

ISSN 1689-4286

HYBRIS

60

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 1/2023



INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Lindleya 3/5

90-131 Łódź

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

e-mail: imf.hybris@uni.lodz.pl

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Marcin Bogusławski

Dawid Misztal

Sekretarz:

Olena Dubchak

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

James Hughes (University of
Massachusetts Boston, USA)

Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w
Białymstoku)

Michał Krzykawski (Uniwersytet Śląski)

Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Paul Russell (University of British
Columbia, Kanada)

Barbara Tuchańska (Uniwersytet
Łódzki)

Gianni Vattimo (Universita di Torino,
Włochy) — członek honorowy

Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

Ewa Wyrębska-Đermanović (Uniwersytet
w Bonn, Niemcy)

RADA NAUKOWA

Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Adam Grzeliński (Uniwersytet

Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Jérôme Heurtaux (Université

ParisDauphine, Francja)

Leszek Kleszcz (Uniwersytet

Wrocławski)

PROJEKT OKŁADKI

© Tomasz Lewandowski

Na okładce wykorzystano zdjęcie własne

Autora zrobione w trakcie edycji Łódź

Design Festival

KOREKTA TEKSTÓW

Marta Brewer

Anna Wiśniewska-Grabarczyk

© Autorzy, Uniwersytet Łódzki, Łódź 2023



HYBRIS NR 60 (2023)

ARTYKUŁY

DAWID GÓRAS

TEORIA INTERPRETACJI PAULA RICOEURA I HANSA-GEORGA GADAMERA.
ANALIZA PORÓWNAWCZA [01-31]

WOJCIECH KRUSZELNICKI

IDEOLOGIA W EDUKACJI. SPOJRZENIE OPISOWE, NEGATYWNE
I POZYTYWNE NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH STANOWISK PEDAGOGIKI
KATOLICKIEJ I KRYTYCZNEJ [32-64]

NATALIA KOVALCHUK, MARYNA STOLIAR, VOLODYMYR SPIVAK

PREACHING ACTIVITY OF ANTONII RADYVYLOVSKY IN THE
CONTEXT OF UKRAINIAN BAROQUE CULTURE [65-85]

ARTYKUŁY RECENZyjNE

MATEUSZ DZIĘCIOŁ

*THE LIMITS OF LIBERALISM. TRADITION, INDIVIDUALISM, AND THE CRISIS
OF FREEDOM*, MARK T. MITCHELL, UNIVERSITY OF NOTRE DAME PRESS,
INDIANA 2019, SS. 328. ARTYKUŁ RECENZyjNY [86-108]

FILIP GOŁASZEWSKI

TEOLOGICZNE KONSEKWENCJE DARWINIZMU — *BÓG DARWINA*
CORNELIUSA G. HUNTERA [109-138]

RECENZJE

MARTA BREWER

CO TO ZA ŚWIAT? RECENZJA KSIĄZKI JUDITH BUTLER [139-144]

HYBRIS nr 60 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.60.01>

DAWID GÓRAS

 0000-0002-6191-3968

Uniwersytet Warszawski

goras.dawid@gmail.com

TEORIA INTERPRETACJI PAULA RICOEURA I HANSA-GEORGA GADAMERA. ANALIZA PORÓWNAWCZA

Celem artykułu jest dokonanie analizy hermeneutyki dyskursu, zarysowanej przez Paula Ricoeura w *Teorii interpretacji* (Ricoeur, 1989a), oraz zestawienie związanych z nią wątków z zagadnieniami, które w swojej filozofii poruszał Hans-Georg Gadamer. Ricoeur w swoim dziele ukazuje interpretację jako dialektyczny proces przebiegający od naiwnego rozumienia do wyjaśniania, a następnie od wyjaśniania do rozumienia pogłębionego. Na każdym z tych trzech etapów pojawiają się problemy, z którymi Gadamer zmagał się kilkanaście lat wcześniej w *Prawdzie i metodzie* (Gadamer, 2007). To jednak koncepcja Ricoeura

będzie dla mnie punktem wyjścia, gdyż zagadnienie interpretacji jest
CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2023-02-21 | Verified: 2023-04-30 | Accepted: 2023-05-04 Lodz, Poland
First published online: 2023-06-23.

w niej przedstawione w systematyczny i uporządkowany sposób, natomiast analogiczne wątki dotyczące interpretacji, które możemy odnaleźć u Gadamera, są rozmieszczone w wielu pracach oraz często przeplatają się z zagadnieniami nie dotyczącymi wprost samego fenomenu rozumienia.

Wstęp: interpretacja, rozumienie, wyjaśnianie

Wyeksponowana przez Paula Ricoeura dialektyczna opozycja między rozumieniem a wyjaśnianiem stanowiła, prawie wiek wcześniej, podstawę hermeneutyki Wilhelma Diltheya, wedle której istnieje ostra opozycja pomiędzy dwiema nieredukowalnymi metodami podchodzenia do rzeczywistości. Wyjaśnianie, według Diltheya, jest metodą, którą posługują się nauki przyrodnicze, rozumienie natomiast „znajduje swe pierwotne zastosowanie w naukach humanistycznych” (Ricoeur, 1989a, s. 158). Tak ujęta dychotomia pomiędzy rozumieniem a wyjaśnianiem zostaje odrzucona przez Ricoeura, który, krytykując stanowisko Diltheya, twierdzi, iż „zamiast podporządkowywać interpretację rozumieniu i przeciwstawiać rozumienie wyjaśnianiu, należy rozumienie oraz wyjaśnianie włączyć do interpretowania jako dwie powiązane fazy, dwa kolejne procesy” (Ricoeur, 2003, s. 346). Momenty interpretacji, które nawiązują do eksplikowania i rozwijania szeregu znaczeń, a więc zorientowane są na analityczną strukturę tekstu, Ricoeur określa mianem wyjaśniania, natomiast pojęciu rozumienia zostają podporządkowane procesy wiążące tekst w jedność i ujmuje go jako całość. Ricoeur prezentuje swoją dialektyczną koncepcję interpretacji jako fazę przejścia od rozumienia do wyjaśniania, a następnie od wyjaśniania do pojmowania jako wyższego rodzaju rozumienia, nazywanego też przyswojeniem.

Na początku tego procesu rozumienie będzie naiwnym uchwyceniem znaczenia tekstu jako całości. Po raz drugi, jako pojmowanie, będzie ono stanowił wyrafinowany sposób rozumienia, oparty na procedurach wyjaśniających. Na początku rozumienie jest domyślanie się, w fazie końcowej pozostaje ono zgodne z pojęciem przyswojenia (Ricoeur, 1989a, s. 160–161).

Podczas gdy dla Ricoeura interpretacja ma charakter dialektyczny i rozbija się na dwa niemal równoważne fenomeny, czyli wyjaśnianie i rozumienie (Przyłębski, 2019, s. 117), dla Hansa-Georga Gadamera pojęcie interpretacji zostaje w całości podporządkowane pojęciu rozumienia (Przyłębski, 2019, s. 143). Gadamer przyjmuje, że interpretacja, jakiej dokonuje czytelnik za każdym razem, gdy napotyka jakiś tekst, składa się z trzech momentów: rozumienia, wykładni oraz zastosowania. Rozumienie tekstu jest według tego podziału samym uchwyceniem jego sensu, uzyskaniem zrozumienia przekazu. Wykładnia odnosi się do umiejętności wyłożenia sensu tego tekstu komuś, a więc nawiązuje do pracy, którą wykonuje m.in. tłumacz lub komentator. W końcu trzeci moment — zastosowanie — odnosi się do faktu, iż sens wyciągnięty z tekstu musi zostać egzystencjalnie przyswojony, a więc odniesiony do sytuacji czytelnika jako coś prawdziwego. Gadamer najczęściej posługuje się jednak samym terminem „rozumienie”, mając na myśli jedność trzech powyższych momentów. Jednak pomijając nawet relacje pomiędzy pojęciami rozumienia i interpretacji u Gadamera, to pewnym jest, że kategoria wyjaśniania zostaje przez niego zupełnie zmarginalizowana na rzecz kategorii rozumienia, która stanowi fenomen najbardziej pierwotny.

Już na tym etapie da się zauważyć pewne analogie i różnice pomiędzy koncepcją Ricoeura i Gadamera. Obaj filozofowie wskazują m.in. na fakt, że proces interpretacji związany jest z jakąś formą

zintegrowania czytelnika z wydobytym sensem — u Ricoeura tę rolę pełni pojęcie przyswojenia, u Gadamera zaś pojęcie zastosowania. Aby jednak w pełni dostrzec podobieństwa i różnice pomiędzy tymi stanowiskami, należy dokładniej przeanalizować każdą z trzech faz interpretacji dyskursu pisanego u Ricoeura oraz wydobyć rozproszone u Gadamera wątki odpowiadające zagadnieniom obecnym w tych fazach¹. Zaczniemy więc od fazy domysłu zawartej w koncepcji Ricoeura.

Ricoeurowski domysł a Gadamerowskie przedsądy

Ricoeur w swojej *Teorii interpretacji* zaznacza, że między czytelnikiem a tekstem obecny jest pewien dystans, który sprawia, iż tekst, w przeciwieństwie do bezpośredniego rozmówcy, zdaje się być niemy (Ricoeur, 1989a, s. 120). Czytelnik zatem musi podejść do interpretowanego tekstu niczym dyrygent do partytury, co oznacza, że lektura wiążąca się z rozumieniem nie ogranicza się jedynie do powtórzenia zdarzenia mowy wyrażonego w tekście, lecz zawsze stanowi nowe zdarzenie, a więc interpretację sensu tekstu z konkretnej perspektywy. Semantyczna autonomia tekstu sprawia, że autorska intencja jest niedostępna dla czytelnika, dlatego musi on domyślać się znaczenia samego tekstu. Odróżnione od subiektywnej intencji autora, słowne znaczenie samego tekstu jest znaczeniem obiektywnym,

¹ Artykuł ten ma charakter zasadniczo przeglądowy. Koncentruję się w nim głównie na tekstach samego Ricoeura i Gadamera, gdyż interesuje mnie zestawienie konkretnych zagadnień zawartych w ich dziełach. Takie skupienie się na literaturze prymarnej niestety prowadzi do poświęcenia mniejszej uwagi literaturze sekundarnej. Opracowania dotyczące porównania myśli Gadamera i Ricoeura często dotyczą kwestii dosyć ogólnych, co w przypadku analizowanej przeze mnie problematyki nie jest zadowalające. Moim celem jest porównanie teorii interpretacji Gadamera i Ricoeura, zestawiając ze sobą analogiczne wątki ich koncepcji filozoficznych.

co znaczy, że „może być ono konstruowane na wiele sposobów”, a pośród tej wielości „nieporozumienie jest możliwe, a nawet nieuniknione” (Ricoeur, 1989a, s. 162). Skoro ze względu na dystans nieporozumienie nie może już zostać rozwiązane poprzez odwołanie się do przypuszczalnej sytuacji autora, konstrukcja znaczenia na podstawie samego tekstu może początkowo oprzeć się jedynie na domysłach, na próbie odgadnięcia znaczenia tekstu.

Przez skonstruowanie słownego znaczenia należy rozumieć ujęcie znaczenia tekstu w sposób całościowy. Cóż jednak to oznacza? Według Ricoeura „dzieło dyskursywne jest bowiem czymś więcej niż linearną sekwencją zdań”, gdyż stanowi ono raczej „kumulatywny, holistyczny proces” (Ricoeur, 1989a, s. 163). Z tego powodu struktura dzieła nie może zostać wywiedziona z analizy poszczególnych jego zdań, co z kolei sprawia, że dzieło charakteryzowane jest przez wielogłosowość, czyli otwartość na jego wielorakie ujmowanie całościowe. Całość dzieła „przedstawia się jako hierarchia tematów, zarówno pierwszoplanowych, jak i drugoplanowych, które, można by rzec, nie sytuują się na tym samym poziomie i które łącznie nadają dziełu strukturę wielowymiarową” (Ricoeur, 1989a, s. 164). Rezultatem tej wielowymiarowości jest fakt, iż rekonstrukcja sensu tekstu przebiega po kolei hermeneutycznym, gdyż domniemanie dotyczące sensu całego tekstu sprawia, że patrzymy na jego części w określony sposób. Jest i odwrotnie — dzięki rozpoznaniu szczegółów, możliwa jest konstrukcja całości. Ricoeur zaznacza, że w tym procesie nie ma „konieczności ani dowodów, że coś jest ważne lub nieważne”, gdyż „sąd dotyczący ważności czegoś sam jest domysłem” (Ricoeur, 1989a, s. 164).

Dzięki zarysowanej powyżej całościowości dzieła czytelnik może je oglądać z rozmaitych stron, lecz nigdy nie dojdzie do jego oglądu ze wszystkich stron jednocześnie. Z tego powodu Ricoeur stwierdza,

że rekonstrukcja charakteryzuje się aspektem perspektywicznym, gdyż to samo zdanie może zostać odniesione w rozmaity sposób do innych zdań uznanych za kluczowe dla danego dzieła. Dzieje się tak, gdyż sam akt czytania narzuca pewną jednostronność, która według Ricoeura powoduje „że interpretacja ma charakter domysłu czy domniemania” (Ricoeur, 1989a, s. 165).

Za swoisty odpowiednik Ricoeurowskiego domysłu, czyli rozumienia naiwnego, można uznać Gadamerowskie prze(d)sądy. Gadamer specjalnie posłużył się dosyć pejoratywnym pojęciem przesądu (*Vorurteil*), gdyż chciał przeprowadzić rehabilitację tego terminu. Gadamer twierdzi, że pojęcie „przesądu” zostało niesłusznie zdyskredytowane przez oświeceniowych filozofów, którzy, afirmując wizję rozumu zupełnie niezależnego od wszelkich uwarunkowań, określili mianem irracjonalnych przesądów wszystko to, co pod władzę tego abstrakcyjnego rozumu zdawało się nie podpadać. Zdaniem Gadamera największym z przesądów Oświecenia było właśnie przekonanie o możliwości odrzucenia wszystkich przesądów (Gadamer, 2007, s. 373). Pierwotnie słowo „przesąd” (*praejudicium*) oznaczało jedynie „osąd wydany przed ostatecznym sprawdzeniem wszelkich merytorycznie decydujących momentów” (Gadamer, 2007, s. 373) i funkcjonowało w terminologii prawniczej. W tym kontekście widoczne jest, iż przesąd to nie jakiś zabobon lub sąd fałszywy, lecz coś, co poprzedza uzasadniony sąd i w ogóle go umożliwia. Z tego powodu w Polsce przyjęto tłumaczenie Gadamerowskiego pojęcia *Vorurteil* jako „przedsąd”, aby podkreślić jego poprzedzający i konstytuujący charakter. Według Gadamera rozumienie zawsze musi opierać się na czymś, a tym czymś są właśnie przedsądy, które stanowią niezbędny warunek wszelkiego rozumienia.

Sama koncepcja przedsądów Gadamera opiera się na dokonaniach Martina Heideggera związanych z odkryciem prestruktury rozumienia. Według Heideggera wszelkie rozumienie, które dokonuje się w ramach *Dasein*, jest antycypowane przez: wstępny zasób, wstępny ogląd oraz wstępne pojęcie. Oznacza to, że proces rozumienia nie jest bezzałożeniowy, lecz każdorazowo wspiera się na: wyjściowym zasobie posiadanej wiedzy, umotywowanej perspektywie związanej z indywidualnym punktem widzenia oraz uprzednio przyswojonej siatce pojęciowej (Przyłębski, 2005, s. 140–141). Gadamer zdaje się podzielać tezę Heideggera, lecz sam nie analizuje potrójnej prestruktury rozumienia, zastępując ją jednorodnym pojęciem przedsądu. Za pomocą koncepcji przedsądów Gadamer objaśnia sytuację interpretatora, który zawsze posiada jakieś wstępne informacje kierujące rozumieniem danego tekstu. Ta wstępna wiedza w formie przedsądów dociera do człowieka za pośrednictwem doświadczeń, tradycji oraz języka.

Przedsądy są świadectwem skończoności charakteryzującej człowieka — wskazują na jego zakorzenienie w języku, tradycji, kulturze i dziejach (Lorenc, 2016, s. 156–157). Gadamer twierdzi, że lepiej uświadomić sobie przedsądową strukturę ludzkiego rozumienia, gdyż „refleksja nad istniejącym przedrozumieniem dostarcza mi czegoś, co w przeciwnym razie zdarza się za moimi plecami” (Gadamer, 2003a, s. 94). Oznacza to, że refleksja zapewnia możliwość częściowego rozpoznania, czy przedsądy, którymi ktoś się kierował podczas rozumienia np. jakiegoś dzieła literackiego, były słuszne i produktywne, czy wręcz przeciwnie. Produktywne przedsądy pozwalają „wydobywać z doświadczanych rzeczy ich nowe zrozumienie” (Gadamer, 2003a, s. 94), a więc przyczyniają się do zaistnienia nowych, w jakimś stopniu pogłębionych, odczytań danego tekstu. Słuszność lub niesłuszność

przedsądów może zostać sprawdzona poprzez ciągłe wystawianie ich na konfrontacje z tym, co sam tekst mówi swojemu czytelnikowi — konfrontacja ta może doprowadzić do przeobrażenia posiadanych przedsądów. Nie znaczy to jednak, że możliwe jest pozbycie się wszystkich przedsądów, ponieważ ludzkie zakorzenienie w tradycji nie ulega osłabieniu wraz ze wzrostem stopnia świadomości tej zależności (Gadamer, 1993a, s. 65). Według Gadamera uświadomienie sobie przedsądowego charakteru ludzkiego rozumienia może przyczynić się do bardziej produktywnego obcowania z tekstami kultury, jednak nie sprawi ono, że człowiek pozbawi się wszystkich swoich przedsądów i przewycięży swoje zakorzenienie w tradycji.

Gadamer jasno przy tym stwierdza, iż „podstawowa struktura naszego języka w ogóle polega na tym, że aprioryczne pojęcia i aprioryczne rozumienie, trzymając się ciągle w cieniu dyrygują tym, co mówimy” (Gadamer, 2022, s. 144) — należy to rozumieć jako jednoznaczną deklarację językowego charakteru przedsądów. Język nie jest jednak własnością pojedynczego człowieka, lecz ma on charakter wspólnotowy. Z tego powodu pewne przedsądy przynależą całym społecznościom, np. posługującym się jednym językiem. Skutkuje to faktem, że rozumienie dzieł istotnych dla naszej tradycji jest już obarczone przedsądami, które w formie utartych interpretacji docierają do czytelnika równoległe z tekstem samego dzieła. Należy jednak pamiętać, że taka gotowa interpretacja nie zawsze jest czymś „złym”, ponieważ mogła ona zostać sformułowana przez kogoś, kto ma na ten temat większą wiedzę od nas.

Zarówno dla Gadamera, jak i dla Ricoeura swoistym punktem wyjścia przy opisie wstępnego rozumienia tekstu jest Heideggerowska koncepcja rozumienia jako projektowania (Przyłębski, 2005, s. 134–135). Według Heideggera rozumienie tekstu polega na projektowaniu

sensu jego całości już od chwili pierwszego uchwycenia sensu. Po pierwszych zdaniach samoistnie zaczynamy projektować możliwy sens całości tekstu, właśnie na podstawie uchwyconego w tych pierwszych zdaniach sensu. Uchwycenie to opiera się na oczekiwaniach, z jakimi ktoś przystępuje do lektury. Projektowanie sensu odnosi się więc do czyichś oczekiwań względem jakiegoś tekstu oraz do faktu, że w ramach tekstu możliwe jest odniesienie jakiejś jego części do całości, jaką ten tekst stanowi. Z jednej strony projektowanie sensu odsyła do czytelnika, z drugiej zaś do czytanego przezeń tekstu. W analizie wstępnego rozumienia Gadamer skupia się na czynnikach „podmiotowych”, które uzyskują u niego miano przedsądów. Natomiast Ricoeur swoją uwagę zwraca głównie na czynniki „przedmiotowe”, a więc odnoszące się do samego tekstu i jego budowy.

Gadamerowska koncepcja przedsądów ukazuje zakorzenienie człowieka w tradycji. Przedsądy stanowią całość czynników, które, zanim jeszcze nastąpi proces rozumienia danego tekstu, kształtują już samo podejście czytelnika do tego dzieła. Podejście to wspiera się na zawartej w języku wiedzy, która z jednej strony nie pozwala na podejście do czegokolwiek w sposób bezzałożeniowy i „obiektywny”, z drugiej jednak strony wiedza ta umożliwi w ogóle wszelkie rozumienie, gdyż przedsądy stanowią konieczny warunek zaistnienia rozumienia. Mimo uświadomienia sobie przedsądowego charakteru ludzkiego rozumienia, człowiek nie jest w stanie całkowicie pozbyć się swoich uprzedzeń i zerwać z wpływającą na niego tradycją. Fakt zakorzenienia człowieka jest nieprzekraczalny. Zupełnie inne wątki zostają poruszone u Ricoeura. Francuski filozof naiwny etap rozumienia danego tekstu określa mianem domysłu. Ze względu na dystans, jaki dzieli czytelnika od momentu powstania danego tekstu, niemożliwe jest uzyskanie wiedzy o tym, jakie znaczenie ma dany tekst dla autora. Jedyne, co jest dostępne

czytelnikowi, to sam tekst i to, co zostaje w nim wyrażone. Zamiast więc próbować odgadnąć, jakie były odczucia autora względem swojego dzieła, Ricoeur twierdzi, że czytelnik musi spróbować domyślić się słownego znaczenia samego tekstu. Dzieło prezentuje się jako hierarchia tematów, zagadnień i sytuacji, spośród których jedne są ważniejsze, inne mniej ważne. Podczas rozumienia czytelnik musi zdecydować, z jakiej perspektywy uporządkuje tę hierarchię. Nawet jeśli dokona się wielu interpretacji, to nigdy nie można ująć dzieła ze wszystkich perspektyw jednocześnie — na tym polega przysługująca mu wielogłosowość.

Gadamer uznałby zapewne, że prezentowana przez Ricoeura wstępna faza rozumienia pomija założeniową strukturę wszelkiego rozumienia. Można zaryzykować stwierdzenie, że gdyby spróbować ułożyć jakiś tekst tak, aby maksymalnie ograniczyć jego wielogłosowość, to według Ricoeura możliwe byłoby jego obiektywne odczytanie, gdyż jedynym źródłem wielości interpretacji zdaje się fakt, iż teksty mówią wiele rzeczy naraz. U Gadamera wielość interpretacji wywodzi się z ontologicznej sytuacji człowieka, która zawsze naznaczona jest nieusuwalnymi przesądami. Ricoeur nie uwzględnia społecznych, językowych i dziejowych uwarunkowań rozumienia tekstu — zdaje się, jakby czytelnik i tekst byli zamknięci w próżni. Ta jednostkowość spotkania z dziełem może wynikać ze związków Ricoeura z filozofią egzystencjalną — jednostka czytająca tekst dostrzega w nim znaczenia nadające nowy sens jej egzystencji. To, w jaki sposób tekst odczytywali inni, jest zupełnie nieważne, gdyż odczytany z danego tekstu sens liczy się tylko dla mnie. Gadamer zdecydowanie bardziej kładzie nacisk na aspekt wspólnotowy obecny w interpretacji. Po pierwsze, duża część przesądów kierujących rozumieniem człowieka to przesady wspólne dla danej społeczności posługującej się językiem, w którym utrwaliły

się ich doświadczenia. Po drugie, Gadamer zwraca uwagę, że teksty nie docierają do nas jako czyste sensy, lecz zawsze zawierają się w nich ślady poprzednich interpretacji. Przejdźmy teraz do analizy drugiej fazy interpretacji u Ricoeura, a więc do fazy wyjaśniania.

Ricoeurowska metoda uprawomocniania a Gadamerowska perspektywa ontologiczna

Oprócz odwołania się do klasycznej formuły koła hermeneutycznego jako procesu interpretacji przebiegającego od części dzieła do jego całości oraz od całości do części, Ricoeur postuluje również nadanie tej figurze nowego sensu. Ten nowy sens koła hermeneutycznego ma wspierać się na fakcie, że domysł, czyli pierwsza, naiwna faza rozumienia, oraz uprawomocnienie, czyli moment wyjaśniania, są do siebie odniesione dialektycznie, stanowiąc „subiektywne i obiektywne nastawienie do tekstu” (Ricoeur, 1989a, s. 166). Za procedury uprawomocniania należy też, według Ricoeura, uznać metody kwestionujące prawomocność domysłu czytelnika, które są podobne do kryteriów falsyfikacji Karla Poppera (Popper, 1977). W przejściu od domysłu do wyjaśniania „rolę falsyfikacji spełnia [...] konflikt między rywalizującymi interpretacjami” (Ricoeur, 1989a, s. 167). Ze względu na występowanie interpretacji o różnym prawdopodobieństwie istnieją również kryteria, które uzasadniają wybór pomiędzy różnymi interpretacjami. Uprawomocnienie początkowo opartego na domyśle rozumienia tekstu polega na uprawdopodobnieniu interpretacji czytelnika, a nie na jej weryfikacji — jedna interpretacja może być bardziej prawdopodobna niż druga, ale nie znaczy to, że jest ona bardziej właściwa. Ricoeur stara się w tej kwestii „poruszać się między ograniczeniami dogmatyzmu i sceptycyzmu”, a więc pomiędzy przekonaniem, że istnieje tylko jedna prawdziwa interpretacja

oraz że istnieje wiele możliwych interpretacji, a wszystkie z nich są tak samo prawdziwe — „choć to prawda, że jest zawsze więcej niż jeden sposób konstruowania tekstu w odbiorze, to przecież nie jest prawdą, że wszystkie interpretacje są sobie równe” (Ricoeur, 1989a, s. 167). Pomimo wielości interpretacji, zawsze istnieje możliwość argumentacji za lub przeciw danemu rozumieniu tekstu. Ricoeur twierdzi, że interpretacja najbardziej prawdopodobna spełnia dwie cechy — uwzględnia w tekście jak największą liczbę faktów i ich konotacji oraz zestawia te fakty tak, aby zestawienie to było jak najbardziej spójne. Z tego właśnie powodu „o miernym wyjaśnieniu można powiedzieć, że jest zbyt wąskie lub naciągane” (Ricoeur, 1989c, s. 262).

Celem procedur wyjaśniających jest więc uprawomocnienie interpretacji. W jaki sposób jednak człowiek może dojść do tego uprawomocnienia? Każde interpretowane dzieło posiada jakąś kompozycję, to znaczy, że jest ono w jakiś sposób zorganizowane i ustrukturyzowane. Te cechy dzieła pozwalają, aby podejść do niego przy użyciu metod strukturalnych, które zapewniają obiektywizację tekstu. Ricoeur przyznaje, że to właśnie „sukces analizy strukturalnej otworzył nową epokę przed hermeneutyką; odtąd wyjaśnianie stało się konieczną drogą do rozumienia” (Ricoeur, 1989b, s. 241). To za pomocą metod zaczerpniętych ze strukturalizmu możliwe jest uprawomocnienie interpretacji. Z tego względu „decydującym momentem wyjaśniania jest skonstruowanie sieci interakcji, dzięki której dany kontekst nabiera konkretnego i niepowtarzalnego kształtu” (Ricoeur, 1989c, s. 260). Stworzenie wspomnianej sieci interakcji jest czymś koniecznym, gdyż dzieło jest pewną całością następujących po sobie zdań oraz, jeśli mówimy o dziele literackim, strukturą

składającą się z motywów i celów, które można na różne sposoby konstruować.

W fazie wyjaśniania czytelnik może pozostać w stanie swoistego zawieszenia, który polega na nieodnoszeniu tekstu do rzeczywistości. Taka postawa, wstrzymująca funkcję referencji, pozwala traktować czytany tekst jako całość samą dla siebie, bez powiązania ze światem. Przykładem powyższej postawy są właśnie współczesne Ricoeurowi nurty strukturalnej krytyki literackiej, w których dochodzi do stłumienia ostensywnej referencji tekstu. Znaczy to tyle, że „tekst zrywa ze »światowym« wymiarem dyskursu — z relacją do świata, który może zostać wskazany — tak samo jak ucina związek dyskursu z subiektywną intencją jego autora” (Ricoeur, 1989a, s. 170). W takiej sytuacji czytelnik ma do czynienia z tekstem, który nie ma już związanej ze światem zewnętrznosci, lecz tylko własne wnętrze. Pozwala to traktować tekst zgodnie z założeniami strukturalistycznej semiologii, gdyż staje się on zamkniętym systemem, którego elementy pozostają w relacjach wewnętrznych konstytuujących jego znaczenie, a zupełnie nie odsyłają na zewnątrz, czyli poza tekst.

Podążając za ustaleniami obecnymi w *Strukturze mitów* Claude’a Lévi-Straussa (Lévi-Strauss, 1970), Ricoeur przedstawia podejście strukturalistyczne jako znamieny przykład postawy wyjaśniającej. W podejściu tym dochodzi do wyabstrahowania z — będącej procesem — narracji jednostek obejmujących przynajmniej jedno zdanie. Następnie jednostki te można analizować za pomocą reguł, stosowanych do analizy jednostek językowych — tak jak strukturalistyczny fonem nie jest substancją, lecz formą będącą wiązką relacji, tak mitem „to nie zdanie mitu, lecz wiązka relacji, w jakich pozostaje ono z innymi zdaniami tego mitu” (Ricoeur, 1989a, s. 172). To dzięki kombinacjom takich wiązek jednostki uzyskują znaczenie, które nie jest jednak sensem

mitu rozumianym jako jego filozoficzna lub egzystencjalna zawartość, lecz po prostu jako struktura mitu polegająca na konfiguracji mitemów. Zastosowanie takiej techniki do narracji mitu skutkuje dechronologizacją narracji, w której zostaje ona „zredukowana do kilku jednostek dramatycznych, takich jak obiecywanie, zdradzanie, przeszkadzanie, pomaganie itd., które stanowią paradygmat akcji” (Ricoeur, 1989a, s. 175). W tym przypadku wyjaśnienie narracji będzie polegać na powiązaniu w całość struktury wyszczególnionych działań. Zarówno postacie, jak i działania są grupowane w analizie strukturalnej w hierarchie, służące następnie do uporządkowania części narracji, w celu utworzenia z niej całości, która zostanie ponownie wprowadzona w proces komunikacji.

Należy jednak pamiętać, że „nikt nie zatrzymuje się na tak formalnej koncepcji mitu czy narracji, jak ta algebra jednostek konstytutywnych” (Ricoeur, 1989a, s. 176). Wyabstrahowane z narracji mitemy funkcjonują przecież jako zdania niosące jakieś znaczenia i referencje. Według Lévi-Straussa funkcją mitu jest uświadomienie człowiekowi pewnych opozycji funkcjonujących w jego życiu oraz ich pogodzenie. Z tego względu Ricoeur twierdzi, że pełne „wyeliminowanie tych odniesień egzystencjalnych, wokół których grawituje myślenie mityczne, oznaczałoby redukcję teorii mitu do cmentarzyska pozbawionych znaczenia dyskursów człowieka” (Ricoeur, 1989a, s. 178). „Znaczenie” w tym kontekście należy rozumieć jako to, o czym traktuje dyskurs, a więc jego referencję. Dlatego też analiza strukturalna, będąca przykładem wyjaśniania, ukazuje przejście od semantyki powierzchniowej dotyczącej narracji mitu do semantyki głębokiej, która odnosi mit do sytuacji granicznych w życiu człowieka. Właśnie dlatego wyjaśnianie nie usuwa funkcji referencyjnej tekstu, lecz jedynie chwilowo ją tłumii, aby doszło do obiektywizacji tekstu, którego

rozumienie może zostać teraz pogłębione ze względu na uzyskane uprawnienie.

U Gadamera nie znajdziemy wątków wprost analogicznych do uprawdopodobniających metod wyjaśniania zawartych w koncepcji Ricoeura. Gadamer odsuwa kategorię wyjaśniania na drugi plan i tym samym przeciwstawia się dominacji perspektywy metodologicznej w filozofii i humanistyce. Rozumienie nie jest u niego metodą interpretacji przedmiotów zewnętrznych wobec podmiotu. Widać to szczególnie dobitnie w różnicy, jaka zachodzi pomiędzy Ricoeurem a Gadamerem w użyciu terminu koła hermeneutyczne. Gadamer trzyma się mocno perspektywy wyznaczonej przez Heideggera, natomiast Ricoeur zdaje się powracać do klasycznego, XIX-wiecznego rozumienia tej figury. Przełomowość ujęcia Heideggera wiąże się z faktem, że wcześniejsze koncepcje koła hermeneutycznego funkcjonowały na poziomie epistemologiczno-metodologicznym, a więc opisywały, jak funkcjonuje lub powinien funkcjonować proces poznania jakiegoś przedmiotu (dzieła) przez podmiot, natomiast Heidegger wykorzystał tę figurę do swojej egzystencjalnej analityki *Dasein*, a więc przeniósł koło hermeneutyczne na grunt ontologii. Rozumienie u Heideggera nie oznacza stosunku o charakterze czysto poznawczym, lecz egzystencjał przysługujący ludzkiemu sposobowi bycia (Heidegger, 2013, s. 183–197). Gadamer dostrzega w zaproponowanej przez Heideggera wersji koła hermeneutycznego impuls do przewyciężenia wspierającego się na modelu kartezjańskim metodologizmu nowoczesnej nauki (Bronk, 1997, s. 20–21). Przewyciężenie to ugruntowane jest na fakcie, że „mowa o kole hermeneutycznym wskazuje w istocie na strukturę samego bycia-w-świecie, to znaczy na zniesienie podziału na podmiot i przedmiot, leżące u podstaw Heideggerowskiej transcendentalnej analityki *Dasein*” (Gadamer, 2003b,

s. 101). Sama figura koła hermeneutycznego u Heideggera wspiera się na jego koncepcji prestruktury rozumienia i jest ona czysto opisowym modelem, który nie pretenduje do normatywnej funkcji zalecenia.

Obecność prestruktury rozumienia jest nieusuwalna, ale nie zmienia to faktu, że „wszelka prawowita wykładnia musi się chronić przed arbitralnością pomysłów i przed ciasnotą niezauważalnych nawyków myślowych, a swe spojrzenie kierować na »same rzeczy« (w przypadku filologa są nimi teksty, które znów ze swej strony traktują o rzeczach)” (Gadamer, 1993b, s. 229). Gadamer stwierdza, że najważniejszym zadaniem interpretatora jest pozwolić przemówić samemu tekstowi, pomimo iż przedrozumienie może odwieść go od właściwego zrozumienia. Każde rozumienie, a więc i rozumienie tekstu, jest projektowaniem sensu jego całości, które rozpoczyna się wraz z napotkaniem w tekście pierwszego zrozumiałego sensu. Gadamer wskazuje, że u Heideggera „rozumienie polega na dopracowaniu takiego wstępnego projektu, który oczywiście stale podlega rewizji w świetle rezultatów dalszego wnikania w sens” (Gadamer, 1993b, s. 229). Wspomniana rewizja wstępnego projektu może stać się punktem wyjścia opracowania nowego wstępnego projektu, który z kolei może rywalizować z kilkoma innymi projektami na raz, dopóki sens tekstu się nie ujednocili. Zawsze zaczynamy od wstępnych pojęć, które w miarę ich rewizji poprzez obcowanie z tekstem zostają zastąpione przez pojęcia bardziej adekwatne i właśnie „to stałe projektowanie na nowo, konstytuujące ruch rozumienia i wykładania ku sensowi, jest procesem, który opisuje Heidegger” (Gadamer, 1993b, s. 229). Każdy czytelnik wystawia więc swoje wstępne rozumienie na konfrontację z samym tekstem, aby sprawdzić, czy obroni się ono w obliczu samego tekstu. Jeśli uzyska on rozumienie, to znaczy, że te wstępne poglądy okazały się produktywne, jeśli jednak rozumienie

okaże się nieosiągalne, to będzie musiał on je dopracować, gdyż okazały się one dowolne, a więc niemające należytego związku z samą rzeczą, którą w tym przypadku jest tekst.

Przyjmując poglądy Heideggera, Gadamer stwierdza, że wszelka hermeneutyka dotyczy sprawy, o której traktuje tekst, a nie tekstu samego w sobie. W tym kontekście zrozumienie zostaje uzyskiwane poprzez wsłuchanie się w to, o czym jakiś tekst traktuje. Z tego właśnie powodu trzeba „zdać sobie sprawę z własnej stronniczości, aby sam tekst zaprezentował się w swej odmienności i tym sposobem uzyskał możliwość wygrania swej rzeczowej prawdy wbrew wstępnemu pogładowi czytelnika” (Gadamer, 1993b, s. 230). Znaczy to tyle, że właściwe zrozumienie prezentowanej przez tekst prawdy wymaga uzyskania kontroli nad wstępnymi pojęciami poprzez ich uświadomienie. Warto zaznaczyć, że proces rozumienia jest u Gadamera nieskończony, ale istnieje w ramach niego pewien relatywny postęp, który polega na głębszym rozumieniu sensu przeszłości za sprawą rozszerzania horyzontów dzięki dystansowi, który może potwierdzić daną postać rozumienia.

Powyższe rozważania stanowią Gadamerowskie rozwinięcie koncepcji Heideggera. Przejdźmy teraz do autorskiego wątku Gadamera, który miał stanowić pewne uzupełnienie w ramach koła hermeneutycznego. Chodzi o „presupozycję pełni”, będącą przesłanką, która kieruje każdym rozumieniem, a odnosi się ona do faktu, „iż tylko to jest zrozumiałe, co rzeczywiście prezentuje sobą pełną jedność sensu” (Gadamer, 1993b, s. 231). Czytelnik zakłada z góry pełnię tekstu, który stara się zrozumieć, i dopiero w przypadku niezrozumienia zaczyna on powątpiewać w wierność przekazu. Presupozycja pełni związana jest ze stosunkiem czytelnika do wszelkiego tekstu, a raczej do rzeczy, która zostaje w nim wyrażona. Gadamer zwraca uwagę,

że czytając jakiś tekst, czytelnik początkowo nastawiony jest na zawartą w nim prawdę, a nie na zrozumienie poglądów jego autora. W ten sposób ukazuje się podwójne znaczenie Gadamerowskiej presupozycji pełni — po pierwsze jako znaczenie formalne odnoszące się do wyrażania przez tekst pełnego poglądu, po drugie jako znaczenie treściowe odnoszące się do pełnej prawdziwości tez, które są w nim zawarte. Rozumienie odnosi się więc pierwotnie do rozumienia określonej sprawy lub rzeczy, a dopiero wtórnie polega ono na rozumieniu wyodrębnionego poglądu drugiego człowieka. Dlatego Gadamer powiada, że zanim człowiek będzie mógł zrozumieć tekst dotyczący jakiejś sprawy, musi on najpierw posiadać jakieś uprzednie rozumienie dotyczące samej tej sprawy.

Dotarcie do prawdziwego sensu jakiegoś tekstu jest u Gadamera nieskończonym procesem, który wspiera się na produktywnej funkcji czasowego dystansu. To dzięki temu dystansowi „zanikają te wstępne przesądzenia, które mają partykularny charakter, uwydatniają zaś te, które umożliwiają prawdziwe zrozumienie” (Gadamer, 1993b, s. 233). To właśnie czasowy dystans pozwala odróżnić prawdziwe przesady od przesądów fałszywych. Dzieje się tak, ponieważ czasowy dystans ukazuje napotykaną tekst jako coś odrębnego, coś odmiennego od naszych przesądów. Jeśli tekst przemawia do czytelnika, aby ten spróbował go zrozumieć, to znaczy już to, że czytelnik uznał w tekście coś odmiennego wobec swoich własnych poglądów. To właśnie przez uświadomienie sobie odmiennego punktu widzenia dojść może do uświadomienia sobie przesądów, które w danej kwestii nami kierują, a następnie do potencjalnego ich zawieszenia, w celu przyjęcia przesądów nowych. Gadamer w tym kontekście stwierdza, że „wszelkie zawieszanie sądów, tym bardziej zatem i przesądzeń wstępnych, ma, z logicznego punktu widzenia, strukturę pytania” (Gadamer, 1993b, s. 233). Do istoty pytania należy otwartość, która ujawnia się poprzez

postawienie własnych przedsądów pod znakiem zapytania, co nie jest równoważne z ich odrzuceniem. Gadamer podkreśla, że bierzemy jedynie pod uwagę możliwość, iż nasz rozmówca lub tekst mogą mieć rację. Takie uznanie pozwala naszym przedsądom wejść w grę z racjami wyrażanymi przez tekst.

Podsumowując, Ricoeur stoi na stanowisku, iż niemożliwe jest, aby wszystkie domysły dotyczące jakiegoś tekstu były tak samo prawdopodobne. Z tego wynika, że muszą istnieć jakieś metody, za których pomocą da się sprawdzić prawdopodobieństwo jakiejś interpretacji. Metody te Ricoeur określa mianem metod wyjaśniających. Mają one na celu oddzielić interpretacje prawdopodobne od tych mniej prawdopodobnych. Ricoeur ściśle wiąże te metody z analizą strukturalną, uznając, że umożliwiają one utworzenie w ramach tekstu sieci powiązań, co jest konieczne, aby tekst, który charakteryzuje się wielogłosowością, ująć w sposób maksymalnie obiektywny. Ważnym aspektem tego obiektywnego ujęcia tekstu jest zawieszenie jego referencji, a więc nieodczytywanie go jako odnoszącego się do świata, lecz jedynie jako zamknięty system, strukturę, w której postaci, wydarzenia i przedmioty odsyłają nawzajem do siebie, a nie poza tekst. Takie ujęcie tekstu pozwala na pogrupowanie postaci i działań w hierarchie, które posłużą do uporządkowania części narracji. Dopiero teraz ułożenie różnych wątków obecnych w dziele w hierarchie nie polega jedynie na domyśle, lecz jest metodycznym poszukiwaniem najbardziej prawdopodobnych interpretacji.

Tak jak Ricoeur nie uznawał wszystkich domysłów za równoważne, tak Gadamer nie uznawał wszystkich przedsądów za tak samo (nie)produktywne. Jak jednak możemy sprawić, aby nasze przedsądy stały się produktywne? Gadamer stwierdza, że należy je po prostu wystawiać na próbę, skonfrontować z samym tekstem.

Poprzez wsłuchanie się w to, co tekst sam chce powiedzieć, człowiek uzyskuje otwartość na inną perspektywę. W ten sposób dostrzegalna jest zasadnicza różnica między sytuacją czytelnika u Gadamera i Ricoeura. Gadamer pozostaje wierny Heideggerowi w kwestii ujmowania hermeneutyki na gruncie ontologii. Ricoeur natomiast, dostrzegając mankamenty podejścia ontologicznego, np. zupełny brak instancji krytycznej, postanawia wskrzesić moment metodyczny w hermeneutyce filozoficznej. Uprawomocnienie domysłów za pomocą metod wyjaśniających odwołujących się do analizy strukturalnej w pełni ukazuje fakt, że Ricoeur wykracza poza perspektywę ontologiczną lub co najmniej perspektywa ontologiczna zostaje dopełniona przez perspektywę metodologiczną. W przypadku Gadamera mamy do czynienia z rewizją przedśądów na gruncie ontologicznym — jeden byt (czytelnik) napotyka inny byt (tekst). W tym spotkaniu czytelnik ujmuje tekst jako coś odmiennego od siebie samego i na tej odmienności opiera się uświadomienie sobie przez czytelnika jego własnej stronniczości. Przejdźmy teraz do ostatniej fazy interpretacji u Ricoeura, czyli fazy przyswojenia, która zostanie zestawiona z Gadamerowską koncepcją zastosowania.

Ricoeurowskie przyswojenie i Gadamerowskie zastosowanie

Analiza strukturalna, jako jeden z możliwych sposobów wyjaśniania tekstu, pełni u Ricoeura pośredniczącą rolę w rozumieniu — jej zadaniem jest skorygowanie subiektywnego oraz uprawomocnienie obiektywnego nastawienia do tekstu. Odsłonięta w ten sposób semantyka głęboka tekstu sprawia, że o jego sensie zaczynamy myśleć „jako o płynącym od tekstu zaleceniu, jako o nowym sposobie patrzenia na rzeczy, jako o zaleceniu, by myśleć w pewien sposób” (Ricoeur, 1989a, s. 178). Wiąż między odsłanianiem i przyswajaniem nadaje nowy sens

hermeneutycznemu wymogowi, aby rozumieć autora lepiej niż on sam siebie rozumiał — w perspektywie teorii Ricoeura wymóg ten oznacza, że należy rozciągnąć referencje tekstu poza ograniczony horyzont sytuacji egzystencjalnej jego autora. Wyjaśnianie i związana z nim obiektywizacja jest więc konieczną fazą pośredniczącą między czytelnikiem a autorem, jednakże „jako zapośredniczenie wymaga aktu uzupełniającego o bardziej egzystencjalnym charakterze, który nazwę przyswojeniem znaczenia” (Ricoeur, 1989d, s. 276–277).

Zagadnienie przyswojenia nierozzerwalnie wiąże się z dystansem lub inaczej oddaleniem, które pojawiają się wraz z autonomią tekstu jako dyskursu pisanego. Dystans stanowi przestrzenną i czasową lukę pomiędzy czytającym a zdarzeniem, jakim było powstanie danego dzieła. Istotna dla Ricoeura jest dialektyka dystansu, który odpowiada za obcość kulturową oraz przyswojenia, które dąży do tego, aby wszelkie rozumienie poszerzało samorozumienie czytelnika. Zadaniem czytelnika jest pokonanie obcości, gdyż „filozoficznie rozumiana interpretacja to nic innego, jak wysiłek, by obcość i oddalenie uczynić efektywnymi” (Ricoeur, 1989a, s. 121). Przyswojenie tego, co było obce, jest celem wszelkiej hermeneutyki, ponieważ interpretacja, w swojej ostatniej fazie pogłębionego rozumienia, dąży do uczynienia oddalonego tekstu współczesnym, poprzez zaktualizowanie znaczenia tekstu dla jego aktualnego czytelnika.

Problem przyswojenia jest dobrze znany najbardziej tradycyjnej hermeneutyce i odsyła do takich pojęć jak: aplikacja, zastosowanie lub odniesienie tekstu do aktualnej sytuacji czytelnika. Samo słowo „przyswojenie” oznacza według Ricoeura, że coś, co wcześniej było cudze, zostaje uczynione swoim. Z tego powodu interpretacja, zwalczając dystans kulturowy, „łączy, równa, uwspółcześnia i upodabnia” (Ricoeur, 1989d, s. 277). Należy jednak pamiętać, że „czynienie własnym”

nie odnosi się tutaj do intencji autora skrywającej się za tekstem, lecz do projektu świata lub propozycji sposobu bycia-w-świecie, które tekst rozpościera przed czytelnikiem za pomocą nieostensywnych referencji. Ricoeur stwierdza, że rozumieć, to „nie znaczy dokonywać projekcji siebie w tekst, lecz uzyskać poszerzenie jaźni dzięki obcowaniu z proponowanymi światami, stanowiącymi prawdziwy obiekt interpretacji” (Ricoeur, 1989d, s. 273). Przyswojenie jest dla Ricoeura „procesem, w którym odsłonięcie nowych sposobów bycia — lub, jeśli ktoś woli Wittgensteina od Heideggera, nowych form życia — wyposaża podmiot w nowe możliwości poznania samego siebie” (Ricoeur, 1989a, s. 186). W takiej sytuacji to tekst poszerza możliwości projektowania siebie, które przysługują czytelnikowi, gdyż ten otrzymuje od tekstu zupełnie nowy sposób bycia. To dzięki obecnej w tekście referencji dzieło wskazuje i jednocześnie projektuje nowe sposoby istnienia. Czytelnik natomiast przyswaja sobie to, co tekst przed nim roztacza, dzięki aktualizacji znaczenia — znaczenie tekstu potencjalnie skierowane do każdego człowieka potrafiącego czytać zostaje zaktualizowane i skierowane do pojedynczego czytelnika. Rozumieć znaczenie dzieła to „śledzić dynamikę dzieła, iść za jego ruchem od tego, co ono mówi, do tego, o czym mówi” (Ricoeur, 1989c, s. 265). Kolejny raz uwidacznia się więc fakt, że tym, co zostaje przyswojone, jest znaczenie samego tekstu, a nie intencja autora.

Ricoeur twierdzi, że przyswojenie zakłada „moment wyłączenia egoistycznego i narcystycznego *ego*” (Ricoeur, 1989a, s. 187). Proces wyłączenia jest związany z obiektywizacją, która jest celem procedur wyjaśniających. Interpretacja jest właściwa wtedy, gdy wsłuchuje się w zalecenia samego tekstu oraz podąża za jego sensem — dopiero taka interpretacja sprawia, że czytelnik uzyskuje samorozumienie od tekstu. Wbrew tradycji nowożytnej filozofii

podmiotu, Ricoeur uznaje, że podmiot nie ma bezpośredniej, intuicyjnej wiedzy o samym sobie. Samorozumienie jest ludziom dostępne tylko na drodze okrężnej — wychodzącej ku dziełom kultury i dopiero powracającej do obcującego z nimi człowieka. W tym kontekście Ricoeur pyta: „Cóż wiedzielibyśmy o miłości i o nienawiści, o uczuciach etycznych i ogólnie o tym wszystkim, co nazywamy sobą, gdyby nie zostało to wypowiedziane i sformułowane przez literaturę” (Ricoeur, 1989b, s. 243). Rozumienie oznacza więc pojmowanie siebie w obliczu tekstu, a to według Ricoeura stanowi zupełne przeciwieństwo dogmatycznego „projektowania w tekst siebie, swoich przekonań i uprzedzeń” (Ricoeur, 1989c, s. 265). Przystwojenie jest zatem zgodą na niezależność tekstu — to tekst ma czytelnika ponieść, co ostatecznie prowadzi do uzyskania samorozumienia przez *ego*.

Sam Ricoeur wskazał na podobieństwo swojej koncepcji przystwojenia z Gadamerowską ideą fuzji horyzontów (Ricoeur, 1989c, s. 265). Horyzont współczesności jest według Gadamera złożony z powodujących danym człowiekiem przedsądów. Przez to, że człowiek w procesie rozumienia musi ciągle poddawać te przedsądy próbom, horyzont współczesności nieustannie się kształtuje. Do wspomnianych prób „zalicza się również spotkanie z przeszłością i rozumienie tradycji, z której się wywodzimy”, z czego wynika, iż „horyzont współczesności nie kształtuje się więc w ogóle bez przeszłości” (Gadamer, 2007, s. 420). Każdorazowe spotkanie z przeszłością, będące podstawą rozumienia, przebiega tu na zasadzie fuzji horyzontów. Fuzja ta jest szczególnie widoczna w fenomenie, jakim jest tradycja, która zdaniem niemieckiego filozofa sprowadza się do wpływu, jaki wywiera przeszłość na to, co teraźniejsze. To właśnie w tradycji dochodzi do ciągłej fuzji horyzontów, w ramach której „stare zrasta się ciągle z nowym w żywy sens” (Gadamer, 2007, s. 420). Podczas rozumienia zmienia się zatem

zarówno horyzont przeszłości, jak i współczesności, ustanawiając nowe rozumienie.

Z powyższych rozważań wynika, że każdorazowe zwrócenie się ku tradycji jest w jakiś sposób umotywowane współczesną sytuacją — bez tej umotywowanej perspektywy nie moglibyśmy mówić o rozumieniu przeszłości, gdyż to zainteresowania współczesności konstytuują wszelki przedmiot badania. Na dowód powyższej tezy Gadamer przytacza funkcjonujący w ramach dawnej teorii hermeneutycznej podział na rozumienie, wykładnię oraz zastosowanie. Wszystkie te trzy momenty są tu „rozumiane nie tyle jako metody, którymi się człowiek posługuje, ile jako zdolność, która wymaga szczególnej subtelności ducha” (Gadamer, 2007, s. 421). Zdaniem Gadamera w tradycji hermeneutycznej doszło do zintegrowania pojęcia rozumienia i wykładni, co spowodowało, iż kwestia zastosowania uległa zapomnieniu. Na podstawie dociekań związanych z pojęciem horyzontu, filozof stwierdza, że „w rozumieniu następuje zawsze coś w rodzaju zastosowania rozumianego tekstu do aktualnej sytuacji interpretatora” (Gadamer, 2007, s. 422). Podczas gdy hermeneutyka filologiczna zapomniała o tym momencie interpretacji, hermeneutyka teologiczna i prawnicza nadal uznają zastosowanie za integralną część praktyki rozumienia. Hermeneutyka teologiczna i prawnicza stają się więc wzorem dla Gadamera, chcącego ponownie podkreślić obecność zastosowania w ramach hermeneutyki, tym razem filozoficznej. Punktem wyjścia Gadamera jest fakt, iż „zarówno dla hermeneutyki prawniczej, jak dla teologicznej konstytutywne jest napięcie między danym tekstem — prawa lub objawienia — z jednej strony, a z drugiej sensem, jaki jego zastosowanie uzyskuje w konkretnym momencie interpretacji, czy to w sądzie, czy w kazaniu” (Gadamer, 2007, s. 423). Znaczy to tyle, że tekst prawa nie może być rozumiany historycznie, lecz musi zostać

zastosowany do aktualnego, konkretnego przewinienia. Analogicznie wygląda to w teologii, gdzie Objawienie zawarte w Biblii nie ma być rozumiane jako mitologia, lecz powinno być ono stosowane w życiu człowieka dążącego do zbawienia. Zarówno w przypadku prawa, jak i Pisma Świętego tekst zostaje wtedy należycie zrozumiany, gdy w każdej konkretnej sytuacji jest odczytywany i stosowany na nowo. W hermeneutyce prawniczej i teologicznej zrozumienie sensu danego tekstu i zastosowanie go do konkretnego przypadku to jeden i ten sam proces.

Przenosząc kwestię zastosowania na płaszczyznę odbioru tekstów, Gadamer stwierdza, że również i te teksty są właściwie rozumiane, gdy z każdą lekturą są rozumiane inaczej, ponieważ sytuacja czytelnika ciągle ulega zmianom. Zastosowania nie można jednak rozumieć jako dopasowania sensu tekstu „na siłę” do tego, co może się aktualnie czytelnikowi przydać. Zastosowanie rozumianego tekstu przez czytelnika nie jest „przyswajaniem sobie jako objęciem w posiadanie, lecz podporządkowuje się władzy tekstu” (Gadamer, 2007, s. 426). Widoczne jest to w hermeneutyce prawniczej i teologicznej — nie polegają one na panowaniu nad tekstem, lecz raczej służą jego sensowi. Sędzia, stosujący ukształtowane w przeszłości prawo do aktualnej sytuacji, nie dokonuje dowolnej interpretacji — stara się on rozpoznać i uznać zawarty w nim sens, aby rozwiązać postawione przed nim praktyczne zadanie. Analogicznie wygląda to w protestanckiej hermeneutyce teologicznej, która przecież nie polega na wyczytywaniu z Biblii tego, co się do niej włożyło, lecz zakłada ona, że „słowo Pisma jest trafne i że tylko ten, do kogo trafia, wierząc lub wątpiąc, rozumie” (Gadamer, 2007, s. 454). Prawnik i teolog nie widzą w momencie zastosowania swobody wobec tekstu, lecz — wręcz przeciwnie — ścisłe trzymanie się tekstu i spełnianie jego istoty. Gadamer zaznacza,

że przy lekturze tekstów człowiek nie jest w stanie bezzałożeniowo i czysto teoretycznie po prostu czytać, co jest w nich napisane, gdyż „we wszelkiej lekturze realizuje się zastosowanie, i kto dany tekst czyta, sam tkwi jeszcze wewnątrz pojmowanego sensu” (Gadamer, 2007, s. 464). Horyzont czytelnika zawsze więc łączy się z horyzontem sensu wyrażanego przez tekst. Rozumienie danego tekstu sprowadza się do rozumienia siebie w ramach sensu wyznaczonego przez tekst. Zastosowanie sensu tekstu pozwala czytelnikowi na przejrzanie się w tekście przez to, że jego rozumienie jest od razu aplikowane do wyjątkowej sytuacji tego czytelnika.

Wydaje się, że momentem, w którym Gadamer i Ricoeur pozostają najbardziej zgodni, jest odniesienie tego, co zawarte w tekście, do sytuacji czytelnika. Gadamer odniesienie to określa mianem zastosowania, nawiązując tym samym do hermeneutyk teologicznej i prawniczej, w których moment zastosowania jest integralny dla aktu interpretacji. Gadamer nadaje zastosowaniu wymiar uniwersalny, konstatuując, że wszelkie rozumienie jest zarazem zastosowaniem do aktualnej sytuacji interpretatora. Swoistym odpowiednikiem pojęcia zastosowania jest w koncepcji Ricoeura pojęcie przyswojenia. Przyswojenie zachodzi, gdy czytelnik myśli o tym, co zostało wyrażone w tekście „jako o nowym sposobie patrzenia na rzeczy, jako o zaleceniu, by myśleć w pewien sposób” (Ricoeur, 1989a, s. 178). Samo słowo przyswojenie oznacza sytuację, w której coś, co było obce, staje się teraz moje. Nie chodzi jednak o to, by przyswoić sobie tekst lub intencje autora — według Ricoeura to, co należy uczynić własnym, odnosi się do wychodzącego od tekstu projektu świata lub egzystencji. Takie oddziaływanie na człowieka jest możliwe przez fakt, że czytelnik podczas lektury realizuje referencje zawarte w tekście i odnosi je do swojego świata oraz bycia. Zarówno Gadamer, jak i Ricoeur podkreślają, że dzięki

zastosowaniu lub przyswojeniu czytelnik uzyskuje od tekstu samorozumienie. Odniesienie sensu zawartego w tekście do sytuacji czytelnika sprawia bowiem, że ten może uzyskać od tekstu pewne odpowiedzi lub propozycje, które pozwolą mu na bardziej autentyczne i bogate przeżywanie własnego życia.

Obaj filozofowie hermeneutyczni przestrzegają jednak przed ujmowaniem zastosowania oraz przyswojenia jako wykorzystywania tekstu kosztem jego prawdy. Ricoeur w tym kontekście zwraca uwagę, że — faktycznie — pojęcie *appropriation* może budzić nieufność, ale nie chodzi tu o nic, co moglibyśmy określić mianem przywłaszczenia lub zawłaszczenia. Dla Ricoeura rozumieć „nie znaczy dokonywać projekcji siebie w tekst, lecz uzyskać poszerzenie jaźni dzięki obcowaniu z proponowanymi światami, stanowiącymi prawdziwy obiekt interpretacji” (Ricoeur, 1989d, s. 273). Chodzi jedynie o fakt, że tekst odsłania przed czytelnikiem nowe sposoby bycia, które umożliwiają mu pogłębione rozumienie samego siebie. Nie chodzi więc o to, aby człowiek podporządkował sobie tekst, lecz żeby to człowiek podporządkował się tekstowi. Podobne intuicje zostają wyrażone przez Gadamera, omawiającego przykłady z hermeneutyki prawniczej i teologicznej, w której zastosowanie nie świadczy o swobodzie wobec tekstu lub władzy nad nim, lecz o ścisłym trzymaniu się tekstu i niejako formie służby wobec niego. Zastosowanie przez sędziego jakiegoś prawa do aktualnej sytuacji nie dokonuje się na zasadzie dowolnej interpretacji, lecz wspiera się na próbie rozpoznania w tym prawie sensu.

Podsumowanie

Teoria interpretacji postulowana przez Ricoeura w latach 70. może zostać odniesiona do pewnych wątków, które Gadamer rozwijał dekadę wcześniej. Odniesienie to pozwala na lepsze zrozumienie obu filozofów

oraz wyraźniejsze ukazanie zachodzących między nimi podobieństw i różnic. Trzymający się ontologicznego punktu widzenia Gadamer oraz powracający do zagadnień metodologicznych Ricoeur analizują dość podobne momenty w ramach interpretacji, lecz często kładą nacisk na trochę inne aspekty podejmowanych problemów. Podczas gdy Gadamera bardziej zajmowała przedsądowa struktura ludzkiego rozumienia, Ricoeur wolał zjawisko domysłu w interpretacji przeanalizować od strony wieloznaczności samych tekstów. Gdy natomiast Ricoeur poszukiwał instancji krytycznej w strukturalistycznych metodach wyjaśniających, Gadamer stał konsekwentnie na stanowisku antymetodologicznym. Obaj filozofowie zdają się jednak zgodni w kwestii odniesienia interpretowanego tekstu do sytuacji czytelnika — zarówno zastosowanie, jak i przyswojenie są przez nich uznawane za integralne momenty każdej autentycznej interpretacji.

Bibliografia

- Bronk, A. (1997). Filozoficzna hermeneutyka i kategoria obiektywności. W: A. Przyłębski (red.), *Uniwersalny wymiar hermeneutyki* (11–36). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Gadamer, H.-G. (1993a). *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Gadamer, H.-G. (1993b). Koło jako struktura rozumienia. Tłum. G. Sowiński. W: G. Sowiński (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki* (227–234). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Gadamer, H.-G. (2003a). Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii. Tłum. P. Dehnel. W: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie* (73–98). Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Gadamer, H.-G. (2003b). *Tekst i interpretacja*. Tłum. P. Dehnel. W: H. G. Gadamer, *Język i rozumienie* (99–142). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gadamer, H.-G. (2007). *Prawda i metoda*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gadamer, H.-G. (2022). *Semantyka i hermeneutyka*. Tłum. K. Michalski. W: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje* (133–147). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Heidegger, M. (2013). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Struktura mitów*. W: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna* (285–315). Tłum. K. Pomian. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lorenc, W. (2016). *Filozofie skończoności*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
<https://doi.org/10.31338/uw.9788323520702>
- Popper, K.R. (1977). *Logika odkrycia naukowego*. Tłum. U. Niklas. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Przyłębski, A. (2005). *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Przyłębski, A. (2019). *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Ricoeur, P. (1989a). *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*. Tłum. K. Rosner. W: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja* (61–187). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ricoeur, P. (1989b). *Hermeneutyczna funkcja dystansu*. Tłum. P. Graff. W: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja* (224–245). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Ricoeur, P. (1989c). Metafora a centralny problem hermeneutyki. Tłum. P. Graff. W: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja* (246–271). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Ricoeur, P. (1989d). Przyswojenie. Tłum. P. Graff. W: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja* (272–289). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Ricoeur, P. (2003). Zdarzenie i sens w wypowiedzi. Tłum. E. Bieńkowska. W: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka* (334–347). Warszawa: De Agostini Polska.

PAUL RICOEUR'S AND HANS-GEORG GADAMER'S THEORY OF INTERPRETATION: A COMPARATIVE ANALYSIS

Abstract

The article aims to analyze the hermeneutics of discourse outlined by Paul Ricoeur in his Interpretation Theory, and to compare the themes related to it with the issues raised by Hans-Georg Gadamer's philosophy. In his work, Ricoeur presents interpretation as a dialectical process going from naive understanding to explanation, and then from explanation to a deeper understanding. At each of these three stages, some problems arise with which Gadamer had struggled several years earlier in his *Truth and Method*. However, it is Ricoeur's concept that will be the starting point for the author as it displays the issue of interpretation in a systematic and orderly manner, while analogous themes regarding interpretation which can be found in Gadamer, are distributed among many of his works and are often intertwined with issues not directly related to the phenomenon of understanding itself.

Keywords: interpretation, explanation, understanding, text, hermeneutics

Abstrakt

Celem artykułu jest dokonanie analizy hermeneutyki dyskursu, zarysowanej przez Paula Ricoeura w *Teorii interpretacji*, oraz zestawienie związanych z nią wątków z zagadnieniami, które w swojej filozofii poruszał Hans-Georg Gadamer. Ricoeur w swoim dziele ukazuje interpretację jako dialektyczny proces przebiegający od naiwnego rozumienia do wyjaśniania, a następnie od wyjaśniania do rozumienia pogłębionego. Na każdym z tych trzech etapów pojawiają się problemy, z którymi Gadamer zmagał się kilkanaście lat wcześniej w *Prawdzie i metodzie*. To jednak koncepcja Ricoeura będzie dla mnie punktem wyjścia, gdyż zagadnienie interpretacji jest w niej przedstawione w systematyczny i uporządkowany sposób, natomiast analogiczne wątki dotyczące interpretacji, które możemy odnaleźć u Gadamera, są rozmieszczone w wielu pracach oraz często przeplatają się z zagadnieniami nie dotyczącymi wprost samego fenomenu rozumienia.

Słowa kluczowe: interpretacja, wyjaśnianie, rozumienie, tekst, hermeneutyka


HYBRIS nr 60 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.60.02>

WOJCIECH KRUSZELNICKI

 0000-0001-7005-1266

Uniwersytet Śląski

wojciech.kruszelnicki@us.edu.pl

**IDEOLOGIA W EDUKACJI. SPOJRZENIE OPISOWE,
NEGATYWNE I POZYTYWNE NA PRZYKŁADZIE
WYBRANYCH STANOWISK PEDAGOGIKI
KATOLICKIEJ I KRYTYCZNEJ**

Wprowadzenie

W artykule proponuję ćwiczenie polegające na porównaniu interpretacji przemian i rozwinięć we współczesnej teorii pedagogicznej, z jaką występują naukowe środowiska katolickie, z ich recepcją na gruncie świeckich, niekościelnych — zarówno krajowych, jak i zagranicznych — studiów edukacyjnych. Pojęciem centralnym jest tu „ideologia” w różnych postaciach infekująca, jak twierdzą wybrani do polemiki

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2023-03-21 | Verified: 2023-04-11 | Accepted: 2023-05-12 Lodz, Poland
First published online: 2023-06-23.

badacze katoliccy, nauki o wychowaniu i standardowo kojarzona przez nich z zafałszowaniem rzeczywistości, myśleniem utopijnym oraz indoktrynacją edukacyjną. Teksty wybrane do analizy pochodzą z polskich publikacji książkowych oraz artykułów w czasopismach naukowych, w tym z rocznika *Człowiek w kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze* wydawanego przez fundację „Lubelska Szkoła Filozofii” przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z którego rekrutują się polscy członkowie zespołu redakcyjnego oraz redaktor naczelny, Piotr Jaroszyński.

Poglądom prezentowanym w tych tekstach zostaną przeciwstawione ustalenia i wypowiedzi teoretyków wychowania, którzy naukę uprawiają w odłączeniu od religii i od nauk Kościoła Katolickiego, dlatego nie reprezentują dogmatyzmu definiowanego przez psychologa Milтона Rokeacha jako tendencja do izolowania własnych przekonań w ramach światopoglądu zamkniętego, o znikomym stopniu dyferencjacji (brania pod uwagę i artykułowania istniejących zasobów informacji w danej dziedzinie naukowej), cechującego się przy tym brakiem krytycyzmu wobec niewystarczająco uzasadnionych poglądów oraz łatwym i arbitralnym uleganiem autorytetom. Przeciwnością światopoglądu dogmatycznego jest otwartość umysłowa, manifestująca się w zdolności i gotowości do obserwowania związków między różnymi albo rozbieżnymi przekonaniem i niezobowiązującym, a nade wszystko racjonalnie motywowanym, odnoszeniem się do autorytetu (Rokeach, 1954, s. 3; Rokeach, 1960). W przypadku większej części środowisk pedagogów katolickich niechęć do rozszerzania swojej percepcji kulturowej daje o sobie znać przede wszystkim w odmowie uznania humanistyki za przestrzeń integralną, „zapraszającą do wyzyskania rozmaitych inspiracji kulturowych, z wykorzystaniem »dyskursów dyskretnych« pedagogicznie, pracujących

dla pedagogiki w zakresie, jaki trzeba dopiero umieć odsłonić »pozyskać«, by go »wyzyskać« (Witkowski, 2018, s. 131–132). W miarę rozwoju argumentacji będziemy starali się pokazać, w jaki sposób wciąż „źle obecne” pojęcie ideologii może zostać przepracowane na zasadzie „odświeżenia narracji” (tamże, s. 126) wśród środowisk, które — przywiązane do jednej opcji światopoglądowej i do jednego języka opisu świata — same siebie skazują na naukową izolację.

Pochodnym celem planowanej analizy jest posłużenie się przykładem refleksji nad pojęciem ideologii u badaczy katolickich w celu ukazania w działaniu tego, co Zbigniew Kwieciński nazywa „pedagogią odlotową, ideologiczną” (Kwieciński, 2007a, s. 112). Wydaje się, że poglądy pedagogiczne, jakie w dalszym toku wywodu przypomnimy, odzwierciedlają tezę, że część środowisk naukowych w Polsce „uprawia pedagogikę przystosowaną do nieistniejących już ram systemowych” (Kwieciński, 2000a, s. 51), albowiem odmawia realizacji tego zadania, jakim jest „poszukiwanie — w poprzek tradycyjnych podziałów akademickich i w całym świecie — najtrafniejszych teorii zrodzonych wobec podobnego jak obecnie w Polsce głębokiego kryzysu i zasadniczego przełomu” (Kwieciński, 2000b, s. 43). Ujmując rzecz dosadniej, można powiedzieć, iż w poglądach na wychowanie prezentowanych przez część katolicko-naukowych środowisk akademickich manifestuje się — obok dogmatyzmu, co rozumie się samo przez się — brak orientacji w postępach pedagogiki ogólnej, świadczący najpewniej o tym, że wielu spośród autorów, do których tekstów wkrótce zajrzemy, to w istocie rzeczy nie pedagodzy, lecz „spadochroniarze z innych dyscyplin” (Kwieciński, 2007b, s. 69), którzy nowoczesnej pedagogiki po prostu nie znają.

Pojęcie ideologii: kilka podstawowych faktów, bez zbędnych emocji

Nie ma zapewne potrzeby przypominać całej historii pojęcia ideologii. Warto jednak zauważyć, że od jego powstania jeszcze w XVIII wieku za sprawą Destutta de Tracy — filozofia francuskiego i założyciela szkoły „ideologów” — w naukach społecznych stosowano ten termin wymiennie z „wierzeniami”, „poglądami”, „wartościami”, „światopoglądem” i „wizją świata”. Popularność terminu i jego swobodnie używanych zastępników doprowadziła do jego chronicznej nieostrości.

W przeniknięciu przez swoisty zamęt pojęciowy pomaga Jerzy Szacki (1991a, s. 189–190), który kilkakrotnie starał się rozeznaczyć w dziesiątkach znaczeń i odcieni znaczeniowych ideologii. Po pierwsze, wskazał on, że w ramach zastosowań potocznych ideologia oznacza wszelki zespół poglądów, charakterystyczny dla jakiejś grupy, a nawet jednostki, jeśli tylko uważa ona za stosowane bardziej lub mniej systematycznie uzasadniać swoje postępowanie (w tym sensie mówi się np. o „dorabianiu ideologii”). Potocznie ideologiami nazywać można wszelkie poglądy na świat; mówi się o ideologiach religijnych, politycznych, społecznych, edukacyjnych czy naukowych. W rzeczy samej, gdziekolwiek mamy do czynienia z próbami określenia, jaki świat społeczny jest i jaki być powinien, spotkać można autorów opisujących te próby za pomocą słowa „ideologia”. Właśnie z tego powodu nauki społeczne z oczywistych względów nie mogą obyć się bez tego pojęcia, które w życiu ludzkim wydaje się uniwersalne. Spora część definicji ideologii ma charakter perswazyjny, gdyż nie chodzi w nich o precyzyjne wyznaczenie zakresu zjawisk świadomości społecznej, lecz raczej o wywołanie pożądanych emocji. Słowo „ideologia” nie zawsze bowiem

jest neutralne; często rozumiane jest jako zespół poglądów stronnicych, jednostronnych, irracjonalnych lub opartych na iluzji.

Szacki twierdzi, że „mało obiecujące wydaje się projektowanie jakiejś nowej i obowiązującej powszechnie definicji ideologii, która regulowałaby w przyszłości używanie tego kłopotliwego terminu” (tamże, s. 190). Częściowo zgadzając się z takim postawieniem sprawy, w dalszych częściach tego opracowania będziemy starali się mimo wszystko przypomnieć, że w pedagogice pojęcie „ideologii edukacyjnej” posiada heurystycznie wartościową definicję z powodzeniem wykorzystywaną w badaniach nad historią i teorią różnych nurtów wychowania, zaś dzięki pedagogice krytycznej sam termin doczekał się problematyzacji jako „krytyczny konstrukt funkcjonujący nie tylko jako ograniczenie, lecz także jako źródło ludzkiego sprawstwa oraz działania” (Giroux, 2005, s. 145).

Gdy mówimy o ideologii, ważne jest według Szackiego, by zdecydować, czy mamy na myśli jej znaczenie opisowe czy wartościujące. Znamieniem ujęcia wartościującego jest przeciwstawianie tego, co realne, praktyczne, naukowe albo prawdziwe temu, co jedynie „ideologiczne”, czyli najpewniej „oderwane od rzeczywistości”. Z tego względu wartościujące rozumienie ideologii można porównać z jej rozumieniem negatywnym, piętnującym. Wiemy, że to wczesny Marks i Engels odpowiedzialni są za ujęcie ideologii utożsamiające ją ze „świadomością fałszywą”, zaś pedagodzy katoliccy, do których prac wkrótce zajrzemy, nawet nie zdają sobie sprawy z tego, jak skrupulatnie podążają za wyklętymi przez siebie myślicielami za każdym razem, gdy piętnują „ideologiczne” iluzje zasiedlające ponoć współczesną myśl pedagogiczną. Zasługą pedagogiki Henry’ego Giroux jest tymczasem bardziej zniuansowane potraktowanie tej kwestii, w ramach którego czysto pejoratywne znaczenie terminu implikujące

totalną ślepotę i uległość wobec obrazu świata społecznego narzucanego przez klasę dominującą uzupełnione zostaje o odkryty w nim potencjał rozwijania krytycznego spojrzenia na świat społeczny (tamże, 141).

O ile w ramach wartościującego rozumienia ideologii zwyczajowo zarzuca się danym przekonaniom, że są nieprawdziwe, doktrynerskie, stronnice, etc., w rozumieniu opisowym albo neutralnym podkreślane są jej funkcje społeczne niezależnie od tego, czy jest ona „prawdziwa” czy też nie. W tym ujęciu ideologia ma przyczyniać się do wytwarzania solidarności grupowej i czynić członków grupy zdolnymi do zbiorowego działania przez wyposażanie ich w jednolite definicje sytuacji i świadomość celów, do jakich jako członkowie danej grupy powinni zmierzać (Szacki, 1991, s. 192). To jest kierunek, w którym rozwinęły się nowoczesne i krytyczne studia nad ideologią w edukacji.

Ideologia widziana wartościująco, negatywnie

W tej części artykułu zostanie pokazane, jak pojęciem ideologii posługują się niektórzy przedstawiciele pedagogiki katolickiej w Polsce. Ich rozumienie tego terminu jest w przeważającej mierze wartościujące i negatywne i nijak nie zdaje sprawy z jego wielowymiarowości i złożoności. Aby nieco lepiej zdać sprawę z metodologii prowadzonej analizy tekstów, należy najpierw zaznaczyć, że autorzy, na których prace chcemy tutaj zwrócić uwagę, nie realizują żadnego konkretnego programu badawczego. Ten musiałby polegać na jakiejś formie krytyki ideologii, a więc takiej analizie konkretnych pedagogii albo poglądów pedagogicznych, która demonstrowałaby ich twórcom skalę ich ułudy, wyjaśniałaby, dlaczego hołubią swoje złudne poglądy i przyjmują niewłaściwe postawy. Innymi słowy, jej celem byłoby uwolnienie adwersarzy od ich fałszywej świadomości. Niestety — ów program

Szkoły Frankfurckiej, do którego opracowała ona narzędzia, nie może być przez pedagogów katolickich zrealizowany, gdyż pojęciem krytyki ideologii się oni nie posługują. W ich wykonaniu mamy jedynie w nieskończoność podkreślaną obecność utopii i „ideologii w pedagogice”, ale nie wiadomo, na czym ma ona polegać, gdzie i u kogo jest widoczna i co z niej wynika. Do tego dochodzi standardowa wyliczanka rozwiniętych w XIX i XX wieku prądów intelektualnych — przykładem postmodernizm albo pozytywizm i empiryzm (*sic!*), które również zalicza się do ideologii/utopii. Ten stan rzeczy sprawia, że w artykule zdecydowano się rekonstruować dyskurs autorów zwracając uwagę także na język i retorykę. Niewypowiedzianym tłem uczyniono emocje i światopogląd kształtujące język czytanych publikacji. Na polemikę nie ma tu miejsca, gdyż wybrani do analizy pedagodzy katolicy nie wypracowują, jak się rzekło, własnych stanowisk dotyczących ideologii w edukacji i pedagogice; próba polemiki ustąpić więc musi miejsca samej prezentacji. W warstwie prezentacji poglądów wybranych pedagogów katolickich na ideologię w edukacji artykuł ten traktować można jako okolicznościowe studium z antynauki. Stała obecność fundamentalistyczno-katolickiej frakcji w życiu politycznym naszego kraju, a także rosnące znaczenie fundamentalistycznych głosów pedagogów katolickich w nauce przy słabej słyszalności uczonych niefundamentalistycznych, choć pracujących na polu pedagogiki religii, wydaje się wystarczającym powodem, by raz na jakiś czas interwencja taka, jak obecna, miała miejsce.

Interesujące teksty zostały opublikowane w numerze tematycznym *Człowieka w kulturze* o podtytule: „Pedagogika — nauka czy ideologia?” i z konieczności stanowią jedynie *exemplum* — choć symptomatyczne — ogólnej postawy humanistycznej reprezentowanej przez dużą część pedagogów katolickich w Polsce. Tom otwiera „Słowo

od Redakcji” Piotra Jaroszyńskiego, w którym zapowiadany jest kierunek, w jakim zmierzać będą refleksje autorów: „czy każda pedagogika — pyta autor — jest autentycznie pedagogiką, czyli służy zabezpieczeniu podstawowych praw ludzkich, czy też traktuje człowieka instrumentalnie, jak to ma miejsce choćby w systemach totalitarnych?” (Jaroszyński, 2019, s. 5–6). Mamy tu pierwsze niczym nieuprawnione skojarzenie ideologii z systemami totalitarnymi.

W następnej kolejności Barbara Kiereś (KUL) w artykule „Ideologizacja pedagogiki. Współczesne tendencje” informuje, że

ideologię (gr. *idea*; *logos*) współtworzą jakaś profetyczna wizja świata i człowieka, której osnową jest tzw. idea przewodnia, np. sprawiedliwość społeczna, pokój, dobrobyt, równość, wolność itp., według której proklamuje się jakąś strategię działania, zazwyczaj działania rewolucyjnego, czyli technologię radykalnej przebudowy świata i — jak się fanatycznie wieszczy — wyzwolenia (uszcześliwienia) człowieka (Kiereś, 2019, s. 96).

Cytując definicję ideologii Jaroszyńskiego zawartą w katolickiej *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, badaczka pisze, że „ideologia to system leżący u podłoża doktryny politycznej, której celem jest realizacja jakiejś utopii” (Jaroszyński, 2003, s. 731, cyt. za: Kiereś, 2019, s. 96).

Z pozoru nie mamy tu do czynienia z większym nadużyciem, lecz jedynie z potocznością i trywialnością skojarzeń z dominantą w postaci uznania, że tzw. „ideologia modernizmu” wyprodukowała „myślone recepty na uszcześliwienie człowieka według apriorycznie założonej jego idei”. Były nimi wielkie narracje, które „skonkretyzowały się w Europie pod postacią utopii faszyzmu, komunizmu i nazizmu” (Kiereś, 2019, s. 96). Rozumowanie to streszcza się w niewyszukanym schemacie: ideologia = utopia (mrzonka, urojenie) = katastrofa. Nie ma

w nim miejsca na niezbędny element niuansowania, możliwy do wprowadzenia na przykład przy lekturze Zygmunta Baumana piszącego, że wprowadzie „złą sławę, jaką zyskało utopijne myślenie, dzieli ono z magią, religią i alchemią — wszystkimi tymi wertepami zabłąkanego ludzkiego umysłu, które to nowoczesna nauka stara się raz na zawsze wymazać z mapy ludzkich poczynań”, lecz „życia społecznego nie da się w pełni zrozumieć bez uwzględnienia ogromnej roli, jaką odgrywa w nim utopia” (Bauman, 2010, s. 6). U Leszka Kołakowskiego można przeczytać, że obecność zadań, jakie stawiali przed społeczeństwem myśliciele utopijni, „jest istotnym i koniecznym warunkiem trwania naszej kultury” (Kołakowski, 1999, s. 18). Zdaniem Jerzego Szackiego, utopia rodzi się wtedy, gdy „w świadomości ludzkiej zjawia się rozdarcie między światem, który jest, a światem, który jest do pomyślenia” (Szacki, 1980, s. 28). Ernst Bloch podkreślał wreszcie, że „utopijność jest cechą charakterystyczną człowieka”, jako że „jest on w myśleniu istotą antycypującą” (Bloch, 1982, s. 49). Luis Althusser rozumiał ideologię krytycznie, niemniej jednak pokazywał w swojej koncepcji „interpelowania jednostek, aby stały się podmiotami”, że ideologia stawiającego jest niezbędna dla samego osadzenia podmiotu w rzeczywistości (Althusser, 1983).

Kiereś nie przywołuje w swojej wypowiedzi tradycji edukacji alternatywnej w Polsce i za granicą, której teorię pedagogiczną i rozwiązania dydaktyczno-wychowawcze badał u nas jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku Ryszard Łukaszewicz z Uniwersytetu Wrocławskiego wraz ze swoim zespołem, później zaś Bogusław Śliwerski (1992, 1993, 1995, 1996). Tym bardziej nie mówi ona nic o praktycznych rozwiązaniach edukacji alternatywnej (szkoła Montessori, pedagogika Waldorfska, szkoła Summerhill, Laborschule w niemieckim Bielefeld, Wrocławska Szkoła Przyszłości). Niewzięcie pod uwagę badań

obejmujących „wyspy oporu edukacyjnego” (Śliwerski, 1993) przekłada się na niezrozumienie fundamentalnego związku między myśleniem w kategoriach utopii a edukacją alternatywną, której twórcy proponują „funkcjonujące w ramach nowoczesnych państw zachodnich organizacje i rozwiązania edukacyjne, których charakter mniej lub bardziej wyraźnie odbiega od dominujących w ich systemach oświaty konwencji” (Włodarczyk, 2016, s. 74). Na kluczowe pytanie, dlaczego wciąż ponawia się w namyśle pedagogicznym marzenie i walka o różnorodność i odmiennosc ofert edukacyjnych, Śliwerski zasadnie odpowiada, że

tajemnica tych permanentnych dążeń reformatorskich bierze się nie tylko z »myślenia życzeniowego«, to jest ideologii pedagogicznego indywidualizmu, neoromantyzmu czy pedagogiki oporu, ale właśnie z coraz silniej odczuwanej przez szeroko pojmowanych wychowawców potrzeby odstąpienia od depersonalizujących struktur i praktyk edukacyjnych na korzyść rzeczywistej, a nie tylko deklaratywnej, humanizacji tych procesów (Śliwerski, 2010, s. 447).

Doświadczenie negatywności, a więc niewystarczalności, niewłaściwości i niesprawiedliwości tego, jak rzeczywistość społeczna jest obecnie urządzona, przenosi nas z filozofii w sferę teorii krytycznej — tradycji intelektualnej, o której Barbara Kiereś również nie wspomina. Tutaj Herbert Marcuse podkreślał, że teoria krytyczna „przeciwstawia się czynieniu z istniejącej rzeczywistości jakiegokolwiek kryterium w stylu beztroskiego pozytywizmu”, dlatego doskonale zdaje sobie ona sprawę z faktu, że „gdy dana prawda nie może zostać zrealizowana w ramach ustanowionego porządku społecznego, zawsze jawi się mu jako czysta utopia” (Marcuse, 1968, s. 143). Kiereś nie może przyjąć tego argumentu, gdyż w swoim przekonaniu reprezentuje odwrotną wobec — jak twierdzi — „pseudofilozofii idealizmu” tradycję

„realizmu filozoficznego”, będącego dla niej fundamentem poznawczym kultury europejskiej i cywilizacji łacińskiej, który „wyjaśnia realny świat w świetle jego ostatecznych przyczyn” i który osobliwie wiąże się w jej ujęciu z personalizmem jako kryterium samooceny tejże cywilizacji (Kiereś, 2019, s. 97). Autorka nie przyjmuje do wiadomości wagi pierwiastka utopijnego w myśleniu pedagogicznym, bez którego „każda teoria, każda systemowa koncepcja szkolnictwa straciłaby sens istnienia; pedagogika znajduje dla siebie uzasadnienie w tym, co dopiero będzie, tzn. w efektach wychowawczych, które sprawdzą się po latach” (Drózdź, 2000, s. 7), ani tym bardziej inherentnie emancypacyjnego potencjału każdej dojrzałej myśli pedagogicznej, dla której „edukacja dla realizowania swoich społecznych wyzwań potrzebuje takiej płaszczyzny oporu wobec teraźniejszości, która »wychyla się« ku przyszłości, nakreślając wizje lepszego świata” (Męczkowska, 2005, s. 16). Ten lepszy świat, a w nim lepsze, bardziej ludzkie rozwiązania pedagogiczne, są obecne w projektach i praktycznych realizacjach rozlicznych modeli edukacji alternatywnej zaczynających się od pewnego utopijnego marzenia o innej szkole. Je niestety Kiereś utożsamia z wytworami „ideologii modernizmu”, do których zalicza, oprócz komunizmu, nazizmu czy faszyzmu (Kiereś, 2019, s. 106), także liberalizm, postmodernizm i antypedagogikę czyniące z wolności człowieka ideę przewodnią, a zatem z konieczności mające charakter ideologiczny (tamże, s. 99).

Mariusz Gizowski (Wyższa Szkoła Administracji i Biznesu w Gdyni) i Mikołaj Krasnodębski (PWSZ w Głogowie), występujący w tym samym tomie, twierdzą, że w wieku XIX i XX ideologia i myślenie utopijne „forsowały socjalizm, totalitaryzm, kontrolę umysłu, inwigilację, a nawet klonowanie i narkomanię (Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen, Karol Marks, Fryderyk Engels, Herbert George Wells,

Eugeniusz Zamiatin, Aldous Huxley, George Orwell, Nowa Lewica)”. „Doprowadziło to — jak piszą — do szeregu rewolucji, które poczynając od XVIII wieku przetoczyły się nie tylko przez Europę, wciąż infekując myśleniem utopijnym (rewolucja francuska, październikowa, kubańska, kulturowa w Chinach i zachodniej Europie, naukowa, seksualna)” (Gizowski, Krasnodębski, 2019, s. 122–123). Rewolucje przesądzające o racjonalizacji i modernizacji życia społecznego w cywilizacji europejskiej mieszają się tu autorom z rewolucjami obyczajowymi w świecie zachodnim pospołu z prowadzonymi do czystek i do ludobójstwa reformami gospodarczymi inicjowanymi w Chińskiej Republice Ludowej przez Mao Zedonga od 1966 roku. Dla nich to wszystko jest *ganz egal*.

O mało naukowym charakterze wypowiedzi niektórych badaczy katolickich na temat „ideologii we współczesnej pedagogice” świadczy ich rezygnacja z myślenia o tej kategorii pojęciowej jako kategorii opisowej i wykorzystywanie jej jako kategorii wartościującej — stygmatyzującej i piętnującej. Mówimy zatem o wypowiedziach z punktu widzenia wiedzy potocznej, która jest „fragmentaryczna, niespójna, podatna na różnego typu deformacje poznawcze, pochopna, apodyktyczna itp.” (Hejnicka-Bezwińska, 2012, s. 72). Teresa Hejnicka-Bezwińska przypomina jednocześnie, że „nauka jednak wie, że potoczne poczucie wiedzy i rozumienia opartego na tak zwanych »oczywistościach« osiąga człowiek za cenę niskiego poziomu legitymizacji tego, co wie” (tamże, s. 72). Oznacza to, że jeśli chce się brać udział w dyskusji naukowej o ideologii w pedagogice, trzeba odłożyć na bok własne idiosynkrazje i uprzedzenia, powstrzymać się od wartościowania zjawisk, o których chce się mówić i próbować spojrzeć na nie w sposób wyłącznie opisowy i przeto neutralny, tak aby tworzony w ten sposób społeczny dyskurs o edukacji respektował zasady

racjonalnej dyskusji, brał pod uwagę pluralizm roszczeń edukacyjnych, ale także „wymuszał ich upublicznione uzasadnianie” (tamże, s. 79).

Gizowski i Krasnodębski twierdzą, że w ideologiach, jakie tworzy społeczeństwo, w tym zaś społeczność badaczy zajmujących się problemami edukacji, wyraża się li tylko „tendencyjność, zniekształcanie, czy zgoła zakłamywanie rzeczywistości, apologetyka i fałsz, posługiwanie się językiem emocjonalnym i manipulacją” (Gizowski, Krasnodębski, 2019, s. 128–129). Głównym winnym jest tu ponoć uwikłanie większości pedagogik w idealizm (tamże, s. 124), definiowany przez autorów jako „proces myślenia, tworzenia, a nie odczytywania zawartości bytu i zmysłowo-umysłowego poznania” (tamże, s. 124). „Na płaszczyźnie edukacji — kontynuują nasi filozofowie — idealizm jest źródłem pedagogiki idealistycznej, która często skłania do realizacji apriorycznych celów, które nie wychowują, lecz mogą tresować lub deprawować, niekiedy są nieosiągalne, ale przede wszystkim, niezgodne z ludzką rozumną naturą” (tamże, s. 124). Prawdopodobnie chodzi im o to, że idealizm błądzi, gdyż uznaje intelektualny, nie zaś materialny charakter bytu, co podkreśla też Kiereś twierdząc, że „idealizm odrywa poznanie (wyjaśnianie) od realnego świata i zastępuje je »myśleniem«, czyli operacją na ideach (wyobrażeniach, pojęciach)” (Kiereś, 2019, s. 96). Jak by nie było, cała interwencja Gizowskiego i Krasnodębskiego ma na celu wykazanie, że gdy odrzuci się mrzonki „idealizmu”, możliwe będzie „poszukiwanie zgodnych z rozumną naturą człowieka i prawem naturalnym (oraz Bożym) ujęć człowieka i jego moralnego postępowania”. Ujęcia te można ich zdaniem odnaleźć „w filozofii klasycznej osadzonej na tomizmie i teistycznym personalizmie tomistycznym. W konsekwencji na tej filozofii można zbudować realistyczną i integralną pedagogikę” (Gizowski, Krasnodębski, 2019, s. 126–127).

Twierdząc, że pedagogika powinna być realistyczna, a więc — jak piszą autorzy — „przystająca do właściwych potrzeb i prawdy o człowieku” (tamże, s. 124), nie zaś ulegać idealizmowi, który konstruuje „idylliczne, ale oderwane od rzeczywistości i prawdy o człowieku, utopie” (tamże, s. 125), Gizowski i Krasnodębski wydają się odmawiać jednostce prawa do odczuwania niezadowolenia z obecnej kondycji życia społecznego oraz tworzenia nowych jego koncepcji mających owemu niezadowoleniu zaradzić. Można w tym miejscu zapytać, czy preferowaną postawą wobec rzeczywistości jest zdaniem autorów pełna adaptacja do tego, co i jak jest? Odpowiedź byłaby zapewne pozytywna, skoro tak ostro piętnują oni ewentualność inspirowanej przez myślenie podług ideologii i utopii „negacji i dekonstrukcji zastanego ładu”, za którą ich zdaniem odpowiedzialny jest

złożony konglomerat nurtów i idei filozoficznych, na który składają się m.in.: deizm, naturalizm, utylitaryzm, empiryzm, kantyzm, pozytywizm, heglizm, marksizm, nietzscheanizm, freudyzm, pragmatyzm, hedonizm, indywidualizm, liberalizm, strukturalizm, ateizm, imperializm, egzystencjalizm, subiektywizm, scjentyzm, freudomarksizm, funkcjonalizm, konstruktywizm, radykalny feminizm, postmodernizm, czy genderyzm, z których to niektóre wyabstrahowane treści sprzeciwiają się rzeczywistej naturze ludzkiej jednostki (tamże, s. 133–134).

Dodajmy, że odmowa dostosowania się do świata uznanego za źle czy krzywdząco urządzony jest właściwym źródłem powstawania ideologii, którą w naukowy sposób definiuje się jako

zbiór (lub system) idei, które dostarczają uzasadnienia, legitymizacji, wsparcia pewnym interesom grupowym lub/i utwierdzają tożsamość określonej grupy społecznej. Jej elementami strukturalnymi są: **1) interpretacja przeszłości,**

która nadaje grupie określoną perspektywę czasową i przestrzenną — wyrażona w formie zdań orzekających (mogą one być wytworzone przez badania empiryczne), **2) opis i ocena obecnej sytuacji** w obszarze, którego ta ideologia dotyczy (polityki, struktury i funkcjonowania społeczeństwa, gospodarki, oświaty i inne) — wiążąca opis z wartościowaniem (zdania wartościujące mogą mieć charakter filozoficzno-światopoglądowy lub odwoływać się do racji pragmatycznych), **3) koncepcje zmiany**, w tym również strategię działania najbardziej pożądane i skuteczne wobec planowanej zmiany, wyrażone w postaci dyrektyw działania, czyli czynności, które należy podjąć i zrealizować (Hejnicka-Bezwińska, 2012, s. 75).

Niestety, prace pedagogów katolickich nader często świadczą o tym, że absolutnie nie akceptują oni możliwości takiego spojrzenia na kwestię ideologii w edukacji. Ks. Mariusz Sztaba, po tym, jak roztropnie przypomniał za Gerardem Gutkiem, że różne ważne systemy filozoficzne oraz wybrane systemy ideologiczne miały wpływ na kształt myśli pedagogicznej i praktyki edukacyjnej, uznaje za konieczne dodanie, że „wiele z tych systemów, mniej lub bardziej świadomie, tworzyło i utrwalalo iluzje społeczne” (Sztaba, 2012, s. 9), co jest jego zdaniem niebezpieczne i karygodne. Od biedy można by przyjąć ten argument w kontekście nacjonalizmu albo faszyzmu, ale dlaczego został tu włączony np. feminizm, ekologizm, liberalizm i postmodernizm? Czy historie walki kobiet o ich prawa oraz argumenty ilustrujące męską dominację nie niosą w sobie nic edukacyjnie istotnego? Czy naprawdę wszystkie ideały, o które upominała się antypedagogika, nadają się na śmietnik w zetknięciu z *realem* funkcjonowania edukacji formalnej? Najwyraźniej tak, gdyż — jak twierdzi Sztaba — teorie edukacyjne wyprowadzone z innych systemów myślowych oraz wywodzące się z nich praktyki nie są w pełni wolne od iluzji (tamże, s. 9) reprodukowanych przez ideologie i utrwalanych przez władzę będącą na jej usługach. Oprócz czytelnej arogancji wobec historii idei, w tego

typu rozumowaniach mamy nieodmiennie do czynienia z powracającymi w błędnym kole ustaleniami Marksa, aczkolwiek tylko tymi z *Ideologii niemieckiej*, w której ideologia pojmowana jest jako „czyste złudzenie, czyste urojenie, to znaczy nic. Cała realność jest poza nią samą. Ideologia jest więc pomyślana jako wyobrazeniowa konstrukcja, której status jest podobny do teoretycznego statusu snu u autorów tworzących przed Freudem” (Althusser, 1983). Biorąc uwagę nienawiść większości środowisk katolickich uczonych do myśli autora *Manifestu komunistycznego*, możemy tu mówić o niezłej ironii.

Spojrzenie opisowe, neutralne

Posługując się wcześniej podaną, naukową, opisową definicją ideologii, musimy uznać, że koncepcje pedagogiki i edukacji wraz ze stawianymi przed nimi celami wychowawczymi i edukacyjnymi mają swoje źródło w rozmaitych dyskursach społecznych, które o oświacie wypowiadają się zawsze z punktu widzenia własnej interpretacji przeszłości kulturowej, własnego rozumienia współczesnej rzeczywistości społecznej i własnych zapatrywań na kierunek koniecznych w niej do nastąpienia zmian. Dlatego, gdy mówimy o jakichkolwiek koncepcjach edukacji, każdorazowo wypowiadamy się o ideologiach edukacyjnych, gdyż w każdej z nich możliwe jest wskazanie tych trzech obszarów refleksji, z których następnie wywodzone są cele, treści i metody wychowania (Gutek, 2003, s. 147–148). To ich racjonalność, aktualną zasadność i praktyczność możemy rozważać, a tu albo dyskwalifikować albo akceptować, natomiast negowanie faktu, że w przypadku poszczególnych pedagogii mamy do czynienia z ideologiami, jest wyrazem niezrozumienia podstawowej zasady, że edukacja i pedagogia są obszarem, na który wpływ mają

poglądy różnych grup społecznych, wyrażające ich interesy i dążenia edukacyjne, są też obszarem wpływów politycznych oraz wehikułem politycznego wpływania, gdzie polityczność należy rozumieć nie tylko jako udział władzy w rozwiązaniach edukacyjnych, lecz przede wszystkim jako orientację na dostarczanie wychowankom „zdolności, wiedzy, umiejętności oraz modeli stosunków społecznych, dzięki którym jednostki rozpoznają się jako aktorzy społeczni i polityczni” (Giroux, Searls-Giroux, 2004, s. 243). Według związanej definicji Rolanda Meighana ideologia edukacyjna to „zbiór idei i przekonań wyznawanych przez grupę ludzi na temat formalnych ram edukacji, zwłaszcza szkolnictwa i często [...] także na temat nieformalnych aspektów edukacji np. edukacji w domu” (Meighan, 1993, s. 200). W tym ujęciu również nie zobaczymy negatywnego wartościowania ideologii, lecz podejście całkiem neutralne, w ramach którego badacze oświaty mogą porównywać ze sobą poszczególne ideologie edukacyjne na podstawie szeregu składających się na nie teorii dotyczących poglądu na wiedzę, teorii uczenia się, środków nauczania, organizacji kształcenia, oceniania i celów (tamże, s. 207–212). Jak z kolei wskazuje Gerald Gutek, ideologie edukacyjne można na różne sposoby systematyzować z uwagi na różne kryteria, np. 1) stosunku do zmiany społecznej: ideologia konserwatywna vs liberalna, 2) orientacji teoretycznej: ideologia socjologiczna, psychologiczna, kulturologiczna, 3) roli jednostki na tle grupy społecznej: ideologie indywidualistyczne vs kolektywistyczne, 4) pozycji podmiotu: urabianie vs swobodny rozwój; pajdocentryzm vs autorytaryzm. Katolicka, religijna ideologia edukacyjna sytuowałaby się w pierwszym kryterium na pozycji konserwatywnej, kryterium drugie jej najpewniej nie dotyczy, gdyż proponowana koncepcja wychowania zamiast opierać się na ustaleniach nauki, poparcia dla swoich rozwiązań pedagogicznych i edukacyjnych szuka już nawet

nie w chrześcijańskiej nauce Jezusa jako autorytetu moralnego, lecz w doktrynie i dogmatyce kościelnej. Pozycja podmiotu — któremu, jak się rzekło, przypisywana jest raz na zawsze dana „natura” — przewidziana w niej jest w formule cudownie spolegliwego wychowanka, któremu w równie cudowny sposób wlatuje do głowy słowo „Stwórcy jako Prawodawcy i Normodawcy” (Gizowski, Krasnodębski, 2019, s. 133), mówimy tu więc o ideologii indywidualistycznej, konserwatywnej, urabiającej i autokratycznej. Warto zaznaczyć, że omawiani tutaj pedagodzy katolicki są prawdopodobnie przekonani, że nie wypowiadają się z perspektywy żadnej ideologii, lecz z punktu widzenia „praw naturalnych” obowiązujących człowieka, lub po prostu raz na zawsze danej mu „natury” — konceptu, którym posługuje się dk. Jacek Jan Pawłowicz, biorący na warsztat osławioną „ideologię gender”. W jego tekście, opublikowanym na łamach czasopisma *Teologia i Moralność*, czytamy:

Dualizm płci (podział na kobiety i mężczyzn) stanowi fundament człowieczeństwa. Płeć ma odzwierciedlenie w większości płaszczyzn ludzkiej egzystencji. Określa naszą tożsamość zaraz po urodzeniu na podstawie budowy zewnętrznych narządów płciowych. W związku z tym ma także specyficzne konotacje społeczne, które znajdują wyraz w podziale ról płciowych, tworzących ramy życia i funkcjonowania nas w społeczeństwie. Znajduje to uzewnętrznienie, gdy mówimy o sobie „jestem kobietą” lub „jestem mężczyzną”. Na podstawie tych deklaracji realizujemy nasze zadania życiowe, stajemy się odrębnymi jednostkami społecznymi, z innymi prawami i obowiązkami. Od kobiet i od mężczyzn oczekuje się w życiu społecznym podejmowania różnych zadań. Kobiecość i męskość jest związana z każdą sferą życia ludzkiego. Na tej podstawie kobietom przypisuje się: emocjonalność, opiekuńczość, delikatność, uprzejmość, uległość. Męskość zaś kojarzona jest z: pracą zawodową, władzą, działalnością publiczną, z zainteresowaniem rzeczami, a nie ludźmi, niezależnością, dominacją, samodzielnością, racjonalnością i aktywnością (Pawłowicz, 2012, s. 243).

W poszukiwaniu uprawomocnienia swoich wizji „poprawnego życia społecznego” badacze katoliccy nie mogą wskazać na ustalenia nauk czy innych orientacji, gdyż najczęściej je potępiają, pozostaje im zatem przywoływanie punktu widzenia „prawdy” „objawionej przez Boga i zapisanej w głębi ludzkiego serca jako prawo naturalne” (Episkopat Polski, 2009, s. 4), co w socjologii współczesnej dawno zidentyfikowano jako błąd esencjalizmu, próbującego wywodzić cechy człowieka oraz fakty społeczne i kulturowe z rozstrzygnięć ontologicznych i teologicznych, a zatem opisywać „naturę ludzką” jako sumę nadanych przez Boga atrybutów. Cytowani autorzy, podchodząc do kwestii ideologii w edukacji nie tyle z perspektywy teologii (polskie uniwersytety mają w swej strukturze wydziały teologiczne, będące w istocie wydziałami teologii katolickiej) czy religioznawstwa kościelnego, wyznaniowego i konfesyjnego, lecz z perspektywy religijnego dogmatyzmu, nie zdają sobie przy tym sprawy, że w tym wypadku i z punktu widzenia nauki, jaką jest antropologia kulturowa, religia nabiera niemal identycznych cech co zwalczane przez nich z taką werwą pojęcie ideologii (zob. Geertz, 1992).

Pojęcie ideologii jako krytyczne narzędzie pedagogiki

Aby sensownie wypowiadać się o kwestii ideologii w edukacji, konieczne jest dzisiaj nie tylko spojrzenie na tę kategorię pojęciową w sposób neutralny i opisowy, lecz także przeciwne wszelkiej ortodoksji rozumienie jej wymiaru pozytywnego. Jak twierdzi Henry A. Giroux, bardziej konstruktywna dla edukacji i pedagogiki teoria ideologii

odnosi się do wierzeń, wartości i odczuć istniejących w świadomości i odzwierciedlających się w strukturze osobowości jednostek. Ideologia zarówno zaburza jak i rozjaśnia istotę rzeczywistości społecznej. Jako zaburzenie, staje się ona hegemonią; jako rozjaśnienie zawiera w sobie elementy refleksyjności i daje podstawy dla działania społecznego. To właśnie ów moment pozytywny jest ignorowany przez teoretyków edukacji (Giroux, 1981, s. 298).

Co to znaczy myśleć o ideologii bardziej konstruktywnie, a nawet pozytywnie? Paradoksalnie, z pomocą przychodzi może nie tyle sam Marks, co liczni kontynuatorzy i interpretatorzy jego myśli. W tradycji marksizmu istnieje szczególnie napięcie między postrzeganiem ideologii jako wszechobejmującego mechanizmu dominacji oraz rozumieniem jej także jako aktywnej siły, która konstruuje ludzką sprawczość, ludzką podmiotowość oraz zdolność krytycznego refleksowania nad rzeczywistością społeczną. Lenin (1971) — by zaryzykować przywołanie tej figury — widział w ideologii siłę pozytywną pod tym względem, że pokazywała ona klasie robotniczej możliwość samookreślenia się. Alvin Gouldner wskazywał, że wszystkie ideologie zawierają w sobie pewną możliwość rozwijania się w kierunku krytycznego oglądu świata społecznego. Podobnie Antonio Gramsci rehabilitował ideologię i przeciwstawiając się ortodoksyjnie marksistowskiemu pogładowi, że ideologia to „czysty pozór” (Gramsci, 1971, s. 376), twierdził, że „z racji, iż posiadają walor psychologiczny, [ideologie] są historycznie konieczne, ponieważ organizują ludzkie masy i tworzą teren, na którym ludzie poruszają się, nabywają świadomości własnego usytuowania oraz toczą walkę” (tamże, 377). Pomimo że jednoznacznie pozytywnych charakterystyk ideologii jest w tradycji marksizmu raczej niewiele, łączy je próba myślenia

o tym pojęciu w kategoriach poglądów i form dyskursu tworzonego po to, by służyć potrzebom i interesom konkretnych grup społecznych.

Nierzadko współcześni pedagodzy — tak jak nasi badacze katoliccy — nie przyjmują do wiadomości, że ideologie mobilizują podmioty ludzkie i wyposażają je w krytyczną samoświadomość. Bardzo podobne spojrzenie na społeczną funkcję ideologii miał Jerzy Szacki, zauważając, że ideologia pomaga w „wytwarzaniu solidarności grupowej i czynieniu członków grupy zdolnymi do zbiorowej akcji przez wyposażenie ich w jednolite definicje sytuacji i świadomość celów, do jakich jako członkowie grupy powinni zmierzać” (Szacki, 1991, s. 223). Na tej samej zasadzie teoretycy studiów kulturowych Stuart Hall i James Donald proponują, by o ideologii myśleć jako o

ramach myśli używanych w społeczeństwie, aby wyjaśniać, odczytywać lub nadawać sens światu społecznemu i politycznemu. (...) Bez nich w ogóle nie byłibyśmy w stanie zrozumieć świata. Ale też za ich sprawą nasza percepcja rzeczywistości jest w sposób nieunikniony zorientowana w jednym konkretnym kierunku z uwagi na pojęcia, jakimi się posługujemy (Hall, Donald, 1986, s. IX-X).

Jak wyjaśnia Peter McLaren, pozytywna funkcja ideologii polega na tym, iż oferuje ona „pojęcia, kategorie, obrazy i idee, dzięki którym ludzie mogą nadawać sens swojemu światu społecznemu i politycznemu, budować projekty, nabywać świadomość swojego miejsca w świecie oraz działać w nim”. Negatywna zaś funkcja ideologii oznacza, że „wszystkie takie perspektywy są z gruntu i w sposób nieunikniony selektywne i stronnicze” (McLaren, 1986, s. 187).

Przywoływany wcześniej Giroux przekonuje, że pedagogika skorzysta z neomarksistowskiej teorii krytycznej tylko wtedy, gdy uda jej się zastąpić pojęcie ideologii jako niewidzialnego instrumentu totalnej

dominacji ideologią rozumianą dialektycznie, jako mechanizmu produkcji myśli oraz mobilizacji pragnienia i działania. W ramach tego podejścia podmiotowość człowieka nie jest li tylko refleksem ideologicznych imperatywów logiki kapitału i jego instytucji, szkoła zaś nie funkcjonuje jedynie jako aparat państwa odzwierciedlający interesy klasy dominującej, jak chciał Marks. Doskonałym przykładem jest tu kultura szkoły. Szkoła to miejsce charakteryzujące się permanentną walką między siłami ideologii dominującej a siłami kontrhegemonicznymi, przeciwstawiającymi jej własne ideologie, uczniowie zaś funkcjonują tu zarówno jako przedmioty ideologicznego urabiania, jak i aktywnie ją przyswajający i przeżywający odbiorcy, twórcy i prze-twórcy. Ideologia narzucana przez szkołę spotyka się z ideologią i kulturą młodzieżową, niesioną przez obrazy, gesty, kody językowe, mody, pasje, wiążące się nie tylko z tym, co kto myśli, lecz także z tym, co kto czuje i czego pragnie. Jako taka, ideologia staje się medium, z pomocą którego uczniowie nadają sens swoim doświadczeniom oraz światu, w którym się obracają. Dlatego Giroux może powiedzieć, że jako narzędzie pedagogiczne, ideologia jest przydatna w rozumieniu nie tylko tego, jak szkoły utrzymują i wytwarzają swoje znaczenia, lecz także tego, jak jednostki i grupy produkują znaczenia, negocjują, modyfikują, lub opierają się im (Giroux, 1988, s. 8). Giroux występuje zatem z nowym pojęciem ideologii, zawierającym w sobie zarówno aspekt neutralny, jak i pozytywny i negatywny.

Mówiąc o ideologii, badacz ten ma na myśli pewien dynamiczny konstrukt, dość odległy od pesymistycznej wizji marksistowskiej, gdyż odnoszący się do podmiotowych sposobów, w jakie znaczenia są wytwarzane i ucieleśniane w formach wiedzy, praktykach społecznych i doświadczeniach kulturowych konkretnych grup. Istotnym zadaniem praktyki pedagogicznej jest w tej perspektywie rozumienie

i prowadzenie ku rozumieniu, które z tych form wiedzy, idei, znaczeń, wartości, praktyk i doświadczeń zaciemniają i zaburzają obraz rzeczywistości, a które go rozjaśniają i wyostrzają, umożliwiając jego krytykę. Emancypacyjny aspekt ideologii Giroux dostrzega w jej zdolności do „tworzenia pola dla autorefleksji i transformatywnego działania” (Giroux, 1983, s. 145). Gdyby badacze katoliccy dopuścili do swojej świadomości kluczowe spostrzeżenie, że „czynniki ideologiczne wpływają na środowisko szkolne, czyli »ukryty program nauczania«, jak również na oficjalny program nauczania” (Gutek, 2003, s. 158), zrozumieliby istotne znaczenie ideologii dla praktyki pedagogicznej i dydaktycznej. Neutralne pojmowanie ideologii przeradza się w jej rozumienie pozytywne i rozwojowe w momencie, gdy ideologię potraktuje się jako „narzędzie heurystyczne pozwalające krytycznie badać to, w jaki sposób własne poglądy nauczyciela odnośnie do wiedzy, natury ludzkiej, wartości i rzeczywistości społecznej są zapośredniczane przez zdroworozsądkowe założenia, które służą kształtowaniu doświadczeń w klasie szkolnej” (Giroux, 1981, s. 299). Pojęcie ideologii staje się wtedy „punktem wyjścia dla stawiania pytań o społeczne i polityczne interesy leżące u podstaw pedagogicznych założeń przez nauczycieli branych za pewnik” (tamże), co podkreślał ze swej strony także Marian Nowak w swojej książce *Teorie i koncepcje wychowania* (Nowak, 2008, s. 78). Ten sam badacz potrafił zauważyć — na przekór różnym reprezentantom pedagogiki katolickiej w Polsce — że

mówiąc „ideologia”, mamy na myśli pewną organicznie spójną całość idei, które zawierają w sobie koncepcję świata i życia oraz spełniają wobec *praxis* rolę regulującą (w szczególności dotyczy to działalności politycznej). „Ideologia” (inaczej „nauka o ideach”), jeszcze w XVIII i XIX wieku była uważana właśnie za naukę zajmującą się ideami, ich klasyfikowaniem i relacjami między nimi. Jednak w późniejszej problematyce polityczno-społecznej, u twórców

marksizmu (K. Marksa i F. Engelsa) pojęcie „ideologia” zmienia swoje znaczenie. Otrzymało ono zabarwienie negatywne i jest istotowo związane z sytuacjami praktycznymi. Ideologia była uważana za owoc procesu racjonalizacji i teoretycznego samousprawiedliwienia interesów części ludzi (klas dominujących), mających dzięki temu w perspektywie utrzymanie władzy lub przywilejów ekonomiczno-społecznych, utrzymanie porządku społecznego lub też ujarzmienie niższych klas społecznych (Nowak, 1994, s. 21).

O ile w Marksowskiej wersji ideologii akcentuje się bezkrytyczność w myśleniu, doktrynerskie odrzucenie weryfikacji, a także roszczenie do absolutności, w wychowaniu pojęcie to ma znacznie szerszy zasięg. Dlatego Nowak bardzo słusznie podkreśla, że

jeśli przyjmujemy pewien bardzo ciekawy aspekt, wyróżniony przez K. Mannheima, że ideologia jest światopoglądem zdeterminowanym przez konkretną sytuację społeczną, zauważamy, że idee, wartości, systemy, teorie nie są rozumiane według ich własnego, obiektywnego znaczenia, lecz zależą od konkretnej sytuacji tego, kto je wyraża. W ten sposób widziana jest ich także pozytywna rola w edukacji i w myśli pedagogicznej. Wychowanie jest zawsze oddziaływaniem społeczności, grupy, instytucji na rzecz przekazu własnego dziedzictwa kulturowego, a więc mimowolnie wychowanie samo też staje się narzędziem przekazu i powstawania ideologii (jest to istotne zwłaszcza w odniesieniu do szkoły i do instytucji wychowawczych, jako miejsc przekazu i tworzenia ideologii) (tamże, s. 22).

Warto mieć na uwadze fakt, że sposobów pojmowania ideologii w nauce jest znacznie więcej niż owo jedno stanowisko pejoratywne i potępiające ideologię na gruncie przyjmowanego przez badaczy katolickich personalizmu chrześcijańskiego, który najwyraźniej obowiązkowo każe im widzieć w niej podłoże ideowe XX-wiecznych systemów totalitarnych (Adamski, 2005) w myśl podanego wcześniej nieszczęśliwego schematu:

ideologia = utopia = katastrofa (nazizm, faszyzm, komunizm, genderyzm, etc, *ad libitum*). Szczególnie w pedagogice ideologii nie można już dłużej rozumieć jako narzędzia manipulacji i nacisku; jak wielokrotnie podkreślają pedagodzy krytyczni, staje się ona raczej wehikułem krytycznego myślenia i inspiracją edukacji. Zadaniem pedagoga nie jest historyczne zwalczanie ideologii — ani tych akceptowanych przez szersze społeczeństwo, ani tych, które odkryje on w myśleniu swoich wychowanków. „Wychowanie z roli narzędzia w ręku aparatu ideologiczno-politycznego staje się miejscem weryfikacji krytycznej ideologicznego myślenia, a więc także miejscem i siłą napędową myślenia otwartego, twórczego, zwróconego na postępujące wyzwianie człowieka” (Nowak, 1994, s. 22).

Powtarzając raz jeszcze, że ideologia jest pojęciem wieloznacznym, które może być stosowane — w rozważanym tu kontekście — jako narzędzie analityczne przy porównywaniu teorii i praktyk edukacyjnych, przypomnieć warto inny ważny głos w interesującej nas materii. Otóż Karl Mannheim w pracy *Ideologia i utopia* (1992) ustalił, że pojmowanie ideologii jako zakłamywania rzeczywistości, szerzenia świadomości fałszywej, „wysuwania nieuzasadnionych i oszukańczych roszczeń” (Włodarczyk, 2016, s. 145), jest — jak wiemy — charakterystyczne dla ujęcia „partykularnego”, czyli ograniczonego. Przeciwstawić mu można spojrzenie „totalne”:

To pojęcie ideologii, które bardzo powoli oddzielało się od prostego pojęcia kłamstwa, jest partykularne w wielorakim sensie tego słowa. Jego partykularność rzuca się w oczy od razu, gdy przeciwstawi się mu pojęcie radykalne, totalne. Można mówić o ideologii jakiejś epoki lub konkretnie określonej pod względem historyczno-społecznym grupy, np. klasy, w tym sensie, że ma się na myśli odrębność i rodzaj totalnej struktury świadomości tej epoki lub grupy (Mannheim, 1992, s. 49).

Rozpracowując równoległe pokrewne ideologii pojęcie utopii, Mannheim wykazał, że o ile ideologie powstają w celu urzeczywistnienia pewnych nieistniejących jeszcze, nieobserwowanych, lecz postulowanych stanów rzeczy, które jednocześnie mogą nie być możliwe do osiągnięcia, wyobrażenia świadomości utopijnej takie szanse dają:

Utopie są transcendentne wobec rzeczywistości, gdyż one także nadają działaniu orientację na elementy, których realizowana w tym samym czasie rzeczywistość nie zawiera; nie są one jednak ideologiami, czy też nie są nimi o tyle i w takiej mierze, o ile udaje im się transformować istniejącą historyczną rzeczywistość poprzez przeciwdziałanie jej w kierunku własnych wyobrażeń (tamże, s. 162).

Konkluzja

Postęp myślenia o ideologii w sposób nowoczesny i krytyczny zaczyna się od uznania jej za zjawisko społeczne o charakterze, który najlepiej jest opisywać w sposób światopoglądowo neutralny, przez dostrzeżenie pewnych jej elementów w obszarze edukacji, następnie uznanie jej za niezbywalną część składową teorii i nurtów w pedagogice, aż po pozytywne ujęcie, w ramach którego przyjmuje się, że ideologie młodzieżowe pełnią funkcje strategicznie odporowe wobec ideologicznej przemocy szkoły narzucającej uczniom arbitralnie ustanowione wizje rzeczywistości i podmiotowości zgodne z interesami wybranych grup społecznych oraz władzy. Nadto, w rękach zdolnego nauczyciela poszczególne ideologie mogą wychowanków upełnomocniać poprzez oferowanie języka krytyki i walki przeciwko narzucanym im z góry schematom życia i myślenia polegającego na konformistycznej adaptacji do *status-quo* i bezkrytycznym akceptowaniu zastanej kultury

jako „zbioru obowiązujących zachowań oraz reguł ułatwiających ich przestrzeganie” (Kwieciński, 2000b, s. 16).

Twierdzenie, że celem wychowania powinno być „udzielanie wychowankom pomocy w otwarciu się na wartości absolutne oraz wyjaśnianie życia i historii w świetle wielkości i bogactw Misterium” (Gizowski, Krasnodębski, 2019, s. 146), brzmi apodyktycznie i dziwnie hermetycznie w sytuacji, gdy pedagodzy mają możliwość wywodzenia celów wychowania z różnych źródeł (np. z empirycznego stanu społeczeństwa, z natury, z socjologii, z ideologii, z etyki, w tym wreszcie ze światopoglądu religijnego), oraz w epoce doskonale świadomej faktu, że „tylko skrajne systemy pedagogiczne wyprowadzają te cele z jednego źródła, pomijając inne”, przed czym przestrzegał Kazimierz Sośnicki (1967, s. 209). Próbując przekonać nas o wyższości pedagogiki personalistycznej czy tomistycznej oraz o wyższości przywoływanych przez nie wartości, pedagodzy katoliccy z reguły nie potrafią, albo w ogóle nie chcą, określić, na czym ta wyższość miałyby polegać i dlaczego dogmaty kościelne miałyby wskazywać wartości, które należy urzeczywistniać w wychowaniu jakoby pilniej niż wartości obecne w innych nurtach pedagogicznych, których pluralizm i ideologiczne zapośredniczenie jest realnym kapitałem pedagogiki ogólnej.

Bibliografia

- Adamski, F. (2005). Personalizm i pedagogika personalistyczna. W: T. Pilch (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 4 (349–351). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Althusser, L. (1983). *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa. Wskazówki dla poszukiwań*. Przeł. B. Ponikowski, J. Gajda-Krynicka. Warszawa: Komisja Kształcenia i Wydawnictw RN ZSP.

- Aronowitz, S. (1980). Science and Ideology. *Current Perspectives in Social Theory*, 1, 75–101.
- Bauman, Z. (2010). *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Przeł. M. Bogdan. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bloch, E. (1982). Rzeczywistość antycypowana, czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne. Przeł. A. Czajka. *Studia Filozoficzne*, 7–8, 49–57.
- Geertz, C. (1992). Religia jako system kulturowy. W: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia* (498–555). Warszawa: Czytelnik.
- Drózd, A. (2000). *Mity i utopie pedagogiczne*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Episkopat Polski. (2009). *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie. Dokument Konferencji Episkopatu Polski przygotowany przez Radę ds. Rodziny*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej.
- Giroux, H.A. (1981). Schooling and the Myth of Objectivity: Stalking the Politics of the Hidden Curriculum. *McGill Journal of Education*, 16, 282–304.
- Giroux, H.A. (2003). *Theory and Resistance in Education: A Pedagogy for the Opposition*. Westport: Bergin & Garvey.
- Giroux, H.A. (1988). *Teachers as Intellectuals: Toward a Critical Pedagogy of Learning*. New York: Bergin & Garvey.
- Giroux, H.A., Searls-Giroux, S. (2004). *Take Back Higher Education*. New York: Palgrave MacMillan. <https://doi.org/10.1057/9781403982667>
- Gizowski, M., Krasnodębski, M. (2019). Ideologizacja pedagogiki. Destrukcja etycznego i racjonalnego myślenia o wychowaniu. *Człowiek w kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze*, 29, 118–150.
- Gouldner, A. (1976). *The Dialectic of Ideology and Technology: The Origins, Grammar, and Future of Ideology*. New York: Seabury Press. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-15663-4>

- Gramsci, A. (1971). *Selection from The Prison Notebooks*. Edited and translated by Q. Hoare and G.N. Smith. New York: International Publishers.
- Gutek, G. (2003). *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*. Przeł. A. Kacmajor, A. Sulak. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Hall, S., Donald, J. (1986). Introduction. W: *Politics and Ideology*, J. Donald, S. Hall (red.), IX–XX. Milton Keynes: Open University Press.
- Hejnicka-Bezwińska, T. (2012). Ideologiczne uwikłanie celów formułowanych w obszarze edukacji. *Paedagogia Christiana*, 1, 69–88. <https://doi.org/10.12775/PCh.2012.004>
- Ideologia. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, A. Maryniarczyk (red.), Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, http://ptta.pl/pef/index.php?id=hasla_a&lang=pl/ideologia__, dostęp: 15.06.2022.
- Jaroszyński, P. (2019). Od Redakcji. *Człowiek w kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze*, 29, 5–6.
- Kiereś, B. (2019). Ideologizacja pedagogiki. Współczesne tendencje. *Człowiek w kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze*, 29, 96–108.
- Kołakowski, L. (1999). Śmierć utopii na nowo rozważona. Przeł. A. Pawelec. W: tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko* (14–30). Kraków: Znak.
- Kwieciński, Z. (2000a). Pedagogia przejścia i pogranicza. Zamiast wstępu. W: tenże, *Tropy — ślady — próby. Studia i szkice z pedagogii pogranicza* (11–36). Legnica: Wydawnictwo Edytor.
- Kwieciński, Z. (2000b). Mimikra czy sternik? Dramat pedagogiki w sytuacji przesilenia formacyjnego. W: tenże, *Tropy — ślady — próby. Studia i szkice z pedagogii pogranicza* (37–65). Legnica: Wydawnictwo Edytor.

- Kwieciński, Z. (2007a). Problem pedagogii nurtów głównych i pobocznych. W: tenże, *Między patosem a dekadencją. Studia i szkice socjopedagogiczne* (107–129). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Kwieciński, Z. (2007b). Epidemie społeczne w środowisku akademickim. W: tenże, *Między patosem a dekadencją. Studia i szkice socjopedagogiczne* (63–74). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Lenin, W. I. (1971). *What is to be done?* New York: International Publishers.
- Mannheim, K. (1992). *Ideologia i utopia*. Przeł. J. Miziński. Lublin: Test.
- Marcuse, H. (1968). *Negations. Essays in Critical Theory*. Transl. J.J. Shapiro. London: Penguin Press.
- Meighan, R. (1993). *Socjologia edukacji*. Przeł. E. Kizskurno-Koziej, Z. Knutsen, P. Kwieciński. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Męczkowska, A. (2005). Ku utopijności pedagogicznego myślenia. *Kwartalnik Pedagogiczny*, 3, 5–17.
- McLaren, P. (1989). On Ideology and Education: Critical Pedagogy and the Politics of Empowerment. *Social Text*, 19–20, 153–185. <https://doi.org/10.2307/466183>
- Nowak, M. (2008). *Teorie i koncepcje wychowania*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Nowak, M. (1994). Teoria czy praktyka, ideologia czy nauka? Dylematy metodologiczne współczesnych koncepcji wychowania. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Studia Edukacyjne*, 12, 17–33.
- Pawłowicz, J.J. (2012). Ideologia *gender* jako realne zagrożenie dla małżeństwa i rodziny. *Teologia i moralność*, 12, 139–154. <https://doi.org/10.14746/tim.2012.11.1.9>

- Rokeach, M. (1954). The Nature and Meaning of Dogmatism. *Psychological Review*, 61 (3), 194–204.
<https://doi.org/10.1037/h0060752>
- Rokeach, M. (1964). *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*. New York: Basic Books.
- Sośnicki, K. (1967). *Istota i cele wychowania*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Szacki, J. (1980). *Spotkania z utopią*, Warszawa: Iskry.
- Szacki, J. (1991). *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*. Warszawa: PWN.
- Szacki, J. (1991a). Ideologia. W: A. Kłoskowska (red.). *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku (189–204)*. Wrocław: Wiedza o Kulturze.
- Sztaba, M. (2012). W trosce o wiedzę pedagogiczną / wiedzę w pedagogice wolną od iluzji, część I. *Roczniki Pedagogiczne*, 3, 5–27.
- Śliwerski, B., Szkudlarek, T. (1992). *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*. Kraków: Impuls.
- Śliwerski, B. (1993). *Wyspy oporu edukacyjnego*. Kraków: Impuls.
- Śliwerski, B. (1995). *Pedagogika alternatywna — dylematy teorii*. Kraków: Impuls.
- Śliwerski, B. (1996). *Edukacja autorska*. Kraków: Impuls.
- Śliwerski, B. (2010). Pedagogika alternatywna. W: B. Śliwerski (red.). *Pedagogika*, t. 4: *Subdyscypliny i dziedziny wiedzy o edukacji (443–468)*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Witkowski, L. (2018). *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje*. Kraków: Impuls.

**IDEOLOGY IN EDUCATION: THE DESCRIPTIVE, NEGATIVE,
AND POSITIVE APPROACH ON THE EXAMPLE OF SELECTED VIEWS
IN CATHOLIC AND CRITICAL PEDAGOGY**

Abstract

The paper compares the interpretation of the concept of ideology within educational research undertaken by certain Catholic scholars, with the secular problematization of this concept on the grounds of both Polish and foreign educational studies. By using the example of selected theorists representing Catholic pedagogy, the author aims to demonstrate the shortcomings of the dogmatically Catholic rendering of the notion of ideology in education; this very rendering is said to have infested education and therefore it is valued strictly negatively and remains in opposition to philosophically grounded scholarship, including the more progressive Catholic interpretations of this concept. It is argued that in order to think of ideology in a modern and critical way, one cannot cling only to the dogmatic teachings of the Catholic Church and has to take into consideration not only the negative meaning of the term, but also its descriptive and pedagogically positive significance, much in the way it is done in the discourse of critical pedagogy.

Keywords: education, pedagogy, ideology, Catholic pedagogy, Catholic Church, science

Abstrakt

W artykule dokonuje się porównania interpretacji pojęcia ideologii w badaniach edukacyjnych uprawianych przez niektórych uczonych katolickich z jego problematyzacją na gruncie świeckich, niekościelnych — zarówno krajowych, jak i zagranicznych — studiów edukacyjnych. Pojęciem centralnym jest tu ideologia, która według

wybranych do polemiki badaczy katolickich w różnych postaciach infekuje nauki o wychowaniu; standardowo kojarzona jest przy tym z zafałszowaniem rzeczywistości, myśleniem utopijnym oraz indoktrynacją edukacyjną. Artykuł demonstruje niedostatki dogmatyczno-katolickiego ujęcia ideologii i pokazuje jego niezgodność z filozoficznie ugruntowanymi ujęciami zarówno ze strony pedagogów świeckich, jak i ze strony bardziej progresywnych badaczy katolickich. Autor argumentuje, że aby myśleć o ideologii edukacyjnej w prawdziwie nowoczesny i krytyczny sposób, nie można trzymać się dogmatycznych nauk Kościoła, lecz należy wziąć pod uwagę także opisowe oraz pozytywne — istotne dla pedagogiki — znaczenie tej kategorii, tak jak ma to miejsce w dyskursie pedagogiki krytycznej.

Słowa kluczowe: edukacja, pedagogika, ideologia, pedagogika katolicka, Kościół Katolicki, nauka.


HYBRIS nr 60 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.60.03>

NATALIA KOVALCHUK

 0000-0001-5994-9139

Borys Grinchenko Kyiv University

natalia.kovalczuk@gmail.com

MARYNA STOLIAR

 0000-0002-7643-3027

T. H. Shevchenko National University «Chernihiv Colehium»

stolar61@ukr.net

VOLODYMYR SPIVAK

 0000-0002-1681-8486

Academy of the State Penitentiary Service of Ukraine

hortussapientia@gmail.com

**PREACHING ACTIVITY OF ANTONII
RADYVYLOVSKY IN THE CONTEXT OF UKRAINIAN
BAROQUE CULTURE**

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2023-03-30 | Verified: 2023-05-20 | Accepted: 2023-05-30 Lodz, Poland
First published online: 2023-06-23.

INTRODUCTION

The Baroque emerged in Europe as an intermediate culture between the Renaissance and Enlightenment periods. It was the first universal and synthetic trend that manifested itself in all its forms and regions. The development of Antonii Radyvylovsky as a church thinker and the creation of his preaching heritage took place under the direct influence of these cultural tendencies, which further determined the particular features of its form and content. Consideration of these features will allow us to study Antonii Radyvylovsky's output in more detail and determine its place in the spiritual culture of Ukrainian Baroque.

Antonii Radyvylovsky (d.1688) was a preacher of the Kyiv Pechersk Lavra. His legacy occupies a prominent place on the list of outstanding achievements of the Ukrainian national spiritual culture of the Baroque era. Antonii Radyvylovsky's creative output includes more than 400 sermons written between the 1650s and 1680s. For this article, the authors had access to two manuscripts and two printed collections of sermons by Antonii Radyvylovsky. The oldest of these is the manuscript *The Fenced Garden of the Virgin Mary*, which consists of two volumes, numbering 287 sermons. The first volume comprises 128 sermons dedicated to church holidays, and the second 159 sermons on the days of remembrance of saints and church holidays. The printed version, published in 1676, contains a total of 129 sermons on church holidays, days of remembrance of saints as well as thematic sermons on prayer and fasting during a military threat, on "sorrow", on confession, on hell (two sermons) and on marriage.

The manuscript *The Crown of Christ*, written between 1671 and 1682 (during the Lavra governor's office), comprises 126 Sunday sermons on feast days and days of remembrance of saints. The printed

version of *The Crown of Christ*, published in the year of Radyvylovsky's death (1688), consists of 115 Sunday sermons and sermons on various holidays.

Thus, the total printed heritage of the preacher is 244 sermons, as the remaining 169 works in the manuscripts were never published.

As Radyvylovsky's works reflect the main trends in the development of contemporary Ukrainian and European culture, his texts are a valuable source for studying the spiritual culture of Ukrainian Baroque.

ANALYSIS OF STUDIES

The creative legacy of Radyvylovsky has been studied mainly by Ukrainian literary critics (Isichenko, 2017; Krekoten, 1983, p. 408; Markovskiy, 1894, p. 187), historians (Brodzhi Berkoff, 2012, pp. 414-424 ; Bartolini, 2016, p. 499-527), and philosophers (L. Dovha, 2016, pp. 72-81.) However, most of his sermons are still overlooked by scholars. This is especially true of the manuscript heritage of Radyvylovsky, which has been studied only partially by literary scholars and barely considered from a philosophical point of view. Nor has the educational activity of the preacher in the context of Ukrainian Baroque culture been the subject of a detailed scientific analysis.

MATERIALS AND METHODS

The purpose of the article is to analyze the preaching activity of Antonii Radyvylovsky in order to differentiate in his works the common characteristic features of Baroque formed under the influence of other cultures from the specific features inherent in a purely national version of Baroque. Special attention has been paid to the

humorous aspect of Radyvylovsky's sermons, which until now has not been considered at all.

The source base for the study consists of Radyvylovsky's manuscript and printed sermons from his collections *The Fenced Garden of the Virgin Mary* and *The Crown of Christ*. Extracts from these old Ukrainian sources have been translated into modern English.

MAIN PART

From the very beginning of its existence, Ukraine rose on the border with nature — the steppe. If we proceed from the concept of A. Toynbee, which is built according to the “appeal-response” scheme, then the development of the steppe was the response of the Ukrainian civilization to the appeal of the Universum. The borderness of Ukrainian civilization brings about cruising through different cultures. Radyvylovsky's sermons are based on the clarification of Christian truth and the interpretation of the Holy Scriptures. To give examples, he used illustrative material from the works of Roman, Greek and Novolatin authors. Radyvylovsky borrowed accounts from Greek and Roman historians, without referring to them directly in the text of his legends or stories, or with only vague references such as “written in stories” or “writes one historian”. It would seem, though, from the content of Radyvylovsky's works that these refer in particular to the 2nd-3rd century Roman historian Claudius Aelianus (one tale is lifted from *Varia Historia*), the Greek historian Sextus Julius Africanus (with an a tale taken from *Kestoi*), the 3rd to 4th century Roman historian Lactantius (one storyline), and the Roman thinker Seneca. The preacher took these stories either directly from the works of the authors, or borrowed them from later accounts.

As the researcher V. Myronova notes, “it has been successfully ascertained that in his homilies Radyvylovsky cites eighteen Greek and Roman authors, mostly historians. In addition, when confirming, justifying or arguing a thesis, he gives both contemporary facts and well-known ancient anecdotes. Characters include the Roman emperors August, Vespasian and Julius Caesar, Greek leaders Alexander the Great, Aristides and Themistocles; famous philosophers Anaxagoras, Diogenes, Plato, Demosthenes, and heroes of ancient myths.” (Myronova, 2012, p. 281)

Another characteristic feature of Radyvylovsky’s sermons is his biblical references and the Bible is one of the main sources of his borrowings and quotations in his homilies. This was repeatedly pointed out by V. Krekoten, a famous researcher of Radyvylovsky’s works: “He widely used it as a source of plots for narrative examples and made references to the Bible very often – on almost every page, sometimes several times per page. At the same time, he cited, as a rule, not the whole biblical text which would contain a definite complete thought, but only separate passages, or even individual words and expressions. The same should be said about the narrative examples taken from the Bible. They are rarely presented in a detailed form. Basically, these are only hints, mentions of the well known, links to the familiar.” (Krekoten, 1983, pp. 65–66)

The main threads Radyvylovsky’s sermons borrowed from the Bible are the imagery of Jesus Christ and the Mother of God. In “The First Word on the Birth of the Lord God and Our Savior Jesus Christ”, Radyvylovsky, reflecting on the dual nature of Christ, finds a capacious image in Holy Scripture to express the phenomenal significance in human history of the Son of God: the image of a cloud. In the Old Testament, the cloud is a symbol of the presence of God among his people: “Then over

Mount Zion and over all who are gathered there, the Lord will send a cloud in the daytime and smoke and a bright flame at night. God's glory will cover and protect the whole city. His glory will shade the city from the heat over the day and make it a place of safety, sheltered from the rain and storm" (Isaiah 4: 5-6) In the New Testament, cloud symbolism is associated with Jesus Christ: "While he was still speaking, a bright cloud covered them, and a voice from the cloud said, "This is my Son, whom I love; with him I am well pleased. Listen to him!" (Matthew 17: 5) Radyvylovsky begins his reflections on the divine and human nature of Jesus Christ from the realities that are well known to every farmer: "When it rains from a cloud, it is usually useful for the yield capacity of the earth, but after that it can turn into a whirlwind and storm, that can harm the fields, destroy vineyards and grain." (Krekoten, 1983, p. 211) In order to move on to allegorical and anagogical interpretations of the images of cloud and rain, Radyvylovsky asks a rhetorical question: "Didn't He (God) turn the mysterious cloud of the humanity of Christ the Son of God into rain for us?" And then he answers in the affirmative: "He did. This is the filial tears of Christ falling on our humanity like the rain that brings the great yield of God's mercy." The "winter-spring" antithesis arises, brightly illuminating the antithetical feature of the Baroque style: in contrast to a dead and barren winter appears the image of blossoming nature.

The symbolism of the garden occupied an important place in the culture of Ukrainian Baroque. It was associated with biblical cultural influences and was a direct echo of biblical imagery. In the late Middle Ages, the garden became a traditional symbol for the glorification of the Virgin. The image of the garden is combined with the symbol of the vine which was associated with the torments of Christ. These symbols are widely used in the culture of Ukrainian Baroque. Radyvylovsky uses the

imagery of the garden to symbolize virtue. In his work *The Fenced Garden of the Virgin Mary* it is associated with virtue; the garden here is the garden of virtue and the sermon here is likened to the flowers from this garden.

The author aspires that the sermons “flourish” in the hearts of his readers and listeners, to attract them with the “smell of spiritual science”. Radyvylovsky notes that a wonderful garden is the soul of a righteous man, the vine is his mind, the grape bunches are worthy behavior. He sees the man’s life calling as cultivating the garden of the soul. “To take care of your vine, that is, of your soul, to decorate it with various virtues” (Radyvylovsky, 1688, p. 206) is the moral conclusion of one sermon.

An important feature of the symbolic structure of the Ukrainian Baroque is its emblematic character. This feature of the period undoubtedly emerges under the direct influence of Western European culture. An interesting description of the emblem was given by M. Dovgalevskyi: “The emblem is a figurative image, which, by its very appearance, clearly conveys the nature and life of a thing. The emblem consists of three parts: the first one is the image or drawing, or picture; the second one is the inscription, or heading, or motto; and the third one is the signature that explains the subject, or an explanatory text. Each such emblem should contain protasis, in which similarity is laid, and apodosis, which includes an object that is likened.” (Dovhalevskyi, 1973, pp. 236–237)

The first emblematic books (collections) appeared during the Renaissance. They consisted mainly of drawings with short maxims, either in poetry or prose, and became widespread not only in Western Europe, but also in East Slavic countries. Archbishop S. Yavorsky owned a number of symbolic and emblematic publications, including *Amoris Divini Emblemata* (1615) by O. Venus, which combined Christian, biblical

and mythological images, *Symbola Politica* (1649) by F. Saaverda, *Firmamentum Symbolicum* (1650) by Sebastian, *Apelles Symbolicus* (1699) by Köthen, *Apopthegmata* (1539) by Erasmus of Rotterdam, and *Pia Desideria* (1628) by G. Hugo.

In Radyvylovsky's works one can trace the use of emblematic imagery borrowed from various Western books of symbols and emblems. For instance, in his work *Words for the Anniversary*, i.e. sermons on the anniversary of the death of Kyiv Metropolitan Peter Mohyla, which form part of Radyvylovsky's manuscript book of sermons *The Fenced Garden of the Virgin Mary* dating from 1671, there is the following emblem: a pair of compasses accompanied by the motto "Through hard work and perseverance". This emblem was the publishing brand of the Plantin printers from Antwerp. Another emblem consists of the sun with the motto "Everywhere similar". This was evidently taken from the book of symbols *De Symbolis Heroicis* (1634) by Silvester Pietrasanta. One more emblem is the picture of a poisoned deer running to a spring with the motto "One health". It resembles an emblem from the above book, as well as a similar emblematic image from the book *Symbolorum et Emblematum* (1590) by Joachim Camerarius. Such interaction of verbal and visual forms of expression is characteristic for the Ukrainian literature of the Baroque period and demonstrates involvement of Ukraine in the general European cultural space.

However, Ukrainian symbolism in the Baroque era can be seen as a sovereign integrity which not only borrowed certain symbols and allegories from ancient mythology, Holy Scripture and the cultures of the Middle Ages and of the Renaissance, but also had its own symbols, unique to Ukrainian culture. Take the symbol of light and the symbol of "the burning heart": they have not only artistic significance, but also play a role in preserving the national self-awareness of the Ukrainian people.

Historically, the idea of divine light comes from the preaching of the Neoplatonists about the need to enlighten corporeality with spiritual light (as in Plato's well-known cave allegory). Later, the "metaphysics of light" appeared in Philo, Clement of Alexandria, Dionysius the Areopagite, and many others' writings. This idea of the light of the mind and the symbolic metaphysics of the Sun found fertile ground in Ukraine in the Baroque period. In addition, gold, according to the biblical metaphor, developed in the works of the Holy Fathers, serves as a symbol of Light, the Glory of the Lord in the Holy Trinity.

In this context, certain passages from Radyvylovsky's sermons of *The Crown of Christ in The Second Word on the Celebration of the Holy Trinity* are significant (Radyvylovsky, 1688, p. 92). The author points out that "the Sun is one, but has three beings (forms): the Circle, the Ray and the Light." The circle is likened to the Father, the ray to the Son, and the light to the Holy Spirit. Besides, a number of connections is formed here: "...the circle of the Sun is the cause itself that guides... and the Ray is a consequence, and the light born from the circle comes from the circle itself through the ray." Thus, God the Creator and the emanation of the Holy Spirit from the Creator to the Incarnation are transmitted through the image of the sun. And all this is in action and indivisible unity (Radyvylovsky, 1688, p. 92).

In his monograph *The Light of the Ukrainian Baroque*, the famous Ukrainian researcher A.M. Makarov calls outstanding men of the Baroque "the friends of Christ and Epicurus." (Makarov, 1994, p. 14) Here, he is referring to one of the leading trends in the culture of that time — the hesitancy "between asceticism and a zest for life" (Makarov, 1994, p. 14), between joy and sadness, between tears and laughter...

In Radyvylovsky's sermons there is a large number of short stories/examples borrowed from the sources of a fairly wide range of

“seriousness”, including extracts with elements of satire and humor. The purpose of these stories was to soften the morality of the teaching to some degree, to imperceptibly introduce an element of entertainment into the canonical genre of preaching and, consequently, to strengthen their (preaching) influence. “As for entertainment and leisure, Ukrainian life was then quite unpretentious,” (Makarov, 1994, p. 18) — writes A. Makarov. Therefore, the inclusion of an interesting sermon with elements of humor or satire must be understood in the context of that unpretentiousness.

Of course, Radyvylovsky does not arrive at the idea of the possibility of giving examples with elements of humor from the contents texts of the Holy Scriptures or the lives of saints, but he enlivened his homilies by peppering them with small “amusing pieces of adornment”, i.e. “laughing *vorschlags*” borrowed from secular literature. This was in the spirit of the Baroque aesthetic. The strength of this aesthetic was the contrast, i.e. the “game of opposites”, a combination of what was traditionally considered incompatible (Karol, 2013.) Thus, the tragic could appear more vivid when set against the background of certain comic elements, and the serious more intelligible in a context where a hint of humor was present.

Another important feature of the Baroque epoch and one of the most important elements in the culture of laughter was the introduction into the action/text of a certain comic character. It might be a Polish nobleman, a Jewish tenant, a Moscovite, a peasant, etc. (Karol, 2013.) Of course, the genre of the sermon was not compatible with the appearance of such frankly ridiculous figures in Baroque culture. Radyvylovsky quickly finds a way out of this by using the image of the cynic Diogenes of Sinope. On the one hand, asceticism and criticism of depravity made him an almost canonical figure in the context of Christian preaching. On

the other hand, Diogenes was not a saint (as in blessed), but a sage with a reputation among philosophers for his clowning and putting himself up for ridicule. This figure clearly shows the correlation between the serious and the ridiculous in Radyvylovsky's sermons, where humor adds only a "mild flavor to the plot, but does not form the essence of the text. This fully corresponds to the understanding of morality of that time, which was determined not by aversion to all that was earthly, animal, human, but only by reasonable self-restraint, the choice of the proportion between 'earthly' and 'heavenly' values" (Makarov, 1994, p. 23.)

Recalling the inaccessibility of heavenly goods for people who are full of malice, the preacher gives an example from the life of Diogenes, who "seeing an evil young man throwing a stone into a mountain, said, 'Listen, you will not hit the target.' He showed that an evil man would never attain heavenly blessings" (Radyvylovsky, 1671-1682, p. 450). In *The Crown of Christ* (Radyvylovsky, 1688, pp. 370-370), referring to the Diogenes Laertius' work *On the life, teachings and sayings of prominent philosophers*, Radyvylovsky mentions how Diogenes begged for alms from a wasteful man: "The philosopher Diogenes asked a spendthrift for one hryvnia (ομπολ) of silver. Surprised by his impudent request, the man responded, 'Sir, why do you ask others for a copeck (δραχμή), and me for a whole hryvnia (ομπολ)?" Diogenes replied, "Well, I will take from others again but I hope never to take from you later." He wanted to show that a wasteful person gets poor quickly and cannot give a penny to anyone later. In this way, Radyvylovsky, on the one hand, formulates a moralistic thesis, while on the other, creates a more favorable background for its perception.

Radyvylovsky introduces alterations into Diogenes' stories according to the purpose of his teachings and retells them quite vividly, embellishing them with fictional details: "A rich merchant invited the

philosopher Aristip to a banquet. The merchant had a well-maintained house but neglected his own appearance. After the banquet he showed the philosopher his house: all the beautiful halls and rooms, paintings and decorations. In every corner of the house everything was done surprisingly well. Only the merchant himself, who was more able to sort money in a box or pocket than to comb his beard, had an unkempt, disgusting beard riddled with all kinds of dirt. The philosopher hawked and spat on his beard. The merchant started as if scalded and attempted to grab the philosopher by the hair. To which the philosopher replied calmly, 'Wait a minute, brother. I did this not out of contempt, but to teach you. You take me around your house and I see beauty in every corner. It'd be a shame to spit in the rooms. Only your beard is most disgusting, uncombed and slovenly. Therefore, brother, know that it is a mark of a foolish person that you have beautiful walls and decorate them and yet do not take care of yourself.' (Radyvylovsky, 1676, pp. 930–931)

By means of the culture of laughter, the preacher brings the listener to a serious topic, as he goes on to talk about sinners who, without purifying their souls, resort to praising the Mother of God but are not heard. The preacher also decides to give a somewhat risky example, because "not hearing" a sinner and spitting in his face are fundamentally different things, especially in the context of a sacred image.

In general, creative processing of classical texts in order to adapt them to the theme of a sermon is a characteristic feature in Radyvylovsky's texts. Thus, in retelling Aesop's famous fable *The Fox and the Crane*, he changes the ending and sense of the fable. The fox overturns and breaks the narrow jar and then eats the food prepared by the crane. The latter, in despair, shouts: 'One way or another, when dealing with a fox, there's always skullduggery afoot!' Radyvylovsky explains the moral

of this fable: the fox symbolizes the world, and the crane is a man who is always deceived at the world's "feast".

Sometimes the ancient plot provides only an associative bridge to the theme developed by the preacher. Such a style of thinking would not be acceptable within the framework of strict rationalism, which requires a logical sequence of thoughts. However, Baroque thinking is freer and more diverse. In "*The Fenced Garden of the Virgin Mary*" (Radyvylovsky, 1676, pp. 544–545) Radyvylovsky tells the following story: "The philosopher Diogenes, once in the city of Mind, saw that the city is the smallest and the houses in it are simple and small but the gates of the city are high and wide. Being a cheerful and witty fellow, he stood in the market and shouted loudly: "Men of Mind, close the gates so that your city does not come out." The source for the preacher is Book Six of Diogenes Laertius' above-mentioned work. And further, Radyvylovsky explains the purpose of his sermon: despite the fact that the Virgin Mary generously distributes heavenly blessings to people out of Her mercy, none of the celestials urges the angels to close the gates of heaven so that she does not devastate the heavens.

This example is very vivid and memorable because it plays with the contrast of the sacred (the infinite mercy of God, the Mother of God and the angels) and the profane (limitation, greed, cruelty). This juxtaposition allows the listener to perceive the theme of God's mercy from a fresh perspective thanks to the presence of a ridiculous contrast within it.

Radyvylovsky borrows other humorous stories for his homilies from the works of Plutarch, a highly respected ancient writer in the Baroque era (it should be remembered that the famous 19th century Ukrainian philosopher Hryhoriy Skovoroda always carried not only the Bible but also the book of Plutarch in his backpack). For example,

Plutarch writes that when a man riding a donkey was hit by someone, he shouted, 'Why are you beating me, don't you know that I am an Athenian?' Hearing that, the man who had just hit him immediately turned his anger on the donkey and said, 'You are not an Athenian', and hit the donkey on the back." The preacher goes on to compare the soul to an "Athenian" who comes from heaven, and the earthly body to a donkey. Radyvylovsky marvels that people, in every way, please the body that does not allow them to enter the Kingdom of Heaven, but beat the soul with sins like whips (Radyvylovsky, 1676, pp. 691–692.) Here, Radyvylovsky uses the work of Plutarch Περί ἀποργησίας / *On the suppression of anger*.

Among other ancient characters that lend a humorous air to certain fragments of Radyvylovsky's works one should mention Demosthenes: "Once, the philosopher Demosthenes knocked at the door of a man who had a habit of amusing himself by playing the zither. He was at home, heard the knock and shouted for him to come in. Demosthenes replied, 'I'll come in if you tie the zither.' Then the preacher in his own way writes about people who indulge in luxuries. When the Holy Spirit knocks at their hearts, they tell Him to come in, but He tells them that He will only come in when they atone for their sins (Radyvylovsky, 1671-1682, pp. 336–337.)

Radyvylovsky also often uses proverbs with a touch of humor. He calls them folk proverbs: "People say, 'a woman behind the wall is braver than a knight in the field.'" (Radyvylovsky, 1671, p. 982) These "folk jokes" serve as illustrations to Radyvylovsky's moral lessons. For example, "Some people say, 'Serve God, but not the devil.' In this passage, Radyvylovsky tells a story of a man who placed two candles in front of the icon of St. Anthony — one in front of the saint and the other in front of the devil painted on the icon. When asked about the reason for this act, he replied that he had lit the first candle so that the saint would help him,

and the second so that the devil would not harm him. Further to this, the preacher elaborates that there are many Christians who serve God and the devil: first, they fast, go to church and do good deeds, and then they sin. However, if a person wants to serve God, he must anger the devil, because it is impossible to serve two masters (Radyvylovsky, 1671-1682, pp. 350–351.)

There are also specific stories that are not strictly funny; however, they might elicit a wry smile. For example, one of the leading themes in folk humor is that of drunkenness. The slurred speech of the drunkard, his unsteady gait and different varieties of alcohol are common tropes woven into funny stories, as are the themes of feasting, fighting and love.

Despite the tragic consequences of drunkenness, people have always laughed at drunks and even sympathized with their sinful weakness. This almost imperceptible tinge of common sympathy is added by this anecdote given by the preacher: “A woman lived for many years with a man who was a great drunkard. And whatever she didn’t earn with her own hands, he would drink at once. On top of this, the drunk always insulted and beat her, but she patiently endured it all. At last, wanting to see whether there was any way to free her husband from the pernicious habit of drunkenness, she resorted to such a trick. When her drunken husband returned home from the inn and fell into a drunken stupor, she took him on her shoulders and carried him to an old crypt and laid him there. Then she went home. After three or four hours she returned, thinking that her husband would be fast asleep. She knocked loudly and said, ‘If there is anyone in this crypt, get up and go out.’ The husband, still dulled by drink, asked her: ‘What do you want, why are you knocking?’ The wife replied: ‘I deliver food to crypts; I have come here with food.’ Her husband answered: ‘Whoever you are, don’t bring me any food, you’d better bring me something to drink. I don’t want to

listen to how you can remember to bring food, when I really need a drink.” On hearing this, his wife became very upset and returned home crying, saying to her husband, ‘Oh, bitter drunkard! I now realize that neither sense nor science can make you better, because you got so used to bitter drunkenness from such a young age that it has become your very nature. And if the grave in which you lie has not brought you to your senses, how can poor I or anyone else calm you down? ” (Radyvylovsky, 1688, pp. 276–276.)

In fact, the drunkard’s wife has created a ridiculous draw situation that could result in several options: 1) his fear of death motivates the drunkard to repent; 2) the man will be very scared at first, then he will realize that it was just a joke and the resulting laughter brings relief, as does others laughing at him. But in this passage the object of ridicule is the man who is so ingrained in sin that nothing will change his behavior: neither the terror of death nor the joy of being alive.

CONCLUSION

Ukrainian Baroque had its own characteristics, including a hereditary connection with the ancient Russian and Byzantine Orthodox cultural and philosophical tradition, and the clash of Eastern and Western cultural, ideological, religious and ecclesiastical tendencies within culture of Baroque, which, combining religious and secular components of culture, forming a holistic unity of medieval theology with Renaissance individualism, organically fit into the context of contemporary Ukrainian spiritual culture with its inherent predominance of the religious sphere.

In this context, the legacy of the prominent Ukrainian preacher of the 17th century Anthonii Radyvylovsky is a typical example of the introduction of the Latinizing of Christian traditions into the Orthodox

liturgy, which fits perfectly into the cultural and church reforms introduced in Ukraine by Peter Mohyla and his associates. In his works, Radyvylovsky relied on Ukrainian and Byzantine Orthodox, ancient and Western European cultural traditions.

The main trends of moral and ethical thought of Ukraine in the 17th century were reflected in the sermons of Anthonii Radyvylovsky. In the center, there is a “living” earthly man with his virtues and flaws. The main themes of moralistic examples in Radyvylovsky’s sermons are the theme of a righteous and sinful (i.e. moral and immoral) life, as well as the theme of reward for the righteous deeds and punishment for sinful behavior. In addition, the theory of free will is substantiated.

Humorous and satirical discourses allow Radyvylovsky to develop in his listeners the ability to achieve a paradoxically Baroque repentance, which is closely tied to personal reflection through laughter, when laughter is directed at the one who laughs (Bakhtyn, 1990, p. 17.) Also in the plane of collision, using the contrast of the profane and the sacred, he creatively rethinks the genre of the sermon: he overcomes the inertia of its formality as perceived by listeners; creating more expressive and relatable texts, and therefore, perhaps, more effective sermons as a result. Radyvylovsky was able to attract the listener’s attention and clearly present moral or theological instruction by incorporating story-examples. In this context, humor is a tool for eliciting rhetorical emotion from the listener, thus achieving the didactic goal of the preacher.

References

Bakhtyn, M.M. (1990). *Tvorchestvo Fransua Rable y narodnaia kultura srednevekovia y Renessansa. Khudozhestvennaia literatura*. Moskva: Khudozhestvennaya literatura.

Bartolini M.G. (2016). The Discourse of Martyrdom in Late 17th-century Ukraine. The «passion sufferers» Boris and Gleb in the Homilies of Antonii Radyvylovs'kyi and Lazar Baranovych. *Zeitschrift für Slawistik*. 61, 3, 499–527. <https://doi.org/10.1515/slav-2016-0030>

Brogi Bercoff, G. (2012). *The Sermons of Antoniy Radyvylovs'kyj: History, Culture, Mentality. Theatrum humanae vitae*. Київ: Laurus, 414–424.

Dovha, L. (2016). Uivlennia pro blaho u propovidiakh Antoniiia Radyvylovskoho (za zbirnykom «Vinets Khrystov», 1688 r.). Shliakh u chotyry stolittia: materialy Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii «AD Fontes – do dzherel» do 400-yi richnytsi zasnuvannia Kyievo-Mohylianskoï akademii, Kyiv, 12–14.10.2015 roku. Kyiv, 72–81.

Dovhalevskiy, M. (1973). *Poetyka (Sad poetychnyi)*. Kyiv: Mystetstvo.

Isichenko, I. (2017). Konotatsiina perspektyva yevanhelskoho tekstu v pasiinykh propovidiakh Antoniiia Radyvylovskoho. *Mediivist: latynomovna ukrainska literatura*. <http://www.medievist.org.ua/2017/03/blog-post-27.html> (14.04.2023).

Karol, M. (2013). Osoblyvosti smikhovoi kultury ukrainskoho «Nyzovoho» baroko (na prykladi intermedii do shkilnykh dram z muzykoiu). Kyiv: *Kyivske muzykoznavstvo*, 46, 101–105. http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBN=LINK&P21DBN=UJRN&Z21ID=

&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=
S&2_S21P03=FILA=&2_S21STR=kmuz_2013_46_18

Krekoten, V. (1983). *Opovidannia Antoniia Radyvylovskoho*. Kyiv: Naukova Dumka.

Krekoten, V. (1983). *Ukrainska literatura XVIII st. Poetychni tvory, dramatychni tvory, prozovi tvory (zbirka)*. Kyiv: Naukova dumka.

Makarov, A. M. (1994). *Svitlo ukrainskoho baroko*. Kyiv: Mystetstvo.

Markovskiy, M. (1894). *Antonyi Radyvylovskiy, yuzhnorusskyyi propovednyk XVII veka*. Kyev: Typ. Ymp. Un-ta sv. Vladymyra V.Y. Zavadskoho.

Myronova, V. (2012). Antychni avtory v homilytytsi Kyievo-Mohylianskoi Akademii. *Studi Slavistici*, IX, 273-289.

Radyvylovskiy, A. (1671 – 1682). *Vinets Khrystov. Manuscript*. Kyiv. *Radyvylovskiy, A. (1676). Ohorodok Marii Bohorodytsi.*. Kyiv: Typohrafiia Kyievo-Pecherskoi Lavry.

Radyvylovskiy, A. (1671). *Ohorodok Marii Bohorodytsi. Knyha 2. Manuscript*. Kyiv.

Radyvylovskiy, A. (1688). *Vinets Khrystov [The Crown of Christ]*. Kyiv: Typohrafiia Kyievo-Pecherskoi Lavry.

PREACHING ACTIVITY OF ANTONII RADYVYLOVSKY IN THE CONTEXT OF UKRAINIAN BAROQUE CULTURE

Abstract

This article analyzes the preaching activities of Antonii Radyvylovsky in order to distinguish in the preacher's output the general characteristics of the Baroque period, formed under the influence of other cultures.

Particular attention is paid to the humorously ridiculous aspect of the preacher's works, which have not been considered at all before. The source base for the study is the handwritten and printed sermons of Antonii Radyvylovsky from his *collections The Fenced Garden of the Virgin Mary* and *The Crown of Christ*. It is concluded that Ukrainian Baroque, while absorbing the main features of European Baroque, had its own characteristics. In this context, the legacy of the prominent XVII century Ukrainian preacher Antonii Radyvylovsky constitutes a typical example of the introduction of Latinizing Christian traditions into the Orthodox liturgy. In the center is a "living" earthly man with his virtues and flaws. The main theme in the moralistic examples in Radyvylovsky's sermons is that of a righteous and sinful (moral and immoral) life. His humorous and satirical discourses allowed Radyvylovsky to develop in his listeners a capacity for a paradoxically Baroque repentance, which is closely tied to personal reflection through laughter.

Keywords: philosophy, history of philosophy, Ukrainian culture, Baroque, church sermon

Abstrakt

W artykule analizowana jest działalność kaznodziejska Antoniego Radyvylovskiego w kontekście ogólnych cech baroku ukraińskiego, ukształtowanych pod wpływem innych kultur. Szczególną uwagę zwraca się na humorystyczno-satyryczny aspekt dzieł kaznodziei, który nie był wcześniej brany pod uwagę. Podstawą źródłową opracowania są rękopiśmienne i drukowane kazania Antoniego Radyvylovskiego ze zbiorów *Ogrodzony ogród Marii Panny* i *Korona Chrystusa*. Stwierdza się, że ukraiński barok, wchłaniając główne cechy europejskiego baroku, miał swoje cechy swoiste. W tym kontekście spuścizna wybitnego XVII-wiecznego ukraińskiego kaznodziei Antoniego Radyvylovskiego stanowi

typowy przykład wprowadzenia latynizujących tradycji chrześcijańskich do liturgii prawosławnej. W centrum znajduje się "żywy" ziemski człowiek z jego cnotami i wadami. Głównym tematem moralistycznych przykładów w kazaniach Radyvylovskiego jest prawe i grzeszne (moralne i niemoralne) życie. Jego humorystyczne i satyryczne dyskursy pozwoliły Radziwiłowskiemu rozwinąć w słuchaczach zdolność do paradoksalnej barokowej formy skruchy, która jest ściśle związana z osobistą refleksją poprzez śmiech.

Słowa kluczowe: filozofia, historia filozofii, kultura ukraińska, barok, kazania

HYBRIS nr 60 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.60.04>

MATEUSZ DZIĘCIOŁ

 0000-0002-0052-8433

Uniwersytet Warszawski

m.dzieciol7@uw.edu.pl

***THE LIMITS OF LIBERALISM. TRADITION,
INDIVIDUALISM, AND THE CRISIS OF FREEDOM,***
**MARK T. MITCHELL, UNIVERSITY OF NOTRE DAME
PRESS, INDIANA 2019, SS. 328.**

ARTYKUŁ RECENZYJNY

„Samuel Johnson powiedział, iż ludziom należy coraz częściej przypominać o tym, że muszą być instruowani. Ta książka ma na celu przypomnienie pewnych fundamentalnych i koniecznych prawd” (Mitchell, 2019, s. X). Takie słowa zawarł Mark T. Mitchell w przedmowie swojej książki, której podtytuł zawiera kluczowe dla przebiegu argumentacji pojęcia. Słowa te, jak również sam tytuł książki *prima facie* wskazują na to, że będzie to publikacja, w której autor będzie starał się —

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2023-03-24 | Verified: 2023-05-16 | Accepted: 2023-05-18 Lodz, Poland
First published online: 2023-06-24.

w mniej lub bardziej udany sposób — bronić tezy sformułowanej przez siebie na początku wywodu. Cytowany fragment recenzowanej pracy zawiera także pewne założenia dotyczące zarówno natury ludzkiej, jak i swego rodzaju absolutyzmu w sferze aksjologicznej czy aletycznej. Pierwszy z tych poglądów nie jest zbyt optymistyczny, zaś drugi niezwykle dyskusyjny. Okazuje się więc, że nawet tak niewielki fragment książki jest w stanie zilustrować sposób prezentacji poglądów autora.

Mark T. Mitchell to amerykański wykładowca filozofii polityki. Obecnie pracuje na *Patrick Henry College*. Pełni tam również funkcję Dziekana do Spraw Naukowych. Teza zacytowana na początku tekstu, która ma ilustrować motyw przewodni książki, stanowi także egzemplifikację poglądów religijnych samego autora. Jest on przedstawiany jako naśladowca Chrystusa¹. Oznacza to, że osobiste poglądy aksjologiczne znajdują wyraz w jego filozoficznej pracy, która koncentruje się głównie na problematyce dotyczącej teorii polityki. Główny przedmiot jego zainteresowań stanowi kilka charakterystycznych dla filozofii polityki zagadnień, takich jak na przykład: liberalizm, tradycja, wolność, społeczność czy lokalizm. Jest także zafascynowany koncepcjami proponowanymi przez Michaela Polanyiego. Rekonstrukcji i krytycznemu opracowaniu jego myśli poświęcił pracę zatytułowaną *Michael Polanyi: The Art of Knowing* z 2006 roku. W ramach tego opracowania dokonuje kilku kluczowych dla swojej argumentacji obserwacji. Wykazuje, że Polanyi — jego zdaniem — słusznie dostrzegł źródła politycznego i duchowego kryzysu w tym, że nastąpiło przyjęcie błędnej koncepcji wiedzy. Ten proces spowodował według Mitchella usunięcie możliwości formułowania sensownych twierdzeń dotyczących klasycznej triady Platońskiej: prawdy, dobra

¹ Czego przykładem jest biogram zawarty w informacji o powołaniu Mitchella na stanowisko Dziekana do Spraw Naukowych *Patrick Henry College*.

i piękna. Inną kategorią podejmowaną przez Mitchella jest problem ograniczeń. Formułuje tezę, zgodnie z którą ograniczenia są czymś dla człowieka nieprzewycięzalnym. Wobec tego należy je uznać za obowiązujące. Teza ta stanowi podstawę argumentacji zawartej w pracy *The Politics of Gratitude: Scale, Place & Community in a Global Age* z 2012 roku. Należy zwrócić uwagę na to, że Mitchell wciąż powraca do przyjmowanej osobiście chrześcijańskiej aksjologii. Uważa, że wspomniane ograniczenia mają swoje korzenie w judeochrześcijańskiej narracji (Mitchell, 2012, s. 8). Jego zdaniem, podkreślanie niedoskonałości człowieka przez tę narrację dokonuje się poprzez ujmowanie ludzkiej natury w kontekście momentu upadku pierwszych ludzi. To zaś oznacza, że niedoskonałość człowieka jest równoznaczna z jego ograniczonością. Potrzebuje on zatem łaski Boga, aby przewyciężyć swoją przygodność oraz niedoskonałość.

Obie wspomniane publikacje, jak również kluczowe analizy w nich zawarte stanowią części składowe argumentacji prezentowanej w najnowszej książce Mitchella *The Limits of Liberalism. Tradition, Individualism, and the crisis of freedom* wydanej w 2019 roku. Można zatem powiedzieć, że stanowi ona najistotniejszą publikację w dorobku tego filozofa. Recenzowany tekst liczy 328 stron, obejmujących swoim zakresem tok argumentacji wyłożony w pięciu rozdziałach. Każdy z tych rozdziałów pod względem merytorycznym stanowi pewną odrębną całość, co zauważalne jest zwłaszcza w przypadku pierwszych czterech części książki. Rozdział piąty jednak pod tym względem stanowi dopełnienie przeprowadzanego przez Mitchella wywodu, co sprawia, że wrażenie niekompletności zostaje przewyciężone. Należy zwrócić uwagę na aspekt kompozycyjny książki. Każda z sekcji tekstu pod względem strukturalnym została skonstruowana w przejrzysty sposób. Prezentowane zagadnienia szczegółowe zostały poprzedzone

stosownym śródtytułem, dzięki czemu czytelnik z łatwością jest w stanie odnieść analizy danej kategorii do kontekstu całego rozdziału. Należy także dodać, że bardzo pomocnym elementem, który jest obecny w każdej partii tekstu są częste podsumowania, pozwalające na uporządkowanie licznych analiz. Dzięki takiemu działaniu Mitchell skutecznie dokonuje rekapitulacji treści prezentowanych w każdym z rozdziałów, jak również odnosi je do głównej tezy całej książki. Stanowi to więc narzędzie o podwójnym znaczeniu: po pierwsze, wrażenie braku powiązania poszczególnych części pracy jest minimalizowane, a po drugie, uspójnia pod względem logicznym prowadzoną argumentację. Przejrzystość strukturalną książki dopełnia indeks rzeczy oraz obszerna bibliografia. Jedyną wadą, jaką można wyszczególnić względem przejrzystości tej publikacji, to umiejscowienie przypisów. Zostały umieszczone jako odrębna część na końcu książki razem z indeksem rzeczy oraz bibliografią. Dla czytelnika uciążliwe jest regularne wertowanie stron tekstu celem lektury przypisów, które niejednokrotnie uzupełniają myśl zawartą w tekście głównym i stanowią komplementarną część wyводу. Umieszczenie zatem przypisów na tej samej stronie pod tekstem głównym stanowiłoby znaczne ułatwienie i usprawnienie lektury książki.

Wspomniane pięć rozdziałów w różnorodnych kontekstach ujmuje fenomen tradycji. Dla Mitchella stanowi to jednak pojęcie wieloznaczne. W związku z tym bardzo istotnym dla argumentacji Mitchella jest *Wprowadzenie*, ponieważ w tej części książki autor definiuje trzy znaczenia terminu „tradycja” oraz podaje rozumienie pojęcia „liberalizm”. Po pierwsze, będzie to sens epistemiczny: wówczas ta kategoria będzie ujmowana jako *conditio sine qua non* procesu poznania i zdobywania wiedzy. Po drugie, będzie to sens partycypacyjny: chodzi wówczas o ideę uczestnictwa w pewnej „Wielkiej Tradycji”

czy „Tradycji Zachodu”, przy czym — zdaniem Mitchella — tradycja wówczas „aspiruje do miana uniwersalium” (Mitchell, 2019, s. 22). Po trzecie, będzie to rozumienie, w którym wskazuje się na pewne społeczności, cechujące się lokalną tradycją przekazywaną² za pośrednictwem dzieł kultury. Mitchell zaznacza, że tego typu rozumienie z definicji charakteryzuje się ograniczeniami, które chronią istotową integralność takiej tradycji przed uniwersalizacją. Ten proces — zdaniem autora — stanowi zatem zagrożenie dla tradycji lokalnych (Mitchell, 2019, s. 22). Liberalizm natomiast Mitchell definiuje jako stanowisko, w obrębie którego tradycja zostaje uznana za zbiór nieaktualnych idei, będących jedynie obciążeniem dla „autonomicznego ja — niezależnego i wolnego od jakichkolwiek obowiązków, które nie były *explicite* przezeń wybrane” (Mitchell, 2019, s. 2).

Autor w tytule rozdziału pierwszego o następującym brzmieniu: *The Seventeenth-Century Denigration of Tradition and a Nineteenth-Century Response* sygnalizuje kierunek, w którym zamierza poprowadzić swoją argumentację. Przedmiotem tej części tekstu jest rekonstrukcja filozofii Kartezjusza oraz Francisa Bacona. Wybór tej tematyki nie był przypadkowy. Mitchell odwołuje się w tej sekcji do pierwszego rozumienia „tradycji”, a więc koncentruje się na jej epistemicznym wymiarze. Autor wyraźnie wskazuje na to, że rewolucja w metodologii zaproponowana przez tych dwóch filozofów doprowadziła do całościowego zanegowania tradycji. Jego zdaniem proces ten był wtórny wobec odrzucenia filozofii Arystotelesa (Mitchell, 2019, s. 25). Z tez epistemologicznych wyprowadza następnie tezy praktyczne, które odnoszą się do indywidualizmu oraz odejścia od ogólnego wymiaru tradycji jako pewnego motywu przewodniego.

² Zgodnie z łacińskim terminem *trado, -ere* — przekazywać.

Tradycji, której odniesienie do jednostki lub danej społeczności dzieje się między innymi za pośrednictwem zawierzenia autorytetowi. Mitchell uważa, że odejście od takiego modelu prowadzi do skrajnego subiektywizmu i osamotnienia jednostki, która w swoich procesach poznawczych jest zdana na siebie. Odrzuca tym samym autorytet epistemiczny i bazuje na Kartezjańskim metodycznym wątpieniu. Wydawać by się mogło, że tak skonstruowany argument jest niekompletny, ponieważ nie mamy tutaj odniesienia do poziomu społeczności. Autor broni się jednak za pomocą teorii Tocquevilla, którego cytat posłużył mu do argumentacji za postulowaną tezę. Zdaniem tego myśliciela dzięki filozofii Kartezjusza i Bacona nastąpiła „destrukcja imperiów tradycji i odwrócenie się od autorytetu mistrza” (Mitchell, 2019, s. 45). Tak skonstruowane twierdzenie zakłada ideę postępu, która z kolei przyjmuje jako założenie stan przyszły istotowo doskonalszy od stanu minionego. To zaś oznacza, że odejście od przedkartezjańskich idei umożliwi budowę nowego świata nie tylko myśli, ale i ładu politycznego, którego podstawą będzie nowa forma jednostki politycznej nazywanej przez Mitchella „demokratyczną jednostką” (Mitchell, 2019, s. 45). Podkreślenie jednostkowości nie ma tutaj jednak pozytywnego wymiaru. Autor kreśli wręcz antyutopijny obraz indywiduum zdanego jedynie na siebie, na swoje — według Mitchella — niedoskonałe funkcje kognitywne, których rezultaty poznania nie mogą zostać ocenione pod względem ich trafności przez epistemiczny autorytet. To zaś prowadzi do atomistycznej wizji społeczności, w której indywidua, co prawda cechują się równością oraz wolnością, jednak — zdaniem autora — te przymioty nie mogą zrekompensować faktu oderwania od wspólnoty. Takie jednostki nie rozpatrują więc siebie w kontekście wspólnot, do których przynależą (Mitchell, 2019, s. 49). Ostatecznie Mitchell

formułuje drugą fundamentalną dla książki tezę: wolność powinna mieć ograniczenia, ponieważ w przeciwnym wypadku zostanie wykształcone jej przeciwieństwo (Mitchell, 2019, s. 49). Należy jednak zwrócić uwagę, że argumentuje ją za pomocą cytatu z pracy Tocquevilla, która nie w pełni oddaje sens proponowanej przez Mitchella tezy. Co więcej, autor będzie bronił poglądu, zgodnie z którym „liberalne ‘ja’ jest mitem skonstruowanym w służbie liberalnemu projektowi, który w swoim sercu jest niespójny” (Mitchell, 2019, s. 49).

Elementem obrony wspomnianej tezy są analizy zawarte przez autora w części drugiej. Po raz kolejny tytuł rozdziału — *Michael Oakeshott and the Epistemic Role of Tradition* — manifestuje istotę wywodu. Tym razem Mitchell podejmuje się rekonstrukcji teorii Micheala Oakeshotta oraz ujęcia jej w kategoriach epistemicznej roli tradycji. Jest to zatem kontynuacja procesu rozpatrywania przez autora tego rozumienia rozważanego pojęcia. Autor zauważa, że dla Oakeshotta „tradycja jest (...) historycznym repozytorium cennych i zweryfikowanych przez czas prawd, które są ignorowane na nasze własne ryzyko” (Mitchell, 2019, s. 59). Wskazuje także na cechy charakterystyczne tradycji. Zdaniem Mitchella jest to podlegający zmianom proces, który jednocześnie nie traci swojej spójności w momencie zmiany i dostosowania się do warunków aktualnie panujących. W obrębie krytycznej rekonstrukcji poglądów Oakeshotta autor zwraca uwagę na to, że recepcja jego tekstów wywołuje krytykę, która jego zdaniem nie jest spowodowana przez teorię Oakeshotta ujmowaną jako całość. Według Mitchella jest to rezultat błędnego zrozumienia pojęcia „tradycji” (Mitchell, 2019, s. 91). Autor wskazuje na to, że to błędne rozumienie ma swoje źródło w utożsamieniu dwóch terminów: „tradycji” oraz „praktyk”. Mitchell podkreśla, że to pojęcie w sensie pierwotnym ani nie wskazuje na pewne repozytorium wiedzy,

ani nie jest ograniczane wyłącznie do pewnego zbioru określonych praktyk. Jego zdaniem w koncepcji Oakeshotta tradycja pełni rolę epistemologiczną w tym sensie, że to pojęcie obejmuje swoim zakresem te „założenia, zwyczaje oraz procedury, które są nam dostarczane razem z siatką terminologiczną, dzięki której działamy w świecie” (Mitchell, 2019, s. 91). Wobec tego — w tym ujęciu — tradycja dostarcza każdej jednostce określonego aparatu pojęciowego, który stanowi dla niej swego rodzaju filtr percepcyjny, będący narzędziem interpretacji rzeczywistości oraz teoretyczną podstawą działania. Jest to — zdaniem Mitchella — proces nieunikniony. Nie mamy dostępu poznawczego do innych danych, w związku z czym jesteśmy zdeterminowani przez konkretną tradycję, w obrębie której działamy. Co więcej, autor zwraca uwagę na to, że „zasoby dostarczane każdemu człowiekowi działającemu w określonej kulturze są jedynymi narzędziami, które są dla niego dostępne” (Mitchell, 2019, s. 91). Ostatecznie zatem żadna jednostka nie może funkcjonować poza tradycją. Jest ona — według Mitchella — koniecznością. Tak zarysowana koncepcja napotyka jednak pewne trudności, których Mitchell konkluzywnie nie rozwiązuje. Najpoważniejszym problemem jest zagadnienie relatywizmu w odniesieniu do różnorodnych tradycji. Można zadać pytanie, czy któraś z funkcjonujących tradycji jest *lepiej* od innych. Autor uważa, że dla Oakeshotta ten problem jest nonsensowny zarówno na poziomie ogólnym, jak i w obrębie pewnej partykularnej tradycji. Przyjmuje on spójność jako kryterium prawdziwości, w związku z czym pytanie „czy tradycja x jest lepsza od tradycji y ?” jest analogiczne do pytania „czy język j_1 jest lepszy od języka j_2 ?”. Należy nadmienić, że rozważania dotyczące języka Oakeshott odnosi do problematyki moralnej, co oznacza, że poszczególne języki opisujące moralność są równoważne. Mitchell w swoich analizach teorii Oakeshotta pomija jeden zasadniczy

problem, który pojawia się w tak zarysowanej koncepcji tego filozofa. Pytaniem wyjściowym w obrębie problemu relatywizmu było to, czy można wskazać jedną tradycję, która jest lepsza od innej. Oakeshott w odniesieniu do tego problemu korzysta z kryterium spójności jako tego, które przesądza o prawdziwości danego języka opisującego moralność. Przy takich narzędziach należałoby raczej powiedzieć, że pewna tradycja w zależności od swojej wewnętrznej spójności byłaby bardziej lub mniej prawdziwa. To jednak przyczynia się do powstania kolejnej trudności: jeżeli możemy stopniować poszczególne tradycje pod kątem ich prawdziwości, to czy można wskazać tę, która jest najbardziej prawdziwa? Jeżeli tak, będzie to teza ekskluzywistyczna, która z definicji podważa użyteczność innych tradycji jako czynnika konstytuującego siatkę terminologiczną indywiduum, funkcjonującego w obrębie takiej tradycji. Jeżeli nie, to wówczas wszystkie tradycje, które są wewnętrznie spójne będą równoważne, co będzie tezą inkluzywistyczną. Wówczas problem relatywizmu w obrębie koncepcji tradycji nie będzie nonsensowny. Ponadto Mitchell nie precyzuje rozumienia kategorii „spójności” w procesie rekonstrukcji poglądów Oakeshotta. Oznacza to, że kluczowa teza przeciw zarzutom o relatywizm traci na swojej mocy argumentacyjnej. Krytyczna rekonstrukcja filozofii Oakeshotta jest zatem niekompletna. Nie odnosi się do pewnych wątpliwości, które czytelnik może wystosować względem tak przedstawionego obrazu myśli tego filozofa. Autor w swoich analizach koncentruje się zatem na wyeksponowaniu tych elementów rekonstruowanej teorii, które służą mu za tezy wspierające główny tok wywodu. W tym wypadku będzie to koncentracja na epistemicznym wymiarze tradycji i jej konieczności dla życia człowieka.

Mitchell uważa, że nie tylko dla teorii Oakeshotta kluczowe jest pojęcie „tradycji”. Jego zdaniem również Alasdair MacIntyre uczynił

z tego konceptu główną kategorię swojej filozofii. W rozdziale trzecim autor argumentuje, że „MacIntyre (...) rozpoznaje i docenia różnice między różnymi tradycjami i jest przekonany, że jest możliwe ukonstytuowanie racjonalnej wyższości jednej tradycji nad innymi” (Mitchell, 2019, s. 96). Mitchell zauważa zatem różnicę w podejściach Oakeshotta i MacIntyre’a. Jeżeli więc jednym z celów książki jest także rekonstrukcja przytaczanych poglądów, to w takim kontekście należy uznać tę obserwację za zaletę tej publikacji. MacIntyre podaje dwa rozumienia tradycji. W tekście *Dziedzictwo Cnoty* twierdzi, że w obrębie tradycji zmierzanie do różnorodnych dóbr zostaje odniesione do perspektywy historycznej. To oznacza, że proces ten odbywa się w perspektywie wielu pokoleń, co powoduje, że indywidualne działania nakierowane na określone dobra zostają uwikłane w kontekst tradycji rozumianej jako pewien styl życia realizowany poprzez praktyki. Należy zwrócić uwagę na to, że zostaje tutaj wprowadzona kategoria konfliktu³, która zdaniem Mitchella jest użyta celowo. MacIntyre powraca do tego konceptu w innym tekście zatytułowanym *Czyja Sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Podkreśla rolę konfliktu w konstytuowaniu się tradycji, na co zwraca uwagę Mitchell twierdząc, że dla tego filozofa „istotnym elementem tradycji (...) jest określony stopień konfliktu” (Mitchell, 2019, s. 114). Autor zaznacza, że dla MacIntyre’a nie ma to znaczenia destruktywnego dla tradycji. Jest to pożądany proces, ponieważ świadczy o ciągłym wazeniu racji na rzecz tego, którą praktykę należy wcielić w życie, aby móc podążać za określonego rodzaju dobrami. Można domniemywać, czy ta myśl nie jest manifestacją marksistowskiej proweniencji MacIntyre’a. *Prima*

³ „Żywa tradycja jest więc historycznie trwającym, społecznie ucieleśnionym sporem i to sporem o to właśnie, jakie dobra składają się na tę tradycję” (MacIntyre, 1996, s. 396).

facie dla czytelnika zaznajomionego z historią filozofii widoczne są pewne podobieństwa takiego ujęcia „wewnętrznego ukonstytuowania istoty tradycji” z ruchem dialektycznym, który wprost odnosi się do filozofii Hegla, a następnie Marksa. Mitchell jednak tego wątku nie rozwija. Zgodnie ze stawianą tezą, wyżej wartościuje tomistyczne dziedzictwo MacIntyre’a. Ponadto autor pozostaje konsekwentny argumentacji na rzecz formułowanej na początku swojej książki tezy. Koncepcja MacIntyre’a jest bardzo użytecznym narzędziem dla Mitchella, który — jak pamiętamy — postuluje konieczność tradycji. A takie tezy *expressis verbis* są wyrażane przez autora między innymi *Dziedzictwa Cnoty*. Rekonstruując tezy MacIntyre’a Mitchell zwraca uwagę, że głównym argumentem⁴ za tezą, zgodnie z którą można uzasadnić wyższość — pod względem racjonalności — jednej tradycji nad drugą jest stopień przybliżenia się przez daną tradycję do pewnej „uniwersalnej i bezczasowej prawdy” (Mitchell, 2019, s. 115). Istotne jest to, że miara tego przybliżenia, jeżeli rozpatrzymy ją w przedziale $<0,1>$ nie osiągnie wartości 1. Jest to rezultat założenia, zgodnie z którym ta prawda jest z definicji nieuchwytna. Można domniemywać, że będzie to porządek nadprzyrodzony, co jest uzasadnialne na gruncie tomistycznych — a w konsekwencji perypatetyckich — założeń filozofii

⁴ W przypadku filozofii MacIntyre’a istotną rolę odgrywa rola wiary, nie tylko w rozumieniu zawierzenia autorytetowi, ale także wiary w dogmaty chrześcijańskie. W literaturze można odnaleźć uwagi krytyczne wobec takiego podejścia, jak na przykład następujące stwierdzenie: „stanowisko MacIntyre’a przy całej swej atrakcyjności i oryginalności rodzi poważne wątpliwości przynajmniej dwojakiego rodzaju. Zastanawia bowiem, na ile przekonująca jest jego argumentacja dla kogoś, kto jako pozbawiony wiary religijnej posługuje się wyłącznie rozumem; (...) niemniej jednak rodzi się pytanie, czy możemy być ‘właściwie racjonalni’ bez łaski wiary, skoro odrzucenie błędów, które MacIntyre wymienia w swoim komentarzu do *Veritatis Splendor*, wymaga nie tylko własnych dociekań, ale ‘o wiele więcej łaski koniecznej do nawrócenia i odnowy siebie, o której mówi Ewangelia’” (Andryszczak, 2015, s. 135). Należy dodać, że Mitchell koncentruje się w swojej pracy na wymiarze epistemicznym wiary, co oznacza, że podkreśla kwestię zawierzenia autorytetowi. Nie dokonuje zatem szerszego omówienia aspektu religijnego tej kategorii.

MacIntyre'a, jednak Mitchell również tego nie precyzuje. Nie precyzuje także, w jaki sposób ten porządek miałby znaleźć swoje odzwierciedlenie w tradycji. Mitchell wskazuje jedynie na praktyczny wymiar tej wyższości: dana tradycja będzie „racjonalnie wyższa” jeśli będzie ona w stanie przewyciężyć kryzys będący rezultatem niepowodzenia implementacji innej tradycji. To niepowodzenie — zdaniem Mitchella — ma dotyczyć epistemologicznej nieadekwatności, która skutkuje postulowanym przez Mitchella problemem z formułowaniem sensownych twierdzeń dotyczących moralności. Taka teza nie unika jednak problematycznych momentów, które wymieniliśmy wcześniej. Po raz kolejny okazuje się zatem, że rekonstrukcja poglądów omawianego w danym rozdziale jest niepełna, co oznacza, że czytelnik, który nie jest zaznajomiony z kontekstem intelektualnym danej teorii, nie będzie w stanie wychwycić takich niekompletności. Nie pomaga w tym aspekcie krótkie zarysowanie ogólnych ram rekonstruowanej teorii, zamieszczone przez Mitchella na początku rozdziału, ponieważ jest ono na tyle ogólne, że czytelnik na podstawie jedynie własnej wiedzy będzie mógł uzyskać pełny kontekst danych rozważań. Ostatecznie autor stwierdza, że dla MacIntyre'a nie ma faktów przedteoretycznych. Proces poznania danej jednostki zawsze jest uwarunkowany konkretną tradycją, w której uczestniczy, co po raz kolejny stanowi argument o jej nieodzowności. Tym razem jednak Mitchell zyskał narzędzie, którego potrzebował. Dzięki teorii MacIntyre'a możliwe staje się poparcie tezy, zgodnie z którą błędne — w jego mniemaniu — założenia postmodernistyczne doprowadziły do kryzysu zarówno politycznego, jak i duchowego. Rozwiązaniem tego problemu staje się tradycja rozumiana zasadniczo w epistemicznym sensie, która jest o tyle adekwatna, o ile zbliża się w swoich tezach do uchwycenia w jak największym stopniu beczasowego porządku.

Trzeci z omawianych przez Mitchella myślicieli koncentruje się w większym stopniu na epistemologii, aniżeli na roli tradycji, która w konsekwencji staje się kategorią drugorzędną. Przedmiotem rozdziału czwartego jest omówienie teorii *wiedzy milczącej* sformułowanej przez Michaela Polanyiego. Istotą tego podejścia do problematyki wiedzy jest twierdzenie, zgodnie z którym „możemy wiedzieć więcej niż potrafimy werbalnie wyrazić” (Mitchell, 2019, s. 136). Należy zwrócić uwagę na fakt obszernej rekonstrukcji teorii Polanyiego. Nie bez znaczenia jest zatem fakt opublikowania wspomnianej w początkowych fragmentach tekstu pracy *Michael Polanyi: The Art of Knowing*. Merytoryczna zawartość tego rozdziału różni się nieco od kompozycji trzech pierwszych części książki. We wcześniejszych sekcjach tej publikacji widoczne jest metateoretyczne nastawienie autora: Mitchell dokonuje rekonstrukcji poglądów poszczególnych myślicieli, próby krytycznego ich ujęcia oraz wyeksponowania korzystnych dla swojej tezy poglądów. W przypadku czwartego rozdziału wygląda to nieco inaczej. Proporcja nastawienia metateoretycznego do aplikacji teorii ulega zmianie na rzecz drugiego ze wspomnianych ujęć, co oznacza, że autor wyraźnie sympatyzuje z koncepcją prezentowaną przez Michaela Polanyiego. Swoje sympatie filozoficzne artykułuje także *expressis verbis*: „koncepcja wiedzy Polanyiego dostarcza nam pomocnego wglądu, który możemy zaaplikować do naszej dyskusji dotyczącej tradycji” (Mitchell, 2019, s. 197). Można zatem już w zupełności odrzucić założenie obiektywizmu autora: po pierwsze, recenzowana książka jest skonstruowana w formie argumentowania założonej tezy, a po drugie, przebieg argumentacji następuje w dużej mierze przy użyciu narzędzi jednej z prezentowanych koncepcji. Oznacza to, że założenia tej teorii zostały poddane procesowi idealizacji ze strony autora. To zaś spowodowało brak należytego stopnia

krytycyzmu względem fundamentalnych dla koncepcji *wiedzy milczącej* tez. Mitchell, co prawda, traktuje ten koncept jako swego rodzaju przedmiot, charakteryzujący się określonymi cechami⁵, jednak nie przeprowadza pewnych podstawowych rozróżnień terminologicznych. Mimo uwzględnienia dystynkcji na dwa rodzaje świadomości w rodzaju *awareness*⁶, której pojęcie jest terminem technicznym dla koncepcji *wiedzy milczącej*, sam termin „wiedza milcząca” nie jest przez Mitchella problematyzowany. W literaturze natomiast można odnaleźć zarzuty formułowane wobec Polanyiego, dotyczące nieuprawnionego synonimicznego użycia wyrażeń antonimicznych (Zmyślony, 2012, s. 49) w obrębie pola znaczeniowego tego pojęcia. Ponadto Polanyi używa wyrażenia *tacit* w wielu sformułowaniach, które tworzą problematyczną siatkę terminologiczną, w obrębie której wzajemne odniesienia znaczeniowe tych terminów są bardzo trudne do zidentyfikowania (Zmyślony, 2012, s. 49). Wspomniana zmiana proporcji odnośnie do podejmowanych zagadnień nie spowodowała jednak całkowitego wyeliminowania analiz dotyczących naczelnej dla Mitchella kategorii „tradycji”. Autor zauważa, że zdaniem Polanyiego „współczesna filozofia jest charakteryzowana między innymi poprzez odrzucenie tradycji” (Mitchell, 2019, s. 142). To zaś wiąże się z porzuceniem autorytetu Arystotelesa oraz tradycji religijnych (Mitchell, 2019, s. 142), ponieważ uznano, że oba te czynniki stanowią elementy opresyjne, pewne zdezaktualizowane idee, które należy porzucić i skonstruować nowe teorie, bardziej dostosowane do czasów obecnych. Oznacza to zatem

⁵ To nastawienie manifestuje się chociażby poprzez stosunkowo rzetelne omówienie różnych aspektów tego przedmiotu, jak na przykład jego czterech aspektów (jeden ze śródtytułów w obrębie rozdziału czwartego; (Mitchell, 2019, s. 138), jak również złożoności procesu nabywania wiedzy milczącej (Mitchell, 2019, s. 141).

⁶ *Focal awareness* oraz *subsidiary awareness* (Mitchell, 2019, s. 136). Natomiast pojęcie *awareness* odnosi się do „zdawania sobie sprawy z czegoś” (Jonkisz, 2012, s. 32).

kolejne uwypuklenie założenia o postępie myśli i automatycznym negatywnym wartościowaniu poglądów dominujących w intelektualnym dyskursie minionych epok. Ponownie zatem mamy do czynienia z wyeksponowaniem tezy przydatnej dla argumentacji autora. Mitchell uważa za słuszną obserwację Polanyiego, który stwierdził, że odejście od tradycji umożliwiło pojawienie się we wspomnianym już intelektualnym dyskursie ideału wiedzy „jasnej i obiektywnej” (Mitchell, 2019, s. 142). Wiedzy, która będzie wolna od wpływu zdezaktualizowanych, a więc nieadekwatnych idei. Polanyi w swoich poglądach wyraża nieco bardziej śmiałe tezy, jak między innymi taką, zgodnie z którą odejście od tradycji jest równoznaczne z pozbyciem się zapośredniczeń epistemicznych, jedynie utrudniających podmiotowi poznającemu dostęp do niezapośredniczonej prawdy. Należy zwrócić uwagę na to, że Mitchell w rozdziale czwartym nie ogranicza się wyłącznie do metateoretycznego podejścia oraz prób aplikacji narzędzi omawianej koncepcji do rozwiązania problematycznych dla niego zagadnień. Znaczną zaletą tej publikacji jest — jak już wspomniano — obecność licznych podsumowań przeprowadzanych analiz oraz rekonstrukcji poglądów poszczególnych filozofów, jak również obecność fragmentów, w których autor podejmuje się porównania teorii przywoływanych myślicieli. Dzięki takiemu ustrukturyzowaniu treści, materia przedmiotowa zostaje w klarowny sposób uporządkowana, a czytelnik może z łatwością ocenić zasadność porównań czynionych przez Mitchella.

Autor zwraca uwagę na to, że omawiane przez niego koncepcje pomimo swojego głównie epistemicznego wymiaru mają poważne konsekwencje polityczne i społeczne. Uważa, że odejście od tradycji, a tym samym od pewnych religijnych koncepcji czy kategorii epistemicznego autorytetu spowodowały wykształcenie „błędnej

koncepcji wiedzy oraz podmiotu poznającego” (Mitchell, 2019, s.198). Ostatecznie więc — zdaniem Mitchella — „liberalne ja” zostało wytworzone jako rezultat wspomnianych błędów. Autor w rozdziale piątym wskazuje na wybrane implikacje społeczno-polityczne, które jego zdaniem są negatywnym następstwem procesu odejścia od postulowanego rozumienia tradycji. Mitchell definiuje kluczową dla siebie kategorię w następujący sposób: „Tradycja jest, najprościej mówiąc, przekazaniem pewnych przekonań dotyczących rzeczywistości od jednego pokolenia do drugiego” (Mitchell, 2019, s. 200). Wskazuje również na jej rolę w kształtowaniu wizji przyszłości. Z jednej strony stanowi czynnik, który zostaje przekazany z przeszłości, ale też jest kluczowym elementem determinującym teraźniejsze postrzeganie rzeczywistości, jak i predykcję zdarzeń przyszłych. Wskazuje na konieczność autorytetu w procesie poznawczym przeprowadzanym przez jednostkę. Autorytet natomiast pełni rolę weryfikatora rezultatów poznania pod względem adekwacji z rzeczywistością, a kryterium oceny jest właśnie tradycja. Wszystkie elementy, za pomocą których Mitchell charakteryzuje tradycję, wystąpiły w filozofii przynajmniej jednego z omawianych myślicieli. Należy zatem stwierdzić, że argumentacja autora pod względem metodologicznym została skonstruowana poprawnie. Ostatni rozdział książki stanowi ilustrację takiego podejścia. Mitchell wskazuje na racje przemawiające za formułowaną przez niego tezę, zgodnie z którą teoretyczne problemy, będące skutkiem odrzucenia tradycji implikują praktyczne konsekwencje. Wskazuje na takie zdarzenia, jak na przykład działania represyjne zarówno w formie prawnej, jak i przy użyciu siły względem tych jednostek, które nie zgadzają się z — według Mitchella — błędnie ukonstytuowaną kategorią „liberalnego ja”. Według autora rozpowszechnia się także zjawisko represji językowej. Jego zdaniem używany język w dyskursie

publicznym korzysta z siatki terminologicznej, mającej swoje źródło w retoryce dotyczącej indywidualnych praw jednostki. Mitchell uważa, że ta koncepcja jest błędna, ponieważ została ona skonstruowana w oderwaniu od metafizycznych założeń oraz teleologicznej wizji świata, jak i życia człowieka, co oznacza, że uznaje się prymat indywidualnej woli jednostki. Już same te obserwacje wyznaczają pole do polemiki. Jednak o wiele bardziej dyskusyjne jest proponowane przez Mitchella rozwiązanie mające naprawić — jego zdaniem — błędy wynikające z teoretycznych nieporozumień. Jest to, rzecz jasna, powrót do respektowania tradycji, ale nie w sensie świeckim. Ma to być tradycja zakorzeniona w konkretnej teologii — nurcie intelektualnym, którego podstawy zostały zdeterminowane przez myśl zawartą w tekstach św. Augustyna. Na takich założeniach ma zostać odbudowany nowy porządek intelektualny, polityczny oraz społeczny. Mitchell jednak zdaje się nie zauważać problematyczności proponowanego rozwiązania. Owszem, należy przyznać, że autor jest konsekwentny w implementacji prywatnej aksjologii. Należy także docenić fakt, że w stopniu co najmniej poprawnym korzysta z narzędzi filozoficznych, które prezentuje przez znaczną większość książki. Jednak jako człowiek, który w sferze życia prywatnego wyznaje określoną religię jest narażony na zarzut braku krytycyzmu względem choćby kwestii dogmatycznych, czy też filozoficznych podstaw fundamentalnych twierdzeń. Dyskusyjne wydaje się już przyjęcie teologii i filozofii prezentowanej przez Świętego Augustyna. Wystarczy powiedzieć, że w obrębie chrześcijaństwa występuje drugi nurt intelektualny, tak zwany tomistyczny, który radykalnie różni się chociażby w założeniach metafizycznych. Co więcej, jeżeli Mitchell twierdzi, że odrzucenie tradycji wiąże się między innymi z odrzuceniem autorytetu Arystotelesa, to czy przyjęcie przez niego Augustyńskich założeń dla konstrukcji

prezentowanego projektu także nie jest odrzuceniem tez formułowanych przez Stagirytę? Wiadomo powszechnie, że w tekstach tego Doktora Kościoła z łatwością można wyodrębnić założenia neoplatońskie. Filozofia Arystotelesa natomiast stanowiła inspirację dla Akwinaty. W związku tym, można wykazać pewną niespójność, która tkwi w obrębie teologicznych założeń przyjmowanych przez Mitchella. Po drugie, jedno ze znaczeń pojęcia „tradycji”, które przyjmuje Mitchell, zawiera nazwy nieostre: „Wielka Tradycja” oraz „Tradycja Zachodu”. Założenia teologiczne przyjmowane przez Mitchella nakazują przyjęcie tezy, zgodnie z którą każdy człowiek jest stworzony przez Boga, zatem prezentowany projekt powinien mieć aspiracje do objęcia swoim zakresem wszystkich zamieszkałych obszarów geograficznych. Mitchell tymczasem utożsamia arbitralnie znaczenia wspomnianych nazw, wyłączając z zakresu „Wielkiej Tradycji” choćby kultury muzułmańskie czy kultury regionów azjatyckich, które niejednokrotnie pod względem chronologicznym trwają dłużej niż chrześcijaństwo i tym samym determinują sposób postrzegania rzeczywistości przez jednostki od wielu tysięcy lat. Po trzecie, problematyczna jest zarówno zakładana przez Mitchella koncepcja Boga osobowego przyjmowana w konsekwencji założeń teologicznych, jak również dyskusyjna jest kwestia istnienia Boga. Te czynniki skutkują kolejnym zawężeniem zakresu tych społeczności, które mogłyby realizować proponowany przez Mitchella projekt.

Prezentowana przez autora teoria nie jest zatem wolna od problemów. Najbardziej problematycznym momentem wydaje się aspekt teologiczny tego projektu, który uniemożliwia jego aplikację na tych obszarach, których podstawą są religie niechrześcijańskie. Co prawda Mitchell uznał, że „Wielką Tradycją” będzie określał „Kulturę Zachodu”, jednak z założeń przyjmowanej

teologii wynika obowiązek szerzenia Ewangelii, co oznacza, że można wskazać pewną wewnętrzną niekoherencję prezentowanego projektu.

Problematyczność prezentowanego projektu została także omówiona przez Jasona S. Canona pracującego w *George Mason University*. W swojej recenzji dla *The Independent Review. A Journal of Political Economy* wskazał (Canon, 2020), że błędna jest formułowana, a następnie argumentowana przez Mitchella teza. Canon uważa, że autor książki popełnił pięć błędów, które doprowadziły go do skonstruowania twierdzenia o konieczności zastąpienia liberalizmu tradycją. Po pierwsze, uważa, że sam liberalizm jest tradycją, a liberałowie nie odrzucają całego historycznego dziedzictwa. Po drugie, wskazuje na to, że Mitchell nie uwypukla przypadków ekstremalnych, które mają ilustrować koncentrację liberałów na kategorii „wolności wyboru jednostki”. Takimi przykładami miałyby być równość płci, rasy czy wolność seksualna. Po trzecie, Mitchell myli liberalne społeczeństwo z liberalnymi wartościami i przyjmuje jednocześnie, że wady wspomnianych wartości przechodzą na tak ukonstytuowane społeczeństwa. Po czwarte, Mitchell przyjmuje liberalizm w wersji skrajnej, co jest tylko jednym z wymiarów tego podejścia, zatem stanowiłoby odmianę błędu *ignoratio elenchi*. Po piąte, autor tak bardzo negatywnie postrzega liberalizm, że postuluje jego całkowite odrzucenie, natomiast diagnozy przez niego formułowane nie wymagają tak radykalnego działania. Można mianowicie zreformować te elementy, które Mitchell uważa za destrukcyjne oraz wyeksponować te, które uznaje za konstruktywne. Wówczas liberalizm nie będzie wymagał zastąpienia go projektem postulowanym przez Mitchella. Ostatecznie zatem Canon stwierdza, że książka nie powstałaby, ponieważ gdyby autor „przeczytał teksty takich autorów jak Hayek czy Kymlicka (...) dostrzegłby, że jego krytyka nie wymaga rewolucji. Dostrzegłby także

ironię obecną w tytule, ponieważ dobre tradycje rozkwitają w obrębie granic liberalnego porządku” (Canon, 2020).

Książkę Mitchella należy zatem postrzegać wielowymiarowo. Pod względem strukturalnym została skonstruowana co najmniej poprawnie. Mitchell zachowuje rygor logicznej poprawności wyводу, co sprawia, że żaden z elementów tej publikacji nie jest zbędny. Treść została rozmieszczona w klarowny sposób, co znacznie ułatwia czytelnikowi lekturę. Tekst ma również walor erudycyjny. Mitchell obszernie rekonstruuje poglądy omawianych myślicieli oraz prezentuje pokrótce elementy ich biografii. Pod względem metodologicznym można jednak wskazać pewne zastrzeżenia. Wspomniana rekonstrukcja jest niejednokrotnie niepełna, co oznacza, że bez wiedzy dotyczącej kontekstu epoki, jak również szerszego zakresu informacji na temat historii intelektualnej poszczególnych myślicieli czytelnik nie będzie w stanie wychwycić pewnych niuansów, które często stanowią istotny element prezentowanych koncepcji. Ponadto autor wiele razy pomija pewne fundamentalne rozróżnienia terminologiczne, które mogą powodować konfuzję znaczeniową w obrębie przyjmowanej siatki terminologicznej. Problematyczne jest również prezentowane remedium na wskazywane przez Mitchella wady liberalizmu, zwłaszcza w warstwie przyjmowanych założeń teologicznych. Nie zmienia to jednak faktu, że *The Limits of Liberalism. Tradition, Individualism, and the crisis of freedom* jest publikacją wartą lektury, której wartość erudycyjna jest trudna do podważenia, a propozycja rozumienia tradycji w kategoriach epistemicznych i uczynienia z niej fundamentu dla konstrukcji nowego porządku społeczno-politycznego stanowi kwestię wartą poddania szerszej dyskusji.

Bibliografia

- Andryszczak, P. (2015). Próba przewyciężenia relatywizmu — przypadek Alasdaira Macintyre'a. *Studia Philosophiae Christianae*, 51/3, 123–137. <https://doi.org/10.21697/2015.51.3.16>
- Canon, J.S. *Does liberalism promote flourishing?* <https://www.independent.org/publications/tir/article.asp?id=1507> (20.05.2021)
- Jonkisz, J. (2012). Pojęcie świadomości w kognitywistyce i filozofii umysłu — próba systematyzacji. *Filozofia Nauki*, 2 (78), 29–55.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo Cnoty. Studium z Teorii Moralności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mitchell, T. M. (2012). *The Politics of Gratitude: Scale, Place & Community in a Global Age*. Washington DC: Potomac Books.
- Mitchell, T.M. (2019). *The Limits of Liberalism. Tradition, individualism, and the crisis of freedom*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Zmyślony, I. (2012). Kłopoty z wiedzą niejawną (tacit knowledge) w poglądach Michaela Polanyiego. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 1 (191), 49–65.

THE LIMITS OF LIBERALISM. TRADITION, INDIVIDUALISM, AND THE CRISIS OF FREEDOM, MARK. T. MITCHELL, UNIVERSITY OF NOTRE DAME PRESS, INDIANA 2019, P. 328 — REVIEW ARTICLE

Abstract

In the reviewed book, Mark T. Mitchell presents a model for the critique of liberalism. The starting point for his argumentation is Michael Polanyi's observation according to which the sources of political and spiritual crisis are the result of an incorrect conception of knowledge.

This makes it impossible to formulate meaningful statements about categories, which we can identify as a Platonic Triad: truth, good, beauty. The book's author also uses arguments from the field of religion. In the process of his argumentation, he claims that man needs God's grace to overcome his imperfection, which is an inherent part of human nature. It is hard to question Mitchell's book having value though it being erudite. Proposing to understand tradition in epistemic terms and making it a basis for the new social and political order are matters worth discussing in a broader fashion. However, certain methodological shortcomings of the book are apparent: an incomplete reconstruction of the positions being put forward, a lack of terminological distinctions that may cause semantic confusion, and the questionability of the assumptions being made. Therefore, Mitchell's book should be viewed multidimensionally.

Key words: Christianity, knowledge, liberalism, relativism, tradition

Abstrakt

Mark T. Mitchell w recenzowanej pracy prezentuje model krytyki liberalizmu. Punktem wyjścia dla jego argumentacji jest obserwacja Michaela Polanyiego, zgodnie z którą źródła politycznego i duchowego kryzysu stanowią rezultat przyjęcia błędnej koncepcji wiedzy. Uniemożliwia ona formułowanie sensownych twierdzeń na temat kategorii, które utożsamia się z triadą platońską: prawdą, dobrem i pięknem. Autor korzysta też z argumentów religijnych. W toku swojego wywodu stwierdza, że człowiek potrzebuje łaski Boga, by przezwyciężyć swoją niedoskonałość, która stanowi immanentną część ludzkiej natury.

Wartość erudycyjna publikacji jest trudna do przecenienia, a propozycja rozumienia tradycji w kategoriach epistemicznych i uczynienia z niej

fundamentu dla konstrukcji nowego porządku społeczno-politycznego stanowi kwestię wartą poddania szerszej dyskusji. Widoczne są jednak pewne braki metodologiczne: niekompletność rekonstrukcji prezentowanych stanowisk, brak rozróżnień terminologicznych, które mogą powodować konfuzję znaczeniową oraz dyskusyjność przyjmowanych założeń. Książkę Mitchella należy więc postrzegać wielowymiarowo.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, liberalizm, relatywizm, tradycja, wiedza

HYBRIS nr 60 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.60.05>

FILIP GOŁASZEWSKI

 0000-0001-6698-0177

Uniwersytet Warszawski

philipgolaszewski@gmail.com

TEOLOGICZNE KONSEKWENCJE DARWINIZMU — *BÓG DARWINA* CORNELIUSA G. HUNTERA

Książka Corneliusa G. Huntera zatytułowana *Bóg Darwina. Ewolucjonizm i problem zła* ukazała się w przekładzie Józefa Zona w roku 2021 (Hunter, 2021). Amerykański autor jest doktorem biofizyki i biologii obliczeniowej, obecnie pracownikiem Biola University. To również członek Center for Science and Culture, będącego częścią Discovery Institute oraz autor kilku książek dotyczących relacji między nauką a religią (Hunter, 2003; 2007), do których zaliczyć można także polski przekład dzieła z 2001 roku. W pracy tej Hunter podjął temat filozoficzny z pogranicza etyki i teologii, mianowicie kwestię teodycei (Hunter, 2021, s. 15–21).

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2022-12-30 | Verified: 2023-01-31 | Accepted: 2023-06-03 Lodz, Poland
First published online: 2023-07-02

Historia i współczesność teodycei

Problem istnienia zła i próby jego rozwiązania są niemalże tak stare jak sama filozofia i zdaniem Leszka Kołakowskiego sięgają tekstów Epikura (Kołakowski, 1988). Wiele wody musiało jednak upłynąć, zanim w 1710 roku Gottfried Wilhelm Leibniz nadał tym zmaganiom formę pojęciową, nazywając je mianem teodycei (Leibniz, 2001). Jak zauważał Jerzy Kopania, w samym klasycznym tekście Leibniza czytelnik nigdzie nie odnajdzie pojęcia teodycei (Kopania, 2001, s. VII), jednakże umieszczenie go w tytule dzieła pozwoliło na dookreślenie pewnego typu argumentacji, dotyczącej uzasadnienia istnienia zła występującego w świecie. Nowożytność, zarówno przedleibnizjańska — przykładowo w osobie Kartezjusza (Jankowski, 1998, s. 24–25) — jak i późniejsza — czego wyrazem może być filozofia Kanta¹ lub Hegła — podejmowała wielokrotnie zmagania z problemem zła, jego społeczną lub ontologiczną funkcją oraz znaczeniem. Niemniej to właśnie Leibnizjańskie ujęcie tematu — nawet jeśli rację miał Jerzy Kopania uznając, że między autorem *Teodycei* i św. Augustynem zachodziła wyłącznie różnica stylu (Kopania, 2001, s. XXI) — pozostawiło w historii myśli najtrwalszy ślad. Niemieckiemu filozofowi problem ów jawił się jako możliwość uzgodnienia przekonania głoszącego, że ludzie żyją w najlepszym z możliwych światów z bezspornym, powszechnym doświadczeniem naturalnego zła i moralnej niesprawiedliwości.

Można jednak zaryzykować przypuszczenie, że od czasów Leibniza wyobrażenia na temat skali zła i cierpienia uległy drastycznym zmianom. Być może z tego względu współczesny świat — doświadczony

¹ Zdaniem Kanta wszelkie dotychczasowe próby teodycei zakończyły się niepowodzeniem, lecz nie przekreślało to definitywnie szans na opracowanie pozytywnego rozwiązania w nadchodzącej przyszłości (Kant, 2012, s. 256).

tragediami dwudziestego wieku — podchodzi do zagadnienia teodycei z wielką rezerwą. Często jest ona traktowana jako nieco zakurzony problem historiozoficzny (Marquard, 1994; Kołakowski 1988). Po Heglu filozofowie związani ze szkołą kontynentalną praktycznie zrezygnowali z prób uzasadniania konieczności występowania zła i zamiast tego próbowali odnaleźć jego źródła. Z takimi poszukiwaniami wiązała się również próba usunięcia przyczyn niesprawiedliwości, zwykle kierująca refleksję filozoficzną na nieznane wcześniej ścieżki. Przykładowo reprezentanci Szkoły Frankfurckiej upatrywali genezy zła w tradycji oświeceniowej, którą określali mianem totalitarnej (Adorno–Horkheimer, 2010, s. 18). Korzenie tego sposobu myślenia odnaleźli zaś w kulturze greckiej, między innymi w Homeryckim eposie *Odyseja*, który zdaniem autorów „w całości przedstawia dialektykę oświecenia” (Adorno–Horkheimer, 2010, s. 52). Rozwiązaniem problemu miała być zaś nowa postać refleksji dialektycznej, wymykająca się dogmatyzmowi epoki Kanta opartemu na wierze w nieustający postęp nauki (Adorno–Horkheimer, 2010, s. 89). Z kolei Emmanuel Levinas wskazywał, że przyczyną zła jest tradycja metafizyczna oraz jej totalizujące i w konsekwencji prowadzące do przemocy zapędy (Levinas, 2012, s. 30–32). W jego ocenie receptą na ten problem powinno okazać się przewartościowanie hierarchii dyscyplin filozoficznych, konkretnie przeniesienie uwagi z ontologii na etykę (Levinas, 2012, s. 79–80). Być może ostatnim powszechnie uznanym przedstawicielem tradycji kontynentalnej, który podchodził do tematyki zła głównie od strony hermeneutycznej — wpisującej się w horyzont Leibnizjański — był Paul Ricoeur. Francuski myśliciel nie tyle oskarżał zachodnią tradycję, co raczej usiłował zrozumieć występujące w niej od czasów greckich mity i symbole, których historyczne powiązania skłaniały

go do poszukiwania odpowiedzi na pytanie „skąd się wzięło zło?” (Ricoeur, 1986, s. 13).

Na gruncie analitycznym problem teodycei nie został natomiast zarzucony, zaś na przełomie wieku dwudziestego i dwudziestego pierwszego wywiązało się kilka polemik. Przede wszystkim należy przywołać tu dwie prace: *Bóg, wolność i zło*, której autorem jest Alvin Plantinga (Plantinga, 1995) i *Problem zła*, której autorem jest Peter van Inwagen (Inwagen 2014). W tym kontekście należy wspomnieć również o filozofach takich jak John L. Mackie (Mackie, 1997, s. 217–232), Richard Swinburne (Swinburne, 1998) oraz John Hick. Zdaniem Krzysztofa Hubaczka to właśnie Mackie „doprowadził do ożywienia dyskusji na temat zła na gruncie filozofii analitycznej” (Hubaczek, 2006, s. 2) prowokując do polemiki Plantingę. Polski autor twierdził jednak, że wszyscy z wymienionych poruszali się na gruncie paradygmatu wyznaczonego przez Leibniza i Augustyna (Hubaczek, 2006, s. 2–3). W jego opinii wersja teodycei opracowana przez Hicka wyróżniała się na tle tych dyskusji przekonaniem, że „świat musi zawierać zło (w tym zło horrendalne), aby proces duchowego wzrostu mógł mieć miejsce” (Hubaczek 2006, s. 14). Polski filozof zaznaczył jednak, że koncepcja Hicka stała w sprzeczności z chrześcijańską wiarą, ponieważ odrzucała wieczność piekła jako wyobrażenie sprzeczne z dobrocią Boga (Hubaczek, 2006, s. 15–18).

Pomimo obecności zagadnienia teodycei na gruncie tradycji analitycznej, trudno jednak bronić poglądu, jakoby w tekstach współczesnej kultury był to często podejmowany temat. Anglosasi koncentrowali się przede wszystkim na kwestii języka, wprowadzającej do spekulatywnych rozważań teologicznych kolejne piętro abstrakcji. Z kolei wspomnianych uprzednio myślicieli kontynentalnych poderwał zapal historycznych rozliczeń, oskarżeń i rozrachunków, niekiedy

motywowany poczuciem bezradności względem cierpień, których doświadczali ich współcześni. Przytłaczające zło wojennych zbrodni z początku dwudziestego wieku wydawało się często niemożliwym do udźwignięcia ciężarem, być może z tego względu skłaniającym do przypisywania winy decyzjom i poglądom ludzi żyjących w zamierzchłych epokach. Przyczyna marginalizacji refleksji na temat uzasadnienia zła może być jednak zgoła odmienna i wcale niezwiązana z dojmującym poczuciem nieusuwalnego egzystencjalnego tragizmu. Być może to właśnie dzisiejszy komfort zachodniego stylu życia — sprawiający, że zło ogląda się najczęściej na ekranach telewizorów, w medialnych doniesieniach i reportażach, a więc zawsze z bezpiecznego dystansu — czyni je sprawą abstrakcyjną i pozornie niewartą uwagi.

Darwinizm jako teodycea?

Książkę Huntera warto umieścić w tym szerszym kontekście dotyczącym nie tylko historii teodycei, lecz również jej miejsca we współczesnej debacie filozoficzno-kulturowej. Podejście Amerykanina wydaje się interesujące przede wszystkim dlatego, że przedstawia nowatorską interpretację dominującego paradygmatu z zakresu współczesnej biologii. Odczytanie jednej z najważniejszych dla współczesności teorii naukowych jako pewnego wariantu teodycei jest zabiegiem oryginalnym, a można wręcz powiedzieć brawurowym. Eksponuje bowiem głęboko zakorzenioną i nieoczywistą ciągłość światopoglądową między dzisiejszą epoką oraz intelektualnymi debatami nowożytności. W ten sposób wydaje się również zgłaszać pewną sugestię dotyczącą miejsca teodycei we współczesnym namyśle filozoficznym. Jeśli bowiem zgodzić się na zaproponowaną przez Huntera teologiczną interpretację ewolucjonizmu, to można powiedzieć, że zagadnienie teodycei przestało być palącym problemem, ponieważ odnaleziono rozwiązanie, które zostało powszechnie zaakceptowane nie tylko w świecie naukowym,

lecz również w obszarze kultury. Należy bowiem podkreślić, że ewolucjonizm często wykracza poza sferę nauki, kształtując wrażliwość człowieka dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. Za sprawą popularyzatorów takich jak Richard Dawkins oddziałuje nie tylko na sferę intelektu, lecz również przekonań etyczno-religijnych. W tym kontekście służy niekiedy jako naukowa podbudowa dla ateizmu (Brown, 1971, s. 147). Zwolennicy tego sposobu myślenia argumentują, że prawdziwość teorii ewolucji jest zarazem dowodem zbędności teistycznej hipotezy na temat istnienia Boga. W szerokim rozumieniu ewolucjonizm pełni więc nie tylko rolę teorii naukowej i funkcjonuje jako rodzaj Diltheyowskiego światopoglądu. Dostarcza bowiem „pewnego obrazu świata” (Dilthey, 1987, s. 126), dzięki któremu „rozstrzygnąć można pytanie o znaczenie i sens świata i na tej podstawie wyprowadzić ideał, dobro najwyższe, najogólniejsze zasady kierowania życiem” (Dilthey, 1987, s. 126).

Na początek warto postawić pytanie o to, dlaczego teoria ewolucji stanowi wyzwanie dla teodycei. Źródłem problemu jest to, że na gruncie teorii ewolucji zło wydaje się konsekwencją działania praw przyrody. Zło nie jest więc jedynie obecne w świecie, ale wynika wprost z jego struktury. Poświadczeniem tej zależności jest koncepcja doboru naturalnego oraz konkurencyjny model formowania gatunków. Teoria ewolucji implikuje przekonanie o tym, że rozwój i przetrwanie gatunków jest oparte na bezlitosnej selekcji genetycznej, w której mogą zwyciężyć jedynie najlepiej przystosowani. Istoty słabe są zaś skazane na unicestwienie. Konrad Lorenz w klasycznej pracy *Tak zwane zło pisal*:

pomiędzy różnymi gatunkami istnieją wzajemne stosunki przypominające walkę. Puchacz napada i zjada w nocy nawet dobrze uzbrojone ptaki drapieżne pomimo ich niewątpliwie bardzo energicznej obrony. Te same gatunki zaś, gdy w dzień napotyka ją tę wielką sowę, atakują ją z dziką nienawiścią. Każde prawie jako tako zdolne do obrony zwierzę, począwszy od małego gryzonia

walczy zaciekle, gdy nie może znaleźć wyjścia z sytuacji przez ucieczkę (Lorenz 1996, s. 46).

Klasyczna wersja teorii ewolucji kreśli więc obraz świata przesiąkniętego złem. Tego rodzaju pogląd wydaje się zaś sprzeczny z chrześcijańską koncepcją miłosiernego Boga. Zmusza więc do postawienia pytania o możliwość teodycei. Zdaniem Huntera zarówno Darwin jak i współcześni ewolucjoniści uprawiają jednak teologię negatywną: „teoria ewolucji nie dlatego jest prawdziwa, że gatunki bez wątpienia ewoluowały jeden z drugiego, lecz z powodu niemożliwości pogodzenia Boga i przyrody” (Hunter, 2021, s. 60). W ocenie amerykańskiego filozofa w ten sposób rozumuje zarówno Stephen Gould jak też Douglas Futuyma (Hunter, 2021, s. 61–63). W swoich wywodach Hunter nie rozgraniczał klarownie Darwinowskiego ujęcia teorii ewolucji od późniejszych przeformułowań tego paradygmatu. Stanowi to pewien mankament jego wywodów, do którego powrócę w końcowej części tekstu. Tymczasem chciałbym zwrócić uwagę na oryginalny motyw jego książki.

Hunter, wbrew popularnemu dziś przekonaniu na temat ateizmu Darwina, przekonywał swoich czytelników, że autor *O pochodzeniu gatunków* był faktycznie deistą. Należy w tym miejscu podkreślić, że opinie badaczy na temat religijnych poglądów Darwina są podzielone. Niektórzy ewolucjoniści twierdzili, że brytyjski przyrodnik był nie tylko odległy od wiary w Boga, ale też jako pierwszy dostarczył przekonującego uzasadnienia dla intelektualnie satysfakcjonującego ateizmu (Dawkins, 1994, s. 28). Inni — jak Francisco Ayala — przekonywali, że teoria ewolucji pełni dokładnie odwrotną funkcję: stwarza nadzieję na rozumowe połączenie nauki i religii (Ayala, 2009, s. IX, 13, 148–149). Kazimierz Jodkowski twierdził zaś, że „ewolucjonizm nie musi za każdym razem prowadzić do ateizmu. Jednak najczęściej do niego prowadzi” (Jodkowski, 2000, s. 66). W opinii polskiego badacza

ten stan rzeczy był z jednej strony wynikiem natury współczesnej umysłowości — zwykle sceptycznej względem możliwości istnienia czegokolwiek poza sferą empiryczną — z drugiej zaś strony wiązał się z naturalistycznym charakterem wyjaśnień dotyczących pochodzenia świata i człowieka, do których zachęcała teoria ewolucji (Jodkowski, 2000, s. 67). Z kolei Grzegorz Malec analizując kwestię religijnych przekonań Darwina od strony biograficznej wskazywał, że w postawie biologa zachodziła powolna, jednakże wyraźna zmiana (Malec 2016, s. 39). Zdaniem polskiego filozofa autor *O pochodzeniu gatunków* był początkowo człowiekiem głęboko wierzącym, lecz najpierw pod wpływem podróży statkiem HMS Beagle — oraz obserwacji brutalnych relacji panujących w przyrodzie — następnie zaś na skutek śmierci ukochanej córki naukowiec ten utracił bez reszty wiarę (Malec, 2016, s. 41, 51). Zdaniem Malca „po wczesnych zachwytach argumentacją Paleya, Darwin zdał sobie sprawę, że rzeczywistość przyrodnicza nie jest doskonałym tworem Boga, ale areną nieustającej walki i cierpień” (Malec, 2016, s. 50). Ponadto w debacie na temat religijnych przekonań Darwina pojawia się niekiedy głos sugerujący teistyczne inklinacje teorii ewolucji w oparciu o końcowe fragmenty dzieła *O pochodzeniu gatunków* (Darwin, 1959, s. 515). Zdaniem Jodkowskiego jest to jednak argument chybiony, ponieważ faktycznie „słowa te miały jedynie zneutralizować opór kręgów religijnych” (Jodkowski, 2010) i nie były wyrazem autentycznej duchowości. Na tle tych dyskusji książka Huntera wyróżnia się, zmierzając w nieco innym kierunku. Autora bardziej od kwestii osobistych przekonań Darwina interesowały bowiem filozoficzne założenia oraz teologiczno-etyczne implikacje jego teorii. Właśnie w tym kontekście scharakteryzowany został problem Darwinowskiej teodycei.

Warto w tym miejscu zauważyć, że Hunter podjął to zagadnienie na sześć lat przed publikacją głośnej książki Francisco J. Ayala

zatytułowanej *Dar Karola Darwina dla nauki i religii* (Ayala, 2009), która występowała z podobną tezą (Ayala, 2009, s. 3–5, 162–163). Zdaniem Ayali „teodycea ciągle napotykała trudności pozornie nie do pokonania. Jeśli Bóg jest Stwórcą, to skąd wzięły się: okrucieństwo lwa, jad węża czy pasożyty, które mogą żyć jedynie kosztem swych żywicieli?” (Ayala, 2009, s. 4). W ocenie amerykańskiego autora to właśnie Darwinowska teoria ewolucji „rozwiązała problem teodycei” (Ayala, 2009, s. 3) przenosząc z Bożych barków odpowiedzialność za zło w postaci niedoskonałych organizmów na proces doboru naturalnego (Ayala, 2009, s. 5). Dzięki temu Darwin odkrył możliwość pogodzenia Boskiej doskonałości i dobroci z ułomnością niektórych spośród ziemskich form życia. Jeśli Bóg nie jest projektantem życia, nie może ponosić winy za jego nikczemne i niegodziwe formy. Jednocześnie Ayala przekonywał, że „nie musi być konfliktu między religią a nauką” (Ayala, 2009, s. 6), nie przedstawiał zatem Darwina jako orędownika ateizmu. W tym kontekście z łatwością dostrzega się podobieństwo jego stanowiska do poglądów głoszonych przez Huntera, aczkolwiek kilka spraw wyraźnie różniło obydwu ujęcia. Może jednocześnie zaskakiwać, że Ayala otwarcie zaangażowany w polemikę z przedstawicielami teorii ID bezpośrednio nie odniósł się do książki *Bóg Darwina*. Tym bardziej, że perspektywa Huntera nie ograniczała się do rozpoznania teologicznych uwarunkowań teorii ewolucji i przedstawiła kwestię Darwinowskiej teodycei w sposób bardziej zniuansowany. Podchodząc z rezerwą do optymistycznej konstatacji dotyczącej możliwości pogodzenia teorii ewolucji z wiarą religijną, Hunter wskazywał na metafizyczne implikacje Darwinowskiej teodycei. Dopiero ta kwestia wydaje się prawdziwie interesująca. Nie poprzestając na umieszczeniu teorii ewolucji w kontekście filozoficznej debaty na temat pochodzenia, funkcji oraz możliwości usprawiedliwienia zła, pokazuje się tu również,

jaką koncepcję Boga zakłada tak pojęta teodycea. Dookreślenie tego wątku wprowadza do teologicznego optymizmu Ayali nieco wątpliwości. Hunter sugerował bowiem, że nie każdy wierzący człowiek z ochotą zaakceptuje wizję Boga dopuszczalną na gruncie Darwinowskiej teodycei.

Darwinowski deizm w ujęciu huntera

Książka Huntera ma przejrzysty układ. Składa się z krótkiej przedmowy oraz dziewięciu rozdziałów, które pod kątem metodologicznym można podzielić na wstęp i dwie części. W tym znaczeniu pierwszy rozdział pełnił funkcję wprowadzenia do tematyki relacji łączącej naukę i religię (Hunter, 2021, s. 9–21). Autor charakteryzował główne założenia teorii Darwina i określił jej stosunek do problemu zła. Jego zdaniem autor pracy *O pochodzeniu gatunków* doszedł do wniosku, że „życie jest kształtowane przez ślepe siły przyrody” (Hunter, 2021, s. 10), ponieważ jedynie w ten sposób mógł „pojąć złą stronę przyrody” (Hunter, 2021, s. 10). Ta zaś dawała o sobie znać za sprawą licznych niedoskonałości, na skutek marnotrawstwa biologicznych zasobów takich jak pyłki kwiatów, zaburzonych zdolności adaptacyjnych niektórych gatunków oraz bezlitosnej przemocy, której zwierzęta i owady bezustannie padały ofiarą w hierarchii łańcucha pokarmowego. Dla brytyjskiego przyrodnika naukowe obserwacje wydawały się zatem niemożliwe do pogodzenia z wizją dobrego, doskonałego Boga i w związku z tym zmuszały do odpowiedzi na pytanie o stosunek i odpowiedzialność Stwórcy za zło powszechnie panujące w naturze. Starając się utrzymać koncepcję dobrotliwego Stworzyciela przyrodnik doszedł do wniosku, że Bóg nie mógł być projektantem ziemskiego życia, ponieważ efekty tego procesu zostały naznaczone szeregiem wad i niedoskonałości. Z tego względu można uznać, że „Darwinowska teoria ewolucji była w dużej mierze rozwiązaniem problemu zła naturalnego — teodyceą”

(Hunter, 2021, s. 19). Hunter przekonywał zaś, że rozwiązując te kwestie Darwin posłużył się teologią negatywną, innymi słowy przyjął pewne metafizyczne założenia dotyczące natury Boga, które poprzedzały empiryczne obserwacje. W ocenie Amerykanina „ujawnia się tu wielka ironia: teoria ewolucji, która sprawia, że Bóg jest zbędny, sama wspiera się na argumentach zawierających założenia na temat natury Boga” (Hunter, 2021, s. 11). W rozdziale tym zostało więc zdefiniowane najważniejsze założenie oraz generalny cel książki. Zdaniem Huntera „podstawą dla teorii ewolucji nie był upadek teorii naukowej, lecz idei religijnej” (Hunter, 2021, s. 10). Postawiwszy zaś tę diagnozę, autor starał się przekonać czytelników, że kryzys idei religijnej stanowił „uzasadnienie dla teorii ewolucji” (Hunter, 2021, s. 10).

Następne cztery rozdziały były zaangażowane głównie w kwestie biologiczne i rekapitulowały wybrane motywy teorii ewolucji. Zwykle w omawianych zagadnieniach Hunter upatrywał pewnych kontrowersji i niejednoznaczności. W przypadku każdego z omawianych tematów — zatem anatomii porównawczej (Hunter, 2021, s. 23–63), ewolucji małoskalowej (Hunter, 2021, s. 65–82), kwestii zapisu kopalnego (Hunter, 2021, s. 83–109) oraz konkretnych postaci dowodzenia, które można napotkać w argumentacjach z zakresu ewolucjonizmu (Hunter, 2021, s. 111–148) — autor nie poprzestał na rekonstrukcji zagadnienia od strony naukowej i zawsze wyprowadzał określone implikacje natury teologiczno-filozoficznej, które określał mianem „argumentów metafizycznych” (Hunter, 2021, s. 56–63, 77–82, 104–109). Poruszona w tych rozdziałach problematyka była jednak przedmiotem analiz wielu krytyków ewolucjonizmu, dlatego nie będę jej tu przytaczał w szczególach (Johnson, 2020). Trafność poszczególnych argumentów to kwestia, którą należy pozostawić ocenie specjalistów, zatem wykształconych biologów. Książka Huntera nie wyróżnia się jednak na tle

innych publikacji dotyczących ewolucjonizmu tym, że przedstawia krytykę rozmaitych dowodów przemawiających za słusnością teorii Darwina. Jej oryginalność wiąże się z ekspozycją filozoficznych przesłanek stojących za tymi rozumowaniami.

W tym kontekście kluczowe są zaś kolejne cztery rozdziały, w których autor skupił się na wątkach *stricte* filozoficznych, uzupełniając je o kontekst historyczno-kulturowy. Kwestiom tym zamierzam przyjrzeć się nieco bliżej. Hunter omówił najpierw kilka nowożytnych wariantów teodycei, które poprzedzały rozwiązanie Darwina i przygotowały odpowiedni grunt dla jego światopoglądu. Były to między innymi podejście Johna Milтона do kwestii zła moralnego (Hunter, 2021, s. 157–158), przypominające gnostycyzm wywody Platoników z Cambridge (Hunter, 2021, s. 158–160) oraz stanowisko Wilhelma Gottfrieda Leibniza (Hunter, 2021, s. 160–163). Amerykanin zwracał także uwagę, że szereg nowożytnych prądów intelektualnych takich jak „racjonalizm, oświecenie, deizm, nonkonformizm oraz unitarianizm” (Hunter, 2021, s. 149) przyczynił się do ugruntowania myślenia o Bogu na sposób bardziej teoretyczny niż personalistyczny (Hunter, 2021, s. 149). Każdy z nich czerpał jednak inspirację z obszarów spekulatywnych, nie zaś badań empiryczno-naukowych, co stanowiło główną różnicę między osiemnastowiecznym i współczesnym wariantem deizmu (Hunter, 2021, s. 150). W ocenie Amerykanina podejście Darwina do kwestii Boga na tle reszty dominujących prądów epoki nie wyróżniało się więc pod kątem oryginalności metafizycznych założeń, lecz szczegółowością wyjaśnień empirycznych, a dokładnie nagromadzeniem biologicznych detali (Hunter, 2021, s. 151). Kolejnym elementem historycznej układanki, na tle której należy umieścić teologiczną interpretację teorii ewolucji, była przeprowadzona przez Hume’a krytyka możliwości występowania w przyrodzie cudów, stwarzająca podwaliny dla późniejszych wywodów

uniformitarystów. Ten sposób myślenia poskutkował również wiktoriańskim dystansem do kwestii cudów, które dla myślicieli takich jak Lord Henry Peter Brougham i George Combe stały się rodzajem intelektualnego nietaktu (Hunter, 2021, s. 171), zatem wyjaśnieniem świadczącym o braku właściwej higieny umysłowej. W latach trzydziestych XIX wieku Charles Lyell był zaś rzecznikiem przekonania „o stabilnym procesie stwarzania za pośrednictwem niezmiennych, przewidywalnych praw” (Hunter, 2021, s. 173). Hunter wskazywał, że jego poprzednikiem był geolog James Hutton, który traktował „nienaruszalną regularność prawd przyrody” (Hunter, 2021, s. 173) jako przesłankę mechanicznie pojętych zmian geologicznych. Obydwu tych myślicieli Amerykanin uznał za przedstawicieli uniformitaryzmu będącego bezpośrednim rozwinięciem Hume’owskiej argumentacji na rzecz niemożliwości zdarzeń nadnaturalnych (Hunter, 2021, s. 173).

Zdaniem Huntera Darwinowska teodycea była jednak najbliższa podejściu Milтона, które zostało opisane w *Raju utraconym* (Milton, 1985) – *notabene* jednej z ulubionych lektur brytyjskiego przyrodnika (Hunter, 2021, s. 157). W przeciwieństwie do Darwina, Milton twierdził, że Bóg stworzył wszystkie istniejące stworzenia, lecz mimo tego „nigdy nie spowodował pojawienia się zła” (Hunter, 2021, s. 157). Ten drugi element rozumowania autora *Raju utraconego* wskazywał, że „istnieje paralela między poglądami Milтона i Darwina na Boga i zło” (Hunter, 2021, s. 158). Dokonawszy aktu kreacji stwórca uniezależnił się bowiem od stworzonego świata, a dzięki temu nie był dłużej odpowiedzialny za procesy zachodzące w jego granicach (Hunter, 2021, s. 158). Jednakże sam Milton wyjaśniał w ten sposób jedynie źródła zła moralnego. Niezbędnym ogniwem łańcucha zdarzeń prowadzących do ewolucyjnej teodycei była zaś teoria Leibniza, umożliwiająca także wyjaśnienie przyczyn zła naturalnego. Zdaniem Huntera niemiecki myśliciel osiągnął

ów cel kosztem teoretycznego osłabienia boskiej wszechmocy (Hunter, 2021, s. 161). Bóg nie mógł aktywnie korygować naturalnych niedoskonałości, ponieważ ujawniałoby to wadliwość samego projektu. Ponadto stworzony wszechświat musiała cechować niedoskonałość, „ponieważ inaczej nie różniłby się od Boga. Oznaczało to, że — na mocy definicji — to, co stworzone, nie mogło posiadać pełni doskonałości” (Hunter, 2021, s. 160). Zdaniem Huntera rozumowanie Leibniza cechowała konsekwencja, jednak w efekcie tego sposobu myślenia „Stwórca był teraz już mniej osobą, a bardziej — teorią” (Hunter, 2021, s. 161).

Kluczowym miejscem książki, w którym dookreślony został ciężar wywodu Huntera, jest rozdział ósmy zatytułowany *Teoria ewolucji i metafizyka* (Hunter, 2021, s. 187–206). Amerykanin podkreślił, że idee metafizyczne, które wpłynęły na Darwinowską wersję teodycei, wykuwały się w poprzedzających go stuleciach (Hunter, 2021, s. 187). Zwrócił także uwagę, że chociaż dyskutuje się czasem „o różnych wnioskach metafizycznych wynikających z teorii ewolucji” (Hunter, 2021, s. 188), to jednak „rzadko uznaje się fakt, że teoria ewolucji uzależniona jest od uzasadniających ją idei metafizycznych” (Hunter, 2021, s. 188). Centralnym przekonaniem stojącym za Darwinowską teodyceą było zaś przeświadczenie, że „Bóg jest większy, jeśli nie wtrąca się w szczegóły przyrody” (Hunter, 2021, s. 189). Hunter pokazał, że pogląd ten podzielali zarówno współcześni autora *O pochodzeniu gatunków*, między innymi Alfred Wallace (Hunter, 2021, s. 189), William Conybeare (Hunter, 2021, s. 189) oraz Baden Powell (Hunter, 2021, s. 190). Skłaniają się ku niemu także dzisiejsi ewolucjoniści tacy jak Stephen Jay Gould, Niles Eldredge i Bruce Alberts (Hunter, 2021, s. 192). Z tego względu trzech ostatnich Hunter powiązał ze współczesną reinterpretacją gnostycyzmu, zaś opracowaną przez Goulda dyrektywę

NOMA określił wprost jako „nowy gnostycyzm” (Hunter, 2021, s. 192). Zdaniem Amerykanina „jeśli się przyjmie gnostycki punkt wyjścia, teoria ewolucji jest prawidłowym wnioskiem. Bóg i materia nie mieszają się ze sobą, a zatem życie nie zostało stworzone” (Hunter, 2021, s. 191). Kolejnym powszechnie podzielanym przez wielu ewolucjonistów metafizycznym przekonaniem jest teza naturalizmu metodologicznego (Hunter, 2021, s. 195). Zdaniem Huntera od Darwina przez Thomasa H. Huxleya, Paula Moody’ego, Tima Berre, Maitlanda Edeya i Donalda Johansona rzecznicy teorii ewolucji podzielali to przekonanie (Hunter, 2021, s. 195–197), argumentując, że nadnaturalistyczne wyjaśnienia spowalniają postęp nauki. Ostatecznie więc „dla poparcia teorii ewolucji używa się dwu potężnych doktryn metafizycznych: sankcji Bożej wraz z towarzyszącym jej gnostycznym wydźwięciem oraz konieczności intelektualnej” (Hunter, 2021, s. 197).

Ostatecznie Darwinowską koncepcję Boga podsumowuje paradygmat deistyczny. Jak twierdzi Hunter: „końcowym wynikiem teorii Darwina nie jest to, że Bóg nie istnieje, lecz to, że jest On oddzielony od świata materialnego” (Hunter, 2021, s. 211). Hunter pokazywał także, że wielu współczesnych ewolucjonistów akceptowało taką koncepcję Stwórcy, przykładowo Theodosius Dobzhansky (Hunter, 2021, s. 212–213), Terry Gray (Hunter, 2021, s. 214–216), Howard Van Till (Hunter, 2021, s. 216–218), Kenneth Miller (Hunter, 2021, s. 218–221) oraz John F. Haught (Hunter, 2021, s. 221–222). Z kolei Warfield odrzucił ewolucyjną teodycę, ponieważ nie akceptował założonego w niej paradygmatu teologicznego (Hunter, 2021, s. 213, 223).

Wnioski

Obserwacje i argumenty Huntera są interesujące, jednak wyprowadzone na ich podstawie wnioski to już inna historia. W ostatnim rozdziale zatytułowanym *Ślepy presupozycjonizm* (Hunter, 2021, s. 207–225) autor

podsumowuje całość wywodów twierdzeniem: „w ostatecznym rozrachunku teoria ewolucji nie dotyczy detali naukowych. Koniec końców dotyczy ona Boga” (Hunter, 2021, s. 225). Sądzę, że przedstawiona w książce argumentacja w żadnym stopniu nie obliguje nas do podobnego wniosku. Hunter przekonująco rekonstruuje metafizyczne założenia Darwinowskiego ewolucjonizmu oraz wyłaniającą się na ich podstawie koncepcję Boga. Samo w sobie wydaje się to ciekawym i wartościowym przedsięwzięciem. Niemniej presupozycja głosząca, iż koniec końców współczesna teoria ewolucji zajmuje się Bogiem, wydaje się istotnie ślepa, przy czym jest to błąd, który należy raczej przypisać autorowi niż omawianej teorii. Zdradza bowiem życzeniowy i pozbawiony głębszego uzasadnienia nerw argumentacyjny.

Z faktu, że za teorią stoją określone założenia metafizyczne czy wręcz teologiczne, w żadnym nietrywialnym sensie nie wynika, iż są one jej właściwym tematem. W podobny sposób osoba wierząca może argumentować, że dowolna koncepcja naukowa lub quasi-naukowa w rzeczywistości dotyczy Boga, ponieważ czyni na jego temat konkretne założenia (nawet wówczas, gdy są to założenia sceptyczne i czysto negatywne). W duchu tym można powiedzieć nawet więcej: każde działanie człowieka odnosi się do Boga. Problem z tego rodzaju ogólnikowym twierdzeniem polega na tym, że chociaż jest ono zgodne z powszechną wykładnią Pisma Świętego, to jednak samo w sobie niewiele nam mówi. Przykładowo nie objaśnia, co Najwyższy traktuje z sympatią, co zaś ocenia surowo. W szczególności więc podobny *bon-mot* nie tłumaczy, jak odróżnić uczynek dobry od złego. Skoro jednak przekonuje się, że jeden i drugi dotyczy Boga, to ktoś mógłby pomyśleć, że nie warto zaprzętać sobie głowy dzielącą je różnicą. Analogicznie Hunter przekonuje, że teoria ewolucji dotyczy Boga, który jest również

tematem religii. Skoro zatem jedno i drugie odnosi się do Najwyższego, to co je właściwie różni? Idąc zaś dalej można zapytać, czy podobne twierdzenia mówią nam cokolwiek nietrywialnego o świecie i ludzkich uczynkach? Wydaje się to mocno wątpliwe. Banalny charakter konkluzji przedstawionej przez Huntera stoi zatem w rażącej sprzeczności z przenikliwością jego szczegółowych obserwacji i w ostatecznym rozrachunku jest cokolwiek rozczarowujący. Nawet jeśli zgodzić się z argumentem, że teoria ewolucji jest „uzależniona od koncepcji Boga określonego typu” (Hunter, 2021, s. 211), to nie widać racji dla następującego sądu Huntera, który wygłoszony został w ramach polemiki ze stanowiskiem Charlesa Hodge’a: „zamiast mówić, że teoria ewolucji jest antyreligijna, znacznie trafniej byłoby stwierdzić, że jest religijna” (Hunter, 2021, s. 211). Religijność nie polega bowiem wyłącznie na tym, że coś odnosi się do Boga lub zakłada jego określoną ideę. Tego rodzaju definicja ignoruje praktyczny aspekt wiary, mający wyraz w obrzędach i modlitwach właściwych dla określonego typu duchowości. Przyjmując tak szeroką charakterystykę pojęcia religijności można wszak bronić twierdzenia, że wszystko jest religią, co wydaje się nie tylko poglądem absurdalnym, lecz również szkodliwym. Jedną z konsekwencji takiego postawienia sprawy jest przykładowo zatarcie różnicy między filozofią i religią.

Innym mankamentem wywodu Amerykanina jest szereg uproszczeń historiozoficznych. Umieszczenie Darwinowskiej teodycei w rozleglejszym horyzoncie zmagania z problemem zła zostało opowiedziane wszechstronnie i ciekawie. Niemniej ambicją tego opisu było przedstawienie szerzej zakrojonej panoramy kulturowej, co jednak zostało osiągnięte kosztem pewnych trywializacji. W tym kontekście można wspomnieć o występujących miejscami nawiązaniach do filozofii Nietzschego, które zostały oparte na sloganowych uproszczeniach.

W tej postaci, w jakiej autor przedstawił je czytelnikom, są one wręcz fałszywe. Powołując się na głośną Nietzscheańską ideę śmierci Boga Hunter zdawał się sugerować, że Nietzsche z entuzjazmem obwieszczał kres wiary w Najwyższego, lecz zarazem nie miał świadomości, iż „ludzkość nie uwolniła się od religijnych założeń” (Hunter, 2021, s. 165). Zabieg ten demaskuje raczej powierzchowną wiedzę na temat przytoczonego tu wpływowego niemieckiego myśliciela. Wystarczy zaś sięgnąć do oryginalnego tekstu — który *notabene* w bibliografii książki Huntera nie występuje — aby dostrzec, że idei Nietzschego nie należy sprowadzać do stanowiska prymitywnego ateisty, który triumfalnie ogłasza, że „ludzkość nareszcie uwolniła się od Boga” (Hunter, 2021, s. 165). Druga część jego wielokrotnie — i najczęściej bezkrytycznie — powtarzanej wypowiedzi brzmiała: „Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami? Najświętsze i najmoźniejsze, co świat dotąd posiadał, krwią spłynęło pod naszymi nożami — kto zetrze z nas tę krew?” (Nietzsche 1907, s. 168). Z pewnością nie był to więc ateizm triumfujący, lecz stanowisko bardziej wyważone i zdradzające przejawy samokrytycyzmu. W literaturze Nietzscheańskiej temat stosunku nihilizmu do religii był szeroko komentowany (Styfhals, 2019, s. 11–32; Salter, 1923, s. 104–106; Young, 2006). Należy także wspomnieć o książce Krzysztofa Michalskiego, która zdobyła posłuch poza kręgami polskiej akademii, przedstawiając nihilizm jako swoistą reinterpretację chrześcijańskiej duchowości (Michalski, 2007). Wydaje się zatem, że dla narracji Huntera lepsze byłoby zarzucenie tego powierzchownego odwołania do filozofii Nietzschego, tym bardziej, że w tekście pełni ono raczej funkcję — domniemanego — erudycyjnego ornamentu i nie wnosi wiele do całości wywodu.

Można zauważyć, że ogólna diagnoza XIX-wiecznej mentalności intelektualistów, którą przedstawił Hunter, jest interesująca, lecz uproszczona na podobieństwo wspomnianego odwołania do autora *Wiedzy radosnej*. Niewątpliwie część myślicieli zgadzała się z opinią „iż odwołania do Boga są zbędne w filozofii i nauce” (Hunter, 2021, s. 165), lecz z pewnością nie było to udziałem wszystkich i co więcej nie dotyczyło tych cieszących się największym uznaniem. Warto w tym kontekście wspomnieć o niezwykle bogatym treściowo i skomplikowanym kierunku myślowym, ukształtowanym w dziewiętnastowiecznej Europie, którym był idealizm niemiecki. Myślicielom takim jak Schelling i Hegel trudno rozsądnie imputować przekonanie na temat bezzasadności odniesień do Boga w filozofii, biorąc pod uwagę, że ich najważniejsze teksty traktowały duchowość jako centralny temat. Wprawdzie pojęcie Boga funkcjonowało w nich na sposób swoisty i często było zastępowane terminami takimi jak duch lub Absolut, jednak fałszem byłoby twierdzenie, że wspomniani filozofowie dążyli do kategorycznego rozdzielenia nauki i religii. Co więcej, przedstawiciele tego nurtu nie popełnili błędu Huntera polegającego na operowaniu nazbyt rozległym pojęciem religijności. Przykładowo w *Fenomenologii ducha* Hegel analizował stosunek filozofii do religii i wskazywał, że chociaż łączy je ten sam temat, to jednak sposób jego ujęcia jest całkiem odmienny. Podczas gdy religia posługuje się sferą wyobrażeń i apeluje do subiektywnych odczuć, filozofia operuje pojęciami (Hegel, 1965, s. 409–411).

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden mankament rozumowania Huntera. Na gruncie religii chrześcijańskiej problem ewolucji wiąże się z interpretacją stosunku Boga do świata oraz zajęciem stanowiska w kwestii Boskich interwencji w porządek przyrody. Powstaje zatem pytanie o to, czy ingerencja Boga w bieg zdarzeń przyrodniczych narusza

ich porządek. Hunter powołuje się w tym kontekście między innymi na ustalenia Kartezjusza i Davida Hume'a. Ich stanowiska przedstawia jako dwa końce jednego spektrum:

Teizm Kartezjusza kontrastuje ze sceptycyzmem Hume'a, lecz dla naszego celu większe znaczenie ma podobieństwo ich podejść. Zarówno Kartezjusz, jak i Hume sądzili, że argumentacja logiczna może prowadzić do prawd ostatecznych, i nie jest to niespodzianką, że obaj dotarli do prawd, które były niezwykle zbliżone do ich osobistych przekonań. Teista Kartezjusz znalazł Boga, a sceptyk Hume —materializm (Hunter, 2021, s. 207).

Hunter zdaje się więc przekonywać, że rozstrzygnięcia filozoficzne wynikają z określonych przesłanek metafizycznych oraz światopoglądowych, konkretnie zaś religijnych. Z tego względu osobiste przekonania badacza rzutują na kształt uzyskiwanych przez niego wyników teoretycznych. Zdaniem Huntera dotyczy to nie tylko siedemnastowiecznych filozofów, lecz również teoretyków ewolucji w tym samego Karola Darwina. W tym duchu amerykański filozof przekonywał, że naukowe poglądy Darwina bezpośrednio wynikały z jego przekonań religijnych. Ostatecznie jest to jednak argumentacja oparta nie nieweryfikowalnej hipotezie. Nie sposób bowiem w sposób niepozbawiony wątpliwości dookreślić charakter cudzej wiary, tym bardziej zaś precyzyjnie rozstrzygnąć w jakim stopniu mogła ona rzutować na czyjąś praktykę badawczą. Błąd Huntera zdaje się więc polegać na psychologizacji stanowiska Darwina. Kwestia przekonań religijnych twórcy teorii ewolucji jest sprawą intrygującą jednak nie może być ona racją dla oceny spójności opracowanej przez niego koncepcji. Podobnie jak sugerowana przez Huntera kwestia ateizmu Davida Hume'a nie powinna być podstawą dla oceny jego argumentacji sceptycznej dotyczącej niemożliwości zdarzeń nadnaturalnych.

Warto także dookreślić model relacji łączących naukę i religię, którym posługuje się Hunter. Ian G. Barbour wyróżniał cztery

podstawowe warianty takiego modelu: „konflikt niezależność, dialog i integracja” (Barbour, 1993, s. 3). Stanowisko Huntera trudno jednak przyporządkować, do którejkolwiek z tych szufladek. Chociaż amerykański autor omawia napięcia między nauką a religią (Hunter 2021, s. 193–198), to jednak ostatecznie przekonuje, że nie istnieje nauka, która nie znajdowałaby się pod wpływem teologii:

Teoria ewolucji nie jest bardziej obiektywna niż jakakolwiek inna wcześniejsza teodycea. Teoria ta dostarcza teologicznego rozwiązania teologicznego problemu, a nauka znajduje się gdzieś pośrodku. Ewolucjoniści wypierają się jednak tych przesłanek teologicznych, a w związku z tym wnioski teologiczne postrzegane są jako pochodzące od nauki, nauka zaś niesłusznie zyskuje status dostarczycielki prawdy. Filozofia i nauka zawsze były pod wpływem teologii. Odnosi się to szczególnie do teorii ewolucji. Różnica polega jednak na tym, że teoria ewolucji wypiera się tego wpływu (Hunter 2021, s. 206).

Z pewnością nie można więc zdaniem Huntera mówić o niezależności nauki i religii. Równie nieadekwatne wydaje się uznanie ich relacji za dialogiczną lub konfliktową. W ujęciu Huntera trudno bowiem wskazać klarowne dystynkcje między nauką i religią, które pozwalałyby rozdzielić praktykę obydwu dziedzin. Stanowisko Huntera wydaje się więc najlepiej odpowiadać modelowi integracji. Barbour podkreślał, że istnieją dwa typy integracji: „pierwszy, gdy naukowe teorie mogą przyczynić się do zinterpretowania doktryn teologicznych, których główne źródła leżą poza nauką. Drugi, kiedy nauka i religia mogą przyczyniać się wspólnie do sformułowania systematycznej syntezy: zwartego poglądu na świat, który by zawierał metafizykę” (Barbour, 1994, s. 13). Hunter nie rozważa możliwości, zgodnie z którą nauka mogłaby służyć do interpretacji doktryn teologicznych. Wydaje się, że jest on zwolennikiem pełnej integracji, a więc modelu, w którym nauka i religia wspólnie tworzą systematyczną syntezę opartą

na określonej koncepcji metafizycznej. Ostatecznie jednak Amerykanin nie zajmuje w tej kwestii otwartego stanowiska, więc jego spojrzenie na tę sprawę można jedynie wywnioskować na podstawie przywołanych tu obserwacji. Jeśli przedstawiona tu interpretacja stanowiska Huntera jest słuszna, to można mieć wątpliwość, czy jest to właściwy opis relacji łączących naukę i religię. Jedno z możliwych zastrzeżeń, które można postawić pod adresem takiego ujęcia, dotyczy potencjalnego zahamowania wyników badań naukowych na skutek pełnej integracji obydwu dyscyplin. Nauka, która nie stara się oddzielić swojej praktyki od założeń religijnych, narusza bowiem zasadę naturalizmu metodologicznego.

Należy podkreślić, że Hunter dostatecznie jasno nie rozgranicza klasycznej Darwinowskiej wersji teorii ewolucji oraz jej ujęcia syntetycznego, które powołuje się na wyniki obserwacji ekologicznych, paleontologicznych oraz genetycznych. Problem ten dobrze widać w rozdziale piątym, gdy Hunter referuje ciąg historycznych dowodów służących na poparcie naukowości teorii ewolucji. Hunter przywołuje argumentację badaczy takich jak: Le Conte (Hunter 2021, s. 112–119), Henry Higgins Lane (Hunter 2021, s. 119–125), Arthur W. Lindsey (Hunter 2021, s. 125–132) Sir Gavin de Beer (Hunter 2021, s. 132–144) oraz Verne Grant (Hunter 2021, s. 145–146), stwarzając iluzję jakoby rozwijane przez wymienionych badaczy koncepcje były niemalże identyczne ze stanowiskiem Darwina. Obserwacje Le Conte’a i Verne Granta dzieli jednak ponad wiek czasu i należy przyjąć, że na przełomie tak długiego czasu nie mamy do czynienia z taką samą koncepcją teorii ewolucji jak ta opracowana przez Darwina.

Ponadto w argumentacji Huntera występuje pewien błąd metodologiczny. Pod koniec rozdziału ósmego autor przekonywał, że „teoria ewolucji korzysta z kilku dyscyplin nauki, jednak sama nie jest

naukowa” (Hunter, 2021, s. 204). Kwestię tę przesądzały bowiem jej ukryte metafizyczno-teologiczne przesłanki. Problem polega jednak na tym, że w całym swoim wywodzie Hunter nie przedstawił ani jednego przykładu teorii naukowej, która byłaby wolna od tego rodzaju założeń. Ponadto sam podkreślał, że nauka jest zawsze oparta na określonych przesłankach teologicznych. Jeśli zatem autor sam nie posługuje się pozytywnym przykładem nauki wolnej od metafizycznych przesłanek, to nieuprawniona jest krytyka zarzucająca na tej podstawie ewolucjonistom nienaukowość. Nie ma więc powodu, aby zgodzić się z Hunterem, gdy ten twierdzi: „jeśli czyni się założenia na temat natury Boga, jeszcze zanim zacznie się uprawiać naukę, to w rezultacie nie otrzymujemy nauki, i to niezależnie od tego, jak wiele wiedzy naukowej będzie tego następstwem” (Hunter, 2021, s. 204). Wydaje się, że w obliczu problemu relacji łączących naukę z metafizyką stajemy przed następującą alternatywą. Albo musimy zaakceptować, że badanie naukowe nigdy nie jest wolne od założeń metafizycznych — a wówczas nie ma dobrych powodów, aby jedynie na tej podstawie krytykować daną teorię — albo też zgadzamy się z twierdzeniem, że naturalizm metodologiczny — będący ewolucjonistyczną dyrektywą — jest stanowiskiem neutralnym metafizycznie. Przeciwno temu drugiemu rozwiązaniu istnieje szereg kontrargumentów, lecz nie trzeba wdawać się tu w szczegóły owych dyskusji, aby określić paradoks, którego ofiarą padł autor książki *Bóg Darwina* (Kilian, 2021; Jodkowski, 1999; Ratzsch, 2021; Plantinga, 2021). Hunter nie może bowiem zaakceptować drugiego członu wskazanej alternatywy, ponieważ jego cały wywód zmierzał w przeciwnym kierunku. Starał się mianowicie wyeksponować niejawne metafizyczne przesłanki teorii ewolucji na podstawie rekonstrukcji koncepcji Boga założonej w Darwinowskim wariacie teodycei. Jak podkreślałem wcześniej, samą kwestię wyjaśnić

naturalistycznych Hunter określił mianem jednego z dwóch głównych metafizycznych założeń koncepcji Darwina. To zaś definitywnie wytrąciło z jego palety rozwiązań możliwość uznania naturalizmu za stanowisko neutralne. Ponieważ jednak nie może on również podążyć pierwszą ze wskazanych ścieżek, to ostatecznie wydaje się grzęznąć w miejscu i nie jest w stanie przekonująco uzasadnić przedstawionej puenty.

Można zatem odnieść wrażenie, że przedstawiona przez Huntera krytyka teorii ewolucji ma podłoże ideologiczne i jest związana z jego członkostwem w Discovery Institute. Badacze tej organizacji wnikali się w spory natury prawnej, dotyczące miejsca religii w edukacji w Stanach Zjednoczonych. Zajmują się także rozwijaniem teorii inteligentnego projektu, którą sami przedstawiają jako alternatywę dla teorii ewolucji. Hunter powołuje się na koncepcję nieredukowalnej złożoności Michaela H. Behe. Autor książki *Czarna skrzynka Darwina* przekonywał, że w biologii istnieją skomplikowane układy, których powstanie nie sposób wyjaśnić za pomocą teorii ewolucji (Behe, 2020, s. 54–60). Koncepcja nieredukowalnej złożoności została jednak skrytykowana przez biologów (Matzke N. Pallen, 2006). Wydaje się więc, że perspektywa Huntera jest związana z jego aprobatą dla teorii inteligentnego projektu. Należy to również wziąć pod uwagę w ocenie jego teologicznej interpretacji Darwinowskiej teorii ewolucji. Można bowiem zapytać: dlaczego w książce, której tematem jest problem teodycei, Hunter podjął polemikę z teorią ewolucji? W gruncie rzeczy Hunter nie stara się odpowiedzieć na pytanie o genezę zła, przedstawia natomiast koncepcję Boga, którą implikuje Darwinowska teoria ewolucji. Powstaje więc pytanie, czy prawdziwą stawką książki Huntera jest problem teodycei czy raczej polemika z teorią ewolucji, którą autor stara się obalić stosując *reductio ad absurdum*? Hunter wskazuje bowiem

na dyskusyjność teorii ewolucji i przekonuje, że zakłada ona pewien obraz Boga, co narusza zasadę naturalizmu metodologicznego. Słuszność argumentacji Huntera pozbawiałaby teorię ewolucji statusu naukowego. Wskazane w tej recenzji mankamenty jego argumentacji pokazują jednak, że cel ten nie został osiągnięty.

Bibliografia

- Adorno, T., Horkheimer, M. (2010). *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Ayala, F.J. (2009). *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
<https://doi.org/10.31338/uw.9788323526728>
- Barbour, I.G. (1993). Jak układają się stosunki między nauką a teologią?, *Zagadnienia filozoficzne w nauce*, nr XV, 1–18.
- Barbour, I.G. (1994). Jak układają się stosunki między nauką a teologią? cz. II, *Zagadnienia filozoficzne w nauce*, nr XV, 1–18.
- Behe, M.J. (2020). *Czarna skrzynka Darwina. Biochemiczne wyzwanie dla ewolucjonizmu*, Warszawa: Fundacja En Arche.
- Brown, C. (1971). *Philosophy and the Christian Faith*. Wheaton: InterVarsity Press.
- Dawkins, R. (1994), *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*. tłum. A. Hoffman, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Darwin, K. (1959). *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt. Dzieła wybrane, t. II*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dilthey, W. (1987). *O istocie filozofii i inne pisma*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Hegel, G.W.F. (1965). *Fenomenologia ducha, Tom II*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hubaczek, K. (2006). Teodycea braku teodycei. Problem zła w koncepcji Johna Hicka. *Diametros*, 7, 1–21.
- Hunter, C.G. (2021). *Bóg Darwina. Ewolucjonizm i problem zła*. Warszawa: Fundacja En Arche.
- Hunter, C.G. (2003). *Darwin's Proof: The Triumph of Religion over Science*. Ada: Brazos Press.
- Hunter, C.G. (2007). *Science's Blind Spot: The Unseen Religion of Scientific Naturalism*. Ada: Brazos Press.
- van Inwagen, P. (2014). *Problem zła*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Jankowski, Z. (1998). *Teodycea Kartezjańska*. Kraków: Wydawnictwo ARCANA.
- Jodkowski, K. (2000). Dlaczego ewolucjonizm prowadzi do ateizmu. W: J. Dębowski, M. Hetmański (red.), *Poznanie. Człowiek. Wartości* (65–76). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Jodkowski, K. (1999). Naturalizm ewolucjonizmu a wiara religijna. Przypadek Darwina. *Przegląd Religioznawczy*, 1, 17–34.
- Jodkowski, K. (2010). Poglądy teologiczne Darwina. *Lectiones & Acroases Philosophicae*, 3, 59–84.
- Johnson, P.E. (2020). *Darwin przed sądem*. Warszawa: Fundacja En Arche.
- Kant, I. (2012). O daremności wszelkich filozoficznych prób w teodycei. W: I. Kant, *Dzieła zebrane. Tom VI Pisma po roku 1781* (247–264). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kilian, K.J. (2021). Argumenty przeciwko naturalizmowi jako epistemicznemu układowi odniesienia. *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 15, 71–137. <https://doi.org/10.53763/fag.2018.15.150>

- Kołodziejowski, L. (1988). *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Kraków: Znak.
- Kopania, J. (2001). Wstęp. Siła dedukcji i słabość człowieka. Tragiczny optymizm Leibniza. W: G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. (VII–XXVIII) Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leibniz, G.W. (2001). *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levinas, E. (2012). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lorenz, K. (1996). *Tak zwane zło*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mackie, J.L. (1997). *Zło a wszechmoc*. W: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, Fundacja Aletheia, 217–232.
- Matzke, N., Pallen, M.J. (2006). From The Origin of Species to the origin of bacterial flagella, *Nat Rev Microbiol*, 4, 784–790. <https://doi.org/10.1038/nrmicro1493>
- Malec, G. (2016). Kiedy Darwin stracił wiarę w Boga? *Diametros*, 48, 38–54.
- Marquard, O. (1994). Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej. W: O. Marquard, *Apologia przypadkowości*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 8–30
- Michalski, K. (2007). *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Milton, J. (1985). *Raj utracony*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Nietzsche, F. (1907). *Wiedza radosna*. Warszawa: Jakób Mortkowicz.
- Plantinga, A. (1995). *Bóg, wolność i zło*. Kraków: Znak.
- Plantinga, A. (2021). Naturalizm metodologiczny? *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 11, 37–93. <https://doi.org/10.53763/fag.2014.11.98>

Ratzsch, D. (2021), Teologia naturalna, naturalizm metodologiczny i „żółwie do samego dołu”. *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 13, 119–152. <https://doi.org/10.53763/fag.2016.13.128>

Ricoeur, P. (1986). *Symbolika zła*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Salter, W.M. (1923). Nietzsche's Attitude to Religion. *The Journal of Philosophy*, 20, 104–106. <https://doi.org/10.2307/2939336>

Styfhals, W. (2019). On Religious Nihilism. *Telos*, 188, 11–32. <https://doi.org/10.3817/0919188011>

Swinburne, R. (1998). *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0198237987.001.0001>

Young, J. (2006). *Nietzsche's Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511584411>

THEOLOGICAL CONSEQUENCES OF DARWINISM — *DARWIN'S GOD* BY CORNELIUS G. HUNTER

Abstract

The aim of this article is to present Darwinian theodicy according to Cornelius G. Hunter. Hunter's book was translated to Polish by Józef Zon and it was published by Fundacja En Arche in 2021. Article presents the critical reading of Hunter's book. It claims that Hunter's main thesis is superficial and the arguments to support it are insufficient. Firstly, the historical background for the problem of theodicy is being introduced. Moving from St. Augustine and Leibniz some of the 20th century and contemporary attempts to the problem of evil are being discussed. This delineates the context for Hunter's attempt to present Darwinism as an example of the philosophical theodicy. Secondly, main ideas of Hunter's *Darwin's God* are presented. Special focus is being put

to the problem of metaphysical and theological implications but also hidden assumptions behind theory of evolution. In the end the article highlights some of the weakness regarding Hunter's narrative about the cultural sources of Darwinian deism are presented. Mainly, the historical simplifications regarding nineteenth century atheism and one logical gap in Hunter's argumentation. Hunter argues that Darwinism is based on some metaphysical assumptions and for that reason it cannot be considered as an example of science. At the same time Hunter fails to give an example of scientific theory that is entirely free from metaphysical assumptions. Therefore it seems that his critique of Darwinism fails to deliver a convincing argument.

Key words: Theodicy, Darwinism, metaphysics, deism, theology, evil

Abstrakt

Celem tego artykułu jest przedstawienie teodycei Darwinowskiej według Corneliusa G. Huntera. Książka Huntera została przetłumaczona na język polski przez Józefa Zonia i wydana przez Fundację En Arche w 2021 roku. Artykuł przedstawia krytyczną lekturę książki Huntera. Twierdzi się, że główna teza Huntera jest powierzchowna, a argumenty na jej poparcie są niewystarczające. Po pierwsze, przedstawiono historyczne tło problemu teodycei. Począwszy od św. Augustyna i Leibniza, omawiane są niektóre XX-wieczne i współczesne próby rozwiązania problemu zła. W ten sposób nakreślony zostaje kontekst dla podjętej przez Huntera próby przedstawienia Darwinizmu jako przykładu filozoficznej teodycei. Po drugie, przedstawione są główne idee książki Huntera *Bóg Darwina*. Szczególny nacisk położony jest na problem metafizycznych i teologicznych implikacji, ale także ukrytych założeń stojących za teorią ewolucji. W zakończeniu artykułu uwypuklone zostały pewne słabości narracji Huntera na temat kulturowych źródeł Darwinowskiego deizmu.

Zwrócono uwagę na historyczne uproszczenia dotyczące dziewiętnastowiecznego ateizmu oraz logiczną lukę w argumentacji Huntera. Hunter argumentuje, że Darwinizm opiera się na określonych metafizycznych założeniach i z tego powodu nie może być uważany za przykład nauki. Jednocześnie Hunter nie podaje przykładu teorii naukowej, która byłaby całkowicie wolna od metafizycznych założeń. Wydaje się zatem, że jego krytyka Darwinizmu nie dostarcza przekonujących argumentów.

Słowa kluczowe: teodycea, darwinizm, metafizyka, deizm, teologia, zło

HYBRIS nr 60 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.60.06>

MARTA BREWER

 0009-0009-9323-1476

Uniwersytet Łódzki

brewermarta@gmail.com

CO TO ZA ŚWIAT?

[Judith Butler *What World is This? A Pandemic Phenomenology*,
Columbia University Press, 2022, 144 str.]

Podejmowanie różnych prób odnajdywania się w (post)pandemicznym świecie wydaje się oczywistym zjawiskiem w zbiorowości skonfrontowanej z nowym i niepokojącym wymiarem świata. Nie powinno więc być zaskoczeniem, że wątek ten odnajdziemy także w najnowszej książce amerykańskiej filozofki feministycznej, Judith Butler. W *What World is This? A Pandemic Phenomenology*¹ Butler poddaje zjawisko pandemii analizie fenomenologicznej i stara się odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób pandemia odkrywa nas jako uwikłanych w świat(y). W sposób skłaniający czytelnika do refleksji,

¹ Książka dotychczas ukazała się jedynie w języku angielskim. Jej tytuł możemy przetłumaczyć następująco: *Co to za świat? Fenomenologia pandemii*.

filozofka wychodzi w swoich rozważaniach poza samą pandemię i ukazuje to, z jak wielu współzależności utkane jest nasze życie.

Trudno nie zgodzić się z tym, że niezależnie od tego, jak różnie może być odbierana pandemia, wspólnym mianownikiem jest widzenie jej jako pewnego ogólnoświatowego fenomenu. Butler podejmuje próbę unaoczniania w fenomenie pandemii tego, co nazwać możemy *sensem świata*. Pandemia, z jednej strony, uwydatniła już istniejące podziały i nasze istnienie w osobnych światach, z drugiej strony miała nas połączyć w jeden świat walczący ze wspólnym problemem. Natura pandemii skłania zatem do postawienia pytania o status świata, w którym żyjemy. Dostrzegamy bowiem w warunkach pandemii coś, czego wcześniej nie widzieliśmy. Stajemy na granicy znanego nam dotychczas świata i pytamy znad przepaści, przyznając tym samym, że doszło do pewnego przesunięcia.

Licząca niecałe 150 stron książka przywołuje myśl fenomenologiczną w sposób kontekstualnie przejrzysty, choć skupia się jedynie na wybranych wątkach i refleksji kilku filozofów. Jeśli czytelnik chciałby głębiej zrozumieć nieprzypadkowość tego wyboru dokonanego przez Butler, czy też nie miał wcześniej styczności z myślą fenomenologiczną, pomocnym może być sięgnięcie po więcej informacji na temat dorobku przywoływanych filozofów, czy też bezpośrednio do ich tekstów.

Aby lepiej zrozumieć sens tytułowego pytania (*Co to za świat?*), Butler w pierwszym rozdziale książki przedstawia myśl dwóch fenomenologów: Maxa Schelera oraz Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Rozdział ten ma celowo oscylować pomiędzy refleksją filozoficzną i polityczną. Autorka skupia się na Schelerowskim pojęciu *tragicznego*, który unaocznia pewnego rodzaju nagłe ukazanie się świata w nowy sposób i stanowi podejście będące heterodoksyjnym względem fenomenologii Husserla. Butler eksploruje *tragiczne* w kontekście

pandemii, czyli jako pewną właściwość tego świata. Myśl Schelera wydaje się korespondować z warunkami pandemii w sposób niezwykle trafny: mówi bowiem o dotyku, oddechu i powierzchniach jako tych, które dają życie i możliwość jego przeżywania, jednocześnie w pewnych okolicznościach nam to życie odbierając. Butler chce zapytać: jak żyć w obliczu *tragicznego*, którego odczuwanie wzrasta wraz z intensyfikacją trudności w przypisaniu winy za pewne wydarzenia? Pytania pojawiające się w rozdziale pierwszym rodzą kolejne. Pytanie „Co to za świat?” poprzedzają pytania: „Jak mamy żyć w takim świecie?”, „Jakie życie jest dobre?”, „Jaki świat nie ma warunków do życia?”, „Jakie warunki życia muszą zajść, aby uczynić możliwym chęć życia?”. Życie, które przeżywamy, nigdy nie jest tylko i wyłącznie nasze, co może wydawać się konstatacją oczywistą, choć godną przypomnienia. *Ja* wyrasta tylko poprzez to, że są inni przed nami, wokół nas i po nas. Dla Butler sposób myślenia oparty na wspólnym problemie immunologicznym ma polityczne i etyczne konsekwencje, bo oferuje nowy sposób rozumienia współzależności, wychodzący poza ontologię odizolowanych jednostek zawartych w odrębnych ciałach, związanych ustalonymi granicami.

W kolejnym rozdziale Butler rozszerza pole swoich refleksji nad życiem ograniczonym. Eksploruje potrzebę złączenia kwestii współzależności naszych żyć i zobowiązań, aby zorganizować odpowiednio świat, w oparciu o ideę radykalnej równości. Pojawiają się tu odwołania do kryzysu klimatycznego oraz wyzysku generowanego przez kapitalizm. W pandemii pracownik idzie do pracy, aby zarobić na życie, ale, gdy idzie do pracy, jego zdrowie i życie jest zagrożone. Dystansowanie społeczne to pewien przywilej — ludzie żyjący w więzieniach czy ośrodkach pomocy dla uchodźców nie mogą sobie na to pozwolić. Dla Butler rozważanie życia przez pryzmat liczb,

procentów czy wykresów prowadzi do wymazania tego życia. Dzięki statystykom określamy, jaki poziom umieralności jest „do zaakceptowania”. Radykalna dysproporcja w rozmieszczeniu szczepionek na świecie przypomina nam o tym, że aby pokonać pandemię, musimy zaważczyć z globalnymi nierównościami i starać się o prawa dla obcych nam ludzi tak samo intensywnie, jak walczymy o własne czy te naszych bliskich.

W rozdziale trzecim, posługując się odwołaniami do fenomenologii feministycznej, reprezentowanej przez takie filozofki jak Iris Marion Young, Sara Ahmed, Gayle Salamon czy Lisa Guenther oraz czerpania przez nie z fenomenologii „dokładniejszego sposobu na pojęcie ucieleśnionego życia w swojej intersubiektywności”, Butler dokonuje dalszej analizy tego, jak fenomenologiczna myśl może posłużyć za tło i narzędzie do przyglądania się mechanizmom pandemii, w szczególności pojęcie *splecenia* Merleau-Ponty’ego. Według niego intersubiektywny wymiar naszego życia możemy rozumieć przez retoryczną figurę *chiazmy* (w genetyce oznacza to skrzyżowanie) — rozumiemy przez nią dzieloną domenę, zajęłą przez osobne, niezależne byty. Kiedy tylko oddychamy tym samym powietrzem albo dotykamy tych samych powierzchni, dzielimy te przestrzenie respiracji i dotyku. Nasze podstawowe potrzeby są społecznie organizowane, ale nie są w pełni społecznie wytwarzane — tu Butler poszukuje odpowiedzi chociażby u Karola Marksa i jego *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*. W ostatnim rozdziale autorka wprowadza pojęcie *grievability* (ang. *grieve* oznacza po polsku *rozpaczać, być w żałobie*), które rozumiane jest jako zdolność życia do bycia określanym jako warte żałoby w obliczu jego utraty. Według Butler pojęcie to stosuje się nie tylko do istot już nieżyjących, ale także do bytów, które mogą niedługo przestać istnieć. *Grievability* to według autorki niezbędny warunek dla zaistnienia

równości: chodzi o uznawanie, że ktoś jest ciałem, które ma znaczenie. Nierówności w kwestii statusu życia w obliczu jego zdolności do bycia określanym jako warte żałoby przekładają się na nierówności społeczne i ekonomiczne.

Butler odwołuje się także do konkretnych przykładów ruchów społecznych, które wyrosły lub zyskały na sile w czasach pandemii (np. Black Lives Matter czy Ni Una Menos). Łączy je to, że fizyczne okoliczności nie są podstawą ich istnienia i wyrastają one poza te warunki, np. do przestrzeni wirtualnej. Na tle tych ruchów wyłania się potrzeba zachowania relacji pomiędzy afektem a działaniem, która prowadzi do translacji „poczucia wstrętu i gniewu w kolektywny potencjał i obietnicę rewolucji”. Tak samo istotne jest podtrzymywanie wymogu, by życie miało warunki, aby żyć: to oznacza zapewnienie lepszych warunków do życia dla tych, którzy są marginalizowani. Wątek pobieżnie tutaj poruszonym, choć niezwykle istotnym w obliczu wojny w Ukrainie, jest status „indywiduów” takich jak Władimir Putin, które mają się za jednostki niewikłane i odrębne, mogące w pełni decydować o sobie.

Książka Butler stawia pytanie o status świata, w którym żyjemy, ale nie dąży do zamkniętej odpowiedzi. Sama autorka pisze przecież, że pytania tej natury zawsze rodzą kolejne. Jednocześnie kształt książki i jej główne przesłanie, w którym odkrywamy palącą potrzebę podjęcia radykalnych kroków, wskazuje konkretny kierunek, który to Butler zdaje się uchodzić za konieczny. Autorka nie ukrywa tutaj swoich osobistych uwikłań czy politycznych preferencji, dzięki czemu jej wywód jawi się jako autentyczny i spójny z jej światopoglądem. *What World is This? A Pandemic Phenomenology* nie wydaje się tym samym zwyczajną próbą wyłożenia fenomenologii w nowym świetle, ale umiejętną, choć momentami być może zanadto skondensowaną, próbą użycia pojęć

konstytuujących ten kierunek myśli, aby spojrzeć na zjawisko pandemii w inny sposób niż dotychczas. Jednocześnie pandemia nie zostaje w wyniku jej analizy odizolowana od innych nierozłącznie splecionych z nią wyzwań; wręcz przeciwnie — autorka zachęca nas do widzenia pandemii w towarzystwie innych wyzwań, przed którymi stajemy jako ludzkość. Choć zmęczeni pandemią często dążymy do wymazania jej z obszaru naszego widzenia i myślenia, książka Butler sama w sobie może przypomnieć czytelnikowi, że tego rodzaju unikanie stanowi przywilej, na który nie każdy może sobie pozwolić. Pandemia znacząco wyeksponowała szereg problemów i nierówności, które istniały już przed pandemią i jeśli nie podejmiemy odpowiednich działań, będą one istniały dalej. Czytelnik oczywiście może, choć wcale nie musi zgadzać się z Butler, jakie działania jawią się jako odpowiednie. Niezależnie od tego, lektura najnowszej książki filozofki powinna skłonić go do refleksji na temat naszego uwikłania w świat i jako substrat tejże refleksji pozwolić mu spojrzeć na otaczającą go rzeczywistość z dozą empatii.