

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

# HYBRIS

13 (2011)

[WWW.FILOZOF.UNI.LODZ.PL/HYBRIS](http://WWW.FILOZOF.UNI.LODZ.PL/HYBRIS)

ISSN 1689-4286

O RORTYM PISZĄ  
BERNSTEIN, TUCHAŃSKA,  
ZALEPIŃSKI

PONADTO  
BIHUN, DOBRZAŃSKI, DYRDA, POGORZELSKI,  
GDOWSKA, KARBOWNIK, KROCZAK,  
MARKWART, MAKOWSKI, RUPNIEWSKI,  
WRONA, URBAŃSKA

## INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY "HYBRIS"

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635-61-35/(29)

email: [magazyn.internetowy.hybris@gmail.com](mailto:magazyn.internetowy.hybris@gmail.com)

ISSN: 1689-4286

### REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:

Bartosz Zalepiński

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawadzki

### RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2011



## W NUMERZE:

### RICHARD RORTY [1931-2007]

- RICHARD J. BERNSTEIN  
*Głęboki humanizm Richarda Rorty'ego* (przeł. Tomasz Sieczkowski) [ss.001-021]
- BARBARA TUCHAŃSKA  
*On the Superiority of the Ordinary Day over the Holy Day: Relativism, Anti-anti-relativism, and Anti-anti-ethnocentrism* [ss. 022-038]
- BARTOSZ ZALEPIŃSKI  
*Pragmatystyczna filozofia religii w ujęciu Richarda Rorty'ego* [ss. 039-050]

### PHILOSOPHERS' RALLY 2010

- ADAM DYRDA, OSKAR POGORZELSKI  
*Objectivity and Legal Interpretation* [ss. 051-063]
- MICHAŁ RUPNIEWSKI  
*Czy wolny rynek może być sprawiedliwy? Spór między Rawlsem a Nozickiem o rolę podstawowej struktury społeczeństwa* [ss. 064-080]
- KATARZYNA ZOFIA GDOWSKA, ANNA MARKWART  
*Kontrastowe oblicza homo oeconomicus – koncepcje Friedricha A. von Hayeka i Jamesa Buchanana* [ss. 081-097]
- PAULINA KARBOWNIK  
*Koniec kryzysu, początek dramatu – Marcel Gauchet o kondycji współczesnej polityki* [ss. 098-114]
- BARBARA WRONA  
*Polityka, obywatelstwo i nauka w rozważaniach polskich filozofek: Marii Ossowskiej, Iji Lazari Pawłowskiej i Barbary Skargi.* [ss. 115-127]
- MARCIN ŁUKASZ MAKOWSKI  
*„Społeczne panowanie Jezusa Chrystusa”. Soteriologia polityczna Marcela Lefebvre'a* [ss. 128-142]
- JUSTYNA KROCZAK  
*Ikona jako symbol wieczności* [ss. 143-159]
- MARTA URBAŃSKA  
*Swoboda i wolność intelektualna jako podstawa eutopii na przykładzie Obrony Galileusza Tomasza Campanelli* [ss. 160-167]
- MICHAŁ DOBRZAŃSKI  
*Renesansowa interpretacja cnoty stoickiej – „stałość” u Justusa Lipsiusa* [ss. 168-179]
- IRENEUSZ BIHUN  
*Profilaktyczne implikacje filozofii* [ss. 180-189]
- AGNIESZKA ŚWITALSKA  
*O etycznych problemach opieki naukowej nad studentem* [ss. 190-211]

**Richard J. Bernstein**

New School for Social Research

### ***Głęboki humanizm Richarda Rorty'ego***\*

Pierwszy raz spotkałem Dicka Rorty'ego w 1949, kiedy poszedłem do „Hutchins College” na Uniwersytecie w Chicago – instytucji opisanej przez A. J. Lieblinga jako „największe skupisko młodocianych neurotyków od czasu dziecięcej krucjaty”. Dick dostał się na Uniwersytet w Chicago już w 1946, w wieku 15 lat, i rozpoczął pisanie pracy magisterskiej z filozofii. Po Chicago, Dick poszedł w 1952 do Yale na studia doktoranckie i nakłonił kilku swoich chicagowskich przyjaciół (w tym mnie), by do niego dołączyli. Od tych wczesnych czasów Chicago i Yale staliśmy się bliskimi przyjaciółmi, a nasza przyjaźń trwała do jego śmierci w 2007 roku. Z okazji moich 70-tych urodzin w 2002 roku Dick Rorty napisał:

Richard Bernstein i ja jesteśmy niemal rówieśnikami, kształciliśmy się niemal w tych samych miejscach, a kształcili nas niemal ci sami ludzie, pobudzało nas wiele wspólnych nadziei, i prowadziliśmy ze sobą rozmowy przez ponad pięćdziesiąt lat. Dzielimy nie tylko wiele zainteresowań, ale także ogromną większość naszych przekonań, zarówno filozoficznych, jak i politycznych<sup>1</sup>.

---

\* Richard J. Bernstein, „Richard Rorty's Deep Humanism”. Pierwodruk: Bernstein, Richard. *Richard Rorty's Deep Humanism*. *New Literary History* 39:1 (2008), 13-27. © 2008 New Literary History, University of Virginia. Reprinted with permission of The Johns Hopkins University Press.

<sup>1</sup> Richard Rorty, „Philosophy as a Transitional Genre,” w: *Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein*, Seyla Benhabib i Nancy Fraser (red.), Cambridge: MIT Press, 2004, p. 3. Rorty pisze dalej: „Esej ten stanowi kolejną próbę przeformułowania moich poglądów filozoficznych w taki sposób, aby były one choć trochę mniej podatne na zarzuty Bernsteina”.

Żaden inny współczesny filozof nie wpłynął na mnie w tak twórczy sposób. Gdy opracowywałem swoją własną interpretację pragmatyzmu, często czułem, że bezpośrednio i pośrednio zwracam się do Dicka, usiłując odnieść się do jego przenikliwych wątpliwości. Niektóre z naszych filozoficznych sporów były dość ostre, ale zawsze były owocne – były to konwersacje, które pogłębiały naszą przyjaźń i wzajemne uczucie. Wraz z upływem lat okazało się, że broniłem Dicka równie często, jak go atakowałem, zwłaszcza wtedy, gdy uważałem, że ataki na niego były wielce niesprawiedliwe.

Chcę się odnieść do głębokiego humanizmu Rorty'ego. Mówienie o „głębokim humanizmie” Rorty'ego może się wydawać osobliwe i ironiczne, ponieważ w książce *Przygodność, ironia, solidarność* zakwestionował on samą ideę, że w nas samych jest coś „głębokiego” i trwałego. Jednakże, przy całej złożoności jego osobowości i myślenia filozoficznego, sądzę, że jego życie i myślenie charakteryzował *głęboki* i *trwały* humanizm. Ale żeby o tym opowiedzieć, trzeba najpierw przedstawić ogólne spojrzenie na dzieło jego życia i na jego rozwój.

Jedną z mylących legend na temat Rorty'ego jest to, że zaczynał karierę jako filozof analityczny, który potem zwrócił się przeciw filozofii analitycznej. To prawda, że jego wczesna reputacja filozoficzna opierała się na pewnej liczbie wybitnych artykułów, które były przełomowe dla filozofii analitycznej, zwłaszcza tych dotyczących problemu umysł-ciało i mylącego charakteru argumentów pojęciowych i transcendentálnych. Ale ignoruje się tym samym dziesięć lat studiów filozoficznych w Chicago i Yale. Mimo że w Chicago Rorty studiował u wielu profesorów, m.in. u Richarda McKeona, Rudolfa Carnapa i Charlesa Hartshorne'a, to pracę magisterską napisał u tego ostatniego na temat Whiteheada. Dzięki McKeonowi i ogólnej atmosferze intelektualnej w Chicago Rorty zdobył rozległą i wyrefinowaną wiedzę na temat historii filozofii. Charakterystyczne Rorty'ego dowcip i autoironia widać już w liście, który napisał do swojej matki, Winifred Raushenbush, w 1950 na temat artykułu napisanego dla Carnapa.

Skończyłem artykuł dla Carnapa – długi, nudny, mogący zainteresować co najwyżej przeciwników pozytywizmu. Możesz na niego zerknąć, jeśli chcesz, ale nie wydaje mi się, by był on interesujący dla Ciebie, Carnapa czy kogokolwiek poza niewielką kliką reakcyjnych metafizyków (do których szeregów chciałbym należeć), którzy usiłują powstrzymać pozytywistyczną inwazję. Tytuł – „Prawda logiczna, prawda faktualna i syntetyczne a priori”. Ktoś zasugerował podtytuł: „Jak podnieść do kwadratu [square] Koło Wiedeńskie”<sup>2</sup>.

W Yale Rorty pracował z najśmielszym spekulatywnym metafizykiem XX wieku, Paulem Weissem. Pod kierunkiem Weissa Dick napisał oszałamiającą sześćsetstronicową dysertację „Pojęcie potencjalności” (której nigdy nie opublikował). Zajął się w niej starożytnymi (Arystoteles), wczesno nowożytnymi (Kartezjusz, Spinoza i Leibniz) oraz współczesnymi (Carnap i Goodman) ujęciami potencjalności. Wczesne metafizyczne zainteresowania Dicka są już widoczne w jego dysertacji; błyskotliwie wyklada on i poddaje krytyce wszystkie trzy ujęcia potencjalności. Ale mówi nam, że „jednym z motywów stojących za wyborem tematu potencjalności jako przedmiotu tej dysertacji jest przekonanie, że właśnie w związku z tym zagadnieniem najłatwiej da się dostrzec relację między problemami logicznego empiryzmu i problemami tradycyjnej metafizyki i epistemologii”<sup>3</sup>.

Nie da się przecenić znaczenia tej wczesnej fazy pracy Rorty'ego dla jego późniejszego filozofowania. Zanim zaczął traktować filozofię analityczną poważnie, posiadał już rozległą i wyrafinowaną wiedzę z zakresu historii filozofii. Najbliżej było mu do wielkiej tradycji metafizycznej (później nazwie ją „platonizmem”) – i usiłował pokazać jej znaczenie dla współczesności. Jego metafizyczne zainteresowania widać wyraźnie w niektórych z jego najwcześniej opublikowanych artykułów. W świetnym artykule „Pragmatism, Categories, and Language” (1961), twierdzi, że pragmatyzm znowu staje się ważny, i że najbardziej aktualnym pragmatystą jest Peirce. Dużo później, jak zobaczymy, odrzucił tezę o znaczeniu Peirce'a i uznał, że prawdziwymi prekursorami pragmatyzmu byli James i Dewey. Ale w 1961 Dick pisał: „Peirce'owska

---

<sup>2</sup> Ustęp ten pochodzi z nieopublikowanego listu, cytowanego przez Neila Grossa, *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.

<sup>3</sup> „The Concept of Potentiality.” Dysertacja złożona na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Yale, 1956, p. xvi.

myśl przewiduje i z góry odrzuca etapy w rozwoju empiryzmu, które reprezentowali logiczni pozytywiści, [przewiduje też to], że skończy się on na grupie wnikliwych spostrzeżeń i nastrojów filozoficznych w rodzaju tych, jakie znajdujemy w *Dociekaniach filozoficznych* i w pismach filozofów, na których wpływ wywarł późny Wittgenstein”<sup>4</sup>. W swojej powściągliwej, metafizycznej postawie, Rorty mówi wyraźnie, że nie chce pokazać, iż „Peirce widział jakby w zwierciadle, niejasno to, co Wittgenstein zobaczył jasno i wyraźnie, a nie odwrotnie [...]. Usiłuję pokazać, że im bliżej zestawi się pragmatyzm z pismami późnego Wittgensteina i tych, na których wywarł on wpływ, tym więcej światła rzucają one na siebie nawzajem”<sup>5</sup>.

Dick zaczął na poważnie czytać filozofię analityczną, kiedy kończył swoją dysertację. Filozofem, który pierwotnie miał największy wpływ na Dicka, był Wilfred Sellars. Dobrze pamiętam dyskusje, jakie prowadziliśmy wtedy z Dickiem na temat Sellarsa. Obaj uważaliśmy, że Sellars reprezentuje to, co najlepsze w tradycji analitycznej, ponieważ najlepiej pokazywał, jak zwrot językowy ze swoimi wyrafinowanymi technikami analitycznymi można wykorzystać do tego, by rozjaśnić i wzmocnić dyskusję nad wieloma tradycyjnymi zagadnieniami filozoficznymi.

W latach 60-tych XX wieku Dick opublikował kilka znakomitych artykułów, które stanowiły istotny wkład w toczące się debaty analityczne. Na przykład, w swoim „Mind-Body Identity, Privacy, and Categories” (1965) wypracował oryginalne podejście do „Teorii Identyczności Ciało-Umysł”, elokwentnie broniąc tezy, że „rozsądne jest uznanie, że badania empiryczne odkryją, iż *wrażenia* (nie myśli) są tożsame z pewnymi procesami mózgowymi”<sup>6</sup>. Rorty nie przewidywał, co *się stanie*, mówił tylko, że utrzymywanie, iż tak się stanie jest *rozsądne* czy pojęciowo zrozumiałe. Zainteresowanie Rorty’ego „Teorią Identyczności Ciało-Umysł” było tylko przyczynkiem do zajęcia się o wiele szerszym problem. W tamtym czasie, wielu rzeczników analizy pojęciowej silnie wierzyło, że prawdziwym zadaniem filozofii jest obnażanie

---

<sup>4</sup> “Pragmatism, Categories, and Language”, *Philosophical Review* (April 1961), p. 197-98.

<sup>5</sup> Ibid., s. 198-199.

<sup>6</sup> “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories,” *Review of Metaphysics* (September, 1965), p. 24.

pojęciowych i językowych nieporozumień. Twierdzili oni, że mówienie, iż wrażenia da się utożsamić z procesami mózgowymi jest nieporozumieniem pojęciowym, oczywistym błędem kategorialnym (szkolnym bykiem!). Ale Rorty zakwestionował tezę, że możliwe jest „wytyczenie pewnej linii między ‘tym, co pojęciowe’ i ‘tym, co empiryczne’, a tym samym [...] rozróżnienie pomiędzy twierdzeniem zawierającym pojęciowe nieporozumienie a twierdzeniem wyrażającym zaskakujący rezultat empiryczny”<sup>7</sup>. Artykuł ten był ważny z kilku powodów. Rorty zademonstrował nowy sposób myślenia o teorii identyczności (nazywany czasem „materializmem eliminacyjnym”), jak również zakwestionował jeden z ukochanych dogmatów językowej analizy pojęciowej – że możemy jasno oddzielić analizę pojęciową od badań empirycznych. Zakwestionował on tę „nową” lingwistyczną wersję transcendentalnej argumentacji *a priori*. Rorty zakończył swój artykuł ostrzeżeniem skierowanym do filozofów języka – że nie powinni oni „sądzić, iż potrafią lepiej zrobić to, co metafizycy robili tak kiepsko – mianowicie, udowodnić nieredukowalność bytów”<sup>8</sup>. Czytanie tego artykułu z perspektywy późniejszego rozwoju Rorty’ego jest odkrywcze. Mimo że Rorty nie wspomina o „pragmatyzmie”, teza, że nie istnieje ostre rozgraniczenie między analizą pojęciową a badaniem empirycznym; że „po prostu nie istnieje coś takiego, jak metoda klasyfikacji wyrażen językowych, której wyniki pozostaną w nienaruszonym stanie pomimo wyników badań empirycznych” była jedną z tych, które głosili amerykańscy pragmatyści<sup>9</sup>. Co więcej, Rorty antycypuje to, co później nazwie „słownikami” oraz sposoby, w jakie nowe słowniki mogą zastąpić starsze<sup>10</sup>. Jego podstawowa strategia polega na okazaniu, że *nie* istnieją dobre filozoficzne powody do tego, by sądzić, że jest „niemożliwe”, aby język sprowadzający się do mówienia o stanach mózgowych mógł kiedyś zastąpić nasz język dotyczący wrażeń. Wreszcie, widzimy tu fascynację Rorty’ego metafizyką – jego zainteresowanie zrozumieniem i

---

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid., p. 54.

<sup>9</sup> Ibid., p. 25.

<sup>10</sup> Zob. znakomite omówienie Roberta Brandoma na temat znaczenia i konsekwencji Rorty’ego koncepcji „słownika”: „Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism”, w: *Rorty and His Critics*, Robert Brandom (red.), Oxford: Blackwell, 2000, p. 156-183.



poddaniem krytyce rozmaitych strategii, z których filozofowie korzystają, aby formułować i uzasadniać swoje twierdzenia<sup>11</sup>.

W 1961, po trzech latach w Wellesley, Dick został zaproszony przez George'a Vlastosa, aby na rok dołączył do wydziału filozofii w Princeton. W tamtym czasie Princeton miało jeden z najlepszych wydziałów filozofii w kraju. Vlastos, który słyszał o dysertacji Rorty'ego, najpierw poprosił go o pomoc w nauczaniu filozofii starożytnej. W swojej „Autobiografii intelektualnej” Rorty opisuje, co się stało:

Kiedy tylko dotarłem do Princeton jesienią 1961, zdałem sobie sprawę, że o Grekach wiem mniej, niż oczekuje Vlastos, i że prawdopodobnie nie byłem człowiekiem, którego potrzebował. Założyłem zatem, że następnej jesieni wrócę do Wellesley. Ale ku mojemu zaskoczeniu, zaproponowano mi przedłużenie zatrudnienia o trzy lata<sup>12</sup>.

W 1967 Rorty opublikował słynną monografię *The Linguistic Turn*, która miała pokazać różne sposoby, w jakie filozofowie języka postrzegali filozofię i metodę filozoficzną na przestrzeni ostatnich 35 lat. Jego wprowadzenie stanowiło metafizyczne omówienie różnych wątków filozofii języka. W ustępie zamykającym swoje wprowadzenie, Rorty stawia pytanie: „Czy zwrot językowy skazany jest na ten sam los, co wcześniejsze ‘rewolucje w filozofii’?”<sup>13</sup> Nie odpowiada na to pytanie wprost, ale zamiast tego szkicuje „sześć możliwości przyszłości filozofii, po rozwiązaniu tradycyjnych problemów”<sup>14</sup>. Mimo że Rorty nie stwierdza stanowczo, co się stanie, czyni aluzję do przyszłego kierunku swojego własnego myślenia. Jest to wyraźnie widoczne w czwartej z możliwości, które wylicza:

Może być tak, że skończymy odpowiadając na pytanie „Czy filozofia się skończyła?” głośnym „Tak” i będziemy postrzegać kulturę postfilozoficzną jako tak

---

<sup>11</sup> Aby zapoznać się z tym, jak wczesny Rorty rozumiał metafizykę, zob. „Recent Metaphilosophy” w: *Review of Metaphysics* (December, 1961), pp. 299-318.

<sup>12</sup> Ten fragment „Intelektualnej autobiografii” Rorty'ego przytacza Neil Gross w *Richard Rorty*, op. cit., p. 165.

<sup>13</sup> Richard Rorty, *The Linguistic Turn*, Chicago: University of Chicago Press, 1967, p. 33.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 34.

samo możliwą, i tak samo pożądaną, jak kultura postreligijna. Być może będziemy postrzegać filozofię jako chorobę kulturową, która została wyleczona, tak jak wielu współczesnych pisarzy (zwłaszcza freudyści) postrzega religię jako chorobę kulturową, z której ludzkość została stopniowo uleczona. Złośliwy komentarz, że filozofowie na własne życzenie pozbawili się pracy będzie brzmiał równie głupio, jak podobne oskarżenie skierowane do lekarzy, którzy, dzięki przełomowi w medycynie prewencyjnej, uczynili niepotrzebnym leczenie. Nasze pragnienie *Weltanschauung* będzie wtedy spełniała sztuka lub nauka, albo obie<sup>15</sup>.

Lata 70-te były jedną najbardziej twórczych i burzliwych dekad w intelektualnym życiu Rorty'ego. Jego rozczarowanie pretensjami filozofów analitycznych dramatycznie wzrosło. Intensywnie czytał myślicieli, których większość filozofów analitycznych lekceważyła jako „niezupełnie” filozofów: Nietzschego, Heideggera, Sartre'a, Derridę, Foucaulta, Gadamera i Habermasa. W roku 1978, w relatywnie młodym wieku 46 lat, Dicka wybrano na wiceprzewodniczącego (przewodniczącego elekta) Wschodniego Oddziału Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego (APA), *zanim jeszcze* ukazała się *Filozofia a zwierciadło natury*. W tamtym czasie Oddział Wschodni był twierdzą filozofii analitycznej. (Na spotkaniu, któremu Dick przewodniczył w 1979 wybuchł bunt filozofów „pluralistycznych”, którzy jako nowego przewodniczącego wybrali Johna E Smitha). Kiedy wybierano go wiceprzewodniczącym (przewodniczącym elektem) Wschodniego Oddziału APA, „analityczne” kompetencje i reputacja Dicka opierały się na jego artykułach i wprowadzeniu do *The Linguistic Turn*.

Ale kiedy *Filozofia a zwierciadło natury* ukazała się w roku 1979, wywołała sensację. Wielu filozofów analitycznych wpadło we wściekłość. Czuli oni, że zdradził ich jeden z nich samych – niczym Judasz. W kluczowym rozdziale, „Uprzywilejowane reprezentacje”, Rorty dowodził, że jeśli prześledzimy konsekwencje Sellarsa krytyki Mitu Danych oraz Quine'owski sceptycyzm dotyczący rozróżnienia język-fakt, to „kantowskie” fundamenty filozofii analitycznej legną w gruzach. Quine i Sellars we dwójkę podważyli rozróżnienia i niekwestionowane założenia, które stanowiły

---

<sup>15</sup> Ibid.

podstawę filozofii analitycznej: pojęciowe-empiryczne, analityczne-syntetyczne, rozróżnienie między tym, co językowe i tym, co faktualne, jak również między tym, co dane a tym, co postulowane.

Wielu filozofów nie-analitycznych pominęło pierwsze dwie trzecie książki (szczegółowe, analityczne dekonstrukcje filozofii analitycznej) i zachwycało się częścią trzecią, w której Rorty omawiał Heideggera, Gadamera, Habermasa, Sartre'a, Derridę i Foucaulta (choć wielu było niezadowolonych z Rortiańskiego odczytania tych kontynentalnych filozofów). *Filozofia a zwierciadło natury* stała się najszerzej dyskutowaną książką filozoficzną drugiej połowy XX wieku, nie tylko przez filozofów, ale także przez nie-filozofów, z wielu dziedzin humanistyki i nauk społecznych; do dzisiaj została przetłumaczona na ponad dwadzieścia języków. Pragmatyzm nie jest w tej książce uwzględniony w jakiś szczególnie widoczny sposób, chociaż we wprowadzeniu Rorty mówi nam, że Dewey, wraz z Heideggerem i Wittgensteinem, są „trzema najważniejszymi filozofami naszego wieku”<sup>16</sup>. Jeszcze ciekawiej, zwłaszcza w kontekście „czwartej” z sześciu możliwych przyszłości filozofii, które wczesny Rorty nakreślił we wprowadzeniu do *The Linguistic Turn*, brzmią uwagi wieńczące wprowadzenie do *Filozofii*:

Dewey [...], chociaż brak mu było dialektycznej ostrości Wittgensteina i erudycji historycznej Heideggera, swe polemiki z tradycyjną metaforą zwierciadła tworzył na podstawie wizji nowego społeczeństwa. W kulturze tego idealnego społeczeństwa miejsce dominującego dotychczas ideału poznania obiektywnego zajmuje ideał doskonalenia estetycznego. W kulturze tej sztuka i nauka byłyby, mówiąc słowami Deweya, „niewymuszonymi kwiatami życia”. Chciałbym wierzyć, że oskarżenia o „relatywizm” i „irracjonalizm” miotane swego czasu pod jego adresem jesteśmy teraz zdolni uznać za tylko i wyłącznie bezmyślne reakcje obronne tradycji filozoficznej, którą atakował<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubińska, Warszawa 1994, s. 11.

<sup>17</sup> Ibid., s. 17.

Wreszcie, w ostatnim zdaniu wprowadzenia, Rorty wyraża nadzieję, że jego książka „pomoże przebić się przez skorupę konwencji filozoficznych, którą Dewey miał daremną nadzieję strzaskać”<sup>18</sup>.

Przy całej dekonstrukcyjnej błyskotliwości książki *Filozofia a zwierciadło natury*, Rorty nie zostawia nam wielu wskazówek co do jego własnego „pozytywnego” stanowiska intelektualnego – co stanie się po „końcu” Filozofii przez wielkie „F”<sup>19</sup>. W ostatnim zdaniu Rorty pisze: „Upierałbym się przy tym tylko, że filozof powinien przede wszystkim poczuwać się do odpowiedzialności za trwanie konwersacji Zachodu, a nie za obronę wszelkimi siłami pozycji, jaką ma w niej tradycyjna problematyka filozofii nowożytnej”<sup>20</sup>. Ale wcale nie było jasne, jaka miała być treść tej „konwersacji Zachodu”, ani czym jest owo „pożyteczne wtrącanie się”<sup>21</sup>, które zapewniać mają filozofowie.

Rorty mówił dużo bardziej otwarcie w mowie, jaką wygłosił jako przewodniczący Wschodniego Oddziału APA w 1979. Rorty jasno opowiedział się po stronie pragmatyzmu Jamesa i Deweya. Stwierdza on, że pragmatyzm „określa główny punkt do chwały intelektualnej tradycji naszego kraju. Żaden z amerykańskich autorów prócz Jamesa i Deweya nie przedstawił tak radykalnej propozycji mającej sprawić, by przyszłość nasza różniła się od przeszłości”<sup>22</sup>. Ale Rortiańska charakterystyka pragmatyzmu była idiosynkratyczna i kontrowersyjna. Rorty umniejsza znaczenie Peirce’a, twierdząc, że „jego wkład do pragmatyzmu polegał głównie na nadaniu mu nazwy oraz na pobudzeniu zainteresowań Jamesa”<sup>23</sup>. Według Rorty’ego, James i

---

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Zob. moje krytyczne omówienie książki *Filozofia a zwierciadło natury*: „Philosophy and the Conversation of Mankind”, *Review of Metaphysics* (June 1980), pp. 725-775.

<sup>20</sup> *Filozofia a zwierciadło natury*, op. cit., s. 349.

<sup>21</sup> O „pożytecznym wtrącaniu się” [*useful kibitzing*] Rorty pisze w *Filozofia a zwierciadło natury*, op. cit., s. 348 [przyp. tłum.]

<sup>22</sup> Richard Rorty, „Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm,” w *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. Czesław Karkowski, Warszawa 1998, s. 206

<sup>23</sup> Ibid., s. 207.

Dewey buntowali się *przeciw* Peirce'owskiemu kantyzmowi – błędnemu przekonaniu, że „filozofia daje powszechnie obowiązujący, ahistoryczny kontekst, w którym na właściwym miejscu i pozycji usytuować można wszelkie inne gatunki dyskursu”<sup>24</sup>. Pod tym względem, James i Dewey zaczynają przypominać oswojone wersje Nietzschego i Heideggera. Ale w przeciwieństwie do Nietzschego i Heideggera, James i Dewey pisali w duchu „nadziei społecznej” i wyzwolenia. Pragmatyzm jest to, zdaniem Rorty'ego, „doktryna, według której w dociekaniach nie ma żadnych ograniczeń z wyjątkiem konwersacyjnych – żadnych hurtowo wziętych ograniczeń wywiedzionych z natury przedmiotów, umysłu, języka, a tylko detaliczne ograniczenia zgłaszane w uwagach naszych kolegów uczonych”<sup>25</sup>. Od tamtego czasu aż do końca swojego życia Rorty zaciekle kwestionował wszystkie próby twierdzenia, że krępują nas jakiegokolwiek ograniczenia – poza tymi, które pochodzą od naszych bliźnich. To jest kluczowy element jego tezy, że solidarność powinna zastąpić filozoficzną troskę o obiektywność. Coraz mocniej dochodził do bliskiego Nietzschego przekonania, że obsesja na temat filozoficznych *teorii* Prawdy, Obiektywności i Rzeczywistości jest niczym innym, jak formą bałwochwalstwa – filozoficznym substytutem religijnej wiary w transcendentnego Boga. W swoim zbiorze esejów pochodzących z lat 1972-1980, zatytułowanym *Konsekwencje pragmatyzmu*, ogłosił nawet, że pisze książkę o Heideggerze. (Rorty pisał o Heideggerze w wielu późniejszych tekstach, ale nigdy nie opublikował książki na jego temat). Przyjaciele i krytycy sądzili, że Rorty po prostu używa terminu „pragmatyzm” jako przykrywkę dla swojego postmodernistycznego zwrotu<sup>26</sup>.

Kiedy w 1989 roku ukazała się książka *Przygodność, ironia, solidarność*, wielu filozofów sądziło, że Rorty po prostu porzucił filozofię. W kręgach analitycznych

---

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid., s. 211.

<sup>26</sup> Moją krytykę „postmodernistycznego” zwrotu Rorty'ego znaleźć można w artykule „One Step Forward: Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy,” *Political Theory* (November, 1987), pp. 538-563. Odpowiedź Rorty'ego, zob. „Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein”, w tym samym numerze, pp. 564-580.

popularne stało się lekceważenie Rorty'ego – już nie trzeba było traktować go poważnie. Zdawał się on pisać dla „typów literackich”. Jakkolwiek byłyby czyjaś ostateczna opinia na temat *Filozofii a zwierciadła natury*, była to książka przepiękna błyskotliwą argumentacją – tym typem argumentacji, który filozofowie uznają, podziwiają i atakują. Ale w *Przygodności* Rorty wydrwił argumentację filozoficzną i uprzywilejował nowy opis [*redescription*]. Mimo że długo opierał się oskarżeniom o relatywizm, jego charakterystyka ironistki jako kogoś, kto zdaje sobie sprawę, że „poprzez nowy opis sprawić można, iż każda rzecz wyglądać będzie dobrze lub źle”<sup>27</sup> przypominała „bombastyczny” relatywizm. Nikomu nie podobał się sposób, w jaki Rorty zarysował wyraźny kontrast między naszymi publicznymi i prywatnymi życiami, ani jego sugestia, że niektórych filozofów powinno się czytać tak, jak czytamy dobrych powieściopisarzy w rodzaju Prousta czy Nabokova – dla prywatnej przyjemności<sup>28</sup>. Rorty'ego atakowali wszyscy, a on sam zdawał się cieszyć uwagą, jaką mu poświęcano. Ale jedna linia krytyki naprawdę go *dotknęła*.

Słyszę często od krytyków z obu krańców politycznego wachlarza, że tak przewrotne stanowisko nie może być niczym innym jak czystą igraszką. Podejrzewają oni, że gotów jestem mówić cokolwiek, byle tylko zadziwić, i że zabawiam się po prostu, występując przeciwko wszystkim wokół. To boli<sup>29</sup>.

Rorty miał rację. Dokładnie tak myślało wielu z jego krytyków, niezależnie od ich politycznej czy filozoficznej orientacji. Ten rodzaj krytyki – mówiącej, że jest on pozbawiony wrażliwości moralnej i politycznej – skłonił go do napisania autobiograficznego szkicu, „Trocki i dzikie storczyki”, eseju, w którym usiłował wytłumaczyć, jak ukształtowały się jego obecne poglądy.

Wielu krewnych Rorty'ego działało w kręgach postępowych, a ich intelektualnym bohaterem był John Dewey. Jego ojciec, James Rorty, poeta i

---

<sup>27</sup> Richard Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. Waław Jan Popowski, Warszawa 1996, s. 108.

<sup>28</sup> Zob. moje krytyczne omówienie *Przygodności, ironii, solidarności*: Richard J. Bernstein „Rorty's Liberal Utopia,” w: *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge: Polity Press, 1991, pp. 258-292.

<sup>29</sup> Richard Rorty, „Trocki i dzikie storczyki”, przeł. Zdzisław Łapiński, *Teksty drugie*, 1994, nr 4, s. 157.

dziennikarz, zerwał z Partią Komunistyczną w 1932 roku. Rorty pisze, że dorastał „w przekonaniu, że wszyscy przyzwoici ludzie, jeśli nie są trockistami, to są przynajmniej socjalistami”<sup>30</sup>. „Trocki” stał się symbolem „sprawiedliwości społecznej” i zmniejszania nierówności między bogatymi a biednymi. Ale Rorty, którego rodzina dzieliła czas między Nowy Jork a odległą małą wioskę nad rzeką Delaware w New Jersey, opisuje siebie jako osobę, która miała również „zainteresowania prywatne, dziwaczne, snobistyczne, trudne do wyjawienia”<sup>31</sup>. W New Jersey rozwinął w sobie zamiłowanie do dzikich storczyków. Był dumny z tego, że wie, gdzie rosną, zna ich łacińskie nazwy i czas kwitnienia. „Dzkie storczyki” stały się symbolem prywatnych zainteresowań i przyjemności.

Kiedy w Chicago Rorty odkrył filozofię, pierwotnie pociągała go platońska idea uchwycenia „rzeczywistości i sprawiedliwości w jednolitym widzeniu”<sup>32</sup>. Sądził, że wejście na górny odcinek platońskiej linii podziału – miejsce „poza mniemaniami” – umożliwi mu odkrycie wielkiej syntezy publicznej sprawiedliwości i prywatnych przyjemności. Ale jeszcze zanim opuścił Chicago pozbył się złudzeń, że studiowanie filozofii może uczynić z kogoś osobę prawdziwie mądrą i cnotliwą. „Od czasu pierwszych rozczarowań (których szczyt przypadł na okres, gdy przenosiłem się z Chicago do Yale, by tam zrobić doktorat) spędziłem czterdzieści lat szukając spójnego i przekonującego sposobu sformułowania mojej troski – do czego może służyć filozofia, jeśli w ogóle może ona służyć”<sup>33</sup>. Ostatecznie Rorty doszedł do wniosku, że projekt poszukiwania syntezy publicznej sprawiedliwości i prywatnych zainteresowań jest wysiłkiem daremnym – który sprowadził Platona na manowce. Opisuje *Przygodność, ironię, solidarność* jako książkę, która „stara się dowieść, że musimy spajać w jedno Trockiego i storczyki”<sup>34</sup>. Esej kończy zaś ponownie opowiadając się za tym, co uważa za Deweyowską alternatywną wizję – wizję demokratycznej wspólnoty, w której „każdy z

---

<sup>30</sup> Ibid., s. 158.

<sup>31</sup> Ibid., s. 159.

<sup>32</sup> Ibid., s. 162.

<sup>33</sup> Ibid., s. 163.

<sup>34</sup> Ibid., s. 165.

jej uczestników sądzi, że naprawdę liczy się nie tyle wiedza o rzeczach pozaludzkich, co ludzka solidarność”<sup>35</sup>.

Pomimo ostrej (i czasami złośliwej) krytyki *Przygodności*, w książce wyraźnie obecnych jest wiele charakterystycznie Rortiańskich wątków: nacisk kładziony na radykalną historyczną przygodność; bezpodstawny nastrój ironii i nadziei społecznej; potrzeba szerzenia ludzkiej sympatii i solidarności; jak również przekonanie, że literatura będzie skuteczniej służyć realizacji tych celów niż argumentacja filozoficzna. Ponadto odnajdujemy tu gwałtowne odrzucenie wszystkich form epistemologicznego i semantycznego reprezentacjonizmu. Znajdujemy też wyraźne utożsamienie się z romantyzmem; akcent kładziony raczej na wyobraźnię niż na rozum; a także wezwanie do projektu tworzenia siebie. Liberal Rorty'ego to postać, dla której „okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy”<sup>36</sup>. A ironistka to ktoś, kto stawia czoła przygodności swoich najbardziej centralnych przekonań i pragnień. „Liberalni ironiści to ludzie, którzy do tych nie dających się uzasadnić pragnień zaliczają osobista nadzieję, że zakres cierpienia zmniejszy się, że ustać może ponížanie jednych ludzkich istot przez inne”<sup>37</sup>.

Ale polityczne implikacje poglądów Rorty'ego nie były jeszcze do końca jasne. Właśnie dlatego Rorty był tak łatwym celem ataku zarówno dla politycznych konserwatystów, którzy oskarżali go o bycie „cynicznym i nihilistycznym”, jak i politycznej lewicy, która uznała, że Rorty po prostu broni status quo burżuazyjnego liberalnego indywidualizmu. Rorty oskarżany był o przejście do porządku dziennego nad rasizmem, seksizmem, konsumeryzmem i przemocą, które w dużej mierze stanowiły element Ameryki.

W latach 90-tych Rorty dużo wyraźniej i otwarciej wyrażał się na temat swoich poglądów politycznych; zaangażował się w to, co nazywał „polityką kulturalną”. Mocno identyfikował się z postępową, antykomunistyczną polityką swoich rodziców. Swoje

---

<sup>35</sup> Ibid., s. 173.

<sup>36</sup> *Przygodność, ironia, solidarność*, op. cit., s. 13.

<sup>37</sup> Ibid.



polityczne credo wyłożył w *Achieving America: Leftist Thought in Twentieth Century America*, gdzie wyjaśnił, jak z “antykomunistycznego bobasa w czerwonych pieluchach” stał się “nastoletnim, zimnowojennym liberałem”. Ale Rorty’ego *nigdy* nie kusił konserwatyzm czy neokonserwatyzm. Zawsze postrzegał Emersona, Whitmana i Deweya jako poetów i proroków postępowego, liberalnego, demokratycznego społeczeństwa. Łącał Nową Lewicę za niektóre jej ekscesy, zwłaszcza dziedzictwo Lewicy Kulturowej, które gardziło wszystkim, co przypomina „rzeczywistą politykę” i nakazywało zajmować się konkretnie „rzeczywistymi” niesprawiedliwościami ekonomicznymi. Ale chwalił Nową Lewicę za promowanie kulturowej polityki ruchów feministycznych, gejowskich i lesbijskich. Nawoływał do pogodzenia reformatorskiej Starej Lewicy, z jej głównym naciskiem na ekonomiczną niesprawiedliwość i nierówność, z tym, co najlepsze w dziedzictwie Nowej Lewicy. „[W]szyscy powinniśmy być dumni z kraju, którego historycy będą kiedyś słać osiągnięcia obu tych Lewic”<sup>38</sup>. Rorty z pewnością nie był ślepy na przemoc i nienawiść, które stanowiły tak dużą część amerykańskiej historii. A w ostatniej dekadzie swojego życia często wyrażał pesymizm co do przyszłości Ameryki<sup>39</sup>. Niemniej jednak zawsze podkreślał swój patriotyzm i swoją „nieuzasadnioną nadzieję”, że ostatecznie zwycięży to, co najlepsze w amerykańskiej tradycji tolerancji, wolności jednostki i roszczenia do społecznej równości.

Naszkiecowałem trajektorię tego, jak młody student college’u, który utożsamiał się z „niewielką kliką reakcyjnych metafizyków”, pozbył się złudzeń; stał się radykalnym krytykiem pretensji filozofii, a ostatecznie został kontrowersyjnym publicznym intelektualistą, który projektował „liberalną utopię”, w której prym wiodły będą wyobrażenia i tworzenie siebie. Mogę teraz wyjaśnić, co rozumiem przez głęboki humanizm Rorty’go.

---

<sup>38</sup> Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 71.

<sup>39</sup> Zob. np. Richard Rorty “Looking Backwards from the Year 2096,” w: *Philosophy and Social Hope*, pp. 243- 251.

Wszystko jedno, czy Rorty pisze o abstrakcyjnych metafizycznych zagadnieniach, czy o gorąco dyskutowanych kwestiach filozoficznych dotyczących Prawdy, Obiektywności i natury Rzeczywistości, czy też o etycznych i politycznych kwestiach dotyczących praw człowieka – czy nawet o roli religii w naszym codziennym życiu – raz za razem pojawia się jeden dominujący wątek. *Nie możemy polegać na niczym innym, niż tylko na innych ludziach.* Nie istnieje *żaden* zewnętrzny autorytet, do którego moglibyśmy się odwołać – czy myślimy o nim jako o Bogu, Prawdzie, czy Rzeczywistości. Rorty następująco podsumował to, co rozumiał przez podstawowy spór we współczesnej filozofii:

We współczesnej filozofii dostrzegam głęboki podział między reprezentacjonistami, przekonanymi, że istnieje jakaś wewnętrzna natura pozaludzkiej rzeczywistości, którą to naturę ludzie mają obowiązek uchwycić, a antyreprezentacjonistami. Myślę, że F.C.S. Schiller był na właściwej drodze, gdy stwierdził: „Pragmatyzm [...] jest w rzeczywistości tylko zastosowaniem humanizmu do teorii wiedzy”. Jak rozumiem, Schiller chce tu powiedzieć, że teza humanistów, iż ludzie odpowiadają tylko przed sobą nawzajem, pociąga za sobą porzucenie reprezentacjonizmu i realizmu”<sup>40</sup>.

Usiłował rozbić „skorupę filozoficznej konwencji”, więc jego retoryka celowo była prowokacyjna. Zdawał się rozkoszować wykorzystywaniem przeciw swoim przeciwnikom terminów posiadających silne negatywne konotacje. Swoje rozumienie ludzkiej sympatii i solidarności opisuje jako „etnocentryzm”. Kiedy Jeffrey Stout, życzliwy krytyk, scharakteryzował Rortiańską wersję pragmatyzmu jako „narcyzm”, Dick odparował: „To, co Stout nazywa narcyzmem, ja wolę nazywać samodzielnością. Całe sedno pragmatyzmu, tak jak to widzę, polega na twierdzeniu, że my, istoty ludzkie, jesteśmy odpowiedzialni tylko przed sobą nawzajem. Jesteśmy odpowiedzialni tylko przed tymi, którzy odpowiadają przed nami – jedynie przed partnerami w

---

<sup>40</sup> Richard Rorty, „Pragmatystyczne stanowisko współczesnej filozofii analitycznej”, w *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 2009, s. 207.

konwersacji. Nie odpowiadamy przed atomami ani przed Bogiem, przynajmniej dopóty, dopóki nie zaczną z nami rozmawiać<sup>41</sup>.

Humanizm Rorty'ego tłumaczy jego entuzjazm dotyczący opus magnum jego byłego studenta z Princeton, Roberta Brandoma, *Making It Explicit*. Według interpretacji Rorty'ego, Brandom tworzy teorię dyskursywnych praktyk społecznych, która potwierdza humanistyczną wizję Rorty'ego. Rorty chwali Brandoma, ponieważ ten wysuwa jedną z najbardziej całościowych krytyk reprezentacjonizmu, który dominował w epistemologii i semantyce od XVIII wieku – włączając w to współczesną filozofię analityczną. Ale jeszcze ważniejszy jest nacisk, jaki Brandom kładzie na eksplanacyjną obietnicę pragmatyki, jego teza, że normy zawierają się w naszych *ludzkich* praktykach społecznych, jego nacisk na *nasze* zobowiązania, uprawnienia i odpowiedzialności – wszystkie te wątki Rorty entuzjastycznie popiera. Według Rorty'ego odczytania Brandoma, ten ostatni pokazał, że nie potrzebujemy odwoływać się do niczego innego poza dyskursywnymi wymianami między ludźmi, aby usprawiedliwić normy pojęciowe. „Nie istnieje żaden autorytet poza wygodą dla ludzkich celów, do którego można by się odwołać, aby uzasadnić użycie słownika. Nie mamy żadnych powinności wobec niczego, co nie jest ludzkie<sup>42</sup>”.

Jest coś ironicznego (nie w Rortiańskim sensie) w tym entuzjastycznym popieraniu neoheglowskiego projektu Brandoma – i w Brandomowskim pełnym szacunku uznaniu Rorty'ego za swojego nauczyciela. Cel Brandoma jest *systematyczny* i uważnie przedziera się on przez wiele epistemologicznych, metafizycznych, semantycznych i pragmatycznych kwestii, które dominują we współczesnej filozofii analitycznej. Prawda jest taka, że Brandomowi bliżej do systematycznych aspiracji Sellarsa niż do beztroskiego odrzucenia „systematycznej” filozofii i argumentacji, które charakteryzuje niektóre dowcipne uwagi i retoryczne popisy Rorty'ego. Ponadto, w przeciwieństwie do Rorty'ego, Brandom uważa, że filozof ma *obowiązek* wysunięcia w

---

<sup>41</sup> „Comments on Jeffrey Stout's *Democracy and Tradition*.” Referat wygłoszony na dorocznym spotkaniu American Academy of Religion, Atlanta, 23 listopada 2003.

<sup>42</sup> Richard Rorty, „Robert Brandom on Social Practices and Representations”, w: *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 127.

pełni rozwiniętej pragmatycznej teorii *prawdy i obiektywności*. Ale w *Przygodności* Rorty ogłosił: „nie zamierzam argumentować przeciwko słownikowi, który pragnę zastąpić. Zamiast tego postaram się, by atrakcyjnym wydał się słownik, który osobiście faworyzuję”<sup>43</sup>. Pisał również: „Ciekawa filozofia rzadko bywa rozpatrywaniem za i przeciw jakiejś tezy”<sup>44</sup>. Pomimo jego krytycznych uwag dotyczących filozoficznej argumentacji, Rorty do końca życia pozostał błyskotliwym polemistą – co widać w jego odpowiedziach na uwagi takich krytyków, jak Habermas, Davidson, Quine, McDowell, Williams, Putnam, Dennett (i wielu innych).

\* \* \*

Mówiąc szczerze, pozostaję ambiwalentny co do humanizmu Rorty'ego. Podziwiam jego trwałą troskę o bliźnich i poczucie potrzeby poszerzenia zakresu naszej sympatii i empatii wobec tych, którzy cierpią z powodu ekonomicznej niesprawiedliwości, poniżenia i bezsensownego okrucieństwa. Zgadzam się z nim, Brandomem i klasycznymi pragmatystami, że możemy adekwatnie wytłumaczyć rolę norm (pojęciowych, moralnych i politycznych) przez odwołanie się do praktyk społecznych. Rozumiem jego niepokój, że im filozofia staje się bardziej akademicka, profesjonalizowana i techniczna, tym bardziej odległa jest od codziennych trosk ludzi, a tym samym nie ma na nie wpływu. Cenię jego próbę utrzymania przy życiu i wzmocnienia tego, co najlepsze w amerykańskiej tradycji radykalnej demokracji, reprezentowanej przez Jeffersona, Emersona, Whitmana i Deweya.

---

<sup>43</sup> *Przygodność, ironia, solidarność*, op. cit., s. 27. Zwróćmy uwagę, co Rorty pisze o argumentach filozoficznych: „Przy spojrzeniu na filozofię, które proponuję, od filozofów nie powinno się żądać argumentów przeciwko, na przykład, teorii prawdy jako odpowiedniości albo idei ‘swoistej wewnętrznej natury rzeczywistości’. Trudność z argumentowaniem przeciwko używaniu swojskiego i uświęconego przez czas słownika polega na tym, że wymaga się, by argumentacja taka była sformułowana w tym właśnie słowniku. Oczekuje się, iż wykaże ona, że zasadnicze elementy tego słownika są ‘wewnętrznie niespójne’ albo że ‘ulegają same przez się dekonstrukcji’. Lecz tego *nigdy* nie da się wykazać. Wszelka argumentacja mająca dowieść, że nasze zwyczajowe użycie jakiegoś swojskiego terminu jest niespójne, bezzasadne, mylne, niejasne bądź ‘czysto metaforyczne’, z konieczności będzie niekonkluzywna i oparta na przesłankach, które dopiero należałoby udowodnić” (s. 26).

<sup>44</sup> *Ibid.*, s. 26.

William James, jeden z bohaterów Rorty'ego, mówił o znaczeniu wizji filozofa – jego twórczej wyobraźni. James mówi nam, że „wizja to wielka rzecz w człowieku” i „jeśli spojrzymy na całą historię filozofii, to systemy redukują się do kilku głównych typów, które, poza technicznym żargonem, w jaki przyobleka je pomysłowy ludzki intelekt, są po prostu wieloma wizjami, sposobami odczuwania całego napięcia, całego dryfu życia, wymuszonymi na jednostce przez całość jej charakteru i doświadczenia, i ogólnie biorąc *preferowanymi* – nie ma bliższego prawdziemu słowa – jako najlepsza robocza postawa jednostki”<sup>45</sup>. Rorty podzielał ten pogląd i posiadał właśnie ten rodzaj wizji, o którym pisze James. Marzył o czasie, w którym filozofowie będą w końcu mogli porzucić swoje obsesje na temat reprezentacji, obiektywności, prawdy i rzeczywistości – o dniu, w którym konwersacja ludzkości rzeczywiście będzie mogła się zmienić, w którym wyobraźnia i tworzenie siebie będą w rozkwicie. Żył w nadziei, że będziemy mogli zbliżyć się do tego, co *on sam uważał* za Deweyowski ideał kultury demokratycznej – „kultury, która nie będzie już zdominowana przez ideał obiektywnego poznania, lecz przez ideał poprawy estetycznej”. Od wczesnych dni i swojego rozczarowania „platonizmem”, prześladowało go pytanie: „Do czego potrzebna jest filozofia?” Czasami był zrozpaczony niemożnością podania sensownej odpowiedzi na to pytanie. Ale ostatecznie doszedł do wniosku, że „filozofia jako polityka kulturowa” (tytuł jego ostatniego zbioru esejów) może jeszcze odgrywać *skromną* rolę w powiększaniu ludzkiego szczęścia i naszych nadziei na urzeczywistnienie liberalnej utopii.

Przez lata wielokrotnie zadawano mi pytanie, jaka jest różnica między tobą a Rortym? Zawsze daję następującą odpowiedź: ja *rozpocząłem* swoją karierę przekonany co do Deweyowskiej krytyki poszukiwania pewności i jego wezwania do rekonstrukcji filozofii. Nigdy nie doświadczyłem tego typu rozczarowania, które było udziałem Rorty'ego. Nigdy nie uważałem, że trzeba raz za razem poddawać krytyce reprezentacjonizm, tradycyjną epistemologię i fundamentalizm. Zadanie, jak zaznaczył Dewey, polegało na dokonaniu *rekonstrukcji* filozofii. Nigdy nie czytałem Platona jako „platonik”, którego karykaturuje Rorty, lecz raczej jako wielki obrońca trwającego,

<sup>45</sup> William James, *A Pluralistic Universe*, Cambridge: Harvard University Press, 1977, p. 14-15.

niekończącego się dialogu, który Rorty miał bronić. Rorty cierpiał z powodu syndromu „Boga, który zawiodł”. Kiedy po raz pierwszy zafascynował się filozofią, naprawdę wierzył, że jest w stanie wznieść się ponad platońską linię podziału, do sfery „poza mniemaniami”, gdzie wiedza i cnota są tożsame. I nawet kiedy zwrócił się ku filozofii analitycznej, pierwotnie w pewnym sensie wierzył, że odkrył właściwą drogę bycia filozofem. Nie sądzę, by Dick kiedykolwiek całkowicie przezwyciężył swoje rozczarowanie. Zwróćmy uwagę, których filozofów podziwiał najbardziej: Sellarsa, Davidsona, Brandoma i Habermasa. Przy wszystkich różnicach, filozofów tych wyróżnia finezja, pomysłowość i drobiazgowość, z jakimi wypracowali swoje stanowiska – subtelność ich filozoficznych *argumentów*. Ale po książce *Filozofia a zwierciadło natury* Rorty stracił cierpliwość do starannej argumentacji. Nowy opis, nieważne jak twórczy, *nie wystarczy*. Nawet gdy Rorty wyśpiewuje pochwały na cześć liberalnej demokracji i potwierdza znaczenie patriotyzmu, może brzmieć bardziej jak autor przemówień dla kandydata na prezydenta niż poważny reformator społeczny. Jak na pragmatystę, który chlubi się tym, że zwraca uwagę na owe drobne praktyczne różnice, które mają tak wielkie znaczenie, Rorty nie daje nam nawet najbardziej mglistej idei, jak osiągnąć cele (czy nawet zbliżyć się do nich) i spełnić nadzieje, które były dla niego tak ważne<sup>46</sup>. I przy całym jego sceptycyzmie dotyczącym tradycyjnych filozoficznych dychotomii i dystynkcji, wprowadza całą baterię powierzchniowych dystynkcji, które bodaj więcej zaciemniają niż rozjaśniają: systematyczne *versus* budujące; publiczne *versus* prywatne; argumentacja *versus* nowy opis; odkrywanie *versus* tworzenie. Czasami pisał tak, jak gdyby każdy, komu chociaż przez myśl przeszło, że istnieje *właściwy* filozoficzny sposób mówienia o prawdzie, obiektywności i „ustaleniu czegoś” był „winny” bałwochwalstwa – klękania przed zewnętrznym autorytetem. Ale Rorty „zbyt dużo narzeka”. Jego obawa, że filozofowie wrócą na złą drogę doprowadziła go do tego, że zbyt łatwo zrezygnował z tego, co Jeffrey Stout wymienia jako „trzy podstawowe zobowiązania pragmatyzmu, który trzyma się z daleka od narcyzmu”.

---

<sup>46</sup> W celu zapoznania się z moją krytyką Rorty'ego wersji liberalizmu zob. Richard J. Bernstein “Rorty's Inspirational Liberalism,” w: *Richard Rorty*, Charles Guignon i David R. Hiley (red.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 124-138.

(1) My, badacze, jesteśmy zainteresowani uporządkowaniem rzeczy; (2) interes ten należy rozumieć w kontekście praktyk społecznych, w których się on wyraża; oraz (3) nie należy go postrzegać jako zawierającego się w pseudo-wyjaśniającej koncepcji korespondencji z tym, co rzeczywiste<sup>47</sup>.

W jednym ze swoich ostatnich artykułów Rorty powrócił do kwestii dystynkcji analityczno-kontynentalne, która tak utrwaliła się pośród „zawodowych” filozofów. Uważał on, że dystynkcja ta jest niedobra i wprowadzająca w błąd i zaproponował zastąpienie jej dystynkcją analityczno-konwersacyjną.

Zastąpienie podziału analityczno-kontynentalna podziałem analityczno-konwersacyjną jako opisem dominującej różnicy dzielącej dzisiejszych profesorów filozofii może pomóc nam w oparciu się pokusie uznania tej różnicy za dzielącą bądź to miłośników prawdy i rozumu od preferujących efekty dramatyczne i retoryczne triumfy, bądź też pozbawionych wyobraźni „buraków” od wolnych duchów. Lepiej rozumieć tę różnicę jako dzielącą dwa zupełnie odrębne sposoby myślenia o sytuacji człowieka [...]. Różnica ta pogłębia się, odkąd Hegel zakwestionował Kantowską wersję poglądu Platona, że filozofia mogłaby być jak matematyka – że mogłaby przedstawiać konkluzywne dowody prawd o strukturalnych kształtach ludzkiego życia, zamiast po prostu podsumowywać sposób, w jaki ludzie kierowali dotąd swoim życiem<sup>48</sup>.

Sam Rorty utożsamiał się z filozofami „konwersującymi”, którzy zaangażowani są w politykę kulturalną poprzez „sugerowanie zmian w użyciu słów i wprowadzanie nowych słów w obieg – z nadzieją, że w ten sposób przełamią impas i uczynią rozmowę bardziej owocną”<sup>49</sup>. Przypomnijmy sobie, że *Filozofię a zwierciadło natury* Rorty zakończył słowami: „filozof powinien przede wszystkim poczuwać się do odpowiedzialności za trwanie konwersacji Zachodu”<sup>50</sup>. Nawet najbardziej surowi krytycy Rorty’ego muszą

---

<sup>47</sup> Jeffrey Stout, „On Our Interest in Getting Things Right”, op. cit., p. 19.

<sup>48</sup> Richard Rorty, *Filozofia analityczna i konwersacyjna*, w *Filozofia jako polityka kulturalna*, op. cit., ss. 197-198.

<sup>49</sup> Ibid., s. 192.

<sup>50</sup> Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, op. cit., s. 349.

przyznać, że żaden inny filozof ostatniego pięćdziesięciolecia nie sprowokował tak żywej konwersacji, jak Dick Rorty.

*Przełożył Tomasz Sieczkowski*



**Barbara Tuchańska**

Uniwersytet Łódzki

***On the Superiority of the Ordinary Day over the Holy Day:  
Relativism, Anti-anti-relativism, and Anti-anti-ethnocentrism***

“... philosophical problems arise when language *goes on holiday*...”

(L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 37)

For some of Polish readers the title will have associations with a series of lectures by a Polish comedian, Jan Tadeusz Stanisławski, on ‘applied opinionology,’ and quite rightly. However, I do not intend to resurrect the discipline he invented, but only to use his phrase in reference to philosophy. Why I want to do this will become clear in due time. For now let me announce that my analysis applies to Richard Rorty and (marginally) to Clifford Geertz. In particular, I want to look at their repudiation of relativism, and their arguments against, respectively, anti-relativism and anti-ethnocentrism.

**We (pragmatists) are not relativists.**

Rorty refused many times to accept the term ‘relativist’ as a name for himself or – more broadly – for pragmatists. “Dewey was often denounced as a relativist, and so am I. But of course we pragmatists never call *ourselves* relativists. Usually, we define ourselves in negative terms. We call ourselves »anti-Platonist« or »antimetaphysicians« or »antifoundationalists«. Equally, our opponents almost never

call themselves »Platonist« or »metaphysicians« or »foundationalists«. They usually call themselves defenders of common sense, or of reason.” (Rorty 1999a, xvi-xvii; also 1991, p. 42<sup>1</sup>) Geertz also distinguishes himself from relativism, which – for him – is “a drained term anyway, yesterday’s battle cry” (Geertz 2000a, p. 42).

In my opinion, Rorty may have non-philosophical motives for separating himself and his beloved Dewey from relativism. However, since he mentioned these motives only marginally and never discussed them fully, I shall stick to his philosophical arguments and to his ‘negative’ anti-anti-ethnocentric affiliation. I shall do the same in reference to Geertz and his anti anti-relativism. I shall try to show some conceptual, formal difficulties in their positions of which they seem not to be aware. What must be strongly emphasized, however, is the fact that I am not going to criticize them from an opposite, viz., a non-relativist perspective. Quite the contrary. My own position develops from relativism and ethnocentrism, as well as from Kolakowski’s Europocentrism, and is therefore fairly close to Rorty’s and Geertz’s own perspectives. To anticipate my criticism, I shall maintain that by accepting anti-anti-relativism or anti-anti-ethnocentrism they join a philosophical game ‘invented’ by contemporary lovers of philosophical absolutism and consign themselves to the rules of the game constituted by them, by a tradition that they want to repudiate.

When I talk about a lover of contemporary philosophical absolutism I have in mind someone who is not, by any means, a straw man. Indeed, I have encountered no small number of philosophical absolutists. Let me characterize contemporary lovers of philosophical absolutism by contrasting them with early modern philosophical absolutists, such as Descartes or Leibniz. Now, an early modern philosophical absolutist can be described as someone who views himself as a depositary of Divine knowledge, for all his knowledge was given by God. He sees his role in two ways. First, he believes that his duty is to discover within his own soul Divine knowledge, i.e., the body of clear and distinct ideas and well justified propositions. Second, he sees himself as an intellectual leader, guiding others to scientific truth, and as a teacher, enlightening innocents in wisdom. The most difficult part of the traditional absolutist’s

---

<sup>1</sup> Since I refer to several papers in this collection, I do not specify them.

work is to discover foundations for knowledge, i.e., to find ideas and propositions that cannot be rejected under the threat of the thinker's annihilation. For anything that is internally contradictory (e.g., thinks and does not exist) really cannot exist. For an early modern absolutist, discovering the foundation of knowledge is encountering God, the Foundation of foundations, the ultimate objective Foundation, whose negation is utterly impossible. It is God, who guarantees certainty, necessity, truthfulness, the universal validity of fundamental knowledge, and the very act by which it is discovered. It is God, who bestows on the depository of Divine knowledge the right to pronounce his truths as universal Truths. When an early modern absolutist succeeded in becoming a real Depository of knowledge, he could devote his time entirely to constructing scientific knowledge about himself and the world. To do this he had to transform himself from a discoverer of Divine knowledge into a constructor of knowledge because *a priori* reasoning based on the laws of logic and mathematics was insufficient for building knowledge about the world. He had to refer to his own experience, imagination, and invention in order to present explanatory hypotheses and mechanical models of empirical phenomena.

A contemporary lover of philosophical absolutism does not see himself as a Depository of Divine knowledge, which is not surprising in light of modern efforts to separate philosophy from its traditional theological background. He is a guardian of the Received View, a *priest*, who worships the only correct philosophical position based on immutable principles. In ontology the attitude of the priest shows itself in preserving the doctrine of absolute Being, the conception of the ultimate (e.g., logical) structure of reality, or the idea of the essence of things; in epistemology – in protecting "the monistic concept of cognition" and "intellectual dominion over reality with the help of a set of laws, both the highest and most elementary, which explain everything" (Kolakowski 1968, p. 29; also: Rouse 1987, p. viii). Within contemporary philosophical discourse, which is secularized and rationalized, the lover of absolutist philosophy is not necessarily seeking support in absolutes; his most urgent task is to justify the Received View, to find irrefutable reasons justifying the entire View or particular propositions that constitute the Received View. Another task, undertaken with delight

by absolutists, at least those whom I know, is to criticize relativism, to charge it, decade after decade, with internal incoherence, with the paradox of self-reference, with the necessity of self-refutation and similar lethal mistakes. “But such neat little dialectical strategies only work against lightly-sketched fictional characters.” (Rorty 1982, p. 167) Real relativists have secured themselves from those sins long time ago.

For its adherent, relativism is primarily a negative position, for its core is an *anti-absolutist stance*.<sup>2</sup> In ontology it consists in rejecting the absolutistic premises of traditional metaphysics, in particular those based on theology. In epistemology, of abandoning the theological assumptions of early modern theories of cognition or the absolutistic assumptions of Kantian transcendentalism. In ethics and aesthetics, in discarding the reference to absolute values. In all fields relativism means – more profoundly – a rebuffing of the entire philosophical program of justification, of grounding philosophical claims in an absolute being or in transcendental conditions. A relativist simply cannot find a use for absolutist concepts (see: Rorty 2000, p. 24). As Rorty puts it, “philosophers are called »relativists« when they do not accept the Greek distinction between the way things are in themselves and the relations which they have to other things, and in particular to human needs and interests.” (Rorty 1999a, p. xvi) Adopting an anti-absolutist stance a relativist can remain within its limits and criticize absolutism, or can go further and develop a relativist narrative. I shall return to this later.

For an absolutist, on the other hand, relativism is not simply a negative position, a criticism of the absolutist justificatory program, or of absolutism’s ultimate claims on what exists, on what are the warrants of cognitive validity, or the *a priori* conditions of the possibility of knowledge. An absolutist cannot see it otherwise than as a ‘positive’, constructive view, a meta-narrative, in which his own claims are replaced by reverse claims that are equally abstract and universal.<sup>3</sup> According to the

---

<sup>2</sup> Epistemological anti-foundationalism, together with ethical and aesthetical anti-foundationalism, can be understood as a version of anti-absolutism, for all these specific foundationalist positions, which are criticized by them, boil down to the search for support in absolute being.

<sup>3</sup> John Ladd may be right in his observation that “all the common definitions of . . . relativism are framed by opponents of relativism . . . they are absolutist definitions” (Ladd 1982, p. 158; quoted

absolutist, the relativist's anti-claims put appearances in the place of Reality, fictions in the place of Truth, interrelations among things in the place of their unchangeable Nature. Therefore, "[t]he epithet »relativist« is applied to philosophers who agree with Nietzsche that »'Truth' is the will to be master of the multiplicity of sensations«. It is also applied to those who agree with William James that »the 'true' is simply the expedient in the way of believing«" (Rorty 1999a, p. xvi). Geertz gives more examples: "To suggest that »hard rock« foundations for cognitive, esthetic, or moral judgments may not, in fact, be available, or anyway that those one is being offered are dubious, is to find oneself accused of disbelieving in the existence of the physical world, thinking pushpin as good as poetry, regarding Hitler as just a fellow with unstandard tastes, or even, as I myself have recently been—God save the mark— »[having] no politics at all«." (Geertz 2000a, p. 43-44)

An absolutist's definition of cognitive relativism can be stretched so far that it takes relativism to be "a view that every belief on a certain topic, or perhaps about *any* topic, is as good as every other" (Rorty, 1982b, p. 166). Hence, instead of saying that, for instance, the community of scientists is better in getting at truth than the community of laymen, a relativist says – according to an absolutist – that any community is as good at that as any other (see: Rorty 1991, p. 202). However, as Rorty rightly adds, "No one holds this view." (Rorty, 1982b, p. 166) Moreover, "[t]he view that every tradition is as rational or as moral as every other could be held only by a god" (Rorty 1991, p. 202).

Theoretically, any relativist, who has thought through a relativist position, can tell an absolutist that this picture of the relativist narration is dead wrong. It exists only in the absolutist's nightmare. However, the absolutist's way of philosophizing is so dominant that even philosophers who are anti-absolutists or anti-essentialists (like Rorty) are unable to free themselves from the absolutist's characterization of relativism and from the absolutist's accusation that relativism is self-refuting (Rorty 1991, p. 202). Consequentially, they do not want to be perceived as relativists and they

---

after Geertz 2000a, p. 43).

do not affiliate with relativism.

**From anti-absolutism to ethnocentrism? No, to anti-anti-ethnocentrism.**

There is one sense in which going relativistic seems unavoidable for any anti-absolutist. This is to accept cultural-socio-historical contextualization. This statement needs clarification without which an absolutist would not understand it correctly. This sort of contextualization is not done abstractly and is not executed in an universalistic way. It is a **factual relativization**. It situates phenomena, facts, beliefs we have, their truth, rules and standards of action, etc. in particular historical-socio-cultural contexts. Therefore, this form of contextualization applies to facts or things encountered by someone and not to 'things-in-themselves'; to phenomena experienced by us or other people; to beliefs held by someone; to propositions uttered, written, or thought and objectified in another way, and not to propositions in the logical sense (if they exist at all, and this is not presupposed by a relativist).<sup>4</sup> Nor does this form of contextualization relativize real facts to abstract worlds, or propositions to abstract systems (logically possible conceptual schemes, unspecified cognitive systems, abstractly defined language games, etc.). It situates them in actually existing contexts, in the world of a certain community, in a historical epoch, in a socio-historical practice of some sort, etc. It does not consider the truth 'as such' of propositions 'in themselves' but applies to propositions' truth as it is understood or established in certain real communities. In other words, this sort of factual relativization cannot be stated for instance in the following way: 'a mental representation of the world is always relativized to one of many cognitive systems none of which is *a priori* in a privileged position' and 'there are no algorithms allowing the comparison of results achieved within different cognitive systems' (see: Leszczyńska 2005, p. 102-103). Relativism, formulated in such a way, is simply the reverse of the absolutist views I have mentioned above, and it is equally abstract. In other words, **it is turned into**

---

<sup>4</sup> Of course, cultural-social-historical contextualism can be applied to logic as a historical and social practice.

**another form of absolutism.**

Cultural-socio-historical relativism cannot be formulated in such an universalistic way. That a phenomenon or a belief is relativized to a particular context must be **shown** and not deduced from an universal law. As a result -- contrary to what an absolutist exponent of relativism claims (see: Leszczyńska 2005, p. 104-105) -- the incommensurability thesis is not an element of cultural relativism. It is true that we do not have external, objective standards and measures of comparison, presupposed by opponents of the incommensurability thesis. There is, however, no reason why we cannot interpret beliefs formulated within one cognitive system from within another (our) cognitive system. After all, this is exactly what Gadamerian hermeneutics tells us to do when we engage in a dialogue with a historical text. By analogy, we can interpret foreign rules and standards of action, and we can apply our meta-rules or meta-standards to them and thereby make them comparable. It also is true that, as Arthur Fine rightly argues (2007, p. 57), relative standards or relative truths cannot guide us when we alter the context (practice), to which they are relative, or when we move to another context. However, since they are particulars situated in particular contexts, we may always refer to other standards, rules, or truths for guidance.

Cultural-social-historical relativization is – first of all – a self-obligation of an anti-absolutist. An anti-absolutist, aware of not being a god, has to place his/her own philosophical activity, within a historically local, contingent, and socio-cultural context. “What we cannot do is to rise above all human communities, actual and possible.” (Rorty 1991, p. 38). Rorty is, thus, perfectly aware of the unavoidability of cultural relativization or contextualization. Therefore, he should be equally aware that it leads us to ethnocentrism. *Ethnocentrism*, as a self-identification with a certain community, seems to be the next step for a consistent anti-absolutist. If consistent anti-absolutism means the rejection of the possibility of occupying a cognitive position that is beyond or above all times, communities, and cultures, if it requires accepting cultural-social-historical contextualization, it leads directly to an ethnocentric self-identification. And Rorty knows that. “Either we attach a special privilege to our own community, or we pretend an impossible tolerance for every other group.” (Rorty 1991, p. 29) It seems to

him that now, when “both the Age of Faith and the Enlightenment seem beyond recovery” (Rorty 1982, p. 175), a sort of contextualism or ethnocentrism is a natural and obvious perspective for a philosopher aware of the fact that to philosophize is simply to grasp one’s time in thought, as Rorty says after Hegel (Rorty 1982, p. 175). The pragmatist knows that thinking is always done from a specific perspective and acting is performed within a particular culture. “Typically, the terms we fall back on are self-consciously ethnocentric . . . In adopting these self-characterizations we announce to our audience »where we are coming from«, our contingent spatio-temporal affiliations.”(Rorty 1991, p. 208) Moreover, ethnocentrism seems unavoidable to the pragmatist both as “an inescapable condition – roughly synonymous with »human finitude«” and as “a reference to a particular *ethnos*” (Rorty 1991, 15). In the second sense it is “what makes certain options live, or momentous, or forced, while leaving others dead, or trivial, or optional,” and it results from acculturation (Rorty 1991, p. 13). Rorty’s own self-characterization is always ethnocentric. Moreover, in his reply to Geertz’s criticism of ethnocentrism, Rorty seems to accept ethnocentrism since he says “an antirepresentationalist view of inquiry leaves one without a skyhook with which to escape from the ethnocentrism produced by acculturation” (Rorty 1991, p. 2). And yet, he sets ethnocentrism against relativism, and talks about a dilemma between them, though he admits that the pragmatist facing this dilemma should grasp its ethnocentric horn (Rorty 1991, p. 29). In fact, however, he does not affiliate himself with ethnocentrism, nor does Geertz, who associates himself neither with relativism nor with ethnocentrism. In the end, Rorty describes his own philosophical position as anti-anti-ethnocentrism, and Geertz describes his position as anti anti-relativism.

A possible reason for Rorty’s move from anti-absolutism to anti-anti-ethnocentrism may be the acceptance of the absolutist’s reading of the concept of ethnocentrism. It can be understood as narrowly as relativism. It seems, then, to presuppose a view of communities as – to use a phrase coined by Geertz – “semantic monads, nearly windowless,” closed within their own cultures, and indifferent to other communities. This is how Geertz portrays ethnocentrism in his exposition of anti anti-relativism and in his polemics with Rorty, who adopts this view of ethnocentrism.



Geertz refers to Claude Lévi-Strauss's defense of ethnocentrism<sup>5</sup> and follows his diagnosis that ethnocentrism is a vanishing phenomenon. "In the past, when so-called primitive cultures were only very marginally involved with one another—referring to themselves as »The True Ones,« »The Good Ones,« or just »The Human Beings,« and dismissing those across the river or over the ridge as »earth monkeys« or »louse eggs,« that is, not, or not fully, human—cultural integrity was readily maintained." (Geertz 2000b, p. 71) Due to indifference and integrity communities could "exist in their own manner and on their own terms" (Lévi-Strauss 1985, p. 7). Now however – Geertz claims – "when such a situation clearly no longer obtains, and everyone, increasingly crowded on a small planet, is deeply interested in everyone else, and in everyone else's business, the possibility of the loss of such integrity, because of the loss of such indifference, looms. Ethnocentrism can perhaps never entirely disappear, being »consubstantial with our species,« but it can grow dangerously weak, leaving us prey to a sort of moral entropy" (Geertz 2000b, p. 71). For Geertz ethnocentrism is the choice of those "philosophers, historians, and social scientists," who are "[u]nable to embrace either relativism or absolutism—the first because it disables judgment, the second because it removes it from history" (Geertz 2000b, p. 72). He sees them as gladly accepting their imprisonment in their own cultural tradition (Geertz 2000b, p. 72). He admits that "If our values cannot be disentangled from our history and our institutions and nobody else's can be disentangled from theirs, then there would seem

---

<sup>5</sup> „The perception that meaning, in the form of interpretable signs—sounds, images, feelings, artifacts, gestures—comes to exist only within language games, communities of discourse, intersubjective systems of reference, and ways of worldmaking; that it arises within the frame of concrete social interaction in which something is something for you or for me, and not in some secret grotto in the head; and that it is through and through historical, hammered out in the flow of events, read to imply (as, in my opinion, neither Malinowski nor Wittgenstein—nor for that matter Kuhn or Foucault—meant it to imply) that human communities are, or should be, semantic monads, nearly windowless. We are, says Lévi-Strauss, passengers in the trains which are our cultures, each moving on its own track, at its own speed, and in its own direction. The trains rolling alongside, going in similar directions and at speeds not too different from our own are at least reasonably visible to us as we look out from our compartments. But trains on an oblique or parallel track which are going in an opposed direction are not." (Geertz 2000b, p. 76-77)

to be nothing for it but to follow Emerson and stand on our own feet and speak with our own voice.” (Geertz 2000b, p. 73) However, he rejects ethnocentrism because „[t]he trouble with ethnocentrism is not that it commits us to our own commitments. We are, by definition, so committed, as we are to having our own headaches. The trouble with ethnocentrism is that it impedes us from discovering at what sort of angle . . . we stand to the world” (Geertz 2000b, p. 75). What can help us to see the “angle we stand to the world” are narratives and scenarios delivered by ethnography, the arts and history, which can „refocus our attention; not, however, ones that render us acceptable to ourselves by representing others as gathered into worlds we don’t want and can’t arrive at, but ones which make us visible to ourselves by representing us and everyone else as cast into the midst of a world full of irremovable strangenesses we can’t keep clear of” (Geertz 2000b, p. 84). Such narratives are not, however, the laws or principles beloved by the absolutist. They remain local and contingent stories.

For Geertz, therefore, the options that remain are absolutism and relativism. By setting up this opposition -- either absolutism, or relativism -- he involves himself in an indirect defense of relativism. He himself does not want to accept or defend relativism directly, he wants rather “to attack anti-relativism,” which seems to him “broadly on the rise” (Geertz 2000a, p. 42). He believes that the dread of cultural relativism is unfounded. „It is unfounded because the moral and intellectual consequences that are commonly supposed to flow from relativism— subjectivism, nihilism, incoherence, Machiavellianism, ethical idiocy, esthetic blindness, and so on—do not in fact do so and the promised rewards of escaping its clutches, mostly having to do with pasteurized knowledge, are illusory.” (Geertz 2000a, p. 42) He claims that being anti anti-relativism does not simply reduce to relativism because – as he emphasizes – „the double negative simply doesn’t work in the usual way; and therein lies its rhetorical attractions. It enables one to reject something without thereby committing oneself to what it rejects.” (Geertz 2000a, s. 43)

Unlike Geertz, Rorty seems to believe that an ethnocentric position is not unavoidable because “the liberal culture of recent times has found a strategy for avoiding the disadvantage of ethnocentrism” (Rorty 1991, p. 2). This strategy is “to be

open to encounters with other actual or possible cultures and to make this openness central to its self-image.” (Rorty 1991, p. 2) The way to avoid ethnocentrism is „to have only the most tenuous and cursory formulations of criteria for changing our beliefs, only the loosest and most flexible standards.” (Rorty 1991, p. 43) The liberal culture is not a windowless “semantic monad,” and people are not imprisoned in it (Rorty 1991, p. 204). It is “an *ethnos* which prides itself on its suspicion of ethnocentrism – on its ability to increase the freedom and openness of encounters, rather than on its possession of truth” (Rorty 1991, p. 2).

It seems, therefore, that if we accept their analyses we must admit that neither relativism nor ethnocentrism can be adopted by an anti-absolutist. It seems that Rorty and Geertz are right and that the only option is to be anti anti- . . . At this point an important question is whether such a position is better than those they reject. Alas, it seems not.

### **What is wrong with the strategies of anti-anti-relativism and anti-anti-ethnocentrism?**

Both Geertz and Rorty claim they are engaged in an argument against some philosophical dogmas. Geertz undertakes “an effort to counter a view rather than to defend the view it claims to be counter to” (Geertz 2000a, p. 42). Rorty, while rejecting the possibility of calling himself a relativist, emphasizes: „We so-called »relativists« refuse, predictably, to admit that we are enemies of reason and common sense. We say that we are only criticizing some antiquated, specifically philosophical, dogmas.” (Rorty 1999a, p. xvii). Their strategy raises, however, some serious objections.

If I understand him correctly, Geertz wants to argue against two contemporary “anti-relativists movements: naturalist and rationalist, restoring, reinstating the culture-free human nature or the human mind” (Geertz 2000a, p. 50-1). In reinstating these sorts of concepts both movements must be absolutist even though they are diversified. “Attempts to banish the specter of relativism whether by sliding down The Great Chain of Being or edging up it—the dog beneath the skin, a mind for all

cultures—do not comprise a single enterprise, massive and coordinate, but a loose and immiscible crowd of them, each pressing its own cause and in its own direction. The sin may be one, but the salvations are many.” (Geertz 2000a, p. 50-1)

To illuminate his position Geertz invokes anti anti-communist and anti anti-abortionist as cases analogous to being anti anti-relativist, emphasizing strongly that his analogy is “a logical one ... not in any way a substantive” (Geertz 2000a, p. 43). His analogy, however, is deeply defective in a very important sense – a formal one. The first element (communism, abortion) of the two cases, which he uses as analogous to anti anti-relativism, is a social phenomenon, filled with people’s actions, institutions, legal regulations, relations of power, values, and – of course – beliefs. Neither of the two phenomena can be reduced to beliefs. The second element (anti-communism and anti-abortion movement) is also a complex social phenomenon. Only when it is seen from the perspective of a third element (anti anti-communism and anti anti-abortionist) is it reducible to beliefs. And finally, the third element (anti-anti-communism or anti-anti-abortionist) can also be reduced to beliefs. In Geertz’s own case, on the other hand, all three elements, i.e., relativism, anti-relativism, and anti-anti-relativism are sets of beliefs. What he says about the way the double negative works is correct in reference to the first two cases: someone who argues against anti-communist ideology does not become a communist simply by uttering his arguments; likewise someone who argues against the arguments of the anti-abortionists does not turn into an abortion or a person performing an abortion. In both cases the ‘relation of negation’ is also a social phenomenon. Anti-communists not only argue against communism, they persecute communists, sometimes imprisoning or killing them. These are ‘factual negations’ of communism as a social movement. Those who are anti anti-communists not only criticize anti-communist claims. They sign petitions, demonstrate, participate in marches, help families of persecuted communists, etc. It is likewise in the case of the anti-abortionist and anti-anti-abortionist ‘double negation’. It is very different in the case of relativism, anti-relativism, and anti anti-relativism, in particular, if we consider their formal aspect. Here the ‘relation of negation’ is simply a logical relation: we negate a statement by accepting its logical opposition. Of course,

as not all claims of an anti-relativist are simple negations of claims of a relativist, so claims of someone who is anti anti-relativist are not simply negations of negations. However, putting aside their content, can the arguments of an anti anti-relativist not be relativist? or – at least – ethnocentric? They can, of course, be absolutist but that -- I assume -- is not what Geertz is looking for. He wants to argue against naturalist and rationalist anti-relativists with the help -- I believe -- of historical narratives, not meta-narratives, or -- to use Rorty's phrase -- by referring to anecdotes and not to absolutist principles. Moreover, Geertz's arguments must be either relativist or absolutist, for in his analyses he does not show a 'third way,' which would enable him to form 'external, objective' arguments against anti-relativism and would be the position neither of a god nor of a critic of absolutism who affiliates himself with a particular culture. I am afraid that in the realm of belief a double negation 'simply does work in the usual way' – if one rejects certain beliefs, which are critical of other believes, one commits himself to the latter beliefs.

In the case of Rorty, the situation is somewhat different. It is not obvious that ethnocentrism is just a bunch of beliefs; therefore arguments against anti-ethnocentrism do not necessarily sink into ethnocentrism itself. However, Rorty makes other doubtful moves.

He states that "anti-anti-ethnocentrism should be seen as a protest against the persistence of Enlightenment rhetoric in an era which our connoisseurship of diversity has made this rhetoric seem self-deceptive and sterile" (Rorty 1991, p. 208). Should we read this as a claim that Enlightenment rhetoric is the content of anti-ethnocentrism? Certainly it was not designed in the eighteenth century as an argument against ethnocentrism. So, it is used nowadays only as a means against ethnocentrism (like the contemporary concepts of culture-free human nature or human mind, pointed out by Geertz). But then, what 'unmasks' its usage as "self-deceptive and sterile" is the anti-absolutist "connoisseurship of diversity." In other words, the unmasking takes place during the process by which an amateur of diversity develops her connoisseurship. Accordingly, why is there need for a special anti-anti-ethnocentric argumentation? Should not we just do what we want to do, i.e., master our "connoisseurship of

diversity” and “take care of freedom,” without engaging in empty polemics with anti-ethnocentrism, specially if we do not want to be ethnocentric?

It seems that in his criticism Rorty follows unwillingly the paths of argumentation worked out by so-called metaphysicians or foundationalists. He gives arguments against arguments instead of simply allowing the practice of liberal intellectuals to take care of absolutistic arguments.

In the midst of the strategies of argumentation worked out by absolutists Rorty seems unable to clarify his own position. Sometimes anti-anti-ethnocentrism is not ethnocentrism at all; sometimes it is a wet, soft, or corrected version of ethnocentrism, which is “a necessary and proper condition of selfhood” (Rorty 1991, p. 210).

Another example of the distorting influence of absolutists’ form of argumentation is this: Rorty jumps from internal philosophical distinctions to concepts that are not philosophical ‘in themselves,’ but rather serve to describe how philosophy is done. The former constitute internal metaphysical oppositions, such as “reality” versus “appearance,” “the way things are by themselves” versus “the way things are by relations to other things” (Rorty 1999a, p. xix, xvi), or epistemological oppositions, such as “truth as correspondence to the intrinsic nature of reality” versus “truth as merely convenient fictions” (Rorty 1999a, p. xvii). The latter concepts, for instance discovering versus inventing concepts, facts, problems, or theories, refer to our conceptual activities, to philosophizing as a certain cultural activity, both individual and social. Therefore, he is right in stating that: „We must repudiate the vocabulary our opponents use, and not let them impose it upon us.” (Rorty 1999a, p. xviii) But the act of repudiation should be carefully worked out. Instead of rejecting distinctions „between finding and making, discovery and invention, objective and subjective” (Rorty 1999a, p. xviii), together with other oppositions or categories used by “metaphysicians” or “foundationalists,” he should make a careful analysis of what it means – for him, a pragmatist – to discover and to invent a concept, a problem, or a theory. He states that “[t]he distinction between the found and the made is a version of that between the absolute and the relative” (Rorty 1999a, p. xviii). This statement,

however, is a superficial simplification. It is true that on the basis of the opposition between the absolute (a god) and the relative (a finite entity) one can form an opposition between inventing and discovering: a finite entity can only discover because only the god is entitled to invent and create. These terms still have relative, non-absolutist meanings. They become visible in a careful analysis of the opposition invented versus discovered that refers, in particular, to the individual and the social dimensions of discovering and inventing. In the context of the communal process of inventing concepts, facts, or theories an individual can be seen – quite reasonably and consistently – as discovering them for herself. And vice versa. From the perspective of a psychological act of inventing a theory, for instance, a scientific community can be perceived as discovering a theory invented by an individual. In other words, a relativist need not repudiate all (philosophical) concepts but must give them a meaning appropriate to her own position.

Moreover, Rorty seems to believe that by getting rid of all classical philosophical oppositions we will free our vocabulary from unnecessary terms and concepts, from words used during a holy day, which are superfluous during an ordinary day; words used by priests in shrines and not by people in bazaars, greengrocers, or city halls (Rorty 1991, p. 209); words employed in our ordinary dialogue concerning what we can do and how we can do it. Pointing to the possibility and, in fact, necessity of rejecting metaphysical and epistemological oppositions has a therapeutic aim, and “therapy is better than system-building” (Rorty 1991, p. 128). “The therapy is directed against the compulsion to take sides in an endless and fruitless metaphysical debate between those who define truth as correspondence to reality and those who define it in terms of either idealist metaphysics or sociology.” (Stout 2007, p. 10)

Rorty’s conviction that we can and should shrug off all such oppositions is so strong that he says: “If we have to describe ourselves, perhaps it would be best for us to call ourselves anti-dualists” (Rorty 1999a, xix), not anti-absolutists, who reject absolutist categories, but anti-dualists, who reject entire oppositions.<sup>6</sup> Abandoned

---

<sup>6</sup> It is true, however, that he uses “antidualism” interchangeably with “antifoundationalism” (see: Rorty 1999a, p. xxxii).

oppositions must, however, be replaced with something, namely new concepts and other binary oppositions, specially if we believe – in contrast to some absolutists – that it is impossible to have concepts without limits, without their counter-concepts. And Rorty is well aware of that (Rorty 1999b, p. 47)

Lets consider the concept of belief as a replacement for the opposition 'knowledge versus opinion'. What are the features of beliefs? If they are uncertain, contingent, fragile, surrounded by alternative beliefs, changeable, and so on, as the connoisseur of diversity should understand them, they are just opinions according to traditional opposition. So, when we refuse "to talk the Platonic way," we do not eliminate the entire opposition, we reject its absolutist horn and stretch the other to cover all beliefs. Having done that, we will have to introduce new partitions into our set of beliefs that are now identified with opinions and, of course, that can be done in a pragmatist way. I do not recall Rorty doing this, except him remarking that certain moral principles should be called "prejudices" rather than „insights," or that we should be able to distinguish between less and more useful descriptions of the world (Rorty 1999a, p. xxx; 1999b, p.48). In other words, the language of an anti-absolutist is in a sense limited. It no longer contains absolutist categories in any form because they cannot be rewoven into contingent, contextualized concepts. Rorty is right, its vocabulary is an ordinary day's list of words, very useful for everyday life and for plain philosophy, which asks questions referring to ourselves and to the world as it is for us. No need to add that this vocabulary is useless for a holy day and for doing Philosophy. I believe that the reduction of a philosophical vocabulary to an ordinary day vocabulary, freed from Big Words, does not entail the end of philosophy, though it may mean the end of Philosophy. Unlike Wittgenstein, I believe that philosophical problems remain with us even when language does not go on holiday. Alas, there is no space to develop this issue here.

Still, there is one opposition, in the case of which we contextualists must agree with Rorty. It is the opposition between the absolute and the relative. This should be repudiated as a whole. The adjective 'relative' makes sense only when contrasted with 'absolute.' That is, only if certain beings, features, states, phenomena, etc. are relative



and others absolute. If, however, everything is relative, the term 'relative' loses its discriminatory power. In other words, it does no work in the language of contextualism, and it is superfluous within the vocabulary of the ordinary day.

## REFERENCES

Fine, A., 2007, "Relativism, Pragmatism, and the Practice of Science," in: *New Pragmatists*, ed. Ch. Misak, Oxford: Oxford University Press, p. 50-67.

Geertz, C., 2000a [1984], „Anti Anti-Relativism,” in: *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton: Princeton University Press, p. 42-67.

Geertz, C., 2000b [1986], „The Uses of Diversity,” in: *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton: Princeton University Press, p. 68-87.

Kolakowski, L., , 1968, "The Priest and the Jester," in: *Toward a Marxist Humanism. Essays on the Left Today*, trans. J. Zielonko Peel, New York: Grove Press, p. 9-37.

Ladd, J., 1982, "The Poverty of Absolutism," in *Edward Westermarck: Essays on His Life and Works, Acta Philosophica Fennica* (Helsinki) 34 (1982): 158–180.

Lévi-Strauss, C., 1985, *The View from Afar*, trans. J. Neugroschel and P. Hoss, New York: Basic Books.

Leszczyńska, D., 2005, „Co głosi relatywizm poznawczy? Rekonstrukcja konstytutywnych twierdzeń relatywizmu,” [“What Are the Claims of Cognitive Relativism? The Reconstruction of Constitutive Statements of Relativism”], *Filozofia*

*Nauki*, vol. XIII, nr 1: 99-110.

Rorty, R., 1982, „Pragmatism, Relativism, Irrationalism,” in: *Consequences of Pragmatism. Essays: 1972–1980*, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 160-175.

Rorty, R., 1991, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R., 1999a [1996], „Introduction: Relativism: Finding and Making,” in: *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, p. xvi-xxxii.

Rorty, R., 1999b [1994], „A World without Substances or Essences,” in: *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, p. 47-71.

Rorty, R., 2000, “Universality and Truth,” in: *Rorty and his Critics*, ed. R. B. Brandom, Oxford: Blackwell, p. 1-30.

Rouse, J., 1987, *Knowledge and Power. Toward a Political Philosophy of Science*. Ithaca: Cornell University Press.

Stout, J., 2007, “On Our Interest in Getting Things Right: Pragmatism without Narcissism,” in: *New Pragmatists*, ed. Ch. Misak, Oxford: Oxford University Press, p. 7-31.

**Bartosz Zalepiński**

Uniwersytet Łódzki

***Pragmatystyczna filozofia religii w ujęciu Richarda Rorty'ego.***

W niniejszym artykule chciałbym się skupić na jednym z ciekawszych, choć nie tak często komentowanym wątku obecnym w myśli Richarda Rorty'ego, mianowicie na jego filozofii religii. Postaram się naszkicować wypracowaną przezeń pragmatystyczną koncepcję religii oraz wskazać miejsce, które powinna ona (religia), zdaniem Rorty'ego, zajmować w kulturze.

Sądzę, że omawiając poglądy amerykańskiego filozofa na temat religii i jej miejsca w przestrzeni społecznej, warto powiedzieć najpierw kilka słów o zapleczu filozoficznym Rorty'ego. Choć jego krytyka klasycznych pojęć filozoficznych, jak również jego przekonania i rozstrzygnięcia o charakterze epistemologicznym i metafizycznym nie są głównym przedmiotem rozważań w tym tekście, to ich ogólna charakterystyka wydaje mi się o tyle istotna, o ile, jak postaram się pokazać, ściśle współgrają one z przyjmowaną przezeń filozofią społeczno-polityczną.

Rorty był neopragmatystą. Podejmując tematykę filozofii religii, wprost odwoływał się do myśli Williama Jamesa i Johna Deweya, za których kontynuatora się uważał. Choć sam twierdził, że jest osobą pozbawioną „religijnego słuchu” (za Weberem określał się mianem „religijnie niemuzykalnego”<sup>1</sup>), to daleki był od chęci całkowitego wyrzucenia religii i osób wierzących pozach nawias prawomocnego uczestnictwa w kulturze. Co więcej, wbrew temu, co często Rorty'emu się przypisuje, sądzę, że jego koncepcję religii można nazwać próbą znalezienia bezpiecznej niszy i zagwarantowania wolności religijnej w dzisiejszych, coraz bardziej spluralizowanych i zsekularyzowanych demokracjach.

Rorty uważał się za spadkobiercę tradycji oświeceniowej, przy czym za kluczowe zdobycze oświecenia nie uważał on ubóstwienia rozumu i uniwersalnych kryteriów

---

<sup>1</sup> Richard Rorty, Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, New York 2005, s. 30

racjonalności, a postępującą sekularyzację przestrzeni publicznej i wypracowanie instytucji społecznych stojących na straży wartości takich jak tolerancja czy wolność słowa<sup>2</sup>. Daleki był jednak od ich absolutyzacji. Doskonale zdawał sobie sprawę, że opowiadając się za wartościami typowymi dla liberalnych demokracji, nie pisze z neutralnej, ahistorycznej i akulturowej pozycji bezstronnego obserwatora, i że nie da się ich uzasadnić unikając błędnego koła – kryteria oceny wartości poszczególnych kultur czerpiemy z zasobu własnego kręgu cywilizacyjnego. W praktyce nie jesteśmy w stanie uciec od własnego, ukształtowanego w procesie socjalizacji punktu widzenia<sup>3</sup>. Cały projekt Rorty'ego opiera się na przekonaniu, że liberalnych wartości warto bronić, choć nie da się ich uzasadnić inaczej niż przez wskazanie praktycznych korzyści z nich płynących (przy czym ocena tych korzyści znowu jest kulturowo zdeterminowana. Nie ma ucieczki od etnocentryzmu).

Postulowana przez Rorty'ego wizja kultury, to kultura post-filozoficzna, lub wręcz anty-filozoficzna, gdzie słowo „filozofia” utożsamia się z metafizyką rozumianą jako poszukiwanie istoty rzeczy, doszukiwanie się uniwersalnych fundamentów myślenia, absolutyzowanie jednej opcji światopoglądowej jako bliższej prawdy czy rzeczywistości<sup>4</sup>. Jego antyfundamentalizm, antyrepresentacjonizm i antyesencjalizm nie służyły jedynie stopniowemu dekonstruowaniu jednego po drugim obecnych jeszcze w zachodniej tradycji intelektualnej filozoficznych mitów, lecz również (a być może przede wszystkim) próbie pokazania, że żadne z obecnych w dyskursie publicznym stanowisk nie jest uprzywilejowane, bliższe prawdy, bardziej racjonalne, a wszelkie próby odwołania się do rzekomo obiektywnych kryteriów rozstrzygnięcia sporów są jedynie ukrytą formą przemocy i narzędziem władzy<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, s. 168

<sup>3</sup> Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999, s. 46

<sup>4</sup> O Rortiańskiej krytyce klasycznej tradycji filozoficznej i rekontekstualizacji jej celów i miejsca w kulturze, pisałem w tekście: Bartosz Zalepiński, *Projekt filozofii bez fundamentów w ujęciu Richarda Rorty'ego* [w]: *Filozofia: ogłąd, namysł, krytyka?*, red. Marcin Maria Bogusławski, Andrzej Kucner, Tomasz Sieczkowski, Olsztyn 2010, ss. 173-184

<sup>5</sup> Bartosz Zalepiński, *Projekt filozofii bez fundamentów w ujęciu Richarda Rorty'ego*, op. cit., s. 182

Jako neopragmatysta Rorty skłonny był podpisać się pod twierdzeniem, że prawdą jest to, co służy pomnażaniu ludzkiego szczęścia. Jednak, co szczególnie istotne i co odróżniało go np. od Jamesa, nie definiował on prawdy w kategoriach użyteczności – czym innym jest twierdzenie, że prawdą jest to, co użyteczne, a czym innym postulat, że za prawdę powinno się uznawać to, co użyteczne. Pojęcie prawdy, jego zdaniem, definicji nie potrzebuje, a powiedzenie o jakimś twierdzeniu, że jest prawdziwe jest wyrazem pochwały mającym wyrazić, że w tych konkretnych okolicznościach, akurat to narzędzie językowe okazało się skuteczne do realizacji określonego celu.

Świat, jego zdaniem, nie jest w żaden sposób reprezentowany czy odzwierciedlany ani w naszym języku, ani w umyśle. Obraz rzeczywistości jest kształtowany przez stosunki społeczne, wśród których powstaje. Określenie „obiektywna” w stosunku do rzeczywistości, znaczy tyle, co „intersubiektywna”. Założenie, że jakiegokolwiek formy językowe miałyby w jakikolwiek sposób odnosić się do uprzednio określonej i niezależnie istniejącej rzeczywistości było dla Rorty'ego nie do utrzymania – pytał, czym miałyby być jej przed-językowe dookreślenie i jak sformułować niezależne kryterium trafności reprezentacji?<sup>6</sup> Ostatecznie jedynym kryterium prawdziwości danego twierdzenia jest, według Rorty'ego, jego społeczna użyteczność, intersubiektywna zgoda danej wspólnoty na jego przyjęcie.

Prymat wymiaru społecznego, pierwszeństwo demokracji przed filozofią, założenie, że uznanie danego zdania za prawdziwe jest raczej kwestią odpowiedzialności wobec innych członków społeczeństwa niż wobec „prawdy” czy „świata”<sup>7</sup>, pozwala amerykańskiemu filozofowi przenieść środek ciężkości sporu ze sfery epistemologii i metafizyki na teren polityki kulturalnej. Jak trafnie zauważył Bogdan Baran w swej przedmowie do *Filozofii jako polityki kulturalnej*, „klasyczne” rozumienie pojęcia prawdy i języka przeszkadzało Rorty'emu głównie ze względów politycznych. Pytanie, które sobie stawiał nie brzmiało już „co istnieje?”, lecz „kto decyduje o istnieniu?” i „co powinniśmy uznać za istniejące?”<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, op. cit., ss. 15-16

<sup>7</sup> Richard Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, Warszawa 2009, s. 28

<sup>8</sup> Bogdan Baran, *Szczyt Rorty'ego* [w]: Richard Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, op. cit., s. 10

\* \*\*

Przejdę teraz do prezentacji i omówienia proponowanej przez Rorty'ego filozofii religii. Nie trudno się domyślić, że również tę kwestię starał się on przenieść na grunt polityki, zastępując pytania o istnienie Boga i ewentualną prawdziwość wierzeń religijnych pytaniem o społeczną użyteczność mówienia o Bogu w dyskursie publicznym.

Na czym zatem polega pragmatystyczna koncepcja religii w ujęciu Richarda Rorty'ego? Kluczowym założeniem projektu Amerykanina, jest potraktowanie wierzeń religijnych jako nawyków działania<sup>9</sup>. Rorty traktował ludzkie „ja” jako pozbawiony trwałej i niezmiennej istoty splot przekonań i pragnień<sup>10</sup>. Nawyki działania służą zaspokojeniu tychże pragnień. Redefinicja wierzeń religijnych w kategoriach nawyków działania pozwala Rorty'emu na samym wstępie uciec od konieczności wikłania się w klasyczny spór religii z nauką. Jeśli przyjmiemy, że wierzenia religijne są nawykami działania, to naszym głównym zmartwieniem będzie to, w jakim stopniu wchodzi one w konflikt z innymi naszymi nawykami działania oraz z nawykami działania innych członków społeczeństwa, a nie czy mówią nam one cokolwiek o świecie<sup>11</sup>. Co więcej, przyjęcie tego stanowiska uwalnia nas od odpowiedzialności łączenia wszystkich żywionych przez nas przekonań w jeden spójny światopogląd. Jeśli przyjmiemy, że wierzenia religijne są elementami jednej próby opisu jakiegoś pojedynczego świata, to muszą one się dość ściśle łączyć i współgrać z alternatywnymi próbami opisu tegoż świata (choćby naukowymi); jeśli natomiast uznamy je za nawyki działania, to ponieważ cele działania mogą się dowolnie zmieniać, mogą zmieniać się również nawyki, które wykształcamy do ich realizacji<sup>12</sup>. Wiara jest tu traktowana jako jedno z wielu narzędzi służących zaspokojeniu jednej z wielu ludzkich potrzeb. Należy przy tym

---

<sup>9</sup> Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, op. cit., s. 148

<sup>10</sup> Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, op. cit., s. 296

<sup>11</sup> Tamże, s. 148

<sup>12</sup> Richard Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, op. cit., s. 68

pamiętać, że, zgodnie z antyesencjalizmem Rorty'ego, nie są to wrodzone, przynależące do istoty człowieczeństwa potrzeby. Są one raczej wynikiem zdeterminowanego historycznie i kulturowo procesu socjalizacji. Nie można na gruncie koncepcji Rorty'ego powiedzieć, że wiara jest przejawem jakiejś głęboko zakorzenionej w naturze człowieka uniwersalnej tęsknoty religijnej czy metafizycznej.

Wracając jeszcze na chwilę do relacji religia – nauka: zgodnie z tym, co zostało już napisane, Rorty nie chciał ich sobie przeciwstawiać. Antyesencjalizm i antyfundamentalizm poznawczy, cała krytyka wielkich filozoficznych meta-narracji, która przewinęła się przez dwudziesty wiek, przyczyniły się, jego zdaniem, do osłabienia napięcia między tymi dwoma przejawami ludzkiego odniesienia do świata. Z jednej strony udało się pokazać, że żadna wartość obecna w kulturze nie stoi na uprzywilejowanej pozycji i że nie mamy niezapośredniczonego dostępu do prawdy, do uniwersalnych kryteriów racjonalności, do rzeczywistości czy Boga; z drugiej, jeśli pojmujemy podmiot jako przygodny zestaw różnych przekonań i pragnień bez żadnego wyraźnego i trwałego centrum czy osi, wokół której pragnienia te by się organizowały, to nie ma podstaw do uniwersalnej hierarchizacji tychże pragnień oraz środków mających służyć ich zaspokojeniu. Nauka i religia nie muszą z sobą rywalizować – można je traktować jak narzędzia służące zaspokojeniu różnych ludzkich potrzeb. Jeśli porzuci się, jak zrobił to Rorty, przekonanie, że człowiek jest przede wszystkim istotą poznającą, której główne zadanie polega na ugruntowaniu wiedzy o świecie i znalezieniu kryteriów pozwalających na obiektywny opis rzeczywistości<sup>13</sup>, to można również porzucić przekonanie, że niektóre fragmenty kultury – te zaspokajające nasze dążenia poznawcze czy umożliwiające kontrolę i przewidywanie zjawisk – stoją wyżej i służą bardziej doniosłym celom niż inne.

W tekście *Anticlericalism and Atheism* Rorty wyróżnił dwie formy ateizmu. Ateizm w pierwszym znaczeniu jest to stanowisko wedle, którego wiarę w określone bóstwo traktuje się jak empiryczną hipotezę i pokazuje, że współczesna nauka daje po prostu lepsze (spójniejsze, użyteczniejsze, efektywniejsze, bardziej oszczędne lub eleganckie) wyjaśnienie zjawisk, niż to dostarczane dotychczas za pośrednictwem idei

---

<sup>13</sup> Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 317

Boga<sup>14</sup>. Wszelkie próby użycia współczesnych odkryć naukowych do poparcia teizmu, łatwo zbyć wyliczając klasyczne argumenty wysuwane już przez Hume'a i Kanta przeciw teologii naturalnej. Nie da się z żadnego empirycznego stanu rzeczy wyciągnąć jakichkolwiek wniosków o istnieniu pozaczasowej i niepodzielnej istoty<sup>15</sup>. Idea dowodu empirycznego jest nieistotna w rozmowie o Bogu, przy czym należy pamiętać, że argument ten odnosi się w równym stopniu do teistów, jak i ateistów. Nie można wyciągnąć żadnych wniosków dotyczących zarówno istnienia, jak i nie istnienia Boga. Żadna ze stron tego sporu nie może prawomocnie twierdzić, że ma dowód na poparcie swojej tezy. Tak rozumiany ateizm również jest formą wiary – pisze Rorty<sup>16</sup>.

Nietrudno zauważyć, że amerykańskiemu filozofowi daleko było do stanowiska scjentystycznego. Na gruncie własnych, pragmatystycznych założeń epistemologicznych nie mógł on uznać nauki i procedur w niej obowiązujących za paradygmat racjonalności. W takiej perspektywie religia może przestać być uznawana za irracjonalną i kompromitującą intelektualnie. Tworzy się dla niej nisza do swobodnego istnienia w kulturze. Należy przy tym dodać, że Rorty nie deprecjonował wartości nauki ani jej kryteriów, nie uważał jednak, by sensowne było rozciąganie jej norm na wszystkie sfery życia społecznego.

W tym miejscu dochodzimy do drugiego z wyróżnianych przez Rorty'ego znaczeń terminu „ateista” i sygnalizowanego wcześniej zwrotu w stronę polityki kulturalnej. Wedle tego ujęcia ateizm identyfikowany jest z antyklerykalizmem. Uwaga Rorty'ego skupia się tu na obecności retoryki religijnej w dyskursie publicznym oraz na publicznej działalności instytucji religijnych. Oba zjawiska uważa za groźne i destabilizujące dla społeczeństw demokratycznych (mimo całej pożytecznej pracy jaką instytucje te wykonują i mimo pociechy, której dostarczają wierzącym w potrzebie)<sup>17</sup>. Podczas gdy ateści (w pierwszym znaczeniu) skłonni są twierdzić, iż religia jest irracjonalna, to antyklerykałowie, do których zaliczał się również Rorty, uważają, że

---

<sup>14</sup> Richard Rorty, Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, op. cit., s. 32

<sup>15</sup> Tamże, s. 32

<sup>16</sup> Tamże, s. 33

<sup>17</sup> Tamże, s. 33



bywa ona niebezpieczna politycznie. Nie stanowi ona problemu tak długo, jak pozostaje sprywatyzowana. Problem pojawia się jednak w momencie, w którym instytucje religijne zaczynają organizować swoich wiernych dla przeforsowania motywowanych religijnie rozwiązań politycznych<sup>18</sup>.

Rorty mierzy się tu z konkretnym społeczno-politycznym problemem – jest zwolennikiem i stara się być obrońcą wypracowanych w obrębie zachodnich demokracji wartości. Zdaje sobie sprawę, że obecność religii w przestrzeni publicznej może być zagrożeniem dla tych wartości przez skłonność ludzi wierzących do monopolizowania dyskursu politycznego i uniwersalizacji własnego stanowiska, co kłuci się z ideą tolerancji i otwartości na dyskusję. Z drugiej strony, dostrzega, że religia jest bardzo ważnym elementem autoidentyfikacji, samoświadomości i zaspokojenia żywej potrzeby bardzo wielu wrażliwych współobywateli. Fakt ten, wzbogacony o świadomość, że żaden światopogląd nie jest ani dalszy, ani bliższy rozumianej w sposób klasyczny prawdzie, sprawia, że nie jest on skłonny z religii w ogóle zrezygnować. Jego pragmatystyczna koncepcja religii związana z przeniesieniem jej do sfery prywatnej jest próbą odpowiedzi na ten problem.

Wyłączenie religii ze sfery publicznej jest, zdaniem Rorty'ego, jednym z kluczowych elementów liberalnej polityki amerykańskiej, której ton nadał Thomas Jefferson stwierdzając: „*żadna to krzywda dla mnie, gdy mój bliźni utrzymuje, że istnieje dwudziestu Bogów albo, że nie ma Boga*”<sup>19</sup>. Obywatele Jeffersonowskiej demokracji mogą być dowolnie religijni lub nie religijni, jak długo nie są fanatykami, pisze Rorty. Znaczy to tyle, że muszą oni być gotowi na odrzucenie poglądów, które do tej pory być może nadawały ich życiu sens, o ile poglądy te prowadzą do niepożądanych i nieuzasadnialnych wobec większości współobywateli działań. Jest to swego rodzaju kompromis dotyczący możliwości autokreacji i doskonalenia duchowego z jednej strony i polityki społecznej z drugiej. W przyjętej przez Rorty'ego perspektywie ktoś, kto odkrywa w swoim sumieniu jakieś mogące mieć wpływ na politykę społeczną danej wspólnoty przekonanie, którego nie da się obronić na gruncie przekonań jakie

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 33

<sup>19</sup> Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, op. cit., s. 261

podziela ze współobywatelami, musi poświęcić swe sumienie na ołtarzu korzyści społecznej<sup>20</sup>.

Rozróżnienie na sferę publiczną i sferę prywatną pokrywa się u Rorty'ego z rozróżnieniem na projekty wymagające współpracy społecznej i intersubiektywnego porozumienia oraz projekty jednostkowego samorozwoju i autokreacji, które takiego porozumienia nie wymagają. Paradygmatycznym wręcz przykładem projektu wymagającego intersubiektywnego porozumienia jest np. nauka<sup>21</sup> (jest nim również prawo czy polityka). Do sfery prywatnej przynależą wszelkie ludzkie przedsięwzięcia, które takiego porozumienia nie wymagają lub, dla których takiego porozumienia nie sposób znaleźć. Zaliczyć tu można np. sztukę i religię. Religia nie jest po prostu dziedziną kultury, w której dałoby się osiągnąć niewymuszone porozumienie (między wyznawcami różnych kultów lub wierzącymi i niewierzącymi). Wniosek ten nie wynika z rozpoznania „istoty” zjawiska kulturowego jakim jest religia, lecz jest prostym wyciągnięciem konsekwencji z historii euro-atlantyckiej kultury<sup>22</sup>.

Myślę, że można powiedzieć, iż prywatyzacja religii jest zarówno warunkiem koniecznym jej przetrwania w kulturze, w której wyścig o rząd dusz coraz wyraźniej wygrywa nauka, jak i warunkiem wolności wyznania w coraz bardziej spluralizowanych światopoglądowo społeczeństwach zachodnich liberalnych demokracji.

Jednym z ważniejszych celów i osiągnięć tychże demokracji jest, według Rorty'ego, stworzenie przestrzeni dla publicznej debaty, w której może wziąć udział każdy obywatel niezależnie od przyjmowanego przez siebie światopoglądu, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, że zgodzi się on argumentować w granicach dyskursu akceptowalnych i zrozumiałych dla wszystkich uczestników dyskusji. Chodzi tu w zasadzie o wypracowanie najmniejszego wspólnego mianownika, jakiegoś wstępnego gruntu i języka dyskursu<sup>23</sup>. Powoływanie się na argumenty o charakterze religijnym jest w tym kontekście niepożądane w tym znaczeniu, że jest po prostu mało skuteczne.

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 261

<sup>21</sup> Richard Rorty, Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, op. cit., s. 36

<sup>22</sup> Tamże, s. 36

<sup>23</sup> Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, op. cit., s. 170

Odwoływanie się w publicznej debacie do przesłanek religijnych dla uzasadnienia swoich postulatów będzie niezrozumiałe i nieprzekonujące dla tych uczestników debaty, którzy nie podzielają naszej wiary. Jest to zachowanie nie tyle irracjonalne (choć w pewnym sensie jest nieracjonalne – nieumiejętnie dobiera się tu środki do osiągnięcia określonego celu), ile niesolidarne wobec współobywateli. (Przypominam, że Rorty omawia to zagadnienie z perspektywy członka zachodniej liberalnej demokracji – nie odwołuje się on do innych niż przygodne i historyczne wartości typowych dla tego typu organizacji społecznej. Jest to o tyle istotne, że zawsze można zapytać, dlaczego osoba wierząca miałaby się powstrzymać przed chęcią narzucenia swojego światopoglądu pozostałym członkom społeczeństwa. Nie sposób podać żadnego fundamentalnego czy uniwersalnego uzasadnienia takiego zakazu. Powinna się powstrzymać przed takimi zakusami, o ile ceni sobie wartości liberalnej demokracji).

Przeniesienie religii do sfery prywatnej narażało Rorty'ego na zarzut, że prowadzi to do jej trywializacji, traktowania jej jako niewinnego hobby<sup>24</sup> lub do jej estetyzacji, sprowadzenia jej statusu do „zaledwie” kwestii gustu<sup>25</sup>. Nie ma jednak żadnego powodu, dla którego to, co prywatne, mielibyśmy traktować, jako mniej ważne czy bardziej trywialne niż to, co publiczne. Jak już wcześniej pisałem, nie dysponujemy żadnym kryterium, które pozwoliłoby nam hierarchizować nasze przekonania i pragnienia pod względem ich ogólnej ważności.

Kolejny zarzut bardzo często wysuwany przeciw koncepcji Rorty'ego odnosi się do jego dystynkcji: prywatne/publiczne – sugeruje się, że tak chętnie odwołując się do tego rozróżnienia, nie dostrzegął on, że nasze prywatne przekonania w sposób oczywisty wpływają na postawy i wybory w przestrzeni publicznej. Zarzuca mu się, że jego stanowisko prowadzi do schizofrenizacji jednostki. Sądzę jednak, że doskonale zdawał on sobie sprawę z wpływu jaki nasze prywatne opowieści i uwarunkowania mają na wyrażane publicznie przekonania. Czym innym jest jednak twierdzić, że wyrastają one z prywatnych przekonań i wierzeń, a czym innym, że te przekonania i

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 170

<sup>25</sup> Richard Rorty, Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, op. cit., s. 31

wierzenia (np. religijne, ale równie dobrze nasze poglądy na poezję czy preferencje seksualne), powinny mieć jakąkolwiek wartość argumentacyjną w przestrzeni publicznej. W sytuacji, w której żadne przekonanie nie jest *a priori* uprzywilejowane, nie ma powodu, by znaczenie miało z jakich pobudek wyrastają nasze polityczne postulaty. Ostatecznie liczą się jedynie ich praktyczne konsekwencje i nasza skuteczność w przekonywaniu współobywateli.

\* \* \*

Przy całej sympatii dla projektu Rorty'ego i poczuciu filozoficznego/ideologicznego pokrewieństwa z jego stanowiskiem, chciałbym na koniec zwrócić uwagę na kilka wątpliwości, które ono we mnie budzi.

Zadaję sobie pytanie, dlaczego właściwie wierzący mieliby zrezygnować z używania motywowanych religijnie argumentów? Teoretycznie konsensus powinien być wypracowywany na drodze niczym nie skrepowanej dyskusji, a debata powinna być prowadzona na gruncie akceptowanych i zrozumiałych przez wszystkich argumentów. W praktyce jednak, prędzej czy później i tak dochodzimy do argumentacyjnej ściany, przy której zmuszeni jesteśmy do odwołania się (w najlepszym razie) do perswazji i chwytów retorycznych. Oczywiście perswazja jest lepsza od przemocy fizycznej (przynajmniej w świetle przyjmowanych w naszej kulturze wartości), pozostaje jednak formą przemocy, a realna debata publiczna jest grą sił i zawsze któraś grupa interesu pozostaje niezadowolona. Dlaczego w takiej sytuacji wierzący nie mieliby próbować narzucić pozostałym uczestnikom dyskusji własnego stanowiska? Rozumiem intencje Rorty'ego, aby krąg wykluczonych i niezadowolonych optymalnie zminimalizować, jednak czy jego założenie, że nie tylko ostatecznie dochodzimy do akceptowalnego dla wszystkich uczestników dyskursu publicznego stanowiska, ale i startujemy z punktu, na który wszyscy będą w stanie się zgodzić, nie jest nieco naiwne i niezgodne z obserwowaną na co dzień praktyką? Co więcej, postulat mówiący, że argumenty używane w dyskursie publicznym powinny być zrozumiałe dla wszystkich uczestników dyskusji, teoretycznie w równym stopniu

wyrzuca poza jej (dyskusji) nawias argumenty o charakterze religijnym, jak i naukowym. Obserwacja życia społecznego pokazuje jednak, że „prawdy” naukowe, mimo, że dla „zwykłego” człowieka często niezrozumiałe, znajdują swoje miejsce i są bardzo cenione w liberalnym, deliberacyjnym konsensusie. Być może Rorty mógłby na to odpowiedzieć, że nawet jeśli naukowe argumenty nie są przez większość obywateli w pełni zrozumiałe, to są akceptowalne. Historia zachodniej cywilizacji potoczyła się w ten sposób, że nauka wypracowała sobie w niej status trudnego do podważenia autorytetu. Nie jest on oczywiście absolutnie niepodważalny, jest jednak społecznie głęboko zakorzeniony. Po prostu jedną z naczelnych wartości naszej kultury okazała się być umiejętność przewidywania zjawisk i technologiczna sprawność w panowaniu nad przyrodą, do czego nauka sprawdza się doskonale i skąd czerpie swój społeczny status.

Z kolei zarzut dotyczący naiwności koncepcji Rorty'ego, można nieco osłabić, stwierdzając, po pierwsze, że nie opisuje on tego, co jest, ale to, co być powinno; po drugie, po raz kolejny przypominając o przyjmowanej przezeń perspektywie „od wewnątrz” liberalnej demokracji.

Z tym wiąże się jednak moja druga wątpliwość: kto jest adresatem argumentacji Rorty'ego? Zastanawiam się, czy nie przekonuje on już przekonanych. Wydaje się, że pisze on do ludzi którzy i tak już identyfikują się ideologicznie z wartościami liberalnej demokracji. Odnoszę wrażenie, że Rorty, przy całej swojej godnej podziwu sprawności argumentacyjnej, nie jest w stanie zaoferować czegokolwiek komuś, kto nie uważa, że nieskrępowana dyskusja jest wartością wartą obrony i propagowania i kto jest przekonany, że dysponuje dostępem do jedynej, uniwersalnej, boskiej prawdy. Dyskutować i uzgadniać stanowisko można tylko z kimś, kto chce rozmawiać.

W końcu, zastanawia mnie sama koncepcja pragmatystycznie pojmowanej religii. Rozumiem, że została ona skrojona na miarę potrzeb liberalnego, pluralistycznego światopoglądowo społeczeństwa, nie jestem tylko pewny, czy istnieją wierzący, którzy w ten sposób traktowaliby religię. Na ile psychologicznie przekonująca jest ta koncepcja? Czy świadomość, że religia jest narzędziem służącym zaspokojeniu określonej, przygodnej, zdeterminowanej kulturowo i historycznie potrzeby, jest nadal

do pogodzenia z wiarą? Przeformułując to pytanie w kategoriach Kołakowskiego: czy można świadomie uczestniczyć w micie?

Mimo wyrażonych wyżej wątpliwości, uważam projekt Rorty'ego za godny uwagi i za odważną próbę zmierzenia się z najbardziej palącymi problemami obecnymi w dzisiejszej kulturze. Jedną z głównych zalet jego sposobu uprawiania filozofii jest, moim zdaniem, umiejętność czynienia jej żywą i ważną poprzez kierowanie uwagi czytelnika na aktualne problemy społeczno-polityczne, a nie chowanie się w wieży z kości słoniowej abstrakcyjnych i nikogo już nie obchodzących zagadnień. W dobie kryzysu „klasycznej” narracji filozoficznej potrafił on dokonać redeskrypcji jej, wydawałoby się, najbardziej fundamentalnych założeń i celów, dopasowując ją do wymogów dzisiejszego, zdecentralizowanego i pluralistycznego dyskursu. Jego projekt pragmatystycznej filozofii religii, nawet jeśli momentami utopijny, wskazuje realny problem, pozwala spojrzeć nań z ponowoczesnej perspektywy, gdzie nie ma już łatwych odpowiedzi i możliwości ucieczki w kojące i dające poczucie bezpieczeństwa towarzystwo pierwszych zasad.

**Adam Dyrda, Oskar Pogorzelski**

Jagiellonian University

### ***Objectivity and Legal Interpretation***\*

#### **1. Introduction**

Practical lawyers as well as ordinary people pay special attention to neutrality, impartiality and objectivity of the judicial application of law. It is a common sense requirement that judicial decisions should be neutral, objective and impartial. The very concepts of neutrality, impartiality and objectivity are, however, by no means clear. Therefore, it is a task of the legal theory to answer the question what do neutrality, impartiality and objectivity mean and what role those concepts play in the legal discourse.

In this paper we would like to focus on the problem of neutrality, impartiality and objectivity in the context of judicial application of law and interpretation of law. Obviously, such task involves examination not only of the concepts themselves, but also the relationship between them and the adopted concept of law, the use of those concepts in a particular legal culture, as well as their significance in the judicial application of law.

The problem of neutrality seems to be the most trivial one. As Leslie Green writes : „Law is a normative system, promoting certain values and repressing others. Law is not neutral between victim and murderer or between owner and thief. When people complain of the law's lack of neutrality, they are in fact voicing very different aspirations, such as the demand that it be fair, just, impartial, and so forth. A condition

---

\* We would like to thank professor T. Gizbert-Studnicki and all people who participated on the discussion panel at the Philosophical Rally 2010 for comments and suggestions to this paper.

of law's achieving any of these ideals is that it is not neutral in either its aims or its effects."<sup>1</sup> We consider that the acceptance of postulate idea of neutrality of law would simply reduce the sphere of laws to procedural rules, not based on any evaluations. The law is, at least in its major part, a matter of fundamental axiological choices made initially by the lawgiver, which ensures fulfilment of the most important function of law: the regulation of social life. The problem of axiological neutrality of law does not arise at all, as the fundamental aim of law is to „promote certain values“<sup>2</sup>.

But let us turn to the problem of judicial application of law. Even if the postulate of neutrality cannot be applied to the law itself, it still may be applied to the interpretation of law and application of law. The basic axiological choices are made by the lawgiver, who takes responsibility for such choices. It may be said that the judge preserves neutrality, if she is guided by such choices, and not by her own axiological preferences. Therefore, the requirement of neutrality of application of law and its interpretation does not disappear. It may be said that a judge is neutral, if she does not challenge axiological choices made by the law giver, but just follows them.

The difficulty is that „neutrality“ is quite frequently used interchangeably with „objectivity“ and „impartiality“. Yet, it must be stressed that if we do not treat „neutrality“, „objectivity“ and „impartiality“ as synonyms, we need to find the differences. When we say that application and interpretation of law should be neutral, impartial and objective do we mean the same, or we have in mind distinct requirements?

---

<sup>1</sup> Lesile Green, *Legal Positivism* [in:] Stanford Encyclopedia of Philosophy; source: <http://plato.stanford.edu/entries/legal-positivism/>; entry 02.05.2010.

<sup>2</sup> Even the very concept of „liberal law“ is not neutral in that sense. See: W. Sadurski, *Neutralność moralna prawa [Przyczynek do teorii prawa liberalnego]* (Moral neutrality of law[Contribution to the legal theory of liberalism]), *Państwo i Prawo*, nr. 7/1990.



## 2. Objectivity and its relation to other notions.

*Objectivity* is an ambiguous word, having various meanings both in ordinary language, as well as in the language of law. Even in the language of philosophy no single and precise meaning has been ascribed to the word *objectivity*.

As far as the language of philosophy is concerned, in the context of requirement of objectivity of epistemic justification a distinction can be drawn between *strong* meaning of objectivity and its *weak* meaning (also known as the objectivity in the „moderate“ or „minimum“ meaning). The strong claims to objectivity of verification or falsification of a statement require the recourse to the empirical or analytical methods based on the adopted criteria of truth. On the other hand the moderate and minimum claims to objectivity only require such justification of a statement which procures its acceptance by a certain audience. In the procedure of justification, which involves numerous rhetorical and persuasive steps, certain statements become valid in the sense that they cannot be rejected by the audience, therefore such statements are deemed to be „objective“<sup>3</sup>.

Analysis of the language of law leads to the observation that the term "objectivity" has no fixed meaning, given once and for all. The concept functions in many contextual meanings and is used in various types of legal discourse. It should be stressed that the requirement of objectivity is a fundamental and essential component of the ideology of interpretation accepted and applied by lawyers in contemporary legal cultures. Administration of justice must be objective, as otherwise uncertainty and unfairness arises. Unfortunately the meaning of this requirement is still not precise. At least three different senses of objectivity must be distinguished:

(a) "objective" as "coming from the object", or „adequate“ which means that a statement is objective if it adequately corresponds to the object,

(b) "objective" as "universally valid" or "valid for everyone", where the statement is

---

<sup>3</sup> L. Rodak, Pojęcie i koncepcje obiektywności (Notions and concepts of objectivity) [in:] (ed.) T. Pietrzykowski, W kręgu teorii prawa i zagadnień prawa europejskiego (In the range of european law theory), Sosnowiec 2007, p. 88.

objective if it should (could) be accepted by everyone,

(c) "objective" as " free from emotion and / or unbiased", where a statement is objective if it is accepted without prejudice, after careful consideration of all relevant circumstances<sup>4</sup>.

In the first sense objectivity is a synonym of a complete object-statement adequacy, and is very similar to the strong philosophical understanding of objectivity described above. In the second sense it is very similar to the moderate philosophical claim to objectivity.

If we leave aside the first and second sense of objectivity<sup>5</sup> we see that objectivity in the third sense is closely related to the impartiality and neutrality. A statement which is „free from emotion and/or unbiased“ can also be characterized in this way as neutral or impartial.

The lawyers tend to use those three terms (objectivity, impartiality and neutrality) in identical contexts, or even treat them as synonyms, but they do it in the third, peculiarly juristic, meaning of objectivity.

As we consider, those three concepts should be differentiated, especially when we consider the relationship between them in the context of law and legal procedures. Just to give an example which shows the necessity of such differentiation. The postulate to preserve neutrality in a dispute potentially refers both to the subjects that are formally and institutionally "outside" such dispute, as well as to those who have specific roles in the dispute. When we consider the persons who do not participate in the dispute in any role the postulate of impartiality of such persons seems to be irrelevant. Neutrality of such persons means only that they do not interfere in the dispute. Such persons, provided that they do not interfere (and, thus, are neutral), do not need to preserve impartiality. This shows that at least in this

---

<sup>4</sup> T. Gizbert-Studnicki, *Podstawy argumentacji prawniczej* (Foundations of legal argumentation), Acta Universitatis Wratislaviensis 1772, Wrocław 1995, p. 36.

<sup>5</sup> ...which seems to be irrelevant for the purpose of this paper, and we can exclude it in the same way we did it with ontological meaning of „neutrality“ in the beginning.

context impartiality cannot be identified with neutrality<sup>6</sup>.

The claim to impartiality in the context of legal dispute is addressed to such persons only who, due to their role in the procedure of dispute resolution, take responsibility for the decisions resolving the dispute as the decision makers. Parties to a dispute (for example the plaintiff and the defendant) do not need to be impartial, as they pursue their own interests. With respect to the decision makers, the requirement of impartiality and neutrality overlap, because a judge (arbitrator) is bound to make her decision on the basis of pre-existing general rules, and not on the basis of her own *resentiments*, private beliefs or subjective convictions. The basis of her decision is the pure application of the law, since she supports neither the plaintiff nor the defendant. In this context, requirement of impartiality of decisions constitutes only a component of the basic constitutional principle of the Rule of Law in its positivistic sense.

In many cases, however, the legal standards that bind the judge do not determine fully the content of the decisions, which she has to take. In such a case judicial decision is at least partially discretionary. The judge is on her own, since she has to operate in situation of an epistemic or axiological doubt, which may refer either to fact of the case or to the content of the law<sup>7</sup>. The postulate of impartiality requires, that in deciding such problematic cases a judge is not "biased", in the sense that the decision is not driven by any „private“ interests. Thus, in cases where the judge must decide in favour of either party, and the criteria for her decision are left to her

---

<sup>6</sup> Thus it is easily seen that the postulate of neutrality simply denies active participation. In this way we can say that Switzerland is used to be neutral country, because if any conflict between other countries arises, it remains neutral and do not participate in conflict, like – in Swiss perspective - it has never occurred. On the other hand the postulate of impartiality refers to the agent, who is, like an arbitrator or witness, in decisive or descriptive position. Such an agent is obliged to remain impartial, while deciding (due process of law) or testify without any additional and unnecessary evaluation or surplus interpretation.

<sup>7</sup> The problem of discretionality is crucial to the contemporary discussion between legal positivists (both exclusive and inclusive) and non-positivists (with a chief-example of Ronald Dworkin).

discretion, the postulate of neutrality is identical with the imperative of impartiality<sup>8</sup>. It is useful to add that the legal positivism maintains that in such a situation any decision made by the judge in the scope of her discretion is legally right. On the other hand the non-positivism denies the existence of the judicial discretion, claiming that the judge is always bound to follow certain principles and policies which determine her decision. Irrespective of the fact which claim is true, both of them require the impartial attitude either in making a discretionary decision or choosing the right principle which best fits the case.

Objectivity as impartiality belong to the catalogue of basic legal values, especially concerning formal aspects of the doctrine of Rule of Law and procedural determinants of authoritative settlement of legal disputes, which are characteristic for the judicial resolution of disputes. In most systems of procedural rules of dispute resolution, both the right to a hearing and resolving the case by an impartial tribunal, as well as various types of guarantees of impartiality exist<sup>9</sup>. Certain examples of legislative acts of this kind in Poland are: article 45 of the Constitution<sup>10</sup>, article 48 and 49 Civil Procedure Code, article 40 and 41 Penal Procedure Code, article 24 of Administrative Code, article 130 in Tax Ordinance or article 18 of Penal Execution Code.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Z. Tobor, T. Pietrzykowski, Postulat neutralności w porządku prawnym (Postulate of neutrality in legal order), [in:] (ed.) O. Bogucki, S. Czepita, System prawny a porządek prawny (Legal system and legal order), Szczecin 2008, p.183-183.

<sup>9</sup> Z. Tobor, T. Pietrzykowski, Roszczenie do bezstronności (Claim to impartiality), [in:] (ed.) Jerzy Stelmach, Filozofia prawa wobec globalizmu (Legal philosophy towards globalism), Kraków 2003, p. 57.

<sup>10</sup> Article 45 says: "1. Everyone shall have the right to a fair and public hearing of his case, without undue delay, before a competent, impartial and independent court. 2. Exceptions to the public nature of hearings may be made for reasons of morality, State security, public order or protection of the private life of a party, or other important private interest. Judgments shall be announced publicly. "

<sup>11</sup> Norms of a similar nature can be easily found in the legislation of other countries. Examples include article 30 of the Constitution of Switzerland, §22-24 German Strafprozessordnung (StPO), §40-42 Zivilprozessordnung (ZPO) or Article 630 (Chapter 62, Title 44) of Alaska Statutes, which requires that "The functions of hearing officers and officers participating in decisions shall be conducted in an

Impartiality as a legal notion is frequently explicitly referred to in the texts of statutes, sometimes the very term "impartiality" is used, and sometimes other concepts are applied, which, however, cannot be interpreted without reference to impartiality, such as for example fairness. These rules can be divided into six major groups:

- a) rules that provide for "a situation of impartiality" to the judge (arbitrator) under the procedure in question;
- b) rules which impose general, institutional conditions for making unbiased decisions;
- c) rules which lay down criteria for determining the position of all participants of the disputes (requiring or prohibiting differentiation among them in some respects);
- d) rules that impose an obligation to conduct the proceedings impartially, addressed to certain class of subjects;
- e) rules that prohibit taking any actions, which may raise doubts as to impartiality;
- f) rules which express the right to an impartial decision or order to ensure the impartiality of a particular type of decisions<sup>12</sup>.

Yet, objectivity as impartiality may be understood as a feature of the law, attributed to the procedures (procedural objectivity, or as a feature of the decisions, e.g. made by judges resolving disputes<sup>13</sup> (decisional objectivity). We leave aside the question whether impartiality may be ascribed also to the rules of substantive law.

The role of the postulate of impartiality in the legal procedure is to fund a set of requirements relating to procedures, compliance with which conditions its impartiality<sup>14</sup>. Certain of such procedural rules are obvious and embedded in

---

impartial manner and with due regard to rights of all parties and the facts and the law (...)" (See: Z. Tobor, T. Pietrzykowski, Roszczenie do bezstronności (Claim to impartiality), op. cit., p. 57).

<sup>12</sup> Z. Tobor, T. Pietrzykowski, Bezstronność jako pojęcie prawne (Impartiality as a legal concept) [in:] Prawo a wartości. Księga jubileuszowa Profesora Józefa Nowaka (Law and values. In honour of professor Józef Nowak), Kraków 2003, p. 277

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem p. 60.

practically each procedure: no person should be judged without a fair hearing in which each party is given the opportunity to respond to the evidence against her (*audiatur et altera pars*), the prohibition of being a judge in her own case (*nemo iudex in causa sua*), or the principle guarantying each party equal rights to pursue her own interests. Various concepts of legal arguments assume that the impartiality of the procedure is its essential feature. However, the postulate of an impartial procedure applies only to conditions for fair conduct of the judge or arbitrator, so it is not the point, that a trial is impartial itself, but only that it can create "a situation of impartiality", which, however, is not yet a sufficient guarantee of impartiality.

Let us come back to the problem of the process of application of law<sup>15</sup>. A distinction should be drawn between impartial decision-making procedures and the impartiality of judicial reasoning (justification). As it appears we have to do with two different concepts of impartiality. Impartial application of legal rules means that in the course of the decision making process no rule has been overlooked and all relevant facts have been considered. Impartiality so understood may be defined as the requirement of taking into account all elements of the case (the facts), with regard to all relevant legal rules. Thus, impartiality of the decision making procedures aims at achieving objectivity in the third of the meanings distinguished above (objectivity as freedom from emotions and bias). But requirement of impartiality applies also to justification of judicial decisions. The judge is bound to justify her factual statements and her interpretation of law in an impartial way. A justification is impartial when it may be accepted by all participants in the free legal discourse. Thus, impartiality of justification can be identified with its objectivity in the sense (b) (objectivity as „universal validity).

Let us turn to the issue of interpretation of law. A distinction needs to be made between interpretation conceived of as a process (to which the requirement of objectivity in the third sense applies) and interpretation conceived of a result of such process (to which objectivity in the second sense applies). Obviously, there exists a

---

<sup>15</sup> *Ibidem* p. 62.

sort of a link between the features of the process itself and the features of its result. If the process of interpretation fulfils the requirement (c), the chance that it result will fulfil the requirement (b) are higher. But, on the other hand, the failure of fulfilling (c) does not preclude the fulfilment of (b). Even if the decision making process is biased, its result still can be „objective‘ in the sense (b).

So far, we have discussed two out of the three meanings of „objectivity“ distinguished above (objectivity as „universal validity“ and „objectivity“ as „freedom of emotions and bias“). As it appears, however, the issue of „objectivity“ is relevant for the legal theory also in the first of its meanings („objectivity“ as „adequacy to the object“). In particular, one of the classical problems of the theory of legal interpretation is the problem whether so called „objective meaning“ of the law text exists.

J. Wróblewski distinguishes three extensionally different concepts of interpretation: interpretation *largissimo sensu*, interpretation *sensu largo*, and interpretation *sensu stricto* (in the strict sense). In the first sense of interpretation (*largissimo sensu*) it is treated as the very vast concept of understanding of any cultural phenomenon or item. Interpretation in the broad sense (*sensu largo*) is the understanding of written or spoken texts. Finally, the interpretation in the strict sense occurs in a borderline situations, in which doubts as to the meaning of a text arises<sup>16</sup>.

The interpretation doubts, to be solved on the basis of accepted rules and ideologies of interpretation, arise when the interpretation *sensu largo* does not lead to unequivocal conclusion. This relation between the interpretation *sensu largo* and the interpretation *sensu stricto* reveals the question of distinction of an objective meaning (which is a sort of pre-existing meaning to be discovered in the process of interpretation) and the subjective meaning, which is a sort of ascribed to the text in

---

<sup>16</sup> J. Wróblewski, Chapter 3, [in:] W. Lang, J. Wróblewski, S. Zawadzki, *Teoria państwa i prawa* (Theory of state and law), Warszawa 1979, p. 394. In that context we shall note that Wroblewski, as a supporter of the principle of *clara non sunt interpretanda*, claimed that the interpretation of the law is unnecessary in a situation of well-known, direct understanding of the legal articles.

the process of its interpretation guided by the adopted rules and ideologies of interpretation. The same problem has been discussed in the contemporary theory of literature.

Two main standpoints with respect to the matter of an „objective“ reading of texts may be distinguished<sup>17</sup>. The first of them claims that we cannot even talk about the existence of any objective interpretation or objective meaning of a literary text. This orientation is predominant among the theorists of literature. S. Fish believes that the so-called "accurate reading" or "real words" are only fictitious constructions, which are harmful to the literature because they limit creativity of the interpreter, and thus deplete our culture<sup>18</sup>. Supporters of the second standpoint see the benefits of establishing an objective interpretation of literary text. There is, however, no agreement among them whether this interpretive objectivity is possible to define. It is argued that the existence of one, proper and correct interpretation of a literary text is an ideal affecting literary critics, who should aim at it, but it is neither possible nor necessary to achieve. There are also theorists, who believe in the existence of an objective interpretation of a literary text, and they are mostly those who believe that the text includes one certain meaning. However, all attempts to define what is an objective interpretation of a text raise a lot of doubts, mainly because of the vague terminology and ambiguous terms such as "real meaning", "sense" or "author's intention"<sup>19</sup>.

On those grounds, the lawyers tend to be reluctant to talk of "objective interpretation" of legal texts (understood as such interpretation which discovers a pre-existing „objective meaning“), although it seems that the assumption of achieving neutral and objective quality of interpretation should be the starting point for any process of interpretation. Just because talking about "objective interpretation" of the legal text entails a theoretical risk, lawyers prefer to discuss any interpretative

---

<sup>17</sup> R. Sarkowicz, O interpretacji (On interpretation) [in:] Universitas, 1993 z.5, p. 22.

<sup>18</sup> S. Fish, Is there a Text in this Class, Cambridge 1980, p. 180.

<sup>19</sup> R. Sarkowicz, O interpretacji (On interpretation) [in:] Universitas, 1993 nr. 5, p. 22 - 23.



decisions rather as providing "admittable", "authoritative", or "real" meaning of legal text.

The risk mentioned above is due to the fact that the legal interpretation theorists quite commonly share opinion that the discussed desire to establish the single and "accurate" legal meaning of the text is not based on the belief that there is an objective meaning of the text, but on the fact that it is practically reasonable to treat it „as if“ it is objective. The judges, while interpreting the legal text, simply cannot conclude that the text is ambiguous, since this would freeze the case, leaving it without resolution, and therefore the judge has a duty to select meanings and try to justify the most appropriate of them.

In the daily practice of interpretation, the officials apply the law and more or less consciously aim to produce the conviction that the arrangements made by their interpretation are objective. However, interpretation theorists reveal the evaluative nature of the process of determining the meaning of the text through interpretative process, providing rich material that shows how lawyers try to "objectify" certainly important legal texts<sup>20</sup>.

### **3. Conclusion.**

The problem of objective, impartial and neutral application and interpretation of law is still vivid in contemporary legal theory. The contemporary philosophy clearly affects the understanding of those concepts in legal theory. In this way the discussion on objectivity in metaphysics, epistemology or axiology determines to some extent legal understanding and use of those terms. Nevertheless, lawyers and legal theorists have developed those senses in specific context.

The non-neutral (in axiological sense) nature of law is determined by its

---

<sup>20</sup> R. Sarkowicz, *Autorytet a obiektywna interpretacja tekstu (Authority and objective interpretation)*, [in:] G. Skąpska (ed.), *Prawo w zmieniającym się społeczeństwie (Law in developing society)*, Kraków 1992, p. 198-199.

pursuance to promote certain values. To some extent this fundamental feature of law affects the process of legal interpretation.

The objectivity in strong epistemic sense relates to the adopted view on nature of law (laws' metaphysics) and the nature of human cognizance of such phenomena. This sense requires the real subject-object adequacy (as e.g. „coming from the object“). Talking about objectivity of interpretation of law in this sense requires a strong assumption that an objective, pre-existing meaning of the law text exists.

The objectivity in „moderate“ epistemic sense, which is most of all a synonym of objectivity as „universal validity“, as well as impartiality („free from emotion and / or unbiased“) appears in three distinctive uses - procedural, substantive and decisive – which sometimes overlap (we discussed only two of them: procedural and decisive).

Each of these uses refers to the phenomenon of legal interpretation. The latter provoke many problems, concerning especially different approaches to understanding the „objective meaning of legal text. In order to elude the illusion one can get while interpreting legal texts that there is one certain meaning, it is useful to point out the process of „objectification“, which is tied with practical dimension of interpretation and the estimated weight of its effect. The objective, as unequivocal and shared by everyone, meaning may not be able to be achieved in legal reasoning. Thus, in such situations there appears unavoidable need to refer to particular ideologies and directives of interpretation, for there is one „objectified“ and useful meaning of dubious word. The problem of such „objectified“ terms' utility in legal discourse is a central question in domain of legal argumentation.

The importance of these notions shows, that above all doubts we can treat them like as Kantian regulative ideas<sup>21</sup>, as they appear to be very useful, stimulating,

---

<sup>21</sup> ...which „regulate, set guidelines for the researches to follow in order to achieve the desired unity of science“. See: R. Sarkowicz, A note on "objective interpretation" [w:] Challenges to Law at the End of the 20th Century (17th IVR World Congress Bologna, 17-21 June, 1995), Vol. V: Working Groups 50-69 – Sources of Law, Legal Theory and Computer Science, Bologna 1995, p. 78

and inspiring concepts, wilfully used by theorists of interpretation<sup>22</sup>. At least for this reason may they deserve further investigation.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.

**Michał Rupniewski**

Uniwersytet Łódzki

### ***Czy wolny rynek może być sprawiedliwy?***

*Spór między Rawlsem a Nozickiem o rolę podstawowej struktury społeczeństwa.*

Instrument wymiany dóbr, jakim jest rynek, idealnie harmonizuje się z liberalnym sposobem myślenia o jednostce, społeczeństwie i państwie. Oto jeden podmiot oferuje drugiemu pewne dobro i żąda w zamian określonego świadczenia wzajemnego, najczęściej będącego świadczeniem pieniężnym. Jeżeli dojdą do porozumienia, jest ono wiążące dla obu stron, a co do zasady dla obydwu korzystne. Aby wszak doszło do wiążącej prawnie wymiany, musimy przyjąć, iż obydwie podmioty są podczas zawierania transakcji wolne od przymusu oraz pozostają w pełni sił umysłowych. Innymi słowy, podmioty zdolne są postępować w sposób autonomiczny i racjonalny. Każdy z aktorów decyduje zatem o swoim losie, kształtuje go stosownie do zawieranych w ciągu życia porozumień. Gdy występują wątpliwości i konflikty co do tego, co się komu należy, i czy zgodny z treścią porozumień stan posiadania jest honorowany, pojawia się państwo – bezstronny sędzia i strażnik uprawnień. Główne pytanie niniejszego szkicu brzmi następująco: czy zatem liberalny paradygmat, który opiera się na uprawnieniach jednostek oraz ich autonomii, potrzebuje czegoś więcej w podstawowej strukturze społeczeństwa<sup>1</sup>? Czy sytuacja, w której struktura podstawowa

---

<sup>1</sup> Idąc za Johnem Rawlsem, uściślijmy, iż tytułowa „podstawowa struktura społeczeństwa”, to nic innego jak, jak „sposób, w jaki główne instytucje polityczne i społeczne łączą się razem w jeden system, oraz przypisują podstawowe prawa i obowiązki, a także regulują podział korzyści (*advantages*), który jest rezultatem społecznej kooperacji” [2001, 10, tłum. MR]. Jak łatwo zauważyć, struktura podstawowa składa się zdaniem Rawlsa z dwóch podstawowych części. Innymi słowy, zdaniem Rawlsa społeczna kooperacja ma dwa zasadnicze aspekty, które rządzone są odmiennymi zasadami. Pierwszy z nich dotyczy wolności obywatelskich, zarówno politycznych (na przykład prawo do głosowania), jak i osobistych (na przykład wolność sumienia i wyznania). Drugi natomiast dotyczy dystrybucji dochodu oraz pozycji społecznych (stanowisk) wraz ze związanymi z nimi uprawnieniami i obowiązkami [por. Rawls 1994, 87 i nast.]. Niniejszy szkic odnosi się przede wszystkim do drugiego aspektu struktury podstawowej.

składa się z dodatkowych narzędzi dystrybucji, funkcjonujących obok rynku, jest pożądana i uprawniona z punktu widzenia liberalizmu? Rozstrzygnięcie tego problemu, który posiada ważne implikacje polityczne i ekonomiczne, nie jest możliwe w tak krótkim tekście. Pragnę jedynie przedstawić dwie skrajnie różne odpowiedzi, funkcjonujące w ramach współczesnej filozofii amerykańskiego liberalizmu. Mam tu na myśli tak zwane libertariańskie podejście do tytułowego problemu, które swoją najbardziej wyrafinowaną prezentację znalazło w książce Roberta Nozicka *Anarchia, państwo, utopia* [1974, wyd. pol. 1999] oraz rozwiązanie egalitarystyczne, które proponuje John Rawls w *Teorii sprawiedliwości* [1971, wyd. pol. 1994], a następnie, w ciągu wielu lat filozoficznej aktywności, dookreśla i modyfikuje. Nie będę w tekście niniejszym bronił żadnej konkretnej tezy, postaram się natomiast wskazać na siły i słabości obydwu podejść. Przedstawię kolejno argumentację Nozicka, następnie zaś Rawlsa. W części trzeciej zaś znów oddaję głos Nozickowi po to, by porównać rozwiązania tych dwóch wielkich filozofów, w świetle ich własnych wzajemnych uwag krytycznych. Realizację tak zarysowanego planu rozpoczniemy od tak zwanej legalistycznej teorii sprawiedliwości (*entitlement theory*) zaproponowanej przez Nozicka. Wydaje się, iż poręczniej będzie rozpocząć właśnie od niej, chociaż doktryna ta dużej mierze stanowi krytykę powstałej nieco wcześniej koncepcji Rawlsa – tak zwanej sprawiedliwości jako bezstronności (*justice as fairness*).

### **Wolne jednostki i transfery własności – legalistyczna koncepcja sprawiedliwości Roberta Nozicka. System naturalnej wolności**

Stawiając na szali z jednej strony uprawnienia jednostek, z drugiej zaś legitymację państwa, Nozick dowodzi tezy, iż moralnie legitymowane jest wyłącznie państwo minimalne<sup>2</sup>, ograniczone do „wąskich funkcji ochrony przeciwko gwałtowi, kradzieży

---

<sup>2</sup> Argumentacja Nozicka jest w tym miejscu złożona i obejmuje ewolucyjne wyjaśnianie, dlaczego obdarzone absolutnymi uprawnieniami jednostki opuszczają stan natury (czyli stan, w którym nie ma państwa). Poniżej przedstawiam jedynie fundament Nozickowskich rozważań, jakim jest prawo własności (wraz z prawem samo-posiadania) oraz teorię sprawiedliwości dystrybutywnej. Czym innym

oszustwu, narzucaniu zobowiązań, itd.” [Nozick 1999, 5]. Również na gruncie praw jednostek buduje własną, proceduralistyczną teorię sprawiedliwości dystrybtywnej, ściśle skorelowaną z usprawiedliwieniem państwa. Wynika z niej jasno i z całą mocą, że jedynym sprawiedliwym sposobem dystrybucji jest nieskrępowana, oparta na dobrowolnych porozumieniach, rynkowa wymiana dóbr.

Przyjrzyjmy się bliżej fundamentowi teorii. Uprawnienia, na których wznosi się jej gmach, rozumiane są na sposób Locke’owski<sup>3</sup>, a ich prototypem jest prawo własności. Pod względem przedmiotowym obejmuje ono samą osobę, czyli własne ciało i umysł (jest to tak zwane samo-posiadanie); ponadto odpowiednio (czyli pod pewnymi warunkami, o których później) zawłaszczone dobra niczyje; a także to wszystko, co udało się jednostce osiągnąć na drodze swobodnych porozumień z innymi jednostkami co do transferu dóbr będących już czyjąś własnością. Pod względem treści natomiast, prawo własności obejmuje uprawnienie do używania, pobierania pożytków i dysponowania przedmiotem, nad którym się rozciąga. Bardzo istotną komponentą jest tu wyłączność właściciela na kultywowanie uprawnień. O ile zatem właściciel nie wyrazi na to zgody, nie można w żaden sposób naruszyć jego własności i pozostać przy tym bez moralnej skazy. Co za tym idzie, każda niepoprzedzona dobrowolną zgodą właściciela ingerencja w jego władztwo stanowi wykroczenie z punktu widzenia moralności.

Wsparta na tych założeniach teoria legalistyczna (*entitlement theory*)<sup>4</sup> składa się przede wszystkim z dwóch reguł określających, które jednostki posiadają uprawnienia,

---

jeszcze jest teoria państwa jako takiego (zasadniczy temat *Anarchii, państwa, utopii*), którą w niniejszym tekście zmuszony jestem jedynie wzmiankować.

<sup>3</sup> Chodzi tutaj przede wszystkim o to, iż są one przedpozytywne, to znaczy, poprzedzają wszelki stan społeczny czy państwowy. Jednakże, podczas gdy Locke ugruntowuje uprawnienia jednostki w woli Boga, Nozick po prostu przyjmuje, że istnieją.

<sup>4</sup> Istnieją duże problemy z przekładem tego angielskiego wyrażenia na język polski. Słowo „legalistyczna” nie wydaje się dostatecznie jasne w tym przypadku, choć oczywiście niełatwo jest podać lepszą propozycję. Ponieważ angielskie słowo *entitlement* można przekładać jako „uprawnienie”, teorię Nozicka można nazwać także „teorią uprawnieniową” czy też „opartą na słusznym tytule”.

do których przedmiotów<sup>5</sup>. Są to zasady nabywania i transferu. Uzupełnia je trzecia reguła, nakazująca naprawiać rezultaty oszustwa, przemocy i wszelkich innych krzywd<sup>6</sup>. Omówmy teraz kolejno dwie podstawowe zasady, dotyczące nabywania i transferu.

W myśl pierwszej reguły, odnoszącej się do dóbr niczych, „[o]soba, która nabywa udział w sposób zgodny z zasadą sprawiedliwości nabywania, jest uprawniona do posiadania tego udziału” [Nozick 1999, 183]. Niniejsze sformułowanie wymaga wyjaśnienia, kiedy zawłaszczenie jakiegoś przedmiotu jest uprawnione. Innymi słowy, należy określić materialną treść zasady sprawiedliwego nabywania. Nozick po raz kolejny czerpie pełnymi garściami z myśli Locke’a. Wyrażona w *Dwóch traktatach o rządzie* zasada głosi, iż każdy ma prawo do wyników swej pracy. Jeżeli zatem własną pracą przetworzyłem, czyli wydobyłem ze stanu pierwotnego, jakiś element natury, posiadam do niego uprawnienia właścicielskie. Istnieje tu dodatkowe zastrzeżenie (tak zwane *proviso* Locke’a). Warunek ten zastrzega, że uprawniony jestem do wyniku swej pracy, o ile nie pogarszam w ten sposób sytuacji innych. Zastrzeżenie w oryginalnej formie brzmi: wymaga, by pozostawały dla innych jeszcze niezgorsze dobra wspólne [por. Locke 1992, 193 i nast.]. Nozick modyfikuje to zastrzeżenie, dopuszczając sytuację, w której owych niezgorszych dóbr już nie ma, lecz pogorszenie sytuacji innych podlega zadośćuczynieniu.

Druga reguła dotyczy transferu dóbr i jest jeszcze prostsza w swej konstrukcji. Zgodnie z nią jestem uprawniony do wszystkiego, co nabyłem w drodze dobrowolnego kontraktu. Skoro właściciel może czynić wszystko, co zechce z własnym przedmiotem, może także oddać go komu innemu, już to nieodpłatnie jako darowiznę, już to za jakimś ekwiwalentnym świadczeniem. Jest to w istocie realizacja wyłącznego uprawnienia do dysponowania przedmiotem własności. Jedyńm warunkiem, którego teoria legalistyczna wymaga, jest dobrowolność. Jeżeli zatem ktoś będący przy zdrowych zmysłach, świadomie i dobrowolnie zdecyduje się oddać mi swoje nowe,

---

<sup>5</sup> Chodzi naturalnie o jakieś elementy przyrody, zewnętrzne wobec człowieka. Każdy człowiek ma prawo do własnej osoby nie w wyniku zastosowania jakichś specjalnych reguł, ale po prostu, na mocy prawa do życia.

<sup>6</sup> Wszelako Nozick nie konstruuje zadawalającej reguły naprawiania krzywd, a jedynie sygnalizuje jej niezbędność [1999, 186].

czarne Porsche w zamian za rękopis niniejszego szkicu, jestem do owego Porsche uprawniony; moja własność jest bowiem rezultatem dobrowolnego transferu<sup>7</sup>. Transfer ów odbywać się może w nieskończoność, a „[t]ak jak poprawne reguły wnioskowania zachowują prawdę, a każdy wniosek wyprowadzony z prawdziwych przesłanek dzięki wielokrotnemu zastosowaniu takich reguł sam jest prawdziwy, tak też środki przejścia od jednej sytuacji do innej określone przez zasadę sprawiedliwości transferu zachowują sprawiedliwość” [Nozick 1999, 184].

W świetle tych konstatacji nie istnieje legitymizacja dla żadnej innej roli struktury podstawowej, jak tylko strzeżenie prawidłowo nabytych uprawnień i rozwiązywanie sporów. Co za tym idzie, jedynym państwem pożądanym z punktu widzenia moralności jest państwo minimalne. Wszystko, co poza państwo minimalne wykracza, czy są to wydatki na publiczne drogi, czy też na zapewnienie uczciwego startu w życiu dla wszystkich (na przykład poprzez edukację publiczną), gwałci absolutne prawo własności, odbierając tym samym wolność jednostki. W myśl tej koncepcji rynek nie tylko może być, ale po prostu jest *ex definitione* sprawiedliwy, co więcej, zasada dobrowolnego transferu, którą rynek ucieleśnia, nie pozostawia miejsca na jakąkolwiek ingerencję w rezultat wolnej wymiany dóbr, w szczególności, na opodatkowanie dochodu na cele publiczne.<sup>8</sup> Postępując się językiem Rawlsowskim, nazwiemy ów najprostszy z systemów dystrybucji „systemem naturalnej wolności” [por. Rawls 1994, 100 i nast.]. Charakteryzuje się on po prostu formalną równością możliwości, czyli sytuacją, gdzie kariery stoją przed talentami otworem, a każdy ma taki udział w rozkładzie dóbr, który uda mu się zdobyć na rynku. Jak widzimy, rynek jest pierwszym i

---

<sup>7</sup> Zasada transferu jest (w możliwie słabym stopniu) ograniczona przez zasadę nabywania. Mianowicie, gdyby efekt skumulowanych transferów miał skutek zawłaszczenia wszystkich zasobów (na przykład wody pitnej na danym terenie), rażąco naruszałby Locke’owskie *proviso* i musiałby być w jakiś sposób naprawiony [por. Nozick 1999, 215].

<sup>8</sup> Mówiąc ściślej, istnieje jeden przypadek sprawiedliwego opodatkowania, a co za tym idzie, redystrybucji. Jednostki zrzeszone w państwie minimalnym podlegają opodatkowaniu na rzecz ochrony uprawnień. Państwo minimalne zatem „zmusza pewnych ludzi do płacenia za ochronę innych” [Nozick 1999, 44]. Jest bowiem w istocie przymusowym stowarzyszeniem ochrony uprawnień, posiadającym monopol na działanie z użyciem siły.



ostatnim instrumentem dystrybucji. Wymiana jest, powiada Nozick, zarówno efektywna, jak i sprawiedliwa.

### **Spółeczeństwo dobrze urządzone – odpowiedź Johna Rawlsa na system naturalnej wolności.**

Przechodząc do części drugiej, przyjrzyjmy się argumentom Rawlsa przeciwko w pełni prorynkowej koncepcji Nozicka. Ten pierwszy twierdzi bowiem, iż struktura podstawowa społeczeństwa winna być bardziej rozbudowana, a wytycznych dla jej kształtu dostarczają dwie słynne zasady sprawiedliwości<sup>9</sup>. Treść tych zasad, a przede wszystkim zasady drugiej, rządzącej dystrybucją udziałów, legitymuje instytucje struktury podstawowej do ingerencji w wolny proces wymiany rynkowej. Ingerencja owa sprowadza się do redystrybucji udziałów, przede wszystkim w postaci opodatkowania majątku i konsumpcji (albo dochodu)<sup>10</sup>. Ponadto państwo jest legitymowane do tego, by korzystając ze środków zgromadzonych na drodze opodatkowania, przeprowadzać pewne aktywne działania, jak zapewnienie równości wykształcenia czy też minimum socjalnego. Podstawowym celem nadrzędnym takich działań jest zachowanie tak zwanej sprawiedliwości tła (*background justice*).

Jako pryncypium mające regulować sprawiedliwy rozdział dóbr w społeczeństwie przyjmuje Rawls następującą zasadę (składającą się z zasady równych szans i zasady różnicy):

Nierówności społeczne i ekonomiczne powinny spełniać dwa warunki: po pierwsze, powinny być związane ze stanowiskami i urzędami dostępnymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równości szans [zasada równości szans – M.R.]; i po drugie,

---

<sup>9</sup> Przypomnijmy, iż rozumność zasad nakazujących redystrybucję ugruntowana jest w tak zwanej „sytuacji pierwotnej”. Nie będziemy tutaj jednak przypominać tych kwestii. Tekst niniejszy zakłada podstawową znajomość kategorii Rawlsowskich, takich jak sytuacja pierwotna i dwie zasady sprawiedliwości. Zwięzłe ich omówienie, w kształcie z *Teorii sprawiedliwości*, podaje na przykład Zbigniew Rau [2010].

<sup>10</sup> Na temat miejsca i charakteru podatków w sposób wyczerpujący wypowiada się Linda Sugin [2004].

powinny przynosić największą korzyść najgorzej sytuowanym członkom społeczeństwa [zasada różnicy – M.R.]. [Rawls 1998, 35, przekład zmodyfikowany]<sup>11</sup>.

Zasada owa posiada swoją moc normatywną, skierowaną przede wszystkim do instytucji; poszczególne instytucje struktury podstawowej nie powinny więc jej łamać<sup>12</sup>, a ponadto winny realizować jej nakazy, przypisując takie a nie inne uprawnienia obywatelom<sup>13</sup>. Jak widać, radykalnie odbiega się tutaj od systemu naturalnej wolności. Mówiąc dokładniej, teoria Rawlsa odmawia temu systemowi przymiotu sprawiedliwości w dwu zasadniczych punktach. Po pierwsze, naturalna wolność (zwłaszcza zasada „karier otwartych przed talentami”) dozwala, by aktualny układ dystrybucji był determinowany przez układy wcześniejsze. W braku działań redystrybucyjnych, pochodzenie społeczne jest tym, co rzeczywiście decyduje o udziale jednostki w ogólnej puli dóbr. Tymczasem to, kto w jakiej rodzinie przyszedł na świat, jest z punktu widzenia moralności obojętne; dlatego też nie jest przedmiotem wiedzy w sytuacji pierwotnej, w której zasady są wybierane<sup>14</sup>. Z tego powodu powinno się przyjąć takie formy dystrybucji, pod rządami których pozycje społeczne będą „ogólnie dostępne nie tylko w sensie formalnym, lecz wszyscy winni mieć rzetelną szansę ich uzyskania” [Rawls 1994, 103]. Jest to równoznaczne z odejściem od zasady „karier otwartych przed talentami” (czyli braku arbitralnych barier prawnych) na rzecz „liberalnej równości” (autentycznej równości szans). Oznacza, na przykład, równy dostęp do publicznego wykształcenia (w miejsce kształcenia wyłącznie prywatnego) czy

---

<sup>11</sup> Przypomnijmy, iż jest to druga zasada sprawiedliwości, wybierana przy założeniu, że zostały już spełnione wymogi zasady pierwszej, czyli został ustanowiony system wolności osobistych i politycznych, przy zachowaniu autentycznej równości wolności politycznych, a zasada pierwsza posiada priorytet nad drugą [por. tamże].

<sup>12</sup> Na przykład, w ramach podstawowej struktury nie powinno istnieć niewolnictwo.

<sup>13</sup> Na przykład, powinno istnieć uprawnienie każdej jednostki znajdującej się w szczególnie ciężkim położeniu do minimum socjalnego.

<sup>14</sup> Posługując się sformułowaniem Ronalda Dworkina, system społeczny powinien być „czuły na ambicję” (*ambition-sensitive*) a „nieczuły na indywidualne wyposażenie” (*endowment-insensitive*) [por. Dworkin 1981, 311]. Chodzi więc o to, by o pozycji społecznej danej jednostki decydowały niearbitralne zrządzenia losu, lecz jej faktyczne, autonomiczne wybory.

też pewne formy subsydiowania indywidualnego wysiłku (powiedzmy, poprzez stypendia dla zdolnych dzieci z biednych rodzin). Drugi aspekt, w którym Rawls odchodzi od naturalnej wolności, jest bardziej radykalny, a przy tym mniej intuicyjny. Mianowicie – argumentuje Rawls – system liberalnej równości także jest niewystarczający z punktu widzenia sytuacji pierwotnej. Jest tak z tego powodu, iż dozwala on, by układ dystrybucyjny był determinowany przez naturalny rozkład talentów i możliwości. Co prawda wspiera się tutaj jednostki biedniejsze, a przy tym zdolne i ambitne, wszelako „[w] granicach wyznaczonych przez tło instytucjonalne udziały określone są na zasadzie naturalnej loterii – a jest to z punktu widzenia moralności wynik arbitralny” [tamże, 104, przekład zmodyfikowany]. Sprawiedliwość jako bezstronność nakazuje więc przyjęcie takiej zasady, która zrekompensuje owe naturalne nierówności. Jest nią zasada różnicy, wedle której ogólny system współpracy, jakim jest społeczeństwo, powinien polepszać perspektywy życiowe najgorzej sytuowanych<sup>15</sup>. Nie chodzi tu przy tym o równość majątku czy pozycji społecznych, lecz o to, by jednostki znajdujące się w najgorszym położeniu znajdowały się w położeniu lepszym, niż w hipotetycznej sytuacji zupełnej równości.

Należy w tym miejscu postawić zasadnicze pytanie – po co ta ekwilibrystyka? Czy nie wystarczy stworzyć formalnych ram dla obrotu, jak czyni to Nozick, i pozwolić rzeczom przybrać własny bieg? Przecież pod rządami koncepcji legalistycznej nikt nikomu nie narzuca – każdy wydaje się być wolny i autonomiczny. A więc może się wydawać, że sam tylko rynek wystarczy, by istniał efektywny i sprawiedliwy wolnościowy porządek. Do czego więc służy nam sytuacja pierwotna i wybrane za nią zasady? Rawls odpowiedziałby, że jeżeli chcemy żyć w społeczeństwie demokratycznym, to chcemy być obywatelami wolnymi i równymi zarazem. I dlatego – w imię pogodzenia wolności i równości – musimy powołać, w drodze prawa

---

<sup>15</sup> W tym miejscu pojawia się istotny problem. Przyjmując, że naturalne talenty oraz środowisko rodzinne są moralnie indyferentne, Rawls musi przyznać, iż nie istnieje coś takiego, jak dobrowolny wysiłek - jest bowiem determinowany właśnie przez naturalne uzdolnienia i wychowanie. Z drugiej strony, jak widzieliśmy w przypisie wcześniejszym, to właśnie ów dobrowolny wysiłek ma być jedyną sprawiedliwą podstawą różnic w pozycjach społecznych i dochodzie. Wyczerpująco omawia tę kwestię John E. Roemer [1996, 173 i nast].

demokratycznie stanowionego, takie instytucje, które będą korygowały wolny proces wymiany na rynku, w ten sposób, by nie doprowadził on do wyeliminowania z procesu społecznego najgorzej sytuowanych<sup>16</sup>. Zasady te mają prowadzić do sytuacji, w której wszyscy obywatele będą „w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa przez całe życie” [tamże, 32], co oznacza tyle, że będą efektywnie i na równych prawach brać udział w życiu społecznym, jako obywatele wolni i równi. Aby tak było, powinna istnieć tak zwana sprawiedliwość tła. Wyrażenie to oznacza pewne instytucjonalne otoczenie, w którym dokonuje się wolna wymiana dóbr między jednostkami. Charakter tego otoczenia sprawia, iż nie dochodzi do utrwalenia znacznych różnic w pozycji społecznej. W tym kontekście struktura podstawowa jawi się jako pewien konglomerat instytucji i zadań, które „wyznaczają społeczne tło, i zawiera[ją] także operacje stale korygujące i kompensujące nieuniknione tendencje do odchodzenia od sprawiedliwości tła” [tamże, 364].

Dochodzimy w tym miejscu do Rawlowskiej odpowiedzi na tytułowe pytanie. Potrzeba zapewnienia sprawiedliwości tła jest bowiem implikacją określonego patrzenia na rynek jako podstawową instytucję wymiany. O ile dla Nozicka rynek jest zarówno efektywnym, jak i sprawiedliwym narzędziem wymiany, dla Rawlsa jest on tylko instrumentem efektywnym, zaś wobec sprawiedliwości – neutralnym. Rawls pisze:

Swoistą cechą idealnego procesu rynkowego, (...), jest to, że rynek osiąga dobre rezultaty, nawet jeśli każdy dąży do swej własnej korzyści. Co więcej, zakłada się, że normalnie tak właśnie zachowują się podmioty ekonomiczne. Gospodarstwa domowe i przedsiębiorstwa, kupując i sprzedając w celu maksymalnego zaspokojenia potrzeb lub osiągnięcia maksymalnego zysku, nie wydają sądu w sprawie tego, jaki jest najsprawniejszy ze społecznego punktu widzenia układ ekonomiczny przy danym rozkładzie posiadanych dóbr. Raczej dążą one, w ramach przepisów, do swoich własnych celów, i wszelkie sądy wydają ze swego punktu widzenia [Rawls 1994, 493 – 494].

---

<sup>16</sup> Przypomnijmy, iż zasady sprawiedliwości, jakich poszukuje Rawls, nie są zasadami dla każdego społeczeństwa, lecz najlepszymi dla społeczeństwa demokratycznego. O tych kwestiach wyczerpująco: [Cohen 2003].

Jak widać, na idealnym rynku aktorzy zachowują doskonałą racjonalność – dobierają najsprawniejsze środki do realizacji swoich celów. Gdy dwa racjonalne interesy spotkają się, dochodzi do wiążącej prawnie wymiany. Inaczej sytuacja ma się podczas demokratycznej procedury ustawodawczej. O ile regulowana kwestia dotyczy sprawiedliwej dystrybucji, aktorzy kierują się (obok racjonalności) także rozumnością. Dążą zatem nie tyle do realizacji jakiegoś wąskiego celu, lecz proponują rozstrzygnięcia (mające obowiązywać wszystkich), zgodne z poczuciem sprawiedliwości oraz wymogami bezstronności i wzajemności<sup>17</sup>. Dla takich właśnie racji, rynek powinien być korygowany poprzez ustawodawstwo podatkowe i spożytkowanie uzyskanych na tej drodze środków na zapewnienie sprawiedliwości tła. Pozostawiony sam sobie, rynek „prowadzi rzeczy w złym kierunku i sprzyja akumulacji kapitału w konfiguracji oligopolistycznej, której udaje się utrzymywać nierówności i ograniczenia autentycznych możliwości.” [1998, 362]. Gdy istnieją w społeczeństwie znaczne i trwałe nierówności, do których zdaniem Rawlsa rynek prowadzi, równość szans staje się tylko formalna. Taka sytuacja co do zasady nie poprawia długofalowych perspektyw najgorzej sytuowanych, a raczej pogłębia majątkowe różnice w społeczeństwie. Co jednak najważniejsze, jeżeli różnice w majątku są bardzo znaczne, grupa najlepiej sytuowana może zyskać większy wpływ na bieg spraw publicznych. W rezultacie nie wszyscy obywatele mają udział w stanowieniu powszechnie obowiązującego prawa, i pogwałceniu ulega nie tylko zasada sprawiedliwej dystrybucji, ale także równa wolność polityczna, której wymaga pierwsza zasada sprawiedliwości. Stąd już tylko krok do rządów oligarchii i ograniczania także wolności osobistej, powiedzmy, poprzez zdominowanie mediów przez monopolistów.

Należy wszakże zauważyć, iż Rawlowskie konstatacje nie mają na celu zupełnie zdeprecjonować rynku. Idealny rynek jest najefektywniejszym, a nawet jedynym efektywnym sposobem alokacji zasobów, środków produkcji, a także rozdzielania dóbr.

---

<sup>17</sup> Ta konstatacja Rawlsa, w obliczu doświadczeń chociażby polskiej demokracji może się wydawać skrajną naiwnością. Pamiętać jednak należy, iż jest to opis nie tyle rzeczywistej praktyki, co normatywne wyznaczenie stanu pożądanego i sprawiedliwego.

Co więcej, sam w sobie jest spójny z równymi wolnościami oraz autentyczną równością szans. Dlatego sprawiedliwość jako bezstronność odrzuca komunistyczne postulaty centralnego sterowania gospodarką przez planistów, jak również nakazowy system pracy. Są to rozwiązania nieefektywne oraz niemożliwe do pogodzenia z wolnością [por. Rawls 1994, 374]. Istotową cechą rynku jest jednak właśnie efektywność, nie zaś sprawiedliwość. Tymczasem sprawiedliwość jako bezstronność przyznaje sprawiedliwości priorytet nad efektywnością [por. 1994, 359, tamże, 13]. Rawls zatem pragnie zachować rynek, przy jednoczesnym wyeliminowaniu jego negatywnych aspektów poprzez ustawodawstwo podatkowe i aktywną działalność administracji. Pamiętać jednak należy, iż celem tych korekt nie jest wyłącznie ochrona przed popadaniem najgorzej sytuowanych grup w ubóstwo. Czyniłoby to sprawiedliwość jako bezstronność pewną odmianą utilitaryzmu, byłoby więc wbrew podstawowej idei oparcia sprawiedliwości na kantyzmie. Dlatego też struktura podstawowa w myśl przywołanych zasad dba przede wszystkim o to, by każdy obywatel był w stanie autonomicznie pokierować swoim życiem, wziąć własne sprawy we własne ręce, czyli pozostawać „w pełni kooperującym członkiem społeczeństwa”. Cel ekonomiczny jest więc podporządkowany celowi moralnemu. W ramach owego celu podporządkowanego struktura podstawowa troszczy się o to, by bogactwo i własność kapitału były szeroko rozpowszechnione w społeczeństwie, i nie dochodziło do ich koncentracji w małej grupie, która, jak już powiedzieliśmy, mogłaby stać się niczym więcej, jak oligarchią.

### **Riposta Nozicka. Czy społeczeństwo dobrze urządzone jest antywolnościowe?**

Nozick wysuwa w tym miejscu co najmniej dwa zarzuty. Pierwszy, łatwiejszy do odparcia, głosi, iż przyjęcie zasad Rawlsowskich będzie wymagało stałych ingerencji w proces wymiany, co uczyni go w ostatecznym rozrachunku procesem skrepowanym, a przez to pozornym i nieefektywnym. Aby zrozumieć ten zarzut, należy przybliżyć wprowadzony przez Nozicka podział zasad dystrybucyjnych na historyczne i teleologiczne. Najogólniej rzecz ujmując, w myśl zasady historycznej „to, czy

dystrybucja jest sprawiedliwa, zależy od tego, w jaki sposób do niej doszło” [1999, 186], natomiast w myśl zasady teleologicznej „sprawiedliwość dystrybucji jest określona przez układ rzeczy (kto co posiada) względem pewnej *strukturalnej* zasady (bądź zasad) sprawiedliwej dystrybucji” [tamże]. Zdaniem Nozicka teorię Rawlsa należy zakwalifikować do tej drugiej grupy. Libertariański myśliciel podaje wiele argumentów, by dowieść, iż zasady teleologiczne są nie do utrzymania, ich konsekwencje są absurdalne, co więcej, grożą arbitralnymi ingerencjami osób trzecich w wolną wymianę i będący jej rezultatem stan posiadania jednostek<sup>18</sup>. Można je streścić w jednym zdaniu – odgórnie założony schemat, określający jak ma wyglądać rozkład udziałów, wymaga stałych ingerencji w proces wymiany, i tym samym niweczy wolność.

Aby na ten zarzut odpowiedzieć, przypomnieć należy, iż zasady sprawiedliwości Rawlsa stosują się w pierwszej kolejności do instytucji, nie zaś bezpośrednio do jednostek<sup>19</sup>. Biorąc to rozróżnienie w rachubę, nie można podważyć kontraktu z tego

---

<sup>18</sup> Powołuje tu między innymi przykład z koszykarzem Wiltem Chamberlainem [tamże, 194 i nast.]. Autor nakazuje sobie wyobrazić pewien stan społeczny  $D_1$ , zgodny z jakąś dystrybucyjną zasadą teleologiczną (może być nią zasada różnicy). W ramach pewnego eksperymentu myślowego nakazuje dalej, by czytelnik wyobraził sobie niezwykle zdolnego koszykarza – Wilta Chamberlaina, który przyciąga publiczność jak magnes swą widowiskową grą. Sportowiec, dzięki swemu nieprzeciętnemu talentowi, zarabia w ciągu roku astronomiczną kwotę 250 000 000 \$. Wyraża on bowiem zgodę na grę w pewnej drużynie, pod warunkiem, iż „z każdej gry na własnym boisku dwadzieścia pięć centów z każdego biletu idzie do jego [Chamberlaina – M.R.] kieszeni.” [tamże, 194]. Publiczność bardzo chętnie i tłumnie przychodzi na mecze, „wrzucając za każdym razem osobne dwadzieścia pięć centów od ceny wstępu do specjalnej puszki z nazwiskiem Chamberlaina” [tamże], co przy milionowej rocznej frekwencji przynosi mu tak wielki dochód. Przykład ten służy do pokazania, iż „wolność łamie schematy”, ponieważ stan  $D_2$ , po zakończeniu tak owocnego dla Chamberlaina sezonu, jest już niezgodny z przyjętym schematem dystrybucji. Czy jednak, pyta Nozick, „ktokolwiek może protestować, powołując się na sprawiedliwość?” [tamże, 195]. Przecież każdy: kibice, menedżerowie drużyny, nie wspominając już o Chamberlainie, w sposób dobrowolny dysponował swoją własnością i zgodził się na takie, a nie inne warunki.

<sup>19</sup> Do jednostek zaś stosują się inne zasady – zasady obowiązku naturalnego oraz zasada rzetelności. Ta ostatnia dotyczy na przykład dotrzymywania porozumień, takich, jakich dokonuje się na rynku. W myśl tej zasady musimy czynić, co do nas należy, jeśli dobrowolnie godzimy się na warunki współpracy, a instytucja jest, ogólnie rzecz biorąc sprawiedliwa. Dlatego tutaj należy poszukiwać podstaw dla dotrzymywania umów, a nie w zasadach dla instytucji [por Rawls 1994, 159].

tylko powodu, że nie jest zgodny z zasadą różnicy. Ta ostatnia określa nie tyle, kto dokładnie ma co posiadać, lecz to, w jaki sposób ma być zorganizowana struktura podstawowa. Nie wymaga ona, by konkretny, najgorzej sytuowany X posiadał jakąś część majątku bogacza Y. Chodzi raczej o to, by jakaś część zasobów była przeznaczona na cele ogólnospołeczne, w ten sposób, by każdy na jednakowych zasadach mógł z nich w razie potrzeby skorzystać. Dlatego także w społeczeństwie dobrze urządzonej każdy ma prawo do tego, co osiągnął na rynku, ponieważ „uprawnień nabywa się i honoruje się je tak, jak to deklaruje publiczny system norm.” [Rawls 1998, 382]. Zgodnie z tym systemem prawo do czerpania korzyści z własnych działań i przymiotów jest zagwarantowane przez wolność osobistą oraz zasadę rzetelności, którą związani są wszyscy kontrahenci. Z tego też powodu, „[z]arzut, że zasada różnicy poleca ciągle korygować poszczególne akty podziału i ingerować według kaprysu opiera się na nieporozumieniu” [tamże]. Dlatego w pewnym sensie sprawiedliwość jako bezstronność jest także koncepcją „historyczną”, ponieważ honoruje nabyte w sposób wolny uprawnienia. Położenie obywatela społeczeństwa urządzonego na sposób Rawlowski byłoby jednak znacznie odmienne, niż w społeczeństwie urządzonej pod rządami teorii legalistycznej. Mianowicie, w tym pierwszym społeczeństwie duża część dochodu zostałaby odebrana w postaci różnego rodzaju danin publicznych, któremu podlegają wszyscy obywatele na takich samych zasadach. W tym drugim zaś dochód podlegałby przymusowemu opodatkowaniu jedynie na poczet ochrony uprawnień. Tu właśnie pojawia się rzeczywista rola zasady różnicy. Oddziałuje ona na wynik wolnych porozumień pośrednio, poprzez system podatkowy. Natomiast „jednostki i zrzeszenia mają swobodę skuteczniejszego przeprowadzenia własnych celów, (...) z poczuciem bezpieczeństwa, które płynie z wiedzy, że gdzie indziej w systemie społecznym czyni się niezbędne korekty, by zachować sprawiedliwość tła” [Rawls 1998, 364]. Struktura dystrybucji jest więc dwustopniowa, innymi słowy, rozgrywa się w dwu planach. W pierwszym planie obywatele są uprawnieni do tego wszystkiego, co osiągnęli na drodze porozumień. W drugim zaś planie i w sposób wtórny, odpowiednie organy podatkowe (a nie konkretne jednostki) są uprawnione do części uzyskanego dochodu, na potrzeby zachowania sprawiedliwości tła.



Niewątpliwie jednak wspomniane korekty nie w każdym wzbudzą „poczucie bezpieczeństwa”. Nozick porównuje wszak podatki do pracy przymusowej czy też, w gruncie rzeczy arbitralnego, zaboru mienia przez osoby trzecie. W tym miejscu dochodzimy do kolejnego, jak się zdaje bardziej kłopotliwego, zarzutu Nozicka przeciwko Rawlsowi. Jest to zarzut bardzo poważny, ponieważ sięga do tych samych źródeł, co koncepcja Rawlsa, czyli do kantyzy<sup>20</sup>. Przypomnijmy, iż materialne sformułowanie kantowskiego imperatywu kategorycznego zakazuje instrumentalnego traktowania ludzi. Nie wolno, powiada Kant, traktować drugiego człowieka wyłącznie jako środka, nie traktując go zarazem jako celu [por. Kant 2001, 45]. Nozick proponuje interpretację tego imperatywu w duchu Lockowskim i łączy zakaz instrumentalnego traktowania z doktryną absolutnego prawa własności do samego siebie (samo-posiadanie) i wyników swej pracy. Przy takiej interpretacji imperatywu kategorycznego jest oczywiste, że gdy decydujemy się na jakąkolwiek redystrybucję dochodu, sprawiamy, iż wyjściowo lepiej urodzeni oraz bardziej uzdolnieni członkowie społeczeństwa stają się w jakiejś części niczym innym jak instrumentem jednostek mniej zdolnych i gorzej sytuowanych [por. Nozick 1999, 206]. Wówczas jednostki te, a konkretnie ich naturalne talenty i inne pożądane społecznie cechy, nie są traktowane jako ich część, lub ich własność, lecz jako „aktywa wspólne” (*collective asset*, w pismach Rawlsa *common asset*).

Rawls, usiłując odpowiedzieć na ten zarzut, doprecyzował swą doktrynę [2001, 75 i nast.]. Jego zdaniem sprawiedliwość jako bezstronność uchyla się od metafizycznych twierdzeń co do statusu osoby i jej uzdolnień. Nie formułuje się zatem twierdzenia o tym, że naturalne uzdolnienia są własnością społeczną, aczkolwiek także się jemu nie zaprzecza. Teoria głosi jedynie, że jednostki znajdujące się za zasłoną niewiedzy umówiłyby się, by traktować swoje uzdolnienia jako aktywa wspólne, tak,

---

<sup>20</sup> Jak wiemy, Rawls krytykował utylitaryzm właśnie z kantowskich pozycji, a nakaz traktowania każdego jako wolnego i równego, autonomicznego obywatela, także wywodzi z kantyzy. Nozick również opowiada się za kantyzy, utylitaryzm traktując jako doktrynę odpowiednią dla relacji ze zwierzętami, nie zaś w relacjach między autonomicznymi, rozumnymi ludźmi.

by zdolności uprzywilejowanych przez naturę pracowały na rzecz całego społeczeństwa, także grupy znajdującej się w najgorszym położeniu<sup>21</sup>.

Odpowiedź powyższa może wydać się niewystarczająca, jakkolwiek wy wpływają z niej ważne konsekwencje. Można w tym miejscu pokazać, jak różnie mogą być rozłożone akcenty w ramach tego samego rodzaju myśli – myśli liberalnej, która opiera się zawsze na jednostce, jej władzach moralnych i uprawnieniach. Podczas gdy Nozick kładzie podstawowy nacisk na własność, jako pewien instrument do realizacji wolności, Rawls, pomimo iż także chce być myślicielem wolnościowym, kładzie nacisk na odpowiednio ułożoną strukturę podstawową – na szerszy system społecznej współpracy, który pozwoli każdemu kultywować swoje moralne władze. Absolutny priorytet posiadają tutaj wolność słowa, nietykalność osobista i równy udział w procesie prawodawczym, jaki gwarantuje pierwsza zasada. Dlatego u Rawlsa własność może (a nawet powinna) podlegać jakiejś rewizji i ograniczaniu. U Nozicka natomiast, gdzie jednostka posiada większą (przynajmniej formalnie) sferę dobrowolności, byłoby to moralnym wykroczeniem.

Podsumowując, dla obydwu przywołanych myślicieli rynek może być sprawiedliwy. Podejście libertariańskie wszelako przyznaje mu wyłączność w tej materii. Tak jak nikt nie może arbitralnie oceniać, czy dana transakcja jest dla mnie korzystna, tak nikomu nie wolno orzec, że jest niesprawiedliwa<sup>22</sup>. Sprawiedliwość i efektywność splatają się tu w jedno. Natomiast liberalny egalitaryzm Rawlsa nakazuje poszukiwać perspektywy (którą reprezentuje sytuacja pierwotna), z której można w sposób rozumny, z korzyścią dla każdego, sterować rynkiem. Aby (spójny z równymi wolnościami i równością szans) rynek był rzeczywiście sprawiedliwy, należy dokonywać pewnych korekt i ingerencji. Spór ten, zwięźle przeze mnie przedstawiony na płaszczyźnie filozoficznej, z różną siłą powraca w dyskusjach polityków i ekonomistów. Jak starałem się pokazać w tym artykule, dane podejście do kwestii rynku nie wynika li tylko z pewnych fundamentalnych ideologicznych wyborów, lecz wiąże się z

---

<sup>21</sup> Jestem wdzięczny Krzysztofowi Kędziorze za owocne dyskusje na temat sprawiedliwości dystrybucyjnej oraz merytoryczne wsparcie przy pracy nad myślą Rawlsa.

<sup>22</sup> Załączków takiego myślenia niektórzy badacze doszukują się u Hobbesa [por. Tulejski 2008].

konkretnym pojmowaniem społecznej współpracy, a także jej podmiotów i instrumentów doń służących. Jeżeli filozofia nie może rozstrzygnąć na korzyść żadnego z nich, to może przynajmniej pomagać w argumentowaniu i formułowaniu ostatecznych sądów.

## BIBLIOGRAFIA

Cohen Joshua [2003], *For a Democratic Society*, [w:] S. Freeman (red.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dworkin Ronald (1981), *What is Equality? Part I: Equality of Welfare; Part II: Equality of Resources*, [w:] „Philosophy and Public Affairs”, 10/3-4, (1981).

Kant Immanuel (2001), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty, Wydawnictwo ANTYK.

Kymlicka Will (1998), *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

Locke John (1992), *Dwa Traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Murphy Liam B. (1998), *Institutions and the Demands of Justice*, [w:] „Philosophy and Public Affairs”, 27/4, (1998).

Nozick Robert (1999), *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja ALETHEIA.

Rau Zbigniew (2010), *Umowa Społeczna w „Teorii sprawiedliwości” Johna Rawlsa*, [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

Rawls John (1994), *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Rawls John (1998), *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Rawls John (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelley, Cambridge: Harvard University Press.

Roemer John E. (1996), *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, London: Harvard University Press.

Sugin Linda (2004), *Theories of Distributive Justice and Limitations of Tax: What Rawls Demands from Tax System*, [w:] *Rawls and the Law, special issue*, „Fordham Law Review”, 72, (2004).

Tulejski Tomasz (2008), *Sprawiedliwość rynku przeciwko sprawiedliwości państwa. Rzecz o legalistycznej koncepcji Roberta Nozicka*, [w:] M. Golecki, B. Wojciechowski (red.), *Rozdroża sprawiedliwości we współczesnej myśli filozoficznoprawnej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

**Katarzyna Zofia Gdowska**

Akademia Górniczo-Hutnicza

**Anna Markwart**

Uniwersytet Jagielloński

***Kontrastowe oblicza homo oeconomicus – koncepcje Friedricha A. von Hayeka i  
Jamesa Buchanana***

Chociaż samo pojęcie *homo oeconomicus* zostało sformułowane pod koniec wieku XIX, jego korzenie sięgają XVIII stulecia. Wyprowadza się je z teorii Adama Smitha – uznawanego za ojca liberalnej ekonomii – jego źródła upatruje się także w *Bajce o pszczołach* Bernarda Mandeville’a, zaś dzieła Johna Stuarta Milla stanowią niewątpliwie kamień milowy w ewolucji rozumienia tego sformułowania.

W odniesieniu do koncepcji Adama Smitha określenia *homo oeconomicus* używa się, przede wszystkim, w kontekście dokonanej przez myśliciela analizy mechanizmów rynkowych. Wyraźnie widoczna w jego pismach teoria samorzutnego rozwoju zasada się na indywidualizmie powiązanim z przeświadczeniem o spontanicznym tworzeniu się instytucji oraz dobroczynnej roli natury, dzięki którym działania jednostek, niekiedy mimowolnie, przyczyniają się do dobra ogółu. Za podstawowe dla zrozumienia konstruktów *człowieka ekonomicznego* uznać można przeświadczenie Smitha, iż w działaniach rynkowych jednostki, dzięki swej racjonalności, dobierają optymalne środki dla maksymalizacji korzyści. Jak zauważył, zawierając transakcje, człowiek opiera się na posiadanej przez siebie wiedzy, zaś drugiego nakłania do przystąpienia do kontraktu, odwołując się do jego egoizmu – każdy z aktorów działających na rynku pragnie zwiększyć swe zyski (jest to przecież podstawowy cel zachowań gospodarczych), zatem argumenty odwołujące się do tej perspektywy są skuteczną motywacją dla podjęcia działań. Jednocześnie Smith nie uznawał bogactwa za wartość autoteliczną – jego zdaniem ludzie pragną zdobyć

majątek, by być akceptowanymi i poważanymi przez innych, ale także by zapewnić byt sobie i tym, których kochają. W kontekście późniejszych teorii warto zauważyć, iż Smith opisując społeczeństwo nie odwoływał się do egoizmu – chociaż twierdził, iż społeczność „czystych” egoistów mogłaby istnieć, to jednak brakowałoby jej najważniejszego spoidła społeczeństw: wrodzonego ludziom uczucia sympatii (lub – w dzisiejszej terminologii – empatii). To właśnie na uczuciach moralnych opierał etykę i w nich widział podstawę koegzystencji ludzi. W przeciwieństwie do niektórych teoretyków, nie uważał on, iż jednostki są w stanie trafnie przewidywać skutki swoich działań; wręcz przeciwnie – bardzo często wyniki zachowań ludzkich nie przystają do tych pierwotnie zamierzonych.

Podtytułem dzieła Bernarda Mandeville’a są słowa: „Private vices – publick benefits”. Podobnie jak Smith, wpisywał się on w nurty późniejszej ekonomii liberalnej oraz teorii spontanicznego rozwoju. Jego zdaniem egoistyczne zachowania poszczególnych osób pozwalają rozwijać się społeczeństwom – to pycha, pragnienie zbytku napędzają gospodarkę i zapewniają istnienie miejsc pracy. Uczucia te trudno jednak uznać za racjonalne. Wręcz przeciwnie – zdaniem Mandeville’a manipulowanie ludźmi jest często korzystne dla rządzących, co nie byłoby możliwe, gdyby postrzegali ludzi jako skrajnie racjonalnych.

John Stuart Mill uważał, iż ekonomia jest przede wszystkim nauką o zachowaniach egoistycznych – motywowanych dbałością o interes własny. Chociaż podkreślał racjonalność człowieka i element kalkulacji strat i zysków, miał świadomość, iż ograniczeniem ekonomii jest właśnie ta fragmentaryczność charakterystyki jednostek. Trzeba się nią jednak zadowolić z braku lepszego opisu. Utylitarystyczna etyka Milla, choć odwołuje się do kalkulacji, bierze pod uwagę aspekt jakościowy, nie ograniczając się do czysto ilościowych analiz.

Z koncepcji wypracowanych przez opisanych powyżej myślicieli stworzono konstrukt zwany *homo oeconomicus*. Odnoszono go pierwotnie do sytuacji rynkowych, w których jednostka o tak uproszczonej charakterystyce kieruje się przede wszystkim chęcią maksymalizacji zysku. Opierając się na teorii Smitha, *człowiekowi*

*economicznemu* przypisywano egoizm i fundowanie działań na racjonalnej kalkulacji. Inspirując się myślą Johna Stuarta Milla, podkreślano utylitarne zachowania jednostki, czego pierwsze echa odnaleźć można już w myśli Smitha i Hutchesona. Z czasem, obok *człowieka gospodarującego* traktowanego jako konstrukt teoretyczny stosowany w analizach ekonomicznych, myśliciele zaczęli uwzględniać w swych analizach *homo oeconomicus* jako charakterystykę realnie istniejącego człowieka i opierać na niej swoje przewidywania.

W podjętych rozważaniach skupimy się na sposobie rozumienia *homo oeconomicus* w myśli dwóch laureatów nagrody Nobla z dziedziny ekonomii: Friedricha A. von Hayeka oraz Jamesa Buchanana. W ich teoriach pojęcie *człowieka gospodarującego* traktowane jest odmiennie, spełnia inne role i służy różnym celom.

Friedrich A. Hayek odnosił się do pojęcia *homo oeconomicus* przede wszystkim w kontekście historycznym. Wielokrotnie odwoływał się do koncepcji Mandeville'a i Smitha, darząc obu oświeceniowych myślicieli estymą. Dostrzegając w ich pracach nie tylko ogromne zasługi dla rozwoju ekonomii i filozofii, ale także uznawał ich poglądy za niezwykle interesujące oraz za stanowiące inspirację dla jego własnych rozważań. Nie zgadzał się z krytyką poglądów prekursorów ekonomii klasycznej, uznając za błędne opinie ich komentatorów, dostrzegających w pismach klasyków źle rozumiany indywidualizm, skrajny egoizm i racjonalność. Hayek zestawiał poglądy Mandeville'a i Smitha ze współczesnymi im myślicielami i bronił tych pierwszych, zauważając, że wiele opinii zostało włożonych w ich usta, niewłaściwie interpretowanych lub wynikających z rozumienia kategorii racjonalizmu czy indywidualizmu, tak jak czynili to Kartezjusz, Rousseau i inni.

W swoich pracach Hayek odwoływał się do teorii Adama Smitha i bronił jego poglądów, dowodząc, iż postrzeganie Smithowskiego człowieka jako skrajnego egoisty kierującego się racjonalną kalkulacją i dążącego nieustannie do maksymalizacji własnych korzyści jest nieporozumieniem i błędną interpretacją poglądów filozofa. Jak zauważył w *Adam Smith's Message In Today's Language* [Hayek 1978, 268-269], Smith nie twierdził, że człowiek powinien trwonić swój majątek i spełniać egoistyczne

zachcianki – wręcz przeciwnie, propagował dobroczynność i spożytkowanie nadwyżek na rzecz społeczności, jednakże, jako ekonomista skupiający się na dobrobycie społeczeństwa (o czym może świadczyć choćby jego krytyka monopoli, będących niewątpliwie korzystnymi dla niektórych indywidualów, zgubnymi jednak dla ogółu), starał się odkryć mechanizmy pozwalające poszczególnym aktorom na rynku odnosić sukces, który jednocześnie sprzyjać miał dobrobytowi całego narodu. W osiągnięciu tego celu pomocny okazuje się wrodzony instynkt jednostek, skłaniający je do działania sprzyjającego własnej korzyści. Jak podkreślał Hayek, jedną z przyczyn niezrozumienia koncepcji była swoista ekstrapolacja, ponieważ:

Było rzeczą niemal nieuniknioną, że ci klasyczni autorzy, wyjaśniając swe twierdzenia, będą używać języka, który z konieczności doprowadzi do nieporozumień, i że zyskają oni w ten sposób reputację piewców egoizmu. Przyczynę odkrywamy natychmiast, gdy tylko staramy się sformułować ich rzeczywistą argumentację w prostym języku. Jeśli ujmemy ją zwięźle, mówiąc, że ludzie w swych działaniach kierują się i powinni się kierować własnymi interesami i pragnieniami, zostanie to od razu źle zrozumiane lub zniekształcone w fałszywe twierdzenie, że ludzie powinni się kierować wyłącznie swymi osobistymi potrzebami czy egoistycznym interesem – tymczasem mamy na myśli to, że powinno im być wolno dążyć do wszystkiego, co sami uważają za pożądane [Hayek 1998, 22-23].

Zamiast postrzegać ludzi jako walczących ze sobą i ograniczanych jedynie przez centralną władzę, Smith wolał ich traktować jako zdolnych do zadbania o swoją przyszłość, wolnych i mimowolnie współdziałających dla dobra wspólnego – w ten sposób konkurencja, zamiast mechanizmem konfliktu, stawała się metodą współistnienia. Wedle Hayeka, ta siedemnastowieczna charakterystyka istoty ludzkiej bywa trafniejsza od niektórych współczesnych dwudziestowiecznemu ekonomicznemu poglądów [Hayek 1998, 18-19].

Autor *Konstytucji wolności* w swych rozważaniach nie opierał się na pojęciu *homo oeconomicus*, uznając je za „fantom” [Hayek 1998, 18], a także krytykując powszechne przekonanie o egoizmie i ściśle racjonalnym zachowaniu Smithowskiego człowieka. Podnosił jednak kilka interesujących zagadnień, bezpośrednio wiążących się z cechami przypisywanymi jednostce w teorii autora *Bogactwa Narodów* – rozważał



kwestie wiedzy i definicji racjonalnego zachowania, a także powiązaną z nią kwestią ograniczonej wiedzy jednostek:

In spite of the 'narrowness of his comprehension' individual man, when allowed to use his own knowledge for his own purposes (Smith wrote 'pursue his own interests in his own way upon the liberal plan of equality, liberty and justice') was placed in a position to serve men and their needs, and use men and their skills, who were wholly outside the range of his perception [Hayek 1978, 268].

Zajmował się także niezwykle istotną – również w kontekście pomylenia porządków przy stereotypowych opisach *homo oeconomicus* – problematyką zadań nauk społecznych i ekonomicznych oraz konieczności wyraźnego odróżnienia opisu od teorii normatywnej.

Jako przedstawiciel teorii spontanicznego rozwoju, Hayek uważał, iż wiedza jednostek jest ograniczona, zatem niemożliwe jest centralne planowanie gospodarki i społeczeństwa – gdyż efekty takiego zadufania w sobie muszą być katastrofalne. Jego zdaniem wiedza opiera się przede wszystkim na rozpoznaniu reguł i relacji. Jednakże nie wszystkie one mogą być zrozumiane – ponownie, ze względu na ograniczenie zdolności poznawczych poszczególnych ludzi, zatem ogromną rolę odgrywa, często nie do końca uświadomiona, wiedza praktyczna. Nie wyklucza to racjonalności jednostek – oznacza jedynie, że racjonalność nie jest tożsama ze zdolnością do poznania całej rzeczywistości lub z mechaniczną kalkulacją w każdej sytuacji. Ludzie optymalizują swoją aktywność:

...według Hayeka ktoś działa racjonalnie, jeśli spośród dostępnych mu czynności alternatywnych wykonuje te, które wedle jego wiedzy doprowadzą do stanu najwyżej preferowanego [Kuniński 1999, 135].

Jak łatwo zauważyć, Hayek nie był piewcą zachowań irracjonalnych czy bezrozumnego podążania za instynktem lub uczuciami – dostrzegał ogromną rolę nauk i, przede wszystkim, myślenia. Twierdził jednak, iż niewolnicze trzymanie się jedynie tego, co uzasadnione i przewidywalne, czy też przecenianie możliwości rozumu, może mieć zgubne skutki – z jednej strony dlatego, że rozum ma swoje ograniczenia, z drugiej zaś

dlatego, iż wiele impulsów, którym ulega człowiek, ma swoje źródło w emocjach lub opiera się na kulturze i tradycji – ewolucyjnie wytworzonej, której podstaw jednak nie da się już w pełni pojąć. Pozostaje zatem jedynie zaufać społeczeństwu, które w swym rozwoju wykształciło reguły postępowania i instytucje możliwie najkorzystniejsze. Co więcej, to właśnie dzięki swoistemu „zawieszeniu” racjonalności możliwy jest postęp:

Warto poświęcić chwilę, żeby się zastanowić. Co by się stało, gdyby we wszelkim działaniu miała być wykorzystywana tylko wiedza uznawana w danej chwili za najlepszą. Gdyby zabronione zostały wszystkie próby, które wydają się bezproduktywne w świetle ogólnie akceptowanej wiedzy, i zadawane były tylko takie pytania oraz podejmowane jedynie takie eksperymenty, które wydają się obiecujące w świetle panującej opinii, ludzkość mogłaby pewnie osiągnąć poziom, na którym wiedza pozwalałaby jej przewidywać konsekwencje wszelkich typowych działań i unikać jakichkolwiek rozczarowań czy niepowodzeń. Człowiek na pozór podporządkowałby więc swoje środowisko rozumowi, bo podejmowałby tylko takie próby, których rezultaty byłyby całkowicie przewidywalne. Możemy sobie wyobrazić cywilizację popadającą w zastój nie dlatego, że wyczerpane zostały możliwości jej dalszego rozwoju, lecz dlatego, że człowiekowi udało się tak bez reszty podporządkować wszystkie swoje działania i bezpośrednie otoczenie istniejącemu stanowi wiedzy, że nowa wiedza nie miałaby szans się wyłonić [Hayek 2006, 50].

Wydaje się, iż autor *Konstytucji wolności* dostrzegał, że rozwijanie nauki jedynie w obrębie aktualnie obowiązujących teorii naukowych sprawi, iż nauka ograniczy się do Kuhnowskiego myślenia paradygmatycznego, znosząc myślenie nieparadygmatyczne, które, zdaniem wybitnego filozofa nauki – jest także niezbędne do jej rozwoju. Jedynie współistnienie tych dwóch sposobów prowadzenia badań i rozważań pozwala na postęp i rozwój wiedzy.

W mechanizmy powstawania nowych teorii uwikłane jest nie tylko niewłaściwe rozumienie pojęcia racjonalności – polegające na niewolniczym trzymaniu się obowiązujących kanonów wiedzy, lecz także, szczególnie w przypadku nauk społecznych – a do tych, zdaniem Hayeka, należy także ekonomia – pycha nakazująca naukom tym wyjaśniać i przewidywać, wkleść się w generalizacje dotyczące natury

człowieka i przewidywania procesów, które, ze względu na swą spontaniczną naturę i fakt, że wynikają z jednostkowych działań indywiduów, dokładnie przewidzieć się nie dają. Jak twierdził:

Nieporozumienie polega na twierdzeniu, że celem nauk społecznych jest wyjaśnianie zachowań jednostek, a w szczególności – że starannie wypracowany przez nas proces klasyfikacji albo stanowi takie wyjaśnianie, albo mu służy. W istocie jednak w naukach społecznych nie mamy do czynienia z niczym podobnym. Jeśli świadome działanie może być „wyjaśnione”, jest to zadanie dla psychologii, lecz nie dla ekonomii czy lingwistyki, teorii prawa czy żadnej innej nauki społecznej. W naukach społecznych klasyfikujemy po prostu zrozumiałe dla nas typy zachowań jednostek, aby – krótko mówiąc – uporządkować materiał, którego musimy użyć w dalszej pracy. Ekonomiści, a to samo dotyczy prawdopodobnie przedstawicieli innych dyscyplin społecznych, zwykle z pewnym zażenowaniem przyznają, że ta część ich zadania jest „tylko” pewnego rodzaju logiką. Uważam, że postępowaliby mądrze, gdyby uczciwie uznali ten fakt i zmierzili się z nim [Hayek 1998, 78].

Swoistą klasyfikacją jest także „fantom” *homo oeconomicus* – pozwalający na fragmentaryczny opis procesów gospodarczych, przy przyjęciu pewnych założeń dotyczących jego otoczenia. Uznawanie go za charakterystykę realnej istoty ludzkiej jest pomyleniem porządków: Weberowskiego *typu idealnego* z psychologiczną charakterystyką indywiduum. Teoretycy zajmujący się naukami społecznymi, zamiast przyjmować reguły nauk przyrodniczych (w których charakterystyki pojedynczych obiektów można rozciągać na całe ich gatunki/klasę), powinni zdać sobie sprawę ze specyfiki nauk społecznych, w których przejście od opisu motywów pojedynczej osoby do uogólnienia na większe grupy nie jest tak oczywiste. Błędem jest także tworzenie abstrakcyjnych modeli teoretycznych i traktowanie ich, jakby opisywały rzeczywistość – przy przyjętych przez badacza nierealnych założeniach model niewątpliwie będzie się sprawdzał, jeśli tylko będzie spójny, natomiast nie będzie miał on przełożenia na obserwowalną rzeczywistość – a to właśnie jej opis jest zadaniem, jakie stoi przed badaczami [Hayek 1998]:

Pewnym jest, że ekonomiści byliby mniej nie lubiani, gdyby byli bardziej ostrożni w odróżnianiu czystej teorii od stosowanej części ich wniosków. (It is by no means

certain that economists would have been less disliked if economists had been more careful to distinguish the pure theory from the more applied part of their conclusions) [Hayek 1991, 21].

Adam Smith nie używał pojęcia *homo oeconomicus* i nie twierdził, że opis egoistycznych pobudek jest uniwersalny dla każdej jednostki i każdej sytuacji – po prostu najłatwiej zaobserwować chęć maksymalizacji korzyści w działaniach na rynku – taki jest przecież ich cel. Generalizacji dokonywał raczej na polu przypisywania wszystkim ludziom zdolności *sympatii (współodczuwania)* – wywiedzionej z kategorii *zmysłu moralnego*. Wyodrębnienie *homo oeconomicus* i przypisanie mu realnego istnienia jest dziełem późniejszych komentatorów.

Za podobny przykład takiego pomieszania porządków i niewłaściwego stosowania kategorii uważał Hayek sposób używania i interpretowania pojęcia „indywidualizm”. Rozróżniał dwa podstawowe ujęcia indywidualizmu – w rozumieniu właściwym, za którego protoplastów uznawał między innymi Locke’a, Mandeville’a, Hume’a czy Smitha, oraz w tym wywodzącym się od oświeceniowego racjonalizmu Kartezjusza, który ujawnił się później na przykład w filozofii Rousseau. Pomieszczenie tych porządków, zdaniem Hayeka, prowadzi do błędnego rozumienia pojęcia „indywidualizm” i do przeświadczenia, iż zachęca on do egoizmu:

Nie może być oczywiście wątpliwości, że w języku wielkich autorów osiemnastego wieku to właśnie „miłość własna” człowieka, czy nawet jego „egoistyczny interes” jest „uniwersalnym poruszycielem” i że terminy te stosowali oni głównie w odniesieniu do postaw moralnych, które uważali za dominujące. Terminy te nie oznaczają jednak egoizmu w wąskim rozumieniu troski o zaspokojenie wyłącznie bezpośrednich potrzeb własnej osoby. „Ja”, o którym zakładali, że jest wyłącznym przedmiotem troski każdego człowieka, obejmowało oczywiście również jego rodzinę i przyjaciół; mogło również, bez zmiany sensu tej argumentacji, obejmować wszystko, o co ludzie faktycznie się troszczą [Hayek 1998].

Hayek zwracał uwagę na jedno z niezwykle istotnych założeń leżących u podstaw indywidualizmu opierającego się na scharakteryzowanych powyżej jednostkach – są one w stanie zdobywać wiedzę dotyczącą ich najbliższego otoczenia i wykorzystywać ją o wiele skuteczniej niż jakakolwiek centralna, odległa od lokalnego środowiska, władza.

Problem relacji aparatu władzy ustanowionej na danym obszarze i jednostki-obywatela był podejmowany również na gruncie teorii wyboru publicznego (*Public Choice*) opracowanej przez Jamesa M. Buchanana. Prowadził on między innymi badania nad uprawnieniami i ograniczeniami, jakie powinny być nałożone na władze państwowe w demokratycznym społeczeństwie w celu zagwarantowania autonomii obywatelom. U podstaw teorii musiał przyjąć określoną koncepcję człowieka-obywatela-wyborcy, zachowującego się racjonalnie w sytuacji wyboru, którego przedmiotem jest dobro wspólne. Prawdopodobnie z inspiracji Gordona Tullocka, współautora *The Calculus of Consent*, Buchanan skłonił się ku przeniesieniu konstruktów *homo oeconomicus* z modeli ekonomicznych i przeformatowanie go w obywatela-*homo oeconomicus*, zgodnie z założeniami teorii społeczno-politycznych formującej się wówczas szkoły wyboru publicznego.

Metodologia badań w naukach społecznych rozróżnia dwa podejścia – pozytywne i normatywne. Celem badań pozytywnych jest stworzenie opisu istniejącej rzeczywistości, na podstawie którego można dokonać pewnych abstrakcji mających na celu wyjaśnienia funkcjonujących mechanizmów oraz schematów. Dlatego dąży się do wykonania możliwie wiernego modelu rzeczywistości, wskazania istotnych zmiennych, parametrów i relacji między nimi zachodzących oraz zbadania wrażliwości modelu na zmiany poszczególnych czynników. Z kolei koncepcje normatywne mają zaprojektować pożądany stan rzeczy i zaproponować sposoby jego osiągnięcia. Operują na trzech sprzężonych obszarach: warunki-działania-efekty, aby określić okoliczności, w których wskazana metoda da określone skutki. Zazwyczaj zakłada się tak zwane *warunki normalne*, czyli stan społeczno-ekonomiczno-polityczny statystycznie najbardziej prawdopodobny w momencie podejmowania decyzji.

Powyższe rozróżnienie jest sprawą elementarną, więc nie sposób przypuszczać, by laureat nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii o nim nie wiedział. Rzeczywiście Buchanan we wprowadzeniach do swoich prac, zastrzegał, iż pracuje na konstruktach, przyjmuje założenia, buduje modele teoretyczne, itd. Jednakże, można odnieść wrażenie, iż tworzono konstrukt podmiotu racjonalnego, wykonywano modelowanie

przy założeniu, że wszystkie jednostki są właśnie takie, a następnie przechodzono do normatywnych teorii, w których aplikowano rezultaty uzyskane z modeli. Przeniesienie konstruktów obywatela-*homo oeconomicus* do normatywnych teorii z zakresu wyboru publicznego, społecznego, politycznego powodowało, iż zaproponowane rozwiązania nie sprawdzały się w konfrontacji z realnymi problemami.

Podczas konferencji z Richardem A. Musgrave'em w roku 1998, Buchanan stwierdził, iż pytaniem, na jakie poszukiwał odpowiedzi w latach 40-tych i 50-tych, było:

„jak jest możliwe, aby jednostki organizowały się w kolektywy gospodarcze lub polityczne celem zapewnienia sobie korzyści z kolektywnych działań, zarazem nie stwarzając okazji do wycisku?” [Buchanan 2005, 22].

Przyznał, że w tym okresie był pod wpływem myśli Knuta Wicksella, przyjmował więc, że jednostki są racjonalne, posiadają wiedzę o konsekwencji swoich wyborów w zakresie realizacji celów wspólnych, mają świadomość ograniczeń, jakie dla nich samych te decyzje implikują, wykonują racjonalne kalkulacje, w których kierują się maksymalizacją korzyści ogółu. Ponadto uznawał, iż wszyscy obywatele akceptują pewne zasady i instytucje regulujące życie zbiorowości, więc nie należy traktować rządu jako 'dobroczynnego despoty' [Buchanan 2005]. Wyraźnie widać, że są to mocne założenia, które mogą stanowić podstawę dla konstruktów doskonałego obywatela.

W pracach, prowadzonych w latach 60-tych wspólnie z Gordonem Tullockiem i Robertem D. Tollisonem, podejmowane były próby stworzenia modeli adekwatnych dla problematyki wyboru, którego przedmiotem są dobra wspólne, czyli infrastruktura, służby państwowe czy szkolnictwo. Buchanan podkreślał, iż badania te miały zaowocować odnalezieniem analitycznych punktów odniesienia dla stworzenia modelu funkcjonowania polityki USA oraz podjęcia prób konstruktywnych reform. Z części pozytywnej wynikało zakwestionowanie rządów większościowych. Normatywnym aspektem miało być wsparcie dla wprowadzenia ograniczeń konstytucyjnych dla wykonywania władzy politycznej [Buchanan 2005, 24]. Teorie te miały mieć konstrukcję analogiczną do funkcjonujących w nowożytnej ekonomii teoretycznej.

Punktem wyjścia dla konstrukcji podmiotu w teorii szkoły wyboru publicznego było opracowanie analogonu konstruktu znanego jako *homo oeconomicus*. Ponieważ oryginalny *homo oeconomicus* był niewystarczający dla koncepcji społeczno-politycznych, zmodyfikowano go do wymogów modelowanych zjawisk poprzez wyposażenie w szereg pożądanych, inspirowanych Wicksellem, cech. Równocześnie milcząco uznano, iż obywatelem-*homo oeconomicus* jest każdy obywatel, wyrażający swoje stanowisko w kwestiach dóbr wspólnych w wyborach i referendach:

We have assumed that the individual whose calculus we have analyzed (the 'representative' or the 'average' individual) is motivated by self-interest, that his fellows in the constitutional decision are similarly motivated, and that, within the chosen set of rules for collective choice, individual participants are likewise directed. As we have suggested, this assumption about human motivation is perhaps the most controversial part of our analysis. It seems useful to repeat, in this methodological context, that, by making this assumption, we are not proposing the pursuit of the self-interest as a norm for individual behavior in political process or for political obligation. The self-interest assumption, for our construction, serves an empirical function. As such, it may or may not be 'realistic': this can only be determined by a comparison of some of the positive analytical implications with observable real-world facts [Buchanan 1962, 312].

Skutkiem takiego podejścia było przeniesienie konstruktu teoretycznego do koncepcji normatywnej. Po latach Buchanan przyznał, iż *homo oeconomicus* do polityki i administracji przetransferował w *The Calculus of Content* jej współautor Gordon Tullock [Buchanan 2005, 23]. Ponadto, obaj autorzy specyficznie postrzegali mechanizmy, rządzące sytuacjami wyboru wspólnego. Dążyli do wypracowania uniwersalnej teorii opisującej zachowanie obywatela-*homo oeconomicus* w lokalu wyborczym. Zaowocowało to koncepcją polityki jako wymiany (*politics-as-exchange*), rozumianej jako gra o sumie dodatniej, gdzie samo zawarcie umowy jest sukcesem dla wszystkich stron:

[...] our approach is essentially economic, in that political decision-making is viewed, in the limit, as analogous to the determination of the terms of trade in an exchange. When individuals engage in trade, interests differ. Each individual desires to secure the most favorable terms of trade. However, no one draws from this conclusion that

the separate interests are mutually exclusive and that one must prevail the other. Shall the 'will' of the seller or the buyer prevail in a particular exchange? To the economist such a question is empty because 'will' is meaningless unless specified more carefully. If it is defined as some maximum advantage from trade, the answer to the question must normally be that *neither* the 'will' of the buyer or the seller prevails, although trade is observed to take place. On the other hand, if the term is defined as some improvement over an initial, before-trade position, the answer must be that *both* the 'will' of the buyer and that of the seller prevail as a result of free exchange. (...) Choices at the ultimate constitutional level are interpreted as being of the 'either-or' type. This is not to deny that such mutually exclusive choices do arise, and that when they do, decisions must be made. However, central to the economic approach to choice problems is the possibility of variation at the margin. If such variation is possible, choices become 'either-or' only for small incremental changes; and, considering a total complex, some of all alternatives may be chosen. Interest in or a desire for a particular alternative becomes a function of its cost or price relative to the other alternatives available for choice. It is this functionally variable aspect that seems to have been almost wholly absent from the 'classical' analysis of political decision-making. Practical politics has been traditionally recognized as consisting of the art of the possible – of the art of compromise. However, to our knowledge few political philosophers have recognized that once the necessity of compromise is acknowledged, alternatives are no longer considered as mutually exclusive, and the discussion that proceeds as if they become largely irrelevant [Buchanan 1962, 322].

Koncepcja ta stanowi bazę dla rozważań zebranych w książce *Finanse publiczne w warunkach demokracji*, której pierwsze wydanie ukazało się w 1967 roku. We wstępie Buchanan wyraźnie oddziela konstrukt teoretyczny od rzeczywistego kształtu sytuacji modelowanych. Szczególnie podkreśla znaczenie warunków, jakie istnieją w rzeczywistości, a które w modelu są przyjęte w wersji szcztkowej. Twierdzi również, że w stwarzanym modelu działający podmiot należy przedstawić tak, aby był jak najbardziej rzeczywisty, czyli z uwzględnieniem towarzyszącej jego rzeczywistym czynom niepewności:

Zachowanie oparte na 'racjonalnej niewiedzy' nie jest oczywiście zachowaniem 'irracjonalnym', za wyjątkiem może porównania z ową sytuacją wzorcową, o której wspomnieliśmy wyżej, mówiąc o 'bezpłatnej racjonalności' wszechwiedzącej



jednostki. Jednak zachowanie oparte na tego typu niewiedzy i racjonalnie określonej niepewności niełatwo odróżnić od zachowania, które kształtuje się na podstawie żywionych złudzeń i fałszywych wyobrażeń na temat rzeczywistych wariantów. (...) należy w początkowym stadium naszych rozważań poczynić założenia o nieistnieniu złudzeń. Oznacza to, że jednostce będziemy przypisywać zdolność szacowania kosztów i zysków w sposób realistyczny w granicach niepewności immanentnie zawartej w sytuacji wyboru, w której jednostka się znajduje. Zakładamy indywidualną 'racjonalność' w tym sensie, że zachowanie jednostki będzie nakierowane na osiągnięcie maksymalnego stopnia użyteczności [Buchanan 1997, 26–27].

W debacie z Musgrave'em Buchanan przytoczył swoją wypowiedź z 1978:

Ludzie posiadają potencjał moralny, który pozwala im uznać interes innych, a nie tylko swój własny, za motywującą siłę zachowania, jednak potencjał ten jest ograniczony przez liczbę tych innych ludzi, ich bliskość geograficzną i związki między nimi. Potencjał moralny danej osoby jest większym wyzwaniem w interakcji politycznej, czyli kolektywnej, niż w prywatnej, czyli dobrowolnie wybranej [Buchanan 2005, 117].

Charakterystyka ta przypomina Smithowskiego *homo oeconomicus* – czyli konstrukt stosowany w modelach ekonomicznych, gdyż w teoriach pozytywnych *człowiek gospodarujący* mógł nie posiadać wiedzy na temat konsekwencji swoich wyborów oraz mogły powodować nim pobudki inne niż racjonalny rachunek ekonomiczny. Dlatego, aby model zadziałał, należy przyjąć, iż w sytuacjach prywatnych człowiek podejmuje decyzje maksymalizujące własną korzyść, zaś w sytuacjach publicznych – decyzje dotyczące korzyści ogółu. Pojawia się tutaj kolejny problem w przeniesieniu konstruktu *homo oeconomicus* na grunt społeczno-polityczny: *homo oeconomicus* kieruje się maksymalizacją korzyści własnej, zaś obywatel-*homo oeconomicus* ma kierować się maksymalizacją zbilansowanej kombinacji korzyści własnej i korzyści ogółu. Jednakże człowiek jest bardziej skłonny bronić partykularnych interesów wobec społeczeństwa (bo jest ono abstrakcyjne), zaś w relacjach z bezpośrednich mogą przeważać inne kwestie. Wydaje się, iż Buchanan dostrzegł problem rozbieżności funkcjonowania konstruktu i zachowania człowieka, podejmującego decyzję o dobru wspólnym.

W koncepcjach Buchanana z lat 60-tych dominuje pogląd, który można zdefiniować: *polityka jako wymiana*. Decyzje w sprawach wspólnych podejmują jednostkowi obywatele, zgodni z wzorcem obywatela-*homo oeconomicus*. Natomiast w późniejszych o dekadę pracach egoistycznymi podmiotami dokonującymi wymiany w polityce są obywatele, instytucje, urzędnicy, itd. (voters, politicians, bureaucrats [Buchanan 2005]), wszyscy rozumiani jako obywatele-*homo oeconomicus*. Rzeczywistość wyboru publicznego to środowisko, gdzie wymiana dokonuje się pomiędzy obywatelem a państwem, zaś przedmiotem wyboru są dobra wspólne. Konstrukcja obywatel-*homo oeconomicus* przyjmuje się ze zredukowaną stroną psychologiczną, postępuje wyłącznie racjonalnie, podąża on mechanicznie za własną korzyścią.

Należy podkreślić mnogość założeń, jakie przyjmują te koncepcje. O ile jest to uprawnione w modelach, o tyle w teoriach normatywnych silne redukcje spowodują wadliwość wniosków. Zauważyć można, że Buchanan tworzył konstrukcja idealnego obywatela, stosował go w modelach, a następnie ekstrapolował ten twór na wszystkich członków społeczeństwa. Skutkowało to teoriami normatywnymi, dającymi rozwiązania, które łatwo można obalić, aplikując je w sytuacjach wyboru publicznego, gdzie warunki są rzeczywiste, nie zaś w obwarowanym założeniami modelu.

Podstawowym problemem w myśli szkoły *Public Choice* jest milczące przeniesienie teoretycznego konstrukcja w miejsce rzeczywistego obywatela. Dorobek Buchanana zgrabnie podsumował Hans-Werner Sinn, akcentując normatywny charakter jego prac:

Buchanan pragnie ukazać w jaki sposób powinno być zorganizowane państwo i jak powinno się nakładać ograniczenia na rząd, aby wszystko lepiej funkcjonowało [Buchanan 2005, 14].

Jednakże, biorąc pod uwagę znaczenie konstrukcja obywatela-*homo oeconomicus*, należałoby zaliczyć teorie Buchanana do nurtu pozytywnego bardziej niż normatywnego. Tym bardziej, iż sam autor skłania się ku temu, twierdząc, że jego prace na modelach miały charakter ostrzegawczy, a nie dowodowy [Buchanan 2005,

26]. Przyznaje więc, że formułował i testował modele; jednakże w jego pracach z połowy wieku formułowane były rekomendacje dla niektórych rozwiązań politycznych.

W latach 90-tych Buchanan stwierdził, że jego poglądy przeszły ewolucję w stronę dowartościowania moralnej charakterystyki człowieka, w tym pozaracjonalnej motywacji jego postępowania. Świadczą o tym jego słowa:

formalne ograniczenie swobód zapisane w różnych dokumentach prawnych i konstytucji nigdy nie wystarczają, aby zapewnić trwały porządek społeczny. Istotny jest również zestaw norm i standardów etycznych, mimo że przyznajemy, iż formalne i nieformalne ograniczenia stają się ich substytutami przy pewnych niewielkich korektach [Buchanan 2005, 27].

oraz:

Zgadzam się z Richardem Musgrave'em, kiedy krytykuje on niektórych współczesnych ekonomistów, którzy próbują dowieść, że ekonomia daje całościowy obraz sytuacji [społecznej – KG]. Można powiedzieć, że standardowe założenia *homo oeconomicus* dają istotny wgląd w ludzkie zachowania. Jednak zachodzi wielka różnica między powyższym poglądem a poglądami, że założenia te dają jedyny wgląd [Buchanan 2005, 51].

Buchanan docenił teorię kapitału społecznego, która zakłada u ludzi pozytywne cechy i uznanie wartości takich, jak indywidualna niezależność, przestrzeganie prawa, poleganie na sobie samym, ciężka praca, wiara w siebie, zaufanie, poczucie stałości, wzajemny szacunek i tolerancja. Jeżeli społeczeństwo charakteryzuje się wysokim kapitałem społecznym, to jest to środowisko, w którym łatwo osiągnąć korzyści z działań kolektywnych. Przemyslenie teorii wyboru publicznego w tym ujęciu doprowadziło jednak do następującej konkluzji:

Dopóki i jeżeli ludzie jako obywatele nie będą sobie ufać – i jako obywatele, i jako polityczni przedstawiciele – dopóty ani polityka, ani gospodarka nie będą efektywnie funkcjonować [Buchanan 2005, 175].

Według Buchanana ten postulat jest możliwy do realizacji wyłącznie w świecie Hayekowego ładu moralnego, w który podmioty kierują się maksymalizacją korzyści,

ale w ramach wzajemnego szacunku nietożsamego z altruizmem [Buchanan 2005, 189].

## BIBLIOGRAFIA

Buchanan J. M. (1962), *Appendix 1: Marginal Notes on Reading Political Philosophy*, [w:] Buchanan J. M., Tullock G., *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Buchanan J. M. (1997), *Finanse publiczne w warunkach demokracji*, przeł. E. Balcerek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Buchanan J. M. (1972), *Public Choice and Private Choice*, [w:] Buchanan J. M., Tollison R. D., *Theory of Public Choice*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Buchanan J. M. (1985), *The Public Choice Perspective*, [w:] tenże, *Liberty, Market and State*, New York: Columbia University Press.

Buchanan J. M., Musgrave R. A. (2005), *Finanse publiczne a wybór publiczny*, przeł. H. Jelonkiewicz, T. Opalińska, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.

Hayek F. A. (1978), *Adam Smith's Message In Today's Language*, [w:] Hayek F. A., *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Londyn: Routledge & Kegan Paul.

Hayek F. A. (1978), *Dr Bernard Mandeville*, [w: F. A. Hayek, *New Studies...*, op. cit.].

Hayek F. A. (2006), *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa: PWN.

Hayek F. A. (1991), *The trend of economic thinking. Essays on Political Economists and Economic History*, Londyn: Routledge.

Hayek F. (1998), *Fakty w naukach społecznych*, [w:] F. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, op. cit.

Hayek F. (1998), *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, [w:] F. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przeł. G. Łuczkiwicz, Kraków: Znak.

Kuniński M. (1999), *Wiedza, etyka i polityka w myśli F. A. von Hayeka*, Kraków: Księgarnia Akademicka.

Mandeville B. (1957), *Bajka o pszczołach*, przeł. W. Chwalewik i A. Glinczanka, Kraków: PWN.

Smith A. (2007), *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. O. Einfeld, B. Jasińska, A. Prejbisz, Z. Sadowski i S. Wolff, Warszawa: PWN, t. I i II.

**Paulina Karbownik**

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

***Koniec kryzysu, początek dramatu – Marcel Gauchet o kondycji współczesnej polityki***

Marcel Gauchet to mało znany w Polsce historyk i filozof francuski. Żadna z jego książek nie została do tej pory przetłumaczona na język polski. Dostępny w tym języku jest jeden z esejów pochodzący z *La démocratie contre elle-même (Demokracja przeciwko sobie samej<sup>1</sup>)*, opublikowany w kwartalniku „Res Publica Nowa” w grudniu 2002 r. pt. *Nowy wiek osobowości. Próba psychologii współczesnej<sup>2</sup>*, przetłózony i opracowany przez Wiktora Dłuskiego. W tekście tym Gauchet stawia tezę o mającej miejsce we współczesnym świecie rewolucji antropologicznej, polegającej na zmianie roli rodziny ze wspólnoty ustanawiającej i podtrzymującej więzi społeczne na grupę społeczną niemającą wpływu na kształt życia społecznego. Przybliżenie sylwetki Gaucheta wydaje się niezbędne, albowiem jego myśl stanowi ważki i godny uwagi głos w dyskusji nad stanem współczesnej polityki oraz świata.

W niniejszym artykule skupię się na dwóch poruszonych przez Gaucheta zagadnieniach. Pierwsze z nich to ideologiczne konsekwencje ostatniego kryzysu gospodarczego, m. in. pokonanie lewicowej frakcji politycznej przez prawicową czy kryzys demokracji objawiający się dominacją interesów jednostkowych nad wspólnotowymi. Drugą kwestię stanowi kryzys liberalizmu polegający na występowaniu dwóch sprzecznych trendów na scenie politycznej, mianowicie, dominacji idei państwa interwencjonistycznego, dążącego do zbudowania dobrze

---

<sup>1</sup> Wszelkie tytuły i cytaty pochodzące z prac Gaucheta w tłumaczeniu autorki artykułu.

<sup>2</sup> Zob. Gauchet 2002.

funkcjonującego państwa opiekuńczego oraz rosnącego w siłę domagania się praw jednostki, co odbywa się, zdaniem Gaucheta, kosztem państwa.

Źródła będące podstawą niniejszego tekstu to przede wszystkim wywiad Macieja Nowickiego z Marcelem Gauchetem pt. *Nie ma już lewicy, prawica zwyciężyła na zawsze* opublikowany w miesięczniku „Europa. Magazyn Idei Newsweeka” w 2009 r. oraz wydane w 2007 r. I i II tom *L’Avènement de la démocratie (Nadejście demokracji)* Gaucheta.

### **Nota biograficzna<sup>3</sup>**

Marcel Gauchet urodził się w 1946 r. w Poilley we Francji. Pochodzi ze skromnej rodziny, w której ojciec pracuje jako dróżnik, matka jest krawcową, a starszy brat seminarzystą. Otrzymuje katolickie wychowanie, w wyniku czego w młodości postanawia zostać ministrantem. W wieku piętnastu lat wstępuje do szkoły kształcącej nauczycieli w Saint-Lô. Podczas nauki musi przebywać w środowisku bardzo spolaryzowanym: komunistów będących zwolennikami Stalina oraz ich przeciwników, spośród których wielu zostaje jego przyjaciółmi. Kiedy kończy się francuska wojna z Algierią odczuwa swe zawodowe powołanie, jednocześnie dostrzegając upodobanie w filozofii i naukach humanistycznych. W owym czasie bierze także udział w pierwszej w swoim życiu manifestacji w sprawie stacji metra Charonne.

Następnie opuszcza region La Manche i udaje się do Paryża, by móc uczęszczać w liceum Henryka IV na kurs przygotowujący do egzaminów wstępnych na studia w École Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud. Jednakże, źle znosi atmosferę panującą w paryskim liceum i wyjeżdża na wieś niedaleko Caen, gdzie pracuje jako nauczyciel w gimnazjum. Po dwóch latach rezygnuje z posady i podejmuje studia uniwersyteckie.

---

<sup>3</sup> Zob. *Marcel Gauchet*, [online] [http://fr.wikipedia.org/wiki/Marcel\\_Gauchet](http://fr.wikipedia.org/wiki/Marcel_Gauchet), [data dostępu 05.04.10].

W 1966 r. Gauchet zapoznaje się z profesorem Claudem Lefort, który wywiera na niego ogromny wpływ, określając zakres zainteresowań i determinując rozwój intelektualny. To dzięki niemu zaczyna zajmować się filozofią w aspekcie politycznym. Pod jego kierownictwem przygotowuje pracę dyplomową o Zigmuncie Freudzie i Jacques-Marie-Émilu Lacanie. Prymat zagadnień politycznych w życiu naukowym Gaucheta wzbudza w nim silny pociąg do wiedzy, co skutkuje jednoczesnym zgłębianiem trzech fakultetów: filozofii, historii i socjologii.

Objąwszy posadę wykładowcy uniwersyteckiego, jego współpracownikami zostają Jean-Pierre Le Goff i Alain Caillé. Z pierwszym, który jest zwolennikiem anarchizmu, Gauchet prowadzi liczne dyskusje. Owocem wszechstronnego wykształcenia jest jednak coraz wyraźniejsze oddalanie się od Leforta oraz krytyka profesora za zbyt przywiązanie do filozofii Karola Marksa. W 1968 r. dochodzi do definitywnego zerwania z marksizmem. Ta wola niezależności objawia się stopniowym wykluczaniem Gaucheta ze środowiska akademickiego aż do usunięcia go ze stanowiska, w wyniku czego źródłem jego utrzymania staje się uczestniczenie w badaniach socjologii terenowej.

W 1970 r. Gauchet poznaje Marca Richir, zajmującego się prowadzeniem niewielkiego czasopisma uniwersytetu w Brukseli pt. *Textures*. Razem decydują się na wznowienie współpracy z Lefortem, Corneliusem Castoriadis i Pierre'm Clastres, trwającej pięć lat. W latach 1977-1980 wraz ze współpracownikami z *Textures* wydaje osiem woluminów kolejnego czasopisma pt. *Libre* podejmującego zagadnienia z zakresu polityki, antropologii i filozofii. Od 1980 roku do chwili obecnej Gauchet jest redaktorem naczelnym *Le Débat*.

Kolejnym ważnym etapem w życiu Gaucheta jest rok 1989, kiedy wstępuje do Centre de Recherches Politiques Raymond Aron, będącym wydziałem studiów politycznych l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) w Paryżu. Poznaje następujące osobistości tamtejszego środowiska intelektualnego: Pierre'a Manent, Jacquesa Julliard, Pierre'a Rosanvallon, Philippe'a Raynaud i Monique Canto-Sperber, których dokonania stanowią dziedzictwo Raymonda Aron.



Swój pierwszy artykuł Gauchet publikuje w 1971 roku w *L'Arc*, czasopiśmie poświęconym Maurice'owi Merlau-Ponty. Nosi on tytuł *Lieu de la pensée (Miejsce myśli)*. W tym samym roku publikuje także artykuł *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social (O demokracji: polityka i instytucja społeczna)* w prowadzonym przez siebie piśmie. Tekst ten stanowi owoc wielu lat kształcenia pod kierunkiem Leforta i jest zbiorem tez na temat polityki. Światową sławę przynosi mu wydanie w 1985 r. książki pt. *Le désenchantement du monde (Rozczarowanie światem)*, w której analizuje mający miejsce w kulturze Zachodu proces sekularyzacji. Potwierdzają ją kolejne: *La religion dans la démocratie (Religia w demokracji)* z 1998 r., *La démocratie contre elle-même (Demokracja przeciwko sobie samej)* z 2002 r., *La condition historique (Stan historyczny)* z 2003 r., *La condition politique (Stan polityczny)* z 2005 r. oraz ostatnie dzieło *L'avènement de la démocratie*, którego pierwsze dwa tomy pochodzą z 2007 r., trzeci z 2010 r., zaś czwarty, zamykający serię, jest w przygotowaniu przez autora.

Ponadto uważa się go za ojca wyrażenia „fracture social”, czyli „rozdźwięku społecznego”, przypomnianego w 1994 r. przez Emmanuela Todda, które zostało wykorzystane przez Jacquesa Chiraca jako centralne hasło jego kampanii prezydenckiej.

Podsumowując, Marcel Gauchet należy do grona najwybitniejszych intelektualistów we Francji. Zajmuje się zwłaszcza historią polityczną religii i zagadnieniami dotyczącymi kondycji współczesnej demokracji. W swoich pracach szeroko omawia m. in. polityczne konsekwencje indywidualizmu, relacje pomiędzy religią a demokracją oraz dylematy globalizacji.

### **Skutki kryzysu gospodarczego**

Gauchet – podobnie jak inni badacze zagadnienia, dostrzega ekonomiczne konsekwencje ostatniego kryzysu gospodarczego, który dotknął niemal cały świat. Nie

pozostawia złudzeń co do końca kryzysu. Twierdzi, że to dopiero początek fatalnej serii, nawet jeśli wydaje się, że sytuacja się poprawia. Wyraża to w następujących słowach:

Parametrem, który się zmienił w stosunku do jesieni 2008 roku, są wielkie interwencje państw, ogromne zastrzyki gotówki, które chwilowo uspokoiły sytuację. Natomiast istota problemu się nie zmieniła. Przecież nie przeprowadzono żadnej sanacji. Krótko mówiąc, ten kryzys był tylko pierwszym epizodem, początkiem całej serii, która będzie się ciągnęła przez najbliższe lata<sup>4</sup>.

Jest to, jego zdaniem, polepszenie chwilowe, gdyż w ludzkich umysłach nie dokonała się zmiana myślenia o kapitalizmie i rozwoju. Wszyscy wciąż chcą żyć na kredyt. Jedynie kredytodawca się zmienia – wpiery były nim banki, potem, w obliczu gospodarczego załamania – państwo. Obecnie kredytów udzielają ponownie banki, lecz z tą różnicą, iż kredytują one także państwo, które ugina się pod ciężarem deficytu wygenerowanego dla ratowania upadającego systemu finansowego. Stąd twierdzenie Gaucheta o tym, że jednym z długofalowych skutków kryzysu będzie bardzo wysokie zadłużenie państw, które jak dotąd nigdy nie miało jeszcze miejsca. Oto diagnoza samego Gaucheta:

Widać, że banki realizują największą część swych zysków, pożyczając pieniądze państwom, które są w rezultacie zadłużone po uszy. (...) Ale to nie wszystko, to są te same pieniądze, które państwa pożyczały bankom kilka miesięcy wcześniej, tyle że na niższy procent. Kto wie, być może już niebawem zobaczymy następny etap: państwa uratowane od bankructwa przez banki<sup>5</sup>.

Co uznać należy za główne źródło powstałego kryzysu gospodarczego? Zdaniem Gaucheta, wcale nie kapitalizm, który oskarża się o małą ostrożność i niewielką odpowiedzialność za podejmowane działania, ale przede wszystkim źle skonstruowany system finansowy, który nie jest wynikiem jednorazowego ludzkiego błędu, ale stanowi już immanentną właściwość świata, przez co trudniej go naprawić: „Sedno problemu

---

<sup>4</sup> Nowicki 2009, s. 14.

<sup>5</sup> Ibid.

leży tutaj: przerośnięty sektor finansowy nie jest rodzajem wewnętrznej patologii, lecz istotą naszego świata<sup>6</sup>”.

Oprócz ekonomicznych skutków kryzysu Gauchet wymienia także konsekwencje ideologiczne, wykraczając tym samym poza typowe myślenie o tym wydarzeniu wyłącznie w wymiarze gospodarczym. Zalicza do nich przede wszystkim:

1. zmianę politycznego status quo – zamiast tradycyjnego podziału sceny politycznej na lewicę, prawicę i ewentualne centrum dochodzi do kryzysu lewicy objawiającego się jej powolnym zanikiem oraz wzrostem znaczenia prawicowego skrzydła politycznego;
2. kryzys demokracji.

Omawiając kryzys lewicy jako skutek kryzysu gospodarczego, Gauchet przepowiada długotrwałą dominację prawicy w Europie. Jest przekonany, że w najbliższych latach czeka Stary Kontynent panowanie prawicy, ale prawicy odmienionej – inteligentnej i elastycznej, przejmującej pewne elementy polityki lewicowej, a przynajmniej centrolewicowej; prawicy, która będzie sprawowała władzę niepodzielnie. Gauchet opiera swe spostrzeżenia i prognozy na zachowaniach dzisiejszych elektoratów europejskich: sądzi, że dotychczasowi wyborcy socjaldemokratyczni będą ufać prawicy, oczekując polityki lewicowej, bo zobaczą, że lewica nie jest w stanie prowadzić własnej polityki. Widać więc wyraźnie, że Gauchet zakłada powstanie nowej lewicy i prawicy. Kształt zmienionej prawicy określa następująco:

Prawica stała się partią ruchu, akceptującą polityczny realizm. Nie jest ani trochę konserwatywna – nie ma najmniejszego zamiaru bronić tradycji, tronu ani ołtarza. (...) Nie ma oporów przed reformowaniem czegokolwiek<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid., s. 15.

W sytuacji, gdy prawica nie odżegnuje się od reform i zmian, lewica traci swój monopol – nie jest już jedyną partią zmiany.

Mimo ewolucji lewicy i prawicy, Gauchet podkreśla, że konflikt między lewicą a prawicą wciąż trwa i nigdy się nie zakończy, gdyż ma wymiar egzystencjalny. Zarówno lewicy, jak i prawicy zależy na tym, by miał miejsce, ponieważ stanowi niejako podstawę ich istnienia. Tę przewrotność Gauchet wyraża następująco:

Jesteśmy na lewicy, ponieważ nienawidzimy prawicy. Jesteśmy na prawicy, ponieważ nienawidzimy lewicy. Boimy się, że bez tej nienawiści byłibyśmy niczym<sup>8</sup>.

Ze stanowiskiem Gaucheta, charakteryzującym się przede wszystkim przekonaniem o zacieraniu się różnic pomiędzy lewicą a prawicą, nie zgodziłby się Andrzej Szahaj. Owszem, przyznaje on w jednej ze swoich prac, że orientacje te zyskują kształt hybryd łączących w całość nierzadko przeciwstawne sobie elementy: „W wypadku lewicy i prawicy zawsze w rzeczywistości mamy do czynienia ze stanowiskami *hybrydalnymi*, które często łączą ze sobą sprzeczne idee, oparte na pozostających w konflikcie wartościach, czerpanych z odmiennych (często przeciwnych ideowo) źródeł<sup>9</sup>”, jednak kontynuując swe rozważania nad światopoglądem lewicy i prawicy, wskazuje na wyraźne różnice między ich założeniami.

Po pierwsze, Szahaj poddaje analizie ogólną wizję człowieka. Jego zdaniem, lewicę charakteryzuje optymizm antropologiczny, zaś prawicę przeciwnie – pesymizm. Co to znaczy? Otóż lewica zakłada, że człowiek jest z natury dobry, godny zaufania i zaradny, a wszelkie jego życiowe niepowodzenia nie wynikają z jego złych cech, ale są spowodowane nieprawidłowo ukształtowanymi stosunkami społecznymi:

---

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Szahaj 2000, s. 215.

Nie tylko ona [jednostka] jest winna swej klęsce życiowej czy skłonności do czynienia zła. Odpowiada za to otoczenie społeczne, które nie potrafiło stworzyć warunków do tego, aby w człowieku zwyciężyło raczej dobro niż zło<sup>10</sup>.

Prawica zaś nie darzy człowieka aż takim zaufaniem, zakładając jego słabą i grzeszną naturę, potrzebującą wsparcia autorytetu – stąd przypisywanie dużej roli religii:

Pozostawiona samej sobie jednostka stoczyć się bowiem może w grzech, zło, pychę, może się zagubić, może dać upust swym jakoby przyrodzonym i niezmiennym słabościom, wśród których prym wiodą wzajemna niechęć („człowiek człowiekowi wilkiem”), zawiść, cynizm i egoizm<sup>11</sup>.

Natomiast wszelkie porażki spotykające człowieka, wynikają wyłącznie z jego niedopatrzeń, winić więc za nie powinien on wyłącznie siebie.

Po drugie, Szahaj dostrzega różnicę w stosunku do przeszłości i tradycji obu omawianych frakcji politycznych. Lewica nigdy nie zadowalała się tym, co zostało już dokonane bądź aktualnie ma miejsce, stąd jej wiara w postęp. Prawica zaś jest przekonana, że to, co warte uznania i powielania już się dokonało albo właśnie się dokonuje, z czego wynika jej sceptycyzm historiozoficzny i zamiłowanie do tradycji i szacunek wobec doświadczenia<sup>12</sup>.

Po trzecie, różnic pomiędzy lewicą a prawicą doszukiwać się można w stosunku do źródeł i roli światopoglądu. Zdaniem Szahaja, lewica przyjmuje reguły moralne za relatywne, wyżej stawiając zdolność ludzi do współpracy niż jedność ich przekonań:

Lewica ma skłonność do tego, aby relatywizować przekonania etyczne i światopoglądowe (...), starając się ocalić jedność międzyludzką nie tyle na płaszczyźnie wartości ostatecznych, ile raczej w sferze ludzkiego współdziałania<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Ibid., s. 216.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Zob. *ibid.*, s. 217.

<sup>13</sup> Ibid.

Przeciwnie prawica, która bierze za pewnik wszelkie zasady moralne wynikające z wiary religijnej, uznając, iż tylko ona jest w stanie dostarczyć ostatecznych norm: „Prawa regulujące działania winny ucieleśniać moralność, której źródła – zdaniem prawicy – są pozaludzkie<sup>14</sup>”.

W cytowanych powyżej słowach mieści się następuna cecha dzieląca analizowane skrzydła sceny politycznej. Mianowicie – kwestia legitymizacji prawa. W przypadku lewicy wszelkie prawo jest wynikiem kontraktu między jednostkami czy przyjętej przez nie konwencji. Dla prawicy podstawą prawomocności praw jest ucieleśnianie wiecznego porządku moralnego zawartego w religii. Szahaj przedstawia tę sprzeczność następująco:

Podstawą ich [praw – P. K.] prawomocności jest uzyskana w warunkach demokratycznego dialogu zgoda, a nie sankcja wynikająca z tradycji czy płynąca z boskiego źródła. (...) Moralność w ogóle winna być raczej sprawą indywidualnej *wrażliwości* każdej jednostki na ludzki ból i upokorzenie niż pochodną stosowania jakichś szczegółowych kodeksów. Nadto lewica zauważa, że nadmierna moralizacja prawa stanowi wyraźne zagrożenie dla swobód obywatelskich<sup>15</sup>.

Kolejnym elementem różnicującym jest stosunek do rodziny i narodu. Lewica nie przypisuje większego znaczenia tym wspólnotom, widząc nawet pewne zagrożenia z ich strony: rodzina bywa sferą egoizmu, przemocy, negatywnej ingerencji w charakter jednostki, przez co ulega on wypaczeniu; naród nierzadko pełni rolę „złotego cielca”, w imię którego popełnia się zbrodnie, wysyłając żołnierzy na pewną śmierć w walce wojennej między poszczególnymi nacjami<sup>16</sup>. Ponadto wskazuje na pozytywną rolę mniejszych społeczności (przyjacielskich, zawodowych, lokalnych) oraz ludzkości jako takiej, ponieważ są to „byty społeczne wykreowane mocą ludzkiej woli, zmienne, wybierane na podstawie swobodnej decyzji jednostki (nie dotyczy to, rzecz jasna,

---

<sup>14</sup> Ibid., s. 218.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Zob. Ibid., s. 219.

gatunku ludzkiego)”<sup>17</sup>. Prawica zaś ponownie zupełnie odwrotnie: „gloryfikuje rodzinę, pokazując, iż jest ona najnaturalniejszą ostoją człowieka. Podobnie ma się rzecz z narodem, któremu przypisuje cechy *rodziny podniesionej do skali makrospołecznej*”<sup>18</sup>.

Chociaż Szahaj jest świadom podobieństw pomiędzy wskazanymi orientacjami politycznymi, widocznych zwłaszcza na płaszczyźnie stosunku do państwa czy do jednostki (uznanie instytucji państwowej za aparat ucisku i zniewolenia jednostki czy przedkładanie indywidualizmu nad kolektywizm), to jednak stwierdza jednoznacznie, iż myślenie i działanie lewicowe skupia się na takich elementach, jak jednostka, społeczeństwo obywatelskie i gatunek ludzki, zaś prawicowe koncentruje się na jednostce, rodzinie i narodzie<sup>19</sup>, zatem niemożliwe są, jego zdaniem, próby utożsamiania lewicy z prawicą, co obecnie ma coraz częściej miejsce.

Głosem polemicznym ze stanowiskiem Szahaja, a tym samym zgodnym z rozważaniami Gaucheta, jest opinia Jana Hartmana, który nie boi się twierdzić, iż lewica i prawica niewiele się od siebie różnią:

Różnice między prawicą i lewicą są niewielkie i zapewne dlatego obie partie lubią się kłócić. (...) Spory dotyczą szczegółów, np. tego, które tradycje należałoby uznać za anachroniczne i złe albo tego, czy należyty kształt sprawiedliwości społecznej oraz przebieg dróg do niej prowadzących określone są przez metafizyczne instancje natury ludzkiej i prawa naturalnego (prawica), czy też raczej przez historycznie ukształtowane stosunki klas społecznych i wynikające z nich różnice w dostępie do wykształcenia i konsumpcji<sup>20</sup>.

Na dowód swego twierdzenia Hartman przytacza następujące argumenty. Po pierwsze, zarówno lewica, jak i prawica powołują się na własne cnoty i dobrą wolę, oskarżając siebie nawzajem o ich brak i nieposługiwanie się nimi. Po drugie, obie

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., s. 220.

<sup>20</sup> Hartman 2010, s. 35.

orientacje wierzą, że posiadane przez nie cnoty dają im moralne prawo do sprawowania władzy silnej i mocno ingerującej w gospodarkę oraz socjalizację młodzieży. Po trzecie, obie frakcje w celu uzasadnienia własnych roszczeń do silnej władzy chętnie odwołują się do anachronicznych metafizycznych lub gospodarczych doktryn. Po czwarte, lewicę i prawicę cechuje pycha, która objawia się m. in. uzurpowaniem sobie szeroko zakrojonej władzy bez demokratycznej zgody obywateli, moralną wyższością, wymuszaniem posłuszeństwa wobec wątpliwych doktryn, gotowością do naruszania obywatelskich praw czy wykorzystywaniem prawa i zasad demokratycznych do realizowania partykularnych bądź ideologicznych interesów, mających swe odzwierciedlenie w polityce społecznej<sup>21</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania nad relacjami między polityczną prawicą a lewicą należy zaznaczyć, iż zarówno Gauchet, jak i Hartman dostrzegają stopniową ewolucję tychże struktur w kierunku coraz bardziej widocznego ujednociania się, które być może (na przestrzeni lat) okaże się trwałym skutkiem globalizacji, odczuwalnej dzisiaj w większości sfer życia. Szahaj zaś – przeprowadzając dokładną analizę różnic, jakie dzielą prawicę i lewicę, daje do zrozumienia, że do pogodzenia obu sposobów prowadzenia polityki nigdy nie dojdzie. To stwierdzenie zaś pokrywa się z myślą Gaucheta, iż konflikt pomiędzy prawicą a lewicą jest tak zakorzeniony w ich światopoglądach, że będzie trwał bez końca. Szkoda, że filozof ten nie omawia szerzej tego zagadnienia.

Nawiązując do kolejnego skutku kryzysu gospodarczego z kategorii ideologicznych, czyli kryzysu demokracji, warto na wstępie zaznaczyć, iż analizie podlega tu pewien rodzaj demokracji, mianowicie demokracja liberalna, która w XXI w. staje się coraz powszechniejszym typem ustroju. Można nawet powtórzyć, za Zdzisławem Krasnodębskim, że zwycięstwem demokracji w ogóle jest właśnie demokracja liberalna<sup>22</sup>. Czym więc się ona wyróżnia? Przede wszystkim tym, iż

---

<sup>21</sup> Zob. *ibid.*, 42-43.

<sup>22</sup> Zob. Krasnodębski 2003, s. 16.



podstawowe instytucje w niej funkcjonujące szanują wolność jednostki, jej prawa obywatelskie, religijne i polityczne. Ponadto, w jej ramach dochodzi do opisu pożądanego stanu rzeczy, zatem tworzony jest i wprowadzany w życie normatywny model demokracji<sup>23</sup>.

Pogorszenie się stanu demokracji Gauchet porównuje z kryzysem demokracji parlamentarnych, który trwał od początku XX wieku do końca drugiej wojny światowej. Zaznacza, że związany on był z wejściem mas do polityki. Omawiając współczesny kryzys demokracji XXI wieku, podkreśla jego inny charakter. Nie skupia się on na kwestiach społecznych, lecz jednostkowych. Zdaniem Gaucheta, głównym problemem staje się triumf praw jednostki, co objawia się (prędzej czy później) końcem wszelkiego rodzaju kolektywów – mas, klas itp. Jednostkom jako obywatelom demokratycznych państw nie zależy na stworzeniu sprawiedliwego ładu społecznego, co przyczyniłoby się niewątpliwie do wzrostu dobra wspólnego, ale na stworzeniu społeczeństwa rynkowego, które jednostkom daje więcej możliwości – zarówno więcej wolności, jak i więcej sposobności zarabiania pieniędzy – oraz gwarantuje, że nikt nie będzie ingerował w osobiste sprawy i preferencje. Trudnością do przewyciężenia staje się również postawa obywateli wobec państwa, nacechowana biernością i egoizmem oraz nie przynosząca społeczeństwu ani państwu żadnych korzyści. Gauchet zauważa, że dziś „nie ma nikogo, komu by się chciało zmienić całą tę mechanikę, ponieważ każdy ma raty do spłacenia, każdy liczy na emeryturę i na to, że państwo będzie ją nadal finansować na kredyt. To sprawia, że siły prące do zmian są bardzo słabe. Mało tego, wszyscy marzą jedynie o powrocie do świata sprzed kryzysu<sup>24</sup>”. Gauchet podsumowuje ten kryzys współczesnych demokracji następująco: „Wszystkim kieruje pragnienie osobistego ratunku, ponieważ kolektywny ratunek nie istnieje<sup>25</sup>”.

---

<sup>23</sup> Zob. *ibid.*

<sup>24</sup> Nowicki, dz. cyt., s.14.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 15.

## Kryzys liberalizmu

Zagadnieniem trudności, jakie napotyka współcześnie na swej drodze liberalizm, Gauchet zajmuje się w pracy pt. *L'avènement de la démocratie*. W książce tej francuski filozof przede wszystkim jednak stawia tezę, którą warto przywołać w kontekście poprzednio omawianej kwestii, iż obecne demokracje tkwią w kryzysie, ponieważ nie poradziły sobie z właściwym oddzieleniem sfery religijnej od strefy rządzenia i kierowania państwem. Teza ta bywa krytykowana m. in. za to, że pomija fakt występowania społecznych walk, które także mogą mieć wpływ na kształt demokratycznego społeczeństwa.

Na *L'avènement de la démocratie* składają się cztery tomy, ułożone według historycznego porządku. Pierwszy z nich, zatytułowany *La révolution moderne (Nowożytna rewolucja)* obejmuje okres od początku XVI w. do 1880 r. Drugi – *La crise du libéralisme (Kryzys liberalizmu)* – uwzględnia lata 1880-1914. Trzeci - *A l'épreuve des totalitarismes (Doświadczenie totalitaryzmów)* dotyczy XX-wiecznych państw totalitarnych, a dokładniej, okresu 1914-74, zaś czwarty będzie (po dokończeniu i opublikowaniu przez autora) opisywał obecną sytuację na świecie, poczynawszy od połowy lat 70.

Celem większości prac Gaucheta, poczynając od *Le désenchantement du monde* jest rozważenie trudności demokracji w stabilizowaniu powracających i nękających ją kryzysów. Nie inaczej jest w przypadku *L'avènement de la démocratie* – praca ta ma za zadanie dostarczyć ogólnej zasady dla zrozumienia tych kryzysów. By je wykonać, posługuje się hasłem „detrywializacji idei liberalnej demokracji<sup>26</sup>” – pozornie oczywistym, acz skrywającym złożoność. Wyraża bowiem pewien paradoks polegający na tym, że wydaje się, iż model liberalnej demokracji jest jedyną słuszną drogą zarządzania ludzkim losem, podczas gdy w rzeczywistości los ten jest nie do uchwycenia w żaden sposób.

---

<sup>26</sup> Zob. Gauchet (2007), t. I, s. 45.

W *L'avènement de la démocratie* Gauchet pokazuje, jak zmieniają się podstawy, na których opiera się świat: od transcendentnych, ufundowanych magiczno-teologicznie, do racjonalnych i immanentnych. Stawia hipotezę, iż nowożytność powstała w wyniku stopniowego procesu odbywającego się według wskazań „formuły religijnej”, która służyła za formalny model rozwoju. Pozwala to sądzić, iż kłopoty współczesnych demokracji biorą się z tego, że zanikowi ulega ich istota oraz autonomia, co Gauchet opisuje za pomocą metafory, iż „jesteśmy w coraz mniejszym stopniu panami świata, podczas gdy wciąż jesteśmy jego jedynymi panami<sup>27</sup>”. Przenosi ona, pokazując, jak łatwo ludzkość zapomina o istocie swej egzystencji, ma wskazywać na konieczność dochodzenia do istoty każdej sprawy, jaką napotyka człowiek na swej drodze, przykładowo do prawdziwego sensu demokracji liberalnej czy liberalizmu.

Za pierwszego proroka kryzysu liberalizmu Gauchet uważa Fryderyka Nietzsche. Pomimo deteologizacji (ogłoszenia śmierci Boga, niszczenia liberalnych ideałów czy idoli poprzez uznanie siebie za krzewiciela relatywizmu), zdaniem Gaucheta, Nietzsche sam nie uwolnił się od formuły religijnej<sup>28</sup>. Niezaprzeczalnie przyczynił się jednak do powstania wątpliwości co do wiary w liberalne wartości. Za jego spadkobierców należy uznać, według Gaucheta, Henri Bergsona, Edmunda Husserla oraz Martina Heideggera, którzy także nie zdołali uciec od tęsknoty za przed-racjonalną autentycznością.

Gauchet nie zatrzymuje się na filozoficznym wyartykułowaniu kryzysu i kontynuuje rozważania, uwzględniając kwestię zmiany historyczno-społecznej. Przywołuje mający miejsce powrót do „wieku organizacji”, tzn. okresu powstawania różnego rodzaju stowarzyszeń, związków, partii czy ogromnych przedsiębiorstw, co przez swój masowy charakter powoduje, że nadchodzi „świat bez panów”<sup>29</sup>. W konsekwencji rozdział społeczeństwa obywatelskiego i państwa wydaje się

---

<sup>27</sup> Gauchet (2007), t. II, s. 69.

<sup>28</sup> Zob. *ibid.*, s. 43.

<sup>29</sup> Zob. *ibid.*, s. 62.

nieunikniony: wspólnoty w walce o realizację własnych interesów w celu przetrwania są zmuszone działać wbrew państwu<sup>30</sup>. Odchodzi w zapomnienie także wiara w przyszłość i szacunek dla przeszłości i tradycji. W zamian następuje przesadne umiłowanie teraźniejszości, co widoczne jest przykładowo, zdaniem Gaucheta, w popularności programów informacyjnych. Zjawisko to filozof określa mianem „deteologizacji historii”<sup>31</sup>.

Przyczyn słabnącej pozycji państwa Gauchet upatruje w braku elastyczności rządów parlamentarnych, które przez to, że nie dostosowują się na bieżąco do zachodzących zmian w rzeczywistości społecznej, wzbudzają w obywatelach postawy antyparlamentarne, co skutkuje zarzucaniem politykom bezsilności oraz zagarnięcia władzy z uszczerbkiem dla społeczeństwa obywatelskiego. Pogląd ten obecny jest u takich teoretyków, jak: Georg Jellinek, Adhémair Esmein, Maurice Hauriou i Raymond Carré de Malberg, którzy upatrują ustanowienia politycznego porządku w abstrakcyjnej władzy struktur legislacyjno-administracyjnych, podkreślając szczególną rolę instytucji państwowych w zdobywaniu prawdziwej suwerenności państwa.

Zła reputacja państwa i polityków wzmagają się jeszcze bardziej, podkreśla Gauchet, gdy dostrzeże się fakt występowania na obecnej scenie politycznej dwóch sprzecznych tendencji. Z jednej strony jest to odrodzenie się idei dominującego państwa interwencjonistycznego, które widoczne jest poprzez załączki państwa opiekuńczego. Z drugiej strony ma miejsce coraz głośniejsze domaganie się przez jednostki indywidualnych praw, co odbywa się kosztem państwa, gdyż nie sprzyja działaniom wspólnotowym, lecz raczej realizowaniu własnego interesu. Owocem tego zjawiska jest nowy typ indywidualizmu, opisany przez Henrika Ibsena, George’a Palante czy Henry’ego Michel, charakteryzujący się libertariańskim podejściem do rzeczywistości i świata, czyli całkowicie rezygnującym ze wspólnotowości. Według Gaucheta, rozwój indywidualizmu w tym kierunku skutkuje rosnącym strachem

---

<sup>30</sup> Zob. *ibid.*, s. 154.

<sup>31</sup> Zob. *ibid.*, s. 136.

przed obojętnością oraz przyczyni się do pragnienia odzyskania choć w najmniejszym stopniu poczucia jedności z innymi. Podkreśla, że celem działania państwa powinno być „umożliwianie jednostce powrotu do jej społeczności, w której poczuje się zupełnie jak w domu”<sup>32</sup>.

### Zakończenie

Poglądy Gaucheta na temat kryzysu gospodarczego stanowią reakcję na opublikowane niedawno przez rząd amerykański dane o stanie gospodarki USA. Dla sceptyków ufających, że kryzys potrwa latami wydają się one szokujące, bowiem dowodzą, że Stany Zjednoczone powoli wygrywają z kryzysem. Gauchet, również zaliczany do grona sceptyków, swoje poglądy stara się podeprzeć wiarygodnymi argumentami, które uciąć mają wszelkie dyskusje. Jest przekonany, iż jego diagnozy są słuszne. Czas pokaże, czy tak będzie.

Co do opinii dotyczącej kryzysu demokracji i liberalizmu, dostrzec można pewne podobieństwo w argumentacji. Mianowicie, Gauchet analizując problemy demokracji liberalnej wskazuje, że zagrożeniem staje się upadek więzi wspólnotowych, zanik pewnego „instynktu grupowego”, który jest niezbędny jednostkom do funkcjonowania w harmonii oraz państwu do realizowania wytyczonych celów za pomocą współpracujących ze sobą obywateli. Omawiając kryzys liberalizmu Gauchet także wspomina o nadmiernym indywidualizmie, który w nowej formie wzbudza w jednostkach lęk przed brakiem zainteresowania ze strony innych osób, zapatrzonych tylko w siebie. Gdy spojrzeć na to zjawisko z innej strony, można mieć nadzieję, iż przerośnięty indywidualizm skłoni ostatecznie jednostki do konsolidacji, co przyczyni się jednocześnie do poprawy sytuacji demokracji.

---

<sup>32</sup> Ibid., s. 297.

**BIBLIOGRAFIA**

Gauchet, M. (2007), *L'Avènement de la démocratie*, Paris: Gallimard.

Gauchet, M. (2002), *Nowy wiek osobowości. Próba psychologii współczesnej*, [w:] „Res Publica Nowa”, 187 (2002).

Hartman, J. (2010), *Adres moralny do lewicy i prawicy*, [w:] tenże, *Polityka filozofii. Eseje*, Kraków: UNIVERSITAS.

Krasnodębski, Z. (2003), *Zwycięstwo demokracji. Ale jakiej?*, [w:] tenże, *Demokracja peryferii*, Gdańsk: słowo/ obraz terytoria.

*Marcel Gauchet*, [online] [http://fr.wikipedia.org/wiki/Marcel\\_Gauchet](http://fr.wikipedia.org/wiki/Marcel_Gauchet), [data dostępu 05.04.10].

Nowicki, M. (2009), *Nie ma już lewicy, prawica zwyciężyła na zawsze*, [w:] „Europa. Magazyn Idei Newsweeka”, 4 (2009).

Szahaj, A. (2000), *Światopogląd lewicy – światopogląd prawicy*, [w:] tenże, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa: Fundacja ALETHEIA.

**Barbara Wrona**

Uniwersytet Śląski

***Polityka, obywatelstwo i nauka w rozważaniach polskich filozofek: Marii Ossowskiej,  
Iji Lazari Pawłowskiej i Barbary Skargi***

Maria Ossowska, Ija Lazari Pawłowska i Barbara Skarga to trzy, pozornie odrębne światopoglądowo filozofki, piszące między innymi na temat etyki i moralności oraz ich obecności w życiu obywatelskim i politycznym.

Maria Ossowska (1896-1974) to autorka m.in. „Wzoru demokracji”, jedna z najwybitniejszych humanistów XX wieku, twórczyni nauki o moralności. Autorka, która całą sobą dowodziła słuszności propagowanych przez siebie poglądów. Dystansowała się od skrajnych postaw życiowych i skrajnych poglądów naukowych, szczególnie dotyczących etyki, w obrębie której propagowała oddzielenie etyki normatywnej od etyki opisowej. Pasja, z jaką wnikała w społeczeństwo, analizując przemiany światopoglądowe („Psychologia moralności”, „Socjologia moralności”) zaowocowała ponadczasowymi rozważaniami, do których warto powracać.

Ija Lazari Pawłowska (1921-1994), uczennica profesor Marii Ossowskiej, przedstawiła pojęcie sprzeciwu obywatelskiego. Jak sama podkreślała nie można mówić o żadnych działaniach obywatelskich, jeżeli motywem postępowania jest dobro własne. Swoje rozważania kierowała do ludzi działających na polu nauki i szeroko pojętej kultury. Do ludzi, którzy świadomie przyjmują pewne postawy wobec zastanej rzeczywistości.

Barbara Skarga (1919-2009) wielokrotnie dzieliła się refleksjami dotyczącymi człowieka jako istoty należącej do społeczeństwa. Była wielką osobowością nauki polskiej XX wieku - postacią, która podejściem wobec zastanej rzeczywistości potrafiła

w pełni zrealizować „człowieczeństwo”. Po dziesięciu latach spędzonych w sowieckim łagrze, do kraju powróciła w 1955 roku. Te wydarzenia, które zaowocowały m.in. książką pt. „Po wyzwoleniu... (1944-1956)”, trwale ugruntowały przyszłe światopoglądowe oblicze autorki.

Pojęcia takie jak moralność, obywatelstwo i ich szeroko pojęta współzależność z nauką stanowią istotę rozważań nie tylko akademickich. Trudno mówić o polityce w odniesieniu do moralności, bez podjęcia tematyki obywatelstwa, dotyczy ono bowiem każdej jednostki. Jednostka spełnia się jako obywatel przynależąc do wspólnoty. „Obywatel” to pojęcie, która wyznacza ramy przynależności, ale także wolności osobistej każdego człowieka.

Obywatelstwo jest pojęciem, które wyznacza granice przynależności i równości w państwie. Równość wynika z potrzeby zapewnienia równoprawnego uczestnictwa w sprawach wspólnoty [Smolar 1993, 113]. Tym samym obywatel to ktoś, kto przynależy do państwa, ale jednocześnie jest za nie odpowiedzialny.

Kwestia obywatelstwa, polityki, demokratyzmu, a przede wszystkim wzajemnych relacji tych pojęć jest jednym z newralgicznych elementów współczesnego świata. Moralność i polityka stanowią integralną całość w odniesieniu do społeczeństwa, które tworzą ludzie. Nauka zaś stanowi korelat wzorca człowieka jako jednostki należącej do „całości”.

### **Kwestia moralności i polityki**

Maria Ossowska wskazała na wzór osobowy, który nie jest ani klasowy, ani elitarny. Każdy może uważać go za podstawę dla kształtowania własnego charakteru, każdy może do niego aspirować. Obejmuje on zarówno kobiety, jak i mężczyzn. Opisując ten wzór Ossowska kładzie nacisk na usposobienie intelektualne. „Wzór demokracji” to wyznacznik, jaki powinien obowiązywać w każdym zreszeniu ludzkim, nie dotyczy on jedynie polityki jako formy sprawowania rządów, lecz zreszenia



ludzkiego, jakim jest całe państwo. Państwo jest tworem, który nie totalizuje, lecz jednoczy społeczeństwo, organizując je i koordynując.

O rozdzwieńku pomiędzy etyką i polityką Maria Ossowska wspomina w artykule „Moralność i polityka”. Powołuje się tam na Maxa Webera, który podkreślił, że niezgodność pomiędzy etyką i polityką nastąpiła w wyniku rozpowszechnienia się religii miłości. Religia miłości nie akceptuje celu, jaki stawia sobie polityk, tj. władzy. Dalej Ossowska powołuje się na poglądy przedstawione w „Obronie Sokratesa”, gdzie pada stwierdzenie, że ten, kto prawi o polityce, równocześnie nie może uprawiać etyki. Ossowska przywołuje także wypowiedź Lorda Chesterfielda z 1748 roku, że człowiek uprawiający politykę powinien opanować sztukę podobania się. Wylicza cechy takie jak stwarzanie pozorów szczerości, ukrywanie prawdy bez kłamania, opanowanie przy jednoczesnym doprowadzaniu innych do jego braku, nieokazywanie uczuć. Ossowska powołuje się też na wcześniejszą o 30 lat wypowiedź Callieresa o tym, jak dawać łapówki, wykrywać sekrety, przemykać pomiędzy oszustwem a szczerością [Ossowska 1983, 554-555].

Wyżej wspomniane zachowania i porady udzielane politykom wchodzą w konflikt z zasadami moralnymi. Etykowi nie wolno obierać celu politycznego jako celu postępowania. Jeśli przybiera on postać wyżej wymienionych zachowań, polityka koliduje z etyką, ponieważ osobie etycznej nie wolno manipulować ludźmi. Pomimo tego, że politycy usprawiedliwiają się tym, iż działają na korzyść ogółu, cel polityka i cel etyka nie jest tożsamy. Koncepcja dobra nie jest w tym przypadku wspólna [tamże, 555].

Analogiczne poglądy dotyczące kwestii etyki i polityki przedstawiła uczennica profesor Marii Ossowskiej - Ija Lazari Pawłowska. W tekście napisanym w 1987 roku podjęła tematykę sprzeciwu obywatelskiego i jego wymiaru etycznego. Zdefiniowała go jako opór człowieka wobec jakiegoś zjawiska w życiu zbiorowym, ocenianego przezeń jako złe. Lazari Pawłowska podjęła szczególnie tematykę walki, wyrzekania się przemocy i stosowania jej [Lazari Pawłowska 1992, 56-60].

Tym, czego powinniśmy oczekiwać od innych, a przede wszystkim od siebie samych, jest wyraźny sprzeciw w sytuacjach, gdy aparat państwowy usiłuje nas wciągnąć w złe i niesprawiedliwe postępowanie. Karl Jaspers w swoich wykładach wygłoszonych zaraz po wojnie i skierowanych do studentów Uniwersytetu w Heidelbergu podkreślał, że obowiązek wobec państwa nie jest tym samym, co obowiązek wobec każdorazowej władzy w państwie. Na społeczeństwie spoczywa metafizyczna wina, którą obarczony jest każdy, w obecności kogo lub za kogo zgodą zostało dokonane przestępstwo. Lazari Pawłowska podkreśla, że ludzie działający w opozycji powinni charakteryzować się kulturą polityczną (na którą składa się kultura moralna) przy jednoczesnym wyrzekaniu się przemocy. Powinność promowania kultury moralnej jest tym większa, im mniejszą kulturę wykazuje przeciwnik. Jest to bowiem droga podnoszenia kultury politycznej całego narodu [tamże, 71-72].

Z kolei Barbara Skarga odwołała się do Arystotelesa, który twierdził, że państwo jest wspólnotą powstałą dla dobra ogólnego. Dobro ogólne jest powiązane zatem z pojęciami etyki i polityki. Skoro jest to pojęcie bezpośrednio powiązane z moralnością, to zarazem także z odpowiedzialnością. Polityka ma to do siebie, że skupia się na działaniach skutecznych, a to z kolei odrzuca etyka. Zatem polityka odrzuca prawdę. Czy w takim razie zrezygnować z prawdy? Absolutnie nie. Rezygnacja z prawdy jest porażką, a stwierdzenie, że ją posiadamy – intelektualnym nadużyciem. Nadal pozostaje kwestią dyskusyjną, czy można połączyć etykę i skuteczną w działaniu politykę. Barbara Skarga odpowiadając na to pytanie podkreśla jedynie, że polityka jest działaniem w społeczeństwie, które tworzą ludzie, jest dla nich i od nich. Polityka jest dla dobra ogólnego, czyli dla dobra każdego obywatela z osobna [Skarga 2007, 189-190].

W ustroju demokratycznym, ku któremu zmierza świat współczesny, ważny jest przede wszystkim człowiek. Każdy z obywateli z osobna jest twórcą państwa demokratycznego. W przeciętnym człowieku zanikł instynkt państwowości, dlatego tak bardzo potrzebne są wzorce osobowe. Zasady etyczne w państwie demokratycznym wyływają z wolności każdego człowieka. Wolność bezpośrednio wiąże się z

odpowiedzialnością. Obojętność wobec spraw państwowych nie służy zrzeszeniom, a co za tym idzie także jednostce. Obywatel ma prawo, ale także obowiązek pełnego uczestnictwa w życiu państwowym. Państwo jest dobrem wspólnym, a dobro jest wspólne, gdy wszyscy o nie zabiegamy, gdy je współtworzymy.

Demokracja musi wyrastać z poczucia tolerancji i szeroko rozumianego poszanowania, nawet poszanowania przeciwnika, pisze Barbara Skarga, podobnie jak i Ija Lazari Pawłowska. Wrogość nie niesie za sobą niczego dobrego, strach przed innością grozi jedynie wyobcowaniem ze Wspólnoty Europejskiej [tamże, 190- 191].

### **Kwestia obywatelstwa**

Barbara Skarga wielokrotnie czyniła refleksje dotyczące człowieka jako istoty należącej do społeczeństwa. Na wykładzie wygłoszonym z okazji inauguracji roku akademickiego 2005-2006 na Uniwersytecie Białostockim profesor Barbara Skarga podjęła tematykę obywatelstwa. Jak sama podkreślała, żyjemy w czasach względnej stabilizacji politycznej. Jest to spokojna sytuacja, którą nasycamy tanią i hałaśliwą demagogią. Owocuje to skupianiem się na sobie i partykularystycznym podejściem do społeczeństwa, zanikiem szacunku wobec prawa, wzrastaniem obojętności wobec spraw publicznych [Skarga 2007, 146].

W małych, zamkniętych, monadycznych światach, w które uciekają ludzie, izolując się od spraw publicznych, obowiązuje prawo dnia powszedniego. Gdzie wszystko jest sprawdzone, nie trzeba wybiegać w przyszłość. Słowami Marii Ossowskiej można by powiedzieć, że opieramy się jedynie na stereotypach, nie poszukując przyszłościowych wzorów osobowych. Tak detronizuje się nasza wszelka aktywność, głównie aktywność społeczna, a człowiek wyzbywa się wrażliwości moralnej i estetycznej. Jest to zarazem detronizacja życia obywatelskiego. Pod wpływem nasycenia tanią medialną demagogią stajemy się coraz bardziej prywatni, przez co słabną więzi społeczne, a człowiek czuje się coraz bardziej samotny. Nie wchodzimy w

dyskusję społeczną, jedynie komunikując swoje potrzeby; w ten sposób uczestniczymy w dramacie [tamże, 150-151].

Bez względu na preferencje polityczne, każdego człowieka obowiązuje pewne minimum, które zawiera się w słowie *obywatel*. Obywatel nie jest poddanym, lecz jednostką świadomą swojej przynależności do społeczeństwa. Jest człowiekiem wolnym, ale jednocześnie ta wolność obliguje go do odpowiedzialności za innych. Obywatelem jest ten, kto współtworzy prawa społeczeństwa, zarazem świadomie ich przestrzegając.

Do ideałów obywatelskich, zdaniem Barbary Skargi, której poglądy SA tu zbieżne z poglądami Marii Ossowskiej, należy tolerancja wobec rasy, religii i narodowości. Tolerancja to nic innego jak relacja oparta na wzajemnym poszanowaniu i solidarności z innymi. Obywatelstwo to pojęcie nie tylko polityczne, ale przede wszystkim moralne. Obywatel to człowiek świadomie budujący swój własny los, będący za niego odpowiedzialny. Człowiek egzystuje i realizuje swoje cele w społeczeństwie, czyli tam, gdzie znika lęk przed samotnością i przed zaangażowaniem [Skarga 2007,189-190].

### **Kwestia wzoru osobowego i nauki.**

Maria Ossowska zwraca uwagę na to, że budując społeczeństwo wedle pewnego ideału, nie wolno nam lekceważyć troski o to, jakiego człowieka obsadzimy w jego ramach. W trosce o stworzenie ideału zostało nakreślone istotne dzieło z zakresu etyki normatywnej. W 1944 roku powstał „Wzór demokracji”. Rozprawa ta powstała jako konspiracyjny druk w czasie okupacji. Tekst oryginalny zaginął. Powojenna wersja tychże zagadnień została przez autorkę przedstawiona w 1946 roku, nosiła wówczas tytuł „Wzór obywatela w ustroju demokratycznym”.

Każdy człowiek kształtuje swoje poglądy w społeczeństwie. Dzieje się to pod wpływem lektur lub bycia z innymi osobami, które nas inspirują. Tak kształtują się wzory osobowe. Wzór osobowy nie jest ponadczasowy, zmienia się w toku życia.

Potrzeba wzorowania się na innych jest na tyle silna w człowieku, że retuszujemy negatywne zachowania w biografiami słynnych poetów i artystów niczym rzemieślnik retuszujący niedoskonałości posągu [Ossowska 1992, 9-10].

Pojęcie wzoru osobowego bywa mylone z pojęciem stereotypu lub bohatera. Stereotypy biorą czynny udział w tworzeniu poglądów o rzeczywistości. Stereotyp złośliwej starej panny lub roztargnionego uczonego nie stanowi dla nas wzoru osobowego, szybko bowiem ulega zmianie i nie jest dla nas inspirujący. Bohater z kolei to postać mityczna lub realna, owiana legendą. Bohater może stać się wzorem, ale nie musi nim być. Wzory osobowe nie mogą być „spóźnione” wobec zastanej rzeczywistości, muszą być inspirujące, stanowić natchnienie dla ludzi poszukujących antidotum na nią. Wzór osobowy projektujemy, nie może on być zastany, jak np. stereotyp [tamże, 12-14].

Wzór demokracji przedstawiony przez Marię Ossowską to punkt odniesienia dla osób projektujących życie w ustroju demokratycznym, ustroju, w którym nie ma uciskanych i uciskających, uprzywilejowanych i upośledzonych, w którym każdy ma realną możliwość zrealizowania własnych zamierzeń. Demokracja wyklucza jakąkolwiek klasowość [tamże, 15].

Wśród cech określających, zdaniem Marii Ossowskiej, osoby żyjące w ustroju demokratycznym znalazły się między innymi aspiracje perfekcjonistyczne. W skład aspiracji perfekcjonistycznych wchodzi doskonalenie życia zbiorowego i doskonalenie samego siebie. Cechy takie kształtują się w wieku dojrzewania. Maria Ossowska określiła tę cechę jako „twórczy ferment, buntowniczą niemożność pogodzenia się ze złem, cenny niepokój, który powinniśmy nosić w sobie aż do śmierci”. Osoba o aspiracjach perfekcjonistycznych posiada umiejętność kształtowania swojej hierarchii wartości; wie, z czego powinna rezygnować, a przy czym bezwzględnie trwać [tamże, 15-16].

Kolejną cechą jest otwartość umysłu, na którą składa się rewizja starych poglądów i przyswajanie nowych idei. Weryfikacja już ukształtowanych poglądów nie jest wyrazem słabości, lecz siły, wymaga bowiem wiele odwagi [tamże, 17-18].

Aspiracje perfekcjonistyczne i otwarty umysł nie mogą się spełnić bez dyscypliny wewnętrznej, inaczej zwanej mocnym kręgosłupem. Dyscyplinę wewnętrzną przypisuje się osobom, które są zdolne do długofalowego wysiłku, do rezygnowania z przyjemności na rzecz konsekwentnego wypełniania zamierzonych celów [tamże, 18].

Żadna z wyżej wymienionych cech nie mogłaby zaistnieć bez tolerancji. Jest to kolejny wyznacznik wzorcowego demokraty. Tolerancja to inaczej szanowanie cudzych potrzeb, przy jednoczesnej zdolności do przeciwstawiania się rzeczom, które uważamy za złe. Tolerancja ma niwelować złe impulsy, ale nie powodować sprzeciwu wobec rzeczy, które z natury są inne. Bowiem „inne” nie zawsze znaczy „złe”. Tolerancja nie jest spokrewniona z uczuciami zazdrości, mściwości, potępienia czy nienawiści [tamże, 18-19].

Akceptowanie otoczenia bez prób ulepszania go jest biernością, przeciwstawia się temu kolejna cecha zaproponowana przez Marię Ossowską, jaką jest aktywność. Jest to działalność ulepszająca, która nie zanika nawet w sytuacjach, w których człowiek jest pozbawiony możliwości działania, jak np. więźniowie w obozach jenieckich, którzy nawet w najtrudniejszych chwilach podejmowali naukę. Aktywność jest ciągła, nie można jej mierzyć ilością dokonywanych czynów [tamże, 19-20].

Odwaga cywilna to kolejny element, która składa się na wzór demokraty zaprojektowany przez Marię Ossowską. Ludzie cechujący się odwagą cywilną biorą czynny udział w życiu publicznym, wyrażają swoje opinie i przekonania pomimo grożących im konsekwencji. Odwaga nie jest tym samym co brawura, ryzyko z nią związane jest zgodne z wyznaczoną hierarchią wartości, jest protestem przeciw zaistniałemu złu, bez oczekiwania na poklask w zamian [tamże, 20-22].

Uczciwość intelektualna to kolejna cecha, która jest bezpośrednio powiązana z odwagą, bowiem nieuczciwość jest tchórzostwem. Tchórzostwem jest wykorzystywanie nauki dla celów doraźnych, przekonanie warstw uprzywilejowanych, że prerogatywy zawdzięcza się swoim kwalifikacjom intelektualnym i moralnym, głód imperialistyczny i przekonanie o misji kulturalnej swojego narodu [tamże, 22-23].

Uczciwość intelektualna jest bezpośrednio powiązana z krytycyzmem, czyli cechą człowieka odpornego na powierzchowny przekaz medialny. Człowiek krytyczny oczekuje sensownego uzasadnienia, a takie jest dostępne jedynie w systemie demokratycznym, w przeciwieństwie do ustroju totalitarnego. Krytycyzm wyklucza propagandę [tamże, 23].

Człowiek uczciwy intelektualnie i krytyczny wobec zastanej rzeczywistości to także człowiek odpowiedzialny za słowo. Odpowiedzialność za słowo eliminuje grę pozorów, a także sprzeciwia się niedotrzymywaniu obietnic [tamże, 23-24].

Kolejna ważna cecha to uspołecznienie, na które składają się:

- zainteresowanie zagadnieniami społecznymi (sztuką, poezją, życiem publicznym);
- przewyższanie egocentryzmu, który w skrajnej formie prowadzi do niedostrzegania cudzych interesów;
- ofiarność dla każdej innej jednostki i dla zbiorowości. Bezpośrednio wiąże się z tym służba społeczna. Ofiarność, która jest skutkiem przewyższania egocentryzmu, budzi w człowieku poczucie odpowiedzialności za życie zbiorowe;
- umiejętność współdziałania, która umożliwia służbę społeczną. W ustroju demokratycznym szanuje się wolność osobistą, wolność przekonań, sferę prywatności. Umiejętność współdziałania to poszanowanie dla indywidualizmu, z którego powinno wynikać poszanowanie ludzkich aspiracji do doskonalenia się wedle własnych potrzeb. Należy unikać warcholstwa, które jest efektem złego podejścia do indywidualizmu. Warcholstwo to niepodporządkowanie się pracy zespołowej, pozbawione konkretnej argumentacji [tamże, 24-29].

Ostatnie trzy cechy, które powinny składać się na wzór demokracji to: rycerskość, wrażliwość estetyczna i poczucie humoru.

Rycerskość, to cecha uniwersalna, która powinna być obecna zarówno podczas toczenia walki, jak i zwykłej gry w szachy. Jest to postawa, którą powinniśmy przyjmować wobec naszego przeciwnika w sytuacji, gdy znajdziemy się na pozycji wygranej, ale także straconej. Ta cecha ma nas uczyć jak szanować swojego przeciwnika oraz jak rozsądnie cieszyć się nagrodą, nie chępiąc się nią zbytnio [tamże, 29-30].

Wrażliwość estetyczna wzbogaca nasze życie osobiste, nie tylko jako konsumentów, ale także jako wytwórców dóbr estetycznych. Sfera estetyczna jest bezpośrednio powiązana ze sferą moralną, bowiem postawa estetyczna nie wymaga posiadania przedmiotu, którym się zachwycamy. Takie podejście sprzyja kształtowaniu się postawy etycznej [tamże, s. 30- 32].

Poczucie humoru, o ile zostaje umiejętnie spożytkowane, pozwala na niwelowanie pompatycznie przekazywanej informacji, będącej narzędziem propagandy [tamże, 30-32].

Wskazane przez autorkę cechy takie jak: otwartość umysłu, uczciwość intelektualna, wrażliwość estetyczna są niezmiernie ważne w pracy ludzi zrzeszonych wokół nauki, pomimo tego, że „Wzór demokracji” i trzynaście cech nakreślonych przez Marię Ossowską skierowane są do każdego człowieka, który jest częścią zreszenia ludzkiego. Usposobienie intelektualne zdaje się być kluczowym dla pojęcia uniwersalnego wzoru osobowego.

Podejmując tematykę oporu, czyli niezgody na istniejący stan rzeczy w społeczeństwie, Ija Lazari Pawłowska podkreślała, że potencjalni aktywiści są także wśród osób, które nazwała podejmującymi opór bierny, wewnętrzny. Ludzie podejmujący się sprzeciwu wobec bieżącej sytuacji społecznej działają konstruktywnie, chcąc ocalić wartości i żyć z poczuciem sensu w zaistniałych warunkach. Swoją apel autorka skierowała przede wszystkim do ludzi działających na polu nauki, także do ludzi zrzeszających się wokół pracy kulturalnej. Opór cichy, niespektakularny, ale ciągły, podejmowany świadomie i z pełną odpowiedzialnością jest działaniem rzetelnym i



odpowiedzialnym. W tego typu działaniu przejawia się troska o pozaosobiste, społeczne dobro.

Jest to cecha, która współgra z ofiarnością wobec każdej jednostki, o czym pisała Maria Ossowska. Głównym motywem postępowania było tam poczucie odpowiedzialności za życie zbiorowe. Według Lazari Pawłowskiej, nie można mówić o etycznym wymiarze sprzeciwu obywatelskiego, tam gdzie celem jest własne dobro. Motywem wszelkiego działania na rzecz społeczeństwa, także wewnętrznego oporu jest wiara w to, że obszar naszych działań zaowocuje lepszą, bardziej znośną rzeczywistością. „Jeżeli człowiek czuje się bez szans, aby kształtować świat w makroskali, nie powinien umniejszać, dusić w sobie odpowiedzialności za maleńki kawałek świata, w którym jest w stanie cokolwiek zdziałać” [Lazari Pawłowska 1992, 82-83].

Nauka jest aktywnością społeczną. Nie może być obojętna wobec interesów współczesnego świata, nie może stać się instrumentem, środkiem do osiągnięcia celu. Istotą nauki jest zmierzanie ku prawdzie. Zmierza ku niej myśl. Nie można ograniczać myśli, skoro zmierza ona ku prawdzie. Człowiek nie jest wolny, jeśli nie myśli, istotą nauki jest więc wolność. Nadrzędnego celu naukowego, jakim jest prawda, nie można ograniczać do doczesnego celu materialnego. Prawdę można ujmować tylko w twierdzeniach ogólnych, nie wolno sobie uzurpować jej poznania, twierdząc, że ją posiadamy. Nauka sama opracowuje metody i kryteria weryfikacji twierdzeń. Nauka usiłuje wypracowywać twierdzenia, które będą obowiązywać zawsze i wszędzie, nigdy zaś nie będą ograniczone do danej chwili i potrzeby ludzkiej. Polityka, w opozycji do nauki, jest działalnością praktyczną. Jej istotą jest stawianie szybkich, praktycznych tez w odpowiedzi na zaistniałą sytuację. Nauka wyjaśnia, a polityka projektuje. Nauka skupia się na teoretyzowaniu, polityka zaś na diagnozowaniu chwili. Czas nie jest ważny dla nauki, bo jej twierdzenia, nie mogą być nim ograniczone. Natomiast dla polityki czas jest podstawowym wyznacznikiem. Nauka jedynie wyjaśnia, wskazuje ideały, polityka natomiast poszukuje gotowych, adekwatnych recept na zaistniały problem [Skarga, 1999, 131].

Jeżeli nauka obiera ten sam cel, co polityka, traci swój sens. Upolitycznienie nauki zabija ją, przeczy jej istocie. Uczony to nie tylko intelektualista, ale także obywatel, który pełni pewną funkcję w państwie. Wedle prawa „od” i „do” tolerancji, uczony chce wyznawać i bronić swoich ideałów, jeśli jest ich w pełni świadomy i bierze za nie odpowiedzialność. Zaangażowanie polityczne uczonych jest dopuszczalne, jeżeli nie następuje identyfikacja celu naukowego z celem politycznym [tamże, 134-137].

Uczony powinien stawiać opór próbom upolitycznienia jego pracy. Wyniki jego badań powinny uwzględniać to, że powstały na bazie społeczeństwa, a więc jednostek, które są równe i współodpowiedzialne w tworzeniu społeczności. Każdy w takiej społeczności ma to samo prawo. Nauka nie może uzurpować sobie materialnych prerogatyw. Na tym polega obywatelstwo uczonego.

## BIBLIOGRAFIA

- 1) Lazari Pawłowska, I. 1992, *O obywatelskim sprzeciwie*, [w:] P. Smoczyński (red), *Ija Lazari Pawłowska. Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław- Warszawa- Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- 2) Ossowska, M. 1983, *Moralność i polityka*, [w:] tenże, *Maria Ossowska. O człowieku, moralności i nauce*, Warszawa: PWN.
- 3) Ossowska, M. 1992, *Wzór demokracji*, Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion.
- 4) Skarga, B. 2007, *Jeszcze raz o etyce i polityce*, [w] tenże, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków: Wyd. Znak.
- 5) Skarga, B. 2007, *O obywatelstwie*, [w] tenże, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków: Wyd. Znak.

6) Skarga, B. 1999, *Uczony i polityka*, [w:] tenże, *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa PWN.

7) Smolar, A. 1993, *Od człowieka socjalizmu do obywatela*, [w:] B. Markiewicz (red), *Obywatel, odrodzenie pojęcia*, Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.

**Marcin Łukasz Makowski**

Uniwersytet Jagielloński

**„Społeczne panowanie Jezusa Chrystusa”. Soteriologia polityczna Marcela Lefebvre’a**

Czy polityka może i powinna prowadzić ku zbawieniu? Na to pytanie pozytywnie, choć z pewnymi zastrzeżeniami odpowiedział arcybiskup Marcel Levebvre. W niniejszym artykule przedstawione zostanie specyficzne stanowisko francuskiego duchownego, zaangażowanego w posoborową kontestację Kościoła hierarchicznego, która zaprowadziła go aż ku wypowiedzeniu posłuszeństwa wobec Jana Pawła II. Ukazując poglądy Lefebvre'a na demokrację, wolność religijną oraz wizję społeczeństwa i państwa katolickiego, będziemy mieli okazję do zaprezentowania całego bogatego spektrum zagadnienia relacji między sferą społeczno-polityczną i sakralno-soteriologiczną.

Wychowany w konserwatywnej rodzinie, arcybiskup nigdy nie krył swojej sympatii dla monarchii, w której władza sprawowana jest z nadania boskiego, a większość nie tworzy prawdy, lecz prawda większość (*la majorité ne fait pas la vérité*). Sympatia ta, jak możemy domniemywać, umocniona została jeszcze podczas formacji seminarialnej Lefebvre'a, przez ojca Henriego Le Flocha. Była to postać wzbudzająca w ówczesnej hierarchii Kościoła francuskiego nie lada kontrowersje. Przyjrzyjmy się, jak komentuje niniejsze kwestie Marcel Lefebvre, przy okazji ujawniając swoje własne poglądy dotyczące problemu polityki i demokracji:

Oskarżano go potem (Henriego Le Flocha – przyp. oraz podkreślenia M.M.) o zajmowanie się polityką: **Bóg jeden wie czy to zbrodnia, czy też przeciwnie, zasługa: czynienie polityki według Jezusa Chrystusa**, wzbudzanie ludzi politycznych, którzy będą wykorzystywali wszelkie słuszne, a nawet prawne środki w celu **wypędzenia ze społeczeństwa nieprzyjaciół Naszego Pana Jezusa Chrystusa!** [Lefebvre 1997, s. 52].

Założyciel FSSPX (Bractwo Kapłańskie św. Piusa X) przyjmuje zatem stanowisko, które zakłada czynny udział Kościoła w życiu społecznym i politycznym. Twierdzi on, że: „Panowanie społeczne (...) Chrystusa stanowi jedno z istotnych zajęć Kościoła” [Lefebvre 1997, s. 52]. Jeśli uwzględnimy przy tym poparcie dla prawicowej *l’Action Francaise*<sup>1</sup> oraz umiarkowanie ciepłe słowa dla rządów Pinocheta, Franco i Salazara, nie będzie dziwić następujące zdanie:

To, czego nie udało się dokonać francuskiej monarchii, demokracja wprowadziła w życie: pięć krwawych rewolucji (1789, 1830, 1848, 1870, 1945), cztery obce inwazje (1815, 1870, 1914, 1940), dwukrotne plądrowanie Kościoła, wygnania zakonów religijnych, zamykanie katolickich szkół, laicyzacja instytucji (1789 i 1901), itd. [Lefebvre 1997, s. 53].

Rewolucja Francuska okazuje się zarzewiem wszelkiego zła. Z niej właśnie wywodzi się projekt masońskiej, liberalnej i anty-katolickiej konstytucji francuskiej [Le Charon 1985]. W tym miejscu postaramy się zrekonstruować proces rozwoju ideologii demokratycznej w ujęciu integrystycznym.

Lefebvre twierdzi, że demokracja bierze swój początek z liberalnego postulatu samostanowienia jednostki. Logiczną konsekwencją takiego stanu rzeczy okazuje się społeczeństwo zbudowane na zasadach kontraktu czy też umowy społecznej. W takim państwie obywatele stają się najwyższymi suwerenami, posiadającymi władzę od samych siebie oraz zachowującymi ją nawet po wybraniu organów reprezentujących ich kompetencje. Społeczeństwo demokratycznie nie uznaje posiadania kompetencji z nadania boskiego, ponieważ jedynie lud jest w możności nadać władzę. W praktyce przyjęcie takich założeń prowadzi do:

<<Krucjaty demokracji>> przeciwko każdemu rządowi, który odwołuje się do boskiego autorytetu, a który wówczas nazywany jest <<teokratycznym>> albo

---

<sup>1</sup> „Gazeta i partia polityczna prowadzona przez Charles’a Maurras’a, *l’Action Francaise*, walczyła w oparciu o zdrowe naturalne podstawy, przeciwko liberalnemu demokratyzmowi” [Lefebvre 1997, s. 53]

<<absolutystycznym>> - oraz – (...) politycznych rządów większości, która uważa się za wyraziciela najświętszej i nieomyłnej woli większości [Lefebvre 1997, s. 54].

Powołując się na autorytet papieża Leona XIII, Lefebvre raz jeszcze podkreśla, że wszelka władza pochodzi z nadprzyrodzonego nadania, i to Bóg jest ostatecznym suwerenem [Lefebvre 1997, s. 55]. Oddając sprawiedliwość arcybiskupowi, należy zaznaczyć, że wyróżnia on dwa sposoby postrzegania demokracji; jako ideologii i jako ustroju – nie potępiając przy tym tego drugiego. Brak potępienia dla ustroju rozumie jednak w sposób dość wąski – w postaci braku potępienia „udziału ludzi we władzy”. Wydaje się, że Lefebvre chętnie widziałby państwa katolickie zorganizowane w sposób francuskiej monarchii *d’Ancien Régime*, gdzie pomiędzy królem a poddanymi istniały liczne ciała przedstawicielskie, tworzące miraż współuczestnictwa w rządach. Ściśle jednak rzecz biorąc, projekt przedstawiony przez arcybiskupa, on sam określa mianem „demokracji nieliberalnej”.

Przyznaję, że nieliberalna demokracja jest gatunkiem rzadkim, ale nie jest to dziś jeszcze całkiem jakiś próżny kaprys, jak to wykazuje przykład republiki Chrystusa Króla w Ekwadorze, za czasów Garcia Moreno (...) [Lefebvre 1997, s. 57].

Jej cechami charakterystycznymi okazuje się inne niż standardowe, rozumienie najwyższej władzy ludowej (*Le principe de la souveraineté populaire d’abord*). Państwo przyjmuje wobec tego postać quasi-monarchii, w której władza znajduje się w rękach ludu, ale nie z pochodzenia, ani nie w ostatecznym celu. Po pierwotnym scedowaniu prerogatyw na przedstawicieli ludu, lud przestaje uzurpować sobie prawo do obalania raz wybranych przedstawicieli. Konsekwencją takiego ustroju okazuje się sprawowanie rządów nie przez bezkształtne masy, ale przez organy przedstawicielskie, rozumiane jako:

(...) głowy rodzin, chłopi, kupcy, przemysłowcy i robotnicy, wielcy i mali właściciele, wojskowi i urzędnicy, **zakonnicy, księża i biskupi** (...) [Lefebvre 1997, s. 57].

Tym samym Lefebvre legitymizuje udział kleru w czynnej polityce państwowej, nie wyłącza go z biegu życia publicznego. Wobec wspomnianej, boskiej genezy władzy, rządzący ponoszą odpowiedzialność za swoje błędy najpierw, i przede wszystkim przed Bogiem. Stąpienie się porządku sakralnego i świeckiego<sup>2</sup> musi w konsekwencji doprowadzić do stworzenia konstytucji inspirowanej prawami bożymi i dekalogiem<sup>3</sup>. Ostatnią i najważniejszą konsekwencją ustanowienia demokracji nieliberalnej staje się zasada mówiąca, że:

**<<Wola ogółu>> jest nieważna, jeśli stoi w opozycji wobec praw Bożych. (...)**

Demokracja nie jest świecka, lecz otwarcie chrześcijańska i katolicka. Jest zgodna ze społeczną doktryną Kościoła dotyczącą własności prywatnej, zasadą uzupełniania, a edukacja pozostaje troską Kościoła i rodziców, itd... [Lefebvre 1997, s. 58].

Tak oto Marcel Lefebvre, oskarżający liberalizm o budowanie „państwa obozu koncentracyjnego”, posunął się do przedstawienia projektu zastąpienia demokracji ustrojem, w którym pewna część społeczeństwa (wyznania inne niż katolicyzm, oraz osoby nierespektujące norm dekalogu) zostaje wyłączona z czynnego życia politycznego. Problematyka ta zostanie poruszona szczegółowo w następujących rozdziałach.

Podsumowując zarzuty arcybiskupa, można powiedzieć, że za główne grzechy demokracji liberalnej uznaje on jej laickie, rewolucyjne korzenie, brak respektu dla praw boskich, uznanie ludu jako jedyne suwerena oraz błędną koncepcję umowy społecznej.

Wobec tak radykalnej wizji uprawnień państwa, zasadnym staje się pytanie o granice i możliwość faktycznego poszanowania wolności sumienia oraz prawa do wyboru wyznania, które posiada każdy obywatel. Lefebvre podejmie tę tematykę, jak zawsze w duchu XIX i XX-wiecznego nauczania Magisterium Kościoła, pomijając stanowisko papieży „modernistycznych” – od Jana XXIII wzwyż. W tej kwestii jednak,

---

<sup>2</sup> Wobec takiego stanu rzeczy oponować będzie Tischner, mówiąc o zgubnych wpływach upolityczniania religii.

<sup>3</sup> W oryginale: “Le décalogue est donc l’inspirateur de toute la législation”.

kluczowe okaże się nauczanie XIX-wiecznych następców św. Piotra – głównie Leona XIII oraz Piusa IX. Prześledźmy tok rozumowania arcybiskupa oraz przyjrzyjmy się źródłom, na które się powołuje.

Wolność religijna w ustach papieży (...) była wolnością jednej, a nie wielu religii, co nie jest tą samą rzeczą. Papieże ciągle głosili wolność prawdy, prawdziwej religii, religii katolickiej, lecz nie wszystkich religii ani też błędu. **Mogą one cieszyć się tolerancją, jednakże bez posiadania tych samych praw.** [Lefebvre 1995, s. 62].

Przebija w tych słowach echo ustaleń dotyczących „demokracji nieoliberalnej”. Za ważny przykład fatalnych skutków posoborowej wolności religijnej Lefebvre uznaje zniesienie oficjalnego statusu katolicyzmu jako religii panującej w Republice Kolumbii. Odnosi się to także do sytuacji w Hiszpanii i daje nam wgląd (podobnie jak w przypadku Le Flocha) w polityczne sympatie Lefebvre’a. Raz jeszcze ubolewając nad rozwojem wypadku, w kontekście Kolumbii – ale przecież w zdaniach odnoszących się do całego spektrum zagadnienia arcybiskup pisze:

(...) jeśli jakieś państwo wraz ze swoim przywódcą i 98% ludności jest katolickie, obowiązkiem głowy państwa jest zachować wiarę, jedyne źródło zbawienia, współpracując z Kościołem w celu utrzymania dusz w jedności z Panem Jezusem oraz ich zbawienia. **Państwo winno zatem odrzucić inne religie lub, gdy nie ma innego wyjścia, co najwyżej je tolerować** [Lefebvre 1995, s. 65].

Widzimy zatem o jakiej „tolerancji” mowa i jaką „wolność” oferuje założyciel Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X. Tolerować inne wyznania można tylko wtedy, jeśli państwo nie ma faktycznej siły, aby im przeciwdziałać. Mając w pamięci słowa o diabelskim pochodzeniu każdej innej religii poza katolicyzmem, oraz troskę o zbawienie dusz obywateli – jako najświętszy obowiązek władcy – nie dziwi taki radykalizm. Nie ma miejsca na wolność i tolerancję dla błędu, ponieważ stawką są sprawy ostateczne. „Wolność wykorzystywana jest w sposób prawowity tylko wtedy, kiedy człowiek podporządkowuje swą wolę woli Bożej” [Stehlin 2001, s. 178].



Powołując się na słowa Leona XIII z encykliki *Libertas*, która ukazała się 30 czerwca 1888 roku, Lefebvre dochodzi do jeszcze jednego, kluczowego wniosku przemawiającego za zniesieniem wolności religijnej. Twierdzi on bowiem, że rzeczą bezspornie udowodnioną okazuje się relacja między swobodą wyznania a staczaniem się państw w faktyczny ateizm:

Wolność wyznania implikuje indyferentyzm państwa wobec wszelkich form religii. **Wolność religijna bezwzględnie oznacza ateizm państwowy.** Państwo, gdy twierdzi, że uznaje lub sprzyja wszelkim bogom, w gruncie rzeczy nie uznaje żadnego, a w szczególności nie prawdziwego Boga! To właśnie powtarzamy, gdy ktoś przedstawia nam wolność religijną Soboru Watykańskiego II jako zwycięstwo, postęp, rozwój doktryny kościelnej! Czy wobec tego ateizm jest postępowaniem? [Lefebvre 1997, s. 68]

Ta wolność, która w odczuciu integrystów stała się dowolnością religijną, jest jedną z głównych przyczyn konania katolicyzmu we współczesnych społeczeństwach. Z konstytucji wymazuje się preambułę, ostatnie więzi łączące tiarę i koronę zanikają – wszystko przez złe odczytanie Tradycji i wpływy masonerii. „Wolność religijna (...) jest zwycięstwem masonerii!” [Lefebvre 1997, s. 69]. Aby ukazać jedynie słuszną drogę powrotu do nieskalanych podstaw nauczania Kościoła, Lefebvre przytacza całą litanię encyklik Piusa VI, Piusa VII, Grzegorza XVI, Piusa IX, Leona XIII, Benedykta XV itd. Nie można kwestionować celności cytatów, na które się powołuje i niewątpliwej ciągłości nauczania Stolicy Piotrowej. Przytoczmy fragment słynnego *Syllabus Errorum* [Lefebvre 1995, s. 109-122], w którym Pius IX potępia błędy współczesności. Pozwoli nam to uświadomić sobie rzeczoną zbieżność, dotyczącą m.in. indyferentyzmu:

15. Każdy człowiek ma swobodę wyboru i wyznawania religii, którą przy pomocy światła rozumu uzna za prawdziwą.

16. Ludzie mogą znaleźć drogę do wiecznego zbawienia i osiągnąć to wieczne zbawienie przez praktykowanie jakiegokolwiek religii.

76. Zniesienie świeckiej suwerenności, z której korzysta Stolica Święta, bardzo by posłużyło wolności i szczęśliwości Kościoła.

79. Jest bowiem fałszem, jakoby wolność prawna wyznań i pełne prawo wszystkich do manifestowania jawnie i publicznie wszelkich swoich opinii i mniemań,

prowadziły do łatwiejszego ulegania przez ludy zepsuciu moralnemu i duchowemu i sprzyjały zasadzie indyferentyzmu [Pius IX 1998, s. 113-118].

To, jak i wszelkie wcześniejsze potępienia i wypowiedzi papieży, łączy wspólna cecha negacji „wolności sumienia” - na nich właśnie buduje swoje stanowisko Marcel Lefebvre. Można mieć jednak uzasadnione wątpliwości odnośnie do aktualności reprezentowania podobnego stanowiska w drugiej połowie XX wieku, w której Lefebvre działał przecież najaktywniej. Jest faktem historycznym, że wolność religijna potępiona została przez papieży XIX stulecia, głównie dlatego, że inspirowana była ideologią liberalną, racjonalizmem, naturalizmem oraz monizmem państwowym<sup>4</sup>. Można w takim razie zapytać, jak dalece obowiązująca jest wykładnia papieskiego nauczania, w momencie, w którym motywy potępień zdają się dezaktualizować. Problem ten podnosili choćby Rober Aubert, John Murray, Jerome Hamer czy Joseph Ratzinger. Ten pierwszy pisał nawet o „braku koniecznego spokoju do osądzenia systemu nowoczesnych swobód z pełnym obiektywizmem” oraz o „potępieniu jako pierwszym odruchu obronnym Watykanu” [Aubert 1951, s. 82]. Odpowiadając na zarzuty teologów (stanowiących zdecydowaną większość), którzy dopatrywali się autentycznych wartości w dziedzictwie dwóch wieków liberalnej kultury, Lefebvre replikuje:

Z całą pewnością Papieże potępiłi racjonalizm, indyferentyzm jednostki i monizm państwowy. Ale przecież nie potępiłi tylko tego! **Całkowicie potępione zostały nowoczesne swobody same w sobie.** (...) To nie Papieże popełnili historyczny błąd, to nie oni byli więźniami historycznych okoliczności. To raczej teologowie, którzy przesyleni są historycystycznym uprzedzeniem, nawet jeśli temu zaprzeczają [Lefebvre 1997, s. 78].

W toku swojej argumentacji arcybiskup stara się za wszelką cenę ukazać ponadczasowy kontekst potępień papieskich – według niego są one zawsze ważne, ponieważ odnoszą się do „absurdu, bezbożności i bluźnierstwa” wyływającego ze swobód religijnych we wszelkiej postaci. Spójrzmy na sprawę z drugiej strony barykady.

<sup>4</sup>

Pogląd głoszący, że wszelkie prawo pochodzi od państwa.

Lefebvre opisuje sytuacje państw, w których zdecydowana większość obywateli wyznaje religię rzymskokatolicką, i na mocy tego faktu, ma prawo domagać się uznania jedynie katolicyzmu.

Co jednak dzieje się w sytuacji, kiedy wiara katolicka wyznawana jest jedynie przez mniejszość obywateli w państwie? W takim wypadku Kościół domaga się pełnej wolności religijnej. Czy nie jest to jednak dwóch różnych norm postępowania w zależności od tego co jest korzystniejsze dla Kościoła? [Stehlin 2001, s. 187]

Pytanie to stawia Karl Stehlin, kapłan FSSPX i apologeta Lefebvre’a. Odpowiedź, której udziela, powołując się na słowa konserwatywnego kardynała Ottavianiego, jest co najmniej dwuznaczna:

Kościół mówi i wysuwa swoje żądania w imię Boga, <<jednak wśród takich ludzi wyłączność tej misji nie jest rozpoznawana. **W takim wypadku wystarczy wysuwać swoje żądania w imię tolerancji, w imię tej równości i tych powszechnych gwarancji, którymi inspirowane jest prawodawstwo danego kraju.** Nie powinno nikogo dziwić, że Kościół odwołuje się do praw człowieka jeśli prawa Boga nie są respektowane>> [Ottaviani 1953, cyt. za Stehlin 2001, s. 187].

Tak oto okazuje się, że prawa których pozbawia się „heretyków”, obowiązują katolicką mniejszość w państwie o innym wyznaniu dominującym. Na tym jednak nie koniec – mówi się o tolerancji i prawach człowieka, jako argumentach na rzecz respektowania interesów katolickich. Przypomnijmy, że prawa człowieka uznaje Lefebvre za ideę bluźnierczą, stworzoną przez „pseudofilozofów oświecenia”. Najprawdopodobniej jednostronność integryzmu w tym właśnie punkcie wikła się w największą i nieredukowalną sprzeczność, bowiem:

(...) rozróżnienie na państwa katolickie i niekatolickie uwarunkowane było możliwościami instytucjonalnymi Kościoła w tych krajach, zasięgiem religii katolickiej i dążeniem do zachowania porządku społecznego (*bono sociali*) [Karas 2008, s. 75].

Znaczy to tyle, że uniwersalna misją Kościoła tradycjonalistycznego, ograniczona jest jedynie fizyczną i czasową niemożliwością wprowadzenia katolicyzmu na terytoria wyłączone z miana *civitas catholica*. O lęku Kościoła przez prawami człowieka Józef Tischner w *Krainie schorowanej wyobraźni* pisze, co następuje:

Katolicka krytyka praw człowieka opierała się na dwóch argumentach. Najpierw wydawało się, że „**prawa człowieka**” są **przeciwne „prawom Boga”**; przyznając człowiekowi prawo do wolności, ograniczamy rzekomo prawa Boga do człowieka. Po wtóre: przyznając każdemu obywatelowi taką samą przestrzeń wolności, udzielamy takich samych praw prawdzie i nieprawdzie. Tak więc „chrześcijański rozum” stawiał przeciwko prawom człowieka najwyższe wartości: Boga i prawdę. **Oświecenie, które przyniosło kult człowieka i użyteczności, wydało się z gruntu pogańskie** [Tishner 1997, s. 69].

Cieężko nie odnaleźć analogii między przytoczoną analizą historyczną a współczesnym stanowiskiem integryzmu katolickiego.

Po przedstawieniu poglądów Lefebvre’a, dotyczących wszystkich ważniejszych spraw, które będą poruszane w kontekście polskiej odmiany integryzmu, przyszła pora na ostatnią, najbardziej drażliwą kwestię – tradycjonalistyczną wizję społeczeństwa oraz państwa katolickiego. Mając w pamięci rozstrzygnięcia dotyczące roli demokracji, trzeba zapytać o podłoże intelektualne, na którym wyrastają podobne koncepcje. Będzie to jak zwykle w przypadku arcybiskupa – Tradycja.

Jak podaje Marcin Karas powołując się na van Noorta, przedsoborowa doktryna mówiąca o relacjach pomiędzy państwem a Kościołem, opierała się na trzech podstawowych założeniach:

- I. *Ecclesia et Status sunt duae societates vere distinctae, ambae perfectae et in suo ordine independentes* – Kościół i państwo są dwoma społecznościami realnie odrębnymi, obie są doskonałe i niezależne w ramach swego porządku.

- II. *Ecclesia et Status non debent ab invicem separari sed in mutuuum auxilium pacifice conjugi* – Kościół i państwo nie powinny być wzajemnie rozdzielone, ale powinny być złączone w we wzajemnej pokojowej współpracy.
- III. *Status Ecclesiae indirecte subordinatur* – Państwo jest pośrednio podporządkowane Kościołowi [van Noort 1932, s. 235-241, cyt. za Karas 2008, s. 70-71].

Współczesne nauczanie związane ze statusem Kościoła w państwie znacznie modyfikuje wykładnię punktu II i III. Główne dokumenty nawiązujące do aktualnego ujęcia tematu to konstytucja Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, oraz encykliki Jana Pawła II; *Laborem exercens* i *Centesimus annus*. Katechizm Kościoła Katolickiego nie zrywa z nadaniem władzy od samego Boga<sup>5</sup>, jednak nie ogranicza uprawnień obywateli innych wyznań – a tym samym ich autonomii religijnej<sup>6</sup>.

Władze polityczne są zobowiązane do poszanowania podstawowych praw osoby ludzkiej. **Powinny w sposób ludzki służyć sprawiedliwości, szanując prawa każdego,** zwłaszcza rodzin i osób potrzebujących [KKK, s. 509].

Tak rozumiane państwo i polityka, stają się narzędziami utrzymania pokoju, solidarności i sprawiedliwości społecznej, nie są natomiast – jak w wypadku integralnym – antycypacją społecznego panowania Jezusa Chrystusa. Podobnie sprawa wygląda z Kościołem, jego rola sprowadza się do inspirowania i nakłaniania władz politycznych, aby w swojej pracy kierowały się Ewangelią:

---

<sup>5</sup> „Sprawowanie władzy jest moralnie określone jej Boskim pochodzeniem, jej rozumną naturą i specyficznym przedmiotem” [KKK, s. 509].

<sup>6</sup> Ducha ustaleń Soboru Watykańskiego II w tej kwestii, oddają słowa Jürgena Habermasa: „Liberalne państwo gwarantuje w rzeczywistości każdemu równą wolność praktykowania swojej religii; czyni to nie tylko w celu zapewnienia spokoju i ładu, lecz także dla racji normatywnej – musi bronić wolności wiary i sumienia każdego. Z tego samego powodu nie może ono wymagać od swych wierzących obywateli tego, co byłoby niezgodne z autentycznym życiem <<w wierze>>”. [Habermas 2009]

Kościół, który z racji swojego posłannictwa i swojej kompetencji w **żaden sposób nie może być sprowadzony do wspólnoty politycznej**, jest znakiem i zarazem stróżem transcendentalnego charakteru osoby ludzkiej. [KKK, s. 511]

Nie wymaga się wobec tego mieszania kompetencji świeckich i duchowych, nie uważa, aby likwidacja państw katolickich była początkiem końca katolicyzmu. Mimo wszystko, Lefebvre widział w tym procesie coś schyłkowego, uważał, że rezygnacja z sakralnego sprawowania władzy oraz państw wyznaniowych wieszczy upadek prawdziwej misji Kościoła. Zapomina przy tym i absolutyzuje „zbiorowy” charakter katolicyzmu, odstawiając na drugi plan personalizm z jego wizją wolności i godności wierzącego w państwie oraz społeczeństwie. Stanisław Stomma już w 1946 roku podniósł tę kwestię na łamach krakowskiego „Znaku”:

Katolicyzm jest konsekwentnie rozbudowywanym systemem myślowym, ale katolicyzm to przede wszystkim religia. Dlatego indywidualne życie duszy z Bogiem stanowi najistotniejszy sens katolicyzmu. (...) **katolicyzm jest zasadniczo personalistyczny i indywidualistyczny**. Należyte uświadomienie sobie tych podstawowych założeń jest warunkiem prawidłowego oceniania miejsca i roli tak zwanego katolicyzmu społecznego [Stomma 1946].

Naturalnie słowa te pisane były w nieco innym kontekście, ale ich sedno nie traci na aktualności, szczególnie w odniesieniu do specyficznego ujęcia roli religii w państwie, u Marcela Lefebvre’a<sup>7</sup>. Powróćmy jednak do wykładni integrystycznej. Arcybiskup na łamach swojej książki „Oni Jego zdetronizowali” wyodrębnia siedem punktów, w których streszcza podstawowe zasady publicznego prawa Kościoła. Częściowo będzie to powtórzenie i rozwinięcie wspomnianej już wizji przedsoborowej. Tak też najistotniejszymi kwestiami staje się **niezależność Kościoła**, który jest społecznością doskonałą i jako taka:

---

<sup>7</sup> Integryści stanowczo potępią taki punkt widzenia: „Personalizm podkreśla, że jednostka musi być wolna, musi być niezależna, musi dokonywać samodzielnych wyborów. Na tym ma polegać „godność osoby ludzkiej”. A przecież zostało to potępione przez św. Piusa X w liście *Notre charge apostolique*.” [Tissier de Mallerai 2009]

(...) nigdy nie zaakceptuje zasady prawa powszechnego; nigdy nie pozwoli na zredukowanie siebie do poziomu zwykłego prawa zwyczajowego, razem ze wszystkimi legalnymi stowarzyszeniami w społeczeństwie świeckim (...) **Kościół ma naturalne prawo zdobywania, posiadania i zarządzania, w sposób wolny i niezależny od władzy świeckiej, dobrami doczesnymi niezbędnymi do wypełniania swojej misji** [Lefebvre 1997, s. 89].

Oprócz tego przyznaje się Kościołowi zwolnienie z podatków państwowych, prawo do prowadzenia własnych szkół, szpitali, sądownictwa, to znaczy – pełną suwerenność.

Drugą *differentia specifica* integrystycznego publicznego prawa KK okazuje się **odrębność wobec państwa** i jednoczesny **związek**, który nie oznacza faktycznego rozdziału. Pozorną sprzeczność Lefebvre tłumaczy w sposób następujący: państwo, którego celem jest dobro doczesne obywateli – jest również społecznością doskonałą, suwerenną w swojej dziedzinie. Nie do pomyślenia okazuje się jednak, „aby te dwie władze mogły być w opozycji, skoro (...) ich jednomyślność działania wymagana jest dla dobra człowieka” [Lefebvre 1997, s. 90]. Związek ten porównywany jest u Leona XIII<sup>8</sup> do relacji zachodzącej między ciałem i duszą.

Arcybiskup w swoim podsumowaniu dotyka jeszcze kwestii **pośredniej jurysdykcji Kościoła nad doczesnością**, oraz **służebnej funkcji państwa**. Punkty te stanowią naturalną konsekwencje obranego wcześniej stanowiska. Przez wzgląd na pełnienie swojej zbawczej misji i specjalne, boskie prerogatywy „(...) w pytaniach dotyczących tej samej materii Kościół, ze względu na wyższość swojego celu, będzie miał pierwszeństwo” [Lefebvre 1997, s. 89] nad państwem. Służebność państwa polegać ma zatem na ułatwieniu wszystkim obywatelom osiągnięcia szczęścia wiecznego w Niebie. Naturalnie doktryna ta może się wydawać archaiczna, można sądzić, że przystoi raczej „monarchii sakralnej”, niż nowoczesnej demokracji. Arcybiskup stwierdza jednak co następuje:

---

<sup>8</sup> Choćby w encyklice *Immortale Dei*.

To prawdziwy nonsens, gdyż nasza doktryna, wywodząca się z Objawienia i z zasad porządku naturalnego, okazuje się być niezmienna i ponadczasowa, tak jak natura wspólnego dobra i Boskiej konstytucji Kościoła. Aby wesprzeć swoją śmiercionośną tezę o rozdziale Kościoła od państwa, liberałowie (...) po prostu zapominają co Cezar winien jest Bogu! [Lefebvre 1997, s. 92]

Podsumowaniem ustaleń Lefebvre’a, w którym odwołuje się on do encykliki Piusa XI *Quas primas* z 1925 roku, okazuje się społeczne panowanie Chrystusa<sup>9</sup>. Sprawowanie władzy rozumiane jest nie tylko czysto symbolicznie, ale przekłada się ono na faktyczne oddanie się „słodkiemu i lekkiemu jarzmu prawa Chrystusowego” [Philippe 1929] (*Submissa regnum fulgeant, Tibi dicta insignia, **Mitique sceptro patriam domosque subde civium***). Ewangelia jest w tym wypadku wzorcem, którym powinno przesyczone być ustawodawstwo, stanowiące w rękach rządzących „instrument pracy Zbawienia”. Troska o dusze obywateli nie kończy się na konstytucji, specyficznym kierownictwem (a *de facto* cenzurą) powinna zostać objęta również prasa, o wolności której Grzegorz XVI w *Mirari vos* napisał: „(...) wolność prasy, najbardziej śmiertelna ze swobód, swoboda ohydna, dla której nigdy dość obrzydzenia (...)” [Grzegorz XVI 1832, cyt. za Philippe 1929, s. 82]. Tolerancja dla wszelkich opinii i przesadny pluralizm to oczywiście symptomy społecznego rozkładu, dlatego właśnie, szczególnie w prasie, nie może być zgody na równoprawne traktowanie błędu i Prawdy. Podobnie rzecz wygląda z edukacją, „państwo nie jest ani nauczycielem, ani wychowawcą” [Lefebvre 1997, s. 87], taką rolę pełni Kościół oraz rodzina, która „otwarcie okazuje prawa Jezusa Chrystusa nad umysłami odkupionymi Jego Krwią!” [Lefebvre 1997, s. 85].

W wywiadzie udzielonym w 2009 r. integrystycznemu miesięcznikowi „Zawsze Wierni”, bp Bernard Tissier de Mallerais<sup>10</sup> tak scharakteryzował program tradycjonalistów:

<sup>9</sup> Więcej na ten temat, szczególnie w ujęciu encyklik papieskich, w pracy Philippe’a [1929].

<sup>10</sup> Jeden z czterech biskupów wyświęconych przez Lefebvre’a w 1988 r.



(...) trzeba doprowadzić do powtórnej intronizacji naszego Pana Jezusa Chrystusa w społeczeństwie, **oddać Mu z powrotem Jego koronę**. Nasi wierni czynią to w swoich domach, w powoływanych przez nas katolickich instytucjach, wdrażają to krok po kroku w miejscu pracy, starając się, by była wykonywana zgodnie z prawem Jezusa Chrystusa – wszystko to prowadzi do rechrystianizacji społeczeństwa [Tissier de Mallerais 2009].

Reasumując, doktryna arcybiskupa Lefebvre’a mówiąca o miejscu Chrystusa w państwie i społeczeństwie jest jednoznaczna i, jak zwykle, czerpie z bogatego skarbca myśli papieży antyliberalnych i antymodernistycznych. Panaceum na staczenie się narodów w ateizm, staje się społeczne panowanie Jezusa Chrystusa, faktycznego króla i głowy państwa, oraz powrót do nieskalanych korzeni filozofii św. Tomasza z Akwinu<sup>11</sup>. Państwo pełni rolę służebną wobec Kościoła i jego głównym celem okazuje się pomoc w zbawczej misji katolicyzmu. Najlepiej ujmie to wielokrotnie cytowany przez Lefebvre’a, kardynał Alfredo Ottaviani w swoim schemacie zaproponowanym Centralnej Komisji Pontyfikalnej, dotyczącym „Konstytucji o Kościele”:

(...) władza świecka, a nie tylko poszczególni obywatele, mają obowiązek zaakceptować Objawienie głoszone przez sam Kościół (...) na władze (...) spada **obowiązek wyeliminowania z systemu prawnego, sposobu rządzenia i działań publicznych wszystkiego, co zostanie uznane za utrudniające Kościołowi jego wiekuistego celu** [cyt. za Lefebvre 1997, s. 232-233, aneks].

W powyższych słowach realnych kształtów nabiera stary jak chrześcijaństwo problem prymatu między tym co boskie a co cesarskie. Swoim życiem i nauczaniem francuski arcybiskup nie pozostawił wątpliwości, że będzie on równie ważny w nadchodzących i niepewnych dla religii czasach.

---

<sup>11</sup> Odmienne spojrzenie na tomizm w Kościele przedstawił Józef Tischner w swoim słynnym artykule [1970].

**BIBLIOGRAFIA**

- A. Philippe (1929), *Le Christ. Vie des Nations*, Bruxelles.
- Grzegorz XVI (1832), encyklika *Mirari vos*, 1832.
- Habermas J. (2009), *Przestrzeń publiczna a religia*, [w:] „Przegląd Powszechny”, 1 (2009).
- Karas M. (2008), *Integryzm bractwa kapłańskiego św Piusa X. Historia i doktryna rzymskokatolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Le Charon H. (1985), *Le Plan de domination mondiale de la contre-eglise: l'apostasie des nations et le gouvernement mondial*, Fideliter.
- Lefebvre M. (1995), *Kościół przesiąknięty modernizmem*, Katowice: Canon.
- Lefebvre M. (1997), *Oni jego zdetronizowali. Od Liberalizmu do apostazji*, Warszawa: Te Deum.
- Ottaviani A., (1953), Church and State [w:] „The American Ecclesiastical Review”, 128 (1953).
- Papież Pius IX, *Syllabus błędów*, [w:] “Studia Theologica Varsoviensia”, 2 (1998).
- R. Aubert (1951), *Le magistere ecclésiastique et le liberalism*, [w:] tenże, *Tolérance et communauté humaine*, Casterman.
- Stehlin K. (2001), *W obronie prawdy katolickiej. Dzieło arcybiskupa Lefebvre*, Warszawa: Te Deum.
- Stomma S. (1946), *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików*, [w:] „Znak”, 3 (1946).
- Tischner J. (1970), *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, [w:] „Znak”, 187 (1970).
- Tischner J. (1997), *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków: Znak.
- Tissier de Mallerai B. (2009), *Odwrócić program Rewolucji!*, [w:] „Zawsze Wierni”, 3 (2009).
- van Noort G. (1932), *Tractatus de Ecclesia Christi*, Hilversum.

**Justyna Krocak*****Ikona jako symbol wieczności*****1) Biografia i twórczość**

Nazywano go rosyjskim Pascalem, Leonardem da Vincim, Łomonosowem XX wieku, encyklopedystą – żeby wymienić tylko najpopularniejsze określenia. Sergiusz Bułgakow pisał o nim, że był największym z jemu współczesnych, „stanowił nie tylko uosobienie genialności, ale i dzieło sztuki: taki harmonijny i przepiękny był jego obraz”<sup>1</sup>. Zinajda Gippus sądziła, że „był człowiekiem wytwornej duchowej kultury i olbrzymiej wiedzy, a jego siła osobowości nie przejdzie bez śladu nawet w obecnym, smutnym czasie (tj. początku XX w. – J.K.)”<sup>2</sup>. Wasyl Rozanow mówił o nim, że jest noumenem, ale ma jeden niedostatek, jest zbyt uroczy, a rosyjski pop nie powinien być taki uroczy<sup>3</sup>. Współcześni im obojgu zauważyli, że Rozanow nie mógł oderwać się od niego jak od źródła życia, choć był dwadzieścia sześć lat od niego starszy. Rektor Moskiewskiej Akademii Duchownej (początki XX w.), biskup Teodor powiadał, że to jedyny wierzący człowiek w całej Akademii<sup>4</sup>. Dzięki niemu na prawosławie nawrócili się Rozanow i Mikołaj Łoski. Pewien duński filolog natknąwszy się przez przypadek na jego artykuł *He восхищение непщева*<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> Рог. С. Н. Булгаков, *Священник о. Павел Флоренский*, в: Тотже, *Сочинения в двух томах*, Т. 1, Москва 1993, s. 538. Wszędzie tam gdzie nie podaję tłumacza daję przekład własny.

<sup>2</sup> З. Гиппиус, *Живые лица*, Ленинград 1991, s. 147.

<sup>3</sup> Е. Курганов, *Розанов и Флоренский*, «Звезда» 1997, но. 3, s. 211.

<sup>4</sup> Zob. Tamże, s. 102.

<sup>5</sup> Zob. П. Флоренский, *He восхищение непщева*, «Богословский Вестник» 1915, Т. 2, н. 7/8, s. 512 – 562.

był pod jego ogromnym wrażeniem, tym większym, że nigdy przedtem o nim nie słyszał. Pisał, że zdecydowanie powinien być znany szerzej<sup>6</sup>.

Zastanówmy się teraz jakim był człowiekiem. Profesor gimnazjum klasycznego, które ukończył, pisał, że był zdolny, życzliwy, spokojny, były w nim siły twórcze, szczególnie zainteresowany był grecką filozofią, matematyką i fizyką. Ludzie tego typu są w życiu idealistami<sup>7</sup>. Aleksy Łosiew powiadał, że był skrytym człowiekiem i niechętnie mówił<sup>8</sup>. Bułgakow z kolei zauważył, że był słaby z natury, ale nigdy nie chorował, w jego obliczu było coś wschodniego, nierosyjskiego, było w nim coś z wyglądu Leonarda da Vinci i Mikołaja Gogola. Miał delikatny, cichy głos, duży wdzięk, nie tylko w stosunku do kobiet, ale i do mężczyzn, jednak w jego głosie dawała się wyczuć także twardość metalu, kiedy było trzeba. Kochał swoją ojczyznę jak wszechczłowieczą matkę, Demeter<sup>9</sup>.

Wspomnień o nim w literaturze istnieje znacznie więcej<sup>10</sup>, my jednak porzestaniemy na tych wyżej przywołanych. Mowa oczywiście o Pawle Florenskim.

<sup>6</sup> Zob. L. L. Hammerich, *Phil. 2,6 and P. A. Florenskij*, "Det kongelige Danske videnskabernes selskab. Historisk – filosofiske Meddelelse", København 1976, nr 5, s. 5 – 16.

<sup>7</sup> Игумен Андроник (Трубачев), *Обо мне не печальтесь. Жизнеописание священника Павла Флоренского*, Москва 2007, s. 26 – 27.

<sup>8</sup> А. Ф. Лосев, *Воспомявая Флоренского...*, «Литературная Учеба» 1988, н. 2, s. 178.

<sup>9</sup> С. Н. Булгаков, *Священник о. Павел Флоренский*, op. cit., s. 539.

<sup>10</sup> Zob. И. Д. Левин, *Я видел П. Флоренского один раз*, «Вопросы Философии» 1991, н. 5, s. 60, Переписка А. В. Ветухова и П. А. Флоренского (1908 – 1918), «Вопросы Философии» 1995, н. 11, s. 67 – 118, «Не во сне ли я вижу все приходящее?», «Северные Просторы» 1990, н. 3, s. 19, И. А. Едошина, *Об онтологических основаниях смены художественных парадигм на рубеже XIX – XX веков (Вл. Соловьев, о. Павел Флоренский)*, в: «Соловьевские исследования» 2006, н. 11, s. 102, С. И. Фудель, *Воспоминания*, в: Тотже, *Собрание сочинений в трех томах*, Т. 1, Москва 2001, s. 31, С. И. Фудель, *Воспоминания*, в: тотже, *Собрание сочинений в трех томах*, Т. 1, Москва 2001, s. 31, И. А. Едошина, *Об онтологических основаниях смены художественных парадигм на рубеже XIX – XX веков (Вл. Соловьев, о. Павел Флоренский)*, op. cit., s. 105, И. Кривелев, *О Павле Флоренском, богослове и философе*, «Наука и Религия» 1975, н. 11, s. 49, Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, YMCA-PRESS, Paris 1988, ss. 273 i 495 – 497, Н. А. Бердяев, *Хомяков и священник Флоренский*, в: тотже, *Мутные*

Prześledźmy jeszcze kilka faktów z jego życia aby dopełnić charakterystyki osoby. Urodził się w 1882 r. w miasteczku Jewlach (Евлах), które dziś leży na terenie Azerbejdżanu. Pochodził z mieszanej rodziny – ojciec był rosyjskim inżynierem, a matka pół-Ormianką, pół-Gruzinką. Wyrastał w kulturalnej rodzinie wśród dzieł Wolfganga Goethego i Ludwika van Beethovena, ale poza religią. W domu nigdy nie podejmowano dyskusji na tematy religijne. Dzieciństwo spędził nad brzegami Morza Czarnego, w Batumi i Tyflisie (dzisiejsze Tbilisi), co spowodowało, że „zaczął zdawać sobie sprawę z tego, że świat jest żywą całością, w której każda cząstka żyje swoim tajemnym życiem i pozostaje w relacji do wszystkich pozostałych. Pierwotnym bodźcem do badania przyrody było doświadczenie rozkoszy widzenia, słyszenia, zapachu, dotyku i smaku, rodzące cudowną piękność świata odsłanianą przez zmysły”<sup>11</sup>. Po ukończeniu gimnazjum wstąpił na Wydział Fizyczno-Matematyczny Uniwersytetu Moskiewskiego (1900 r.), uczęszczał także na kursy filozofii do Sergiusza Trubieckiego i Lwa Łopatina. Jednak zwrot ku religii rozpoczął się już w czasach gimnazjalnych, w wieku siedemnastu lat, kiedy przeżył pierwszy kryzys duchowy. Uzmysłowił sobie wtedy niewystarczalność racjonalizmu w pojmowaniu rzeczywistości, odkrył ograniczoność wiedzy racjonalnej<sup>12</sup>. Toteż ta właśnie siła pchnęła go później w stronę stanu zakonnego, jednak jego duchowy ojciec Biskup Antoni (Florensov), poradził mu wstąpić do Akademii Duchownej i założyć rodzinę. Florenski podążył za tą radą.

---

*лики. Типы религиозной мысли в России*, Москва 2004, s. 293, Е. Н. Трубецкой, *Смысл Жизни*, Республика, Москва 1994, s. 162 – 173; Тотже, *Свет Фарорский*, «Русская Мысль» 1912, н. 5; Е. Н. Трубецкой, *Свет Фаворский и преображение ума*, в: Д. К. Бурлака (ред.), *Павел Александрович Флоренский Pro et contra*, Санкт-Петербург 1996; J. Karuścik, *Paweł Florenski i prawosławie*, „Przegląd Rusycystyczny” 2002, nr 3 (99), s. 26, Н. А. Бердяев, *Стилизоване православие* в: : Д. К. Бурлака (ред.), *Павел Александрович Флоренский Pro et contra*, Санкт-Петербург 1996; Н. А. Бердяев, *Возрождение Православия*, в: тотже, *Мутные лики. Типы религиозной мысли в России*, Москва 2004, s. 148; zob. także: М. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C.-S.W., Fronda, Warszawa 1999, s. 248, А. Tichołaz, *Платонизм в Росји*, przeł. Н. Rarot, WUJ, Kraków 2004, s. 125.

<sup>11</sup> Z. J. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A Florenskiego i H. Ursa von Balthasara*, Kraków 1996, s. 76.

Zamiast mnichem stał się uczonym i wszechstronnie uzdolnionym księdzem. Uważany był za autorytet w dziedzinie fizyki, historii sztuki, inżynierii, chemii, muzyki i filologii. Jego praca magisterska *O prawdzie duchowej* (*О духовной истине*, 1908 r.) została następnie rozbudowana i wydana przez wydawnictwo Put' (Путь) w 1914 r. jako *Filar i podpora prawdy* (*Столп и утверждение истины*)<sup>13</sup> Poruszał tam problem teodycei, który rozpadał się na szereg mniejszych teologicznych problemów: Sofii, Kościoła, Trójcy Świętej, Bogurodzicy. Wykazał się niebywałą erudycją i przeogromną wiedzą. Czerpał niemal ze wszystkich nauk z taką samą łatwością – zarówno ze ścisłych, jak i z humanistycznych, a także ze sztuk pięknych. I w każdej z tych dziedzin okazywał się fachowcem. Kontynuacją *Filara* była praca *У водоразделов мысли* (*черты конкретной метафизики*), w której mowa była o antropodycei. Antropodycea miała być dopełnieniem teodycei<sup>14</sup>. Razem z teodyceą tworzyły metafizykę konkretną, która była w istocie symbolizmem. Florenski uznawał teodyceę i antropodyceę za dwa zasadnicze elementy religii chrześcijańskiej, która ma na celu przebóstwienie istoty ludzkiej<sup>15</sup>. W pracy *Dogmatyzm i dogmatyka* pisał: „antropodycea i teodycea! Oto dwa momenty, z których składa się religia, dlatego że u podstaw religii leży idea zbawienia, idea przebóstwienia całej istoty ludzkiej”<sup>16</sup>. Według niego antropodycea i teodycea to dwie strony tego samego zjawiska – relacji z Bogiem<sup>17</sup>.

Florenski żył w czasach transformacji ustrojowej. Nie zdecydował się jednak na emigrację, która stała się udziałem większości jego kolegów-inteligentów i współpracował

---

<sup>12</sup> П. Флоренский, *Детям моим. Воспоминания прошлых дней*, в: Тотже, *Имена*, Москва 2008, s. 839.

<sup>13</sup> Zob. Евг. Галлербах, *Религиозно – философское издательство «Путь» (1910 – 1919)*, «Вопросы Философии» 1994, n. 4, s. 129 – 163.

<sup>14</sup> Zob. Игумен Андроник (Трубачев), *Антроподицея священника Павла Флоренского* в: П. А. Флоренский, *У водоразделов мысли*, Т. 2. Москва 1990.

<sup>15</sup> P. Przesmycki, *Florencki Paweł*, [w:] A. de Lazarii (red.), *Idee w Rosji*, Ibidem, Łódź 2003, s. 350.

<sup>16</sup> Zob. Свящ. П. А. Флоренский, *Догматизм и догматика*, в: тотже, *Сочинения в четырех томах*, Т. 1, Москва 1994, s. 551.

<sup>17</sup> Е. В. Мочалов, *Антропологические темы в философии всеединства в России XIX – XX в.*, Нижний Новгород 2002, s. 212.

z nową władzą jako naukowiec. Sam prezydent Czechosłowacji Tomasz Masaryk, starał się o jego przesiedlenie<sup>18</sup>, on jednak nie chciał. Czuł się organicznie związany z Rosją i być może miał poczucie misji jako ksiądz prawosławny, co jest zdecydowanie godne podziwu. Po raz pierwszy aresztowano go w 1928 r., potem aresztowania następowały lawinowo. Żądano od niego wyrzeczenia się wiary i kapłaństwa, na co nie mógł przystać. Zamordowano go (przez rozstrzelanie) w 1937 r. Rehabilitowano 5 maja 1956 r. Został uznany za męczennika, jednak bardzo szybko pojawiła się świadomość niezgodności wielu jego idei z nauką Kościoła<sup>19</sup>.

Ojciec Paweł znany był z tego, że łączył prawosławie z platonizmem i w ogóle z tradycją starożytną, za co był z jednej strony krytykowany<sup>20</sup>, a z drugiej poważany<sup>21</sup> – jako prawdziwy twórca syntetycznego światopoglądu – prawdziwej filozofii wszechjedności. Ciężko nie ulec wrażeniu, że był w istocie osobowym ucieleśnieniem ideału wszechjedności, wszechzwiązku wszystkiego – nauk ścisłych i humanistycznych, filozofii i religii, chrześcijaństwa i pogaństwa, symbolizmu i realizmu, magii i techniki etc. Jego myśl zawierała to wszystko. Poszukiwał jednej, całościowej, integralnej wiedzy o świecie. To

---

<sup>18</sup> Zob. Игумен Андроник (Трубаев), *Обо мне не печальтесь. Жизнеописание священника Павла Флоренского*, op. cit., s. 122.

<sup>19</sup> A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 810. Chodzi m.in. o sugestię, że sofia mogła pretendować do miana czwartej hipostazy w Trójcy św.

<sup>20</sup> G. Florowski uważa że prawosławie P. Florenskiego wydawało się czymś wątpliwym, a platonizm – oczywistym – w świecie prawosławnym P. Florenski jest przybyszem, zob. Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, op. cit., s. 497; A. Tichożaz, *Platonizm w Rosji*, op. cit., s. 128. Z kolei S. Chorużyj zarzucił mu nadmiar hellenizmu, owocuający antycznym fatalizmem i chrześcijaństwem bez Chrystusa. Cyt. za A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 810.

<sup>21</sup> S. Bułgakow twierdził, że w nim spotykały się i po swojemu łączyły: kulturowość i cerkiewność, Ateny i Jerozolimę i to organiczne połączenie samo w sobie było faktem kościelno-historycznego znaczenia. Zob. С. Н. Булгаков, *Священник о. Павел Флоренский*, в: тот же, *Сочинения в двух томах*, Т. 1, Москва 1993, s. 542.

niewątpliwie fenomen na skalę światową. W jednym z ostatnich listów Florenskiego z Sołówek do syna Kiryłła z 21 lutego 1937 r. tak podsumowywał wynik swojej ziemskiej działalności: „Co ja robiłem całe życie? Rozważałem świat jako jedną całość, jako jeden obraz i realność z określonego punktu widzenia”<sup>22</sup>. Był niewątpliwie pod silnym wpływem platonizmu, nazywał siebie platonikiem i postrzegał platonizm jako podstawę kultury. Łosiew uważał, że dał koncepcję platonizmu, w swojej głębi i subtelności doskonalszego od wszystkiego, co kiedykolwiek czytał o Platonie. Jego imię powinno być wymienione razem z tymi pięcioma – sześcioma nazwiskami, które oznaczają fundamentalne etapy interpretacji platonizmu w światowej historii filozofii w ogóle<sup>23</sup>. Gawriuszina pisała, że „Florenski był jednym z apologetów chrześcijańskiej kultury, jednak rozumiał ją jako następczynię starych pogańskich misterii, jako konkretno-życiowe ucieleśnienie platońskiej filozofii, którą faktycznie stawiał wyżej od Starotestamentowego historyzmu i eschatologizmu i samej Ewangelicznej nauki”<sup>24</sup>. Według ojca Pawła prawosławie to platonizm<sup>25</sup>. Zwrot ku Platonowi zatem uważał za swą chrześcijańską powinność<sup>26</sup>. Powiadał: „czyż chrześcijanie nie zostali zrodzeni przez pogan”<sup>27</sup>. Podkreślał, że platonizm to dla niego synonim filozofii w ogóle. Charakterystyczną cechą jego filozofii był stop chrześcijaństwa z platonizmem. Florenski konstatował: „ontologia kościelna i platońska są

---

<sup>22</sup> List do syna Kiryłła z 21 lutego 1937 r. Zob. Свящ. Павел Флоренский, *Сочинения в четырех томах*, Т.4, *Писма с Дальнего Востока и Соловков*, Москва 1998, s. 672; także: Игумен Андроник (Трубачев), *Священник Павел Флоренский*, в: П. А. Флоренский, *Иконостас*, Москва 1995, s. 18.

<sup>23</sup> А. Ф. Лосев, *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва 1930, s. 680.

<sup>24</sup> Н. К. Гаврюшина, *Вехи русской религиозной эстетики*, в: Н. К. Гаврюшина (ред.), *Философия русского религиозного искусства XIX – XX в.*, Москва 1993, s. 30.

<sup>25</sup> J. Karuścik, *Omnia coniugo. Kategoria Sofii w metafizyce Pawła Floreskiego*, „*Slavia Orientalis*” 2001, nr 1, s. 33.

<sup>26</sup> А. Тихолаз, *Платонизм в Росji*, op. cit., s. 126.

<sup>27</sup> П. Флоренский, *Общечеловеческие корни идеализма (Философия народов)*, в: Тотже, *Сочинения в четырех томах*, Т. 3(2), Москва 1999, s. 145 – 146. (była to próbna lekcja wykładzona MDA 17.09.1908 r.)



tak nadzwyczajnie zbliżone”<sup>28</sup>. Jedna z badaczek pisała: „w utożsamianiu kościelnego nauczania z ontologią Akademii Platońskiej i misteriów eleuzjańskich – tkwi zasadniczy patos twórczości Florenskiego”<sup>29</sup>. Podobnie twierdzi inny badacz: „fundamentem jego myśli były helleńskie religie misteryjne, łączył w swoim światopoglądzie rosyjskie prawosławie i hellenizm”<sup>30</sup>. Nie ulega wątpliwości, że pierwotnym źródłem światopoglądu Florenskiego był platoński symbolizm<sup>31</sup>. Co więcej stanowisko Florenskiego w tej materii świadczy o tym, że platonizm, także w jego estetycznej wersji, był na tyle głęboko zasymilowany z rosyjską myślą religijno-filozoficzną, że mógł stać się fundamentem światopoglądu filozofa<sup>32</sup>. Z wyraźnej fascynacji filozofią i misteriami greckimi wynikało jego zainteresowanie mistycyzmem. A jak twierdzi Chorużyj, mistyka Florenskiego „w istocie była metafizyką ikony i ikonografiki”<sup>33</sup>. I ten problem właśnie będzie nas najbardziej interesował.

## 2) Metafizyka konkretna jako symbolizm

Wstępem do zrozumienia metafizyki ikony będzie koncepcja metafizyki konkretnej, którą teraz się zajmujemy. Koncepcja ta zasadzała się na symbolizmie, ale symbolizm ten miał wiele aspektów. Nas szczególnie interesować będzie jego aspekt estetyczno-ontologiczny, o którym nieco dalej. Na razie poprzestańmy na rozważaniach o charakterze ogólniejszym. Głównym problemem, którym zajmował się Florenski był problem symbolu. Pisał: „przez całe życie myślałem w istocie o jednym: o stosunku zjawiska do noumenu. O

<sup>28</sup> P. Florenski, *Ikonostas*, [w:] Tenże, *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1997, s. 189.

<sup>29</sup> A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, op. cit., s. 132.

<sup>30</sup> С.С. Хоружий, *Философский символизм П. А. Флоренского*, в: Д. К. Бурлака (ред.), *Павел Александрович Флоренский Pro et contra*, Санкт-Петербург 1996, s. 551.

<sup>31</sup> Cyt. za A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, op. cit., s. 130.

<sup>32</sup> Tamże, s. 138.

<sup>33</sup> С. С. Хоружий, *Мирозерцание Флоренского*, Томск 1999, s. 39.

przejawianiu się noumenu w fenomenach, o jego ujawnianiu się, o jego ucieleśnianiu. To jest pytanie o symbol. Całe swoje życie myślałem tylko o jednym, o jednym problemie, o problemie symbolu (...) zawsze byłem platonikiem, imiastawcem, w takim oto sensie: zjawisko było dla mnie zjawiskiem świata duchowego (...). Zjawisko jest samą istotą (w swych przejawach oczywiście), imię jest tym, co nazywane, lecz zjawisko dwujedne, duchowo-materialne tj. symbol był mi drogi w jego bezpośredniości, konkretności, ze swoim ciałem i ze swoją duszą<sup>34</sup>. Można zatem powiedzieć, że pojęcie symbolu było decydujące dla rozumienia całego światopoglądu Florenskiego<sup>35</sup>. Cały świat był dla niego jednym wielkim symbolem, a kosmos pansymbolem<sup>36</sup>. Florenski rozpatrywał całą rzeczywistość w duchu symbolizmu, w kontekście współistotności całego stworzenia, co prowadziło do koncepcji metafizyki wszechjedności. Według niego symbole powstają w świadomości, a same w sobie, są wiecznymi sposobami wyjawienia tego, co wewnętrzne, wieczne ze swojej formy. Symbol to byt, który przekracza samego siebie, dzięki niemu można jakby podejrzeć tajemnicę<sup>37</sup>. Fenomen i noumen stanowią jedność czyli symbol. Zatem fenomenowi nie można oddzielić od noumenu i na odwrót, bowiem symbol jest dwujednością (ros. *двуединство*). Rzeczywistość w jakimkolwiek swoim elemencie jest zarówno zmysłowa, jak i duchowa. Parafrazując słowa Florenskiego – ciało to symboliczna zasłona duszy. Jego symbolizm był przejawem towarzyszącego mu od dzieciństwa dążenia do wniknięcia w duchową pranaturę świata zjawiskowego, do Goethowskiego prafenomenu (niem. *Urphaenomenon*) – „to do czego dążyłem było Goethowskim prazjawiskiem, ale oczywiście jeszcze w bardziej ontologicznym wymiarze, rozumianym po platońsku”<sup>38</sup>. Namacalny świat był przejawem sensu idealnego<sup>39</sup>. Byt sam w sobie jawił się

<sup>34</sup> П. Флоренский, *Детям моим. Воспоминания прошлых дней*, в: Тотже, *Имена*, Москва 2008, s. 781 – 782.

<sup>35</sup> С. С. Хоружий, *Мирозерцание Флоренского*, op. cit., s. 17.

<sup>36</sup> H. Paprocki, *Stołp i utwierzenie istiny*, [w:] B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX w.*, t. 5, Warszawa 1997, s. 135.

<sup>37</sup> Zob. Tamże, s. 135.

<sup>38</sup> П. Флоренский, *Детям моим. Воспоминания прошлых дней*, op. cit., s. 787.

symbolem i kosmosem – taka była formuła ontologii Florenskiego<sup>40</sup>. Symbol jawił się jako uniwersalna forma organizacji bytu. Jego światopogląd to nic innego jak symbolizm – światopogląd ufundowany na symbolach<sup>41</sup>. Tomasz Spidlik konstataował: „Florenski twierdził, że na podstawie formuły IV Soboru Ekumenicznego można powiedzieć, że świat widzialny i świat niewidzialny współistnieją „bez zakłóceń i podziałów”. Ta formuła stanowi zwornik ontologii. Właśnie zgodnie z nią Florenski mógł uważać, że „ontologizm” danego zjawiska oznacza jego równoczesną przynależność do dwóch światów – widzialnego i niewidzialnego – a więc zdolność świata niewidzialnego do symbolicznego „przejawiania się” w świecie widzialnym, a także na odwrót, zdolność świata widzialnego do objawiania w sposób symboliczny świata niewidzialnego”<sup>42</sup>. Kończącą uwagą niech będzie stwierdzenie jednego z badaczy, że symbolizm ojca Pawła nie mieścił się w wąskim kręgu symbolistów. Przeszkodziła mu bowiem subiektywna emocjonalność i teoretyczny chaos ich systemów<sup>43</sup>. A jak twierdzi Chorużyj konkretna metafizyka Florenskiego była jedyną systematyczną filozofią całego rosyjskiego symbolizmu – a pojawiła się zwyczajem sowy Minierwy – gdy sam prąd przestał już istnieć<sup>44</sup>. Jednak wszystko to, co powiedzieliśmy dotychczas stanowi niejako rozbudowany, lecz konieczny wstęp do właściwego problemu naszych rozważań, zatem *ad rem*.

### Metafizyka ikony

Wspominany już rosyjski badacz Chorużyj powiada, że po oddzieleniu zainteresowań i poglądów przynależących do epoki od tych, które należą do samego

---

<sup>39</sup> A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, op. cit., s. 129.

<sup>40</sup> С.С. Хоружий, *Философский символизм П. А. Флоренского*, op. cit., s. 529.

<sup>41</sup> С. С. Хоружий, *Мирозерцание Флоренского*, op. cit., s. 22.

<sup>42</sup> T. Spidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 244.

<sup>43</sup> Por. A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, op. cit., s. 82 – 83.

<sup>44</sup> Por. Tamże, s. 128.

Florenskiego, nie za wiele zostanie z jego indywidualizmu i oryginalności<sup>45</sup>. Jakkolwiek by było, pewnym jest, że jego prace dotyczące ikony były w pewien sposób innowacyjne. Jedną z badaczek konstatowała: „Florenskiemu udało się zrobić to, czego bardzo nieśmiało dostąpili jego poprzednicy – dać wszechobejmujące, teoretyczne uzasadnienie wszystkich wyrazistych środków staroruskiej ikonografii – perspektywy, kompozycji, oświetlenia (...) jednak to uzasadnienie dało się urzeczywistnić Florenskiemu z pomocą ezoterycznej metafizyki misterium eleuzjańskich przechowywanej w tradycji pitagorejsko-platońskiej, którą on utożsamiał z nauką cerkiewną”<sup>46</sup>. Zatem miejsce ikony w symbolicznej filozofii Florenskiego jest szczególne. Metafizyka ikony i ikonografii w istocie była mistyką<sup>47</sup>. Florenski analizował każdy szczegół ikony: kolory, perspektywę, światłocień, tematykę, przesłanie, autora. Rozważania na temat dzieła sztuki, jakie niewątpliwie stanowi ikona, zwykliśmy przyporządkowywać do sfery estetyki, jednak w tym przypadku nie będzie to tylko dziedzina estetyki, ale także metafizyki. Te sfery filozofii bowiem, razem jeszcze z gnozeologią, są tożsame w systemie Florenskiego<sup>48</sup>. On sam pisał: „malarstwo to metafizyka, zaś metafizyka to swego rodzaju malowanie ikony słowem”<sup>49</sup>. Ikonę można rozpatrywać zarówno z punktu widzenia estetycznego jak i ontologicznego. Ikona bowiem nie jest tylko dziełem sztuki, jest też oknem na inną rzeczywistość.

Jedyną wartościową, prawdziwą i najgłębszą sztuką była dla niego sztuka symboliczna, a taka stanowi doświadczenie tego, co inne<sup>50</sup> (czyli noumenalne – J.K.). Przykładem takiej symbolicznej sztuki była właśnie ikona. W mistycznej metafizyce Florenskiego symbolami jawią się kolory, geometryczne znaki i słowa. Ikona była przez

---

<sup>45</sup> С.С. Хоружий, *Философский символизм П. А. Флоренского*, op. cit., s. 525.

<sup>46</sup> Н. К. Гаврюшина, *Вехи русской религиозной эстетики*, op. cit., s. 27 – 28.

<sup>47</sup> С. С. Хоружий, *Миросозерцание Флоренского*, op. cit., s. 39.

<sup>48</sup> Zob. В. В. Бычков, *Философия искусства Павла Флоренского* в: Священник Павел Флоренский, *избранные труды по искусству*, Москва 1996, s. 297; zob. także В. В. Бычков, *Эстетический лик бытия*, Москва 1990, s. 12.

<sup>49</sup> P. Florenski, *Ikonostas*, [w:] Tenże, *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1997, s. 201.

<sup>50</sup> Н. Папроцкий, *Стоп и утверждение истины*, op. cit., s. 135.

niego traktowana jako sfera graniczna między światem duchowym i materialnym. Rozpatrywał ją jako pewien tekst napisany w nieznanym nam języku. W ikonie idee duchowego świata zostają przyobleczone w materię, a to dostępne jest jedynie świętym. Równocześnie przedmiotem ikonografii może być tylko byt ludzki, gdyż sam człowiek jawi się żywą ikoną<sup>51</sup>. Zatem ikona, będąc reprezentantem takiej sztuki jest i musi być zarazem obiektem kultu. Kult z kolei związany jest z wyższą istotą człowieka, za pomocą którego wchodzi on w inny świat<sup>52</sup>. Ikona jawi się pośrednikiem żywego doświadczenia religijnego. Stanowi jeden artystyczny organizm, kształtuje świadomość mistyczną oraz pełni rolę pomostu między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością<sup>53</sup>.

Florenski mówił o zbieżności rezultatów malarstwa ikonowego i filozofowania z powodu ich pochodzenia z jednego duchowego źródła. Dlatego malarstwo ikonowe i platonizm są zmysłowo-postrzeżeniowymi i umysłowymi wyrazami jednej duchowej treści<sup>54</sup>. Język symbolicznego platonizmu był mu bliski, dlatego we wszystkich istotnych punktach rozważań o sztuce cerkiewnej posługiwał się nim. Ten symboliczny platonizm miał pierwszeństwo w estetyce Florenskiego, nie zaś cerkiewność. Widać to przede wszystkim w jego analizie sztuki cerkiewnej. Według ojca Pawła sztuka malowania ikon to wyższy rodzaj twórczości, ponieważ dostrzegał on w niej całościowy obraz bycia, a w procesie jej tworzenia widział odtworzenie fundamentalnych „stopni boskiego tworzenia”. Dlatego ikonę nazywał „naoczną ontologią”<sup>55</sup>. Jednak, co najistotniejsze – w ikonie odkrywa się i określa własne oblicze prawosławia<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> H. Paprocki, *Wprowadzenie*, op. cit., s. 5.

<sup>52</sup> С.С. Хоружий, *Философский символизм П. А. Флоренского*, op. cit., s. 539.

<sup>53</sup> J. Kapuścik, *Między dyskursem filozoficznym, teologicznym i naukowym. Paweł Florenski na rozstajach myśli o człowieku*, op. cit., s. 31.

<sup>54</sup> A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, op. cit., s. 133.

<sup>55</sup> В. В. Бычков, *Эстетический лик бытия*, Москва 1990, s. 57, Zob. też: A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, op. cit., s. 131–132.

<sup>56</sup> Н. К. Гаврюшина, *Вехи русской религиозной эстетики*, op. cit., s. 7.

Koncepcja ikony ojca Pawła była niejako uzależniona od staroruskiej koncepcji ikony. Natomiast staroruska – od tej bizantyjskiej. Przyjrzyjmy się zatem nieco historii ikony. Pierwsi chrześcijanie czasów apostoelskich nie używali obrazów do sprawowania kultu, najprawdopodobniej ulegając w tym względzie wpływom tradycji judaistycznej. Jednakże w Nowym Testamencie można odszukać pewne wypowiedzi, które dla późniejszej refleksji chrześcijańskiej będą stanowić podstawę kultu świętych obrazów. List do Kolosan nazywa Jezusa Chrystusa obrazem Boga niewidzialnego [Kol 1, 15], czyli sugeruje, że Bóg może mieć i nawet ma swój obraz. Stoi to w pewnej nieciągłości z nauką Starego Testamentu, gdzie objawienie Boga dokonywało się wyłącznie przy pomocy słowa. W chrześcijaństwie Bóg objawia się przez słowo i przez obraz, a to dlatego, że niewidzialny Bóg stał się widzialnym (łac. *absconditus – revelatus*), zatem możliwe stało się jego przedstawienie. Bóg nie zwraca się już do ludzi przez samo słowo proroków, lecz objawia się w osobie słowa wcielonego<sup>57</sup>.

Ikona wywodzi się z greckiego słowa εικόν, które oznacza wizerunek. Powstała na styku kultur: egipskiej, judaistyczno-chrześcijańskiej i antycznej. Ikona jaką znamy dzisiaj jest przekształconym portretem z sarkofagu egipskiego<sup>58</sup>. Jako obraz przeznaczony dla kultu przyjęta się w pierwszej połowie V w. Okazją ku temu było przywiezienie do Konstantynopola portretu dziewicy z dzieciątkiem (Hodegetria) przypisywanego św. Łukasowi. Jednak cała nauka i ideologia nawarstwiona wokół ikony pochodzi z czasów Bizancjum. „Bizantyjczycy nazywali ikoną każde figuralne przedstawienie Chrystusa i Maryi, niezależnie od techniki wykonania. Natomiast Kościół prawosławny pierwotnie, zastrzegł termin ikona wyłącznie dla malowideł na desce drewnianej, wykonanych specjalnym sposobem, zgodnie z przekazywanymi od stuleci regułami, stanowiącymi w sumie specjalny kanon ikonograficzny. Chrześcijanin Wschodu jest przekonany, że obrazy

---

<sup>57</sup> Por. T. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008, s. 23 – 24.

<sup>58</sup> Por. A. A. Wyparło, *Rozważania wokół teologii ikony*,

<http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos3/teksty/tekstB2.htm> (12.10.2009)

święte objawią mu ostateczny cel całego stworzonego świata oraz uzmysławiają fakt przekształcenia człowieka w świątynię Ducha świętego. Są one manifestacją tej siły, która stopniowo przekształca kosmos i ludzkość w nową odrodzoną rzeczywistość, której źródłem i początkiem jest wylanie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Dla chrześcijanina Wschodu ikona jest oknem otwartym na świat nadprzyrodzony, sięgający poza przestrzeń i czas<sup>59</sup>. Światopogląd bizantyjski zakładał dualizm nieba i ziemi, a mistyczna estetyka ikony zasadzała się na estetyce Ojców Kościoła i Pseudo-Dionizego, nawiązując przez to do Plotyna. Dla Dionizego Pseudo-Areopagity ikona była widzialnym wizerunkiem tajemnych i nadprzyrodzonych zjawisk. Estetyka bizantyjska była estetyką spirytualistyczną i transcendentną. Bizantyjczycy uważali się za Greków, a dla Greków obraz posiadał charakter tajemniczy, niekiedy wręcz magiczny<sup>60</sup>. Ikony w odczuciu Bizantyjczyków przeznaczone były nie do oglądania, ale do modlenia się. Podstawowym zadaniem obrazu było zdjęcie zasłony z duchowych oczu człowieka. W Bizancjum też została wypracowana gama tematów ikonograficznych, a Sobór Nicejski II przypieczętował to uzgadniając listę tematów, które mogą być wyobrażone na ikonie.

Wymiar artystyczny był jednym z możliwych sposobów poznania Boga. Na ikonach możemy oglądać jedynie to, co wcielone. Ikona jawi się innego rodzaju zapisem Ewangelii i tradycji. Według św. Grzegorza Wielkiego ikony są dla analfabetów tym, czym Pismo Święte jest dla wykształconych<sup>61</sup>. Janowi z Damaszku wystarczyło to aby czcić obrazy<sup>62</sup>. Teodor ze Studion poszedł dalej twierdząc, że obraz Chrystusa nie tylko jest podobny do samego Chrystusa, lecz w istocie swej identyczny. Nie ma wprawdzie identycznej materii ani nawet istoty, ale jest identyczna osoba<sup>63</sup>. Z życzliwymi wzmiankami na temat obrazów można spotkać się u Jana Chryzostoma, Cyryla Aleksandryjskiego, Ojców Kapadockich. Do

---

<sup>59</sup> Por. T. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, op. cit., s. 7–8.

<sup>60</sup> Por. Tamże, s. 16.

<sup>61</sup> Zob. List do Serenusza biskupa Marsylii, (PG 77, s. 1027); zob. też: M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, op. cit., s. 136.

<sup>62</sup> Jan z Damaszku pisał o ikonach w dziele *De imaginibus*, I, II (PG 94, s. 1241).

miana twórców teologii ikony pretendują: Patriarcha Nicefor (750 – 820 r. n.e.) i Teodor Sudyta (759 – 826 r. n.e.)

Kult ikon z Bizancjum przeszedł na Ruś wraz z jej chrystianizacją w obrządku wschodnim. Początkowo istniały tylko czysto-religijne rozważania na temat ikony, jednak współcześnie możemy wyróżnić aż trzy typy rosyjskiej teologii ikony: 1) typ chrystologiczny; powiązany mocno ze stanowiskiem ikonoludów z okresu patrystycznego. Przedstawicielem będzie Leonid Uspienski; 2) typ sofiologiczny, wyrosły z uniwersalistycznych przesłanek sofiologii religijnej. Przedstawicielami będą tu Florenski i Bułgakow oraz 3) typ sakramentalno-obecnościowy, którego przedstawicielem będzie Paul Evdokimov<sup>64</sup>. Wszystkie te koncepcje bazują na definicji II Soboru Nicejskiego z 787 r.<sup>65</sup> W Rosji od samego początku ikona wyrażała wiarę prawosławną. W prawosławiu zadaniem ikony jest przeniesienie człowieka w sferę boską, zatem nie jest ona obrazem tylko do oglądania. Ziemska sfera istnienia spotyka się tu z otaczającym nas a zwykle nie dostrzeganym światem duchowym<sup>66</sup>. Ikona objawia samą siebie w milczeniu, twarzą w twarz. Trzeba jej słuchać, aby objawiło się w niej słowo<sup>67</sup>. W Kościele ikony umieszczane są przede wszystkim na ikonostasie, czyli ścianie oddzielającej nawę od właściwego sanktuarium. Ikonostas z jednej strony oddziela wiernych od ołtarza zwanego tronem Chrystusa a z drugiej strony łączy ze światem niebieskim<sup>68</sup>. Dosłownie, termin ikonostas oznacza po prostu ścianę ozdobną z ikonami<sup>69</sup>.

Florenski był przedstawicielem drugiego typu teologii ikony – typu sofiologicznego. Jak sama nazwa wskazuje związany był on z pojęciem Sofii. Nie zawsze jednak to, co przez słowo „Sofia” rozumie Ojcowie Kościoła równoznaczne było z sensem nadawanym mu

---

<sup>63</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, Warszawa 1989, s. 43.

<sup>64</sup> T. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, op. cit., s. 159.

<sup>65</sup> H. Paprocki, *Wprowadzenie*, op. cit., s. 6.

<sup>66</sup> S. Kuśmierczyk, *Stalker jako ikona*, „Kwartalnik filmowy” 1995, nr 9-10, s. 139.

<sup>67</sup> M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, op. cit., s. 143.

<sup>68</sup> Zob. Tamże, s. 39.

<sup>69</sup> Zob. Tamże, s. 40.



przez malarzy. I odwrotnie wizja malarska Sofii nie zawsze była interpretowana przez Ojców Kościoła zgodnie z intencjami jej twórców<sup>70</sup>. Ikona Sofii należy do najstarszych pod względem wykonania ikon na ziemiach ruskich. Najstarszą kompozycją ikony sofijnej jest kompozycja typu nowogrodzkiego<sup>71</sup>. Natomiast najbardziej znaną i charakterystyczną kompozycją sofijną stanowi ikona znajdująca się w Ikonostasie bazyliki św. Sofii Mądrości Bożej w Kijowie. Ruskie malarstwo ikonowe osiągnęło swoje apogeum między końcem XIV i pierwszą połową XV w. Co prawda, Sofia jawi się jako samodzielna postać ikonograficzna, ale związana jest jednak ściśle z postacią Chrystusa i z postacią Matki Bożej, a jej atrybuty niekiedy zlewają się z ich atrybutami<sup>72</sup>. Według Florenskiego ikony można podzielić na cztery grupy wedle źródeł pochodzenia. A mianowicie: „a) ikony biblijne, odwołujące się do rzeczywistości danej za pośrednictwem Słowa Bożego: b) ikony portretowe, które wykorzystują doświadczenia i pamięć malarza żyjącego współcześnie z przedstawianymi przez niego osobami i wydarzeniami, które widział nie tylko jako fakty zewnętrzne lecz także jako zdarzenia duchowe c) ikony malowane wedle podania odwołujące się do przekazanego ustnie lub pisemnie cudzego doświadczenia duchowego przeżywanego ongiś, dawnymi czasy d) ikony objawione, a więc malowane wedle własnego duchowego doświadczenia malarza na podstawie widzenia lub marzenia sennego”<sup>73</sup>. Ikona zatem jawi się oknem, które otwiera się na Boga, „jest jak witraż, w którym możemy podziwiać słońce bez obawy dla oka”<sup>74</sup>. W tradycji bizantyjskiej ikona była sztuką świętą, ponieważ tworzyła przestrzeń, w której można spotkać Boga. W tym sensie ikona jest jakby sakramentem<sup>75</sup>. „Jest przeto zawsze albo czymś więcej niż tylko samą sobą, gdy jest niebiańskim

<sup>70</sup> P. Florenski, *Ikony Sofii Mądrości Bożej*, [w:] Tenże, *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1997, s. 48.

<sup>71</sup> Zob. Tamże, s. 51.

<sup>72</sup> Zob. Tamże, s. 55.

<sup>73</sup> P. Florenski, *Ikonostas*, [w:] Tenże, *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1997, s. 139.

<sup>74</sup> B. Standaert, *Ikona Trójcy świętej Andrieja Rublowa*, przeł. M. K. Bielawscy, Homo Viator, Bydgoszcz 1995, s. 71.

<sup>75</sup> B. Standaert, *Ikona Trójcy świętej Andrieja Rublowa*, op. cit., s. 7; P. Florenski, *Ikonostas*, op. cit., s. 134.

widzeniem, albo czymś mniej, gdy jakiejś świadomości nie odkrywa świata ponadmysłowego i nie można nazwać jej inaczej jak tylko pomalowaną deską<sup>76</sup>. U podstaw każdej ikony leży zawsze duchowe doświadczenie. To, co przedstawione na ikonie, wszystko, do najdrobniejszych szczegółów, nie może być przypadkowe. Ikona jest obrazem przyszłego życia<sup>77</sup>. Nie przedstawia, ale objawia, sama jest obecnością i wspólnotą. Ikona jawi się urzeczywistnieniem jedności stylu i treści<sup>78</sup>. Ikony wywołujące największe wrażenie zawsze posiadają pewną perspektywiczną nieadekwatność. Natomiast ikony, wykonane w sposób bliższy wymogom podręczników perspektywy, zdają się być bezduszne, nieprawdziwe i monotonne. „Gdybyśmy na jakiś czas mogli zapomnieć o formalnych wymogach perspektywy, to właściwie każdemu z nas poczucie piękna każe uznać artystyczną wyższość tych ikon, w których perspektywa została jak najsilniej naruszona. Ikony o najsilniejszym naruszeniu zasad perspektywy są dziełami mistrzów najwyższej klasy, gdy z kolei te, gdzie owo naruszenie jest słabsze są autorstwa twórców drugo- i trzeciorzędnych<sup>79</sup>. Mowa oczywiście o perspektywie odwróconej, która stanowi jakby nieodłączną cechę sztuki ikonografii. Florenski konstatował: „przecież zadaniem malarstwa nie jest dublowanie rzeczywistości, lecz przenikanie jej architektoniki, jej materii dociekanie jej sensu. I wniknięcie w ten sens, dotarcie do materii rzeczywistości, jej architektoniki przez artystę dokonuje się w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością, przeżywaniem i wczuwaniem się w nią<sup>80</sup>. Ikony mają bowiem przypominać modlącym się o swoich pierwowzorach<sup>81</sup>. Dzieło sztuki, jakim jest ikona musi współgrać z otoczeniem, bowiem stanowi punkt centralny, wyznaczający cały zestaw warunków, które muszą być

---

<sup>76</sup> P. Florenski *Ikonostas*, op. cit., s. 130.

<sup>77</sup> Zob. Tamże, s. 160 – 179.

<sup>78</sup> P. Florenski, *Świątynia jako synteza sztuk*, [w:] Tenże, *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1997, s. 42.

<sup>79</sup> P. Florenski, *Odwrócona perspektywa*, „Kwartalnik Filmowy” 1995, nr 9-10, s. 154 –155.

<sup>80</sup> Tamże, s. 161.

<sup>81</sup> P. Florenski, *Ikonostas*, op. cit., s. 146.

spełnione by mogło się ujawnić i istnieć jako fenomen estetyczny<sup>82</sup>. Najwłaściwszym miejscem dla ikony jest oczywiście świątynia. Zatem cały wystrój cerkwi powinien być uosobieniem rzeczywistości transcendentalnej i tej zasadzie podporządkowany powinien być także program ikonograficzny cerkwi<sup>83</sup>.

Z naszych rozważań wynika, że ikona dla Florenskiego była czymś bardzo ważnym, niemal boskim. Jako taka nie podlega teoretycznemu wyjaśnieniu, ale jej fenomen jest warty głębszego przemyślenia. Tak myślał ojciec Paweł. W swych pracach o sztuce dał uzasadnienie ontologii ruskiej sztuki cerkiewnej i pokazał jej miejsce w światowej kulturze<sup>84</sup>. W tym leży jego wielka zasługa.

---

<sup>82</sup> P. Florenski, *Świątynia jako synteza sztuk*, op. cit., s. 40.

<sup>83</sup> H. Paprocki, *Wprowadzenie*, op. cit., s. 8.

<sup>84</sup> Архимандрит Иннокентий, *О творческом пути священника Павла Флоренского*, «Журнал Московской патриархии» 1982, н. 4, s. 74.

Marta Urbańska

***Swoboda i wolność intelektualna jako podstawa eutopii na przykładzie Obrony  
Galileusza Tomasza Campanelli***

Tommaso Campanella wierzył, iż możliwa jest pełna realizacja eutopii, miejsca szczęśliwego, w którym nauka będzie dobrem powszechnym, a naukowcy będą współpracować w imię jaśniejącej gwiazdy Postępu. Swoją wizję przedstawił w *Mieście Słońca*. Prawdopodobnie w najśmielszych marzeniach nie przypuszczał, iż zaistnieje teoretyczna możliwość realizacji tej eutopii i to jeszcze za jego życia. Gnębiony przez Inkwizycję, większość życia spędził w przeróżnych więzieniach, lecz przeciwności losu nie zdołały złamać jego ducha („Zobaczycie teraz, jak ten, który pozostał wolny mimo kajdan, godny podziwu mimo uwięzienia, zatriumfuje przez swoją śmierć. Moja filozofia jest bowiem ponad wszelki lęk i cierpienie, cnoty nie można uwięzić, a hart ducha nie zna hańby” [Ernst 2003, s. 30]). Pomimo tego, iż zdawał sobie sprawę z beznadziejności swojego położenia, napisał dzieło będące próbą obrony Galileusza w czasie trwania procesu padewskiego fizyka. Campanella miał nadzieję, iż stanie się to początkiem współpracy pomiędzy nim a Galileuszem, której celem ma być realizacja eutopii. Campanella był bez wątpienia dzieckiem swoich czasów, głęboko przywiązany do idei wolności i swobody twórczej. Pierwsze jego dzieło, *Philosophia sensibus demonstrata*, to apologia filozofii Bernardina Telesia, a także odpowiedź na zarzuty arystotelika, Marty. Samemu Campanelli nie dane było poznać swojego mistrza. Ujrzał go tylko raz i z konieczności było to zarazem spotkanie ostatnie. Młody zakonnik uczestniczył bowiem w ceremonii pogrzebowej Telesia.

Zafascynowany myślą filozofa z Cosenzy, złożył swemu mistrzowi jeszcze jeden hołd, a mianowicie upamiętnił go w swoich sonetach. Sonet 60 z *Scelta di poesie filosofiche*, zatytułowany *Al Telesio cosentino*, mówi o myślicielu, który „za pomocą swoich strzał przeszył i zabił tyrana umysłów, zwracając człowiekowi *libertas philosophandi*, której nie da się oddzielić od prawdy” [Ernst 2003, s. 278-279]. Owa

*libertas philosophandi* bardzo silnie i głęboko oddziaływała na wszystkich przedstawicieli kultury renesansu, czemu wyraz dał Campanella w liście do Galileusza, w którym podkreślał wagę „wspólnego poszukiwania, czy też dążenia do Prawdy” (*commune ricerca della Verita*) [Ernst 2003, s. 40] Co więcej, Campanella pragnie przekonać Galileusza, iż „nowe odkrycia będą stanowiły punkt wyjścia dla reorganizacji systemu wiedzy” [Ernst 2003, s. 241].

Padewski fizyk dość chłodno, żeby nie powiedzieć oschle i z dezaprobatą odniósł się zarówno do listownych rewelacji Campanelli, jak też do samego dzieła, będącego obroną jego osoby. Pytanie, czy był to wybieg, aby nie pogorszyć zarówno swojej, jak i adwersarza sytuacji, czy też rzeczywiście projekt Campanelli był zbyt nowatorski i rewolucyjny.

Giovan Domenico Campanella z małej kalabryjskiej miejscowości Stilo wstąpił do konwentu dominikanów w wieku 17 lat. Przyjął imię Tommaso i pod nim jest znany. Odebrał solidne wykształcenie, tak klasyczne, jak i teologiczne. Wykształcenie, które pozwoliło mu na krytykę Arystotelesa przy wsparciu Biblii. Można by się pokusić o przedstawienie dzieła w punktach i, paradoksalnie, nie wydaje się to złym pomysłem. *Obrona Galileusza*<sup>1</sup> jest nie tylko obroną osoby, lecz przede wszystkim obroną pewnego stylu myślenia, nauczania i filozofowania. Jest próbą ustanowienia porządku w chaosie rzeczywistości, która wymaga zdefiniowania wiary i wiedzy, ich wzajemnej relacji, a także ewentualnych granic.

Campanella kreśli postać uczonego teologa, któremu nieobca musi być zarówno fizyka, jak też astronomia. Jednym z centralnych pojęć filozofii Campanelli jest pojęcie świata jako Księgi Bożej. Księgi, którą człowiek ma odczytywać, próbować zrozumieć, lecz także współtworzyć. Z tej perspektywy nie dziwi wymóg nie tylko wszechstronności wykształcenia, lecz także braku barier wynikających z uprzedzeń czy lęków. Idealny teolog zatem nie może pogardzać fizyką czy astronomią. Campanella pisze wręcz: „przeto cały rodzaj ludzki, nie ta, czy inna jednostka, lecz właśnie cały rodzaj ludzki jest przeznaczony do tego, by poświęcić się nauce” [Campanella 2001, s. 73, tłum. własne]. Rozum traktowany jest jako dar od Boga, zatem ten, kto nie chce

---

<sup>1</sup> Propozycja tytułu moja - MU.

używać rozumu zgodnie z jego przeznaczeniem tj. do nauki, gwałci prawo boskie i jest godny pogardy.

Nie tylko teolog powinien orientować się w fizyce i astronomii, ale też filozof. Co charakterystyczne, kiedy tylko pojawia się osoba filozofa, zaraz też pojawiają się odniesienia do Filozofa. Campanella przestrzega przed opieraniem się tylko i wyłącznie na autorytecie Arystotelesa. Nie jest i nie może być przecież tak, że Arystoteles *locut, causa finta*. W końcu badacz, naukowiec nie może być niewolnikiem ksiązek, lecz musi odnosić się także do doświadczenia, ale nie tylko doń, lecz również do Biblii. Skoro Bóg stworzył świat dla chwały swojej, jako rzecze Salomon [Campanella 2001, s. 85], przeto pragnie „być przez ludzi podziwiany i chwalony, chce być podziwiany jako stwórca, tak jak malarz czy poeta chcą, by ich dzieła były poznawane, podziwiane w swojej własnej sztuce, a poprzez nie wysławiani byłiby także oni sami” [Campanella 2001, s. 85]. Nie dziwi zatem fakt, iż Bóg pragnie, by ludzie powiększali swój zasób wiedzy, bowiem im większa jest ich wiedza i poznanie otaczającego świata, tym lepiej stworzenie może chwalić swego stwórcę. Dlatego też Bóg pragnie, by człowiek poznawał tajniki wszystkich nauk, w tym także astronomii. Bóg wyposażył człowieka w zmysły i tych właśnie należy użyć, by ogarnąć rozumowo świat naturalny. Znów, korzystając z mądrości Salomona, „Bóg pozostawił świat na pastwę rozumu ludzkiego” [Campanella 2001, s. 89] i obowiązkiem człowieka jest tego rozumu używać.

Campanella przywołuje osobę Mojżesza jako bezpośredniego łącznika pomiędzy stwórcą a stworzeniem. Co ważne, słowa proroka posiadają nie tylko jedną warstwę semantyczną. W tym miejscu raz jeszcze Campanella okazuje się dzieckiem swoich czasów, wprowadzając mistyczny sens objawienia, który mogą pojąć nieliczni wybrani. Warto zwrócić uwagę na to, czym była magia dla platoników florenckich, jak też dla samego dominikanina z Kalabrii. Ficino okazał się gorliwym wyznawcą hermetyzmu, był bowiem świadom zagrożenia i skutków tego, iż narzędzia magii mogą znaleźć się w niepowołanych do tego rękach. To, co przyciągało Ficina w nauce Hermesa Trismegistosa, to ograniczenie dostępności wiedzy dotyczącej magii do wąskiego kręgu

wybranych. Dla Ficina jasne jest, iż teologia naturalna winna być obiektem zainteresowania, a także badania, filozofów<sup>2</sup>.

Nie każdy, lecz tylko ten, który wie, jaki zrobić zeń użytek, może dostąpić zaszczytów poznania. To właśnie inteligencja, a dokładniej jej użycie, czyli rozumność stanowiła dla Ficina dowód wolności człowieka. Człowiek stawał się wolnym, w pewnym ściśle określonym sensie nawet niezależnym, od otaczającego go świata, bowiem tworzył ten świat, a nie był przezeń tworzony<sup>3</sup>.

Koronnym przykładem jest tutaj historia stworzenia, które Campanella interpretuje jako stworzenie świata w ciągu sześciu dni, lecz nie dni fizyczne, ludzkie, lecz dni anielskie [Campanella 2001, s. 91]. W takim kontekście widać wyraźnie, iż Słowa Bożego nie należy interpretować dosłownie, lecz metaforycznie. Wcale nie jest powiedziane, iż istnieje jedyne słuszne odczytanie przesłania proroka, co więcej, wyłączność interpretacji zubaża możliwości lektury Księgi Bożej, jaką jest świat, toteż jest skrajnie niepożądana. Widać zatem, iż nie należy przyjmować bezkrytycznie słów nie tylko Arystotelesa, ale też jakiegokolwiek innego autorytetu.

Nie jest tak, iż bycie chrześcijaninem wyklucza się z jednoczesnym byciem naukowcem i badaczem. Jest wręcz przeciwnie. Chrześcijanin, o ile pragnie być dobrym chrześcijaninem, zobowiązany jest do pogłębiania własnej lektury Księgi Bożej, którą jest świat. „Mądrość, czy też wiedza manifestuje się poprzez lekturę boskiego kodeksu, tj. świata realnego cały czas się powiększając” [Campanella 2001, s. 97]. A zatem człowiek nie tylko poznaje świat, dzięki wnikliwej analizie, lecz jego udziałem jest także współtworzenie tegoż świata. Współtworzy go przekraczając i znosząc istniejące granice własnej wiedzy. Skoro wiedza człowieka cały czas się powiększa, tym samym dla tego konkretnego człowieka powiększa się też realnie istniejący świat. Dla jaśniejszego zobrazowania problemu przydatna wydaje się trawestacja tezy Wittgensteina [2004, s. 64]: **Granice mego poznania oznaczają granice mego świata.**

---

<sup>2</sup> „His conclusion seems to be that its dangers might be avoided if it remained within a learned philosophical circle, and were kept secret from the ignorant *vulgus*, who would distort it into idolatry and superstition.” [Walker 1958, s. 51]

<sup>3</sup> “Critical for Ficino’s conception of human autonomy is man’s use of (...) intelligence for shaping the world of nature.” [Trinkaus 1986, s. 199]

Poznanie daje nie tylko możliwość ustosunkowania się do tego, co jest, ale właśnie poprzez zrozumienie, dlaczego jest tak, jak jest, umożliwia osiągnięcie harmonii, czy inaczej równowagi, pomiędzy zmysłowością a intelektem. Równowaga pomiędzy tym, co zmysłowe, a tym, co intelektualne, jest widoczna w pismach Galileusza. Galileusz w *Dialogu o dwu najważniejszych układach świata: ptolemeuszowym i kopernikowym* wyróżnia dwie możliwe drogi poznania: **poznanie intensywne** przeciwstawia **poznaniu ekstensywnemu**: „(...) wobec mnóstwa rzeczy dostępnych poznaniu – a liczba ich jest nieskończona – zdolność pojmowania ludzkiego jak gdyby nie istniała, choćby zdobywała się na zrozumienie tysiąca zagadnień- gdyż tysięcy wobec nieskończoności jest niemal zerem” [Galilei 2004, s. 156].

Sama tylko droga poznania ekstensywnego mogłaby łatwo prowadzić do zwątpienia człowieka we własne siły, czego rezultatem mógłby być skrajny sceptycyzm poznawczy. Nie należy więc zapominać o poznaniu intensywnym: „(...) pojęcie intensywności oznacza intensywne, a więc doskonałe zrozumienie” [Galilei 2004, s. 156]. Dzięki takiemu właśnie poznaniu człowiek może poznać zgłębić nauki matematyczne, jak arytmetykę i geometrię, w których „mieści się (...) poznanie równe Bożemu w obiektywnej pewności, gdyż dochodzi do zrozumienia zawartej w nich konieczności – a nie może chyba istnieć większa pewność, aniżeli właśnie ta” [Galilei 2004, s. 156].

Wydaje się, iż dla Galileusza harmonia polega na umiejętności rozróżnienia i dopasowania właściwego rodzaju poznania do obiektu tegoż poznania. Tylko wówczas możliwa jest pewność, iż poznanie nie będzie złudzeniem. Galileusz, zwracając uwagę na fakt, iż sam rozum może być źródłem złudzeń („(...) należy postępować ostrożnie i z rezerwą w wyrażaniu zgody na to, co nam daje wyłącznie wywód rozumowy” [Galilei 2004, s. 156]), staje się wolny od przesądów, założeń i uprzedzeń tych swoich poprzedników, dla których rozum stanowił pewnego rodzaju *sacrum*. Jeżeli chodzi o jego stosunek do kwestii przeciwstawienia tego, co statyczne, temu, co dynamiczne, najlepiej wyraził to sam, w tych słowach: „(...) osobiście uważam Ziemię za wspaniałą i godną zachwyty właśnie z powodu tylu i tak różnych przemian, przeobrażeń, powstawań, bez przerwy na niej zachodzących” [Galilei 2004, s. 86]. Zwraca też uwagę



na celowość tych przemian: „(...) wszystko, co powstaje, przeobraża się itd. na Ziemi – pośrednio bądź bezpośrednio przeznaczone jest na użytek, wygodę i korzyść człowieka” [Galilei 2004, s.89].

Warto zwrócić uwagę na to, iż Campanella wyraźnie oddziela astrologię jako narzędzie przepowiadania przyszłości od tej będącej owocem namysłu nad możliwymi skutkami działań podjętych w teraźniejszości [Campanella 2001, s. 101]. Profecja, bo o niej tu mowa, w przeciwieństwie do przepowiadania przyszłości, pozostawia człowiekowi wolność decyzji co do kierunku działań, które podejmie. Ukazuje możliwe skutki podjętych decyzji, lecz w żadnym stopniu ich nie determinuje. W takim sensie można astrologię rozumieć dwojako. Wróć tutaj do renesansowego rozumienia magii, albowiem okazuje się ono dziwnie zbieżne z rozumieniem astrologii. Już Ficino zwraca uwagę na dwa podstawowe rodzaje magii: magię intelektualną (białą) oraz magię demoniczną (czarną) [Walker 1958; Lombardi 1991]. O ile magię demoniczną (którą można porównać do astrologii determinującej przyszłe zdarzenia) można rzeczywiście sprowadzić do uprawiania czarów i rzucania uroków, o tyle magia intelektualna (profecja), a ta jest przecież przedmiotem zainteresowania filozofów, to nic innego jak poznanie czy też rozpoznanie tego, co jest, uporządkowanie tegoż, a tym samym zrozumienie mechanizmów działania, i przez to wytworzenie czegoś nowego. Raz jeszcze okazuje się, iż astrologia stanowi jeden z filarów bycia dobrym chrześcijaninem, bowiem dzięki profecji (dobrej astrologii) poznajemy mechanizmy działania świata realnego, powiększając nasz zasób wiedzy, dzięki czemu tym pełniej możemy wychwalać stwórcę.

Z powyższego można wysnuć następujący wniosek: Aby być dobrym chrześcijaninem, należy dążyć do jak najdoskonalszego rozumienia Księgi Bożej, tj. świata realnego i mechanizmów nim rządzących. Konieczne jest także przyjęcie założenia o omylności świadectwa autorytetu wskutek zbyt małej wiedzy.

Campanella podaje przykład omylności Arystotelesa, nie dyskredytując autorytetu Filozofa, lecz prezentując to jako dowód konieczności takiej właśnie postawy. Przywołuje Akwinatę, który powołując się na Arystotelesa twierdził, iż niemożliwe jest, aby poniżej równika zamieszkiwali ludzie [Campanella 2001, s. 107].

Powyższy przykład traktuje jako dowód na to, iż autorytety (niezależnie od tego, czy chodzi o świętych czy pogan) nie są, bo też i nie mogą być, nieomyłne. W przeciwnym razie skutkowałoby to niejednokrotnie oskarżeniem świętych o herezję. Skoro bowiem fałsz zostałby uznany jako przeciwny wierze, to wszystkie twierdzenia, nawet te podparte autorytetem świętych, które wskutek rozwoju wiedzy okazały się fałszywe skazywałyby jednoznacznie ich autorów na potępienie [Campanella 2001, s. 109].

Co więcej, Campanella wyraźnie wskazuje na niebezpieczeństwo stania się niewolnikiem jednego tylko autorytetu. Przestrzega przed potępieniem Galileusza, którego wnioski potwierdza obserwacja na podstawie danych zmysłowych [Campanella 2001, s. 111] – skoro opinie chociażby Arystotelesa, którym przeczy obserwacja zmysłami, nie zostały potraktowane jako fałsz przeciwny wierze.

Galileusz i Campanella w swych zamierzeniach nie byli od siebie aż tak bardzo odlegli, jak można by domniemywać po ostrej reakcji Galileusza. I jeden, i drugi usiłował pogodzić świat nauki i świat wiary, którego jedność coraz bardziej stała pod znakiem zapytania.

## BIBLIOGRAFIA

Campanella T. (2001), *Apologia per Galileo*, Mediolan: Bompiani.

Ernst G. (2003), *Profecja, natura i polityka. Studia nad myślą Tommaso Campanelli*, Warszawa: Polska Akademia Nauk.

Galilei G. (2004), *Dialog o dwu najważniejszych układach świata: ptolemeuszowym i kopernikowym*, Warszawa: Altaya.

Lombardi P (2001)., *Filozof i czarownica*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

Trinkaus C. (1986), *Marsilio Ficino and the ideal of human autonomy* [w:] G. Garfagnini (red.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, studi e documenti*, Florencja.

Walker D. P. (1958), *Spiritual and Demonic. Magic From Ficino to Campanella*, London: The Warburg Institute, University of London.

Wittgenstein L. (2004), *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa: PWN.

Zambelli P. (1991), *L'ambigua natura della magia, Il Saggiatore*, Mediolan.

**Michał Dobrzański**

Uniwersytet Warszawski

### ***Renesansowa interpretacja cnoty stoickiej – „stałość” u Justusa Lipsiusa***

#### **1. Wstęp**

Niniejszy artykuł stawia sobie przede wszystkim za cel przedstawienie koncepcji cnoty, którą znaleźć można w dziele Justusa Lipsiusa pt. „O stałości”. Intencją autora jest zreferowanie wyводу zawartego w dziele, toteż nie zostanie podjęta krytyczna analiza przedstawionych tam poglądów. Decyzja ta ma następujące uzasadnienie – omawiane dzieło jest we współczesnej Polsce prawie zupełnie nieznanie. Z tej przyczyny brak także opracowań na jego temat. Autor niniejszego tekstu postrzega zatem jako główny cel wstępne zaznajomienie odbiorców z myślą Lipsiusa, tak aby stworzyć fundament dla głębszej refleksji nad jego twórczością. Z uwagi na to, na początku przedstawione zostaną krótka biografia dotycząca autora oraz dzieje samego dzieła.

#### **2. Justus Lipsius (1547-1606)<sup>1</sup>**

Urodzony na terenie dzisiejszej Belgii w 1547 r., Justus Lipsius był czołowym przedstawicielem tzw. neostoicyzmu, czyli renesansowego zainteresowania stoicyzmem antycznym, połączonego z próbami pogodzenia go z chrześcijaństwem. Uznaje się go za człowieka, który przywrócił myśl stoicką do głównego nurtu zainteresowań europejskich myślicieli. Jego dzieła dotyczące stoicyzmu były fundamentem wiedzy o tej doktrynie dla takich myślicieli jak Kartezjusz, Spinoza, Hobbes czy też Leibniz [por. Oestreich 1989, 105].

Z wykształcenia filolog klasyczny, Lipsius większą część swojego życia poświęcił interpretacji pism starożytnych stoików, przede wszystkim rzymskich. Słynne stało się jego powiedzenie: „e Philologia Philosophiam feci” [Oestreich 2008, 582]. Jego

---

<sup>1</sup> Niniejsza nota biograficzna powstała przede wszystkim na podstawie monografii J.L. Saundersa [por. Saunders 1955, 3-58]. W związku z tym tylko informacje zaczerpnięte od innych autorów opatrzone zostaną przypisami.

zainteresowania tą doktryną można doszukiwać się w dwóch faktach – po pierwsze Lipsius, mimo doskonałej znajomości łaciny, nigdy nie osiągnął pełnej biegłości w posługiwaniu się greką. Dlatego też neostoicyzm w dużej mierze oparł się o dzieła Rzymian. Po drugie, okres życia Lipsiusa przypadł na wyjątkowo trudny czas wojen religijnych w jego ojczyźnie, przez co był on zmuszony wielokrotnie zmieniać miejsce zamieszkania i trapiła go tęsknota za spokojnym życiem.

Konflikty religijne zmusiły go między innymi do kilkukrotnej zmiany konfesji. Z urodzenia katolik, Lipsius w ciągu swego życia był jeszcze luteraninem, następnie kalwinistą, aby ostatecznie powrócić na łono kościoła katolickiego. Wydaje się, iż wszystkie te konwersje miały na celu przede wszystkim zapewnienie sobie warunków do spokojnej pracy naukowej.

W świadomości potomnych Lipsius zapisał się przede wszystkim jako wybitny filolog oraz ostatni wielki humanista renesansowy [por. Klaniczay 1986, 142]. Jednakowoż za jego życia największym zainteresowaniem cieszyły się jego dzieła będące próbą przeszczepienia stoicyzmu na grunt chrześcijaństwa, czyli „*De constantia libri duo qui alloquium praecipue continent in publici malis*” (wydane w 1584 r.) oraz „*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*” (1589). Oba te dzieła powstały podczas jego wieloletniego pobytu na uniwersytecie w Leiden i od razu zyskały szeroki rozgłos w całej Europie. Drugie dzieło, będące swoistym podręcznikiem dla władców, przez niektórych badaczy uznawane jest za podwalinę pod system absolutystyczny [por. Oestreich 1982, 36].

### **3. *De constantia***

W przeciwieństwie do *Polityki*, *De constantia* miało być raczej podręcznikiem dla obywatela [por. Oestreich 1982, 42]. Dzieło to od razu po publikacji zyskało wielką popularność i jeszcze za życia autora doczekało się dwudziestu pięciu wznowień łacińskiego oryginału oraz czternastu tłumaczeń na języki narodowe [por. Oestreich 1989, 93]. Był wśród nich przekład na język polski, pióra Janusza Piotrowicza, który ukazał się w Wilnie w 1600 r. pt. „O stałości ksiąg dwoie”. Tekst ten, mimo upływu lat, nadal uważany jest za najlepsze tłumaczenie tego dzieła na polszczyznę [por Kempfi

1962, 53]. To właśnie na jego podstawie powstała analiza, która zostanie przedstawiona w niniejszym referacie.

Sam tekst ma formę dialogu. Lipsius, uciekając przed wojną domową w ojczyźnie, odwiedza Langiusa, swego przyjaciela, i zatrzymuje się u niego na noc. Przyjaciele rozmawiają o tym, jak człowiek powinien zachować się w obliczu takiego nieszczęścia. Langius naucza Lipsiusa, iż właściwą postawą człowieka rozumnego jest stałość, i zachęca go do podjęcia wysiłku osiągnięcia jej, przedstawiając przy okazji kolejne za nią argumenty.

Dzieło wyróżnia się pod względem literackim. Odnaleźć w nim można wiele bardzo trafnych metafor ilustrujących kolejne tezy Langiusa, które de facto w bardzo wielu przypadkach są zakamuflowanymi tezami stoickimi. Styl Lipsjański charakteryzował się prostotą i bezpośredniością wyrazu, które bardzo odpowiadały ówczesnym czytelnikom, radykalnie różniąc się od scholastycznych wywodów. Lipsius bardzo często korzysta z porównań do spraw znanych współczesnym mu ludziom – metaforyka zahacza o prowadzenie wojny, podróż morską, handel oraz ogrodnictwo. Ponadto tekst upstrzony jest cytatami z antycznych poetów, zawsze dobrze pasującymi do wyводу.

#### **4. Stałość**

Koncepcja cnoty, która przedstawiona jest w dziele, w zasadniczy sposób łączy się z zawartą w nim wizją kosmologiczną, antropologiczną oraz epistemologiczną, toteż zagadnienia te zostaną wpieryw pokrótce omówione, tak aby opis stałości był jak najlepiej zrozumiały.

##### **4.1. Kosmologia**

Wizja porządku świata, którą Lipsius kreśli w dziele, ściśle związana jest z Bogiem, którego rozumieć należy jako Boga chrześcijańskiego. Stanowi On punkt wyjścia dla całego systemu. Jest to wieczny, nieporuszony, wszechwiedzący i dobry stwórcyiel wszechświata, który czuwa nad światem. Zakres Jego wpływu na bieg rzeczy jest absolutny.

Bóg dogląda świata bez przerwy i dba o jego porządek, przy czym przychodzi Mu to

bez żadnego wysiłku. Ta Jego działalność nazywa się opatrnością (*providentia*<sup>2</sup>). Wszystko, co wydarza się w świecie, niezależnie, czy ludzie oceniają to pozytywnie, czy też nie, jest jej przejawem. Wszelkie wypadki w świecie wydarzają się za wiedzą i przyzwoleniem Boga, toteż są one racjonalnie uzasadnione.

Opatrność przejawia się w świecie w dwojaki sposób. Jednym z nich jest *mus* (*necessitas*). Zostaje on zdefiniowany jako „[m]ocne postanowienie y nie vchroniona moc opátrności<sup>3</sup>” [Lipsius 1649, 37]. *Mus* to pewne prawo rządzące biegiem świata, zgodnie z którym wszystko rodzi się i umiera. Każda rzecz we wszechświecie zamknięta jest w ramach narodzin i śmierci, nawet rzeczy, co do których wydawać by się mogło, że będą trwać wiecznie. *Mus* sprawia też, że wszystkie rzeczy ulegają ciągłej zmianie.

Drugim przejawem działalności Boga jest nieodmienność (*fatum*). Wynika ona z faktu, że Bóg jest nieporuszony, mocny i nieodmienny. W związku z tym nigdy nie wątpi On i nie zmienia swoich wyroków, które także muszą być zatem nieodmienne i wieczne. *Fatum* polega na tym, że Bóg w każdej sprawie podjął już decyzję, w związku z czym wszelkie wydarzenia muszą przebiec dokładnie w taki sposób, w jaki też przebiegną. Nieodmienność jest zbiorem wyroków Bożych dla świata, wydanych raz na zawsze. Jako że Bóg jest pozaczasowy, z punktu widzenia człowieka wszelkie wyroki dotyczące zarówno przeszłości, jak i – co przede wszystkim ważne dla zachowania stałości – przyszłości, zostały już wydane i nie mogą być odmienione.

Wydaje się, że rozróżnienie na *mus* i nieodmienność rozumieć należy tak, iż *mus* jest pewnym prawem ogólnym (lub zbiorem praw ogólnych), wedle których wydarzają się różne rzeczy w świecie, natomiast nieodmienność jest pewnym konkretnym scenariuszem, napisanym przez Boga, który się odbędzie w zgodzie z tymi prawami. Np. prawo *musu* głosi, że wszystko we wszechświecie musi w końcu zginąć, natomiast przejawem nieodmienności jest konkretna realizacja tego prawa, czyli np. ostateczny upadek Rzeczypospolitej w 1795 r.

## 4.2. Antropologia

---

<sup>2</sup> Terminy łacińskie przytaczane są na podstawie przedruku tekstu oryginalnego [Lipsius 2002].

<sup>3</sup> Zachowana zostaje oryginalna pisownia, którą znaleźć można w drugim polskim wydaniu „O stałości” [Lipsius 1649].

Lipsjańskiego człowieka charakteryzuje pewna dychotomia – jest on złożeniem duszy i ciała. Pierwiastki te mają różne pochodzenie. Dusza jest elementem niebiańskim w człowieku, ciało zaś związane jest z ziemią. Przez to natura ludzka z koniecznością nacechowana jest swoistym rozdarciem. Jedna część człowieka dąży bowiem ku niebu, druga zaś staje temu dążeniu na drodze i ciąży ku ziemi. Dusza stanowi szlachetniejszą część człowieka i jest pierwiastkiem Boskim. Ciało zaś jest elementem gorszym, któremu brak jakiegokolwiek wzniosłości. Mimo to Lipsius podkreśla, że oba pierwiastki są konieczne, aby można było mówić o człowieku. Sama dusza, aby być duszą ludzką, musi być osadzona w ciele. Jest to wprawdzie stan rzeczy dla niej niekorzystny, ale jednocześnie nieunikniony. Człowiek ma dwa aspekty swojego jestestwa – duchowość i cielesność, i to właśnie interakcja między nimi stanowi o jego naturze. Oba elementy skazane są na siebie nawzajem, aby móc w pełni rozwinąć swój potencjał. Samo ciało byłoby nieruchome i pozbawione jakichkolwiek odczuć, gdyby nie dusza, która jest czynnikiem je ożywiającym. Z kolei dla duszy ciało jest przekaźnikiem informacji na temat bodźców ze świata zewnętrznego, które dusza poddaje refleksji. Bez ciała dusza byłaby zatem zupełnie odcięta od ziemskiej rzeczywistości.

W duszy umiejscowiony jest prawy rozum, który pozwala na poznanie prawdy. Niemniej jednak aspekt cielesny natury ludzkiej powoduje, że nie cała dusza jest we władaniu rozumu. Zawsze wpływ na nią mają także pożądlivość, strach i inne aspekty związane z ciałem. Człowiek nie jest zatem istotą czysto racjonalną, gdyż na jego zachowanie oddziałują także czynniki pozarozumowe. Niemniej jednak ma on w sobie potencjał do znacznego ograniczenia ich wpływu i ustanowienia w swym działaniu prymatu poznania rozumowego.

Istotnym elementem koncepcji człowieka zawartej w dziele jest także zastrzeżenie, że każdy człowiek posiada w sobie Boski pierwiastek, co każdemu daje potencjalną szansę zbliżenia się do Boga.

### **4.3. Epistemologia**

Dychotomiczna koncepcja człowieka ściśle łączy się z dwoma rodzajami sądów o rzeczywistości, które zostają wyróżnione przez Lipsiusa. Są to mniemanie (opinio) oraz



prawy rozum (recta ratio). Mniemanie to fałszywy sąd dotyczący rzeczywistości. Wynika on w dużym stopniu z braku szerszej perspektywy przy ocenie różnych wydarzeń. Mniemanie jest widzeniem danego wydarzenia poza kontekstem całości świata, w którym jest ono osadzone. Sądy tego rodzaju są ograniczone i zawsze pomijają jakiś istotny aspekt sprawy, której dotyczą. Wszelka nieszczęśliwość człowieka jest wynikiem właśnie mniemania. Przez pominięcie pewnych faktów człowiek odnosi wrażenie, że sytuacja, w której się znalazł, bezpośrednio wpływa na jego szczęście.

Drugi rodzaj sądów – sądy rozumowe – jest przeciwieństwem mniemania. Człowiek, który zdolny jest do posługiwania się rozumem, widzi wszelkie wydarzenia w szerokim kontekście i dlatego jest w stanie dostrzec także tkwiący w nich sens. Osoba kierująca się mniemaniami skłonna jest na przykład uznać pożar za nieszczęście, które bez żadnych przyczyn spadło akurat na nią. Człowiek rozumny będzie za to w stanie pojąć, że pożar jest jedynie przejawem pewnego ogólnego prawa rządzącego światem, zgodnie z którym wszystko przemija.

Mniemanie jest genetycznie powiązane z cielesnym aspektem człowieka. To ciało stanowi element ujednostkawiający i odbiera duszy ogólność w patrzeniu na świat. Spojrzenie zaś przez pryzmat swego jednostkowego jestestwa zasadniczo zawęża horyzont poznawczy i uniemożliwia dostrzeżenie ogólnych praw rządzących światem.

Prawy rozum jest zaś powiązany z duszą. Gdyby dusza nie była osadzona w ciele, byłaby w pełni racjonalna. Niestety jednak tak być nie może, toteż sądy, które człowiek wydaje o świecie, zawsze są zagrożone błędem mniemania. Niemniej jednak człowiek ma możliwość rozwinięcia w sobie rozumu i stłumienia tym samym mniemania. Prawy rozum jest Boską cząstką w człowieku, a więc zbliża go do Boskiej perspektywy w osądzie rzeczywistości. Z tego punktu widzenia widać zaś dokładnie, że wszystkie wydarzenia mają pewien sens, oraz że zło w świecie jest tylko pozorem, wynikającym z ograniczonego horyzontu poznawczego jednostek.

#### **4.4. Cnota**

Przedstawivszy pokrótce powyższe założenia, przejść można do koncepcji samej cnoty, która obecna jest w dziele.

Tytułowa stałość w dużej mierze zostaje utożsamiona z cnotą, rzec można, że jest to po prostu inna nazwa tego samego stanu, jaki może osiągnąć człowiek. W kilku miejscach w dziele autor używa tych dwóch terminów nieomal synonimicznie.

Stałość zostaje zdefiniowana jako „prawa y nieporvszona Moc vmyslv, ktory sie nie wynasza z powierzchownych albo przypadkowych rzeczy, ani vpada” [tamże, 9]. Ta moc umysłu znajduje się w zasięgu ludzkich możliwości – nie jest tak, że niektóre umysły są w nią wyposażone, a inne nie. Każdy człowiek, z uwagi na mieszczący się w nim Boski pierwiastek, ma możliwość wypracowania w sobie stałości. Człowiek stały charakteryzuje się tym, iż jego myślenia nie zaburzają bodźce ze świata zewnętrznego ani żadne przypadkowe wydarzenia. Ponadto – ponieważ kieruje się on rozumem – jest w stanie poznać prawdę na temat świata.

Osiągnięcie stałości możliwe jest tylko przy uwzględnieniu dwóch aspektów – teoretycznego i praktycznego. Przede wszystkim konieczne jest poznanie teoretycznego porządku rządzącego wszechświatem. Jest to warunek sine qua non dojścia do stanu stabilności czy też niewzruszoności emocjonalnej wobec wypadków światowych. Poznanie to ma charakter rozumowy, jest wyzbyciem się mniemania. Aby odnaleźć wewnętrzny spokój, konieczne jest spojrzenie na bieg rzeczy z Boskiej perspektywy, lub przynajmniej jak największe zbliżenie się do niej. Jest to zadanie trudne, dlatego też w dziele zostają przedstawione tzw. cztery dowody za stałością, które ilustrują, jak należy interpretować wszelkie wydarzenia, które na ogół ludzie skłonni są uznawać za nieszczęścia.

Pierwszy dowód opiera się o założenie, że nad wszystkim pieczę sprawuje opatrzny Bóg. Uwzględnwszy aksjomatyczną dobroć Boga oraz fakt, iż jest on wszechwiedzący, czyli wszelkie pozorne nieszczęścia spadają na ludzi za Jego wiedzą, nie można zasadnie stwierdzić, że wydarzenia te są rzeczywiście złe. W rzeczywistości muszą mieć one jakiś sens, a niemożność dostrzeżenia go wynika tylko i wyłącznie z ograniczenia ludzkiego horyzontu poznawczego, a nie np. ze złośliwości Boga. Skoro zaś wszelkie nieszczęścia w dalszej perspektywie okazują się dobre, nie ma powodu, aby się nimi przejmować.

Drugi dowód łączy się z deterministycznym obrazem rzeczywistości. W świecie rządzone przez mus i nieodmienność wszystko, co się wydarzyło, było nie do

uniknięcia. Skoro zaś nie było możliwości przeciwdziałania, nie ma powodu, aby zbytnio się tym przejmować. Co ciekawe, świadomość nieuniknioności wszelkich wypadków nie pozwala na wycofanie się z życia. W Lipsjańskim systemie człowiek dysponuje wolną wolą i cały czas musi podejmować decyzje. To, jakie decyzje podejmie, jest także wyrokiem nieodmienności, niemniej jednak on tych wyroków nie zna. Cały proces aktywności myślowej związany z decydowaniem się na jakieś postępowanie musi się odbyć. Stanowi on integralną część takiego wyroku. Wolna wola nie stawia człowieka poza ustalonym przez Boga planem wszystkich wydarzeń. Jej wolność realizowana jest w ludzkiej perspektywie, gdyż wybór możliwy jest tylko wówczas, gdy podlega się czasowości. Znajomość pełnego przebiegu wszelkich przeszłych i przyszłych wydarzeń zwalniałaby człowieka z konieczności decydowania, ale takiej wiedzy nie będzie on w stanie nigdy uzyskać, gdyż przysługuje ona tylko i wyłącznie samemu Bogu. Stałość jest zatem spokojem człowieka działającego.

Trzeci dowód w dużej mierze jest rozwinięciem pierwszego i ukazuje pozorność wszelkiego zła w świecie. Pokazane w nim zostaje, jak zdarzenia, które można by uznać za nieszczęścia, spełniają w świecie funkcję pozytywną i w ostatecznym rozrachunku są dobre. Lipsius wyróżnia cztery rodzaje takich funkcji.

Po pierwsze, wszelkie wypadki tego typu mogą być po prostu ćwiczeniem dla ludzi, niezbędnym do tego, aby móc sprawdzić się w swojej cnotcie. Dzięki tego typu wydarzeniom człowiek uzyskuje w ogóle możliwość osiągnięcia stałości, czyli zbliżenia się do Boga.

Po drugie, nieszczęścia mogą być także pełnić funkcję napominającą człowieka w jego działaniu. Człowiek wyposażony w wolną wolę może grzeszyć, ale Bóg czasem konfrontuje go z pewnymi wydarzeniami, które mogą wzbudzić w nim refleksję i odwieść go od zamiaru popełnienia grzechu.

Po trzecie, różne klęski mogą być po prostu karą Bożą za popełnione grzechy. Lipsius wspiera się tu cytatem z Boecjusza, głoszącym, że „[ż]li ludzie są szczęśliwszemi kiedy karanie cierpią, niżli kiedyby ich żadne karanie sprawiedliwości niepowściągało” [tamże, 89-90]. Tym samym przedstawia koncepcję, iż Bóg karze ludzi występnych dla ich

własnego dobra, gdyż kara daje im nadzieję na poprawę.

Po czwarte, różnego rodzaju klęski żywiołowe i kataklizmy spełniają też niejako funkcję regulatywną we wszechświecie. Aby coś powstało, coś innego musi zginąć. Lipsius zastrzega jednak, że funkcja ta jest bardzo trudna do pojęcia dla człowieka i nie należy nad nią zbytnio dywagować. Całość ujmuje jedynie metaforycznie – wszelkie wyniszczające kataklizmy i wojny wpływają na wytwory człowieka tak, jak przycinanie na rośliny, czyli są pewnym gwałtem, ale tworzą przestrzeń dla dalszego rozwoju.

Czwarty dowód za stałością głosi zaś, że wszelkie nieszczęścia – jeśli im się dokładniej przyjrzeć, nie są ani tak ciężkie, jak się wydają, ani tak wyjątkowe. Przy racjonalnym podejściu do wielu rzeczy, która na ogół rodzą strach, okazuje się, że stanowią one o wiele mniejsze zagrożenie, niż się powszechnie wydaje. Nie należy po prostu ulegać konwencjonalnemu spojrzeniu na nie. Gdy dokładniej się zastanowić, nawet śmierć nie jest szczególnie straszna, gdyż stanowi przede wszystkim oddzielenie duszy od ciała. Natomiast wszelkie wojny, pożary i inne kataklizmy wydarzały się zawsze, co widać na podstawie historii, więc nie należy też szczególnie się dziwić, jeśli spadną i na nas – można się tego wszak było spodziewać.

Przyswoiwszy sobie całą tę wiedzę, człowiek zasadniczo zbliża się do osiągnięcia stałości. Niemniej jednak ona sama nie wystarczy, konieczna jest także praktyka. Tylko bowiem w obliczu sytuacji na ogół interpretowanych jako nieszczęścia ma się możliwość sprawdzenia, czy wiedza ta przekłada się rzeczywiście na utrzymanie wewnętrznego stanu spokoju i niezachwiania emocjonalnego. Jeśli tak nie jest, trzeba poddać daną sytuację racjonalnej refleksji, gdyż okazuje się, że człowiek w jej obliczu kierował się mniemaniem. Osobom, którym ciągle sprzyja los, dostęp do stałości jest zasadniczo utrudniony, a być może nawet uniemożliwiony.

Po przedstawieniu drogi do osiągnięcia stałości, należy jeszcze zastanowić się nad cechami człowieka, który już ją osiągnął. Człowiek stały to przede wszystkim człowiek, który – na tyle, na ile jest to dlań możliwe – zbliżył się do Boskiej perspektywy patrzenia na świat. Perspektywa ta oznacza widzenie świata w jego całości, a nie poszczególnych wrywków. Rozumie on zależności rządzące biegiem rzeczy i dostrzega racjonalność

wszelkich wypadków światowych. Dzięki temu wszelkie wydarzenia, które dla innych ludzi są katastrofami, dla niego są koniecznym elementem całości. W związku z tym nie wpływają one na jego życie emocjonalne, gdyż widzi w nich sens.

Człowiek stały jest także człowiekiem aktywnym. Ponieważ rozumie zależność między wolną wolą a nieodmiennością, bez wahania podejmuje decyzje, świadom, że jakiej decyzji by nie podjął, będzie ona zgodna z biegiem wszechrzeczy.

Osiągnięcie stałości wiąże się także nierozdzielnie z ustanowieniem prymatu rozumu w swych poczynaniach i sądach. Jest uwypukleniem i dowartościowaniem w sobie Boskiego pierwiastka. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że człowiek stały dotyka swym poznaniem Prawdy, choć na pewno nie w pełnej rozciągłości, gdyż takie poznanie zarezerwowane jest dla Boga.

## 6. Podsumowanie

Powyższe opracowanie, z racji zdefiniowanych na wstępie założeń, nie stanowi pełnego przedstawienia doktryny Lipsjańskiej, lecz jedynie zarysowuje pewne podstawowe zagadnienia poruszone w dziele. Szereg wątków przewijających się w „O stałości” pominięto tu zupełnie, jak chociażby kwestię patriotyzmu w ujęciu Lipsiusa, czy też zagadnienie kosmopolityzmu.

Nawet jednak taka pobieżna analiza zawartości dzieła zarysowuje wiele kwestii, które wymagałyby zbadania. Warto zaznaczyć przy tym, że twórczość Lipsiusa jest w Polsce obecnie prawie zupełnie nieznana, w szczególności zaś filozoficzne aspekty jego działalności. Dlatego też brakuje opracowań i analiz dotyczących jego poglądów.

Pierwszą z kwestii wymagających szerszego omówienia, jest Lipsjańska koncepcja determinizmu. Autor odwołuje się do stoickich terminów *necessitas* i *fatum*, lecz trudno z całą pewnością stwierdzić, jaką widzi między nimi relację. W wielu miejscach w dziele zdaje się on używać ich zamiennie, ponadto stwierdza także, że pełne zrozumienie ich wzajemnej relacji jest niemożliwe.

Z tym zagadnieniem łączy się kwestia druga. Należałoby zadać pytanie o to, jak

właściwie autor rozumie wolność. Z jednej bowiem strony można odnieść wrażenie, że wizja, którą kreśli, zakłada pełne zdeterminowanie świata, z drugiej zaś podkreśla istotną rolę wolnej woli w swojej koncepcji porządku światowego, w czym dostrzega wręcz jedną z głównych różnic między swoimi poglądami a tymi, które głosili starożytni stoicy.

Trzecim zagadnieniem wartym dalszego opracowania jest kwestia relacji między Lipsjańskim człowiekiem stałym a stoickim mędrcem. Szereg stwierdzeń zawartych w „O stałości” daje podstawy, aby przypuszczać, że postacie te więcej łączy niż dzieli, niemniej jednak ostateczne wysnucie takiego wniosku możliwe będzie po przeprowadzeniu systematycznej analizy stoickiej koncepcji mędrca oraz Lipsjańskiego człowieka stałego.

Jak widać, dzieło Lipsiusa otwiera interesujący horyzont badawczy i warto, aby badacze polscy na nowo odkryli jego twórczość.

*michaldobrzanski@op.pl*

## BIBLIOGRAFIA

Kempfi, A. (1962), *O tłumaczeniach Justusa Lipsiusa w piśmiennictwie staropolskim*, [w:] „Studia i materiały z dziejów nauki polskiej”, seria A, zeszyt 5.

Klaniczay, T. (1986), *Renesans Manierizm Barok*, Warszawa: PWN.

Lipsius, J. (1649), *O stałości ksiąg dwoie bårzo rokoszne y użyteczne*, przeł. J. Piotrowicz, Kraków: Drukarnia Łukasza Kupisza.

Lipsius, J. (2002), *De Militia Romana Libri Quinque. De Constantia Libri Duo*, pod red. Wolfganga Webera, Hildesheim, Zurych, Nowy Jork: Olms-Weidmann.

Oestreich, G. (1982), *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge: Cambridge

University Press.

Oestreich, G. (1989), *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius. Der Neustoizismus als politische Bewegung*, Getynga: Vandenhoeck und Ruprecht.

Oestreich, G. (2008), *Justus Lipsius und der politische Neustoizismus in Europa*, [w:] Neymeyr, B., Schmidt, J., Zimmermann, B. (red.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, tom I, Berlin: De Gruyter.

Saunders, J.L. (1955), *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, Nowy Jork: The Liberal Art Press.

**Ireneusz Bihun**

Uniwersytet Opolski

### ***Profilaktyczne implikacje filozofii***

#### **Wstęp**

Zamierzeniem tego opracowania jest ukazanie inspirujących profilaktycznie przestrzeni filozoficznego myślenia. Przedstawione to zostanie na przykładzie autorskiego programu profilaktycznego „Pozytywny aspekt bycia”.

Metoda maieutyczna (dialektyka sokratejska) jest jedną z dróg odkrywania prawdy o faktach, jakie mają miejsce w życiu młodego człowieka. W drodze dyskursu inter- i intra-personalnego odnajdywane są sposoby ich rozwiązania i podejmowania właściwych decyzji.

Zanim jednak to nastąpi, warto prześledzić kwestię samych zagadnień profilaktycznych.

#### **Problematyka profilaktyczna**

Kwestia skuteczności działań profilaktycznych leży w centrum współczesnej profilaktyki zachowań problemowych dzieci i młodzieży. Od wielu lat toczy się szczególnego rodzaju batalia o to, jak skutecznie przeciwdziałać zagrożeniom, które wpływają destrukcyjnie na życie młodych ludzi.

Jakiś czas temu zmienił się paradygmat podejścia do kwestii zdrowia. Przeszto skupiać się na chorobie, a skoncentrowano na promocji zdrowia<sup>1</sup>. Próbowano określić, co i w jaki sposób może wpływać na powstawanie zagrożeń, a co może im się przeciwstawić. W ich wyniku powstały nowe pojęcia, jak: czynniki szkodliwe lub czynniki chroniące. Dokonano analiz funkcjonowania człowieka jako bytu złożonego z

---

<sup>1</sup> M. J. Sochocki, *Paradygmat promocji zdrowia*, „Remedium”, 1/2008, s. 32.



materii i ducha. W działania te wprzęgnięto wiele specjalistycznych dyscyplin naukowych, jak: antropologia filozoficzna<sup>2</sup>, czy psychologia ukierunkowana na analizowanie emocji człowieka<sup>3</sup>. W wyniku poszukiwań nowego paradygmatu koncepcji zdrowia powstała idea profilaktyki pozytywnej<sup>4</sup>. Zrezygnowano z punitywnego (negatywnego) podejścia, skupionego na walce z czynnikami zagrożeń, na rzecz wzmocnienia tych obszarów zasobów ludzkich, które pozwalają skutecznie im przeciwdziałać.

Wydawać by się mogło, że w dziedzinie przekazywania młodym ludziom pożądanych wartości osiągnięto wszystko, co możliwe. Ciągłe zwiększanie kompetencji wychowawców, doskonalenie „narzędzi”, którymi posługują się w pracy z młodzieżą zagrożoną, miało na celu „(...)wyraźne i konsekwentne przekonywanie i motywowanie młodzieży do przyjęcia oczekiwanych postaw (...)”<sup>5</sup>. Zauważyć jednak można było, że wśród niektórych specjalistów w tej dziedzinie panuje pewien niedosyt, który domaga się *jakościowego skoku*<sup>6</sup>.

Pojawiła się zatem potrzeba diametralnej zmiany paradygmatów, która wymaga odejścia od psychologicznego oddziaływania na podświadomość młodego człowieka, na rzecz rozumowego odkrywania prawdy o dobru i złu.

Odpowiedzią na to stała się propozycja nowego programu profilaktycznego opartego na dociekaniach filozoficznych – „Pozytywny aspekt bycia”. Jest to nowe podejście w kwestii profilaktyki zachowań problemowych.

### **Nowe podejście**

Jak już wspomniano, dotychczasowe myślenie o profilaktyce zachowań problemowych, skupiało się na doskonaleniu metod psychologicznej persfajzi, które polegały na przemycaniu do podświadomości młodego człowieka zasad o tym, czego nie powinien, a co powinien robić, aby nie popaść w życiowe kłopoty.

---

<sup>2</sup> K. Wojcieszek, *Na początku była rozpacz*, Rubikon 2005.

<sup>3</sup> D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*.

<sup>4</sup> K. Oostaszewski, *Pozytywna profilaktyka*, „Świat Problemów”, Marzec 2005.

<sup>5</sup> S. Grzelak, *Porządek miłości i wiarygodność*, „Remedium” nr 10/ 2001, s. 18.

<sup>6</sup> M. Dziewiecki, *Integralna profilaktyka uzależnień w szkole*, Rubikon, s. 6.

Sposoby podejmowania zmian w jego postępowaniu, które miały go prowadzić do „słusznych” wyborów, posiadały wspólny mianownik. Było nim powszechne przekonanie o tym, że ludzie starsi i bardziej doświadczeni posiadają wystarczająco skuteczną, uniwersalną wiedzę, której zastosowanie mogło go uchronić przed zgubnym wpływem czynników szkodliwych. I nie ma w tym nic odkrywczego. Taki pedagogiczny paradygmat utrwalony został od wielu dziesiątków lat, jako jedynie słuszny. Więcej, uważano, że persfajza ludzi doświadczonych była i jest jak najbardziej pożądaną w kształtowaniu poprawnych postaw życiowych młodego człowieka.

Tego rodzaju przekonanie utrwaliło się zarówno w profilaktyce negatywnej jak i w nowoczesnej profilaktyce problemowej. I w jednej i w drugiej zaobserwować można pewien schematyzm w przekazywaniu informacji na temat postępowania młodego człowieka wobec czynników szkodliwych. Mimo ciągłych poszukiwań nowych rozwiązań w tej dziedzinie i doskonalenia technik, w zasadniczym zrębie relacji wychowawca – wychowanek, nie zmienia się nic. W dalszym ciągu funkcjonują antagonizmy: mistrz – uczeń, osoba starsza – młody człowiek, dorosły – dziecko, starszy brat – młodszy brat, silniejszy – słabszy, wreszcie, mądry – głupi.

Jeśli przyjrzeć się tym relacjom, nasuwa się wniosek, że w zasadzie od wspomnianych dziesiątków lat, zmieniło się nic w sposobie podawania wiedzy. W dalszym ciągu panuje wspomniany pojęciowy schematyzm w podziale na: podawanie i przyjmowanie wiedzy, na nauczanie i uczenie się, na prawdę uniwersalną i relatywizm młodego człowieka, który wciąż wątpi i który chce na własną rękę szukać „prawdy”. Wciąż pokutuje podział na tego, który wie lepiej i tego, który powinien uznać racje pierwszego.

W teorii wychowania znane jest pojęcie internalizacji. Rozumie się przez nie uznanie przez młodego człowieka za własne norm i zasad społecznie poświadanych, wpajanych mu w procesie wychowania. W kontekście profilaktyki zachowań problemowych chodzi tutaj głównie o to, aby przekazując słuszne zasady znaleźć sposób, który pozwoli na zaimplantowanie w podświadomość młodego człowieka racji społecznie akceptowanych.

W tym miejscu jednak należy się zatrzymać nad pewnym problemem. Tego rodzaju relacja pomiędzy wychowawcą a młodym człowiekiem przypomina grę w ciuciubabkę, w której powstaje napięcie pomiędzy racjami podającego a przyjmującego. Powstaje „parcie” na naturę młodego człowieka, która chce być wolna. Tworzy się rodzaj tamy, która może stanowić niepokonalną barierę dla obu stron. Z jednej strony młody człowiek kojarzy dorosłego z przygniatającym doświadczeniem i wiedzą, z drugiej zaś, w podświadomości dorosłego tworzy się przekonanie o przekornej naturze młodego człowieka, który odrzuca jego racje. Właśnie na styku tych dwóch światów tworzy się często nieusuwalne napięcie, które nie sprzyja ich prawidłowym relacjom. Powstaje zatem wśród dorosłych mylne przekonanie, że młodzi ludzie są aroganccy i z niezrozumiałych powodów odrzucają ich dobre rady.

A przecież należy pamiętać, że w okresie adolescencji, kiedy kształtowane są postawy życiowe młodego człowieka, kiedy wciąż trwa proces mapowania świata i kiedy wciąż trwa poszukiwanie „prawdy”, wskazana jest największa ostrożność w szermowaniu autorytetami i głoszeniu komunałów, nawet najbardziej prawdziwych. W tym czasie młody człowiek, dokonuje kolejnej separacji od autorytetów, próbuje wyważać najbardziej otwarte drzwi, „(...) na przekór mamie chce sobie odmrozić uszy (...)”<sup>7</sup>. Istnieje w nim wewnętrzny przymus doświadczania tego, co reszta świata słusznie uznaje za szkodliwe i zbędne dla normalnego życia.

Trudno jest wtedy uniknąć pokusy osądu, że młody człowiek traci rozum, że nie do końca jest świadom zagrożeń. Utrwala się przekonanie, że tylko ludzie odpowiednio „doświadczeni życiowo” posiadają monopol „uniwersalnej wiedzy” i tylko oni potrafią wskazać młodemu człowiekowi właściwy kierunek jego życiowych wyborów.

Ale czy rzeczywiście tak jest? Czy rzeczywiście doświadczenie i wiedza dorosłych, czy kierowanie się najlepszymi chęciami, stanowią wystarczające racje ku temu, aby odnieść sukces w ochronie młodego człowieka przed złem? Czy wystarczy stanąć przed nim i z perspektywy dorosłego przekonywać go, w jaki sposób powinien rozwiązywać problemy – jak powinien być zorganizowany jego świat? Czy może

---

<sup>7</sup> K. Wojcieszek, dz. cyt., s. 33.

właściwszym będzie pochylić się nad nim i spróbować dowiedzieć się, jakim on ten świat widzi?

Istnieje uzasadniona obawa, że jeśli się tego nie uczyni, może wystąpić w młodym człowieku poczucie niezrozumienia, odrzucenia, a następnie emigracja duchowa i ucieczka w rozpacz, która prowadzi wprost do poszukiwania „zadośćuczynienia” w zachowaniach ryzykownych<sup>8</sup>. Ujawnia się gorzka prawda zawarta w znanym porzekadle, która mówi, że dobrymi chęciami piekło jest wybrukowane.

### **Zwolnić więzy**

Nasuwa się tutaj (dla niektórych może zbyt ryzykowny) wniosek, aby uwolnić młodych ludzi od narzucanych im przez dorosłych dobrych rad i dać im szansę na samodzielne poszukiwanie prawdy o dobru i złu oraz podejmowania autonomicznych decyzji. Wniosek ten wynika z kilku przesłanek.

Badania własne autora wykazują, że młodzi ludzie posiadają przekonanie o samowiedzy, która pozwoli im w podejmowaniu słusznych decyzji<sup>9</sup>. Również literatura przedmiotu dostarcza dostatecznych argumentów mówiących, że w każdym młodym człowieku znajduje się prawda, którą należy tylko umiejętnie wydobyć. Do tego potrzebny jest jednak odpowiedni<sup>10</sup> przewodnik-wychowawca. Hans-Ludwig Freese za Kantem „(...) przyznaje każdej istocie ludzkiej w wieku dziecięcym naturalną skłonność

---

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 31.

<sup>9</sup> I. Bihun, *Potrzeba profilaktyki pozytywnej we współczesnej rodzinie. Studium społeczno-kulturowe na podstawie badań młodzieży szkolnej w latach 2008-2009*, Praca magisterska, Opole 2009, Wypowiedzi uczniów zawarte w wypracowaniach stanowiących materiał badawczy: Zał. 282, K 16 – „Moim autorytetem jestem ja sama. Popęlam błędy, które naprawiam samodzielnie. Dzięki temu będę mądrzejszym i dojrzałym człowiekiem”; Zał. 295, K 16 – „(...) będę sobą i będę żyła według własnych zasad”.

<sup>10</sup> Lipman proponuje swój program nauczania filozofii w szkole. Jednak jego zbyt liberalizm w przyznawaniu małym dzieciom samodzielności w podejmowaniu przez nie decyzji o tym, co dobre a co złe, budzi uzasadnione wątpliwości. Na etapie rozeznawania się młodego człowieka w świecie wartości, niezbędny jest kompetentny przewodnik, który potrafi ukazać dziecku jak największe spektrum rzeczywistości – zarówno dobrej, jak i złej; M. Lipman, A. M. Scharp, F. S. Oscanyan, *Filozofia w szkole*, Warszawa 1996.

do rozsądku”, która „(...) umożliwiła dzieciom zgłębianie problemów z dziedziny etyki”. Dowodząc, postawionej powyżej, tezy Freese twierdzi, że

„(...) nauczyciel może się odwołać do <naturalnego rozsądku> dzieci i pomagać im, niczym Sokrates, w samodzielnym myśleniu. <Gdyż jeśli ktoś chce zbadać umysł kogoś innego, może się to dokonać nie inaczej, jak tylko w dialogu, w którym nauczyciel i uczeń na zmianę pytają i odpowiadają. Nauczyciel kierując poprzez pytania tokiem myślenia swego ucznia w ten sposób, że tworzy sprzyjające warunki dla zrozumienia pewnego pojęcia, przytaczając konkretne przykłady; jest jak położna, pomagająca urodzić się myślom ucznia; uczeń natomiast, który ma przy tym świadomość, że sam potrafi myśleć, powoduje swoimi pytaniami zwrotnymi (sygnalizującymi niezrozumienie albo wątpliwości dotyczące przytoczonych przez nauczyciela zdań), że nauczyciel sam się uczy, wedle zasady *docento discimus*, jak zadawać właściwe pytania>”<sup>11</sup>.

Wspomniany powyżej naturalny rozsądek jeszcze bardziej widoczny jest w następnej przesłance. Józef Tischner twierdzi, że „(...) człowiek ma świadomość własnej natury i z niej czerpie nieokreślone wyczucie swych podstawowych praw i obowiązków”<sup>12</sup>. I dalej: „Kiedy przed człowiekiem stanie perspektywa naruszenia jego naturalnych uprawnień, człowiek się broni, jakby samo jego człowieczeństwo zostało zagrożone. (...) Prawa natury wyznaczają najbardziej elementarne warunki życia i rozwoju ludzkiej osobowości. Jako takie stoją u podstaw wszelkich kodeksów”<sup>13</sup>. To pozwala sądzić, że jakiegokolwiek zło jest niepożądane i wrogie człowiekowi. Stąd wniosek następny, że człowiek posiada naturalną skłonność do rozróżnienia dobra i zła. Niestety, często się zdarza, że jest inaczej. Ale to już kwestia antropologii teologicznej i grzechu pierwotnego. Wystarczy tu tylko przyjąć prawdę o paradoksalności natury ludzkiej (vide: „odmrożone uszy”)<sup>14</sup>.

Wymienione przesłanki w zasadzie są tylko pochodnymi – powieleniem – pierwotnej intuicji, którą posiadał Sokrates, na temat wrodzonej samowiedzy każdego

<sup>11</sup> H. L. Freese, *Nasze dzieci są filozofami*, tł. U. Poprawska, Kraków 2008, s. 37 – 38.

<sup>12</sup> J. Tischner, *O prawie natury*, Katechizm Religii Katolickiej, Wrocław 1981, s. 171.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 172.

<sup>14</sup> Por. przyp. 14.

człowieka<sup>15</sup>. Mówił on o „(...) indywidualnej samowiedzy, która jest – wedle niego – jedynym sędzią dobrego i złego (...)”<sup>16</sup>. Tenże „(...) odrzuca wszystkie dotychczasowe kryteria – tradycję, opinię powszechną, empirię, wywód logiczny – na rzecz jedynego kryterium: indywidualnej samowiedzy, indywidualnego świadomego osądu (...)”<sup>17</sup>.  
Zatem...

### **Czas na zmiany i powrót do źródeł**

Nowa koncepcja profilaktyczna, która doczekała się już miana programu profilaktycznego, proponuje młodemu człowiekowi sięgnięcie do jego wrodzonej samowiedzy i użycia rozumu w rozróżnianiu dobra i zła.

Metodologicznie program ten nie odbiega zasadniczo od właściwej metody maieutycznej. Przy pomocy ciągu pytań stawianych młodym ludziom, weryfikujących bądź falsyfikujących ich mniemania na temat faktów z ich życia, wychowawca odkrywa wraz z nimi prawdę o tym, co dobre, a co złe. Szczegółowe założenia określa kilkanaście zasad:

- Brak jakiegokolwiek przymusu uczestnictwa w spotkaniu.
- Aktywizowanie grupy.
- Poważne traktowanie każdego uczestnika spotkania.
- Możliwość wypowiedzi każdego z uczestników.
- Pełna swoboda wypowiedzi każdego z uczestników.
- Filtrowanie tematów, czyli merytoryczna dyscyplina.
- Konfrontacja wypowiedzi każdego z uczestników z informacjami zwrotnymi pozostałych.
- Odnoszenie się tylko do osobistych doświadczeń.
- Niewyczerpalność problemów, czyli nie wszystko na raz.
- Brak jakichkolwiek uprzedzeń w stosunku do uczestników spotkania.

---

<sup>15</sup> Zresztą zarówno Kant, a za nim Freese wprost odwołują się do Sokratesa

<sup>16</sup> I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1983, s. 91.

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 92.

- Dyspozycyjność czasowa prowadzącego spotkanie.
- Autentyczność i szczerść prowadzącego.
- Ograniczony weryzm prowadzącego, czyli *non full spontan*.
- Zasada miłości, której podporządkowane są pozostałe zasady.<sup>18</sup>

Na ok. 10 min. przed końcem zajęć uczestnicy piszą na kartkach własne przemyślenia na temat odbytego spotkania. Poza tym, że są to z reguły wypowiedzi nadzwyczaj trafne w ocenie problematyki, która była poruszana, ułatwiają one wydatnie pracę naukową badacza. Okazuje się, że w ich wyniku można pominąć etapy konceptualizacji i operacjonalizacji procesu badawczego; respondenci w pisanych wypowiedziach, precyzyjnie określają zakres i skalę problematyki która ich dotyczy. Można powiedzieć, że wyręczają badacza w wymyślaniu i konstruowaniu problemu badawczego.

Warto podkreślić, że założeniem opisywanego programu profilaktycznego nie jest radykalne rozwiązywanie poruszanych problemów. Przeciwnie, uczestnikom pozwala się zabrnąć na peryferie ich spekulacji. Nie chodzi przecież o to, aby zawsze poprawnie trafiać do celu, ale żeby uczyć się do niego zmierzać, aby aktualizować proces poznawczy. Cechą spotkań jest permanentny dyskurs; wnioskowanie, a następnie weryfikacja lub falsyfikacja wniosków. Od podejmowania dyskursu na poziomie rozumu zależy formowanie się sumienia, którego „doświadczenie jest głosem naszego rozumu”<sup>19</sup>. Chodzi głównie o to, aby trwał proces dialektyki w sercu młodego człowieka, aby mógł w wolności rozważyć to, co jest dobre, a co złe.

### **Wnioski i konteksty**

W przekonaniu autora, uczenie młodych ludzi używania rozumu w dokonywaniu życiowych wyborów ma swoje uzasadnienie. Potwierdzeniem tej opinii są badania ewaluacyjne w postaci wspomnianych już wypracowań.

---

<sup>18</sup> Rozwinięcie powyższych punktów oraz szczegóły przebiegu spotkania, opublikowane zostały w grudniowym numerze „Świata problemów” z 2008 r.

<sup>19</sup> J. Tischner, dz. cyt. s. 176.

Omawiana potrzeba autonomii i wolności młodych ludzi w podejmowaniu decyzji, determinuje tę metodę, jako alternatywę dla innych metod, które nie spełniają tego kryterium. Należy jednak wspomnieć, że stawia ona przed profilaktyką pewne wymagania, których spełnienie gwarantuje jej powodzenie. Jednym z nich jest wymóg obecności wiarygodnego przewodnika, do którego młodzież będzie miała zaufanie. Potrzebny jest nowy Sokrates, który potrafiłby poprowadzić młodego człowieka poprzez meandry współczesności.

Metoda ta wymaga również zmiany paradygmatów z oddziaływania nakazowo-zakazowego na działania promocyjno-propozycyjne. Wieloletnie doświadczenia autora w pracy z młodymi ludźmi wskazują na zasadność działań opartych na zaufaniu w ich wrodzoną samowiedzę. Nie są to jedynie jego subiektywne odczucia, które nie mogą stanowić obiektywnego dowodu naukowego. Potwierdzeniem tego niech będą opinie specjalistów w dziedzinie profilaktyki, filozofii i pedagogiki. B. Kozera pisze:

„(...)Dwie uwagi narzucają się zdecydowanie. Po pierwsze, Opiniowany nie udawał rozmowy, ale rozmawiał. Poszukiwał razem z uczniami wyniku. Był autentyczny. Niekiedy na pograniczu weryzmu. Po drugie, ani szkoła w Polsce, ani młodzież nie dojrzała do takiej metody. Przez to wiedza szkolna aż szeleści kartkami podręcznika. Jest nieprzydatna tak na etapie zdobywania (rozwija tylko pamięć), jak i na etapie posiadania. Opiniowany wykonywał dobrze „złą robotę”. Wzmaga intelektualną samodzielność uczniów. Ukazuje niedojrzałość polskiego szkolnictwa”<sup>20</sup>.

Natomiast K. Wojcieszek, dzieląc się swoimi bogatymi doświadczeniami filozofa i profilaktyka, tak pisze o tego typu propozycjach programów profilaktycznych:

„(...) zagadnienie jest niezmiernie trudne metodologicznie, znacznie bardziej niż prosta ewaluacja sumatywna ustrukturyzowanych programów profilaktycznych. W tym kierunku zmiernie badania ewaluacyjne S. Grzelaka, M. Dziewieckiego czy W. Poleszczaka, a także I. Bihuna, który wprost zaproponował nowy program profilaktyczny oparty na sokratejskiej metodzie dociekań filozoficznych”<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Opinia dana na okoliczność hospitacji zajęć „Pozytywny aspekt bycia”, Zespół Szkół w Głuchołazach, grudzień 2009 r.

<sup>21</sup> K. Wojcieszek, *Człowiek spotyka alkohol*, Kraków 2010, s. 285.



Napawa to nadzieją na dalszy rozwój metod opartych na filozofii i tworzy perspektywę powołania większego przedsięwzięcia, którym będzie program – szkoła profilaktyki pozytywnej.

**Agnieszka Świtalska**

Uniwersytet Warszawski

### ***O etycznych problemach opieki naukowej nad studentem***

Relacja promotora ze studentem jest relacją niesymetryczną ze względu na niewspółmierność doświadczenia i wiedzy, w której posiadaniu znajdują się obie strony relacji. Relacja ta jest jednak również niesymetryczna z perspektywy władzy i możliwości regulowania działań studenta, którymi dysponuje promotor pracy dyplomowej. Co oczywiste, jest to zarówno władza czynienia dobra, jak i wyrządzania szkody. Nie sposób także nie zgodzić się, iż nauczyciele akademicy, tak jak przedstawiciele profesji lekarskiej, powinni postępować wedle zasady *primum non nocere*, a zatem ich czynności edukacyjne powinny przynosić studentom korzyść. Podobnie jednak jak w praktyce medycznej, tak i w kształceniu akademickim nie jest oczywiste, na czym polega szkoda, a na czym dobro studenta. Można postawić następujące pytania: czy promotor pracy dyplomowej powinien używać swojej władzy i autorytetu do uzyskiwania przez studentów korzyści naukowych, czy powinien raczej dać im wolny wybór w kierowaniu swoją drogą edukacyjną? Kto ma stanowić źródło wiedzy o dobru studenta: on sam czy jego promotor? Czy słusznym jest założenie, że każdy student jako element swojego dobra postrzega rozwój naukowy i moralny? Co przez ten rozwój należy rozumieć? Brak jasności w powyższych kwestiach rodzi wiele problemów moralnych związanych ze sprawowaniem opieki naukowej nad studentem.

W niniejszym artykule rozważony zostanie problem granic ingerencji promotora w działalność naukową studenta oraz problem wykorzystywania przez opiekuna naukowego wyników pracy badawczej studenta.

## 1. Granice ingerencji promotora pracy dyplomowej.

Działania promotora pracy dyplomowej mogą być motywowane dobrem studenta bądź też innymi względami, które uzna on za istotne. W pierwszym przypadku granice ingerencji promotora w czynności i wytwory naukowe studenta można rozpatrywać z perspektywy trzech stanowisk, które określam mianem: paternalistycznego, antypaternalistycznego i umiarkowanego. W zależności od tego, które z nich uzna się za słuszne, odmienne postawy promotora określi się mianem właściwych i uzasadnionych moralnie.

### 1.2. Stanowisko paternalistyczne

Za Geraldem Dworkinem paternalizm przyjęło się definiować jako ingerencję w wolność osobowego działania jednostki uzasadnioną ze względu na jej dobro bądź ochronę przed krzywdą [Dworkin 1988]. Paternalistyczną określi się zatem relację, w której jedna ze stron zakłada, że wie, co jest najlepsze dla drugiej strony i postępuje zgodnie z owym przekonaniem. Posługując się powyższą definicją powiemy, że promotor postępuje paternalistycznie, wówczas gdy (a) uważa, że wie lepiej od studenta, co jest dla niego dobre i (b) ingeruje w działania, decyzje lub przekonania studenta, które niezgodne są z ową wizją dobra. Zakłada się tu, że promotor jako znawca dobra studenta może działać bez jego dobrowolnej i świadomej zgody lub nawet wbrew jego woli.

Rozważmy następujące przypadki:

- (1) promotor nie pozostawia studentowi możliwości wyboru metody badawczej oraz rozwiązań podejmowanych problemów naukowych, gdyż uważa, że studentowi brak wiedzy i doświadczenia, niezbędnych do podjęcia odpowiedzialnej decyzji;
- (2) promotor, wbrew zainteresowaniom naukowym studenta, kieruje go do pracy przy projekcie badawczym, który uważa za bardziej rozwijający naukowo dla studenta aniżeli temat wybrany przez niego samego;

(3) promotor pracy doktorskiej zgłasza kandydaturę doktoranta, bez jego wiedzy, do udziału w pracach zespołu badawczego, prowadzonych w prestiżowym ośrodku naukowym. Promotor jest przekonany, że promując rozwój naukowy studenta, działa w jego najlepszym interesie.

Zwolennik stanowiska paternalistycznego mógłby argumentować, iż opisane powyżej działania promotora są uzasadnione, gdyż (a) student podejmując współpracę z wybranym promotorem niejako upoważnia go do działania w jego najlepszym interesie lub (b) promotor jako autorytet naukowy wie lepiej od studenta, co stanowi element dobra naukowego młodego adepta. Poprzez dobro naukowe rozumie się zaś tu rozwój wiedzy i umiejętności badawczych ucznia, owocujący wysoką jakością jego pracy naukowej.

Argument (a) nie budzi zasadniczego sprzeciwu, jednak uznanie jego słuszności nie prowadzi w sposób konieczny do wniosku, że promotor może autorytarnie narzucać uczniowi swój pogląd na jego dobro bądź też podejmować decyzje dotyczące studenta bez jego zgody. Wydaje się, że nawet wcześniej wyrażona przez ucznia zgoda na interwencje promotora nie stanowi wystarczającego uzasadnienia paternalistycznych ingerencji – promotor musi mieć bowiem na uwadze, iż student może w każdej chwili zmienić swoje stanowisko i wycofać uprzednio daną zgodę.

Argument (b) z kolei nie jest zadowalającym usprawiedliwieniem paternalistycznych działań promotora, jeśli przyjmuje się, że (1) na dobro studenta nie składa się jedynie jego dobro naukowe oraz (2) student ma prawo do własnych, nawet błędnych przekonań oraz do ponoszenia odpowiedzialności za swoje decyzje. Dobro naukowe jest z pewnością istotnym aspektem dobra studenta, ale nie wydaje się być aspektem jedynym. Za równie ważny, o ile nie ważniejszy element całościowego dobra studenta należy uznać jego dobro moralne, a zatem te wartości i przekonania, które uznaje on za konstytutywne dla funkcjonowania jako osoba ludzka. Jakkolwiek można by próbować bronić tezy, iż promotor stanowi autorytet w kwestii tego, co jest dobre dla jego ucznia z perspektywy naukowej, nie ma racjonalnych przesłanek ku temu, ażeby twierdzić, iż stanowi on również autorytet w dziedzinie dobra moralnego studenta. Jeśli uznamy, że student jest jednostką autonomiczną, a zatem zdolną do

refleksji nad własnymi pragnieniami, przyjmowania rezultatów owej refleksji i świadomego kierowania się nimi w swym działaniu, można przypuszczać, iż ma on najlepszy dostęp do wiedzy, co jest dla niego samego najbardziej wartościowe.

Powróćmy do opisanych powyżej przypadków ingerencji paternalistycznej. W sytuacji (3) promotor racjonalnie zakłada, iż jego uczeń uzna współpracę z ważnym ośrodkiem naukowym za element swojego dobra. Nie informując go jednak o swoim zamiarze, ignoruje on dobro moralne ucznia - prawo do samostanowienia i podejmowania decyzji zgodnie z własnym systemem wartości – i bezpodstawnie uznaje się za autorytet w dziedzinie jego dobra moralnego, arbitralnie przyjmując, iż nie wejdzie ono w konflikt z jego dobrem naukowym.

Z kolei w sytuacji (1) i (2) promotor traktuje studenta w sposób wykazujący brak rozpoznania jego statusu osoby autonomicznej. Paternalistyczne ingerencje promotora ograniczają studentowi możliwość popełnienia błędu i prowadzą do zminimalizowania jego odpowiedzialności za wykonywane czynności bądź wytwory naukowe. Jest jednak oczywiste, że student jako jednostka autonomiczna ma prawo do podejmowania decyzji zgodnie ze swym najlepszym osądem, nawet jeśli osąd ten jest fałszywy, a także prawo i obowiązek ponoszenia odpowiedzialności za konsekwencje własnych czynów. Tym samym, jak powiada Czeżowski, pomoc opiekuna naukowego powinna być „pomocna, ale niekrępująca” [Czeżowski 1994, s. 35]. Niestusznym będzie zatem zarówno przejmowanie przez promotora obowiązków swojego ucznia, jak i krępowanie działań studenta, nawet podejmowane ze względu na jego dobro naukowe, gdyż prowadzi w rezultacie do uprzedmiotowienia jego osoby. Co więcej, paternalistyczne działanie wiąże się z zagrożeniem (a) ideału edukacyjnego, jakim jest krytyczne i samodzielne myślenie ucznia; (b) indoktrynacją, przejawiającą się w wymuszaniu na studencie pisania w zgodzie z przekonaniami moralnymi bądź światopoglądowymi promotora. Z powyższych względów wydaje się, iż stanowisko paternalistyczne jest w praktyce sprawowania opieki naukowej nad studentami moralnie nie do przyjęcia.

### 1.3. Stanowisko antypaternalistyczne

Zgodnie ze stanowiskiem antypaternalistycznym student stanowi jedyne źródło wiedzy o swoim dobru i jako osoba ludzka posiada bezwzględne prawo do poszanowania swojej autonomii. W kontekście relacji promotora z jego uczniem prawo to przejawia się w pozostawieniu studentowi wolności działania i wyboru interesującej go tematyki pracy, metody badawczej, preferowanych rozwiązań problemów naukowych oraz w unikaniu wszelkich form manipulacji i przymusu [Brown, Krager 1985, s. 405]. W przeciwieństwie do stanowiska paternalistycznego student ponosi tu pełną odpowiedzialność za własne działania i ich efekty.

Jakie problemy wynikają jednak z przyjęcia owego poglądu? Po pierwsze, tak jak w przypadku aktów paternalistycznych dochodzi do uprzedmiotowienia osoby studenta, tak maksymalizowanie jego autonomii prowadzi do przedmiotowego traktowania promotora. Promotor nie ma obowiązku przystawać na każdy pomysł swojego ucznia, choć w sytuacji, gdy nie odpowiada mu obszar eksploracji podejmowany przez studenta bądź też jego postawy, ma obowiązek poinformowania go o tym, i w ostateczności, doradzenie zmiany opiekuna naukowego.

Po drugie, uznając bezwzględność prawa do poszanowania autonomii studenta należałoby uznać za słuszne lub tolerować również i te jego czynności i wytwory naukowe, które byłyby niezgodne z przyjmowanymi w praktyce naukowej zasadami metodologicznymi i moralnymi.

Po trzecie, respektowanie absolutnego prawa poszanowania autonomii ucznia mogłoby prowadzić do pozostawienia go samemu sobie przez wzgląd na obawę naruszenia jego wolności wyboru.

Po czwarte, przypisanie całej odpowiedzialności za działania i ich skutki jedynie studentowi, a tym samym zwolnienie z niej promotora pracy dyplomowej, umożliwia usprawiedliwienie takich jego postaw i działań jak niekompetentna lub nieadekwatna opieka naukowa.

Biorąc pod uwagę powyższe względy, wydaje się, iż przyjęcie stanowiska antypaternalistycznego również nie jest wskazane w dydaktyce akademickiej.

#### 1.4. Stanowisko umiarkowane

Joan C. Callahan, rozważając etyczne aspekty relacji nauczyciela akademickiego ze studentem, przyrównuje ją do relacji usługodawcy z klientem, wyznaczonej przez następujące warunki:

- (1) usługodawca zobowiązuje się do wykorzystania swojej wiedzy i umiejętności w celu dostarczenia pewnych usług oczekiwanych przez klienta;
- (2) klient ma prawo do wymagania uzasadnienia profesjonalnych decyzji podejmowanych przez usługodawcę oraz prawo do zignorowania jego porady i do zrezygnowania z otrzymywanych usług (relacji);
- (3) usługodawca ma prawo do przerwania lub zakończenia relacji, jeśli klient domaga się, ażeby postępował on w sposób naruszający standardy profesjonalne [Callahan 1994, s. 115-116].

Model ten w odniesieniu do kształcenia akademickiego przyjmuje Bayles, zwracając uwagę, że nie ogranicza on autonomii i odpowiedzialności żadnej ze stron relacji [Dreisbach 1990, s. 8]. Zastosowanie owego modelu na gruncie relacji promotor – uczeń prowadzi do następujących wniosków:

- (1) Promotor jako autorytet naukowy powinien służyć studentowi swoją wiedzą, fachową poradą i możliwością dyskusji nad przedstawianymi przez ucznia tezami, jednak nie może mu autorytarnie narzucać preferowanych przez siebie działań i rozstrzygnięć naukowych. Jeśli zdolny doktorant podejmuje decyzję o przerwaniu kariery naukowej, promotor nie ma prawa wywierać na niego presji lub przymusu w celu zatrzymania na uczelni. Jeśli magistrant, pomimo sugestii promotora, woli zająć się mniej ambitnym tematem pracy i jest świadomy konsekwencji swojego wyboru, promotor nie może zmuszać go do zmiany preferencji i przyjętej hierarchii celów, nawet jeśli z jego perspektywy decyzja ucznia jest błędna. Granica wpływów nauczyciela akademickiego wyznaczana jest przez dwa czynniki: autonomię studenta lub przerwanie bądź zakończenie dotychczasowej relacji. Ostatecznym punktem

odniesienia działań opiekuna naukowego pozostaje zatem zawsze „autonomiczny student, który rozumie i wartościuje poradę promotora, ale nie jest przez nią ograniczany” [Brown, Krager 1985, s. 406].

(2) Promotor, nie będąc z konieczności autorytetem moralnym dla ucznia, nie może zakładać, iż jego decyzje moralne są lepsze dla studenta aniżeli te podejmowane przez niego samego, a tym bardziej narzucać ich swojemu uczniowi. Słuszne w tym kontekście wydaje się respektowanie przez promotora zasady najmniejszej ingerencji, która „zobowiązuje do ingerowania w codzienne życie i sprawy jednostki tylko o tyle, o ile ona sama tego pragnie” [Poznaniak 1995, s. 29];

(3) Promotor ma obowiązek szanować autonomiczne wybory studenta dopóty, dopóki nie naruszają one zasad metodologicznych i etycznych obowiązujących wszystkich członków społeczności akademickiej.

Przedstawione powyżej stanowisko umiarkowane nie rozwiązuje wszystkich problemów związanych z granicami ingerencji promotora w działania ucznia. Wciąż przykładowo pozostaje wątpliwość, jak dalece promotor może odpowiadać za studenta, by nie oznaczało to zdjęcia z niego odpowiedzialności, pozbawienia woli i prawa decydowania o sobie. Z pewnością zależy to od dojrzałości intelektualnej ucznia: innym wymiarem opieki naukowej należałoby otoczyć studenta zdolnego, samodzielnego, znajdującego się na zaawansowanym etapie pracy aniżeli studenta słabego, niesamodzielnego i dopiero rozpoczynającego swoje badania. Czy jest to jednak jedyna zależność?

Mimo wszystko, wydaje się, iż stanowisko umiarkowane jest lepiej uzasadnione moralnie od stanowiska paternalistycznego i antypaternalistycznego, gdyż stanowi ono niejako złoty środek pomiędzy brakiem ingerencji ze strony promotora a jej nadmiarem, ograniczającym samodzielność studenta.



## 1.5. Inne motywacje ingerencji promotora

Działania promotora pracy dyplomowej mogą być motywowane nie tylko ze względu na dobro studenta, ale również z uwagi na inne czynniki. Rozważmy dwie kategorie takich racji: dobro nauki i dobro promotora.

### 1.5.1. Dobro nauki

W celu zobrazowania poruszanej problematyki posłużmy się nieco zmodyfikowanym przykładem (2), przywołanym uprzednio dla scharakteryzowania stanowiska paternalistycznego: promotor, wbrew zainteresowaniom naukowym studenta, kieruje go do pracy przy projekcie badawczym, który niesie za sobą duży potencjał naukowy, wymagający intensywnej eksploracji. Bierze się tu pod uwagę sytuację, w której promotor nie kieruje się interesem studenta czy interesem własnym, a jedynie pewnymi racjami nauki.

Można w tym miejscu sformułować następujące wątpliwości: czy nakaz porzucenia obszaru badawczego, samodzielnie wybranego i stanowiącego pierwszą własną próbę pracy naukowej studenta na rzecz problematyki narzuconej przez promotora nie stanowi przejawu nieliczenia się z zapałem i pasjami poznawczymi młodego adepta, podporządkowywania go jedynie do naukowego planu, a tym samym hamowania jego rozwoju jako samodzielnie myślącego naukowca? Z drugiej strony, czy promotor nie może przedłożyć racji doświadczonego badacza nad potrzeby początkującego adepta wiedzy?

Problematyczną jest zatem kwestia, czy opiekun naukowy studenta ze względu na dobro nauki ma moralne prawo do naruszenia jego wolności wyboru i działania. Problem ten można przedstawić w szerszym kontekście: czy uzasadnione moralnie jest zmuszanie jakiegokolwiek autonomicznej jednostki do poświęcenia się (swoich planów, wartości, zdrowia) w imię postępu naukowego?

Po pierwsze, przyzwolenie na takie postępowanie wiązać by się musiało z usprawiedliwieniem takich działań, jak zbrodnicze praktyki naukowców z III Rzeszy, którzy „w imię postępu naukowego” okaleczyli lub unicestwili wiele istnień ludzkich.

Po drugie zaś przyjmuje się, iż poświęcanie się dla wyższej idei jest czynem chwalebny, lecz nie stanowi powszechnie narzuconego obowiązku, tak jak nie jest przedmiotem powszechnego obowiązku oddawanie życia za drugiego człowieka. Biorąc pod uwagę powyższe spostrzeżenia, wydaje się, że przymuszanie jednostki do działania na rzecz rozwoju nauki jest zatem nie tylko nieuzasadnione moralnie, ale i moralnie naganne. Tym samym nie można uznać za słuszne tego typu ingerencji promotora w autonomiczne wybory ucznia, motywowanych ze względu na dobro nauki. Można jednak wskazać tu następujący wyjątek: jeśli uczeń nie potrafi dostosować się do metodologicznych i etycznych standardów działalności naukowej, wówczas wydaje się słuszne, ażeby promotor, ze względu na dobro nauki, przerwał jego działania. W tym kontekście problematyczna kwestia, czy kształcić nic bądź niewiele rokującego dla rozwoju nauki doktoranta czy raczej wstrzymać jego karierę, nawet kosztem zniszczenia planów studenta czy skonfliktowania się z pozostałymi członkami Rady Naukowej, zdaje się mieć jedno właściwe rozstrzygnięcie.

### **1.5.2. Dobro promotora**

Przypuśćmy, że opisane wcześniej przypadki ingerencji paternalistycznej przedstawiają się teraz następująco:

- (1) promotor nie pozostawia studentowi możliwości wyboru metody badawczej oraz rozwiązań podejmowanych problemów naukowych, gdyż wszelką samodzielną aktywność ucznia traktuje jako zagrożenie dla swojej pozycji i autorytetu naukowego (przewagi intelektualnej);
- (2) promotor, wbrew zainteresowaniom naukowym studenta, kieruje go do pracy przy swoim projekcie badawczym, gdyż chce mieć dodatkowego pomocnika w prowadzonych badaniach;

(3) promotor pracy doktorskiej zgłasza kandydaturę doktoranta, bez jego wiedzy, do udziału w pracach zespołu badawczego, prowadzonych w prestiżowym ośrodku naukowym, gdyż chce jak najszybciej wypromować doktoranta, ażeby samemu uzyskać awans naukowy.

Czy w którymkolwiek z powyższych przypadków ingerencja promotora jest moralnie uzasadniona?

W sytuacji (1) promotor ingeruje w wolność wyboru i działania studenta nie dlatego, iż uważa go za niekompetentnego (jak to miało miejsce w przypadku ingerencji paternalistycznej), lecz (a) albo przez wzgląd na obawę, że kompetencje ucznia rozwiną się tak dalece, iż promotor przestanie stanowić dla niego podmiot autorytetu naukowego w danej dziedzinie, (b) albo ze względu na to, iż promotor nie chce, aby student podejmował zagadnienia, którymi planuje on zająć się sam, albo (c) z obawy przed ujawnieniem niedostatków własnej wiedzy w poruszanej przez ucznia tematyce. Ingerencje te mogą przybierać formę zarówno ograniczeń związanych z tworzeniem pracy naukowej, jak i przejawiać się w zleceniu studentowi pochłaniających czas, bezużytecznych badań czy obłożeniu go nadmiarem dydaktyki, mających na celu zniechęcenie zdolnego adepta do pracy twórczej, a tym samym zdyskwalifikowanie go jako przyszłego konkurenta o stanowisko na uczelni. Takie postępowanie promotora pracy dyplomowej jest moralnie niedopuszczalne nie tylko z powodu nieuzasadnionego ograniczania wolności studenta, ale również dlatego, że:

(a) stanowi nadużycie wobec zasady życzliwości, rozumianej tu jako nieczynienie intencjonalnej krzywdy (*nonmaleficence*) [Brown, Krager 1985, s. 403-407];

(b) stanowi nadużycie wobec zasady sprawiedliwości, przejawiającej się w równym dostępie wszystkich członków środowiska akademickiego do obszarów dociekań naukowych, o czym swego czasu przypominał Tadeusz Czeżowski, pisząc, że „przedmioty badania są wolne, nie są niczyją własnością autorską” [Czeżowski 1970, s. 301];

(c) w przypadku niekompetentnej opieki naukowej - stanowi nadużycie wobec zaufania, jakim student obdarza promotora jako podmiot autorytetu naukowego.

W sytuacji (2) promotor nie ma na uwadze dobra naukowego, jakie mógłby osiągnąć student, lecz jedynie własną korzyść naukową. Przykładem tak motywowanych działań będzie instrumentalne traktowanie studenta jako technicznego wykonawcy planu badawczego promotora lub, używając obrazowego sformułowania Browna i Krager, jako „laboratoryjnego niewolnika” [Brown, Krager 1985, s. 407] czy wykorzystywanie go do zastępowania promotora w jego czynnościach dydaktycznych, takich jak prowadzenie zajęć, korekta i ocena prac zaliczeniowych bądź przeprowadzanie egzaminów. Podobne działania nie sposób określić jako uzasadnione moralnie, jeśli uznaje się zasadę poszanowania autonomii drugiej jednostki oraz zasadę sprawiedliwości. Podobnie jak student nie może domagać się od promotora bezwzględnego dostosowania się do swojego planu czy udzielania pomocy wykraczającej poza zakres powinności opiekuna naukowego, tak i promotor nie może wykorzystywać posiadanej pozycji i obarczać własnymi obowiązkami swoich uczniów.

W sytuacji (3) celem promotora również nie jest dobro naukowe studenta, lecz własny awans naukowy. Można, za Edwardem Shilsem, uznać, iż kierowanie się jedynie własnym interesem w sprawowaniu opieki naukowej nad uczniem jest samo w sobie nieetyczne [Shils 1983, s. 49-50], można również wskazać konsekwencje akceptacji takiego postępowania.

Po pierwsze, student staje się jedynie środkiem do celu wyznaczonego przez opiekuna naukowego, nie zaś celem samym w sobie. Nie uwzględnia się jego planów, przyjmowanych wartości, problemów.

Po drugie zaś, promotor kierowany jedynie chęcią wypromowania kolejnego magistra lub doktora może (dla własnej korzyści) nie dokonywać rzetelnej i obiektywnej oceny badań swojego ucznia, jego naukowych i moralnych predyspozycji do pracy badawczej, a w przypadku negatywnej diagnozy może nie odbierać mu możliwości ubiegania się o stopień naukowy; może wreszcie, w sytuacji skrajnej, sam zachęcać studenta do oszustwa – fałszowania, fabrykowania czy pomijania istotnych danych - w celu potwierdzenia założonej hipotezy bądź też sam występować w roli faktycznego wykonawcy pracy rzekomego autorstwa studenta. Ocenianie zależne od pozanaukowych okoliczności jest niezgodne z zasadami krytyki naukowej

i w konsekwencji może sprzyjać powstawaniu prac o niższej wartości naukowej (w przypadku uczniów nieposiadających odpowiednich kwalifikacji naukowych), nierzetelnych (w przypadku uczniów nieposiadających odpowiednich kwalifikacji moralnych) bądź niesamodzielnych (pisanych wspólnie lub przez promotora). Każdy z wymienionych przypadków prowadzi do dewaluacji nauki: jej wytworów lub postaw przyszłych uczonych.

John Henry Newman podkreślał niegdyś, że „uniwersytet to Alma Mater znająca swe dzieci, każde z osobna, a nie odlewnia, mennica czy kierat” [Newman 1978, s. 709]. Niekompetentna, wymuszająca czy eksploatująca opieka promotora pracy dyplomowej stanowi przeciwieństwo postulowanej przez Newmana idei uniwersytetu. Należy również zauważyć, iż podobne skutki niesie ze sobą brak lub niedostatek opieki nad uczniem. Przyczyn owego braku upatruje się w kilku zjawiskach: (1) w obarczaniu studenta całą odpowiedzialnością za proces tworzenia pracy naukowej i jego efekt; (2) w konflikcie ról pełnionych przez promotora; (3) w praktyce sprawowania opieki nad znaczną ilością prac dyplomowych w tym samym czasie.

Pierwszy aspekt został już poruszony w kontekście absolutyzowania autonomii studenta. Zarówno przypisanie całkowitej odpowiedzialności uczniowi, jak i jego promotorowi może prowadzić do obustronnych nadużyć moralnych i wydaje się, że jedyną możliwością ich uniknięcia jest przyjęcie „odpowiedzialności dzielonej” [Ingarden 1972, s. 93], gdzie obie strony relacji ponoszą konsekwencje podejmowanych wspólnie decyzji.

Z konfliktem ról pełnionych przez promotora mamy do czynienia wówczas, gdy sprawuje on funkcje narzucające mu różne obowiązki, które wzajemnie się wykluczają lub utrudniają swe spełnianie. Konflikt ten może zaistnieć między obowiązkiem sprawowania opieki nad pracą dyplomową a (a) obowiązkiem prowadzenia badań i publikowania ich wyników; (b) wywiązywaniem się z wymagań stawianych przez inne jednostki naukowe zatrudniające promotora; (c) obowiązkami prywatnymi.

Rozważmy przypadek (a): nie wydaje się, ażeby obowiązek prowadzenia badań można było uznać za słuszne uzasadnienie braku opieki nad uczniem. Po pierwsze, jak postuluje J. Angelo Corlett, dobry profesor to taki, u którego zostaje zachowana

równowaga między nauczaniem, prowadzeniem badań a popularyzacją wiedzy [Corlett 2005, s. 51]. Nie może być tak, powiada Corlett, aby jedno z tych działań całkowicie zdominowało pozostałe. Przypuśćmy jednak, iż opiekunem naukowym pracy zostaje młody pracownik naukowy, od którego wymaga się intensywnej działalności badawczej. Wydaje się, iż w sytuacji możliwości sprawowania odpowiedzialnego nadzoru naukowego nad działalnością studenta jedynie kosztem rezygnacji z prowadzonych badań własnych, promotor powinien zakończyć współpracę z uczniem, przekazując go pod opiekę innemu pracownikowi naukowemu. W innym przypadku, ucierpi albo jego własna praca badawcza, albo praca naukowa ucznia. Po drugie zaś, nauczyciele akademicy mogą, w celu zapewnienia sobie czasu na realizację własnych badań, rezygnować ze stawiania odpowiednio wysokich wymagań studentom, co z kolei prowadzi do powstawania prac o niższej wartości naukowej.

Biorąc pod uwagę powyższe względy, można stwierdzić, iż obowiązek prowadzenia badań i publikowania ich wyników nie uzasadnia braku opieki naukowej nad studentem.

Sytuację (b) proponuję rozpatrywać w kontekście zjawiska zwanego wieloetatowością, które rozumie się jako podejmowanie pracy naukowo-dydaktycznej na uczelniach wyższych na co najmniej dwóch etatach. Praktyka ta rozpowszechnia się coraz bardziej wraz z postępującym w znacznym tempie wzrostem ilości prywatnych szkół wyższych. Niewątpliwym i zapewne najczęściej branym pod uwagę atutem wieloetatowości jest uzyskiwanie wyższej płacy oraz możliwość poszerzenia kręgu słuchaczy, a tym samym własnych oddziaływań naukowych. Jednakże ilość obowiązków związanych zarówno ze zintensyfikowanym nauczaniem i pracami administracyjnymi, jak i z prowadzeniem własnych badań naukowych może powodować w takich przypadkach, iż uczoneму brakuje czasu i siły na rzetelne pełnienie wszystkich z tych trzech funkcji. Cierpią na tym zwłaszcza obowiązki niewymuszone „sztywną siatką godzin”, z których pracownik naukowy nie musi się nigdzie rozliczać – wśród nich zaś opieka nad pracami magisterskimi i doktorskimi.

Promotor – wieloetatowiec nie ma możliwości systematycznej kontroli i korekty poszczególnych części pracy, nie wspominając o angażowaniu swoich studentów

w prowadzone przez siebie dobre badania naukowe (o ile, w wirze innych obowiązków, w ogóle takowe prowadzi). Kontakt studenta z promotorem zostaje ograniczony do niezbędnego minimum, nie może być zatem mowy o kształtowaniu się więzi mistrz-uczeń czy też o wychowywaniu poprzez oddziaływanie osobiste. Co więcej, podobne postępowanie promotora może stać się negatywnym wzorcem i punktem odniesienia dla otaczających go młodych adeptów. Píše o tym Jerzy Pelc:

młodzi pracownicy i studenci mogą się uczyć od swego kierownika, że dla dodatkowego zarobku wolno zrezygnować z dbałości o jakość własnej pracy, o wcześniej przyjęte zobowiązania. Mogą też liczyć na to, że gdy sami złapią jakąś >>fuchę<<, ich wychowawcy będzie niezręcznie wytknąć im, iż się opuścili w wykonywaniu swych obowiązków. Ucierpi więc i sama praca, i etos pracy, i morale zespołu [Pelc 2006, s. 177].

Tym samym, pełnienie wielu obowiązków naukowych związanych z pracą na więcej niż jednej uczelni nie może stanowić moralnego uzasadnienia dla braku opieki naukowej nad studentem.

Pozostaje rozważanie przypadku (c), w którym sprawowanie opieki naukowej nad studentem wchodzi w konflikt z prywatnymi obowiązkami promotora.

Zarówno student, jak i jego opiekun mają prawo do poszanowania przyjmowanej przez siebie hierarchii celów i wartości oraz dokonywanych zgodnie z nimi wyborów. Promotor może uznać, iż wyższą wartość stanowi dla niego opieka nad chorymi rodzicami aniżeli opieka nad swoim uczniem. Nie ma on obowiązku poświęcania swojego dobra (naukowego czy moralnego), ma jednak obowiązek brać pod uwagę dobro studenta, a tym samym nie może go naruszyć brakiem odpowiedniej opieki naukowej. Podobnie zatem jak w sytuacji (a), wydaje się, iż w przypadku konfliktu nie dających się ze sobą pogodzić obowiązków, promotor powinien zrezygnować ze sprawowania opieki nad uczniem i zadbać o przekazanie go pod opiekę innemu pracownikowi naukowemu.

Z powyższych rozważań wynika, iż żaden z wymienionych rodzajów konfliktu ról pełnionych przez promotora nie uzasadnia braku bądź niedostatku opieki naukowej nad studentem.

Jako trzecia przyczyna niekompletnej opieki naukowej wymieniona została praktyka kierowania wieloma pracami dyplomowymi w tym samym czasie. Wypromowanie dużej ilości licencjatów, magistrów oraz doktorów zwiększa prestiż danego pracownika naukowego oraz samej uczelni. Czy promotor może jednak odpowiedzialnie sprawować nadzór naukowy nad znaczną liczbą uczniów? Czy może w takiej sytuacji sprawiedliwie służyć taką samą pomocą naukową każdemu studentowi? Wydaje się, że jest to niemożliwe, gdyż sama procedura korekty merytoryczno-językowej pracy wymaga od niego czasu na pogłębioną refleksję oraz naniesienie do niej stosownych uwag, nie wspominając o koniecznym kontakcie osobistym ze swoim uczniem (nadzorowaniu prowadzonych przez niego badań czy dyskusowaniu jego pomysłów badawczych i naukowych tez).

Można również przypuszczać, że kierowanie i akceptowanie prac nie objętych odpowiedzialną opieką naukową i nie poddanych rzetelnej i obiektywnej krytyce będzie powodowało dewaluację dyplomów i w konsekwencji obniżanie się standardów nauki. Co więcej, nieadekwatna opieka naukowa ze strony promotora sprzyja powstawaniu prac nierzetelnych czy wręcz stanowiących plagiaty. Rzecz jasna, nie sposób ganić opiekuna naukowego za niezwrócenie uwagi na przywłaszczenie przez ucznia fragmentów prac mało znanych autorów. Czy można jednak usprawiedliwić moralnie promotora, który dopuszcza do obrony rozprawę, zawierającą obszerne, nieoznaczone zapożyczenia z jego własnych publikacji?

Jakie wnioski można sformułować na podstawie powyższych rozważań? Po pierwsze, granice ingerencji promotora w działania swojego ucznia powinny być wyznaczone przez (a) dobro naukowe studenta – sprzyjanie jego rozwojowi naukowemu poprzez kompetentną i adekwatną opiekę merytoryczną – oraz, w szczególnym przypadku, przez dobro nauki i (b) przez dobro moralne studenta – poszanowanie jego autonomicznych wyborów i celów życiowych.



Po drugie, promotor nie posiada bezpośredniego wglądu w dobro naukowe i moralne ucznia (wiedzy o nim może mu dostarczyć jedynie sam student), przez co warunkiem koniecznym opieki nieprzekraczającej wyznaczonych granic staje się właściwa komunikacja pomiędzy promotorem a studentem. Poprzez „właściwą komunikację” rozumie się tu szczerą (niezatajającą istotnych faktów) i opartą na obustronnym zaufaniu wymianę informacji. Aktualną pozostaje zatem myśl pedagogiczna wyrażona niegdyś przez św. Augustyna: nauczyciel nie może odnieść sukcesu w nauczaniu, jeśli nie zna swojego ucznia [Immerwahr 2008, s. 660].

## **2. Moralne aspekty wykorzystywania przez promotora wyników pracy naukowej studenta**

Wysokie zaangażowanie studenta w wykonywaną pracę naukową wiąże się często z uzyskiwaniem przez niego wartościowych wyników badań. Czy posiada on jednak wyłączne prawo do dysponowania owymi wynikami, czy prawo takie powinno się również przypisywać opiekunowi naukowemu pracy? Czy w związku z tym promotor może wykorzystywać rezultaty badawcze ucznia bez jego zgody? Czy może rościć sobie moralne prawo do ich współautorstwa i czerpania zeń korzyści?

W celu udzielenia odpowiedzi na powyższe pytania rozważmy następujące przypadki:

- (1) promotor pracy dyplomowej nie angażuje się twórczo w prowadzone przez ucznia badania naukowe, poprzestając na wskazaniu mu odpowiednich źródeł naukowych oraz na korekcie poszczególnych części powstałej pracy. Do wszystkich wyników i wniosków student dochodzi na drodze samodzielnych dociekań;
- (2) promotor pracy dyplomowej przez cały okres sprawowania opieki nad uczniem zapewnia mu odpowiednią atmosferę intelektualną i dostarcza wielu pomysłów, idei oraz wskazówek badawczych, wnosząc duży wkład intelektualny w prowadzone przez studenta badania i przyczyniając się do osiągniętych przez niego rezultatów naukowych.

W sytuacji (1) promotor uważa, iż ma moralne prawo do korzystania z wyników działalności badawczej ucznia bądź też, w przypadku ich publikacji, należy mu się status współautora pracy z samego faktu sprawowania przez niego opieki naukowej nad pracą. W sytuacji (2) promotor identyczne roszczenia uzasadnia istotnym wpływem, który wywarł na przebieg badań swojego ucznia. Rozróżnić tu należy dwa przypadki: przywłaszczania wyników cudzej pracy naukowej oraz domagania się współautorstwa do niej. Pierwszy określać będę mianem plagiatu, drugi problemem współautorstwa.

## 2.1. Plagiat

Pod pojęciem plagiatu rozumie się przywłaszczenie cudzych idei, metod, rezultatów czy słów bez podania właściwego źródła [Bouville 2008, s. 312]. Definicja ta przysparza wprawdzie pewnych trudności związanych z jej nieostrością – można bowiem zapytać, jaka ilość słów danego autora powinna zostać przywłaszczona, ażeby można było mówić o plagiacie – jednakże wszelkie próby jej doprecyzowania wydają się mijać z celem. Ponadto zaś należy odróżnić „plagiat idei” (twórczych pomysłów i rozwiązań naukowych) od „plagiatu słów”, czyli pewnych sformułowań lub zdań nieniosących za sobą oryginalnych myśli. W dalszych rozważaniach, pisząc o plagiacie, będę mieć na uwadze zwłaszcza owe pierwsze i, jak się wydaje, poważniejsze wykroczenie.

Określając plagiat mianem „ciężkiego przewinienia akademickiego” [Maddox 1995, s. 721] czy wręcz „najgorszego ze złych zachowań” [Bouville 2008, s. 311], wskazuje się zwykle na kilka argumentów uzasadniających moralny zakaz jego popełniania (tamże, s. 315-317):

- (1) popełnianie plagiatu jest oszustwem i jako takie stanowi sprzeniewierzenie się obowiązkowi służenia prawdzie, a zatem odkrywaniu i głoszeniu prawd naukowych, zasadzie uczciwości i obowiązkowi wykonywania samodzielnych badań;
- (2) popełniając plagiat, wyrządza się szkodę plagiatowanemu autorowi, gdyż traci on możliwość otrzymania promocji, nagrody czy szansę cytowania wyników swojej pracy naukowej;

- (3) popełnianie plagiatu wiąże się z otrzymywaniem niezasłużonych korzyści (naukowych lub finansowych) przez osobę plagiującą;
- (4) popełniony plagiat niesie za sobą negatywne konsekwencje dla czytelnika, gdyż wprowadza go w błąd odnośnie do prawdziwego źródła danej idei czy tezy;
- (5) popełnienie plagiatu stanowi nadużycie zaufania zarówno członków środowiska naukowego, jak i społeczeństwa.

Jeśli argumenty te uzna się za wystarczające do przyjęcia wniosku, iż plagiat jest zjawiskiem patologicznym, nie sposób go moralnie uzasadnić w żadnej sytuacji, zwłaszcza zaś w kształceniu akademickim, gdzie nauczyciel poprzez przykład własny wywiera dodatkowo wpływ na kształtowanie się postaw studentów i ich praktyk naukowych. W obu opisanych wcześniej przypadkach przywłaszczenie i wykorzystanie wyników pracy naukowej ucznia będzie zatem stanowić moralne nadużycie.

## **2.2. Problem współautorstwa**

Za bardziej kontrowersyjne od przypadku plagiatu, który stanowi jawne pogwałcenie zasad etyki uczonych, uchodzą kwestie związane ze współautorstwem: czy i kiedy promotor posiada moralne prawo do wspólnego publikowania wyników pracy swojego ucznia.

Rozważmy sytuację (1), w której to promotor ogranicza swoją ingerencję w działania studenta do podania wskazówek bibliograficznych i korekty kolejnych części pracy. Czy wykonywanie tych czynności przez opiekuna naukowego obliguje studenta do dzielenia się z nim autorstwem opisanych badań?

Po pierwsze, wydaje się, iż działania promotora, stanowiące jego obowiązek, wynikający ze sprawowania opieki naukowej nad pracą, nie mogą być powodem do przyznawania mu dodatkowych gratyfikacji, przykładowo, w postaci współautorstwa publikacji. Tym bardziej zaś przywilej ten nie powinien przysługiwać promotorowi, który nie wywiązywał się ze swych podstawowych obowiązków wobec swojego ucznia czy członkom zespołu badawczego, którzy w żadnym lub w nikłym stopniu przyczynili się do osiągniętych przez studenta wyników.

Po drugie zaś, przyznanie promotorowi moralnego prawa do podobnego przywileju byłoby niezgodne z zasadą sprawiedliwości, gdyż za niesprawiedliwe należy uznać nagradzanie jednostki za czyny lub wytwory, do których powstania bądź rozwoju nie przyczyniła się ona sama, lecz inna osoba. Promotor znajdujący się poza procesem twórczym pracy nie powinien uważać się za jej współtwórcę. Co więcej, przyzwolenie na takie postępowanie prowadziło by w rezultacie do praktyki, którą można określić mianem „akademickiego wyzysku”, polegającego na zbieraniu zasług za pracę wykonaną przez podległego sobie pracownika lub adepta.

W drugim z opisanych przypadków promotor domaga się uwzględnienia swojej osoby jako współautora badań, gdyż jego pomoc wywarła znaczący wpływ na osiągnięte przez ucznia rezultaty. Jeśli przyjmie się, że „współautorami pracy naukowej są wszystkie osoby, które w sposób istotny przyczyniły się do uzyskania wyników, bez względu na ich stopień naukowy, stanowisko i miejsce pracy” [Nazar 1995, s. 23], wówczas za autora opisanych badań należy uznać zarówno studenta, jak i jego promotora. Pominięcie udziału jakiegokolwiek osoby twórczo pracującej przy projekcie naukowym stanowi nadużycie wobec zasady sprawiedliwości.

Czy w sytuacji (2) promotor posiada zatem moralne prawo do czerpania korzyści z powstałej pod jego nadzorem naukowym pracy? Wydaje się, iż w kontekście sprawowania opieki nad pracą dyplomową pytanie to nie może zostać postawione, dopóki nie rozstrzygnie się innej kwestii: czy promotor ma moralne prawo do ingerowania w badania ucznia w stopniu uprawniającym go do późniejszego ubiegania się o współautorstwo? Wnioski płynące z rozważań dotyczących granic ingerencji promotora w działania studenta umożliwiają sformułowanie następującej odpowiedzi: jeśli promotor słusznie (zgodnie ze stanem rzeczy) uznaje, iż wniósł znaczący wkład intelektualny w pracę badawczą studenta, oznacza to, że przekroczył on granice swojej odpowiedzialności w sprawowaniu nad nią opieki naukowej. Nie można bowiem przypisać promotorowi moralnego prawa do odbierania studentowi możliwości samodzielnego dochodzenia do prawdy ani prawa do zdejmowania z niego obowiązków, nakładanych na autora pracy dyplomowej. Nie ma on zatem prawa do

twórczego udziału w pracy naukowej ucznia, a tym samym, do czerpania z niej jakichkolwiek korzyści.

### 3. Wnioski

Jakość sprawowanej przez promotora opieki naukowej nad studentem wywiera znaczący wpływ na rozwój badań prowadzonych przez adepta oraz na niego samego, wpływając tym samym na dobro naukowe i moralne ucznia. Zarówno opieka o niskiej jakości – niekompetentna, nieadekwatna, wymuszająca lub eksploatująca – jak i jej nadmiar naruszają owe dobra, niezależnie od rzeczywistych motywacji działań promotora, czy to ukierunkowanych na dobro studenta, czy na dobro nauki bądź własne.

Niektórzy skłonni są twierdzić, że kształcenie akademickie, które, w przeciwieństwie do praktyki medycznej lub prawnej nie jest sprawą życia i śmierci, nie wymaga pogłębionej refleksji etycznej, gdyż rezultatem decyzji nauczyciela akademickiego może być, co najwyżej, zaniedbanie ucznia i związane z tym jego niepowodzenia. Nie mogę zgodzić się z powyższym stwierdzeniem. Po pierwsze, każda decyzja podejmowana przez promotora jest w istocie decyzją moralną. Przyjęcie określonego stosunku do sprawowanej nad uczniem opieki, wyrażającego się w sposobie przekazywania mu wiedzy i służenia merytoryczną poradą, oceny jego pracy badawczej, traktowania jego wytworów naukowych, w ilości poświęcanego mu czasu i uwagi, uwikłane jest w kontekst moralny, w wybór takich, a nie innych wartości i norm. Dopóki decyzje promotora posiadają ów wymiar moralny, powinny stanowić one przedmiot namysłu i oceny etycznej.

Po drugie, być może rzeczywiście działania promotora nie pociągają tak dalece idących skutków, jak działania lekarza wobec pacjenta czy sędziego wobec oskarżonego. Nie oznacza to jednak, iż wolno mu postępować bezrefleksyjnie lub ignorować dobro naukowe i moralne swojego ucznia bądź też dobro nauki. Jak starałam się pokazać w niniejszym artykule, konsekwencje takiego postępowania mogą

być zarówno krzywdzące dla samego studenta, jak i stanowić zagrożenie dla rozwoju nauki i całego środowiska akademickiego.

## BIBLIOGRAFIA

Bouville M. (2008), *Plagiarism: Words and Ideas*, [w:] "Science and Engineering Ethics", 3 (2008).

Brown R.B., Krager, L. (1985), *Ethical Issues in Graduate Education. Faculty and Student Responsibilities*, [w:] "The Journal of Higher Education", 4 (1985).

Callahan J.C. (1994), *Academic Paternalism*, [w:] P.J. Markie (red.), *A Professor's Duties: Ethical Issues In College Teaching*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Corlett J.A. (2005), *The Good Professor*, [w:] "Journal of Academic Ethics", 1 (2005).

Czeżowski T. (1994), *O ideale uniwersytetu*, [w:] Wł. Winclawski (red), *Tożsamość uniwersytetów. Antologia tekstów Profesorów Uniwersytetu Mikołaja Kopernika*, Toruń: Oficyna Drukarska Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Książnicy Miejskiej im. Mikołaja Kopernika.

Czeżowski T. (1970), *Przemówienie na uroczystości dn. 21.III.1970 w auli Uniwersytetu Toruńskiego (z okazji 80-lecia urodzin)*, [w:] „Studia Filozoficzne”, 3 (1970).

Dreisbach Ch. (1990), *Retention and Advising: Paternalism, Agency and Contract*, <http://www.eric.ed.gov/PDFS/ED331412.pdf>.

Dworkin G. (1988), *The Theory and Practice of Autonomy*, New York: Cambridge University Press.

Immerwahr J. (2008), *The Philosopher as Teacher. Augustine's Advice for College Teachers: Ever Ancient, Ever New*, [w:] "Metaphilosophy", 4–5 (2008).

Ingarden R. (1972), *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Maddox J. (1995), *Plagiarism Is Worse Than Mere Theft*, [w:] "Nature", nr 6543 (1995).

Nazar R., *Etyka nauczyciela akademickiego*, [w:] [w:] K. Kaszyński, L. Żuk-Łapińska (red), *Etyka zawodu nauczyciela. Nauczanie etyki*, Zielona Góra: Wydawnictwo WSP.

Newman J.H. (1978) , *Idea Uniwersytetu*, przeł. J. Fijaś i H. Bortnowska, [w:] „Znak”, 288 (1978).

Pelc J. (2006), *Korabielnikowcy w szkolnictwie wyższym*, [w:] „Przegląd humanistyczny”, 5-6 (2006).

Poznaniak W. (1995), *Psychologiczno-etyczne aspekty nauczania i wychowania*, [w:] K. Kaszyński, L. Żuk-Łapińska (red), dz.cyt.

Shils E. (1983), *The Academic Ethic*, Chicago: University of Chicago Press.