

# A c t a Universitatis Lodziensis

FOLIA PHILOSOPHICA  
ETHICA – AESTHETICA – PRACTICA

42  
2023

**Numer dedykowany  
Profesorowi Ryszardowi Panasiukowi**

pod redakcją  
Andrzeja M. Kaniowskiego  
i Krzysztofa Kędziory

 **WYDAWNICTWO  
UNIwersytetu  
ŁÓDZKIEGO**

  
Member since 2019  
JM14485

A c t a  
Universitatis  
Lodzianis

FOLIA PHILOSOPHICA  
ETHICA - AESTHETICA - PRACTICA

42  
2023





WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

# A c t a Universitatis Lodziensis

FOLIA PHILOSOPHICA  
ETHICA - AESTHETICA - PRACTICA

42  
2023

**Numer dedykowany  
Profesorowi Ryszardowi Panasiukowi**

pod redakcją  
Andrzeja M. Kaniowskiego  
i Krzysztofa Kędziory

**Redaktor naczelny**

*Andrzej M. Kaniowski*

**Międzynarodowa Rada Naukowa**

*Jan C. Joerden* (European University Viadrina, Frankfurt (Oder), Georg Lohmann  
(Prof. em. Otto-von-Guericke University, Magdeburg), *Antonio Remesar* (University of Barcelona)  
*Gunnar Skirbekk* (University of Bergen), *Richard Shusterman* (Florida Atlantic University)  
*Florian Steger* (Universität Ulm), *Richard Wolin* (City University NY)

**Rada Programowa**

*Marek Gensler* (Uniwersytet Łódzki), *Piotr Gutowski* (Katolicki Uniwersytet Lubelski)  
*Marzenna Jakubczak* (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie)  
*Marek Kozłowski* (Uniwersytet Łódzki), *Roman Kubicki* (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu), *Józef Piórczyński* (Prof. em. Uniwersytetu Łódzkiego)

**Redakcja naukowa numeru**

*Andrzej M. Kaniowski, Krzysztof Kędziora*

**Sekretarz redakcji**

*Agnieszka Rejniak-Majewska*

**Redaktor inicjujący**

*Katarzyna Smyczek*

**Skład i łamanie**

*Krzysztof Kędziora, Wioletta Kazimierska-Jerzyk*

**Korekta techniczna**

*Elżbieta Rzymkowska*

**Projekt okładki**

*efectoro.pl agencja komunikacji marketingowej*

Publikacja recenzowana. Lista recenzentów dostępna jest na stronie internetowej pisma  
<http://folia-eap.uni.lodz.pl/en/reviewers>

© Copyright by Authors, Lodz 2023

© Copyright for this edition by University of Lodz, Lodz 2023

ISSN 0208-6107

e-ISSN 2353-9631

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.11141.23.0.Z

Ark. druk. 8,375

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34A

[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)

e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)


tel. (42) 635 55 77

## SPIS TREŚCI

<b>Krzysztof Kędziora</b> , <i>Wstęp</i> .....	7
<b>Kamil Piskala</b> , <i>Jałowymi ideami intelektualista się nie pożywi... Profesor Ryszard Panasiuk o swojej drodze naukowej, warszawskiej szkole historii idei i marksistowskiej utopii</i> .....	11
<b>Leon Miodoński</b> , <i>O trudnościach w recepcji Schellinga – uwagi na marginesie prac Ryszarda Panasiuka</i> .....	47
<b>Paweł Pieniążek</b> , <i>Problem wolności i zła w myśli Kanta (Religia w obrę- bie rozumu) i Schellinga (Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności)</i> .....	63
<b>Marcin Bogusławski</b> , <i>Problem świeckości państwa a wyzwania nowoczesności. Na marginesie Religii i neutralności światopoglądowej państwa Ryszarda Panasiuka</i> .....	79
<b>Olena Dubchak</b> , <i>Etyka gatunku Jürgena Habermasa jako propozycja uregulowania biotechnologicznego postępu</i> .....	97
<b>Przemysław Owczarek</b> , <i>Hermes-Merkury – antyczna alegoria Łodzi i nieodkryty patron zrównoważonego rozwoju</i> .....	115



**Krzysztof Kędziora**

 <https://orcid.org/0000-0003-4224-9544>

Uniwersytet Łódzki

Instytut Filozofii

[krzysztof.kedziora@uni.lodz.pl](mailto:krzysztof.kedziora@uni.lodz.pl)

## WSTĘP

Ryszard Panasiuk urodził się 28 kwietnia 1931 r. w Józefinie. Dziś to wieś położona, jak i wówczas, w województwie lubelskim i obecnie znajdująca się tuż przy granicy polsko-ukraińskiej, zaś w czasach, kiedy urodził się Profesor Panasiuk, oddzielona od zachodnich granic ZSRR jeszcze województwem wołyńskim. Do szkoły średniej uczęszczał Profesor Panasiuk w Olsztynie, a następnie Ostródzie. Wówczas zrodziło się określające Jego drogę życiową zainteresowanie filozofią. W 1952 r. po uzyskaniu świadectwa dojrzałości rozpoczyna studia filozoficzne w Warszawie, zakończone w 1957 r. magisterium, napisanym pod kierownictwem Tadeusza Krońskiego. Po studiach Profesor wyjeżdża na krótko do Lublina, gdzie na Uniwersytecie Marii-Curie Skłodowskiej w latach 1957–1959 wykłada logikę. W 1959 r. przenosi się na Uniwersytet Łódzki, z którym na stałe wiąże swoje życie naukowe i dydaktyczne.

W 1966 r. ma miejsce obrona, przygotowanej pod opieką naukową profesora Bronisława Baczki, pracy doktorskiej pt. *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa*, która rok później zostaje wydana w formie książkowej (1967). Habilitację Profesor uzyskał w 1979 r. na podstawie rozprawy *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*. W międzyczasie ukazują się dwie książki w uznanej serii „Myśli i Ludzie” (Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”) poświęcone lewicy heglowskiej (1969) oraz Feuerbachowi (1972). W 1989 r. Ryszard Panasiuk otrzymuje tytuł profesora zwyczajnego. W tym okresie ukazują się dwie książki: *Hegel i Marks. Studia i szkice* (1986) oraz książka poświęcona Schellingowi (1987), stanowiąca pierwszą monografię tego myśliciela w języku polskim (seria „Myśli i Ludzie”).

W 1966 r. Profesor Panasiuk zostaje kierownikiem Katedry Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego, a po powołaniu w 1971 r. Instytutu Filozofii obejmuje także stanowisko zastępcy dyrektora Instytutu (dyrektorem był wówczas prof.



Jan Gregorowicz). W 1975 r. Profesor Panasiuk zostaje dyrektorem i pełni tę funkcję aż do rozwiązania Instytutu w 1981 r., kiedy to przekształcono wchodzące w skład Instytutu zakłady w samodzielne katedry. Profesor Panasiuk pełni funkcję kierownika Katedry Filozofii do roku 2001, gdy przechodzi na emeryturę, a funkcjonujące samodzielnie do tego czasu katedry filozoficzne (obok Katedry Filozofii, Katedra Logiki i Metodologii Nauk, Katedra Etyki oraz Katedra Estetyki) wchodzi w skład powołanego na powrót Instytutu Filozofii.

Profesor Panasiuk wypromował dziewięciu doktorów, z których wielu kontynuuje z powodzeniem kariery naukowe. Był także promotorem dwóch doktoratów *honoris causa*: prof. Józefa Tischnera (w 1995 r.) oraz prof. Andrzeja Walickiego (w 2001 r.). Profesor przez swoich uczniów wspominany jest jako wspaniały dydaktyk, w dialogu nauczyciel-uczeń pozwalający na odczytywanie wciąż na nowo analizowanych podczas seminariów tekstów (Glinkowski, 2005, s. 261).

Zasługi Profesora Panasiuka dla organizacji łódzkiego życia filozoficznego i dydaktycznego są nieocenione. Profesorowi Instytut Filozofii zawdzięcza także zaznaczenie jego obecności na polskiej i międzynarodowej mapie poprzez nawiązywane przez Niego międzynarodowe kontakty. Profesor przez szereg lat aktywnie działa w międzynarodowych stowarzyszeniach badaczy myśli Hegla, Schellinga oraz Feuerbacha (*Internationale Hegel-Gesellschaft*; *Internationale Schelling-Gesellschaft*; *Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher*; *Hegel Society of America*). Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nawiązuje kontakty z wybitnymi przedstawicielami niemieckiej filozofii związanymi z Uniwersytetem w Gießen: profesorami Odo Marquardem, Hansem-Michaelem Baumgartnerem i doktorem Peterem Probstem. Kontakty owocują formalną współpracą z Centrum für Philosophie und Grundlagen der Wissenschaft<sup>1</sup>.

Numer dedykowany Profesorowi Panasiukowi otwiera rozmowa, jaką przeprowadzili Wiktor Marzec i Kamil Piskała w 2015 r. Profesor opowiada w nim o swoim życiu naukowym, spotkanych na swojej drodze wybitnych postaciach polskiego życia intelektualnego, politycznych zawirowaniach, a przede wszystkim o filozofii. Wywiad został zredagowany i naukowo opracowany przez Kamila Piskałę, który opatrzył go wprowadzeniem, kilkudziesięcioma przypisami, ułatwiającymi Czytelnikom lekturę, a także obszerną bibliografią, pozwalającą na pogłębienie historii intelektualnej powojennej Polski.

---

<sup>1</sup> Zainteresowanym sylwetką Profesora polecić można tekst Witolda P. Glinkowskiego (2005). Przedstawia on nie tylko wiadomości biograficzne, ale zawiera także obszerną bibliografię prac Ryszarda Panasiuka oraz omówienie głównych obszarów badawczych Profesora w wymiarze historycznym i systemowym: filozofię Hegla i lewicę heglowską, włączając w to Feuerbacha i Marksa, oraz Schellinga, filozofię państwa, prawa i polityki, antropologię filozoficzną oraz filozofię przyrody.

6 maja 2021 r. odbyła się sesja dedykowana Profesorowi Ryszardowi Panasiukowi z okazji 90-tych urodzin. Spotkanie, z powodu pandemii COVID-19 odbywające się zdalnie, zorganizowali prof. Marek Gensler (Łódzki Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego), prof. Andrzej M. Kaniowski (Katedra Etyki) oraz prof. Janusz Maciaszek (Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego). Podczas spotkania swoje referaty przedstawili profesorowie (w kolejności występowania): Józef Piórczyński, Dariusz Aleksandrowicz, Artur Banaszkiwicz oraz Leon Miodoński. Zamieszczone w tym tomie teksty – Leona Miodońskiego, Pawła Pieniążka oraz Marcina Bogusławskiego – są uzupełnieniem tej sesji. Zostały one specjalnie napisane dla Profesora Panasiuka.

Leon Miodoński w swoim tekście przedstawia recepcję filozofii Schellinga w Polsce, w którą niemały wkład miał Profesor Panasiuk. Złożone dzieje tej recepcji są jeszcze jednym elementem życia filozoficznego w powojennej Polsce. W związku z myślą Schellinga, ale przede wszystkim Kanta – filozofa także bliskiego Profesorowi Panasiukowi – pozostaje kolejny artykuł. Paweł Pieniążek mierzy się z fundamentalną dla filozofii problematyką wolności i zła. Marcin Bogusławski zaś w swym tekście podejmuje problem świeckości państwa, z którym to problem Profesor Panasiuk zajmował się w opublikowanym w 1998 r. artykule *Religia i neutralność światopoglądowa państwa*. Problematyka ta pozostaje dziś tak samo aktualna, jak była ponad dwadzieścia lat temu.

W tym numerze *Folia Philosophica. Ethica – Aesthetica – Practica* czytelnicy znajdą jeszcze dwa teksty, które dla Profesora nie zostały specjalnie napisane, ale można przypuszczać, że go ucieszą. Olena Dubchak, doktorantka w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych UŁ, w swoim tekście *Etyka gatunku Jürgena Habermasa jako propozycja uregulowania biotechnologicznego postępu* zajmuje się badaniami nad myślą filozoficzną, która wyrasta z tradycji badanej przez Profesora Panasiuka – niemieckiej filozofii oświeceniowej i postoświeceniowej. Piotr Owczarek natomiast poświęcił swój tekst Łodzi, a dokładnie jej architektonicznym detalom, z którym to miastem Profesor Panasiuk związał swoje życie – naukowe i osobiste.

Żywimy głęboką nadzieję, że prezentowane tutaj teksty spotkają się ze strony Pana Profesora z życzliwym przyjęciem.

Krzysztof Kędziora



---


BIBLIOGRAFIA

- Glinkowski, W. P. (2005). Ryszard Panasiuk. W: Mackiewicz, W. (red.), *Polska filozofia powojenna*. T. III. Warszawa: Agencja Wydawnicza Witmark, s. 249–262.
- Panasiuk, R. (1967). *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Panasiuk, R. (1969). *Lewica heglowska*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Panasiuk, R. (1972). *Feuerbach*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Panasiuk, R. (1979). *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Panasiuk, R. (1986). *Hegel i Marks. Studia i szkice*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Panasiuk, R. (1987). *Schelling*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.42.06>



**Kamil Piskala**

 <https://orcid.org/0000-0001-9955-0472>

Uniwersytet Łódzki

Instytut Historii

kamil.piskala@uni.lodz.pl

## ***JĄLOWYMI IDEAMI INTELEKTUALISTA SIĘ NIE POŻYWI...*** **PROFESOR RYSZARD PANASIUK O SWOJEJ DRODZE NAUKOWEJ, WARSZAWSKIEJ SZKOLE HISTORII IDEI I MARKSISTOWSKIEJ UTOPII**

### **Abstrakt**

Profesor Ryszard Panasiuk przez ostatnich kilka dekad należał do grona wiodących polskich filozofów. Jego książki na temat Hegla, ruchu młodoheglowskiego czy Marksa należą do kanonu historiografii idei. Publikowany tutaj obszerny wywiad z Profesorem może stanowić wartościowe i oryginalne źródło do historii inteligencji i humanistyki w tzw. Polsce Ludowej. Profesor Panasiuk opowiada w nim o swojej karierze naukowej, jednocześnie kreśląc obraz przemian akademickiego środowiska filozoficznego w powojennej Polsce. Wiele uwagi poświęca również swojej relacji z Bronisławem Baczka i innymi wybitnymi reprezentantami Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Ponadto Profesor analizuje proces narastania prądów dysydenckich wśród zwolenników marksizmu po Październiku '56 i wyjaśnia ostateczny rozkład post-stalinowskiej ortodoksji w polskim życiu intelektualnym tego okresu. Jak również dowodzi, że choć Marks stanowi ważny i wciąż warty badania rozdział w historii filozofii europejskiej, to marksizm, z uwagi na zawarty w nim koncept „radykalnej wspólnoty”, jest ideologią z gruntu utopijną.

### **Słowa kluczowe:**

Warszawska Szkoła Historii Idei, marksizm, historia intelektualna, Bronisław Baczko, utopia



CC BY-NC-ND 4.0 © by the author  
licensee University of Lodz – Lodz University Press  
Łódź, Poland

Received: 2024-03-28  
Accepted: 2024-04-04  
First published online: 2024-04-18

## WPROWADZENIE

Publikowana tutaj rozmowa z profesorem Ryszardem Panasiukiem została przeprowadzona 3 grudnia 2015 roku w łódzkim mieszkaniu Profesora przez Wiktora Marca, wówczas doktoranta Central European University, a obecnie pracownika Instytutu Studiów Społecznych im. Profesora Roberta Zajonca UW, oraz przez Kamila Piskałę, wówczas również doktoranta, a obecnie pracownika Instytutu Historii UŁ. Pierwotną intencją było pozyskanie i utrwalenie interesującego świadectwa dokumentującego rozwój polskiej refleksji nad marksizmem w okresie tzw. Polski Ludowej i choć jest to wątek powracający przez niemal całą rozmowę, to zakres podejmowanych przez Profesora tematów okazał się znacznie szerszy. Jej pierwsza część dotyczy przede wszystkim źródeł zainteresowania filozofią oraz okresu studiów na Uniwersytecie Warszawskim (1952–1957). Profesor kreśli tutaj sylwetki wykładowców, a także rekonstruuje atmosferę ideologicznego zaangażowania, odczuwalną wówczas wyraźnie wśród studentów oraz części pracowników Uniwersytetu. Postacią, której poświęcono szczególnie wiele uwagi jest Tadeusz Kroński, znawca Hegla i przyjaciel Czesława Miłosza, promotor pracy magisterskiej Profesora, a przed wojną seminarzysta Władysława Tatarkiewicza. Nieco dalej Profesor opisuje swój pierwszy etap pracy nauczyciela akademickiego, czyli krótki epizod lubelski i etat wykładowcy logiki na tamtejszym UMCS.

Szczególnie interesujący, zwłaszcza z perspektywy historii intelektualnej lat 50. i 60., wydaje się kolejny fragment rozmowy, w którym Profesor, wychodząc od przedstawienia okoliczności powstania własnej rozprawy doktorskiej, poświęconej tzw. lewicy heglowskiej, opowiada obszernie o słynnym konwersatorium prowadzonym przez Bronisława Baczkę, wokół którego formowało się środowisko badaczy, które dzisiaj określa się mianem warszawskiej szkoły historyków idei (Sitek, 2000). Profesor przedstawia źródła inspiracji najważniejszych przedstawicieli tej szkoły, ale również akcentuje silne związki całego środowiska z kulturą intelektualną Zachodu<sup>1</sup>. To właśnie zachodnie wpływy, w połączeniu z silną rodzimą tradycją filozoficzną, czyli trwałym oddziaływaniem szkoły lwowsko-warszawskiej, skutecznie chroniły, zdaniem Profesora, polską filozofię przed najbardziej negatywnymi skutkami presji ideologicznej ze strony władz w pierwszych dwóch dekadach tzw. Polski Ludowej. Dzięki temu życie intelektualne, a więc również akademicka filozofia, cieszyły się przez długi czas atmosferą względnego liberalizmu i swobody, nieznaną w innych państwach tzw. demokracji ludowej. Stąd, jak wspomina Profesor, choćby intelektualistom ze Związku Radzieckiego Polska mogła się jawić w zasadzie jako część świata zachodniego.

---

<sup>1</sup> Nieco podobnie sytuacja wyglądała w odniesieniu do polskiej historiografii tego okresu (Kula, 2010; Pleskot, 2015). Szczególnie intensywny kontakt wiodących polskich humanistów okresu tzw. Polski Ludowej z reprezentantami francuskiej elity intelektualnej traktować można jako pewną kontynuację intensywnej współpracy w okresie międzywojennym (Willaime, 1989).

Być może właśnie z uwagi na wysokie standardy dyskusji i poczucie dość daleko idącej autonomii względem władzy polskie środowisko filozoficzne – i oświadczenie sam Profesor – odczuło w sposób szczególnie dotkliwy cios, jakim była antysemicka i antyinteligenccka nagonka w Marcu '68 (por. Nowinowski, 2010). Traktuje o tym kolejna część rozmowy, w której Profesor odtwarza atmosferę polityczną panującą bezpośrednio przed tzw. wydarzeniami marcowymi, rosnącą presję władz i aparatu bezpieczeństwa na łódzkie środowisko akademickie oraz konsekwencje, jakie ówczesne czystki na uczelniach i w instytucjach badawczych miały dla polskiego życia intelektualnego. Przy tej okazji powraca w rozmowie również wątek zaangażowania intelektualistów, a Profesor rekonstruuje proces przechodzenia wybitnych przedstawicieli środowiska warszawskiego, takich jak Baczek czy Leszek Kołakowski na pozycje „rewizjonistyczne” (w drugiej połowie lat 50.), a następnie drogę prowadzącą do ostatecznego rozbratu z marksizmem.

Intelektualnym patronem tego pierwszego etapu, który można nazwać „momentem rewizjonistycznym” był w ocenie Profesora młody Marks. Jak się może wydawać, zwrot ku wczesnym pismom Marksa pozwalał przez pewien czas łączyć coraz bardziej krytyczne stanowisko względem rzeczywistości „realnego socjalizmu” z przywiązaniem do obietnicy emancypacji i racjonalnej organizacji stosunków społecznych, stanowiącej jądro marksizmu. Zdaniem Profesora można w takiej postawie dostrzec podobieństwo do różnych ruchów reformatorskich w łonie wspólnot religijnych, krytycznych wobec ortodoksji i strzegących jej instytucji, a jednocześnie szukających „autentycznego” źródła wiary bezpośrednio w już zapomnianych tekstach założycielskich. Mówiąc o środowisku „rewizjonistów”, Profesor wspomina również o specyficznej pozycji, jaką w polskim życiu filozoficznym zajmował Adam Schaff, na początku lat 50. faktyczny twórca Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych, pomyślanego jako polski odpowiednik radzieckiego Instytutu Czerwonej Profesury (Bińko, 1996). Wspomnienie o głosnej swego czasu książce Schaffa *Marksizm a jednostka ludzka* staje się pretekstem do namysłu nad obecną w pismach młodego Marksa wizją „wspólnoty radykalnej”, przydającą zdaniem Profesora, całemu jego projektowi wyraźny utopijny charakter. Rozmowę zamyka refleksja właśnie nad możliwościami myślenia utopijnego dzisiaj i znalezienia spójnej, a jednocześnie społecznie atrakcyjnej odpowiedzi na wyzwania, z jakimi mierzą się współczesne społeczeństwa. Odpowiedź wydaje się utrzymana w duchu umiarkowanego pesymizmu, choć mimo to niepozbawionym pewnej nadziei. Jak bowiem przypomina Profesor, z nowymi atrakcyjnymi ideami jest jak z wynalazkami – nie sposób przewidzieć, kiedy się pojawią.

Publikowany zapis rozmowy nie jest dokładną transkrypcją trwającego niemal 120 minut nagrania. Z myślą o przystępności dla Czytelników, spisany tekst rozmowy został poddany szeregowi zabiegów redakcyjnych, które jednak w żaden sposób nie wpłynęły na sens wypowiedzi. Przede wszystkim wyeliminowano

wszelkie niedoskonałości naturalne dla każdej spontanicznej wypowiedzi ustnej (np. powtórzenia, sformułowania i wtrącenia charakterystyczne dla mowy potocznej itd.), a także wprowadzono drobne poprawki stylistyczne. W pojedynczych wypadkach, kiedy dany wątek poruszony został w kilku różnych miejscach w trakcie całej rozmowy, poszczególne wypowiedzi połączono i podano w miejscu, gdzie wydało się to najbardziej zasadne z uwagi na związek pomiędzy kolejno rozwijanymi w rozmowie myślami lub też chronologię wydarzeń rekonstruowanych przez Profesora. W trakcie przepisywania nagrania pominięto również krótkie fragmenty, które z uwagi na niedoskonałość użytego sprzętu okazały się niezrozumiałe, a także pojedyncze wypowiedzi, które nabrały charakteru osobistej anegdoty, niemającej znaczenia dla tematów podejmowanych w trakcie rozmowy i nieprzeznaczonej do ewentualnej publikacji.

Zapis rozmowy opatrzony został kilkudziesięcioma przypisami wyjaśniającymi, w których m.in. podano odnośniki do tekstów przywoływanych przez Profesora, a także zamieszczono biogramy wspomnianych postaci, przy czym jednak zrezygnowano z podawania informacji biograficznych dotyczących postaci powszechnie znanych osobom zainteresowanym historią polskiego życia intelektualnego drugiej połowy XX wieku (np. Czesław Miłosz, Leszek Kołakowski, Zygmunt Bauman, Tadeusz Kroński itd.), a także najwybitniejszych postaci łódzkiego środowiska filozoficznego (np. Ija Lazari-Pawłowska czy Stefan Amsterdamski). W przypisach zamieszczono również dodatkowe informacje dotyczące wydarzeń przywoływanych przez Profesora czy szerszego kontekstu historycznego; z myślą o Czytelnikach, którzy chcieliby się dowiedzieć na ten temat więcej, część z nich została uzupełniona również odsyłaczami do bardziej szczegółowej literatury.

*Kamil Piskala*

**Wiktor Marzec (WM):** *Panie Profesorze, jak wiemy, miał Pan okazję uczestniczyć i równocześnie obserwować niejako od środka proces rozwoju filozofii polskiej przez ostatnie pół wieku. Był Pan świadkiem wielu wydarzeń, przelotów, zmian w obrębie polskiej filozofii tego czasu. Chcielibyśmy dzisiaj o nich z Panem Profesorem porozmawiać. W sposób szczególny interesują nas zmagania z marksizmem w polskiej filozofii drugiej połowy XX wieku. Chcielibyśmy spojrzeć na to zagadnienie w trzech wymiarach. Po pierwsze: marksizm jako projekt ideowy, który przynajmniej przez pewien czas mógł być atrakcyjny dla polskich intelektualistów. Po drugie: marksizm czy też materializm historyczny jako metoda badawcza, stosowana również w odniesieniu do badań nad historią idei. I wreszcie po trzecie, chcielibyśmy zapytać o wyzwania, jakie stanowiło w latach tzw. Polski Ludowej badanie dorobku samego Marksa, a więc o warunki uprawiania swoistej „marksologii”, wszak w tej dziedzinie Pan Profesor miał szczególne zasługi. Jak wobec tego Pan Profesor mógłby naszkicować historię rozwoju polskiego marksizmu w tym okresie, kiedy był on przynajmniej przez pewien czas chyba jednak dominującym kierunkiem ideowym? Jak ona wyglądała z Pańskiej perspektywy?*

**Ryszard Panasiuk (RP):** Trzeba pamiętać, że historia marksizmu w Polsce nie zaczyna się wraz z powstaniem tzw. władzy ludowej, bo marksizmem przecież interesowali się różni intelektualiści jeszcze przez I wojnę światową i tu na przykład Brzozowski ma swoje duże zasługi, co zresztą świetnie pokazał profesor Andrzej Walicki w poświęconej mu książce<sup>2</sup>. Jednak ten marksizm, który funkcjonował w tym czasie, kiedy zajął się nim Brzozowski, to był już trochę inny marksizm niż ten, który wyszedł od samego Marksa! Źródła myśli Marksa to Hegel i ten okres, który się nazywa romantyzmem, ale w drugiej połowie XIX wieku krajobraz w świecie idei uległ zmianom i można powiedzieć, że marksizm zaczął być scjentyzowany i w pewnym momencie nawet wulgaryzowany. Zasługa Brzozowskiego polegała na tym, że sięgnął do tych pierwotnych źródeł, co jednak wówczas nie wybrzmiało mocniej w życiu intelektualnym. Muszę przyznać jednak, że sam historią marksizmu w Polsce w tym okresie nigdy jakoś szczególnie się nie interesowałem. Osobiście zetknąłem się z marksizmem jako już ideologią oficjalną, która pełniła funkcję uzasadnienia dla tego, co się w Polsce zdarzyło po II wojnie światowej, w wyniku klęski Hitlera i zwycięstwa Koalicji. To był już ten marksizm, który promieniował wprost ze Związku Radzieckiego, czyli jeszcze gorsza wersja, niż to co serwowali scjentyistycznie zorientowani ludzie tzw. Drugiej Międzynarodówki. To był już tzw. marksizm-leninizm, a w pewnym momencie nawet mówiło się, że to marksizm-leninizm-stalinizm [śmiech]. Proces przekształcania się tej

---

<sup>2</sup> Chodzi o książkę *Stanislaw Brzozowski and the Polish Beginings of 'Western Marxism'* (Oxford 1989); w polskim przekładzie ukazał się jedynie wstęp oraz posłowie do niej (Walicki, 2011).

doktryny był bardzo skomplikowany, a doprowadził do tego, że zaczęła pełnić funkcje, które można określić jako ideologiczne w sferze polityki. Świetnie opisał to także profesor Walicki, w swojej książce *Skok do królestwa wolności* (1996).

**Kamil Piskala (KP):** *A jak wyglądały pierwsze osobiste doświadczenia Pana Profesora z marksizmem?*

**RP:** Ja się z marksizmem zetknąłem pierwszy raz w szkole, ale moje pierwsze prawdziwe zetknięcie z filozofią to nie było z marksizmem, tylko z książką *Historia filozofii* Tatarkiewicza...

**WM:** *To się niezmiennie utrzymuje, bo nasze chyba też! [śmiech]*

**RP:** Pamiętam, jak przeczytałem pierwszy tom, taki poważny, pojęcia podawane w oryginalnym, greckim brzmieniu... Byłem wtedy chyba w drugiej klasie liceum. Później trochę tego Marksa czytałem, nawet nieco się angażowałem w taki ruch młodzieżowy, to się nazywało Związek Młodzieży Polskiej<sup>3</sup>. A kiedy już się zbliżała matura przyszło pismo do inspektoratu szkolnego, czy jak to się wtedy nazywało, z informacją, że otworzono studia filozoficzne i wówczas szybko pobiegłem, żeby zmienić dokumenty, tak, aby zdawać właśnie na filozofię, bo wtedy już się nią interesowałem. A było przecież tak, że wcześniej filozofia i tym bardziej socjologia zostały zlikwidowane<sup>4</sup>. Dopiero w 1952 roku doszło do reaktywacji i na Uniwersytecie Warszawskim powołano Studium Filozoficzne. Tam były prowadzone normalne, pięcioletnie studia, takie właśnie mocno marksistowskie i dodatkowe studia dla tych, którzy już studiowali coś innego i postanowili zająć się filozofią – dla nich był dwuletni kurs.

<sup>3</sup> Związek Młodzieży Polskiej (ZMP) – masowa młodzieżowa organizacja polityczna powołana w 1948 r. w rezultacie wymuszonego odgórnie połączenia dotychczas działających organizacji młodzieżowych związanych z partiami popierającymi tzw. władzę ludową (Związek Walki Młodych, Organizacja Młodzieży Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego, Związek Młodzieży Wiejskiej „Wici” oraz Związek Młodzieży Demokratycznej). Jej powstanie było jedną z najważniejszych oznak centralizacji i likwidacji resztek pluralizmu politycznego, charakterystycznych dla okresu stalinizmu. Formy działalności i struktura organizacyjna ZMP wzorowana była na radzieckim Komsomole. Działalność ZMP zamarła po przemianach Października '56, a na początku 1957 r. doszło do jego formalnego rozwiązania.

<sup>4</sup> W okresie stalinizmu możliwości studiowania filozofii na polskich uczelniach zostały przejściowo bardzo poważnie ograniczone. Bez jakichkolwiek przerw nabór na studia filozoficzne prowadzono jedynie na KUL, a w przypadku UW przez pewien czas studia filozoficzne przeznaczone było tylko dla absolwentów innych kierunków. Na pozostałych uczelniach przyjęcia na ten kierunek studiów zostały zawieszane. Dawne katedry filozofii zostały rozwiązane, a ich pracowników w większości wypadków przeniesiono do katedr logiki i do pierwszych katedr podstaw marksizmu-leninizmu; zlikwidowano również większość czasopism filozoficznych, a w ich miejsce powołano „Myśl Filozoficzną”, którą jako redaktor naczelny kierował Adam Schaff (Skoczyński, Woleński, 2010, s. 527–528).

**KP:** *Kto wówczas tworzył to środowisko filozoficzne na UW?*

**RP:** Wśród wykładowców był m.in. profesor Bauman, a wśród studentów Hanna Buczyńska-Garewicz<sup>5</sup>, później profesor i bardzo znana postać albo Wacław Mejbaum<sup>6</sup>, który niestety zmarł kilka lat temu, zresztą bardzo ciekawy człowiek. Sporo ludzi z tego środowiska jakoś w historii filozofii się później zaznaczyło. Te studia były pomyślane tak, że miały formować ludzi w duchu marksizmu-leninizmu, w takim oficjalnym wydaniu i to mieli być ludzie „frontu ideologicznego”, jak to się wtedy oficjalnie określało. Na tych studiach działała oczywiście organizacja partyjna, organizacja młodzieżowa<sup>7</sup>, ludzie się w to angażowali. Z moich kolegów ze studiów, którzy jakoś się później zaznaczyli, to na przykład Stanisław Kociołek<sup>8</sup>, który zrobił karierę polityczną. To był wówczas mój przyjaciel. On pochodził z Ławy, a jego nauczyciel był później dyrektorem w szkole, do której ja chodziłem. Na moim roku był też Krzysztof Pomian... To wszystko byli ludzie gorliwi, zaangażowani, można powiedzieć, że tacy „z zaciągu”, po linii organizacji młodzieżowej. Prawdę mówiąc, to kto tam nie był wtedy taki naprawdę zaangażowany. Jedną z nielicznych takich osób była pani Stanosz<sup>9</sup>, która zajmowała się logiką. Większość to jednak byli partyjni, zaangażowani i ideowi. A same studia były nastawione na formowanie ideologiczne, na przykład z historią WKP(b) jako osobnym przedmiotem nauczania. Ciekawe jednak, że ten program mimo to był pomyślany jednak dość bogato, ponieważ wykładana była choćby historia, biologia, ekonomia, psychologia, oczywiście logika, do tego był też oddzielny wykład z matematyki.

---

<sup>5</sup> Hanna Buczyńska-Garewicz (1932–2018) – filozofka, pracowała kolejno w Instytucie Filozofii UW, w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz w amerykańskim College of Holy Cross (Worcester). Zajmowała się m.in. badaniami nad filozofią języka, semiotyką oraz współczesną filozofią amerykańską. Na przełomie lat 70. i 80. zaangażowana w działalność niezależnego od władz Towarzystwa Kursów Naukowych.

<sup>6</sup> Wacław Mejbaum (1933–2002) – filozof, początkowo studiował na UW, a następnie przez lata był związany z Uniwersytetem Wrocławskim oraz z Uniwersytetem Szczecińskim, gdzie kierował Instytutem Filozofii. Zajmował się m.in. problematyką poznania i metodologią nauk, a także marksizmem (u zbiegu tych zainteresowań lokuje się m.in. praca *Materializm subiektywny: zarys epistemologii marksistowskiej*, Wrocław 2002).

<sup>7</sup> Chodzi o ZMP (por. przyp. 3).

<sup>8</sup> Stanisław Kociołek (1933–2015) – polityk, działacz PZPR i dyplomata. Absolwent socjologii na UW. W latach 60. był I sekretarzem komitetu PZPR w Warszawie, a następnie komitetu wojewódzkiego w Gdańsku. Od 1968 r. członek Biura Politycznego PZPR. W 1970 r. przez kilka miesięcy pełnił urząd wicepremiera. Po masakrze robotników Stoczni Gdańskiej w grudniu 1970 r. utracił wpływy polityczne i został przeniesiony do służby dyplomatycznej – pełnił funkcję ambasadora PRL kolejno w Belgii i Luksemburgu, Tunezji i w Związku Radzieckim.

<sup>9</sup> Barbara Stanosz (1935–2014) – filozofka, profesor UW. Jej badania koncentrowały się wokół logiki języka, logiki formalnej oraz empiryzmu. Przełożyła na polski szereg ważnych prac wybitnego amerykańskiego filozofa analitycznego i logika Willarda Van Ormana Quine’a. Była zwolenniczką idei świeckiego państwa i niezależności systemu edukacji od wpływu przekonań religijnych. Przez wiele lat współpracowała z kwartalnikiem „Bez Dogmatu”.



Na współczesnych studiach filozoficznych tego wszystkiego nie ma. Tak więc bogaty program, plus ta indoktrynacja i ideowe zaangażowanie. A jeżeli chodzi o kadre, to byli tam różni ludzie. Część, można tak powiedzieć, z nowego naboru... Na przykład w pewnym momencie pojawił się też wykład z filozofii rosyjskiej, który prowadził ojciec Agnieszki Holland, Henryk<sup>10</sup>. Przypuszczam, że on tam przyszedł z jakimś wojskiem, bo trzeba wiedzieć, że niektórzy wykładowcy jeszcze wówczas byli w mundurach. Z wojskiem jakoś związany był też profesor Baczek<sup>11</sup>. Tak więc to było częściowo środowisko komunistów, którzy formowali się ideowo już przed wojną, ale byli też ludzie, którzy takich związków ideologicznych nie mieli. Część z nich było odsuniętych od nauczania, jak na przykład państwo Ossowsky, którzy mieli swój pokój, ale żadnych zajęć nie prowadzili. Choć na przykład profesor Kotarbiński wykładał, ale logikę. To można powiedzieć, było ideowo neutralne [śmiech]. Jego asystenci również prowadzili zajęcia i bardzo dobrze ich wspominam. To był profesor Przełęcki<sup>12</sup>, profesor Szaniawski<sup>13</sup>, bardzo ciekawa postać, bardzo zaangażo-

---

<sup>10</sup> Henryk Holland (1920–1961) – filozof, socjolog i publicysta. Tuż przed wybuchem II wojny światowej rozpoczął studia medyczne na UW i związał się z lewicowymi organizacjami studenckimi. Podczas wojny przez pewien czas służył w Armii Czerwonej, a później jako oficer w tzw. ludowym Wojsku Polskim (m.in. wziął udział w bitwie pod Lenino). Po wojnie studiował filozofię na UW oraz w Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych (por. przyp. 36). Był publicystą „Walki Młodych” „Trybuny Ludu” oraz „Życia Warszawy”. W 1958 r. obronił pracę doktorską *Ludwik Krzywicki – nieznanym* (drukem ukazała się w 2007 r.). Pracował w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. W 1961 r., po tym jak przekazał francuskiemu dziennikarzowi informacje na temat treści tzw. referatu Chruszczowa, został zatrzymany przez Służbę Bezpieczeństwa. W trakcie rewizji mieszkania przez funkcjonariuszy wyskoczył przez okno i popełnił samobójstwo. Okoliczności jego śmierci przez długi czas budziły duże kontrowersje i były przedmiotem wielu hipotez. Sprawa została bardzo szczegółowo opisana przez historyka Krzysztofa Persaka (por. Persak, 2006).

<sup>11</sup> Bronisław Baczek od 1944 r. służył w tzw. Ludowym Wojsku Polskim, początkowo jako szeregowiec, ale później w randze oficera (jako oficer polityczny). W 1950 r. został skierowany na studia, a w 1952 r. w stopniu podpułkownika przeszedł do rezerwy.

<sup>12</sup> Marian Przełęcki (1923–2013) – filozof i logik, profesor UW. Był uczniem Tadeusza i Janiny Kotarbińskich i kontynuatorem tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej. Zajmował się głównie teorią poznania, semantyką języków logicznych oraz empiryzmem, nie stronił jednak również od podejmowania problematyki etycznej i moralnej.

<sup>13</sup> Klemens Szaniawski (1925–1990) – filozof i działacz opozycji demokratycznej w okresie PRL. W latach II wojny światowej należał do Armii Krajowej, walczył w powstaniu warszawskim. Podczas okupacji studiował na konspiracyjnym Uniwersytecie Warszawskim, a następnie od 1945 r. na Uniwersytecie Łódzkim, gdzie wkrótce objął stanowisko asystenta. Od 1949 r. pracował na Uniwersytecie Warszawskim (od 1969 na stanowisku profesora). Prowadził badania w zakresie filozofii nauki i metodologii poznania naukowego; kontynuował również zapoczątkowane przez Tadeusza Kotarbińskiego studia nad prakseologią. Brał udział w pracach konwersatorium *Doświadczenie i Przyszłość*, a następnie działał w strukturach „Solidarności”. Internowany podczas stanu wojennego. Z ramienia opozycji demokratycznej wziął udział w obradach Okrągłego Stołu. W 2007 r. pośmiertnie odznaczony Orderem Odrodzenia Polski.

wany w okresie „Solidarności” i profesor Pelc<sup>14</sup>. To byli ludzie z przeszłością powstańczą, którzy z nową władzą nie mieli nic wspólnego. Profesora Kotarbińskiego wówczas powszechnie szanowano, również z tego powodu, że on był w pewnym sensie lewicowy, zwłaszcza w sensie światopoglądowym, ale przy tym politycznie w nic się nie angażował.

**KP:** *Na drugim biegunie był choćby młody Leszek Kołakowski, wówczas mocno zaangażowany, prawda?*

**RP:** Kołakowski najpierw studiował w Łodzi, ale później się przeniósł do Warszawy<sup>15</sup>. Zresztą nie tylko on, bo po początkowym rozwoju, w Łodzi wszystko trochę wymarło, ponieważ ludzie wyjeżdżali do Warszawy. A to środowisko, które uformowało się w Warszawie było naprawdę ciekawe i często z interesującą przeszłością. Na przykład młody profesor Baczek... W zasadzie wtedy jeszcze nie profesor, bo przecież dopiero zrobił doktorat. To środowisko było bardzo interesujące, ale też bardzo doktrynalne. Pamiętam przecież śmierć Stalina i te reakcje... Natomiast jeżeli chodzi o mnie, to o ile w szkole się angażowałem do tej tak zwanej polityki, to w trakcie studiów zupełnie nie. Byłem absolutnie neutralny i całkowicie bierny. Może to się brało z tego, że tam byli ludzie, którzy, że tak powiem, znacznie lepiej byli przygotowani do takiego zaangażowania ideowego.

**WM:** *A kto spośród wykładowców robił na Panu największe wrażenie?*

**RP:** Jeżeli chodzi o ludzi z środowiska wykładowców, to ja sobie najbardziej przypominam Krońskiego. Tadeusz Juliusz Kroński, dziś mówi się oczywiście „profesor”, ale formalnie żadnym profesorem przecież nie był. Zresztą jego historia jest dobrze znana, są te listy, które opublikował Miłosz<sup>16</sup>. Ja od początku wybrałem sobie dwa seminaria. Cały czas chodziłem do profesora Kotarbińskiego, choć tam było mało osób, między innymi wspomniana pani Stanosz i właśnie do Krońskiego. Magisterium również pisałem u Krońskiego i tam pojawił się Hegel. Co ciekawe, jak już wchodziłem w końcowy okres studiów, to się zaczął ferment...

---

<sup>14</sup> Jerzy Pelc (1924–2017) – filozof, profesor Uniwersytetu Warszawskiego. W latach II wojny światowej członek AK, walczył w powstaniu warszawskim. Początkowo studiował polonistykę, a dopiero później podjął studia filozoficzne. Był jednym z uczniów Tadeusza Kotarbińskiego. Prowadził badania z zakresu semiotyki i logiki języka.

<sup>15</sup> Leszek Kołakowski przeniósł się na studia na UW jesienią 1949 r. (Kołakowski, Mentzel, 2007, s. 113).

<sup>16</sup> Korespondencja z Tadeuszem i Ireną Krońskimi (wraz ze wstępem dotyczącym wzajemnej znajomości) została opublikowana przez Miłosza w tomie *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945–1950* (Miłosz, 2007, s. 255–385).

**KP:** *To był 1956 i 1957 prawda?*

**RP:** Tak, i to było bardzo ekscytujące, bardzo angażujące. Cały czas toczyły się jakieś dyskusje, jakieś spory. To było intelektualnie bardzo ciekawe. Do tego miała miejsce eksplozja literatury, także amerykańskiej, więc to się czytało... Słowem niezwykle ożywczy i ciekawy był okres tych dwóch lat i on się odbił mocno na moich przeżyciach, przekonaniach i nastawieniu. Ale wracając do Krońskiego, u którego napisałem magisterium, to trzeba wiedzieć, że on był bardzo ciekawym i zabawnym człowiekiem, o takim trochę aktorskim stylu bycia. Bardzo ironicznym, ale przy tym też niezwykle czytany. Kiedyś zaprosił nas z kolegą do domu i wskazując na fotel mówił: „o, tutaj siedział Miłosz”. Miłosz przyjeżdżał do niego z Putramentem, szukał możliwości, żeby jakoś urwać się z Polski, bo był przekonany, że tutaj sytuacja jest zupełnie rozpacziwa. I wreszcie jakoś mu się udało. Miłosz uważał zawsze Krońskiego za takiego filozoficznego guru<sup>17</sup>.

**WM:** *Oni się przyjaźnili chyba jeszcze przed wojną, prawda?*<sup>18</sup>

**RP:** Chyba tak, a przynajmniej znali się z czasów okupacji, to na pewno.

**KP:** *Wspomniał Pan Profesor, że na seminarium u Krońskiego pojawił się Hegel, a skoro Hegel, to pewnie również Marks?*

**RP:** Tak, skoro pytacie Panowie o marksizm, to w sensie filozoficznym zetknąłem się z nim właśnie wtedy. Pod kierunkiem Krońskiego napisałem pracę, która dotyczyła w zasadzie *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. To był taki tekst, wówczas wciąż znany głównie w rękopisie, dopiero później opublikowany w pierwszym tomie<sup>19</sup>. Korzystałem wtedy z jakichś innych źródeł, chyba nawet w pewnym stopniu rosyjskich. To magisterium u Krońskiego całkiem nieźle wypadło, ale przypominam, że cały czas byłem też na seminarium u Kotarbińskiego i kiedy Kotarbiński dostał list od profesora Łubnickiego<sup>20</sup> z Lublina, bo tam była jakaś taka nieokreślona sytuacja na wydziale, z pytaniem czy nie miałby kogoś, kogo można polecić do prowadzenia zajęć. Łubnicki to był taki przedwojenny filozof, zresztą z Łodzi, którego odsunięto od nauczania zaraz po

---

<sup>17</sup> Szerzej o specyfice relacji łączącej Miłosza i Krońskiego pisze Aleksander Fiut w eseju *W objęciach Tygrysa* (Fiut, 2001).

<sup>18</sup> Czesław Miłosz poznał Krońskiego pod koniec lat 30., kiedy zbliżył się do kręgu skupionego wokół poety Bolesława Micińskiego (Franaszek, 2011, s. 266).

<sup>19</sup> Chodzi o pierwszy tom tzw. MED-u, czyli trzydziestodwujęciotomowej edycji *Dzieł* Marksa i Engelsa. *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* ukazał się w przekładzie Tadeusza Zabłudowskiego (Marks, 1976).

<sup>20</sup> Narcyz Łubnicki (1904–1988) – filozof i logik, absolwent Wolnej Wszechnicy Polskiej (WWP) oraz paryskiej Sorbony, gdzie w 1929 r. obronił doktorat. W latach 30. Wykładał w łódzkim oddziale WWP oraz na UW. Od końca 1944 r. pracował w lubelskim UMCS na stanowisku profesora. Prowadził badania z zakresu logiki, teorii poznania i metodologii nauk.

wojnie, ponieważ krytykował marksizm. Ale w 1956 roku został przywrócony. Z prośbą o pomoc zwrócił się akurat do Kotarbińskiego, bo to byli starzy znajomi... Kotarbiński wspomniał o tym na seminarium, a ja wtedy spytałem: „Panie Profesorze, a ja bym się nadał?” [śmiej]. I tak pojechałem do Lublina, gdzie pracowałem w Katedrze Logiki<sup>21</sup>. Uczyłem tej logiki chyba prawie dwa lata, ale wtedy się ożeniłem, a moja żona doszła do wniosku, że dłużej w Lublinie nie usiedzi, więc w pewnym momencie postanowiłem stamtąd uciec. Profesor Łubnicki nie bardzo chciał się zgodzić, mówił, że muszę najpierw znaleźć kogoś na swoje miejsce. Ale wreszcie się udało i po jakimś czasie dostałem angaż w Łodzi, gdzie zacząłem pracować w Katedrze u profesora Amsterdamskiego<sup>22</sup>... Wtedy nawet nie profesora, bo tutaj też był taki status nieokreślony. Amsterdamski skończył przecież Politechnikę, ale że był politycznie i marksistowsko zaangażowany, to przeorientował się na filozofię. Do Łodzi wówczas dojeżdżali też różni ludzie na wykłady, jak na przykład profesor Krajewski<sup>23</sup>, znana postać i bardzo bliski nam razem z Żoną.

**KP:** *Pan Profesor również wciąż pozostawał silnie związany z środowiskiem warszawskim.*

**RP:** Owszem, bo doktorat robiłem u profesora Baczkę, który uruchomił w Polskiej Akademii Nauk takie seminarium czy też może konwersatorium<sup>24</sup>, na które mnie przyjął. Wcześniej miałem z nim dosyć słaby kontakt, a właściwie żaden. Wtedy wokół niego skupiła się grupa bardzo ciekawych ludzi. Z Instytutu Badań Literackich, z Uniwersytetu, z innych jeszcze środowisk i w ten sposób uformowała się ta tak zwana warszawska szkoła historii idei, jak określił to jeden Brazylijczyk...

---

<sup>21</sup> Wówczas był już formalnie Zakład Logiki i Historii Filozofii, działający w ramach Katedry Filozofii (Katedra Logiki funkcjonowała w strukturach UMCS do 1956 r.), por. *Kalendarium Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS – wybrane wydarzenia*, <https://www.umcs.pl/pl/historia,2505.htm> (dostęp 22.03.2024).

<sup>22</sup> Prof. Stefan Amsterdamski został kierownikiem Katedry Filozofii UŁ w 1964 r. (pełnił tę funkcję do 1968 r.), wcześniej formalnie funkcję kierownika sprawował związany przede wszystkim z UW prof. Władysław Krajewski (Puś, 2020, s. 190).

<sup>23</sup> Władysław Krajewski (1919–2006) – filozof, profesor w Instytucie Filozofii UW. Pochodził z rodziny wybitnych działaczy komunistycznych (był wnukiem Adolfa Warszawskiego-Warskiego, a synem Władysława Stein-Krajewskiego, przywódców KPP). W latach II wojny światowej studiował w Moskwie, a po powrocie do kraju uzupełnił studia na UW. Zajmował się m.in. dialektyką, teorią materializmu historycznego i filozofią przyrody, a w późniejszych latach prowadził również badania z zakresu teorii poznania (bliski mu stał się Popperowski krytyczny racjonalizm). W okresie PRL uchodził za jednego z najwybitniejszych znawców filozofii marksistowskiej, a zwłaszcza twórczości Engelsa (warto wspomnieć choćby książkę *Engels o ruchu materii i jego prawidłowości*, Warszawa 1973).

<sup>24</sup> O uczestnikach konwersatorium prowadzonego przez Baczkę w PAN patrz: Sitek, 2000, s. 87–88.

**WM:** *Ruben Fernandes, który napisał na ten temat książkę<sup>25</sup> i w ten sposób ochrzcił to środowisko...*

**RP:** Tak, i ja na tym seminarium prowadzonym przez Baczkę przygotowałem rozprawę doktorską. Kto wymyślił jej temat, to dziś już nie pamiętam, możliwe, że ja sam. W każdym razie postanowiłem przygotować pracę na temat lewicy heglowskiej. To było środowisko, które uformowało się po śmierci Hegla i było interesujące jako swego rodzaju ruch intelektualny zaangażowany w życie polityczne. Oni wierzyli, że Prusy dadzą się przekształcić, zdemokratyzować i tak dalej. W tym środowisku z czasem zaktywizowali się później młodzi Marks i Engels, a można też powiedzieć, że pierwotnym inicjatorem tego ruchu w pewnym sensie był nasz August von Cieszkowski, który w 1838 r. napisał swoje głośne *Prolegomena*<sup>26</sup>, kiedy ten nurt właściwie jeszcze nie istniał. Z tym, że to co napisał Cieszkowski początkowo przeszło trochę niezauważone. Były jakieś dwie recenzje, bo już wtedy zaczęły się ukazywać czasopisma, ale niewiele więcej... Ja napisałem monografię tego nurtu, która była zresztą bardzo dobrze przyjęta i została obroniona w Łodzi, chyba w 1966 roku<sup>27</sup>. I to mnie trochę naukowo ukierunkowało. Marksizmem nie zajmowałem ze względów ideowych, tylko jako badacz określonej formacji ideowej, można powiedzieć ruchu filozoficzno-społecznego. Napisałem na ten temat kilka tekstów, które ukazał się w różnych zbiorach i właściwie tyle. Oczywiście, posiadałem też swoje zainteresowania, które szły w nieco innych kierunkach, ale te badania określiły moją dalszą drogę i w pewnym sensie zawdzięczam to właśnie temu środowisku, czyli warszawskiej szkole historii idei.

**KP:** *Czy zastanawiało Pana Profesora, jak to się stało, że ludzie tak nieprzeciętni i przenikliwi, jak Kołakowski czy Baczko, aż tak mocno zaangażowali się ideologicznie w latach 50. i dlaczego później nikt w zasadzie spośród reprezentantów tej szkoły nie podjął badań z dziedziny historii idei właśnie nad marksizmem, a zamiast tego szukano innych, często bardzo odległych od własnych wyborów ideowych, tematów badawczych. Czy to kwestia przypadku i trudnych do racjonalnego wyjaśnienia preferencji? A może działał tu jakiś głębszy mechanizm?*

<sup>25</sup> Chodzi tutaj o rozprawę doktorską brazylijskiego badacza Rubena Cesara Fernandes (również byłego studenta UW), obronioną w 1976 r. na Columbia University zatytułowaną *The Antinomies of Freedom (On the Warsaw Circle of the Intellectual History)*.

<sup>26</sup> *Prolegomena zur Historiosophie* ukazały się w Berlinie nakładem wydawnictwa Moritza Veita.

<sup>27</sup> Obroniony w 1966 roku doktorat prof. Ryszarda Panasiuka zatytułowany był: *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa*. Wersja książkowa ukazała się pod niezmiennym tytułem rok później, nakładem wydawnictwa „Książka i Wiedza”, w cieszącej się wówczas dużym prestiżem serii Biblioteka Studiów nad Marksizmem (Panasiuk, 1966).

**RP:** Trudno na to pytanie odpowiedzieć, bo jednak motywy wyboru tematów badawczych mogą być bardzo różne. Na przykład jeżeli chodzi o Kołakowskiego, to on wyraźnie szedł osobną drogą. Najpierw zajął się Spinozą i to go ukierunkowało na XVII wiek. Później dużo i często wyjeżdżał, bo wtedy też jeździło się na długie stypendia zagraniczne; na Zachodzie dobrze wiedzieli, że tutaj ludziom trzeba w ten sposób trochę pomagać. Także on był długo zagranicą, chyba w Holandii i wtedy napisał to swoje wielkie dzieło (Kołakowski, 1965). To Kołakowski tworzył klimat i być może był w tym środowisku już najważniejszy, ale wtedy akurat mój związek z środowiskiem warszawskim był luźniejszy. Natomiast cała szkoła, jeśli można tak powiedzieć, koncentrowała się wokół Baczki. Bardzo ważną osobą był też Walicki, ale on był od samego początku ukierunkowany na Rosjan, Baczko zaś na Francuzów, tu można wspomnieć choćby to jego wielkie dzieło o Rousseau (1964). Marksizm więc wypadł z głównego nurtu zainteresowań, ale z różnych powodów był jednak obecny. To zresztą skomplikowana sprawa. Na pewno dawało się odczuć oddziaływanie Lukácsa, który stawał się wtedy coraz bardziej popularny. Próbowano wobec tego odkryć takie bardziej pierwotne i bardziej autentyczne treści marksizmu, związane z jego intelektualnymi źródłami. Kroński to trochę ukierunkował, a później dalej kontynuował to też Kuderowicz w Krakowie<sup>28</sup>. Ale to chyba tak do końca nie wypaliło... Nie tyle więc marksizm, ale myśl francuska, która mocno promieniowała, bo do Francji najwięcej jeździło się na stypendia. Mnie na przykład wyjazd do Paryża bardzo dużo dał... Filozofowie francuscy wiedzieli, że w marksizmie są pewne pokłady idei, powiedzmy, o znaczeniu nawet metodologicznym, jeżeli chodzi o narzędzia analizy struktur myśli społecznej. Nawet Levi-Strauss nie miał takiego negatywnego stosunku do marksizmu, jak mogłoby to wynikać z niektórych jego dzieł. Z tego francuskiego wpływu mocno korzystał Walicki. To widać bardzo wyraźnie i on być może w tę problematykę najgłębiej wniknął, dlatego też, że jeżeli ktoś się zajmował myślą dziewiętnastowieczną, to ona przeplatała się z marksizmem, a w Rosji to było szczególnie widoczne. Baczko oczywiście też się tą problematyką interesował, wystarczy przypomnieć głośny tekst *Kryptoproblemy i historyzm* (1958), w którym widać czerpane z marksizmu źródła inspiracji metodologicznych, wykorzystywanych przy analizie dynamicznych struktur myślowych, sprzężonych z różnymi interesami społecznymi, klasowymi czy warstwowymi, formujących się w sytuacji konfrontacji konserwatywnych tradycji i progresywnych, radykalnych, rewolucyjnych idei. Czy motywy o charakterze wyraźnie utopijnym... Szacki też podejmował ten problem.

---

<sup>28</sup> Zbigniew Kuderowicz (1931–2015) – filozof i etyk, profesor UJ oraz Uniwersytetu w Białymstoku, gdzie pełnił m.in. funkcję dyrektora Instytutu Filozofii i Socjologii. Rozprawę doktorską poświęconą doktrynie moralnej Hegla przygotowywał pod kierunkiem T. Krońskiego, a następnie B. Baczki. Jego badania koncentrowały się głównie na filozofii niemieckiej XIX wieku oraz na polskiej filozofii modernistycznej.

**WM:** *Czy Pan Profesor miał wówczas takie poczucie, że oto kształtuje się pewna szkoła? Odrębna formacja intelektualna, która ma jakiś rodzaj wyraźnej tożsamości?*

**RP:** To się formowało samoistnie i wtedy pewnie nikomu by nie przyszło do głowy, tak jak wspomnianemu Fernandesowi, żeby to jakoś nazwać i traktować jako pewną formację. Ale na pewno to środowisko tworzyło wyraźny klimat ideowy. Ryszard Sitek zgrabnie podsumował to w swojej książce (2000).

**KP:** *W jego książce pojawia się ciekawa intuicja dotycząca pewnej różnicy w podejściu metodologicznym przedstawicieli warszawskiej szkoły historyków idei. Ryszard Sitek sugeruje, że podejście Baczki różni się od innych reprezentantów tego środowiska, takich jak na przykład Kołakowski, Walicki czy Szacki. Jak zaważa, ci drudzy kładli większy nacisk na pokazanie przede wszystkim wewnętrznej spójności idei danego myśliciela czy grupy myślicieli, akcentują to, co nadaje jej charakter domkniętego systemu czy też skończonego, harmonijnego światopoglądu. Ten zabieg pozwala uchwycić to, co kluczowe, esencjonalne dla myśli badanego autora czy grupy autorów. Z kolei Baczko, jak interpretuje to Sitek, przyjmuje odwrotną strategię – eksponuje wewnętrzne napięcia, pęknięcia, wszystkie te elementy, które odsłaniają pracę myśli i proces mocowania się ze sprzecznościami (Sitek, 2000, s. 171–173). Czy z Pańskiej perspektywy ta różnica również była dostrzegalna?*

**RP:** Ja tego jakoś wyraźnie nie czułem. To już są takie niuanse, które pojawiają się, kiedy bardzo głęboko wnikniemy w teksty. Natomiast to rozróżnienie jest bardzo płodne, a takie podejście, które odsłania wszystkie napięcia czy trudności, a następnie pokazuje, jak się rozwiązuje paradoksy, jest szczególnie ciekawe, ponieważ ujawnia dynamikę myśli, proces jej przekształcania i przetwarzania.

**KP:** *Czyli można rozumieć, że Panu Profesorowi bliższa byłaby ta perspektywa Baczki, jeśli trzymalibyśmy się tego rozróżnienia, które zaproponował Sitek?*

**RP:** Tak myślę. Baczko jest zresztą w swoich tekstach bardzo precyzyjny i analityczny. To był naprawdę bardzo przenikliwy umysł.

**WM:** *Czy Baczko swoją osobowością wyraźnie dominował w tym środowisku?*

**RP:** Myślę, że był kluczową postacią w sensie organizacyjnym i jeśli chodzi o inspirujący wpływ, który wywierał. Ale być może człowiekiem, który położył największe zasługi był Walicki, który prowadził rozległe badania, także nad polską myślą i jej związkami z ideami zachodnimi. Kiedyś zresztą zorganizowano w Instytucie Badań Literackich dyskusję nad jego książką o mesjanizmie,

a mnie zaproszono, żebym wygłosił zagajenie<sup>29</sup>. Doświadczyłem w pewnym sensie łaski, bo przecież IBL to była wtedy instytucja, panie profesor Janion i Żmigrodzka... (śmiej). Na pewno w tym kręgu uformowało się bardzo niezależne środowisko w sensie ideowym. To byli ludzie, którzy mieli za sobą wyraźną przeszłość... Przecież wcześniej była ta szkoła partyjna, Instytut Kształcenia Kadr Naukowych<sup>30</sup> i tam różni ludzie studiowali. Tam był Baczko, był Kroński, oczywiście Schaff był tam panem bogiem, a potem temu środowisku wyrosły rogi, tak można powiedzieć. Ludzie się zbuntowali, choć przecież pierwotnie to była idea rosyjska – taki Instytut Czerwonej Profesury i przekonanie, że starych uczonych trzeba usunąć, a my tu uformujemy nową elitę intelektualną. Później okazało się jednak, że ta elita jest bardzo niezależna...

**WM:** *Właśnie, to chyba sytuacja bardzo nietypowa na tle innych państw tzw. demokracji ludowej, że w Polsce środowiska filozoficznego nie udało się zindoktrynować. Pewnie wynikało to również z tego, że bardzo silne były tradycje przedwojenne, zwłaszcza filozofii analitycznej i generalnie panowała wysoka kultura filozoficzna. Nawet w pierwszej połowie lat 50., a więc kiedy spory były najbardziej gwałtowne i presja ze strony władzy najsilniejsza, to patrząc całościowo to młode środowisko, przy całym swoim zaangażowaniu, czasami nawet niepełnie świadomie czerpało z tej tradycji...*

**RP:** Do tego trzeba dodać jeszcze jeden ważny czynnik: bardzo silne związki z Zachodem. Walicki to najmądrzej opisał, ale nie tylko on to dostrzegał. Zresztą po 1956 roku panował już zupełnie inny klimat. Teoretycznie to było pomyślane w ten sposób, że indoktrynacja będzie na wszystkich kierunkach, i na politechnice, i na akademii medycznej, i na uniwersytecie; wszędzie ten oficjalny marksizm miał być wykładany. Myśmy niby to robili, ale to była bzdura! Wykładaliśmy po prostu historię filozofii, mówiliśmy o świętym Tomaszu, o Platonie, a Marks to był tam zupełnie marginalnie albo prawie wcale [śmiej]. Tego specjalnie nie kontrolowano, co prawda były jakieś konferencje i tak dalej, ale nadzór był słaby i na pewno nie było już to samo, co kiedyś, gdy historię WKP(b) traktowano jak pismo święte. Dziś tego się nie docenia. W tym

---

<sup>29</sup> Przywoływana tutaj książka Andrzeja Walickiego to *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego* (Warszawa 1970). We wspomnianej dyskusji, obok samego Autora oraz Ryszarda Panasiuka, udział wzięli również Maria Janion, Stefan Treugutt, Jan Garewicz oraz Zofia Stefanowska, a jej zapis opublikowano w „Pamiętniku Literackim” w dziale recenzji („Pamiętnik Literacki”, 1971, t. 62, nr 4, s. 306–330).

<sup>30</sup> Instytut Kształcenia Kadr Naukowych (IKKN) powołano przy KC PZPR w 1950 r. z myślą o ideologicznym formowaniu kandydatów do objęcia kierowniczych stanowisk na uczelniach i w instytucjach badawczych. Studia trwały trzy lata i kończyły się uzyskaniem importowanego z nomenklatury radzieckiej stopnia „kandydata nauk” (odpowiednik doktoratu). Faktyczne kierownictwo placówki sprawował Adam Schaff. W 1954 r. IKKN przekształcono w Instytut Nauk Społecznych przy KC PZPR, który pod różnymi nazwami przetrwał aż do 1990 r. (szerszej na temat tej placówki patrz: Bińko, 1996).



środowisku, które próbowano uformować jako taką bojową kadrę indoktrynatorów, którzy mieli być mieli być ideowym wsparciem polityki, narodzili się dysydenci, którzy później ten system wyraźnie rozkładali od środka. A to były świetne umysły! Przecież zdarzyło się, ja jeszcze wtedy chyba nie byłem na studiach, że pojechali do Moskwy na kurs właśnie ci przedstawiciele nowej marksistowskiej elity, czyli Kroński, Baczeko...

**KP:** *Miłosz gdzieś chyba pisze, że Kroński wrócił z tej wyprawy siny*<sup>31</sup>...

**RP:** Dokładnie tak! Oni tam mieli się niby uczyć, ale jak oni to wszystko zobaczyli, posłuchali, to im po prostu szczęka opadła [śmiech]... Zderzyli się ze ścianą. W tej sytuacji Schaff wymyślił, że jeżeli marksizm ma się tutaj ugruntować, to trzeba przede wszystkim dokonać rozprawy z tą ważną tradycją w filozofii polskiej, która wcale nie był katolicyzm, tylko szkoła lwowsko-warszawska. I tak Holland napisał o Twardowskim, zaczynając tekst od słów: „Oto garść cytatów...” [śmiech] i ten tekst Hollanda był najpodlejszy, to było paskudztwo (Holland, 1952). Ale Baczeko napisał o Kotarbińskim bardzo oględny i kulturalny tekst (Baczeko, 1951), a sam Schaff rozprawiał się z Ajdukiewiczem (Schaff, 1952). Ale to wszystko nie wypaliło. Byli oczywiście tacy mędracy, którzy uważali, że marksizm ma w ogóle inną koncepcję logiki. Ale w Polsce była jednak bogata tradycja, więc to się nie dało tak łatwo wymazać. Był Ajdukiewicz czy Suszko, to środowisko logików było bardzo silne i poważna rozprawa z nim nie mogła się udać. A Baczeko później się niezwykle kajał i było mu bardzo przykro, że dał się w to wrobić i napisał tę polemikę z Kotarbińskim. Zresztą Kroński też się dał w to wciągnąć. Przez to jego postać jest kontrowersyjna, bo dał się namówić nie tylko na tekst, który Ingardena załatwiał, *Świat w kłamrach ontologii*, taki tytuł nosiła jego recenzja *Sporu o istnienie świata* Ingardena (Kroński, 1952a), a też na drugi tekst o *Historii filozofii* Tatarkiewicza (Kroński, 1952b). I to ciąży nad jego pamięcią. On to cały czas rozkładał przez ironię, przez żarty, przez takie gry, które teraz nawet trudno

---

<sup>31</sup> O doświadczeniu, jakim dla Krońskiego był wyjazd warszawskich akademików do Moskwy, pisał Miłosz w eseju *Tygrys* zamieszczonym w tomie *Rodzinna Europa*: „W 1950 roku był z wycieczką uniwersytecką w Moskwie. Wrócił stamtąd siny z przerażenia. Dotychczas z tamtą esencją nigdy się nie zetknął i wstrząs musiał być nie byle jaki, jeżeli odzywał się o tym tylko półsłówkami. Odtąd nie wymawiał nawet imienia wschodniego sąsiada, przybył mu nowy termin zastępczy: „Persja” (Miłosz, 1998, s. 353–354). Także relacja Leszka Kołakowskiego wskazuje na szok, jakim było zetknięcie z radzieckimi uczonymi: „To było dość porażające doświadczenie, bo od razu rzucało się w oczy, że to jest gromada nieuków. Oni nie znali żadnego języka obcego, nie wiedzieli nic o tak zwanej filozofii burżuazyjnej, nie wiedzieli w ogóle nic o filozofii poza tym, co wyczytali u Lenina i Stalina, a czasami także Marksa, czy raczej Engelsa. Chociaż wcale nie byliśmy specjalnie wykształceni, ich ciemnota nas uderzała” (Kołakowski, Mentzel, 2007, s. 106–107). Szczegółowe informacje na temat programu pobytu polskich uczonych w Moskwie podaje John Connelly (Connelly, 1996, s. 326).

odtworzyć, a przy tym tworzył wyjątkowy klimat i ludzie to doceniali. Doceniał to Baczeko, doceniał Kołakowski... Kroński brał wszystko w nawias i traktował z ironią. To w tamtych czasach ludzi odprężało.

**WM:** *To mógł być chyba też swego rodzaju mechanizm ochronny, sposób na znalezienie wewnętrznej równowagi w tych trudnych czasach. Choć warto jednak przy ocenie zachować pewne proporcje. Dziś czasami próbuje się to przedstawić w taki sposób, jakby stalinizm był nie wiadomo jak ciemną otchłanią dla polskiej nauki, a okazuje się, że to się jednak ograniczało w gruncie rzeczy głównie do polemik czasopiśmienniczych. Nawet jeżeli momentami złośliwych i rozzarowujących z uwagi na zmanifestowany w ten sposób brak środowiskowej solidarności. Co robił ten z perspektywy władz najbardziej „reakcyjny” filozof, czyli Ingarden w czasie, gdy go odsunięto od prowadzenia wykładów? Tłumaczył Kanta. Gorycz musiała być bardzo silna, ale nie była to przecież najgorsza kara, jaka mogła spotkać filozofa.*

**RP:** Tak, takie rzeczy zaczęło wtedy publikować Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Chodziło o opracowywanie historii filozofii<sup>32</sup>. Tam była Irena Krońska<sup>33</sup>, czyli żona Krońskiego, bardzo miła, sympatyczna pani, której nawet dostarczałem materiałów do doktoratu. To ona też przetłumaczyła ten wczesny tekst Marksa, jego rozprawę doktorską o różnicy między Epikurem i Demokrytem (Marks, 1966). I tam właśnie ci ludzie pracowali, tacy jak Ingarden, ale nie tylko, i tłumaczyli klasykę.

**WM:** *W związku z tym czy można powiedzieć, że takim wyjątkowo poważnym ciosem dla polskiej filozofii był dopiero rok 1968, kiedy rzeczywiście zaczęto ludzi gnębić, odbierać im środki do życia, zmuszać do wyjazdów?*

---

<sup>32</sup> Chodzi o kontynuowaną do dnia dzisiejszego wielotomową serię „Biblioteka Klasyków Filozofii” (BKF), ukazującą się nakładem wydawnictwa PWN. W ramach BKF publikowane są starannie opracowane przekłady najważniejszych dzieł w dorobku światowej filozofii, poczynając od starożytności aż po początek XX wieku (późniejsze chronologicznie teksty publikowane są w siostrzanej serii „Biblioteka Współczesnych Filozofów”). Pierwszy przewodniczącym komitetu redakcyjnego BKF był Tadeusz Kotarbiński, a premierowy tom ukazał się w 1952 roku – była to *Logika Etienne’a de Condillaca*.

<sup>33</sup> Irena Krońska (1915–1974) – filozofka i tłumaczka, studiowała na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie oraz na Uniwersytecie Warszawskim. Podczas II wojny światowej zaangażowana w działalność konspiracyjną. Od początku lat 50. pracowała w PWN, gdzie pełniła funkcję kierowniczkę redakcji BKF. Jak wspominał później Leszek Kołakowski, „jej głos i jej inicjatywa były kierowniczą siłą całego przedsięwzięcia [...]. Wolno powiedzieć, że Biblioteka jest prawdziwie jej dziełem” (Kołakowski, 1974, s. 106). W związku z wydarzeniami Marca ’68 została zwolniona z pracy w Wydawnictwie (w ostatnich latach życia współpracowała z redakcją „Twórczości”).

**RP:** Myślę, że można tak to ująć. Na początku lat 50. to też się dość szybko skończyło. Pamiętam, jak Tatarkiewicz wrócił do wykładania i powiedział, że zaczyna w tym miejscu, w którym skończył przed iluś tam laty. Wszyscy pobiegli go posłuchać. To były ciekawe czasy. Ja natomiast przeżyłem to bardzo silnie, gdy październikowe otwarcie zaczęło dobiegać końca. Wtedy już nie byłem w Warszawie, ale wszystko do mnie docierało, na przykład informacje o manifestacji w sprawie „Po Prostu”<sup>34</sup>. To było pismo, które naprawdę otwierało się na taką pozaoficjalną kulturę. I kiedy się dowiedziałem, jak rozpędzono manifestację w obronie „Po Prostu”, to psychicznie się załamłem. Później to się jakoś rozeszło trochę i dało się jakoś w miarę normalnie żyć, biorąc pod uwagę te realia, w jakich byliśmy. To był jednak inny świat niż w Związku Radzieckim, czy choćby w takiej Bułgarii. Kiedy słyszało się, co spotykało tych ludzi, to człowiek był zaszokowany. Inaczej jeszcze było w NRD, gdzie jednak tradycja filozoficzna była mocna.

**KP:** *Jak Pan Profesor wspominał, po studiach w Warszawie była praca w Lublinie, a później przenosiny do Łodzi. Tutaj też nastąpił jeden z najważniejszych etapów w karierze naukowca, czyli obrona doktoratu. Jak Pan Profesor wspomina ten okres?*

**RP:** W porównaniu z tym dość burzliwym okresem warszawskim, w Łodzi było znacznie spokojniej, zresztą ja też wówczas w nic się szczególnie nie angażowałem. Sam doktorat i obrona wypadły całkiem niezłe. Promotorem był Baczek, a recenzentami profesor Katz<sup>35</sup> i profesor Walicki. Nie wiem, czy Panowie wiecie, kim był Katz?

<sup>34</sup> Czasopismo „Po Prostu” („Tygodnik Studentów i Młodej Inteligencji” – jak głosił podtytuł) mocno popierało przemiany Października ’56 i stanowiło ważne forum krytyki patologii systemu stalinowskiego. Niezależność pisma i krytyczny ton publikowanych w nim tekstów szybko zaczęły stanowić problem dla ekipy Gomułki dążącej do uspokojenia nastrojów i wyciszenia głosów opozycyjnych, w związku z czym podjęto decyzję o zamknięciu pisma. Jej ogłoszenie doprowadziło do trwających od 2 do 5 października 1957 r. demonstracji w Warszawie (głównie z udziałem studentów), brutalnie rozpędzonych przez Milicję (szerzej na temat „Po Prostu” patrz: Rafalska, 2008).

<sup>35</sup> Henryk Katz (1914–1990) – historyk, specjalizujący się w historii nowożytnej i w dziejach ruchu robotniczego, profesor UŁ. Studiował we Lwowie, w Paryżu i w Londynie. Podczas II wojny światowej służył w szeregach armii brytyjskiej i studiował ekstemistycznie historię gospodarczą na London University. W 1947 r. wrócił do Polski i podjął pracę na UŁ (w 1952 objął kierownictwo Katedry Podstaw Marksizmu-Leninizmu). Po Marcu ’68 odszedł z uczelni i przeniósł się do Polskiego Instytut Spraw Międzynarodowych. W 1971 r. wyjechał do Wielkiej Brytanii i pracował na tamtejszych uczelniach (w Nottingham, Coventry oraz Warwick). Pełnił też funkcję sekretarza Labor History Society. Jak zwracają uwagę autorzy *Słownika biograficznego historyków łódzkich*, pozostaje postacią zapomnianą, a niektóre ważne epizody jego życiorysu pozostają wciąż mało znane (Kita, Stobiecki, 2000, s. 8–9, 51–52). Cenne uzupełnienie informacji dotyczących jego emigracyjnych losów stanowi biogram opracowany przez współpracowników z okresu brytyjskiego, załączony do jego ostatniej, wydanej pośmiertnie książki na temat Pierwszej Międzynarodówki (Katz, 1992).

**KP:** Henryk Katz, historyk, prawda?

**RP:** Tak, to był historyk, bardzo ciekawy człowiek...

**KP:** Po marcu 1968 roku wyjechał na Zachód i tam pracował...

**RP:** O tym, co się działo z nim po wyjeździe, nie wiem zbyt wiele, ale pamiętam, że to była interesująca postać. Pochodził ze Lwowa, skąd wyjechał zagranicę zaraz po studiach i tam zdaje się ukradli mu dowód czy paszport. Gdy zaczęła się wojna nie mógł przez to wrócić do kraju i w ten sposób ocalał. Potem przeniósł się do Anglii i być może nawet był w wojsku angielskim, coś takiego mi się kojarzy. Po wojnie wrócił, zaangażował się, był takim zdecydowanym marksistą, ale potem trochę z niego to uszło [śmiej]. Kiedy ja wróciłem ze stypendium w Paryżu, to Katz miał odczucie, że coś się w Polsce niedobrego dzieje. Mówiło się, że jest taki ruch, który się określa jako tacy nacjonałiści. W czasopiśmie ten nowy ton był wyczuwalny. Chodziło oczywiście o Moczara i jego środowisko. Zaczął pojawiać się klimat, który można nazwać antysemityzmem, a w środowisku władzy zaostrzał się konflikt. To jest konflikt, który historycy i historycy myśli społeczno-politycznej wielokrotnie opisywali. W pewnym momencie pojawia się w kręgu władzy nowa grupa ludzi, która mówi: „Teraz my”. To była walka młodszych, niedowartościowanych, którzy chcieli rozliczyć się z tymi, którzy się już trochę zasiedzieli przy władzy.

**WM:** W Łodzi to było też odczuwalne?

**RP:** Tak, w Łodzi to było bardzo widoczne, co zresztą te dokumenty *Marzec w Łodzi* (Nowinowski, 2010) pokazują. Tam jeszcze nie wszystko jest ujawnione, bo wtedy rzeczywiście dużo świństw różnych było, agentura ubecka bardzo penetrowała środowisko akademickie i nie miała żadnych skrupułów. A my, można tak powiedzieć, znaleźliśmy się w środku tego ognia. To się brało z tego, że Amsterdamski miał tak zwane żydowskie pochodzenie, czego zresztą nikt nie brał dotychczas pod uwagę, zupełny idiotyzm. To jakby stosowano ustawy norymberskie, bo skoro on nie chodzi do bożnicy, nie ma nic wspólnego z tą tradycją, to ja się pytam: jaki z niego Żyd?! Amsterdamski był człowiekiem dosyć zaangażowanym i on razem z innymi kolegami działał wspólnie trochę na Politechnice, jeszcze kiedy mnie tutaj w Łodzi nie było. Być może niektórzy mu to pamiętali. Do tego dochodziły pewnie jeszcze inne powody, różne konflikty uczelniane, bo to się wtedy łączyło, a w rezultacie sprawiło, że Amsterdamski znalazł się w nieprzyjemnej sytuacji i był bardzo nieładnie atakowany. Zresztą

atakowano nie tylko jego, bo też panią profesor Libiszowską<sup>36</sup>, panią profesor Pawłowską i różnych innych ludzi. Zabawne było to, że jak wynika z tych dokumentów, ja również zostałem zaatakowany, przy tym w bardzo ciekawy sposób. Jak może Panowie wiecie, Schaff wydał w tamtym okresie taką książkę *Marksizm a jednostka ludzka*, która była jak na tamte realia dosyć śmiała.

**WM:** *Wywołała też dużą dyskusję...*

**RP:** Tak, redaktor naczelny zorganizował taką debatę w „Studiach Filozoficznych” i ja też w niej brałem udział. Nie mogę teraz znaleźć tego tekstu...

**KP:** *Czytałem dwa dni temu i chciałem, żebyśmy jeszcze do niego wrócili w dalszej części rozmowy. A teraz ciekawi nas, w jaki sposób również Pana Profesora wplątano w intrygę wymierzoną w prof. Amsterdamskiego.*

**RP:** Otóż to, w tej książce, w tych materiałach, które wydał IPN to jest pokazane jak jakaś intryga. Ale to kompletny idiotyzm, mnie by to do głowy nie przyszło [śmiech]. Ale naprawdę nie trzeba było wiele. Choćby profesor Mujżel<sup>37</sup>, który był krytykowany między innymi dlatego, że był uczniem Włodzimierza Brusa<sup>38</sup>, który wtedy już był bardzo atakowany. Natomiast na stulecie *Kapitału* Amsterdamski zorganizował sesję naukową, na którą sporo ludzi przyszło, trochę pogadali, więc UB się zaraz tym zainteresowało. Mnie jednak do głowy by nie przyszło, że skoro w końcu jestem uczniem Baczki, to dla nich wywodzę się z paskudnego środowiska [śmiech]. W każdym razie byłem na tapecie, ponieważ Amsterdamski zorganizował takie Studium Filozoficzne, bo

<sup>36</sup> Zofia Libiszowska (1918–2000) – historyczka, przez wiele lat profesor w Instytucie Historii UŁ, a w latach 1984–1987 dziekan Wydziału Filozoficzno-Historycznego UŁ. Jej badania koncentrowały się wokół historii XVIII wieku, ze szczególnym uwzględnieniem dziejów Francji oraz Wielkiej Brytanii, a także pierwszych lat istnienia Stanów Zjednoczonych. Przez wiele lat kierowała pracami łódzkiego oddziału Polskiego Towarzystwa Historycznego.

<sup>37</sup> Jan Mujżel (1923–2006) – ekonomista, profesor UŁ, związany również z Instytutem Nauk Ekonomicznych PAN. Specjalizował się w teorii przedsiębiorstwa, makroekonomii i w teorii planowania gospodarczego. Przez wiele lat kierował Katedrą Ekonomii Politycznej UŁ, a w latach 1963–1967 pełnił również funkcję dziekana Wydziału Ekonomiczno-Socjologicznego UŁ. Wziął udział w obradach Okrągłego Stołu jako jeden z ekspertów ds. reform gospodarczych ze strony opozycji demokratycznej. Przez wiele kadencji wchodził w skład władz centralnych Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego.

<sup>38</sup> Włodzimierz Brus (1921–2007) – ekonomista, profesor Szkoły Głównej Planowania i Statystyki (SGPiS) oraz UW. Od 1944 r. żołnierz tzw. Ludowego Wojska Polskiego (służył jako oficer polityczny). Od 1949 r. pracował jako wykładowca w SGPiS, gdzie kierował Katedrą Ekonomii. W 1954 r. został również profesorem UW. W wyniku antysemickiej nagonki Marca '68 usunięty z uczelni; w 1972 r. wyemigrował z kraju. Pracował na wielu uczelniach w Europie Zachodniej (m.in. w Oxford University), a od końca lat 70. był również jednym z doradców ekonomicznych rządu chińskiego. W swoich badaniach zajmował się głównie teorią funkcjonowania gospodarki socjalistycznej (był jednym z najbardziej wpływowych teoretyków tzw. socjalizm rynkowego).

nie było skąd brać asystentów. Otworzyliśmy takie studium, elitarne, na który można było wstąpić po studiach albo w trakcie studiów na innym kierunku i podjąć również tutaj studia filozoficzne. To trwało kilka lat, a chłopaki, którzy rozpoczęli te studia, zaangażowali się wtedy w te wydarzenia marcowe. Oni uważali, że ja jestem ich inspiratorem [śmiech], co było pełnym idiotyzmem, ale tak to było. W każdym razie powstała bardzo trudna sytuacja i Amsterdamskiego, przy bardzo skomplikowanym mechanizmie intryg i nacisków usunięto w taki dość demonstracyjny sposób z Uniwersytetu. Usunięty został też rektor Piątowski<sup>39</sup>, bo nie chciał się angażować w tę całą aferę. Oni natomiast szli ostro i my znaleźliśmy się w takiej sytuacji, że jesteśmy prawie załatwieni. Powiedziałem wtedy do przyjaciela: „Olek, może ty byś się tym zajął?”, a on na to: „Ale wiesz, ja już złożyłem papiery”. Chodzi o Aleksandra Orłowskiego<sup>40</sup>. Ciekawa biografia, którą później opowiedział Józefowi Baranowi, takiemu poecie z Krakowa<sup>41</sup>. Trzeba powiedzieć, że człowiek miał niezwykle życiorys, nawet się mówiło, że Agnieszka Holland miała zamiar zrobić w oparciu o jego losy film. Po wyjeździe z Polski osiadł w Szwecji i tam bardzo gruntownie wykształcił wielu przyszłych filozofów.

**KP:** *On miał się zająć Katedrą, którą opuścił Amsterdamski? To Pan Profesor miał na myśli?*

**RP:** Tak, był problem z tym, kto zostanie nowym kierownikiem Katedry Filozofii. Ostrowski miał wyjeżdżać, a ja się nie angażowałem, wręcz przeciwnie, broniłem Amsterdamskiego, więc nie było kogo mianować. Szukano w Warszawie, może jakiegoś docenta, kogoś takiego. I tak przez dłuższy czas nie było żadnego

---

<sup>39</sup> Józef Piątowski (1914–1986) – prawnik, specjalista w dziedzinie prawa cywilnego, w latach 1965–1968 rektor UŁ.

<sup>40</sup> Aleksander Orłowski (1928–2007) – filozof, profesor Uniwersytetu Sztokholmskiego. Pochodził z drobnomieszczańskiej lwowskiej rodziny żydowskiej. Podczas II wojny światowej ocalał dzięki fałszywym dokumentom i tzw. „dobremu wyglądowi” (udawał urodzonego na Wschodzie Niemca i członka Hitlerjugend). Po wojnie przedostał się na Zachód i przez krótki czas pracował w Wiedniu jako tłumacz dla wojsk radzieckich, a następnie służył w Polskich Kompaniach Wartowniczych. Wkrótce jednak wrócił do kraju i rozpoczął studia na Politechnice Gliwickiej, skąd skierowano go na dalsze studia do Moskwy. W 1955 r. wrócił do Polski i podjął pracę jako asystent na UŁ (rozprawę doktorską przygotowywał pod kierunkiem Baczki w PAN). Jego badania koncentrowały się wówczas na niemieckiej filozofii romantycznej (opublikował szereg prac poświęconych Schellingowi). Po Marcu '68 zdecydował się na emigrację. Początkowo trafił do Wiednia, skąd przeniósł się do Szwecji. Dzięki rekomendacji Leszka Kołakowskiego i Bronisława Baczki otrzymał posadę na Uniwersytecie w Sztokholmie, gdzie prowadził zajęcia poświęcone filozofii niemieckiej. W tym okresie jego zainteresowania koncentrowały się wokół fenomenologii i filozofii Husserla. W latach 70. i 80. czynnie zaangażowany w pomoc polskiej opozycji demokratycznej.

<sup>41</sup> Obszerne fragmenty rozmowy przeprowadzonej przez Józefa Barana z Aleksandrem Orłowskim publikowano w krakowskim tygodniku „Wieści” w styczniu i lutym 1993 (nr 3–6) pod tytułem *Człowiek, który zagrał historii na nosie. Opowieść o niezwykłym losie A. Orłowskiego*.

kierownictwa w Katedrze, prawie rok szukano i nikogo nie znaleziono. I wtedy pojawiła się myśl: „to może jednak Panasiuk?“, ale ja nie miałem wtedy przecież habilitacji. Po dłuższym czasie i różnych rozmowach doszedłem do wniosku, że muszę się mimo wszystko zgodzić, że nie ma wyjścia. I jakoś tak zostałem powołany, a dopiero później się habilitowałem<sup>42</sup>, natomiast Katedrę pomału się odbudowało. Później trochę na siłę powołali instytut, instytut jakiś czas funkcjonował i jak eksplodowała pierwsza „Solidarność“, to ja ten instytut jako dyrektor rozwiązałem, a katedrę marksizmu zlikwidowałem [śmiech]<sup>43</sup>. I to wszystko później już inaczej się przebudowało.

**WM:** *Przedstawił nam Pan Profesor pewną rekonstrukcję jeśli chodzi o zdarzenia historyczne i ramy instytucjonalne rozwoju filozofii w tych specyficznych polskich warunkach. Teraz chciałbym spytać o rekonstrukcję samego horyzontu myślowego i tego, jak przebiegało od strony filozoficznej to przejście od nazwijmy to „twardego” czy „dogmatycznego” marksizmu, który początkowo był obecny też u Kołakowskiego i Baczki, poprzez ten moment, który można nazwać momentem rewizjonistycznym, aż do wyraźnej opozycji względem systemu. Jak to przebiegało od strony ruchu myśli?*

**RP:** W szczegółach trudno mi to odtworzyć, zwłaszcza, że to był złożony proces, w którym też nie zawsze uczestniczyło się bezpośrednio. Tu dotykamy też szerszego problemu zaangażowania. Omawia to między innymi książka Marii Hirszowicz (Hirszowicz, 2001). Był taki okres, zresztą nie tylko w Polsce, i to widoczne jest w tej książce, kiedy byli ludzie, którzy na serio przejęli się marksizmem jako ideologią radykalnej przemiany społecznej, która ma uszczęśliwić ludzkość.

**WM:** *W warunkach powojennych, kiedy pamiętano jeszcze Drugą Rzeczpospolitą, trudno się dziwić, że to mogło być rzeczywiście atrakcyjne.*

**RP:** Owszem, to jest sprawa, która ma swoją prehistorię, ale jest też ten okres już powojenny, kiedy przecież było wielu intelektualistów, często dużej klasy, jak choćby we Francji, którzy w tym czasie byli, że tak to ujmę, zajadłymi marksistami. I to trzeba jakoś rozumieć. Niektórzy mówią, że dali się oszukać. Ale może jest tak, że człowiek pragnie w coś wierzyć, wierzyć że może uczestniczyć w naprawie świata czy w czymś tego rodzaju? W tym wypadku to się

<sup>42</sup> Habilitację prof. Panasiuk uzyskał w 1979 r. na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie rozprawy *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*.

<sup>43</sup> Instytut Filozofii powołano na UŁ w 1971 r., początkowo w składzie trzech Zakładów: Etyki, Logiki i Metodologii Nauk oraz Filozofii Marksistowskiej (w 1977 powołano jeszcze Zakład Estetyki). W 1981 r. Instytut rozwiązano (jego dyrektorem od 1975 r. był prof. Panasiuk), a dotychczasowe Zakłady przekształcono w Katedry; wyjątek stanowił Zakład Filozofii Marksistowskiej, który zlikwidowano, a w jego miejsce powołano Katedrę Filozofii (Puś, 2020, s. 190–191).

okazało jednak oszustwem i ci ludzie może nie doznali natychmiastowego szoku, ale uświadomili sobie, że coś jest nie tak, że jednak nie tędy droga. Mnie się wydaje, że w kręgu tych ludzi zdawano sobie sprawę, że to wcale nie jest tak, że Marks był głupi i nie miał racji. Uważali, że idee Marksa zawierają racjonalne jądro, że jest w nich zawarty sensowny program radykalnej przebudowy społecznej, tylko żeby go odkryć trzeba wrócić do źródeł i zacząć na nowo. W sensie teoretycznym to się objawiło choćby w ten sposób, że wszyscy czytali z uwagą *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*. Przecież ten tekst był wówczas rewelacją! Fritzhand<sup>44</sup>, który wykladał etykę, też przecież marksista, napisał chyba wstęp do tego wydania<sup>45</sup>. Niektórzy uważają, że ten tak zwany wczesny Marks to w ogóle nie jest Marks i jego prawdziwa twórczość to się zaczyna gdzieś przynajmniej po *Ideologii niemieckiej*. Ale wtedy, w tamtym okresie, w drugiej połowie lat 50. i w początku lat 60. uważało się, że prawdziwy Marks to właśnie ten z tych wczesnych pism. Ten tak zwany rewizjonizm to był swego rodzaju bunt, który objawiał się w odwołaniach przede wszystkim do wczesnego Marksa. I to też jest mechanizm, który jest znany z historii wielu ideologii. To samo miało miejsce już w chrześcijaństwie w tych wszystkich ruchach, które mówiły, że trzeba wrócić do Pisma Świętego, do Ewangelii, do świętego Pawła i tak dalej.

**WM:** *Czyli można powiedzieć, że ten rodzaj politycznego zawodu i rozczarowania, że ten projekt radykalnej emancypacji się nie powiódł, miało swój odpowiednik w zmianie filozoficznej i w zwrocie ku pismom młodego Marksa?*

**RP:** Oczywiście, ale nie tylko, bo dochodzą do tego też idee, które się wówczas pojawiały w światowej humanistyce, jak Sartre i egzystencjalizm. Przecież sam Sartre nie był od Marksa wcale daleki. I to wszystko wzięte razem przygotowywało proces destrukcji tego sztywnego pionu, który ideologicznie wyrażał formy, jakie ukształtowały się politycznie jako quasi-stabilne w Związku Radzieckim i krajach tak zwanej demokracji ludowej.

**WM:** *A jakie były jeszcze bezpośrednie inspiracje, jeśli chodzi o marksizm zachodni? Kto tutaj oddziaływał? Wspomniał Pan Profesor o Lukácsu, zwłaszcza ten wczesny Lukács był czytany, jak rozumiem. Później Sartre... Jak tutaj zachodziła ta zmiana?*

---

<sup>44</sup> Marek Fritzhand (1913–1992) – filozof i etyk, profesor UW, członek rzeczywisty PAN i wieloletni przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Był absolwentem Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Od 1950 r. pracował na UW. W swoich badaniach rozwijał projekt etyki marksistowskiej, a także prowadził badania nad wątkami humanistycznymi w marksizmie. Był założycielem i pierwszym redaktorem czasopisma „Etyka”.

<sup>45</sup> Pierwsze polskie wydanie *Rękopisów...* ukazało się w 1958 r. w przekładzie Konstantego Jażdżewskiego i Tadeusza Zabłudowskiego, ze wstępem Marka Fritzhanda.



**RP:** Ważni szczególnie byli na pewno filozofowie francuscy. Jak Lefebvre na przykład czy Lucien Goldmann. Kołakowski czy Baczek przyjaźnili się z nimi, korespondowali... To byli bardzo otwarci ludzie. Ale nie było tak, że się przechodziło od razu na inne pozycje, tylko próbowało się znaleźć racjonalne jądro w tym, co można powiedzieć, zostało zepsute. Pierwotne źródła wciąż były żywe i z tego można było czerpać.

**WM:** *Ja mam jeszcze taką intuicję, która pojawia się poniekąd też w książce Sitka, ale chciałbym w miarę możliwości prosić Pana Profesora o jej rozwinięcie. Czy samo podejście metodologiczne, które stosowano w badaniu przeszłych światopoglądów, polegające na integralnym podejściu do przedmiotu badania i zanurzeniu się w tym dawnym światopoglądzie, polegające zawsze na jakiejś relatywizacji, prowadzi też do relatywizacji własnego światopoglądu? Wszak zawsze dokonujemy w takiej sytuacji jakiejś auto-relatywizacji, co też pokazał Nietzsche w tym słynnym eseju O pożytkach i szkodliwości historii dla życia. To natomiast może sprawiać, że sami nie jesteśmy już w stanie w coś tak dogmatycznie uwierzyć. Czy wobec tego to była jakaś droga ucieczki od tego wcześniejszego głębokiego uwierzenia w marksizm w okresie stalinowskim dla przedstawicieli tej szkoły?*

**RP:** Wydaje mi się, że to się powoli rozmywało, także pod wpływem czynników zewnętrznych, inspiracji płynących ze współczesnej wtedy humanistyki. Ludzie to wszystko czytali, konfrontowali to z marksizmem i już w ten sposób ten marksizm w pewnym sensie był relatywizowany, już nie wierzono w tę oficjalną wersję, która zresztą była bardzo sprymitywizowana. Przecież to był kanon, te rozdziały, które Stalin napisał do *Historii WKP(b)*, to miała być cała i czysta prawda. Takie księgi święte nie mogą być zbyt grube [śmiech]. I to była podstawa powszechnej indoktrynacji. Co prawda kościół już w przedszkolach uczy religii, a oni tego jeszcze w przedszkolach nie robili [śmiech], ale były takie WUML-e, czyli Wieczorowe Uniwersytety Marksizmu-Leninizmu, gdzie robotnicy chodzili i się ich z tego szkoliło. Wiadomo dobrze jaki to mechanizm, bo każda ideologia totalitarna w ten sposób funkcjonuje.

**WM:** *A czy z perspektywy czasu, biorąc pod uwagę wszystkie te debaty i historię tych przemian, można byłoby powiedzieć, że uformował się tutaj rodzaj „polskiego marksizmu”, któremu można byłoby przypisać charakterystyczne cechy i rozpoznać w nim odrębną formację intelektualną, która pod pewnymi względami odróżniałaby się od zachodniego marksizmu czy od innych państw bloku wschodniego?*

**RP:** Prawdę mówiąc nie wiem... „Polski marksizm” to byłoby chyba zbyt mocno powiedziane. To znaczy to, co było specyficzne w Polsce, na tle państw ościennych, to była pewna otwartość, dyskusyjność, duże zdolności do asymilacji tego, co się działo w ówczesnej humanistyce, ale chyba nic więcej.

**WM:** *Czyli trudno mówić o tym, że pojawiła się jakaś specyficzna formacja, raczej należałoby mówić o konstelacji indywidualnych badaczy?*

**RP:** Na pewno to nie było w żaden sposób zorganizowane i nie było też w tym środowisku żadnej intencji, żeby wpływać na sferę polityki. Trudno też mówić o jakichś cechach specyficznych czy wspólnej doktrynie, która pozwalałyby mówić o „polskim marksizmie”. Raczej należałoby to widzieć w szerszych ramach, na tle atrakcyjnych intelektualnie trendów, które się wówczas pojawiły w literaturze, w filmie, w teatrze... Wystawiano Becketta, wydawano powieści Faulknera czy Hemingwaya... Spotykało się za wschodnią granicą, na Litwie czy na Białorusi ludzi, którzy z uznaniem mówili: „Przekrój”. Niektórzy specjalnie się polskiego uczyli, żeby móc czytać to, co się ukazywało w Polsce, bo to było coś innego, niż ta propaganda, którą się u nich w kółko miało. Ludzie mieszkający w tym ogromnym przecież kraju mieli poczucie izolacji i zamknięcia, a kiedy tylko mogli, to starali się uciec zagranicę. Chociaż do Polski, bo to już był dla nich Zachód.

**KP:** *Z tego, co Pan Profesor mówił, wynikałoby, że dla tego warszawskiego środowiska ostateczny rozbrat z marksizmem nastąpił mniej więcej w okolicach 1968 roku? Wtedy nastąpił definitywny koniec nadziei związanych z tym projektem ideowym?*

**RP:** W pewnym sensie tak, złudzenia wtedy się skończyły. To sprawa bardzo skomplikowana, bo można powiedzieć, że nikt nie liczył na to, że tutaj naprawdę stanie się coś w sensie politycznym. To znaczy można było przez pewien czas jeszcze liczyć na to, że to się wszystko jakoś tak troszeczkę przebuduje, zrationalizuje, otworzy. Pod naciskiem, że tak to ujmę, naturalnych procesów historycznych, bo przecież nie byliśmy izolowaną wyspą, dochodziło oddziaływanie zewnętrzne, zresztą z różnych kierunków. Ale wtedy już nikt nie liczył na to, że to rzeczywiście nastąpi. To zrozumiałe, że ludzie długo mieli takie nadzieje, że przyjętej w dzieciństwie prawdy chcieli się trzymać. Jednak w pewnym momencie się przekonali, że tkwili w świecie samooszustwa, pewnego złudzenia, ponieważ uwierzyli w pewną ideologię. Tutaj znów nasuwa się analogia, choć może trochę naciągana, z chrześcijaństwem. Człowiek identyfikuje się z jakimiś prawdami ostatecznymi i wierzy w ich realność. A tutaj to poczucie realności było nawet silniejsze niż w chrześcijaństwie, bo to była ideologia, można powiedzieć, „doczesna”, dająca nadzieję, że można Królestwo Boże zbudować na ziemi. Jednak później już nikt w to nie wierzył. Bo co przecież znaczyła nazwa „realny socjalizm”? Że w jakimś sensie odstępuje się od tej pierwotnej zasady. Przecież jak bolszewicy zdobyli władzę, to oni uważali, że już zaczynają tworzyć ten komunizm, od ręki. A później się uznało, że to nie tak szybko...

**WM:** *Czyli upraszczając, na razie robimy socjalizm „realny”, a nie idealny, a później się zobaczy.*

**RP:** [śmiech] Właśnie tak. Jednak pamiętajmy, że ludźmi kierują określone idee, określone przekonania. W tym wypadku mogło się wydawać, że one mają ręce i nogi, zwłaszcza na tle innych popularnych w tym czasie idei. W końcu były mocno ugruntowane, Marks to przecież mocno zakorzenił w teorii ekonomicznej, pokazał, jak się rozwijają procesy historyczne, jaka jest ich dynamika i czego w związku z tym można oczekiwać, jeśli będzie się działało w zgodzie z pewnym programem.

**WM:** *Czyli na to poszukiwanie racjonalnego jądra marksizmu nakładalby się zwrot ku pismom młodego Marksa i takiej „praktycystycznej” interpretacji marksizmu, prawda? Na przykład ten głośny esej Kołakowskiego Karol Marks i klasyczna definicja prawdy – tu już chyba widać tę zmianę, jakąś próbę reinterpretacji marksizmu?*

**RP:** To trochę tak, jak w chrześcijaństwie. Jest ideologia i jest instytucja, która jest strażnikiem ideologii i nie pozwala na żadne odchylenia, na żadne herezje. Tutaj się zaś okazało, że można różnie Marksa czytać, niekoniecznie zawsze tak, jak to Stalin wykladał w tych czterech prawach dialektyki<sup>46</sup>. A Kołakowski w tym tekście pokazał, że jak się sięgnie bezpośrednio do pism Marksa, to tam można znaleźć coś zupełnie innego, niż oficjalnie głoszone.

**WM:** *I dopiero później przyszło odkrycie Brzozowskiego, który Marksa czytał trochę podobnie, wbrew naznaczonej pozytywizmem ortodoksji swojej epoki.*

**RP:** To nawet nie tylko Brzozowski. W Polsce w ogóle była ciekawa tradycja interpretowania Marksa, którą współtworzyli na przykład Krzywicki, Kelles-Krauz... Natomiast Brzozowski na pewno najlepiej wyczuwał tę problematykę, która jest kluczowa dla młodego Marksa.

---

<sup>46</sup> Nawiązanie do fragmentu zatytułowanego *O materializmie dialektycznym i historycznym*, zawartego w czwartym rozdziale *Historii Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików)*. Krótki kurs (potocznie nazywanej Krótkim kursem Historii WKP(b)), będącej oficjalną stalinowską wykładnią historii rosyjskiego ruchu rewolucyjnego i jego doktryny politycznej. Metoda dialektyczna w tym fragmencie została przeciwstawiona metafizyce, a wyłożone „prawa” dialektyki wskazywały kolejno na: wzajemną zależność różnych elementów tworzących świat przyrody w szerokim tego słowa znaczeniu, na ciągłą zmienność charakteryzującą świat przyrody, na przechodzenie zmian ilościowych w gwałtowne zmiany jakościowe w procesie rozwoju i wreszcie na to, że rozwój następuje poprzez sprzeczności (Szerzej na temat *Krótkiego kursu*... patrz Głowiński, 1992).

**KP:** *A jak do młodego Marksa i choćby do Rękopisów..., które stają się inspiracją dla rewizjonistów, ustosunkowują się od połowy lat 50. filozofowie partyjni, a więc ci, którym przypada w tym rozróżnieniu, które zaproponował Pan Profesor, rola strażników ortodoksji? Wśród nich pewnie Adam Schaff to najpoważniejsza postać, ale to przecież jest spora grupa autorów. Jak oni się ustosunkowują do tego zwrotu ku wczesnym pismom Marksa?*

**RP:** Jeżeli chodzi o Schaffa, tak na marginesie, to ja nie mam przekonania, że to był wybitny myśliciel. Z pewnością jednak był to człowiek mocno sprzężony, mocno związany z ówczesnym systemem politycznym. Jednocześnie uświadamiał sobie jednak pewne rzeczy, dobrze rozumiał, że dokonują się pewne procesy intelektualne i próbował otwierać możliwości dyskusji w ramach tego układu politycznego. Można tutaj choćby wspomnieć o jego badaniach nad językiem, które wykaczały poza oficjalną ortodoksję, czy wspomnianą już książkę *Marxizm a jednostka ludzka*.

**WM:** *Wydaje się, że Schaff nie był może jakimś bardzo odkrywczym filozofem...*

**RP:** ... ale próbował adaptować, na ile to możliwe, idee które krążyły w światowej filozofii. A to się niektórym ludziom, takim aparatczykom, nie podobało. Na przykład tę jego książkę *Marxizm a jednostka ludzka* zaatakował Kliszko<sup>47</sup>, były krytyczne omówienia w „Nowych Drogach”<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Zenon Kliszko (1908–1989) – polityk, działacz PZPR, poseł na sejm PRL kilku kadencji. Od połowy lat 20. zaangażowany w działalność ruchu komunistycznego. Był jednym z najbliższych współpracowników Władysława Gomułki, co w okresie stalinowskim przypłacił więzieniem. Po Październiku '56 był jedną z najważniejszych postaci nowej ekipy rządzącej (pełnił funkcję sekretarza KC PZPR i członka Biura Politycznego). W tym okresie sprawował z ramienia władz partii nadzór nad polityką kulturalną i nad kwestiami ideologicznymi. Po odsunięciu Gomułki od władzy został pozbawiony wszystkich znaczących funkcji politycznych.

<sup>48</sup> Redakcja „Nowych Drog”, czyli organu teoretycznego KC PZPR do udziału w dyskusji nad książką Schaffa zaprosiła czołowych partyjnych intelektualistów (m.in. Andrzeja Werblana, Stefana Żółkiewskiego, Jarosława Ładosza, Artura Starewicza, Włodzimierza Sokorskiego i Karola Martela). W trakcie dziesięciogodzinnej (!) debaty sformułowano szereg zarzutów i uwag krytycznych wymierzonych w Schaffa, które na koniec podsumował Zenon Kliszko, stwierdzając, że choć książka podnosi istotne problemy, to „wiele z nich podnosi w sposób wzbudzający poważne wątpliwości czy wręcz sprzeciw” (*Dyskusja...*, 1965, s. 170). Kliszko książkę oceniał przede wszystkim w kategoriach politycznych. Zarzucał Schaffowi, że ujął jednostkę „abstrakcyjnie, pozaklasowo i pozanarodowo” (s. 171) i ubolewał, że „[...] w książce tow. Schaffa socjalizm występuje jako socjalizm w ogóle, jako socjalizm ponad czasem i przestrzenią. W konsekwencji rezultaty konfrontacji, której tow. Schaff dokonuje, są uproszczone i zdeformowane i muszą prowadzić do ocen schematycznych i jednostronnych, nieadekwatnych wobec rzeczywistości” (s. 174). Podsumowując swoją tyradę, gęsto przetykaną cytatami z Gomułki, Kliszko stwierdzał: „Nie mam pretensji do tow. Schaffa o to, że nie zastosował samocenzury, że tego czy owego nie wykreślił. Mam raczej pretensje o to, że zbyt pochopnie i powierzchownie, zbyt lekkomyślnie pisał o ważnych sprawach teorii i polityki. Sądzę, że tow. Schaff [...] uniknąłby pomyłek, uproszczeń i błędów w swej ostatniej pracy, gdyby podejmując par excellence polityczną tematykę wziął przy tym pod uwagę dorobek teoretyczny i praktyczny naszej partii, jej punkt widzenia,

**WM:** *Zarzucano, że jest to książka skażona egzystencjalizmem...*

**RP:** Tak, ale przecież jeżeli mamy do czynienia z intelektualistą, to on chce traktować serio te idee, którymi żongluje. On w tym uczestniczy, to jest jego świat. A polityk uważa, że to jest instrument sprawowania władzy. Prawdziwość czy słuszność idei nie jest ważna. Polityk może nie wierzyć w Trójcę Świętą, ale wiara w jej istnienie musi panować, jeśli ten polityk chce utrzymać władzę [śmiech]. O tym się często nie pamięta, nie bierze się tego pod uwagę, a to sprawa zasadnicza. Jeżeli politycy nadzorują intelektualistów, to postępują w oparciu o inne reguły. Intelektualiści z kolei mogą być bardzo służalczy, i za to dostają nagrody, ale niektórym to nie pasuje, bo oni muszą jeść chleb prawdziwy, a nie jakąś tam sieczkę [śmiech]... Jałowymi ideami intelektualista się nie pożywi, bo to jest przede wszystkim nudne!

**WM:** *Z podobnego rozpoznania wynika chyba postawa konserwatywnego filozofa polityki, Leo Straussa, który mówi, że filozof zawsze musi prowadzić podwójną grę i pisać egzoteryczny tekst, zgodny z tym, co każe mu mówić państwo, a to drugie dno, wgląd w jego rzeczywiste idee, dają dopiero jego bardziej ezoteryczne prace. Bo przecież intelektualista z zasady zawsze kwestionuje istniejący porządek...*

**RP:** Tak było zawsze! Wystarczy się przyjrzeć dziejom chrześcijaństwa i chrześcijańskiej kulturze intelektualnej.

**WM:** *Albo również tradycji islamu, przecież stamtąd Miłosz zapożyczył pojęcie „ketmanu”...*

**RP:** Oczywiście! Bo przecież intelektualista o dużych możliwościach nie może się odżywiać czymś zupełnie jałowym. Z drugiej jednak strony byli ludzie mało zdolni, którzy robili karierę przy wsparciu aparatu partyjnego, i oni trzepali taki uproszczony, urzędowy pacierz. Oni też atakowali wszelkie próby podważenia oficjalnej ideologii.

**WM:** *Właściwie Schaff w tej książce wprowadził jednak kluczowe kwestie, także jeśli chodzi o ocenę polityczną ówczesnej rzeczywistości. Przecież debata o alienacji, którą zaczęto też odnosić do społeczeństwa „realnego socjalizmu” potencjalnie mogła być polityczną bombą.*

**RP:** Alienacja to w ogóle centralna kategoria całej ówczesnej dyskusji wokół młodego Marksa. Wcześniej o problemie alienacji w ogóle nie mówiono, a teraz nagle okazywało się, że coś tu nie gra, że nikt nad tymi dyskusjami nie panuje. Świat się wyrwał spod kontroli [śmiech].

---

istotniejszy przecież od tego, co mają do powiedzenia o marksizmie i socjalizmie różni często antykomunistyczni «marksolodzy» z Zachodu” (s. 185).

**KP:** Przypomnijmy, książka Schaffa ukazała się w 1966 roku, czyli bez mała pół wieku temu. Podczas dyskusji, jaką wokół niej przeprowadzono, szczególnie interesujący wydaje się głos Pana Profesora, ponieważ można go chyba w pewnym sensie potraktować jako antycypację tego, co trzydzieści lat później napisał Andrzej Walicki w Skoku do Królestwa Wolności. Kluczowa w tej książce, oczywiście obok próby rekonstrukcji Marksowskiej koncepcji wolności, jest teza, zresztą mocno postawiona, że ostateczna realizacja utopii, którą projektuje Marks, wiąże się z całkowitym rozplynięciem się jednostki we wspólnocie. Innymi słowy, pełna realizacja Marksowskiego programu musiałaby oznaczać faktyczne zniesienie odrębności jednostki i jak rozumiem dla Walickiego jest to ostateczny dowód na to, że marksizm jako projekt transformacji stosunków społecznych jest nie do zrealizowania. I w tej dyskusji z 1966 roku Pan Profesor sformułował bardzo podobną myśl. Może nie w tak radykalny i stanowczy sposób, jak później uczynił to Walicki, a więc bez stwierdzenia, że przekreśla to Marksowski projekt, ale jednak mówi tam Pan Profesor wyraźnie, że lektura pism młodego Marksa może nam nasunąć przypuszczenie, że realizacja projektowanej przez niego wizji oznacza właśnie rozplynięcie się jednostki we wspólnocie<sup>49</sup>. Chciałbym wobec tego zapytać, czy wywołało to jakieś kontrowersje u osób, które uczestniczyły w tej dyskusji? I po drugie, to może trochę z przymrużeniem oka, czy nie ma Pan Profesor również wrażenia, że o trzydzieści lat uprzedził pan Walickiego, choć oczywiście tę myśl sformułował Pan w całkowicie innej formie?

**RP:** To ma Pan dla mnie rewelację, bo ja tego tekstu zupełnie nie pamiętam [śmiech]. Ale jeśli ja tak napisałem, jak Pan mówi, to jest to prawda i Walicki oczywiście miał rację. To jest ten problem, że może u Marksa to jest mniej widoczne, ale u tych wszystkich myślicieli, którzy pojawili się przed nim i w niewielkim stopniu Marksa inspirowali, to można dostrzec wyraźnie. To nie był przypadek, że oni się zainteresowali tymi wszystkimi wspólnotami rolnymi

---

<sup>49</sup> „[...] Marks daje wyraz swemu przekonaniu – które podziela z innymi pisarzami socjalistycznymi z młodohegłowskiego kręgu – że problematykę egzystencjalną można rozwiązać w płaszczyźnie społeczno-historycznej. Inaczej mówiąc, nie istnieje dla Marksa jakaś odrębna, wykraczająca poza historię problematyka egzystencji. Problem samotności jednostki, jej «wykorzenienia» itp. nie ma dlań charakteru pozaczasowego, istnieje on tylko wtedy, gdy ma miejsce alienacja, gdy jednostka jest oddzielona od prawdziwej wspólnoty, we wspólnocie natomiast wszelkie konflikty między rodzajem a jednostką, między jej egzystencją a esencją znikają. [...] Patrząc zaś na tę koncepcję z zewnątrz możemy zasadnie orzec, że perspektywa społeczno-historyczna przechodzi tu w perspektywę metafizyczno-egzystencjonalną. Patos wczesnych wypowiedzi Marksa, jego maksymalizm i optymizm tłumaczą się połączeniem obu tych perspektyw w jednej wizji intelektualnej. Nasunąć się może przypuszczenie, że w tej wizji świata nie ma miejsca dla jednostki ludzkiej, że znika ona w stanowiącej ideał wspólnocie, roztopia się w całości, w rodzaju (*Gattung*). Jest to problem niełatwy i trudno go tu szczegółowo rozważać. Można jedynie zauważyć, że motyw identyfikacji jednostki ze wspólnotą jest u młodego Marksa bardzo silny” (*Marksizm...*, 1966, s. 30–31).

i mówili coś takiego: była kiedyś taka forma organizacji społecznej i ona była dobra, więc trzeba ją przywrócić. To jest ideał, ale trzeba go odtworzyć, że tak to ujmę, na innym tle, korzystając z tych wszystkich zdobyczy, których dostarczyła nowoczesna cywilizacja. To miała być rzeczywistość, w której już nie ma konfliktów, istnieje wspólnota radykalna, w ramach której jednostkę się właściwie likwiduje. Wspólnota radykalna wznosi się ponad indywidua. Wydaje mi się, i chyba gdzieś to napisałem, że u Marksa jest pewna koncepcja człowieka, która ma swoje źródła oczywiście w oświeceniu i która jest w zasadzie przeciwna chrześcijańskiej, ponieważ zakłada, że człowiek nie jest istotą z gruntu złą, lecz że to zło, które tkwi w człowieku, jest wytworem złych stosunków społecznych, które ukształtowały się w rezultacie procesów historycznych. To one człowieka zdemoralizowały, ale jeśli się je usunie, to człowiek wróci do swojej pierwotnej czystości. Konflikt między indywiduami, mający też zakorzenienie w interesach, w posiadaniu i tak dalej, to rezultat właśnie tych zewnętrznych procesów. Jeśli się tę przyczynę zła usunie, to powstanie idealna wspólnota, wolna od napięć. Jak pisze choćby Szacki, w słynnych filozoficznych utopiach zwykle są bardzo szczegółowe opisy organizacji społeczeństwa, ale też tego, jak się ubierać, co jeść i jak spać, a w marksizmie tego nie ma i to pewien problem. Trzeba oczywiście znieść własność prywatną, zlikwidować burżuazyjny porządek, a później to się najwyraźniej samo tak jakoś ukształtuje. Innymi słowy, nie ma rozwiązań technicznych, regulujących to, jak ma funkcjonować społeczeństwo, wizji jego struktur itd.

**WM:** *Niektórzy mówią, że to po prostu konsekwentne zastosowanie metody materializmu historycznego do... samego marksizmu, a więc niepodobna w ogóle pomyśleć społeczeństwa komunistycznego, funkcjonując w warunkach zastanych, w społeczeństwie kapitalistycznym.*

**RP:** Otóż to. Człowiek musi się odrodzić, musi się stać radykalnie inny. I to jest największe złudzenie tej koncepcji. Właśnie ten radykalizm. Bo przecież w pewnych łagodnych wersjach marksizm nie jest bardzo odległy od liberalizmu, o czym też pisze Szacki. Ale w wersji mitologiczno-utopijnej, radykalnej, to już ma ton religijny, eschatologiczny jeśli można tak powiedzieć. Tu już nie ma interesów, jednostek, jest jakieś *unum*, radykalna wspólnota, w której człowiek, indywiduum zanika. U wczesnego Marksa, choćby w *Rękopisach...*, to jest wyraźnie widoczne i być może dlatego coś takiego powiedziałem w tej dyskusji, o którą Pan zapytał. Ale u późnego Marksa już tego nie ma, on już wtedy jest bardziej rozsądny, już zdążył przeczytać to i owo, i ta koncepcja zanika. To już też kiedyś pisał choćby *Kapitał* było niemożliwe, nieaktualne.

**WM:** *Panie Profesorze, chciałbym jeszcze na moment wrócić do kwestii korelacji procesów historycznych i przemian struktur myślenia czy pewnego horyzontu intelektualnego w Polsce. Powiedzieliśmy już, że 1968 rok był końcem nadziei, że da się tutaj coś sensownego zrobić myśląc na sposób Marksowski, a jednocześnie też dla wielu był klęską osobistą i po prostu doprowadził do przeredzenia się środowiska polskiej filozofii, w związku z falą emigracji. A czy po 1968 roku byli jeszcze ludzie, którzy próbowali mimo wszystko, ujmijmy to tak, „myśleć Marksem”? Prowadzić jakiś wartościowy dyskurs filozoficzny w tym duchu? Czy też pozostało już tylko samo badanie pism Marksa, traktowanych jako bardzo ważny rozdział w historii idei, tak jak robił to też Pan Profesor?*

**RP:** Wydaje się, że ktoś taki się pojawiał, ale to był zupełny margines. Ukazywało się nawet chyba jakieś pismo, ale nie pamiętam już tytułu... Jacyś ludzie z Gdańska chyba za to odpowiadali, którzy próbowali jakoś ten marksizm ożywić, ale to było już dla mało kogo interesujące i godne uwagi.

**WM:** *A jak Pan Profesor ocenia znaczenie swoich własnych prac poświęconych Marksowi i dialektyce? Czy przyświecało Panu Profesorowi pragnienie, aby przyczynić się do zabezpieczenia pozycji Marksa w filozoficznych źródłach Europy? Wydaje mi się, że Pańskie teksty odegrały w tym ważną i bardzo pozytywną rolę, ponieważ bardzo wcześnie zaczął Pan pisać o Marksie bez odnoszenia go do aktualnego otoczenia ideologicznego i kontekstu politycznego, a pokazywał Pan znaczenie Marksa w szerszym kontekście historii europejskiej filozofii. To ważne także dlatego, że mamy obecnie istotny problem, ponieważ z jednej strony Marks jest myślicielem absolutnie kluczowym dla europejskiej tradycji, jednym z fundatorów nowoczesnej filozofii społecznej, ale jednocześnie w związku ze zmianą kontekstu politycznego po 1989 roku został w zasadzie zepchnięty na margines, ponieważ kojarzył się jako relikwina danego systemu.*

**RP:** Rzeczywiście ten problem istnieje, bo jeśli ktoś teraz się zajmuje Marksem, to budzi u innych podejrzenie, że na pewno jest marksistą, a to w oczach wielu bardzo zła etykieta [śmiej]. To jest szczególna sytuacja dla każdego, kto chce pisać o Marksie. Sam nie mam poczucia, że to, co sam pisałem na ten temat było tak bardzo doniosłe. Ja to jestem tym małym chłopakiem, który kiedyś znalazł się w kręgu tych wielkich i go nie przegonili (śmiej). Natomiast Walicki kiedyś rzeczywiście napisał, że te moje prace marksologiczne niczym nie odbiegają od standardów charakterystycznych dla podobnych prac, które ukazują się w Anglii



czy w Stanach Zjednoczonych. Zresztą profesor Pelczyński<sup>50</sup> z Oxfordu chciał przełożyć i wydać w Anglii jedną z moich książek<sup>51</sup>, ale nie udało się na to pozyskać środków, a ja niestety nie potrafię sam o takie rzeczy zabiegać.

**WM:** *Czy wobec tego filozof dzisiaj powinien zajmować się Marksem i marksizmem? Jak Pan Profesor ocenia możliwości marksizmu jako projektu filozoficznego?*

**RP:** Zajmować można się dowolnym tematem [śmiech]. A jeżeli chodzi o marksizm, to uważam, że jest to ważny nurt w dziejach idei Zachodu, który przecież nie spadł z nieba, lecz wyrastał z określonej tradycji intelektualnej, ale też z określonych realiów politycznych, czyli gwałtownych przemian, jakie nastąpiły po rewolucji francuskiej, industrializacji, nasilających się konfliktów społecznych. To trochę tak, jak opisuje to Levi-Strauss: mamy w historii okresy quasi-stacjonarne, ale mamy też fazy burzliwej, radykalnej zmiany i dynamiki. I myśl Marksa była próbą odpowiedzi na doświadczenie tych burzliwych zmian. Kiedyś o tym nawet pisałem: przeżycie dynamiki procesu historycznego, nad którym nie ma się władzy. Już Saint-Just mówił o tym podczas rewolucji francuskiej. Dopóki istnieje stabilny porządek, to można mieć poczucie, że się go rozumie. To, co było wczoraj, zdarzy się również dziś i jutro będzie prawdopodobnie takie samo. Ale kiedy nadchodzi faza dynamicznych zmian, to zaczynamy czuć, że coś się dzieje i nie możemy nad tym zapanować. To jest właśnie przeżycie intensywnego procesu historycznego, z czym wiąże się zawsze pytanie o to, co można z tym procesem zrobić, czy można nim jakoś sterować? A jeśli tak, to w jaki sposób i jakimi środkami? I taka ideologia jak marksizm, ale nie tylko marksizm, bo u innych myślicieli też się podobny motyw pojawia, to nic innego, jak poszukiwanie środków i narzędzi, przy pomocy których można tym procesem historycznym tak pokierować, aby

---

<sup>50</sup> Zbigniew Pelczyński (1925–2021) – filozof, profesor Oxford University (Pembroke College). Podczas II wojny światowej członek AK, uczestnik powstania warszawskiego. Po wojnie wyemigrował do Wielkiej Brytanii, gdzie podjął studia filozoficzne (najpierw na uniwersytecie w szkockim St. Andrews, a później w Oksfordzie). Prowadził badania z zakresu filozofii polityki i historii myśli społecznej; jego najważniejsze prace poświęcone były filozofii politycznej Hegla (w polskim przekładzie ukazała się rozprawa *Wolność, państwo, społeczeństwo: Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wrocław 1998). Dzięki jego zabiegom możliwy był wyjazd do Oksfordu wielu stypendystów z Polski i innych państw Europy Środkowo-Wschodniej. W latach 90. był współpracownikiem Komisji Konstytucyjnej Sejmu RP; miał swój udział w powołaniu Fundacji im. Stefana Batorego. W 1994 r. założył Szkołę Młodych Liderów Społecznych i Politycznych (obecnie działa jako Fundacja Szkoła Liderów). Odznaczony Orderem Odrodzenia Polski.

<sup>51</sup> Chodziło zapewne o rozprawę doktorską prof. Panasiuka (*Filozofia i państwo...*). O potrzebie przełożenia tej pracy na język angielski Z. Pelczyński pisał m.in. w recenzji innej książki prof. Panasiuka (*Dziedzictwo heglowski i marksizm*, Warszawa 1979) opublikowanej na łamach „Bulletin of the Hegel Society of Great Britain” (obecnie pismo ukazuje się pod tytułem „Hegel Bulletin”) (Pelczyński, 1980, s. 50).

zmierzał w stronę realizacji założonego przez nas ideału. Tu pojawia się też możliwość takiego fatalistycznego spojrzenia, że historia zmierza ku jakiegoś rodzaju katastrofie. Jednak mimo to trudno jest nie postawić pytania, czy mamy środki, które pozwolą nam coś zmienić, inaczej ukierunkować proces historyczny. Marksizm stawia to w sposób może najmocniejszy, ponieważ pojawia się tutaj przekonanie, że rzeczywiście możemy nad procesem historycznym zapanować. Choć z tym też wiąże się pewna ambiwalencja. Można przywołać na przykład Lukácsa, ponieważ w pewnej wersji marksizmu, charakterystycznej dla wczesnej socjaldemokracji, marksizmu scjentyficznego, rozwijającego się też pod wpływem ówczesnych nauk ścisłych...

**WM:** *Czyli tak zwanego „marksizmu II Międzynarodówki”...*

**RP:** Dokładnie tak... Tam pojawia się przekonanie, że proces historyczny, podobnie jak w przyrodzie, jest skrajnie deterministyczny i ten determinizm jest jednokierunkowy. Taka tendencja jest obecna w marksizmie – historia sama zmierza w pożądanym kierunku. Zresztą u samego Marksa takie motywy też są, choćby ten proces przechodzenia od wspólnoty pierwotnej, przez kolejne szczeble, aż do komunizmu. Natomiast Lukács to zmodyfikował o tyle, że opisał to jako tylko możliwość, która ma szansę zostać zrealizowana, jeśli tylko się w ten proces w określony sposób zaangażujemy. Czyli proces nie dokonuje się samoistnie, a dopiero wtedy, kiedy w nim uczestniczymy, działając w określony sposób. I tu pojawia się miejsce na ideologię, którą się kierujemy i która sprawia, że działamy tak, a nie inaczej.

**WM:** *Właściwie cały marksizm po II wojnie światowej, a w Polsce nawet wcześniej czynił to Brzozowski, antycypując późniejsze prądy intelektualne, starał się pokazać, że ta deterministyczna interpretacja jest nieuprawniona.*

**RP:** Chodziło o pokazanie, że nie musi tak być, jak byśmy chcieli to widzieć w tym deterministycznym scenariuszu. Natomiast Marks bardzo negatywnie oceniał dynamikę procesów ekonomicznych, uważał, że zmierzają ku katastrofie, że są autodestrukcyjne. Podobnie, jak Saint-Just, Marks obawiał się żywiołowości procesu historycznego, uważał, że wymknął się spod kontroli i trzeba coś z tym zrobić. Wydaje się, że najlepsze połączenie to jednak jakieś elementy dynamiki oraz jakieś elementy regulacji, a ideału nigdy nie będzie [śmiech].

**KP:** *Na koniec należałoby więc zapytać o możliwości myślenia perspektywnego i utopijnego dzisiaj. Czy Pan Profesor sądzi, że po klęsce „realnego socjalizmu” i wszechstronnej krytyce marksizmu jako projektu utopijnego, można w ogóle pomyśleć o stworzeniu zarazem atrakcyjnej i racjonalnej całościowej wizji procesu dziejowego, która niosłaby obietnicę, że może jednak uda się zapanować nad procesami historycznymi i nadać im społecznie pożądaną kierunek? Czy możliwa jest już tylko postawa cynika albo sceptyka?*

**RP:** To jest problem, nad którym się często zastanawiam. Na razie żadnych wizji, porównywalnych z tymi, które kiedyś pojawiały się w obiegu intelektualnym, nie mamy. W obliczu procesu, który nazywamy globalizacją, nie ma myśliciela, który byłby w stanie to ogarnąć swoim umysłem. Po pierwsze, myślę, że nadzieja na utopię jest minimalna. Jedna utopia ostatecznie przegrała i to w sposób dramatyczny, kosztowała wysoką cenę, którą trzeba było pod wieloma względami zapłacić. Utopia zwykle objawia się rygiorem, w takim myśleniu ideał polega na kontroli, ponieważ brak kontroli to chaos i brak przejrzystości. I z tej próby zapanowania nad chaosem wyłania się jakiś system totalitarny, rygorystyczny. Po drugie, kiedy się patrzy tak jak najszerzej, to brak nam jasności w podstawowych kwestiach. Czy to się zmieni? Z ideami jest trochę jak z wynalazkami – nie można ich przewidzieć. Przecież nikt nie przewidywał wcześniej takich sił, jak choćby energia atomowa, a jednak w pewnym momencie taki wynalazek się pojawił. Jest eksplozja demograficzna, zasoby planety się wyczerpują i w tej sytuacji historia nie może trwać bez końca. Przyjmując taką globalną perspektywę, można przypuszczać, że jej finał wcale nie musi być olśniewający, ale raczej nastąpi coś odwrotnego, choć oczywiście to nie musi się potwierdzić, bo zawsze mogą się pojawić jakieś nowe środki i możliwości, które pozwolą poradzić sobie akurat z tymi wyzwaniem. Na razie jednak panuje nastrój zniechęcenia, rozczarowania i nawet pewnego lęku.

Opracował Kamil Piskała

## BIBLIOGRAFIA

- Baczko, B. (1951). O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego. *Myśl Filozoficzna*, 1–2, s. 247–289.
- Baczko, B. (1958). Kryptoproblemy i historyzm. *Myśl Filozoficzna*, 3, s. 76–102.
- Baczko, B. (1964). *Rousseau: samotność i wspólnota*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bińko, B. (1996). Instytut Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR – narzędzie ofensywy ideologicznej w nauce i szkolnictwie wyższym. *Kultura i Społeczeństwo*, 40 (2), s. 199–214.
- Connelly, J. (1996). Internal bolshevization? Elite social science training in stalinist Poland. *Minerva*, 34 (4), s. 323–346.
- Dyskusja nad książką Adama Schaffa pt. „Marksizm a jednostka ludzka” (1965). *Nowe Drogi*, 12, s. 57–186.
- Fiut, A. (2001). W objęciach „Tygrysa”. *Teksty Drugie*, 68/69 (3–4), s. 160–170.
- Franaszek, A. (2011). *Miłosz. Biografia*. Kraków: Znak.
- Głowiński, M. (1992). „Nie puszczać historii na żywioł”. „Krótki kurs historii WKP (b)” jako opowiadanie mityczne. W: Głowiński, M. *Rytuał i demagogia. Trzydzieścio szkieł o sztuce zdegradowanej*. Warszawa: OPEN, s. 22–45.
- Hirszowicz, M. (2001). *Pułapki zaangażowania. Intelektualiści w służbie komunizmu*. Warszawa: Scholar.

- Holland H. (1952), *Legenda o Kazimierzu Twardowskim, Myśl Filozoficzna*, 3, s. 260–312.
- Katz, H. (1992). *The Emancipation of Labor. A History of the First International*. New York: Greenwood Press.
- Kita, J. i Stobiecki, R. (2000). *Słownik biograficzny historyków łódzkich*. Łódź: Ibidem.
- Kołąkowski, L. (1965). *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad bezwyznaniowym chrześcijaństwem XVII wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kołąkowski, L. (1974). Irena Krońska, *Kultura*, 319 (4), s. 106–108.
- Kołąkowski, L. i Mentzel, Z. (2007). *Czas ciekawy, czas niespokojny*. Kraków: Znak.
- Kroński, T. (1952a). Świat w klamrach ontologii. *Myśl Filozoficzna*, 1, s. 318–331.
- Kroński, T. (1952b). O „Historii filozofii” W. Tatarkiewicza, *Myśl Filozoficzna*, 4, s. 249–272.
- Kula, M. (2010). *Mimo wszystko bliżej Paryża niż Moskwy. Książka o Francji, PRL i o nas, historykach*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Marks, K. (1966). *Różnica między Demokrytejską a Epikurejską filozofią przyrody. Rozprawa doktorska wraz z aneksem i pracami przygotowawczymi*, przełożyła i wstępem poprzedziła I. Krońska. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K. (1976). Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. W: Marks, K. i Engels, F. *Dziela*, t. 1: 1839–1844, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 243–407.
- Marxizm a jednostka ludzka (dyskusja). (1966). *Studia Filozoficzne*, 1 (44), s. 3–50.
- Miłosz, Cz. (1998). *Rodzinną Europą*. Warszawa: PIW.
- Miłosz, Cz. (2007). *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945–1950*. Kraków: Znak.
- Nowinowski, S. (2010). *Marzec '68 w Łodzi*. Pod red. Nowinowski, S. Współpraca: Czyżewski, A., Zapolska-Downar, M., Spodenkiewicz, P., Przybysz, M., Nawrot, G. Łódź: IPN.
- Panasiuk, R. (1966). *Filozofia i państwo. Studium myśli polityczno-społecznej lewicy heglowskiej i młodego Marksa*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Pełczyński, Z.A. (1980). Ryszard Panasiuk, „Dziedzictwo heglowskie i marksizm” (The Hegelian Inheritance and Marxism). Warszawa, Książka i Wiedza, 1978, pp. 427, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 1 (2), s. 50.
- Persak, K. (2006). *Sprawa Henryka Hollanda*. Warszawa: IPN.
- Pleskot, P. (2015). *Intelektualni sąsiedzi. Kontakty historyków polskich ze środowiskiem „Annales” 1945–1989*. Warszawa: IPN.
- Puś, W. (2020). *Zarys historii Uniwersytetu Łódzkiego 1945–2020*. Wyd. 2 zmienione i poprawione. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Rafalska, D. (2008). *Między marzeniami a rzeczywistością. Tygodnik „Po Prostu” wobec głównych problemów społecznych i politycznych w latach 1955–1957*. Warszawa: Neriton.
- Schaff, A. (1952). Poglądy filozoficzne Kazimierza Ajdukiewicza. Szkic krytyczny. *Myśl Filozoficzna*, 1, s. 209–256.
- Sitek, R. (2000). *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*. Warszawa: Scholar.
- Skocznyński, J. i Woleński, J. (2010). *Historia filozofii polskiej*. Kraków: WAM.
- Walicki, A. (1996). *Marxizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Walicki, A. (2011). Z książki „Stanisław Brzozowski and the Polish Beginnings of Western Marxism”. W: Walicki, A. *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*. Kraków: Universitas 2011, s. 368–420.
- Willaume, M. (1989). *Humanisci polscy nad Sekwaną w latach 1919–1939. O polsko-francuskich kontaktach w dziedzinie nauk humanistycznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

---


***AN INTELLECTUAL WILL NOT FEED ON BARREN IDEAS...***  
**PROFESSOR RYSZARD PANASIUK ON HIS ACADEMIC CAREER,  
THE WARSAW SCHOOL OF THE HISTORY OF IDEAS, AND THE MARXIST UTOPIA**

Professor Ryszard Panasiuk has been one of the leading Polish philosophers for the last few decades. His books on Hegel, the Young Hegelian movement and Marx belong in the history of ideas canon. This extensive interview with the Professor published here may be a valuable and original source in the history of the intelligentsia and humanities in “People’s Poland”. Professor Panasiuk narrates about his academic career, at the same time drawing a picture of the general changes in the academic philosophy in postwar Poland. He also devotes much attention to his relationship with Bronisław Baczko and other outstanding representatives of the famous Warsaw School of the History of Ideas. Moreover, the Professor examines the history of dissenting tendencies within Polish Marxism after October ’56 and explains the final decay of post-Stalinist orthodoxy in Polish intellectual life of that period. Marx constitutes an important, still worth studying, chapter in the history of European philosophy, but, as Professor Panasiuk argues, because of its concept of “radical community”, Marxism is essentially a utopian ideology.

**Keywords:**

Warsaw School of the History of Ideas, Marxism, intellectual history, Bronisław Baczko, utopia

## Leon Miodoński

 <https://orcid.org/0000-0001-8525-3813>

Uniwersytet Wrocławski

Instytut Filozofii

[leon.miodonski@uwr.edu.pl](mailto:leon.miodonski@uwr.edu.pl)

## O TRUDNOŚCIACH W RECEPCJI SCHELLINGA – UWAGI NA MARGINESIE PRAC RYSZARDA PANASIUKA

### Abstrakt

Niniejszy artykuł podejmuje dwie zasadnicze kwestie. Pierwsza to zagadnienie recepcji filozofii Schellinga w Polsce po drugiej wojnie światowej. Druga to pytanie, w jaki sposób należy rozumieć abstrakcje filozoficzne Schellinga. Za podstawę interpretacji przyjęto kontekstualne rozumienie filozofii, na jakim opierał się w swoich badaniach Ryszard Panasiuk. Z tych dwóch założeń podstawowych wynika struktura artykułu: część pierwsza dotyczy sposobu, w jaki ideologia marksistowsko-leninowska, wychodząc z klasowo-dialektycznego i „partyjnego” rozumienia filozofii, uznała idealizm filozoficzny za wroga. Punktem odniesienia będzie koncepcja Georga Lukácsa „Die Zerstörung der Vernunft” oraz wykładnia filozofii Schellinga jako irracjonalizmu. Część druga skupia się na tym, dlaczego zaprzestano badań nad Schellingiem oraz idealizmem po drugiej wojnie światowej, oraz w jakich warunkach i kiedy pojawiły się pierwsze opracowania monograficzne. Część trzecia jest historyczno-krytyczną i kontekstualną interpretacją filozofii przyrody Schellinga. Filozofię Schellinga można rozumieć jako nową antropologię, integralnie łączącą człowieka i przyrodę. W tym sensie jest ona antytezą racjonalistycznego redukcjonizmu.

### Słowa kluczowe:

Schelling, idealizm niemiecki, ideologia marksistowska

Niniejszy artykuł, pomimo tytułu sugerującego dość szeroki zakres badań, w rzeczywistości ograniczy się tylko do dwóch zasadniczych kwestii, jakie wydają się szczególnie ważne z punktu widzenia recepcji filozofii Schellinga w Polsce. Omówiona zostanie recepcja po drugiej wojnie światowej, z podkreśleniem okresu dominacji ideologii marksistowsko-leninowskiej i jej specyficznej „poetyki”. Istnieją dobre opracowania wcześniejszej recepcji Schellinga (Jaworski, 1988, s. 124–132; Panasiuk, 1987, s. 124–139). Nie ma więc powodu,



aby powracać do tych spraw. Kluczowym wydaje się pytanie, jak należy rozumieć złożone abstrakcje Schellinga i zadziwiające modyfikacje jego systemu<sup>1</sup>. Jako podstawę interpretacji przyjęto kontekstualne rozumienie filozofii, na jakim opierał się w swoich badaniach Ryszard Panasiuk. Z tych dwóch założeń podstawowych wynika struktura artykułu.

Część pierwsza – *Idealizm niemiecki w kontekście ideologii marksistowsko-leninowskiej* – dotyczy sposobu, w jaki ideologia marksistowsko-leninowska, wychodząc z klasowo-dialektycznego i „partyjnego” rozumienia filozofii, uznała idealizm filozoficzny za wroga. Znaczącym punktem odniesienia będzie Lukácsa koncepcja „dyskredytacji rozumu” oraz wykładnia filozofii Schellinga jako „irracjonalizmu”. W konsekwencji obok Schellinga na indeksie znalazło się wielu znaczących filozofów (Fichte, Schopenhauer, Nietzsche).

Z części pierwszej konsekwentnie wynika część druga – *Początek badań nad Schellingiem* – mianowicie lata indoktrynacji spowodowały, że zaprzestano badań nad Schellingiem oraz idealizmem. Pierwsze skromne opracowania dotyczące Fichtego i Schopenhauera pojawiły się co prawda w połowie lat sześćdziesiątych, ale znacznie później ukazały się tłumaczenia ich prac filozoficznych. W przypadku Schellinga pierwszy przekład *Systemu idealizmu transcendentnego* wydano w 1979 r. Z kolei pierwsze opracowanie monograficzne autorstwa Ryszarda Panasiuka (*Schelling*) ukazało się w dopiero w 1987 r.

Zadaniem części trzeciej – *W jaki sposób zrozumieć przyrodę?* – jest historyczno-krytyczna i kontekstualna interpretacja filozofii przyrody Schellinga jako antytezy do ujęć racjonalno-pozytywistycznych (ale także marksistowskich) odrzucających idealizm jako aberrację rozumu. Otóż krytycy Schellinga nie zauważyli, bądź też nie chcieli zauważyć, że jego filozofia przyrody nie wynikała z czystego irracjonalizmu, lecz opierała się na zupełnie innym modelu antropologii, mianowicie integralnie łączącym człowieka z przyrodą. W tym sensie koncepcja ta stała w opozycji do oświeceniowej redukcji człowieka do rozumu (Panasiuk, 2002, s. 56–58).

## IDEALIZM NIEMIECKI W KONTEKŚCIE IDEOLOGII MARKSISTOWSKO-LENINOWSKIEJ

Zajmowanie się filozofią niemiecką w okresie PRL nie należało do zajęć zupełnie bezpiecznych i dających poczucie badawczego spełnienia. Najgorszy był okres stalinizmu, który doprowadził do ubezwłasnowolnienia humanistyki i nauk społecznych. Skrajna ideologizacja spowodowała, że należało bacznie dostrzegać wyraźne granice, jakie ideologia wyznaczała dla tematów właści-

<sup>1</sup> Ciekawe ujęcie zmienności oraz ich uwarunkowań przedstawił W. Schmied-Kowarzik w książce *Existenz denken: Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk* (zob. skrótową charakterystykę: Schmied-Kowarzik, 2015, s. 14–15).

wych i niewłaściwych: Kant i Hegel mieścili się jeszcze w zakresie badań dozwolonych, natomiast Schelling, Nietzsche, Schopenhauer już nie. W tym sensie książka Georga Lukácsa *Die Zerstörung der Vernunft* (1954)<sup>2</sup>, reprezentująca radykalną krytykę filozofii mieszczańskiej z punktu widzenia ortodoksyjnego marksizmu, wyznaczała horyzont tematów, jakie marksizm mógł akceptować i rozwijać oraz takich, jakie przynależały do ideologii „reakcyjnej”.

Otóż dla Lukácsa procesy intelektualne oraz powiązane z nimi postulaty społeczne wynikały z dialektyki „racjonalnego” oraz „irracjonalnego” oraz z kryzysu politycznego, jaki generowała rewolucja francuska i reakcja na nią. W konsekwencji pokantowska filozofia idealistyczna (w szczególności filozofia Schellinga) znalazła się w impasie, tzn. porzucono metodę racjonalną i empiryczną na rzecz metody subiektywno-spekulatywnej (Lukács, 2022, s. 87–88).

Według Lukácsa irracjonalizm konstytuował się na szerszym gruncie tendencji anty-oświeceniowych, w kontekście sporu o panteizm i afirmacji nieracjonalnych form poznania („uczucie”, „ogład wewnętrzny”). Zgodnie z tym pierwsze oznaki irracjonalizmu dostrzegał już u młodego Schellinga w koncepcji „ogładu intelektualnego” (Lukács, 2022, s. 125–130) i charakterystycznej dla okresu filozoficzno-przyrodniczego „dwuznaczności dialektyki idealistycznej” (2022, s. 146) stosowanej do wyjaśnienia fenomenów przyrody. Natomiast „otwarty irracjonalizm” Schellinga charakteryzował późniejszy okres jego aktywności, w szczególności wykłady berlińskie. W tym sensie idealizm niemiecki, jeśli go postrzegać w szerszym ujęciu (Baader, Eschenmeyer), kojarzył się Lukácsowi z irracjonalizmem oraz z „dyskredytacją rozumu i intelektu”, w szczególności z „bezkrytyczną gloryfikacją intuicji, arystokratyczną epistemologią, odrzuceniem postępu społeczno-historycznego, tworzeniem mitów” (2022, s. 15).

Wyjątkowo dużo miejsca poświęcił Lukács na komparatystyczne ujęcie dialektyki idealistycznej u Schellinga i Hegla, wskazując, że idealistyczne myślenie może doprowadzić do dwóch różnych efektów – racjonalnego oraz irracjonalnego. Ale istnieje również druga strona tej relacji. Schellingiańska krytyka Hegla w wykładach berlińskich „obnażyła słabości dialektyki Hegla” (Lukács, 2022, s. 161–168). Drobiazgową analizę tej problematyki znaleźć można w innej pracy z okresu pobytu w Moskwie, mianowicie w rozprawie *Der Junge*

---

<sup>2</sup> Taki tytuł nosiło wydanie pierwsze. Natomiast drugie wydanie (Berlin: Aufbau-Verlag 1955) uzyskało wymowny podtytuł *Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. Począwszy od pierwszego wydania zbiorowego dzieł Lukácsa w 1962 zrezygnowano z podtytułu (następne wydania 1974, 2022). Jednocześnie ukazało się kilka różnych wydań *Die Zerstörung der Vernunft*, w tym trzytomowe, wznawiane trzykrotnie w 1974, 1979 oraz 1983 r. (Darmstadt, Neuwied: Luchterhand 1974: t. 1, *Irrationalismus zwischen den Revolutionen*, t. 2, *Irrationalismus und Imperialismus*, t. 3, *Irrationalismus und Soziologie*). Wydawnictwo Aufbau-Verlag czterokrotnie ponawiało druk *Die Zerstörung der Vernunft*, w tym reprint wydania II z roku 1955.



*Hegel und die Problemen der kapitalistischen Gesellschaft*. Znamienne, że w przekładzie polskim praca ta, jak wiele innych, ukazała się dopiero w schyłkowym PRL (Lukács, 1980).

Ale spektrum widzenia Lukácsa było o wiele szersze. Według niego Schelling wyznaczył tylko początek negatywnej drogi filozofii niemieckiej. Kolejnymi etapami były konceptualizacje Schopenhauera, Nietzschego i Kierkegaarda. Ale na tym nie koniec. „Dyskredytacja rozumu” nabrała nowego tempa w wieku XX. W ogniu krytyki znalazł się Dilthey jako twórca „imperialistycznej filozofii życia” (Lukács, 2022, s. 428–258), Spengler, Scheler, Heidegger jako przedstawiciele „pasożytniczego subiektywizmu” (Lukács, 2022, s. 363–386), Jaspers, aż po Freuda, Schmitta i Spanna. Wszystkie te heterogeniczne nurty łączy jedno – nie pasowały do ortodoksyjnego marksizmu. Generalnie myśl Lukácsa wpisywała się w narrację ideologiczną epoki stalinizmu.

W Polsce w większości transmitowano o wiele gorszą wersję ideologii stalinowskiej, mianowicie tłumaczenia rosyjskiej literatury propagandowej, w której warstwę rzeczowej analizy historyczno-filozoficznej zastępowała konfrontacyjna retoryka dążąca do zupełnej dyskredytacji przeciwnika oraz wyraziste etykietowanie wroga ideologicznego. Na takim gruncie interpretacja idealizmu niemieckiego nie mogła wypaść pozytywnie: Schellinga charakteryzowano w ten oto sposób: „zaciekły wróg materializmu i nauki, orędownik religii” (Rozenal i Judin, 1955, s. 611). Jeśli przyłożyć do tego klasowy klucz interpretacyjny, skutek był taki, że Schellinga postrzegano jako „ogniwo w walce niemieckiej filozofii idealistycznej przeciwko materializmowi i rewolucji” (Rozenal i Judin, 1955, s. 612). Podobnie sprawa miała się z Schopenhauerem<sup>3</sup> i Nietzschem<sup>4</sup>.

Główny zarzut, jaki formułowano, brzmiał – „idealista”, termin definitywnie określający wymienione stanowiska jako wrogie, nieracjonalne i godne potępienia. Innymi słowy „idealista” to ulubiona inwektywa, jaką chętnie posługiwała się ideologia marksistowska. Zgodnie z koncepcją „partyjności filozofii” (Rozenal i Judin, 1955, s. 486–489), idealizm był przeciwieństwem materializmu – racjonalnej wykładni filozofii, czyli marksizmu-leninizmu. W standardowych podręcznikach filozofii marksistowskiej, jakie powstały w powojennej Polsce dominowała interpretacja klasowo-dialektyczna oraz teza o „partyjności

<sup>3</sup> Oto kilka wymownych cytatów: „Skrajnie reakcyjny niemiecki filozof-idealista, ideolog junkierstwa pruskiego. [...] Zaciekły wróg materializmu i dialektyki [...]. Światopogląd Schopenhauera przepojony jest żądną nienawiścią do rewolucji, do ludu, do demokracji. [...] Tę zgniłą filozofię reakcyjną podchwycili obskuranci imperialistyczni, aby wykorzystać ją jako jeden ze środków zatrucia świadomości społecznej” (Rozenal i Judin, 1955, s. 612–613).

<sup>4</sup> „Skrajnie reakcyjny niemiecki filozof-idealista, otwarty apologeta burżuazyjnego wyzysku i agresji, bezpośredni poprzednik ideologów faszystowskich”. [...] Reakcyjna, antyhumanistyczna filozofia, przepojona zacieklą nienawiścią do mas pracujących, wysławiająca kult siły i «płowej bestii» doskonale odpowiada ideologii imperialistów” (Rozenal i Judin, 1955, s. 455).

filozofii”, przedstawiająca nieustanną walkę materializmu z idealizmem (Kozyr-Kowalski i Ładosz, 1972, s. 112–127; Grudzień i Jankowski, 1978, s. 73–122). W idealizmie niemieckim odnajdowano tylko ten właściwy idealizm (Kant, Hegel, Feuerbach) cechujący się „przebłyskami” racjonalności, do którego nawiązywał Marks i Engels, natomiast zupełnie pomijano idealizm „reakcyjny” (Fichte, Schelling, Schopenhauer, romantyzm) (Grudzień i Jankowski, 1978, s. 114–122).

Poza wymienionymi uwarunkowaniami, negatywny stosunek filozofii marksistowsko-leninowskiej do Schellinga miał swoje głębsze zakorzenienie w świadomości samych twórców marksizmu. Mianowicie już na początku lat czterdziestych XIX w. Fryderyk Engels, który bezpośrednio słuchał wykładów berlińskich Schellinga, napisał trzy radykalnie krytyczne pisma anty-Schellingańskie<sup>5</sup>. Chodziło o rolę polityczną, jaką Schelling miał spełnić w Berlinie, zapobiegając negatywnym skutkom filozofii heglowskiej, a także o treść wykładów, która w żaden sposób nie korespondowała z przedrewolucyjnymi nastrojami studentów okresu *Vormärz*.

Krytyka Engelsa – pozostającego jeszcze w tym czasie na pozycjach „idealistycznych” – jak leitmotyw przewijała się przez całą literaturę marksistowską. W III tomie *Historii Filozofii* pod red. Georgija Aleksandrowa, obejmującym okres klasycznej filozofii niemieckiej, nawiązano bezpośrednio do tez Engelsa z rozprawy *Schelling und die Offenbarung* sugestywnie i obrazowo podsumowującego działalność Schellinga:

Jego niespokojny umysł rodził wówczas śmiałe idee. [...] Szeroko otworzył wrota filozofii – i na obszarach abstrakcyjnej myśli powiało świeżym zapachem przyrody. [...] Ale ogień zgasł, odwaga znikła. [...] Statek, który dotąd śmiało i radośnie sunął po falach, zawrócił, przybił do płytkiej przystani wiary i tak mocno zarył kilem w piasek, że po dziś dzień nie może ruszyć z miejsca (Aleksandrow, 1972, s. 223–224).

Warto zaznaczyć, że wspomniany podręcznik ukazał się w Polsce stosunkowo późno (1972) i przy wielu wadach miał też sporo zalet w porównaniu do innych dostępnych wówczas opracowań<sup>6</sup>. W części dotyczącej Schellinga szeroko omówiono aspekty filozoficzno-przyrodnicze i relacje z Fichteańskim transcendentalizmem. Natomiast zupełnie nierzeczowo przedstawiono kolejne okresy

<sup>5</sup> Friedrich Engels, Schelling über Hegel (1841); Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie (1842); Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit (1842).

<sup>6</sup> W II tomie swojej *Historii filozofii* (I wyd. 1931) Władysław Tatarkiewicz uwzględnił myśl Schellinga i szkołę Schellingańską, jednak poświęcił im stosunkowo niewiele miejsca. Uwypuklił przede wszystkim oryginalność Schellingowskiej filozofii przyrody, pojmowanej jako „siła żywa i twórcza”: „w estetyce [Schelling] nie wytworzył poglądów ani szczególnie samodzielnych, ani szczególnie charakterystycznych dla epoki; tak samo w filozofii religii; natomiast zajął naczelne miejsce wśród idealistów XIX wieku jako filozof przyrody” (1988, s. 208–211).

jego rozwoju filozoficznego: omawiając filozofię tożsamości, filozofię wolności i filozofię objawienia, mieszano dowolnie poszczególne kwestie. Teza wyjściowa była jasna: „W doktrynie Schellinga teologia stale się ściera z przyczynowością, i za każdym razem w wyniku tego starcia dialektyczne przebliski myśli schellingiańskiej, oświetlającej bieg realnej rzeczywistości, toną w mroczkach idealistycznych abstrakcji” (Aleksandrow, 1972, s. 217).

W latach 1963 i 1966 wyszły dwa tomy *Historii filozofii, Lata czterdzieste – dziewięćdziesiąte XIX w.* pod redakcją M. A. Dynnika dotyczące m.in. powstania materializmu dialektycznego i historycznego, czyli „rewolucyjnego przełomu w filozofii” (Dychnik, 1963, s. 11). W polskim wydaniu, obejmującym tylko dwa tomy z edycji 6-tomowej, znajdują się wszystkie elementy dogmatycznego marksizmu-leninizmu, który w niewielkim tylko stopniu zmienił się w epoce post-stalinowskiej: „wrogi nauce” idealizm, „racjonalne ziarno” w niektórych tylko systemach idealistycznych (Hegel) (Dychnik, 1963, s. 260–261). Schellinga zinterpretowano zgodnie z duchem i literą krytyki Engelsa jako „wojującego irracjonalistę”, „zdrajcę sprawy walki o wolność”, jako tego, kto zaprzepaścił młodzieńcze ideały na rzecz „niewolniczego służenia państwu monarchicznemu” (Dychnik, 1963, s. 30–31). Podobnymi inwektywami obłożono innych, wspomnianych powyżej reprezentantów myśli niemieckiej. Filozofia Schopenhauera „odzwierciedla nastroje reakcyjnych warstw burżuazji niemieckiej okresu przedrewolucyjnego” (Dychnik, 1963, s. 310). Nietzscheanizm okazał się „jednym z najbardziej reakcyjnych kierunków idealistycznych niemieckiej burżuazji”. Jego największym przewinieniem była „walka z socjalizmem, przeciwstawienie się klasowej walce proletariatu” (Dychnik, 1963, s. 340–341).

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jeden aspekt, który co prawda nie ma nic wspólnego z marksizmem, ale oddaje innego typu nastroje, mianowicie podejrzliwość wobec niemieckiego idealizmu. Rzeczą dotyczy polskiego przekładu książki Georga L. Mosse *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich* (1964), która na rynku polskim ukazała się w roku 1972 w dość dużym nakładzie (5290 egz.). Tytuł zdaje się nawiązywać do *Ideologii niemieckiej* Marksa i Engelsa.

O ile Lukácsa krytyka dotyczyła bezpośrednio filozofii idealistycznej oraz jej irracjonalnego charakteru, to interpretacja Mosse’a poszła dalej, mianowicie w kierunku kultury, a właściwie identyfikacji mechanizmów kultury, jakie transferowały szereg negatywnych idei – „rasizm”, „germański chrystianizm”, „volkistowski mistycyzm natury” (Mosse, 1972, s. 15) – kształtujących niemiecki faszizm. Autor nie podjął się analizy niemieckich systemów idealistycznych. W ogóle nie wspomniał nawet Schellinga. Natomiast niejednokrotnie starał się uwypuklić negatywną rolę, jaką odgrywały inspiracje filozoficzne w ruchu volkistowskim. Według Mosse’a, volkizm odwoływał się do Kantowskiej antropologii, zwłaszcza do rozważań o rasie: „Doktrynę Kantowską zastosowali do korelacji krajobrazu i duszy Volku” (1972, s. 122). Sam twórca

ruchu, Houston Steward Chamberlain, głęboko studiował Kanta i określał siebie samego jako kantystę (Mosse, 1972, s. 128–129, por. s. 132). W podobny sposób funkcjonowały archetypy Heglowskie. Volkiści utożsamiali Heglowskiego „Ducha” z Volkiem, z dążeniem jednostek do „głębszego poczucia wspólnoty” (Mosse, 1972, s. 243, por. s. 318). W ten sam sposób ideologia volkizmu uczyniła z Nietzschego „proroka neogermanizmu” (Mosse, 1972, s. 207). Mosse nie odwoływał się ani do interpretacji klasowej ani też ekonomicznej – stał po przeciwnej stronie sceny politycznej w stosunku do Lukácsa – ale jego interpretacja znacznie wzmacniała cały nurt sceptycyzmu wobec spekulatywnych owoców idealizmu niemieckiego.

### POCZĄTEK BADAŃ NAD SCHELLINGIEM

Kilka poruszonych powyżej kwestii w wystarczający sposób obrazuje, po jak trudnej drodze poruszali się polscy badacze myśli niemieckiej, w szczególności Schellinga, Schopenhauera i Nietzschego. Ileż należało pokonać uprzedzeń oraz intelektualnych resentymentów, aby zbudować zaplecze do nowoczesnych badań opartych na krytycznej analizie tekstu, przy zachowaniu wszystkich procedur metodologii nauk humanistycznych. W praktyce wszystko należało zaczynać od początku.

Na marginesie, nie rozwijając tematu, warto tylko zaznaczyć, że polska myśl chrześcijańska – ta wcześniejsza, jak i powojenna – z wielką rezerwą, aby nie powiedzieć z niechęcią – odnosiła się do całego idealizmu niemieckiego. Ks. Franciszek Gabryl w pracy *Polska filozofia religijna w XIX wieku* dał temu wystarczająco jasny wyraz: „Filozofia niemiecka pchnięta przez Kanta na tory idealizmu transcendentnego, zabłąkała się z Fichtem i Heglem w kręty labirynt panteizmu po to, aby z wielkim pędem stoczyć się w błotną przepaść materializmu Feuerbacha, Moleschotta, Czolbego, Büchnera i innych” (1913, s. 6). Natomiast współczesna krytyka poszła zarówno ze strony personalizmu chrześcijańskiego<sup>7</sup>, jak i neotomizmu (Gogacz, 1969, s. 69). Przy czym Schelling stanowił temat marginalny, rzadko kto do niego nawiązywał. Wyzwaniem był Kant, Hegel, heglizm, Nietzsche i w oczywisty sposób marksizm.

Jeśli na problem spojrzeć z historycznego punktu widzenia, podkreślić należałoby fakt, że paradoksalnie stalinowski dogmatyzm sam z siebie wygenerował procesy, które go zniosły. Po pierwsze, w skodyfikowanej doktrynie dość szybko odsłoniły się „treści trywialne i mistyfikujące realną rzeczywistość” (Panasiuk, 2001, s. 5–7). Próba ich pokonania poprzez „intelektualizację

---

<sup>7</sup> „Wiek XIX daje nam znowu przykład różnorodnych degradacji człowieka; w monizmach różnego typu sprowadzających człowieka do jednej absolutnej myśli (G.W.F. Hegel), do absolutnej natury (F.W.J. Schelling), absolutnego «Ja» (J.G. Fichte), absolutnej woli (W. Wundt), absolutnego życia (F. Nietzsche)” (Granat, 1985, s. 37).

marksizmu” (Panasiuk, 2001, s. 7)<sup>8</sup> doprowadziła ostatecznie do wewnętrznego rozbicia – pojawiły się nie dające się znieść sprzeczności: dogmatyzm i rewizjonizm. Po drugie, ideologiczny obraz idealizmu niemieckiego, jaki wykreowano, wyhamował rzetelne badania filozoficzne na wiele lat, ale „schizma” wewnątrz marksizmu otworzyła drogę do zupełnie nowych badań, jakie do tej pory były nie do pomyślenia (zob. Kołakowski 1958, 1965a, 1965b; zob. również Baczek 1964, 1965). W konsekwencji około połowy lat sześćdziesiątych XX w. pojawiły się pierwsze poważniejsze opracowania Zbigniewa Kuderowicza (1963) i Jana Garewicza (1965) z zakresu myśli niemieckiej niesankcjonowanej dotąd przez marksizm-leninizm.

Jeśli zaś chodzi o recepcję myśli Schellinga, proces ten przebiegał dużo wolniej, ponieważ nie było przekładów<sup>9</sup>, a starsze opracowania – niełatwe do uzyskania – straciły aktualność z punktu widzenia współczesnych kontekstów interpretacyjnych oraz metodologii historyczno-krytycznej. Dopiero w 1979 roku ukazało się tłumaczenie jednej z kluczowych jego prac – *System idealizmu transcendentального* (1979), natomiast cztery lata później przekład *Filozofii sztuki* (1983). W roku 1988 Wit Jaworski napisał artykuł dotyczący recepcji Schellinga w Polsce i opublikował go w nie istniejącym już czasopiśmie „Pismo Literacko-Artystyczne” (1988), które w szarych latach schyłku PRL poszukiwało tematów alternatywnych wobec dominującej ideologii a jednocześnie ciekawych dla czytelnika za żelazną kurtyną (Nietzsche, Jung, Swedenborg itp.).

Najważniejszą jednak rolę spełniło pierwsze opracowanie monograficzne Ryszarda Panasiuka – *Schelling* (1987). Otóż opracowanie to w niczym nie przypominało niesławnych publikacji z lat wcześniejszych. Autor podszedł do zagadnienia w sposób nowoczesny, krytyczno-historyczny, dając czytelnikowi polskiemu zarys pełnego obrazu myśli Schellinga na tle idealizmu niemieckiego. Pomimo 25 lat, jakie upłynęły od wydania książki, nie straciła ona swojej wartości i w dalszym ciągu może służyć jako syntetyczne wprowadzenie do filozofii Schellinga. Natomiast wówczas jej wartość była nie do przecenienia. Na pierwszy plan wysuwało się podejście metodologiczne charakteryzujące całą twórczość Autora, mianowicie rozumienie „teoretycznych założeń i kontekstów historycznych idei” (Panasiuk, 2001, s. 7), czyli adekwatne przedstawienie oraz interpretacja poszczególnych okresów aktywności filozoficznej niemieckiego filozofa. Po wtóre, integralną częścią książki był 100-stronicowy, reprezentatywny wybór tekstów źródłowych, pozwalający czytelnikowi zrozumieć sposób stawiania problemów filozoficznych przez Schellinga, jak i specyfikę jego narracji filozoficznej. Nie bez znaczenia była także niemal 20-stronicowa część poświęcona XIX wiecznej recepcji Schellinga w Polsce.

<sup>8</sup> Gruntowniejsza krytyka dialektyki marksistowskiej, zob. Panasiuk, 2002, s. 248–268.

<sup>9</sup> Nie licząc kilku drobniejszych tekstów (Schelling, 1960) oraz (Schelling, 1981).

Na marginesie warto zaznaczyć, że w wyborze tekstów znalazł się przekład *Najstarszego programu systemu idealizmu niemieckiego* z 1796 r. – fragment rękopisu pisanego co prawda ręką Hegla, ale będącego efektem wspólnego namysłu Schellinga, Hegla i Hölderlina. Ten krótki tekst – zawierający syntetyczną konceptualizację etyki, filozofii przyrody, idei wolności, nowej estetyki oraz nowej mitologii – pozwala lepiej zrozumieć wieloaspektowy punkt wyjścia obu spekulatywnych systemów, od początku wykraczających poza perspektywę czysto Kantowską (Panasiuk, 1987, s. 150–152).

Ukazanie się tego dokumentu spotkało się swego czasu ze sporym poruszeniem wśród europejskich badaczy idealizmu niemieckiego. Do dnia dzisiejszego trwają dyskusje, komu należałoby przypisać autorstwo niekompletnego manuskryptu (Hansen, 1989). Spory dystans czasowy dzielący pierwszą publikację opracowaną przez Franza Rosenzweiga z 1917 r. i pierwszy polski przekład uświadamia, jaka luka wytworzyła się w polskich badaniach Schellinga po II wojnie światowej. Niemniej jednak po ukazaniu się pierwszego przekładu w „Studiach Filozoficznych” (Markiewicz, 1983), bardzo szybko pojawiły się dwa kolejne tłumaczenia, wpisujące się w kontekst sporu o autorstwo<sup>10</sup>.

Początek lat dziewięćdziesiątych XX w. okazał się bardzo korzystny dla polskich badań nad Schellingiem, mianowicie ukazały się dwie ważne publikacje: przekład *Filozoficznych badań nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tymi związanymi* (Schelling, 1990), rozprawa otwierająca tzw. okres filozofii wolności, oraz numer tematyczny czasopisma „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” poświęcony tematowi *Schelling a pojęcie subiektywności*. Znamienne, że wśród wielu znakomitych autorów (Norbert Hinske, Manfred Frank, Wolfdieter Schmed-Kowarzik, Wolfgang Welsch) znalazł się także Ryszard Panasiuk, który przedstawił artykuł *Przyroda i sztuka jako wytwory podmiotu transcendentalnego we wczesnej filozofii Schellinga* (Panasiuk, 1991, s. 127–137). Trudno przecenić wartość tego tomu. Po szarych latach schyłku marksizmu zaprezentowano zupełnie nowe perspektywy analiz filozoficzno-historycznych, jak i nowe ujęcia tematów odpowiadające współczesnemu rozumieniu świata i tendencjom badawczym na europejskich uniwersytetach. Warto dodać, że w tym czasie zainteresowanie Schellingiem w Polsce korespondowało ze znacznym wzrostem badań Schellingańskich w Niemczech<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Nr 3 „Pisma Literacko-Artystycznego” z roku 1985 poświęcono wczesnym pismom Hegla, wśród nich znalazł się *Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu* (Hegel, 1985). Natomiast konkurencyjne tłumaczenie – *Najstarszego programu systemu idealizmu niemieckiego* – przypisujące autorstwo raczej Schellingowi (zob. Panasiuk, 2002, s. 42), zamieścił Ryszard Panasiuk w omawianej monografii (Panasiuk, 1987, s. 150–152).

<sup>11</sup> Od lat 90 XX w. przyspieszono prace nad nowym historyczno-krytycznym wydaniem dzieł Schellinga. Do roku 2023 ukazało się 34 z 80 zaplanowanych tomów. Zob. <https://www.frommann-holzboog.de/editionen/1205?lang=de> (dostęp 29.07.2023). W tym czasie zapoczątkowano 17 tomową edycję wyjątkowo ważnych zapisków osobistych filozofa – *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*. Zob. <https://www.frommann-holzboog.de/werkausgaben/1251?lang=de>

## W JAKI SPOSÓB ZROZUMIEĆ PRZYRODĘ?

Schelling nie był i w dalszym ciągu nie jest autorem łatwym w odbiorze. Dopracowywał swój system i przesuwiał akcenty, nie zawsze konsekwentnie rozwijając pewne rozstrzygnięcia teoretyczne. Niektóre aspekty sygnalizował tylko, aby je rozwinąć w późniejszych wersjach systemu. Nawiązywał przy tym do szerokiego kontekstu filozofii transcendentalnej (Kant, Fichte), do ogromnej dyskusji w naukach przyrodniczych, interesował się filozofią mitu, mistyką i teozofią, a nawet somnambulizmem. Jaki w takim układzie byłby parytet pomiędzy realną przyrodą i jej procesami, produktywnością i procesualnością przyrody a kwestią odkrywania i uzasadniania twierdzeń filozoficznych, relacją pomiędzy aprioryzmem a empirią?

Brak zainteresowania Schellingiem można w pewnej mierze tłumaczyć samą tylko właściwością niejednorodnej konstrukcji jego ciągle ewoluującego systemu, balansującego pomiędzy filozofią przyrody, transcendentalizmem, panteizmem i teozofią. Istnieje jeszcze bardziej przekonujący argument natury historyczno-naukowej. Mianowicie dla myślicieli, którym bliski był post-oświeceniowy model racjonalności, podejście materialistyczne i pozytywistyczny sposób uprawiania nauki, kolejne odsłony systemu Schellinga jawiły się jako irracjonalizm. Według Ryszarda Panasiuka tak długo zatem, jak długo obowiązywał „stereotyp nauki jako przeciwstawnej filozofii, empirycznie i indukcyjnie zbudowanej teorii” (2008, s. 38), nie rozumiano Schellinga i nie chciano go rozumieć. Nie tylko jego, ale całą formację idealizmu niemieckiego. Przy tym starannie pomijano w historii nauki wszystkie te elementy, które mogłyby zakłócić ideał racjonalności, np. ezoteryczny kontekst badań Newtona, którego uznawano przecież za ojca nowoczesnej, matematycznie zorientowanej fizyki (Kierul, 1996, s. 132–145).

Zupełnie inaczej wyglądała sytuacja nauk humanistycznych w drugiej połowie XX w. Coraz szersze oddziaływanie metodologii szkoły „Annales” i wyraźniejsza obecność interpretacji kulturowo-antropologicznej pozwoliła na nowe spojrzenie w przeszłość, na to, co do tej pory pomijano i bagatelizowano. Ten nurt badań objął szeroki krąg zagadnień o charakterze interdyscyplinarnym (hermetyzm, ezoteryka, teoria mitu, mesmeryzm, nieświadome itd.) i spowodował wyraźną destrukcję dotychczasowej zdawałoby się uporządkowanej i w pełni racjonalnej wizji przeszłości<sup>12</sup>. Specyfika idealizmu niemieckiego oraz uprawianej w jej ramach filozofii przyrody polega właśnie na tym, że element „naukowy” i empiryczny przeplatał się ze spekulacją a nawet ezoteryką.

---

(dostęp 29.07.2023). Kolejną inicjatywą były *Schellingiana*, regularnie ukazujące się tomy zawierające szczegółowe analizy systemu Schellinga oraz historyczno-filozoficznego kontekstu myśli niemieckiej: <https://www.frommann-holzboog.de/reihen/55?lang=en-gb> (dostęp 29.07.2023).

<sup>12</sup> Wśród wielu publikacji ważnych dla nowego odczytania kontekstu myśli niemieckiej przełomu XVIII i XIX w. można wymienić następujące pozycje: Zimmermann, 1969; Geffarth, 2007; Neugebauer-Walk, 2009.

W roku 1976 datuje się początek nowej historyczno-krytycznej edycji dzieł Schellinga, która bez wątpienia przyczyniła się do większego zainteresowania filozofem. Ale jeszcze większą uwagę zwrócono na uzupełniający tom do pism filozoficzno-przyrodniczych z lat 1797–1800. Otóż wydawcy zdecydowali się – aby zrozumieć sens filozofii Schellinga i jego odniesienie do wykładni naukowej, jaka w jego czasach obowiązywała – na szersze objaśnienie ogromnego kompleksu zagadnień, jakie generowało rozwijające się dynamicznie przyrodoznawstwo. Nie można zapominać, że mowa o nauce przed przełomem naukowo-technologicznym, kiedy dopiero tworzyły się zręby chemii elementowej, nauki o elektryczności i teorii fizjologicznych, kiedy braki w metodologii badań empirycznych uzupełniano żywiołową spekulacją (Schelling, 1994).

Szczególne znaczenie miały dla Schellinga dynamiczne koncepcje przyrody akcentujące moment tworzenia się i przekształcania jak np. „popęd formowania” Johanna Friedricha Blumenbacha, pozwalający na lepsze uzasadnienie pojęcia procesualności przyrody, przekroczenie ograniczoności preformizmu, epigenezy i witalizmu (Panasiuk, 2002, s. 69). Analogicznie Karl Friedrich Kiemeyer, zwolennik antymechanistycznego przyrodoznawstwa i całościowego rozumienia przyrody (fenomenu życia), postulował „system oddziaływań” oraz „ideę rozwoju”, bazujące na elementarnej i spolaryzowanej relacji między „wrażliwością” i „pobudliwością” (Panasiuk, 2002, s. 96). Podobny sposób widzenia świata wynikał z uproszczonej, ale sugestywnej doktryny medycznej Johna Browna, opartej na spolaryzowanej relacji pomiędzy „bodźcem” i „pobudliwością”. Niebywały sukces tej koncepcji wynikał z powszechnej akceptacji w środowisku lekarzy opowiadających się za „medycyną romantyczną” (Płonka-Syroka, 1999, s. 244–250).

W tym kontekście myśl Schellinga i szerzej idealizm niemiecki miały swój własny, anty-oświeceniowy „paradygmat” i „racjonalność”, zwrócone w kierunku absolutu – aby go uchwycić zarówno w indywidualnym i bezpośrednim poznaniu kreatywnego Ja, jak i poprzez rozpoznanie praw przyrody i poprzez sztukę (geniusz). Synteza poznania filozoficzno-przyrodniczego, estetycznego oraz egzystencjalnego staje się ideałem w postrzeganiu świata. Taka postawa – jak sugerował Goethe – wymagała jednak rozumienia będącego „przed i po fizyce”, rozumienia wykraczającego poza, ale nie odrzucającego, praktycznie ujmowanego poznania, czyli rozumienia „idealno-realno-symboliczno-identycznego”.

W perspektywie historyczno-kulturowej, jakiej brakowało w krytyce marksistowskiej, decydujące znaczenia miała rekonstrukcja modelu myślenia filozofa, nie zaś z góry przyjęte wyznaczniki interpretacyjne. W tej perspektywie zasadniczy problem rozumienia filozofii przyrody Schellinga polegałby na pytaniu: „Jak to było możliwe, że myśliciel [Kant – przyp. L.M], który zakwestionował prawomocność uprawiania refleksji metafizycznej na wzór



naukowy, przyczynił się – niejako mimowolnie – do odrodzenia w dalszym rozwoju niemieckiej myśli filozoficznej okresu klasycznego spekulacji wykraczających poza obszar doświadczenia” (Panasiuk, 2002, s. 8). Z jednej strony wyraźnie widać ciągłość myśli pokantowskiej, wyrażającą się w „nieustannym modyfikowaniu i wzbogacaniu zaprojektowanego przez Kanta specyficznego ujęcia aktu poznawczego” (Panasiuk, 2002, s. 18), z drugiej natomiast strony – paradoksalnie – myśl pokantowska rozwinęła wielowątkowe spekulacje nad naturą tego, co nieuwarunkowane. Oznaczało to faktycznie próbę rozwiązania podstawowego dylematu – zależności między absolutem a rzeczywistością, a w konsekwencji przesunięcie się punktu ciężkości refleksji filozoficznej z perspektywy kantowsko-fichteńskiego transcendentalizmu w stronę „spekulatywnej fizyki” (o charakterze apriorycznym) „jako podstawy wszystkiego”, jako produktywnej całości, generującej ogół jednostkowych form w porządku potencji (Panasiuk, 2002, s. 60–61).

Model monumentalnej fizyki Newtonowskiej, jakim operował jeszcze Kant, nie był już wystarczający w czasach Schellinga, kiedy mnogość nowych danych obserwacyjnych domagała się nowego i jednolitego teoretycznie uzasadnienia. Przede wszystkim zrozumiano, że świata nie da się wytłumaczyć na zasadzie relacji mechanicznych, lecz tylko jako integralną strukturę organiczną. W istocie Schelling rozumie przyrodę jako „konstrukt metafizyczny”, jako „ideę nieskończoności”, która poprzez nieograniczoną „produktywność” wytwarza ogół form jednostkowych, jakie jawią się w doświadczeniu zmysłowym. Jeśli zatem empiryczna rzeczywistość byłaby wytworem tej wiecznej wytwórczej siły przyrody, z konieczności wynika metafizyczna natura świata i spekulacja, która ma doprowadzić do zrozumienia najgłębszego sensu tej „wyższej fizyki”, czyli działania dwóch sił: zasady pozytywnej i negatywnej, „siły ekspansji i kontrakcji” (Panasiuk, 2002, s. 65–66).

Znaczenie Schellinga polegałoby więc przede wszystkim na filozoficznym uzasadnieniu dynamicznej filozofii przyrody i w konsekwencji wprowadzeniu radykalnej procesualności do metafizyki i teologii. Postęp świata, czy też samourzeczywistnianie się Absolutu, objawia się stopniowo w walce przeciwności tkwiących w samej istocie świata. Przekształca się nie tylko pierwotnie kompletna, niezmienna i archetypiczna struktura bytu, ale sam Absolut umieszczony zostaje w centrum procesu stawania się świata. W tym znaczeniu radykalnie zmienił się również obraz człowieka – oświeceniowa redukcja do rozumu musiała ustąpić organicznemu i całościowemu rozumieniu. Dla Schellinga – podobnie jak dla innych romantyków – człowiek jawi się jako byt samoistny, samoświadomy, co prawda różny od innych form przyrody, ale integralnie z nimi powiązany. „W samowiedzy ludzkiej nie człowiek, ale uniwersum uzyskuje poznanie samego siebie. Akt poznawczy, będący w istocie samopoznaniem, jest tu jednocześnie obcowaniem podmiotu ludzkiego z wartościami, które wpisane są w absolut – przyrodę” (Panasiuk, 2008, s. 43).

## UWAGI NA ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule dwie kwestie znalazły szersze omówienie, mianowicie specyficzny kontekst ideologiczny, jaki zdominował powojenne badania filozoficzne, w tym sposób interpretacji filozofii Schellinga, oraz po wtóre rola Ryszarda Panasiuka w ukonstytuowaniu nowoczesnych badań nad jego filozofią.

W tym miejscu należałoby powiedzieć jeszcze parę słów o samym Ryszardzie Panasiuku, którego wielokrotnie przywoływano w tekście, i niemal cały ostatni podrozdział opierał się na jego ustaleniach. Otóż sfera zainteresowań badawczych Ryszarda Panasiuka dotyczy w szerokim tego słowa znaczeniu myśli niemieckiej przełomu XVIII i XIX w. i jej polskiej recepcji. Bez wątpienia był to okres bardzo ważny dla filozofii w ogóle. Wówczas kształtowały się zręby nowoczesnego społeczeństwa europejskiego, a filozofia stanowiła „samowiedzę” tej niezwykle dynamicznej epoki. To, co każdego badacza fascynuje najbardziej, to niełatwa umiejętność rozpoznania metodologicznych modeli myślenia oraz inspiracje i powiązania pomiędzy poszczególnymi typami systemów filozoficznych. Opanowanie tak złożonej tematyki wymaga, jak sugeruje Ryszard Panasiuk, ujęcia kontekstualnego, dzięki któremu da się uchwycić nie tylko ciągle aktualizujące się pytanie o relację człowiek – świat, ale także naukową wykładnię rzeczywistości, sens zdarzeń ze sfery społeczno-politycznej oraz koherentną wizję przyszłości, jaka zawiera się w systemach filozoficznych (Panaszuk, 2001, s. 5–7).

Na koniec sprawa bardzo ważna dla każdego aktywnie zajmującego się filozofią. Otóż wszystkie prace Ryszarda Panasiuka opierają się na precyzyjnym i pięknym języku, a piękno to polega na jasności, wyrazistości i trafności sformułowań. Język wyrażający głębię myśli jest tylko zewnętrzną postacią rygorystycznej procedury badawczej, dążącej do pogłębionej analizy problemu, zrozumienia jego istoty, przyczyn w związku z którymi się pojawia i konsekwencji, jakie generuje. Język narracji badawczej zachowuje idealny balans między ogółem a szczegółem. Ogólne osadzenie problemu potrzebne jest po to, aby zarysować pole badawcze, dopiero w kolejnym kroku następuje zasadnicza praca, polegająca na stopniowym fokusowaniu. W ten sposób wyciągane wnioski pozwalają z kolei na trafne uogólnienia i komparatystyczne ujęcia. Dlatego omówione w niniejszym artykule prace naukowe Ryszarda Panasiuka, pomimo upływu lat, nic nie straciły na ważności – są nie tylko ważnym źródłem wiedzy, ale też przykładem właściwego podejścia badawczego. Młode pokolenie filozofów, wychowane na labilnych strukturach myślowych, może się z nich wiele nauczyć.

## BIBLIOGRAFIA

- Aleksandrow, G.F. et al. (1972). *Historia filozofii*, t. 3, *Filozofowie pierwszej połowy XIX wieku*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Baczko, B. (1964). *Rousseau. Samotność i wspólnota*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Baczko, B. (red.) (1965). *Filozofia i socjologia XX wieku*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Dynnik, M.A. (red.) (1963). *Historia filozofii. Lata czterdzieste – dziewięćdziesiąte XIX w.*, cz. 1. Tłum. R. Światło, R. Hekker, W. Wudel. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gabryl, F. (1913). *Polska filozofia religijna w XIX wieku*, t. 1. Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich.
- Garewicz J. (1965). *Rozdroża pesymizmu: Jednostka i społeczeństwo w koncepcji Artura Schopenhauera*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Geffarth, R.D. (2007). *Religion und arkane Hierarchie. Der Orden der Gold- und Rosenkreuzer als geheime Kirche im 18. Jahrhundert*. Lejda: Brill.
- Gogacz, M. (1969). *Obrona intelektu*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Granat, W. (1985). *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Grudzień, J. i Jankowski, H. (red.). (1978). *Filozofia marksistowska. Podręcznik akademicki do przedmiotu Podstawy marksistowsko-leninowskiej filozofii i socjologii*, wyd. 5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hansen, F.-P. (1989). *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus: Rezeptionsgeschichte und Interpretation*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Hegel, G.W.F. (1985). Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu. *Pismo Literacko-Artystyczne*, 3, s. 121.
- Jaworski, W. (1988). Polska, wczesna recepcja filozofii Schellinga. *Pismo Literacko-Artystyczne*, 4, s. 124–132.
- Kierul, J. (1996). *Izaak Newton: Bóg, światło i świat*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Quadrivium.
- Kołakowski, L. (1958). *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kołakowski, L. (1965a). Jezus Chrystus – prorok i reformator. *Argumenty*, 51–52, s. 1, 6–7.
- Kołakowski, L. (1965b). *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kozyr-Kowalski, S. i Ładosz, J. (1972). *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kuderowicz, Z. (1963). *Fichte*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lukács, G. (1954). *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Lukács, G. (1980). *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Tłum. M.J. Siemek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lukács, G. (2022). *Die Zerstörung der Vernunft*. W: *Werke*. T. 9. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Neugebauer-Walk, M. (red.) (2009). *Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation*. Tybinga: Max Niemeyer Verlag.
- Markiewicz, B. (1983). Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu. *Studia Filozoficzne*, 4, s. 51–68.
- Marx, K. i Engels, F. (1967). *Werke*. T. 41. *Ergänzungsband: Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*. Berlin: Dietz Verlag.
- Mosse, G.L. (1964). *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. New York: Grosset & Dunlap.

- Mosse, G.L. (1972). *Kryzys ideologii niemieckiej. Rodowód intelektualny Trzeciej Rzeszy*. Tłum. T. Evert. Warszawa: Czytelnik.
- Panasiuk, R. (1987). *Schelling*. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Panasiuk, R. (1991). Przyroda i sztuka jako wytwory podmiotu transcendentnego we wczesnej filozofii Schellinga. W: M.M. Czarnawska (red.). *Schelling a pojęcie subiektywności*. Białystok: Zakład Teorii Poznania. Filia Uniwersytetu Warszawskiego (Idea: Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych, 4), s. 127–137.
- Panasiuk, R. (2001). *Filozofia historia i współczesność. Studia – odczyty – eseje*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Panasiuk, R. (2002). *Przyroda. Człowiek. Polityka: Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Panasiuk, R. (2008). *Filozofowanie jako dialog z dziedzictwem duchowym przeszłości: rozprawy – szkice – odczyty*. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Płonka-Syroka B. (1999). *Medycyna niemiecka nurtu niematerialistycznego 1797–1848 i polska recepcja jej teorii i doktryn w dziewiętnastym stuleciu*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Historii Nauki PAN.
- Rozental, M. i Judin P. (1955). *Krótki słownik filozoficzny*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Schelling, F.W.J. (1960). Mitologia i objawienie. W: *Filozofowie o religii*. T. 1. Tłum. A. Nowicki. Warszawa, Kraków: Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli Oddział Wojewódzki, s. 239–260.
- Schelling, F.W.J. (1979). *System idealizmu transcendentnego; O historii nowszej filozofii (z wykładów monachijskich)*. Tłum., wstęp K. Krzemieniowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Schelling, F.W.J. (1981). W: *Z historii rozwoju klasycznej burżuazyjnej filozofii niemieckiej: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach*. Tłum. K. Krzemień-Ojak. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Schelling, F.W.J. (1983). *Filozofia sztuki; O stosunku sztuk plastycznych do przyrody; Bruno, czyli O boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, przeł., wstęp K. Krzemieniowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Schelling, F.W.J. (1990). *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tymi związanymi*, przekł. B. Baran. Kraków: Inter Esse.
- Schelling, F.W.J. (1994). *Ergänzungsband zu Werke Band 5 bis 9. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797–1800*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Schmied-Kowarzik, W. (2015). *Existenz denken: Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Tatarkiewicz, W. (1988). *Historia filozofii*. T. II, *Filozofia nowożytna do roku 1830*, wyd. 11. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zimmermann, R.Ch. (1969). *Das Weltbild des jungen Goethe*. Monachium: Wilhelm Fink Verlag.

---


**ON THE DIFFICULTIES IN THE RECEPTION OF SCHELLING – REMARKS ON THE MARGINS OF THE WORKS OF RYSZARD PANASIUK**

This article addresses two major issues. First, the reception of Schelling's philosophy in Poland after World War II. Second, how Schelling's philosophical abstractions should be understood. The contextual understanding of philosophy relied on by Ryszard Panasiuk in his research was taken as the basis for interpretation. The structure of the article is derived from these two basic assumptions: the first part – *German Idealism in the Context of Marxist-Leninist Ideology* – deals with the way in which Marxist-Leninist ideology, starting from a class-dialectical and “party” understanding of philosophy, regarded philosophical Idealism as the enemy. The point of reference will be Georg Lukács' concept of “Die Zerstörung der Vernunft” and the interpretation of Schelling's philosophy as Irrationalism. Part Two – *The Origins of Schelling Research* – deals with the problem of why research on Schelling and Idealism ceased after World War II. And consecutively, under what conditions and when the first monographic studies appeared. The third part – *How to understand nature?* – is a historical-critical and contextual interpretation of Schelling's Philosophy of Nature. Schelling's philosophy can be understood as a new anthropology, integrally linking Man and Nature. In this sense, it is the antithesis of rationalist reductionism.

**Keywords:**

Schelling, German Idealism, Marxist Ideology

**Paweł Pieniążek**

 <https://orcid.org/0000-0002-5258-7005>

Uniwersytet Łódzki

Instytut Filozofii

[pawel.pieniazek@uni.lodz.pl](mailto:pawel.pieniazek@uni.lodz.pl)

## **PROBLEM WOLNOŚCI I ZŁA W MYŚLI KANTA (*RELIGIA W OBREBIE ROZUMU*) I SCHELLINGA (*FILOZOFICZNE BADANIA NAD ISTOTĄ LUDZKIEJ WOLNOŚCI*)**

### **Abstrakt**

Celem artykułu jest ukazanie wpływu Kantowskiej koncepcji wolności i zła na myśl Schellinga z tzw. pisma o wolności. W pierwszej części przedstawiam trudności wyjaśnienia zła jako kategorii moralnej na gruncie koncepcji wolności ujętej jako racjonalna autonomia i przedstawionej w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i *Krytyce praktycznego rozumu*: Kant utożsamia wolność z posłuszeństwem prawu moralnemu i tym samym nie jest w stanie ugruntować możliwości samego wyboru dobra i zła, jak również osobowego i jednostkowego charakteru wolności człowieka jako zmysłowo-rozumnej całości. Następnie pokazuję niesatysfakcjonującą próbę rozwiązania tych trudności w *Religii w obrębie rozumu*, w której, na gruncie teorii maksym, podejmuje on problem możliwości zła jako aktu wolności: Kant nie jest w stanie określić statusu skłonności do zła jako pozaempirycznej podstawy zła, jak i tegoż powszechności. W drugiej części omawiam Schellinga oryginalną koncepcję wolności, która ukazuje jej osobowy i jednostkowy charakter na gruncie nowej ontologii ja jako bytu swobodnie się samookreślającego. Koncepcja ta pozwoliła mi podjąć próbę rozwiązania przejętego od Kanta problemu zła.

### **Słowa kluczowe:**

Kant, Schelling, autonomia, wolność, wybór, zło

Zainicjowany przez Kanta idealizm niemiecki powstał i rozwijał się pod znakiem problemu wolności, co trafnie skonstratował Schelling: „Idea uczynienia z wolności centrum filozofii wyzwoliła w ogóle (...) ludzkiego ducha, a we wszystkich działach nauki wywołała przewrót potężniejszy niż jakkolwiek wcześniejsza rewolucja” (Schelling, 1990, s. 50). W idei tej należy widzieć wyraz nowożytnych procesów indywidualizacji i upodmiotowienia jednostki. Stanowiły one drugą stronę nowożytnego przyrodznawstwa znajdującego swój



wyraz w racjonalistycznej, deterministycznej i mechanicznej wizji świata, która wraz z jej implikacjami antropologiczno-etycznymi (naturalizm) określiła racjonalistycznego ducha oświecenia. W jego ramach głoszona przez oświecenie idea wolności w jej funkcji emancypacyjnej, polityczno-etycznej, nie mogła znaleźć swego pełnego uzasadnienia, wklajając się w trudności i aporie. Idealizm niemiecki podejmie ten emancypacyjny impuls oświecenia, idei wolności nada jednak głębsze, duchowe znaczenie, wiążąc ją z moralnym powołaniem człowieka i wpisując w jednolitą wizję świata. Stanie wszakże przed kolejnymi problemami, z których dwa wydają się centralne. Pierwszy dotyczy upodmiotowienia wolności w jej odniesieniu do moralności uniwersalnej, drugi jej relacji do rzeczywistości zewnętrznej ujmowanej w kategoriach nowożytnego przyrodoznawstwa. Próba rozwiązania obu problemów określała specyfikę idealizmu niemieckiego w jego rozwoju i różnorodności, sytuując go na samym przecięciu nowożytnych procesów upodmiotowienia jednostki i naukowo-technicznej obiektywizacji świata za sprawą nowożytnego przyrodoznawstwa. W dziele Kanta problemy te ujawniły się z całą ostrością, m.in. pod postacią trudności określenia, na gruncie ujęcia wolności moralnej jako racjonalnej autonomii, moralnego statusu zła i zrozumienia możliwości wyboru zła, a tym samym ugruntowania jednostkowo-osobowego charakteru człowieka. Świadom po części powyższych trudności, Kant bez powodzenia próbował usunąć je w *Religii w obrębie czystego rozumu*. Również w tym względzie dał impuls do dalszego rozwoju idealizmu niemieckiego. Jego ważnym momentem była myśl Schellinga, próbującego uporać się z trudnościami swego poprzednika.

## KANT

Wypracowana przez Kanta w *Religii* koncepcja wolności stanowi niewątpliwie odpowiedź na trudności jej wcześniejszego rozumienia z *Uzasadnienia metafizyki moralności* i z *Krytyki praktycznego rozumu*. Kant rozwija w nich ideę wolności moralnej – możliwości wyboru dobra i zła – w ramach autonomii rozumu praktycznego. Na jego gruncie wola samookreśla się przez odniesienie się do ustanowionego przez nią prawa moralnego, stając się wolą refleksyjną, rozumną, która, w analogii do rozumu teoretycznego jest „przyczynowością według niezmiennych praw” (Kant, 1984b, s. 86). To normatywne rozumienie wolności prowadzi jednak do jej utożsamienia z prawem. Kant, pomimo wahań, wskazuje na analityczny związek między wolą i prawem, uznając, że „tym samym jest wolna wola i wola podlegająca prawom moralnym” (Kant, 1984b, s. 87)<sup>1</sup>, co oznacza, że: „Pobudką (...) woli ludzkiej (...) nigdy nie może być co

---

<sup>1</sup> W innym miejscu powie: „wola (...) jest dobra we wszystkich ludziach i nie może istnieć wola sprzeczna z prawem moralnym” (Kant, 1900-, t. XXIII, s. 248).

innego jak tylko prawo moralne” (Kant, 1984a, s. 119–120). Wola może być tylko wolą dobrą i zawsze chceć dobra. Używając swej wolności, człowiek skazany jest na dobro.

Jednakże utożsamienie wolności z racjonalną autonomią woli nie pozwala Kantowi ugruntować możliwości zła i przypisać jednostce za nie odpowiedzialności (stąd też w obu wcześniejszych dziełach etycznych problemu zła w relacji do wolności faktycznie nie rozważa). Skoro wolę definiuje posłuszeństwo prawu, nie sposób zrozumieć, jak może ona zwrócić się przeciwko prawu i wybrać zło. Zło nie wypływa z woli racjonalnej, nie jest aktem rozumnym, jest dla rozumu praktycznego zewnętrzne, zostaje wypchnięte poza jego granice, staje się niewytłumaczalne. Jest negatywne, określa je brak prawa. Jest nie tylko niezrozumiałe, lecz w ogóle niemożliwe, przestaje być złem, skoro nie można przypisać go ani woli, ani samym skłonnościom, które nie będąc jej obiektem same w sobie są moralnie obojętne. Niemożliwe są również czyny moralne, skoro nie sposób przypisać ich wolnemu wyborowi, skoro wola jest niejako przymuszona do dobra. Niemożliwe jest też wówczas samo oddziaływanie zmysłowości na rozumną wolę, komunikacja między człowiekiem inteligibilnym i człowiekiem zmysłowym (Schulte, 1991, s. 29).

Konsekwencje te były niewątpliwie sprzeczne z intencją Kanta usiłującego ująć wolność moralną jako możliwość wyboru dobra i zła w granicach racjonalnej autonomii woli („dobro albo zło oznacza zaś zawsze odniesienie do woli, o ile ta zostaje zdeterminowana przez prawo rozumu [...]”) (Kant, 1984a, s. 101, zob. 97). Kant antycypował je zresztą w uwadze sformułowanej jeszcze przed napisaniem obu pierwszych dzieł etycznych: „[g]dyby wszystko określał rozum, to wszystko byłoby konieczne, ale dobre. Gdyby określała je zmysłowość, to nic nie byłoby złem czy dobrem, w ogóle niczym praktycznym” (Kant, 1900-, t. XVIII, s. 252). Konsekwencje te wyciągnął Schmidt (uczeń Kanta) – pomijawszy fakt samej niemożliwości zła – nadając im pozytywne znaczenie w swej doktrynie „inteligibilnego fatalizmu”: wola poddana konieczności rozumu jest z konieczności wolą dobrą, zło zaś jest wytworem zewnętrznych wobec niej skłonności; pomiędzy koniecznością rozumu a bezrozumnym przypadkiem nie ma żadnej pośredniej drogi.

Te niezamierzone konsekwencje stanowiły cenę, jaką Kant zapłacił za próbę przeciwstawienia się woluntarystycznemu rozumieniu wolności jako *libertas indifferentiae*, sprowadzającemu ją do irracjonalnych, niczym nie uwarunkowanych, aktów woli. Unikając tej skrajności nie uniknął jej rezultatu: niemożności zrozumienia zła i odpowiedzialności za nie.

W *Uzasadnieniu* zarysowuje się jednak możliwość innego, pośredniego rozwiązania – Kant uznaje, że wolę cechuje „pobłażliwość”, mocą której ulega ona „skłaniającym ją” skłonnościom zmysłowym, mówi faktycznie o słabości



ludzkiej woli (Kant, 1984b, s. 98–99; zob. Fackenheim, 1953, s. 344–345); wówczas za zło nie odpowiadałaby ani wola dobra, ani zła czy też obojętna, lecz wola słaba. Ale trudności i tego ujęcia są oczywiste<sup>2</sup>.

Podporządkowując wolę racjonalnej strukturze rozumu praktycznego, Kant odtwarza, już w jego ramach, trudności tradycyjnego racjonalizmu, który opierał moralność na poznaniu i utożsamiał wolę z rozumem teoretycznym: zrównując cnotę z prawdą, nie był on w stanie ugruntować możliwości zła i jego racjonalnego wyboru<sup>3</sup>. Chodzi jednak nie tylko o niezdolność wyjaśnienia zła i wolności (oraz odpowiedzialności), ale również o niezdolność uzasadnienia jej indywidualnego, osobowego charakteru. Rozum w swej powszechności jest źródłem dobra, zmysłowość źródłem zła, w obu wypadkach źródłem tym nie jest indywidualna wolność jednostki w jej duchowo-cieleśnej naturze. Tożsamy z tym, co intelligibilne, rozum praktyczny stanowi dla Kanta istotę człowieka i określa jego „osobowość”, która „jest wolnością i niezależnością od mechanizmu całej przyrody” (Kant, 1984a, s. 143; zob. Noller, 2022, s. 8) i której podporządkowana zostaje przypadkowa, indywidualna i zmysłowa „osoba” – człowiek jako jedność rozumowo-zmysłowa. Co więcej, na gruncie swego dualizmu Kant czyni zmysłowo-cieleśny wymiar istnienia ludzkiego zjawiskiem człowieka intelligibilnego, do którego właśnie odnosi wolność człowieka. Kant nie jest w stanie pomyśleć implikowanej przez wolność wyboru (dobra i zła) jednostkowej, osobowej wolności człowieka w jego zmysłowo-rozumnej całości.

W *Religii* późny Kant – niewątpliwie pod wpływem Redberga krytyki poglądu Schmidta – usiłuje usunąć trudności swego wcześniejszego ujęcia wolności. Chce wyjść poza opozycję intelligibilnego fatalizmu (racjonalnej konieczności woli) i empirycznego determinizmu i rozszerzyć racjonalność rozumu praktycznego, tak aby w granicach racjonalnej struktury woli pozostawić miejsce dla wolności wyboru, a zarazem uniknąć groźby indyferentyzmu. Tym razem problem wolności sytuuje w bezpośrednim kontekście kwestii możliwości zła. Wolność ma być wolnością wyboru dobra, jak i zła, co oznacza, że wola, która odnosi się do prawa, może zarazem je pogwałcić: „zło musi wypływać z wolności” (Kant, 1993, s. 61) – tylko wówczas człowiek może ponosić za nie odpowiedzialność.

<sup>2</sup> Jak określona przez prawo wola może ulec skłonnościom? Jaka wola im ulega? „Z pewnością nie wola intelligibilna, ale i nie wola zmysłowa, skoro należy do porządku przyrody (zob. Schönecker, 2011, zwłaszcza s. 42–53). W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant odróżnia wolę odniesioną do prawa, intelligibilną, od woli jako władzy wolnego wyboru, „woli własnej” odniesionej do zmysłowości, lecz nie podnosi kwestii jedności obu wól.

<sup>3</sup> W odniesieniu do intelektualizmu etycznego Sokratesa krytykę tę przedstawił (nawiązujący do Schellinga) Kierkegaard.

Kant wiąże więc „absolutną spontaniczność woli (wolności)” z władzą wyboru (Kant, 1993, s. 55; zob. Schulte, 1991, s. 50–56) i tym samym rozrywa analityczny związek woli i prawa. Racjonalność woli opiera na teorii maksym. Odwoływał się do niej wcześniej, uznając maksymę za formalnie subiektywną zasadę determinowania woli, jednakże za sprawą utożsamienia woli i prawa czynił ją faktycznie subiektywną podstawą odstępstwa od prawa. W *Religii* określa ją jako „prawidło, które wola sama sobie wyznacza dla korzystania ze swej wolności”, dlatego też wolę „można ocenić jako dobrą lub złą wyłącznie na podstawie jej maksym” (Kant, 1993, s. 41, 53). Innymi słowy, woli nie określa już bezpośrednio prawo, lecz refleksyjne, zapośredniczone maksymami odniesienie do prawa, pozytywne czy negatywne (Schulte, 1991, s. 74, 78). Pozytywne odniesienie do prawa stanowi wyłącznie możliwość natury ludzkiej, jest „predyspozycją do dobra”, czyli „do osobowości” (Kant, 1993, s. 50, zob. s. 48–51), prawo zaś stanowi wówczas jedynie „pobudkę”, którą wola może przyjąć do swej maksymy jako prawidło postępowania. Zło, tak jak dobro, jest w pełni świadome, posiada „rozumowe źródło”, jest „aktem wolności” i formą samookreślenia rozumu (jeśli dobro jest predyspozycją człowieka – stąd jego prymat – to zło tylko możliwością) (Kant, 1993, s. 70). Kant jednoznacznie zatem odrzuca – w przeciwieństwie do niejasnego stanowiska z pism wcześniejszych – możliwość przypisania zła naturze ludzkiej. Z jednej strony przypisania go zmysłowości „czyniącej z człowieka istotę czysto zwierzęcą”, wówczas bowiem niemożliwe byłoby przypisanie zła woli, jak i udzielenie odpowiedzi na pytanie: „jak pobudki zmysłowe mogłyby zapanować nad rozumem, który nakazuje z takim autorytetem” (Kant, 1993, s. 89)? Z drugiej strony – samemu rozumowi, gdyż sprzeciwiając się własnemu prawu zaprzeczałby samemu sobie, byłby „rozumem złośliwym”, czyniłby z człowieka „istotę diabelską” – dla Kanta „po prostu zła wola”, czyniąca zło dla samego zła, jest niemożliwa (Kant, 1993, s. 61).

Kant wyróżnia trzy rodzaje zła 1) zło ze „słabości (...) w przestrzeganiu przyjętych maksym” – jednostka chce działać z moralnych pobudek, ale ulega niemoralnym; 2) z „nieuczciwości” – jednostka działa z pobudek moralnych, ale są one zbyt słabe, by determinować wolę, dla ich wzmocnienia potrzebuje innych pobudek, pozamoralnych, związanych z „miłością własną” (wówczas mamy do czynienia z legalnością); 3) ze „złośliwości” – jednostka działa na podstawie „maksym, które pobudki pochodzące od prawa moralnego cenią mniej niż inne (nie-moralne)” (Kant, 1993, s. 54). Wówczas „człowiek jest świadomy prawa moralnego, a mimo to w przyjętej przez siebie maksymie (...) narusza prawo”, gdyż „czyni pobudkę miłości własnej i jej upodobania warunkiem przestrzegania prawa moralnego” (Kant, 1993, s. 57, 62). Jeśli w wypadku zła z „nieuczciwości” pobudki „miłości własnej” były równorzędne czy podrzędne wobec pobudek moralnych, to w przypadku zła złośliwego – właściwego – są one wobec nich nadrzędne. Zło polega na „odwróceniu” „moralnego porządku

w odniesieniu do pobudek woli” (Kant, 1993, s. 54). Różnica między złem a dobrem nie bierze się więc z samej „różnicy pobudek” przyjmowanych do maksym, czyli z ich materii, lecz z określenia ich wzajemnej relacji.

W tym kontekście, i na gruncie teorii maksym, Kant podejmuje przedstawioną w *Uzasadnieniu i Krytyce praktycznego rozumu* ideę „mędrkowania” jako wyrazu „naturalnej dialektyki rozumu”, sposobu (auto)racjonalizacji zła<sup>4</sup>. „Mędrkowanie” („rezonowanie”) stanowi operację „miłości własnej” nadającej sobie pozór rozumności poprzez wykorzystanie rozumu przeciwko niemu samemu i zmuszenie go, jak i w wypadku rozumu teoretycznego, do wykroczenia poza własne granice. Przekształca niemoralne, „subiektywne motywy determinujące wolę własną” w maksymy postępowania, w „obiektywny motyw determinujący wolę w ogóle”, nadając im racjonalną formę (Kant, 1984a, s. 123, zob. s. 121–123). Utożsamiając wolę i prawo, Kant mógł tłumaczyć „mędrkowanie” jedynie w kategoriach presji miłości własnej na wolę rozumną, samej możliwości tej presji wyjaśnić nie potrafił. W *Religii* „mędrkowanie” staje się działaniem samej woli w jej „złośliwości”, która na gruncie maksym przedstawiałaby zło jako dobro (Kant, 1993, s. 87; zob. Noller, 2020, s. 41–49).

Pytanie o wolność i możliwość zła w *Religii* Kant sytuuje w kontekście kwestii faktycznego istnienia zła powszechnego. Skąd zatem zło w skali gatunku ludzkiego? Jego powszechność Kant wiąże ze „skłonnością do zła”, która „leży u podstaw wszelkiego danego w doświadczeniu używania wolności” (Kant, 1993, s. 42). Poprzedzając wybory empiryczne, stanowi ona transcendentalno-praktyczny warunek możliwości zła – stąd też jest „złem radykalnym”. Jej źródłem nie może być empiryczna natura człowieka, inaczej nie mógłby on ponosić za nią odpowiedzialności. Jest nim ludzka wolność, „akt wolności”, który poprzedzając empiryczny wymiar ludzkiego istnienia musi być pozaczasowy (Kant, 1993, s. 41). Kant określa go jako „czyn intelligibilny”. Na gruncie doktryny maksym skłonność do zła musi być maksymą, wszelako maksymą wyższego rzędu, gdyż warunkuje wybór maksym empirycznych: jako „maksyma najwyższa” jest „skłonnością do przyjmowania złych maksym”, stanowi więc „subiektywną podstawę możliwości odstępstwa maksymy od prawa moralnego”, czyli podstawę wszystkich poszczególnych moralnie złych maksym (Kant, 1993, s. 53). Skłonność do zła jest naturalna w tym sensie, że określa empiryczny byt jednostki, a tym samym jej – złe – usposobienie. Usposobienie „może być tylko jedno jedyne i dotyczy ogólnie całego używania wolności” (Kant, 1993, s. 46), jest albo dobre, albo właśnie złe. Zły jest więc – Kant

<sup>4</sup> Poza opozycją czystego rozumu i zmysłowości stanowiłoby ono „uzupełnienie” rozumu: „Jednakże działania są w znacznej części powodowane przez zmysłowość, ale nie w całości określone; rozum musi bowiem dostarczyć uzupełnienia dostateczności” (Kant, 1900-, t. XVIII, s. 252, zob. Noller, 2017, s. 60–62).

podejmuje tu pogląd Lutra – człowiek, a nie jego poszczególne uczynki, które mogą być dobre czy częściowo dobre, nie zmieniając złej natury człowieka (Fackenheim, 1953, s. 248–250). Teza o usposobieniu jako zasadzie postępowania, pozwala Kantowi z jednej strony wyjaśnić racjonalnie możliwość wyboru konkretnych maksym (zob. Schulte, 1991, s. 65–73), z drugiej zaś oddalić groźbę indyferentyzmu. Wszelako połowicznie.

Uznając skłonność do zła za następstwo wyboru a tym samym za „przypadkową”, Kant musi odpowiedzieć na pytanie o jej pozaczasową rację/maksymę, nie zaś prawa wyboru. Otóż uznaje ją za nie dającą się wyjaśnić, zaś „inteligibilny czyn” za „niepojęty”: „naczelną podstawą wszystkich maksym wymagałaby znowu przyjęcia jakiejś złej maksymy (...). Nie mamy więc tutaj żadnej dającej się pojąć podstawy, od której moralne zło mogłoby przyjść od nas po raz pierwszy” (Kant, 1993, s. 41–42, 46). Pytanie o „niemożliwą do zbadania” podstawę zła prowadzi więc do regresu w nieskończoność, oddalając w ten sposób groźbę rozumienia wolności jako *liberum indifferantiae*.

Wydaje się, że teza o nieskończonym szeregu racji uniemożliwiła Kantowi postawienie pytania o status władzy wyboru w jej relacji do woli racjonalnej ustanawiającej prawo w swej prawodawczej spontaniczności. Tym samym Kant nie podjął refleksji nad implikacjami prymatu wolności wyboru dla rozumienia statusu jednostki i osobowości, skoro odnosi się ona swobodnie zarówno do racjonalności prawa, jak i do zmysłowości (choć odniesienie do prawa określa prymat „predyspozycji do osobowości”), co oznaczałoby, że zmysłowość nie jest siłą heterogeniczną, lecz zostaje wciągnięta w obręb osobowości stanowiącej jedność racjonalno-zmysłową i określającej jednostkowy charakter wolności. Refleksja ta musiałaby prowadzić do rewizji wcześniejszej teorii osobowości określonej przez prymat racjonalnej autonomii woli. Jej brak z kolei nie pozwala Kantowi określić jednoznacznie statusu skłonności do zła, jej powszechności oraz jej relacji z charakterem empirycznym, z którym Kant formalnie ją utożsamia. Z jednej strony dla Kanta jest ona tylko skłonnością, jest przypadkowa, skoro powstaje w wyniku aktu wolności, toteż „musi [ona] być do przewyciężenia” mocą samej tej wolności (Kant mówi o „przemianie serca”, „rewolucji w usposobieniu człowieka”). Z drugiej jednak Kant utrzymuje, że jest ona „nie do wyplenienia ludzkimi siłami” (Kant, 1993, s. 63). W pierwszym wypadku gatunkowa skłonność do zła byłaby akceptowana swobodnie przez jednostkę jej aktem wolności i przekształcana w jednostkowe, empiryczne usposobienie, co jednak mogłoby przeczyć powszechności zła, której zresztą, jak przyznaje Kant, nie można empirycznie wykazać (Kant, 1993, s. 58), skoro zło dotyczy maksym, nie zaś czynów, mogących być tylko zgodnymi z prawem. Aby powszechność tę wyjaśnić, należałoby założyć, że wszystkie jednostki w tym samym momencie (przed czasem!) określiły się jako złe. W drugim wypadku utożsamione ze skłonnością do zła usposobienie jednostki determinowałoby ją

z konieczności do zła, podmiotem wyboru byłby gatunek, co niewątpliwie jest sprzeczne z indywidualizmem Kanta. Jest to więc konflikt pomiędzy przypadkowością skłonności do zła i jej powszechnością (Schulte, 1991, s. 83–88).

Trudności Kantowskiej koncepcji wolności z *Religii* polegają więc na braku teorii osobowości jako podstawy wolności wyboru oraz braku określenia relacji między intelligibilnym a empirycznym wymiarem ludzkiego istnienia, możliwości przejścia od pierwszego do drugiego oraz wyjaśnienia natury wymiaru empirycznego, która pozwoliłaby rozumieć zachowania ludzkie, w tym zło. Kant dochodzi do granicy, jaką ustanawia dualizm rozumu praktycznego i teoretycznego, świata bytu samego w sobie – na gruncie rozumu teoretycznego określonego tylko negatywnie – i zjawisk. Ten ostatni pozwala zrozumieć czyny ludzkie, ale za cenę eliminacji wolności i wprowadzenia wyjaśnienia kauzalno-deterministycznego.

## SCHELLING

Schelling podejmuje Kantowski problem wolności, przeformułowując jego rozumienie na gruncie rozstrzygnięć metafizyczno-religijnych.

Istotnym ogniwem między Kantem a Schellingiem była niewątpliwie, oczywiście obok myśli Fichtego, Reinholda – nawiązująca do Schmidta idei „intelligibilnego fatalizmu” – krytyka Kantowskiego ujęcia wolności z *Uzasadnienia* i *Krytyki rozumu praktycznego*. Natomiast w swej pozytywnej koncepcji Reinhold uwalnia przede wszystkim wolną wolę od podporządkowania czytemu praktycznemu rozumowi i wiąże z decyzyjnie ujętą władzą wyboru, rozumianą jako swobodne użycie rozumu, zgodne z jego prawem lub z nim sprzeczne. Decyzyjizm ów (pozwalający uniknąć regresu racji w nieskończoność) próbuje zabezpieczyć przed indyferentyzmem poprzez refleksyjne, zapośredniczone maksymą odniesienie do rozumu. Reinhold idzie zatem w kierunku rozwiązania z *Religii*, lecz radykalizuje je w tej mierze, w jakiej skłonność do zła łączy z predyspozycją do dobra w jednej podstawowej władzy wyboru, której, jako jednostkowej, nie daje się już wywieść z jakiegokolwiek innej. Władzy tej nadaje status ontologiczny, jednostkowy i osobowy charakter, sytuując ją na empirycznym poziomie ludzkiego istnienia. Wolność w swym decyzyjnym jest bez-podstawna; tym samym jednak pozostaje niezrozumiała (zob. Noller, 2018, s. 166–173).

W *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* z 1809 Schelling przejmując od Reinholda całą krytykę kantowskiej idei wolności jako autonomii oraz teorię opartej na władzy wyboru, „jednostkowej wolności” (Schelling, 1990,

s. 33)<sup>5</sup> z jej decyzyonistycznym charakterem. Wolność sytuuje jednak w wymiarze inteligibilności, wracając tym samym do myśli Kanta z *Religii*. Reinholdowi, jak i Kantowi przeciwstawia się w tej mierze, w jakiej zło chce wpisać w obręb racjonalności ludzkiej, by wolność ludzką uczynić zrozumiałą. Kantowi zarzuca, że uznając wolność za niewyjaśnianą, a podstawę dobra i zła za „niemożliwą do zbadania przez nas”, zadowolił się jedynie „samą tylko wierną obserwacją fenomenów sądu moralnego”, która „doprowadziła go w późniejszych badaniach do uznania pewnej (...) subiektywnej podstawy ludzkich działań uprzedniej wobec wszelkiego podpadającego pod zmysły czynu” (Schelling, 1990, s. 95). Wbrew Kantowi jego istnienie chce uzasadnić spekulatywnie, inkryminując mu zarazem, że „nie doszedł do idei, by to jedynie możliwe pozytywne pojęcie tego, co «w sobie», przenieść na rzeczy, dzięki czemu wzniosłby się od razu na wyższy poziom rozważań, ponad negatywność, która stanowi wyróżnik jego teoretycznej filozofii” (Schelling, 1990, s. 51). Przejście od jednostkowej wolności intelligibilnej do jej konkretnego, zmysłowego wyrazu wymaga uzupełnienia kantowskiego idealizmu, właściwego dla idei autonomii, o wymiar realistyczno-naturalny.

Tę pokantowską koncepcję wolności Schelling rozwija w perspektywie koncepcji po części panteizującego (wchodzącego od pierwotnego niezróżnicowania) teizmu, której zasadniczym celem jest pogodzenie istnienia Boga z realnie istniejącym, wpływającym z wolności ludzkiej złem. W tym celu zło wpisuje w sam rozwój absolutu – jest ono „konieczne do objawienia Boga” (Schelling, 1990, s. 76), ma służyć jego zapośredniczonemu w ludzkiej wolności procesowi samopoznania. Rysem istotnym dla zrozumienia samej koncepcji wolności Schellinga jest dialektyczne ujęcie rozwoju absolutu, w które Schelling wmontuje swą filozofię natury uzupełniającą idealistyczne rozumienie wolności o jej wymiar realny, gruntujący realność zła (Noller, 2022, s. 10–20)<sup>6</sup>.

Tak jak późny Kant Schelling wychodzi od rozumienia wolności jako „możności dobra i zła” (Schelling, 1990, s. 52) – ta sama wola jest źródłem dobra i zła. Zło jest równie pozytywne jak dobro, odpowiada za nie wyłącznie człowiek – „zło bowiem może zrodzić się tylko w najgłębszym wnętrzu woli własnego serca i nigdy się nie realizuje bez czyjegoś własnego czynu” (Schelling, 1990, s. 109). Tradycji idealistyczno-racjonalistycznej, w tym koncepcji autonomii woli u Kanta, Schelling zarzuca nie tylko niemożność ugruntowania pozytywności zła, ale faktyczną negację jego istnienia, gdyż nie pozwala ona uzasadnić podmiotowej odpowiedzialności za nie. Tym samym Schelling odrzuca prywatywne rozumienia zła. Jego źródłem nie może być, jak u Leibniza,

---

<sup>5</sup> Odnośnie do rozumienia wolności (w kontekście krytyki Reinholda) we wcześniejszej myśli Schellinga zob. Noller, 2022, s. 1–8.

<sup>6</sup> W kwestii Schellinga *Naturphilosophie* zob. Panasiuk, 2020, s. 39–76.

konieczna „niedoskonałość stworzenia” (*malum metaphysicum*), określająca je negatywnie poprzez brak doskonałości, wszak, argumentuje Schelling, „często okazuje się ono [zło] związane z doskonałością czyichś sił, która o wiele rzadziej towarzyszy dobru” (Schelling, 1990, s. 71), stąd też zło może budzić – wskazujący na jego aktywny charakter – „zachwyty”. Źródłem zła nie jest sama ludzka skończoność. Nie mogą nim być również „słabość lub nieskuteczność zasady intelektu” wobec zmysłowości – tłumaczą one wyłącznie „brak dobrych i cnotliwych działań”, lecz nie postępkę zła w ich pozytywności (Schelling, 1990, s. 74). Doktryna ta zakłada, że rozum z konieczności wytwarza tylko dobro. Eksternalizacja zła nie pozwala więc zrozumieć, dlaczego rozum – jako zasada wyższa – „nie egzekwuje swej mocy”. Albo pozostaje on nieskuteczny, wówczas podstawą zła jest wola, nie zaś zmysłowość, albo też nie potrafi się on oprzeć sile zmysłowości, wówczas „mamy tu tylko słabość i brak, a nie zło” (Schelling, 1990, s. 74–75). Zresztą, dodaje Schelling, powtarzając argument Kanta, nie sposób zrozumieć, w jaki sposób zmysłowość może oddziaływać na to, co wyższe, duchowe. Jeśliby je założyć, jednostka byłaby wobec niego całkowicie bierna i nie miałyby ono dla niej znaczenia, a jako że obiektywnie w ogóle nie jest złem – „żadnego znaczenia w ogóle” (Schelling, 1990, s. 74). Zło, jeśli ma być aktywne, jeśli ma angażować jednostkę i być przez nią jako zło – w jego pozytywności – przeżywane, jeśli ma ona za nie odpowiadać, musi brać się z ludzkiej woli. Nie jest zewnętrzne, lecz ma duchowy charakter.

Wolność polega na wyborze dobra lub zła w ich ontologicznej pozytywności, odnosi się do dwóch wyłaniających się w toku samorozwoju Boga zasad – dobra i zła: do woli uniwersalnej (boskiej) oraz do istniejącej w Bogu, lecz nie będącej nim podstawy istnienia (chaos sił, z których powstaje cielesność ludzka). Pierwszą jest stwórcza siła miłości, siła wnoszenia ładu prawdy i dobra w świat, druga jest podstawą zła, materią istnienia, ale i zasadą jego dezintegracji. Sam rozum jako zasada idealna jest pasywny, nie dokonuje wyboru: „Rozum nie jest działaniem (...), lecz indyferencją, miarą i niejako ogólnym siedliskiem prawdy, spokojnym miejscem odbierania pierwotnej mądrości, w zgodzie z którą, niczym spoglądając na pierwowzór, intelekt winien odwzorowywać” (Schelling, 1990, s. 127). Toteż „dobro (...) samo jest nieskuteczne” (Schelling, 1990, s. 109). Podobnie podstawa zła, nie jest ona „złem bezpośrednio i w sobie”, skoro „każde stworzenie upada z własnej winy” (Schelling, 1990, s. 109, 86) – jest potencjalnością istnienia, „ciemnością”, która jedynie pobudza czy kuszi: aktualizacja zła wymaga „przyzwolenia”, a więc aktu woli. Schelling nawiązuje tu do Kantowskiej koncepcji skłonności do zła jako warunku możliwości zła konkretnego. Nadaje jej jednak ontologiczne znaczenie w tej mierze, w jakiej „naturalna skłonność do zła” nie stanowi następstwa aktu wolności, lecz jego pierwotny warunek; jest pewną „ogólną koniecznością”, skłonnością powszechną związaną

z kuszeniem człowieka przez podstawę, gdyż „zamęt sił zrodzony kiedyś przez rozbudzenie w stworzeniu samowoli poznaje on już w momencie narodzin” (Schelling, 1990, s. 85–86).

Odniesienie do obu zasad warunkuje możliwość pełnego wyboru, w przeciwnym wypadku byłby on całkowicie przypadkowy, przecząc jedności ludzkiego istnienia – Schelling zwraca się tu przeciwko indyferentyzmowi głoszącemu „wybór bez określonych racji jednej z dwu przeciwstawnych możliwości” (Schelling, 1990, s. 86–87). Przed dowolnością wyboru chroni odwołanie do dialektycznej zależności obu zasad: decyzja woli wymaga refleksji, rozważania obu tych przeciwstawnych, lecz wzajemnie zakładających się zasad – „dobro i zło są tym samym, tylko widzianym z różnych stron” (Schelling, 1990, s. 110). Wytworzone przez ich walkę, dialektyczne napięcie rodzi decyzję i wyraża się w skoku. Schelling odnosi pojęcie skoku – rozwinię je dopiero Kierkegaard – do wyboru zła stanowiącego następstwo kuszenia przez podstawę: „podobnie ktoś, kto na wysokim, stromym szczycie doznaje zawrotu głowy, słyszy jakiś tajemniczy głos wzywający go do skoku w dół” (Schelling, 1990, s. 85).

W indyferentyzmie cenny jest natomiast konstytutywny dla aktu wyboru moment „pierwotnego niezdecydowania ludzkiej istoty” (Schelling, 1990, s. 86): „Człowiek stoi na owym szczycie, na którym ma w sobie źródło samopobudzenia w równej mierze ku dobru jak ku złu, (...) stoi w punkcie przecięcia; cokolwiek wybierze, będzie to jego uczynkiem” (Schelling, 1990, s. 76–77).

Samo wyjście ze stanu niezdecydowania Schelling tłumaczy przeznaczeniem człowieka: „nie może on pozostać niezdecydowanym, gdyż Bóg w sposób konieczny musi się objawiać” (Schelling, 1990, s. 77); i chodzi o wybór zła. To trudny moment w koncepcji Schellinga, przeczy bowiem formalnej definicji wolności jako wolnego wyboru (zob. Piórczyński, 1999, s. 142–155).

Swą koncepcją wyboru zasad Schelling przedstawia rewolucyjną, brakującą u Kanta ontologię osobowości ludzkiej na miarę rozumienia wolności jako jednostkowej wolności wyboru a zarazem uprzywilejowanej pozycji człowieka w kosmicznej ekonomii zbawienia, gdyż tylko człowiek może w sposób wolny odnosić się do obu ontologicznie ugruntowanych zasad: w Bogu połączonych, w człowieku właśnie rozdzielonych. Otóż władza wyboru, „wola poszczególna”, nie daje się sprowadzić do żadnej z nich. Ani do związanego z wolą uniwersalnego rozumu, który w jednostce określa tylko cechy ogólne, gatunkowe; choć tożsamy z wolą wyboru intelekt jest momentem rozumu ogólnego, to jednak jest od niego niezależny, odnosząc się doń w sposób wolny. Ani do podstawy zła jako potencjalności i materii stworzenia. Jako władza wyboru wola jednostki „jest więc wolna od obu zasad”, „wznosi się ponad jednością światła i zasady mroku” (Schelling, 1990, s. 67). Sama nie jest zasadą, jest nieokreślona. Wszystko to oznacza, że ufundowane w woli *ja* jest potencjalne, samookreśla się dopiero przez wybór jednej z obu zasad, i wreszcie, że w tym refleksyjnym samoodniesieniu – jako „wola, która ogląda siebie samą w pełnej wolności” (Schelling, 1990,



s. 66) – zapośredniczone jest przez odniesienie do obu zasad: samookreślając się poprzez wybór jednej z nich określa zarazem ich wzajemny stosunek. Ja w tej podwojonej, refleksyjnej strukturze Schelling nazywa „duchem”, „jaźnią”, jest ona „splotem żywych sił” (Schelling, 1990, s. 68) „żywą tożsamością obu zasad” (Schelling, 1990, s. 66), gdyż odnosi się do nich w sposób aktywny, wiążąc je ze sobą w „żywą całość” – tylko ów „aktywny związek obu zasad może stać się twórczy i wytwórczy” (Schelling, 1990, s. 126). Dlatego jaźń jest rzeczywistym „życiem”, „stawaniem się” konstituującym się poprzez „walkę” obu zasad: „wszelkie zaś życie ma pewien los i jest poddane cierpieniu i przemianie (...). Byt daje się odczuwać tylko w stawaniu się” (Schelling, 1990, s. 113).

Aktem wolności człowiek tworzy siebie samego, jest „realnym samoustanawianiem”, „swoim własnym czynem” (Schelling, 1990, s. 90–91). Schelling nawiązuje tu oczywiście do koncepcji Fichtego, zarzuca mu jednak, że akt samoustanawiania *ja* jest dlań aktem samoświadomości, ma charakter poznawczy (Schelling, 1990, s. 90)<sup>7</sup>. Koncepcją *ja* potencjalnego samookreślającego się poprzez wybór obu zasad, duszy i ciała, Schelling wykracza poza całą tradycję filozoficzną z jej dualistycznym i substancjalistyczno-esencjalistycznym rozumieniem człowieka jako statycznej jedności zewnętrznych wobec siebie zasad duszy i ciała, z prymatem tej pierwszej.

Ustanawiając siebie w jedności swego cielesno-duchowego istnienia, jednostka decyduje o naturze swej osobowej tożsamości. Wybór zła jest wyborem siebie jako człowieka złego. Schelling nawiązuje tu do tezy Kanta z *Religii*, zgodnie z którą zły jest człowiek, a nie jego postęпки, zło zaś polega na odwróceniu moralnego porządku pobudek. Te ostatnie Schelling zastępuje jednak zasadami metafizycznymi. W tym wypadku odwrócenie to polega na zwróceniu się ku woli podstawy, czyli poddaniu się jej kuszeniu, a tym samym na odwróceniu się od woli uniwersalnej, którą wola podporządkowuje sobie, czyniąc „duchowość w sobie (...) środkiem” (Schelling, 1990, s. 96): „wola opuszczająca swą nadnaturalność, by siebie jako wolę ogólną uczynić zarazem jednostkową i stworzoną, stara się odwrócić stosunek zasad, wznieść podstawę ponad przyczynę ducha, którego otrzymała tylko dla centrum (...)” (Schelling, 1990, s. 68), czyli pozytywnej jedności człowieka, opartej na woli uniwersalnej. Jeśli właściwa woli uniwersalnej wola miłości jest zasadą integracji poszczególnych sił życia, to podstawa zła – zasadą ich dezintegracji, chce ona „rozbudzać egoizm”, „wszystko ujednostkować i czynić stworzonym” (Schelling, 1990, s. 85). Innymi słowy, sama z siebie nie potrafi nadać jedności rozproszonym siłom („żądzą i pragnieniom”). Co prawda, wybierając wolę podstawy

---

<sup>7</sup> Fichtemu zarzuca również, że „w swej nauce moralności popadł na nowo w dominujący filantropizm i owo poprzedzające działanie zło chciał znajdować tylko w inercji ludzkiej natury” (Schelling, 1990, s. 95).

jednostka tworzy siebie w swej „osobowej jedności”, lecz jest to „fałszywa jedność”, „dysharmonia”, „opaczny duch” (Schelling, 1990, s. 73, 96). Jedność tę zawdzięcza wyłącznie „pierwszemu splotowi sił”, stworzonemu w akcie stworzenia przez „wołę miłości” (Schelling, 1990, s. 68).

Zło polega na samoutwierdzeniu się jednostki w swym bycie, która „usiłuje istnieć dla siebie”, uczynić siebie centrum bytu, „samemu stać się stwórczą podstawą i mocą centrum, które ma w sobie panować nad wszystkimi rzeczami” (Schelling, 1990, s. 69, 97). Dążenie człowieka do uniwersalnego panowania Schelling tłumaczy pamięcią (intelektu) jego obcowania wraz z Bogiem, „poczuciem, że był wszystkimi rzeczami” (1990, s. 97) stąd też człowiek „dąży do tego, by tym, czym jest tylko w tożsamości z wolą uniwersalną, być jako wola poszczególna” (1990, s. 67). Złem nie jest więc sama skończoność, lecz jej absolutyzacja – „skończoność podniesiona do postaci jaźni” (Schelling, 1990, s. 72, przypis 133). Jednakże tak jak podstawa – jako potencja, „wiecznie mroczny grunt jaźni” – w swym dążeniu do „ujednostkowania” wszystkiego „nigdy nie zdoła przejść w akt” (Schelling, 1990, s. 85, 120), tak „pchany ambicją bycia wszystkim” człowiek nie jest w stanie zapanować nad swym „uwarunkowaniem”, „stąd welon smutku okrywający całą naturę, głęboka nieusuwalna melancholia wszelkiego życia” (Schelling, 1990, s. 98, 109). Próba ta kończy się postępującym rozkładem sił, paroksystyczną autodestrukcją jaźni. Schelling przyrównuje ją do choroby organizmu przejawiającej się w gorączce, w jego rozjątrzeniu spowodowanym obecnością woli uniwersalnej. Próbując uwolnić się od niej, człowiek zmierza do niebytu, przestaje być wolny. Wydaje się, że koncepcją samoutwierdzającej się, „wszechwładnej woli” (Schelling, 1990, s. 96) Schelling nawiązuje do Kantowskiej idei „zarozumiałości”, która, w przeciwieństwie do zwykłej czy naiwnej miłości własnej będącej „sprzyjaniem ponad wszystko samemu sobie”, określa się poprzez agresywny, dostarczający sobie racjonalizacji i poprzez nią uniwersalizujący siebie „egocentryzm upodobania w samym sobie” (Kant, 1984a, s. 121).

Pozostaje kwestia zrozumiałości zła. Ukazując ontologiczno-metafizyczne warunki jego możliwości, Schelling nie czyni go jeszcze zrozumiałym. W tym celu odwołuje się do Kantowskiego rozróżnienia czynu intelligibilnego i czynu empirycznego. Decyzjonistycznie rozumianą wolność odnosi do czynu intelligibilnego, pozaczasowego, zbieżnego z „pierwszym Stworzeniem”, lecz odeń odrębnego, inaczej bowiem byłby on zdeterminowany. Tymczasem „stworzenie nie jest zdarzeniem, lecz czynem” (1990, s. 104), w swym nieuwarunkowaniu człowiek jest „wolny i sam jest początkiem” (1990, s. 91). Jednakże, w przeciwieństwie do Kanta, w swym istnieniu empirycznym człowiek nie może posiadać wolności jako zdolności wyboru, gdyż zastosowanie właściwego jej momentu „pierwotnego niezdecydowania do jednostkowego działania prowadzi do skrajnych nonsensów” (Schelling, 1990, s. 86) – wydaje go na łup przypadku i nie pozwala określić empirycznej jedności człowieka jako racjonalno-zmysłowej

całości. Tym samym Kant nie potrafi ugruntować empirycznego charakteru człowieka. Swą krytyką indeterminizmu Schelling obejmuje więc *implicite* po części Kanta, uciekającego przed nią za pomocą nieskończonego regresu racji, również dlatego, że „określone racje jednej z dwu przeciwstawnych możliwości” (Schelling, 1990, s. 86), wyzbywa dialektycznego związku.

Otóż według Schellinga czyn inteligibilny, którym człowiek ustanowił siebie jako konkretną, duchowo-zmysłową jednostkę, określoną osobowość, „określił nawet rodzaj i postać jego ucieleśnienia” (Schelling, 1990, s. 93). W określeniu wolności człowieka na empirycznym poziomie jego istnienia Schelling odrzuca, obok indeterminizmu, również determinizm, który znosi wolność, poddając ją przymusowi czy zewnętrznej konieczności, ale działania ludzkie przynajmniej czyni zrozumiałymi.

Wychodząc poza pozycje indeterminizmu i determinizmu, Schelling ujmuje wolność w kategoriach kompatybilistycznych, wiążąc wolność z koniecznością. Czyny ludzkie są zdeterminowane, jednakże źródłem tego zdeterminowania nie jest konieczność zewnętrzna, lecz wewnętrzna, taka zatem, która „wypływa z istoty działającego” (Schelling, 1990, s. 88). Istota ta stanowi następstwo samostanowienia człowieka, „jest jego własnym czynnem”, który „determinuje jego istotę i życie” (Schelling, 1990, s. 90, 96)<sup>8</sup>. Człowiek jest wolny o tyle, o ile działa zgodnie ze swą, ustanowioną przez siebie „wewnętrzną naturą”: „wolne bowiem jest tylko to, co działa wedle praw własnej istoty i czego nie determinuje nic innego z wnętrza [empirycznego – PP] lub z zewnątrz” (Schelling, 1990, s. 90)<sup>9</sup>. Schelling modyfikuje tu kolejny raz Kantowską skłonność do zła. Jeśli wcześniej odnosił ją do wolności, do aktu samoustanawiania jednostki, to teraz „skłonność do zła jako aktu wolności” określa empiryczny charakter człowieka, jest z nim tożsama (Schelling, 1990, s. 92–93).

Koniecznym działaniem jednostki, zgodnym z jej, ustanowioną przez nią istotą (charakterem), Schelling tłumaczy właściwą jej świadomość wolności. Czyn samostanowienia pozostawia bowiem w świadomości – stanowiącej jego wytwór – „śląd”. Jego istnienie umożliwia świadomość moralną człowieka, świadomość wolnego sprawstwa własnych i cudzych czynów, odpowiedzialność za nie, swoją czy innych (wiemy na przykład, że czyny złe uwarunkowane są naszym czy innych charakterem, a jednak winę za nie przypisujemy sobie bądź innym). Pozostaje kwestia zmiany charakteru osobowości, „przemiany człowieka od zła ku dobru i odwrotnie”: Schelling uznaje, że możliwość „ludzkiej

---

<sup>8</sup> Bez tej istoty trudno byłoby zrozumieć identyfikowanie się woli rozumnej ze swymi pragnieniami (Noller, 2022, s. 14).

<sup>9</sup> Schelling przeciwstawia się tu esencjalistycznemu ugruntowaniu kompatybilizmu u Leibniza, jak i tegoż niekonsekwencji – „motywujące przyczyny tylko nakłaniają wolę, ale jej nie determinują” (Schelling, 1990, s. 99).

lub boskiej pomocy”, przyzwolenie na nią „również tkwi już w owym początkowym działaniu”, zostało więc zagwarantowane czynem intelligibilnym (Schelling, 1990, s. 95, zob. 95–96).

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując powyższe omówienie problemu wolności i zła w myśli Kanta i Schellinga, można powiedzieć, że dokonawszy przewrotu filozoficznego, również w sferze etycznej czy rozumu praktycznego, Kant nie był w stanie wyjaśnić faktu istnienia zła moralnego; faktycznie odtwarzał na gruncie – stanowiącej efekt tegoż przewrotu – koncepcji autonomii racjonalnej trudności tradycyjnego idealizmu i racjonalizmu, zwłaszcza w swych dwóch pierwszych dziełach etycznych z okresu krytycznego. W *Religii w obrębie rozumu* trudności tych był świadom, usiłując poza nie wyjść, niemniej jednak za cenę nowych trudności stanowiących nadal konsekwencję idei autonomii racjonalnej oraz dualizmu zjawiska i rzeczy samej w sobie, a tym samym niemożności wypracowania odpowiadającej intuicji pozytywności zła koncepcji osobowości, która wolności nadawałaby osobowy i jednostkowy charakter.

Podjmując postawiony przez Kanta i jego krytyków problem ugruntowania możliwości zła moralnego, Schelling w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* rozpoznaje trudności myśli Kanta jako po części trudności tradycji idealistyczno-racjonalistycznej. Zarazem podejmuje niektóre idee z *Religii* (pozytywności zła, czynu intelligibilnego, skłonności do zła) i wiąże je na gruncie swej koncepcji religijno-metafizycznej z nową, oryginalną ontologią *ja* pozwalającą ugruntować możliwość jednostkowego i osobowego wyboru moralnego. Ontologię tę, już na gruncie odmiennych koncepcji filozoficznych przejęli, z jednej strony, Kierkegaard, który nadał jej sens konsekwentnie egzystencjalny, z drugiej zaś Schopenhauer, który w ramach swej metafizyki woli usiłował w duchu Schellingiańskim pogodzić wolność i determinizm i w ten sposób wyjaśnić możliwość istnienia świadomości moralnej.

## BIBLIOGRAFIA

- Fackenheim, E.L. (1953). Kant and radical evil, *University of Toronto Quarterly*, 22, s. 339–353.
- Kant, I. (1900-). *Gesammelte Schriften*. Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (1984a). *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1984b) *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1993). *Religia w obrębie rozumu*. Tłum. A. Bobko. Kraków: Homini.

- Noller, J. (2017). *Theorien des Bösen. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Noller, J. (2018). Vom Unvermögen zum Un-Vermögen. Reinhold und Schelling über unmoralische Freiheit nach Kant. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66/2, s. 162–182.
- Noller, J. (2020). „Vernünfteln”. Kant und das Problem der Rationalität des Bösen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1 (68), s. 28–50.
- Noller, J. (2022). *Die Reflexion des Willens. Schellings Transformation des Kantischen Autonomiebegriffs in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit”*. Online: <https://www.academia.edu/33405377/> [dostęp: 27.12.2023].
- Panasiuk, R. (2020). *Przyroda. Człowiek. Polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Piórczyński, J. (1999). *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F.W.S. Schellinga*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Schelling, F.W.J. (1990). *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter esse.
- Schönecker, D. (2011). Kant’s „Grundlegung” über den bösen Willen. Eine kommentarische Interpretation von GMS 457, 457, 25-458, 5. *Studi Kantiani*, 24, s. 73–91.
- Schulte, Ch. (1991). *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: Fink.


**THE PROBLEM OF FREEDOM AND EVIL IN KANT’S THOUGHT (*RELIGION WITHIN THE LIMITS OF REASON ALONE*) AND SCHELLING’S (*PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS INTO THE ESSENCE OF HUMAN FREEDOM*)**

The aim of the article is to show the influence of Kant’s concept of freedom and evil on Schelling’s thought presented in his so-called writing on freedom. In the first part, I show the difficulties with explaining evil as a moral category within the framework of Kant’s conception of freedom as rational autonomy, which is presented in *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and in *Critique of Practical Reason*: Kant identifies freedom with obedience to moral law and in this manner he is not able to lay the foundations for making a choice between good and evil, nor the personal and individual nature of freedom of man as a sensual-rational totality. Then I show the unsatisfactory attempt to solve them in *Religion within the Limits of Reason Alone*, in which he takes up the issue of the possibility of evil as an act of freedom within the framework of the theory of maxims: Kant is not able to define the status of the propensity for evil as the extra-empirical basis for evil nor its generality. In the second part, I show Schelling’s original concept of freedom, in which he exhibits the individual and personal nature of freedom. This concept allowed him to make an attempt to solve the problem of evil taken over from Kant.

**Keywords:**

Kant, Schelling, autonomy, freedom, choice, evil

**Marcin Bogusławski**

 <https://orcid.org/0000-0001-6319-2431>

Uniwersytet Łódzki

Instytut Filozofii

[marcin.boguslawski@uni.lodz.pl](mailto:marcin.boguslawski@uni.lodz.pl)

**PROBLEM ŚWIECKOŚCI PAŃSTWA  
A WYZWANIA NOWOCZESNOŚCI. NA MARGINESIE  
RELIGII I NEUTRALNOŚCI ŚWIATOPOGŁĄDOWEJ PAŃSTWA  
RYSZARDA PANASIUKA<sup>1</sup>**

**Abstrakt**

Punktem odniesienia mojego tekstu jest wystąpienie Ryszarda Panasiuka poświęcone idei świeckości państwa, którą traktuję jako składnik nowoczesności. W kontekście kryzysu wywołanego rozwojem nowoczesności stawiam pytanie o możliwość podjęcia działań prewencyjnych. Utrzymuję, że ich skuteczność zależy od tego, czy możliwe jest spojrzenie na obecną sytuację z perspektywy zewnętrzności (transgresja), do której odnoszą się światopoglądy często pozostające ze sobą w konflikcie. Twierdzę, że świeckie państwo stwarza szansę na owocny dialog tych światopoglądów stwarzając szansę na realizację działań prewencyjnych.

**Słowa kluczowe:**

nowoczesność, świeckość państwa, kryzys

Okazją do napisania tego tekstu był jubileusz 90. urodzin Ryszarda Panasiuka, który przypadł w 2021 roku. Mimo że ma on charakter okolicznościowy, nie analizuję w nim prac Jubilata. Punktem wyjścia jest dla mnie debata na temat świeckości państwa, w której brał udział w 1998 roku. Poniżej dokonuję jej dość obszernej rekapitulacji. Czynię to z dwóch niewspółmiernych powodów. Po pierwsze, chodzi mi o oddanie sprawiedliwości Panasiukowi i jego adwersarzom – ich głosy są dla mnie istotnym źródłem inspiracji, nie chodzi tu

---

<sup>1</sup> Za sugestie zmian i poprawek dziękuję prof. Agnieszce Rejniak-Majewskiej i prof. Andrzejowi M. Kaniowskiemu oraz osobom recenzującym. Pozwoliły mi w istotny sposób ulepszyć tekst.



tylko o okolicznościowy pretekst. Po drugie, przypomnienie tamtej debaty pozwala dostrzec różnicę perspektywy, z której patrzę na problem świeckości państwa. Podejmuję bowiem tę kwestię w związku z takimi konsekwencjami nowoczesności jak kryzys klimatyczny, zanik bioróżnorodności, problemy migracyjne, nierówności społeczne i inne. Wymagają one pilnej interwencji. Otwarte pozostaje jednak pytanie, czy da się ją przeprowadzić? Moim zdaniem pozytywna odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czy żyjemy w świecie, w którym możliwa jest transgresja zastanego porządku. Jednocześnie zgadzam się z Pawłem Pieniążkiem (2006), że przekształcenia w obrębie nowoczesności doprowadziły do sytuacji, w której zewnętrzność wydaje się nieobecna, a transgresja niemożliwa. Staram się jednak pokazać, że ta nieobecność/niemożliwość nie jest całkowita, choć otwarcie na zewnętrzność i możliwość transgresji obecne są w poglądach, które często wchodzą ze sobą w konflikt. Tym, co może umożliwić ich dialog, jest neutralność światopoglądowa państwa, której idei nie wprost bronię.

#### DEBATA Z 1998 ROKU – REKAPITULACJA

Punktem wyjścia jest dla mnie tekst Panasiuka pod tytułem *Religia i neutralność światopoglądowa państwa*, który ukazał się nakładem Fundacji „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji”<sup>2</sup>. Na jego marginesach będę chciał nadpiąć kilka uwag.

Podejście Panasiuka do omawianej problematyki ma co najmniej trzy cechy charakterystyczne, które widać szczególnie dobrze, gdy zestawimy jego tekst z wypowiedziami Chrzanowskiego (1998) i Legutki (1998). Rozpocznę od ich szkieletowego przedstawienia.

Po pierwsze, Panasiuk jest zdania, „że dyskutując na temat państwa neutralnego światopoglądowo winniśmy cały czas mieć na uwadze nasze realia” (1998, s. 30). Przyjmuje zatem punkt widzenia, który nazwę wewnętrznym. Odwrotną strategię stosuje Chrzanowski, którego punkt widzenia nazwę zewnętrznym. Panasiuk pokazuje w swoim wystąpieniu, że idea państwa demokratycznego i neutralnego światopoglądowo wydawała się oczywista w sytuacji walki z ideokratyczną PRL, ale po zmianach ustrojowych zmniejszyła się znacznie liczba osób przywiązana do idei demokracji liberalnej, a widoczni stali się „zwolennicy zastąpienia ideologii komunistycznej katolicyzmem (...)” (1998, s. 20). Szczególną uwagę zwraca na środowisko skupione wokół redemptorysty Tadeusza Rydyzka, które przeprowadza atak (w agresywnym tonie) na

---

<sup>2</sup> Zebrano w niej materiały z seminarium, które odbyło się 25 kwietnia 1998 roku w Krakowie. Obejmują one zapis trzech wystąpień – Wiesława Chrzanowskiego, Ryszarda Panasiuka i Andrzeja M. Kaniowskiego – oraz pisemną wersję trzech głosów w dyskusji: Krystyny Daniel, Ryszarda Legutki oraz Jana Woleńskiego.

liberalizm, ideę państwa neutralnego światopoglądowo, wszelkie hasła, które można uznać za lewicowe, a także na część środowiska katolickiej inteligencji (z niektórymi przedstawicielami episkopatu włącznie). Pisze także o doszukiwaniu się spisków przeciw wierze i polskości, którym towarzyszy ksenofobia (Panasiuk, 1998, s. 22). *Last but not least*, odnotowuje „przejawy pobłażliwości ze strony egzekutorów prawa wobec faktów naruszania praw mniejszości światopoglądowych czy etnicznych” (Panasiuk, 1998, s. 29), tolerowanie wystąpień przeciw organom egzekwującym prawo, szczególne eksponowanie przez część parlamentarzystów symboli religijnych, ureligijnienie ceremonii państwowych czy instrumentalizację przekonań religijnych w celu zdobycia władzy politycznej i wywierania wpływu społecznego przy jednoczesnym głoszeniu haseł niespójnych z nauczaniem Kościoła po Vaticanum II (Panasiuk, 1998, s. 29–30). Chrzanowski zupełnie inaczej widzi bolączki dotyczące Polskę. Pisze, że „straszenie państwem wyznaniowym w sytuacji, gdy większość społeczeństwa przyznaje się do światopoglądu o podłożu religijnym i chciałaby kierować się nim w życiu publicznym – uznając zarazem zasady państwa demokratycznego jako państwa minimum – ma charakter wyłącznie polityczny” (1998, s. 16), a chodzi w nim o sekularyzację życia publicznego i kształtowanie państwa w oparciu o światopogląd eliminujący religię. Za dominikaninem Jackiem Salijem, pisze wręcz o tym, że realizowanie „postulatu neutralności urzędu publicznego ze względu na światopoglądowy pluralizm współczesnych społeczeństw” prowadzi do dechrystianizacji i może zagrażać polskim symbolom narodowym. Przykłady, które miałyby uzasadniać taki pogląd, pochodzą jednak spoza Polski. Ponownie za Salijem wspomina o postępowaniu sądowym w Karlsruhe (jednemu z mieszkańców przeszkadzał zegar wygrywający z wieży kościelnej melodię *Ave Maria*) i sytuacji nauczyciela z Massachusetts, którego usunięto z pracy, gdy odmówił prowadzenia lekcji w klasie, w której wisiała parodia *Ostatniej wieczerzy* da Vinci (Chrzanowski, 1998, s. 16–17). Wydaje mi się, że różnice między Panasiukiem a Chrzanowskim w ujmowaniu problematyki neutralności światopoglądowej państwa i powiązaniu z sytuacją społeczno-kulturową, są modelowym przykładem tego, jak problematyka ta stawiana jest także dzisiaj.

Po drugie, Panasiuk argumentuje na rzecz innego modelu neutralności światopoglądowej państwa niż Chrzanowski i Legutko. Za tym ostatnim można przyjąć, że w nowożytności sformułowano „dwa ważne argumenty na rzecz rozdziału państwa od kościoła” (Legutko, 1998, s. 63), które prowadzą do różnych konsekwencji. W myśl pierwszego, polityka i religia dotyczą różnych dziedzin, kolejno spraw doczesnych oraz spraw wiecznych, i dlatego powinny być rozdzielone. Oznacza to, że religia i kościół nie powinny „pojawiać się w bieżącej polityce”, ale powinny brać udział w kształtowaniu reguł moralnych (Legutko, 1998, s. 63). Państwo nie powinno lekceważyć zasad, które wielkie grupy społeczne wyciągają z wyznawanej religii, a prawo, choć nie powinno



tym religiom służyć, nie powinno także pozostawać z nimi w konflikcie. Tak rozumiany rozdział państwa i kościoła nie sankcjonuje zatem całkowitej neutralności światopoglądowej państwa (Legutko, 1998, s. 63–64). W myśl drugiego, religia powinna być w ogóle nieobecna w sferze publicznej, „gdyż wzmacniać może którąś z grup wyznaniowych” (Legutko, 1998, s. 64). Katecheza szkolna, obecność określonych symboli religijnych w instytucjach państwowych, zakazane w codziennym języku nazwy, jak „ferie Bożonarodzeniowe” (zapis Legutki), mogą mieć charakter dyskryminujący (Legutko, 1998, s. 64). Jak twierdzi Legutko tak rozumiany rozdział państwa i kościoła może sankcjonować całkowitą neutralność światopoglądową państwa, ale może ona „przybrać formy mało poważne” czy prowadzić do karykaturalnych rezultatów<sup>3</sup> (1998, s. 64, 66).

Legutko, a także Chrzanowski, opowiadają się za takim rozumieniem neutralności światopoglądowej państwa, któremu bliżej do pierwszego z ujęć. Chrzanowski pokazuje, że całkowitej neutralności światopoglądowej państwa nie da się osiągnąć. Jednocześnie uważa, że wpływ światopoglądu, na przykład religijnego, na państwo demokratyczne, nie czyni z niego automatycznie państwa wyznaniowego. Jego zdaniem państwo demokratyczne jest państwem minimalnym, a jego zadaniem jest określenie niezbędnych granic dla wolnego życia obywateli. W ramach danego kręgu cywilizacyjnego określone w ramach owego minimum wartości dają się uzgodnić, nawet wtedy, gdy inspirowane są przez odmienne światopoglądy. Uszanować natomiast należy społeczną większość (Chrzanowski, 1998, s. 15–16). Legutko z kolei opowiada się za tym, by powstrzymać się „od nadawania treści światopoglądowych tym sferom życia zbiorowego, które mogą się bez nich obejść”, a tam, gdzie nie da się dokonać rozstrzygnięć bez odwołania do metafizyki, należy się do niej odwołać (1998, s. 66–67). W sytuacji kłopotliwej wygrywać mają światopoglądowo ci, którzy należą do większości, przy czym nie koniecznie musi być to większość socjologiczna, ale większość historyczna, czyli związana z trwałymi i istotnymi elementami kultury narodowej (Legutko, 1998, s. 67). Propozycja Panasiuka wydaje się bliższa drugiemu z ujęć wyróżnionych przez Legutkę. Państwo neutralne światopoglądowo nie może w tym ujęciu odwoływać się do systemów przekonań metafizycznych czy religijnych dlatego, że są one partykularne. Nie oznacza to jednak, zdaniem Panasiuka, że jedynym systemem wartości jest w takim państwie prawo pozytywne. Stoją za nim zasady etyczne wypracowane w kręgu kultury śródziemnomorskiej, które znajdują swój wyraz na przykład w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Zasady te są uniwersalne w tym sensie, że ugruntowane są same w sobie, bez zapośredniczenia w jakimś partykularnym systemie religijnym czy metafizycznym. Jednocześnie celem

---

<sup>3</sup> Do takich rezultatów doprowadzić by miało wprowadzenie do programów nauczania i mediów publicznych wszelkich punktów widzenia (zob. Legutko, 1998, s. 65–66).

państwa neutralnego światopoglądowo nie jest stawianie tam dla określonych światopoglądów, ale tworzenie ram prawnych umożliwiających konfrontację ideową. W jego ujęciu państwo neutralne światopoglądowo nie jest także wrogiem kościołowi (czy religii), co wynika z ich odmiennych zadań. Państwo traktuje religie istniejące w społeczeństwie jako równoprawne, umożliwiając ich wyznawanie w sposób dobrowolny (Panasiuk, 1998, s. 24–25).

Po trzecie, inaczej niż u Panasiuka, w ujęciach Chrzanowskiego i Legutki istotną rolę odgrywa uzasadnienie historyczno-kulturowe, którego elementem jest argument większościowy. Przy takim podejściu większość społeczeństwa polskiego przyznaje się do światopoglądu religijnego, którym chce się kierować w życiu publicznym, a chrześcijaństwo uznać trzeba za istotny i trwały element polskiej kultury i rodzimej tożsamości (Chrzanowski, 1998, s. 16; Legutko, 1998, s. 67). Uzasadnienie tego typu ma dwie istotne wady, na które wskazali uczestnicy seminarium z 1998 roku. Krystyna Daniel (1998) pokazała rozbieżność między wizją tożsamości religijnej Polaków, która bywa zakładana w argumencie większościowym, a wynikami badań empirycznych. Panasiuk (1998, s. 23, 26) z kolei przypomniał o historycznym zróżnicowaniu chrześcijaństwa, a także o chrześcijańskich korzeniach idei rozdziału państwa i kościołów. We wstępie do swojego wystąpienia wskazał on na dwa sposoby podejścia do problematyki neutralności światopoglądowej państwa. Pierwsze, pierwotne historycznie, postrzega je „w kontekście sporów i sprzeciwów wobec państwa ideokratycznego czy konfesyjnego – narzucającego wyznawanie i ograniczającego wolność sumienia” (Panasiuk, 1998, s. 19). Drugie postrzega państwo neutralne światopoglądowo jako odpowiadającą w najwyższym stopniu „wymogom rozumności, dostępn[ą] nam we współczesnych warunkach (a nie wyimaginowan[ą]) form[ę] organizacji wymiaru politycznego” (Panasiuk, 1998, s. 19). W swoim wywodzie odwołuje się do analiz historycznych i sytuuje problematykę m.in. w kontekście walki z państwem ideokratycznym. Wydaje mi się jednak, że jego obrona idei państwa neutralnego światopoglądowo wynika z przekonania, że właśnie ono odpowiada najpełniej wymogom rozumności. Mimo że oddzielenie polityki i religii przebiegało w Europie meandrycznie, to – jak wspomina Panasiuk – przyczyniło się do powstania społeczeństwa obywatelskiego, ograniczenia zasięgu władzy politycznej, sprecyzowania uprawnień zarówno jej, jak i obywateli, odsłonięcia fundamentalnego charakteru zasad etycznych wypracowanych w śródziemnomorskim kręgu kulturowym (1998, s. 24–25).

Takie spojrzenie na kwestię państwa neutralnego światopoglądowo wiąże je z problematyką odnoszącą się do nowoczesności, z którą łączę nie tylko hasło postępu rozumu, ale – za Alainem Touraine’em – uznaję, że do jej fundamentalnych idei należy przekonanie, „że człowiek jest tym, kim się uczyni”, co realizuje się poprzez coraz ściślejsze powiązanie produkcji, nauki, technologii,

prawnej organizacji społeczeństw, dążenia do maksymalnej emancypacji (1992, s. 11) i specyficznej, autorefleksyjnej formy upodmiotowienia. Jednocześnie sądzę, że nowoczesność nie jest zjawiskiem jednorodnym – rozwija się według zróżnicowanych logik i tendencji (Heller 2012a, s. 169–191), przejawia w różnych „wytworach racjonalnej aktywności” (Touraine, 1992, s. 23, wyróżnienie pominięto M.B.), doświadczana jest jako ruch rozpadu i narodzin (Berman, 2006, s. 15). Dlatego można przyjąć wobec niej postawę zarówno krytyczną, jak i afirmatywną: negatywne konsekwencje rozwoju nowoczesności nie wyczerpują jej potencjału, a próby zaradzenia tym konsekwencjom także można uznać na nowoczesne. W tekście ani nie podejmuję próby całościowego zmierzenia się z kwestią nowoczesności, ani nie dokonuję całościowej rekonstrukcji czy oceny poszczególnych stanowisk. Zdaję sobie także sprawę ze szkiecowości mojego wywodu, nieuniknionej, biorąc pod uwagę rozmiary tekstu. Dlatego traktuję go jako uwagi na marginesie.

#### DIAGNOZA: LOGIKI NOWOCZESNOŚCI I KRYZYS

Jak zgrabnie ujął to Maksymilian Chutorński, stawką, o którą dziś toczy się gra, „jest przetrwanie planety, nas wszystkich, w najbardziej dosłownym sensie” (2020, s. 15). Stoimy bowiem w obliczu takich (między innymi) wyzwań, jak kryzys klimatyczny, zanik bioróżnorodności i wyczerpywanie się zasobów naturalnych, problemy migracyjne, czy powiązane z mechanizmami globalizacji łatwe rozprzestrzenianie się mikrobów. Wszystkie wydają się być efektem logik rządzących rozwojem nowoczesności. Uzasadnione wydaje się również przypuszczenie, że nowoczesność przestała być zdolna do rozwiązania generowanych przez siebie problemów. Otwarta pozostaje kwestia tego, czy potrzebujemy definitywnego zerwania z nowoczesnością, logikami jej rozwoju, kształtowanymi przez nią habitusami, dopuszczalnymi sposobami działań itp., czy powinniśmy postawić raczej na działania korekcyjne, naprawcze i czy są one w ogóle możliwe? Na ile możliwość ich podjęcia wymaga istnienia świeckiego państwa i czy jego idea jest nadal aktualna? Będę starał się pokazać, że dziś jest ona być może bardziej aktualna niż w nieodległej przeszłości i że jej aktualność wiąże się właśnie z możliwością podjęcia działań prewencyjnych. Ale nim do tego przejdę, chciałbym zatrzymać się na chwilę przy kwestii logik rozwoju nowoczesności, a dokładniej przy ich ujęciu przedstawionym przez Ágnes Heller (2012a). Jej propozycja wydaje mi się atrakcyjna z dwóch powodów. Po pierwsze, pisze właśnie o (trzech) logikach nowoczesności, ujmując nowoczesność jako fenomen heterogeniczny, wielopostaciowy. Po drugie, od publikacji jej tekstu minęło wystarczająco dużo czasu, by na niektóre jego wątki móc spojrzeć z dystansu i odnieść się do nich również krytycznie.

Zdaniem Heller w odniesieniu do nowoczesności odróżnić trzeba jej trzy logiki: logikę technologii, logikę podziału społecznych pozycji, funkcji i bogactwa oraz logikę władzy politycznej. „Dana kategoria – twierdzi Heller – nie może rozwijać innych możliwości niż te, które są w niej uśpione [już] w chwili jej narodzin. Pod tym względem rozwój każdej z logik nowoczesności jest samonapędzający się” (2012a, s. 169). Jednocześnie logiki te są tylko względnie od siebie niezależne; ograniczają się nawzajem, eliminują możliwości, które tkwią w pozostałych, mogą nawet hamować ich rozwój. Heller podkreśla również, że „nie są siłami naturalnymi. Rozwijają się, ponieważ są rozwijane przez aktorów historycznych lub podmioty historyczne. Ich rozwój wymaga różnych rodzajów działań, tak jak i różnych sposobów myślenia oraz różnych sił wyobraźni” (2012a, s. 170).

Z logiką technologii zespolona jest wyobraźnia technologiczna i dominująca w nowoczesności wykładnia świata, która jest wykładnią naukową (nauka staje się w niej ideologią). W jej ramach myślenie wpisuje się w schemat „problem-rozwiązanie”; natura traktowana jest jako (niewyczerpalny) zbiór zasobów, rozum staje się rozumem kalkulującym i instrumentalnym, a człowiek staje się coraz bardziej wyalienowany ze swojego *milieu*, oderwany od Ziemi, która jest jego środowiskiem. Logika ta nakierowana jest na przyszłość, pojmowaną jako czas pojawiania się nowych wytworów techniki. Zdaniem Heller funkcjonowanie nauki jako dominującej w nowoczesności wykładni świata możliwe jest dlatego, że w życie wprowadza ją „alternatywn[a] imaginacyjn[a] instytucj[a]”, czyli historyczność (2012a, s. 170). Wyobraźnia historyczna i technologiczna, twierdzi, rodzą się wraz z nowoczesnością; obie stanowią ramy dla naszego działania, mimo że „nie do końca do siebie pasują” (Heller, 2012a, s. 171). Myślenie, które wyrasta z wyobraźni historycznej, jest hermeneutyką, interpretacją. Wyzwaniem dla niego jest nie przyszłość, a przeszłość, którą stara się „rozszyfrować, aby nawiązać z nią dialog, aby ją pielęgnować, aby uczynić ją stale obecną. Częścią tej gry jest nostalgia” (Heller, 2012a, s. 171). Wyobraźnia technologiczna dokonuje kolonizacji wyobraźni historycznej, niemniej ta druga również stara się „opanować naukę” (Heller, 2012a, s. 173). Jak wspominałem, Heller uważa wręcz, że to ten typ wyobraźni pozwala wprowadzić w życie dominację naukowej wykładni świata, choćby poprzez analizowanie logiki technologii i wyobraźni technologicznej poprzez poszukiwanie punktów przełomowych. Jak zauważa – niewielka jest różnica między myślicielami XIX i XX wieku, co ilustruje przykładami Karola Marksa (maszyny zastąpiły pracę ludzkich rąk), Martina Heideggera (maszyna do pisania jako „istotny moment w rozwoju techniki w kierunku katastrof nowoczesnych” (Heller, 2012a, s. 173)), dla których wspólnym mianownikiem jest zarejestrowanie instrumentalizacji użycia ludzkich rąk, Hannah Arendt (energia atomowa, wystrzelenie Sputnika). To, czy coś jest lub nie jest punktem przełomowym, zależy, zdaniem Heller, od interpretacji w ramach przyjmowanej perspektywy filozoficznej i odsłania

sprzężenie zwrotne „pomiędzy historycznym samorozumieniem naszego wieku a interpretacją imaginacyjnych instytucji rozwoju technologicznego” (2012a, s. 174).

Z logiką podziału społecznych pozycji, funkcji i bogactwa wiąże się coś, co Heller nazywa zaskarżaniem sprawiedliwości. Chodzi o to, że różne grupy czy warstwy społeczne mogą zaskarżać sprawiedliwość, która nie ma charakteru uniwersalnego, ale jest sprawiedliwością dla jednej grupy, a niesprawiedliwością dla drugiej, większą sprawiedliwością dla jednej, mniejszą dla innej. Owo zaskarżanie sprawiedliwości dokonuje się w polu gry politycznej, która nie prowadzi do zmian w określonym, jednym kierunku choćby dlatego, że nie może oprzeć się na jakiejś zuniwersalizowanej mierze: „Instytucja lub miara, która sprawdza się w jednej sytuacji, okazuje się dysfunkcyjna w innej” (Heller, 2012, s. 175). Tak, jak medium logiki technologii są wyobrażenia technologiczna i historyczna, tak medium logiki podziału społecznych pozycji, funkcji i bogactwa „są rynek – a dokładniej: uniwersalizacja i upowszechnienie stosunków rynkowych – własność prywatna, prawo prywatne i prawa człowieka” (Heller, 2012a, s. 176, wyróżnienie pominięte M.B.). To w ramach tej logiki możemy mówić o nowoczesnej formie życia, którą współtworzą pragmatyczna reprodukcja, podporządkowanie człowieka i zajmowanej przez niego pozycji temu, „co jest społecznie pożądane” (Heller, 2012a, s. 177) czy monetaryzacja potrzeb i środków do ich zaspokojenia, za których produkcję odpowiada technologia. Efektem działania tej logiki jest również specjalizacja i specjalistyczna edukacja – służą one dopasowaniu człowieka do społecznej pozycji bądź funkcji, eliminując miejsce dla edukacji ogólnej, obejmującej rzeczy, które użyteczne nie są.

W odniesieniu do logiki władzy politycznej Heller rejestruje jedną dominującą tendencję. Jest nią „odrzuceni[e] legitymizacji tradycjonalistycznej jako głównego źródła władzy” i osadzenie prawomocności państwa nowoczesnego na konstytucji (2012a, s. 181). Paradoksalnie, stoi za tym wyobrażenia historyczna w tym sensie, że nawet najlepiej pomyślana konstytucja nie będzie działać i nie przetrwa bez zakorzenienia historycznego. „Konstytucje muszą brać pod uwagę tradycje narodowe, a tradycje narodowe są tradycjami historycznymi. Konstytucja musi zostać dostosowana nie tylko do «społeczeństwa» czy też do «porządku ekonomicznego», ale również do ludzi, którzy żyją, bądź mają żyć w danym porządku społecznym i ekonomicznym” (Heller, 2012a, s. 181). Nośnikiem uprawomocnienia konstytucji jest świadomość historyczna, bo to w niej zawiera się wizja państwa, konstytucji i polityki charakterystyczna dla danego narodu czy społeczeństwa<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Kształt konstytucji RP wykuwał się w ramach prac niewolnych od nacisków, których celem było przeforsowanie określonego sposobu rozumienia narodu, państwa i polityki. Efektem jest zapis

Logiki nowoczesności tak, jak ujmuje je Heller, doprowadziły do kryzysów, o których wspominałem wcześniej. Postrzeganie natury jako rezerwuaru nieograniczonych zasobów naturalnych sprzężone z kultem wolnego rynku prowadzi dziś nie tylko do wyczerpania się niektórych zasobów, ale również do prywatyzacji dostępu do wody pitnej, niewolniczej pracy w kopalniach w Afryce, głębokiego przeobrażenia środowiska etc. Z obroną neoliberalizmu, jako przestrzeni uniwersalizacji stosunków rynkowych, nierzadko sprzężony jest denializm klimatyczny<sup>5</sup>.

Model relacji społecznych, który stoi za logiką podziału społecznych pozycji, funkcji i bogactwa sprowadza się w najlepszym razie do budowania przestrzeni dla jednostkowych egoizmów. Zaskarżana sprawiedliwość, zgodnie z rozpoznaniem Emmanuela Levinasa<sup>6</sup>,

w żaden sposób nie narusza logiki egoizmu, raczej ją sankcjonuje. W granicach zakreślonych przez prawo nadal dopuszczalna, a nawet nieuchronna i pożądana jest walka wszystkich ze wszystkimi – w formie konkurencji ekonomicznej i politycznej albo rywalizacji o prestiż. Konflikt między egoizmami zostaje w pewien sposób stłumiony i «skanalizowany», ale bynajmniej nie wyeliminowany (Kowalska, 2021, s. 20).

Do tego sprawiedliwość prawnopaństwowa jest bezosobowa, wytrzebia jednostki z ich wyjątkowości, inności (Kowalska, 2021, s. 20).

Skutkiem (nieświadomego?) oparcia nowoczesnego ładu konstytucyjnego na wyobraźni historycznej i na spojrzeniu wstecz jest, choćby w Polsce *hic et nunc*, ślepotą na wyzwania, które przynosi przyszłość, także w perspektywie długofalowej. Polityka staje się z jednej strony techniką administrowania teraźniejszością, a z drugiej techniką uobecniania przeszłości jako utraconego raj (retrotopii, by użyć terminu Zygmunta Bauman (2018); zob. też Heller, 2012b), źródła tożsamości, przedmiotu nostalgii. To zawężenie perspektywy do rozległego „teraz”, które może obejmować uobecnioną przeszłość, jest symptomem świata w pełni immamentnego; takiego, w którym historia dobiegła kresu, który nie ma swojej zewnętrżności. Jako symboliczny wyraz takiej wizji świata można przytoczyć książkę Francisa Fukuyamy (2009), ale widzę podobieństwa choćby

---

o bezstronności światopoglądowej władz publicznych. Brak zgody m.in. Kościoła rzymsko-katolickiego na zapis o świeckości RP spowodował wymyślenie formuły nieznannej w języku prawnym. O tym, jak prace nad tym artykułem wyglądały „w praktyce” i kłopotach związanych z tym zapisem zob. (Pietrzak, 2012). O tym, jak problematyczne są określone wolności dla Kościoła rzymsko-katolickiego także w czasie walk z PZPR zob. (Dąbrowski, Demenko, 2014).

<sup>5</sup> Za przykład niech posłuży *casus* Witolda Gadomskiego, krytykowanego za denializm klimatyczny. Zob. Widła (2018); Kardaś i inni (2021) wraz z kuriozalną odpowiedzią redakcji Wyborczej.

<sup>6</sup> Stosuję zapis nazwiska bez francuskiego akcentu nad „e”, powracając do litewskiej wersji nazwiska filozofa. Jest to rozwiązanie połowiczne, stosuje bowiem zromanizowaną wersję jego imienia (wersja litewska to Emanuelis).

między tym ujęciem a immanentną wizją życia obecną w posthumanizmie, np. u Rosi Braidotti czy Ewy Domańskiej (zob. moją dyskusję z nimi w Bogusławski, 2020)<sup>7</sup>. Wszystko to wydaje mi się spadkiem po przekształceniu nowoczesności, który dokonał się w ramach tzw. postmodernizmu, czyli takiego oglądu rzeczywistości, w ramach którego niemożliwa staje się transgresja (czy transcendowanie), nie istnieje bowiem nic zewnętrznego w stosunku do systemu społecznego, politycznego czy kulturowego, w którym przyszło nam żyć (zob. Pieniążek, 2006). Brak tego, co zewnętrzne odbiera możliwość zakwestionowania tego, co *hic et nunc*. Odbiera również nadzieję na to, że prawdziwa zmiana jest możliwa. A w końcu zawęża perspektywę oglądu i działań politycznych, które są próbą zagospodarowania bieżących problemów, a nie myśleniem o wspólnym świecie w perspektywie tego, co może nadejść.

### NIEOCZYWISTE SOJUSZE

Dostrzegając negatywne konsekwencje logik nowoczesności jestem daleki od odrzucenia nowoczesności w ogóle. Zawdzięczamy jej choćby próbę połączenia liberalizmu i demokracji, a więc wyzwanie zmediatyzowania dwóch fundamentalnych wartości: wolności i równości (zob. Heller, 2012b; Kowalska, 2005), z których każda brana osobno prowadzi do negatywnych konsekwencji społecznych, czy odsłonięcie przygodności jako cechy ludzkiej egzystencji (zob. Bogusławski, 2020, s. 50–54), która potencjalnie wyzwala ludzkie działanie otwierając je na niezdeterminowaną przyszłość. Nie ulega jednak dla mnie wątpliwości, że pewne elementy nowoczesności (i jej logik) wymagają korekty. Mówiąc hasłowo, konieczne jest przywrócenie zewnętrżności, czyli skierowania polityki w kierunku przyszłości, z jednoczesnym spowolnieniem technonauki<sup>8</sup>. Wiąże się z tym konieczność oparcia sprawiedliwości prawnopaństwowej na jej innym ujęciu, na przykład takim, które Kowalska (2021) rekonstruuje za Levinasem. Impulsy do tych przekształceń mogą płynąć od różnych sojuszników,

---

<sup>7</sup> Jeśli życie jest tylko kołowrotem zmian, różnicujących się relacji i związanych z nimi aktorów, jeśli wszystko jest jednakowo sprawcze, nie ma sensu pytać, dlaczego pewne postaci życia mamy chronić? Dlaczego mamy cenić bioróżnorodność? Dlaczego mamy dążyć do jakiejś zmiany? Dokonywane tutaj „spłaszczenie” koncepcji życia wydaje mi się symptomatyczne. Nie ma go choćby dla tak ważnego u Braidotti Gilles’a Deleuze’a (2017), który wyraźnie odróżniał poziom wirtualny i aktualny w swoich uwagach na temat tego, czym życie jest.

<sup>8</sup> Nawiązuję tutaj do poglądów Isabelle Stengers i jej manifestu na rzecz spowolnienia nauki (2013). Sam problem wydaje mi się palący. Neoliberalny sposób uprawiania nauki – nastawiony na osiągnięcie w krótkim odcinku czasu punkty, efektywność dla otoczenia biznesowego i gospodarczego itd., uniemożliwia choćby badania nakierowane na dłuższe cykle, czemu – w ramach nauk historycznych – dano wyraz w *The History Manifesto* (Guldi, Armitage, 2014).

w tym takich, których myślenie zakotwiczone jest w perspektywie religijnej, jak i od takich, którzy podejmują w różny sposób tradycję marksowską.

W pierwszym przypadku poza wspomnianym już Levinasem będę chciał przywołać Edwarda Schillebeeckxa i Brunona Latoura. W drugim – Jacques’a Derridę.

Zasługą Levinasa jest odsłonięcie poziomu sprawiedliwości uprzedniego wobec sprawiedliwości prawnopństwowej, organizującej w ramach systemu prawa grę prowadzoną przez egoistyczne jednostki. Ten pierwotny wymiar sprawiedliwości ma charakter moralny i w specyficznym sensie religijny – wiąże się bowiem ze śladem nieskończoności, która w teologicznym sensie nie przymusza do wiary. Jak syntetycznie pokazuje Kowalska (2021, s. 21–29) w odróżnieniu od bezosobowej sprawiedliwości prawnopństwowej, sprawiedliwość moralna „zakłada relację osobową (twarzą w twarz) i bezpośrednią, tj. niezapośredniczoną przez prawo ani przez jakąkolwiek wspólnotę (choćby wspólnotę rozumy)” (Kowalska, 2021, s. 21). To sprawiedliwość, która zawiązuje się między pojedynczościami stojącymi ze sobą twarzą w twarz. Jej niezbywalną cechą jest to, że odsłania wyjątkowość Innego, wobec którego stoję, dając mu prawo głosu, robiąc miejsce dla jego ekspresji. Aby mogło się to wydarzyć, relacja między mną a Innym nie może być symetryczna. Wymaga ode mnie tego, bym się wycofał i słuchał tego, co Inny do mnie mówi. Ten brak symetrii jest istotny dla koncepcji Levinasa; w gruncie rzeczy sprawiedliwość moralna ma szansę zaistnieć tylko wtedy, gdy Ja w relacji z Innym będzie „niższe – podległe, winne, zobowiązane. Sprawiedliwość osobowa wymaga właśnie takiej nierówności” (Kowalska, 2021, s. 23), jest ona bowiem źródłem odpowiedzialności: niezbywalnie mojej odpowiedzialności za Innego. A zatem, o ile na poziomie prawnopństwowym sprawiedliwość wiązać się będzie z wyznaczeniem granic wolności indywidualnej, na poziomie moralnym sprawiedliwość dokonuje przekształcenia wolności w odpowiedzialność, której granic nie może wyznaczyć żadne prawo. Jak celnie pisze Kowalska, sprawiedliwość moralna jest w myśli Levinasa synonimem „nie ustanawiania powszechnych norm, lecz otwarcia na wyjątkowość, i nie bezstronności, w której zachowane zostaje abstrakcyjne myślenie o sobie i o innych jako o mnie podobnych, lecz absolutnej bezinteresowności, która, nie dbając o wzajemność, unieważnia ontologiczną tożsamość «ja», zastępując ją podmiotowością etyczną” (2021, s. 23). Tak pojmowana sprawiedliwość nie jest jednak czymś, co dochodzi do głosu w relacji prywatnej. Jak chce Levinas, zawiązuje się ona między mną a każdym innym i ów kolejny inny zawsze patrzy na mnie przez oczy drugiego człowieka. Moje zobowiązanie i moja odpowiedzialność dotyczą zatem wszystkich ludzi, co w myśleniu Levinasa wiąże się z postacią Trzeciego. Trzeci wprowadza do tej koncepcji element uniwersalności. Moje podporządkowanie się Innemu nie jest bezwarunkowe. Jeśli on nie przyjmuje odpowiedzialności za Trzeciego, ale stosuje wobec niego przemoc, krzywdzi go, mam obowiązek mu się



przeciwstawić. Dlatego nawet na poziomie moralnym sprawiedliwość musi wiązać się z porównywaniem i ważeniem, przez co „staje się właśnie zarysem prawa ustalającego granice wolności wszystkich” (Kowalska, 2021, s. 26). To sprzężenie moralności i polityki jest symptomatyczne. Kowalska ma rację twierdząc, że „[e]tyka potrzebuje polityki, aby wyjść poza jednostkową relację twarzą w twarz i sprostać wymogowi powszechności” (2021, s. 29). Jednocześnie jednak odsłania niedostatki „społeczeństwa szczęśliwych egoistów”, z którego wyparowuje wzajemna odpowiedzialność (Kowalska, 2021, s. 225). Levinasowskie ujęcie sprawiedliwości moralnej dokonuje korekty w stosunku do społeczeństw, w których zasadniczą troską jest indywidualne zadowolenie połączone (ewentualnie) z troską o dobrostan własnego narodu i państwa. To sprawiedliwość, która upomina się o proletariusza, wdowę czy biedaka (wszystko to figury obecne w tekstach Levinasa), o migranta na Lampeduzie, a po stosownej korekcie myśli Levinasa, choćby o zwierzęta hodowlane czy ginące gatunki, którzy ponoszą koszt funkcjonowania logik nowoczesności (zob. Kowalska, 2021, s. 191–199). Koncepcja Levinasa wprowadza także do nowoczesności i jej logik perspektywę zewnętrżności przynajmniej w dwojakim sensie. Po pierwsze, co podkreśla Kowalska (2021, s. 184), jest ona odwrotnością hedonizmu charakterystycznego dla liberalizmu obyczajowego, a w ramach którego remedium na bólczki świata może być poszukiwanie codziennych przyjemności tak, jakby sama możliwość tego poszukiwania nie była związana z pozycją społeczną, do której jest się przypisanym. Stawką sprawiedliwości moralnej jest szczęście Innych, niemniej od jednostki wymaga poświęcenia i oderwania od zabiegów o własną satysfakcję. Po drugie, w figurze Innego wprowadza transcendencję, jego twarz naznacza śladem nieskończoności (innych Innych, Boga), wyprowadza poza doczesny porządek i sprawiedliwość prawnopaństwową.

Schillebeeckx (2018a) oferuje taką przestrzeń namysłu teologicznego, w ramach której sekularyzacja społeczeństw czy przejmowanie wielu funkcji religijnych przez nauki, w tym medycynę, stanowi szansę odsłonięcia tego, co w religii (tutaj: katolickiej) jest prawdziwie istotne. Sekularyzacja, która obejmuje zarówno zeświecczenie takich religijnych idei, jak sprawiedliwość społeczna, laicyzację nauk czy rozwój pomocy psychologicznej i psychiatrycznej, a ostatecznie oznacza oddanie świata człowieka w jego ręce, odsłania nieobecność Boga w świecie, ale Boga rozumianego jako przedmiot pośród innych przedmiotów. Dzięki temu osoby wierzące winny lepiej zdać sobie sprawę z tego, że realność Boga, w którego wierzą, jest realnością całkowicie inną niż realność, na którą składa się człowiek i jego świat. W wykładzie z 1958 roku, który tutaj referuję, Schillebeeckx przypomina, że dla człowieka wierzącego istotny jest dialog z żywym Bogiem, a nie sprowadzenie Boga do roli obiektu poznawanego przez podmiot. Dialog ten dokonuje się w historii, która w oczach człowieka wierzącego jawi się jako historia zbawienia. Nie zmienia to

jednak faktu, że „historia zbawienia jest wydarzeniem świeckim interpretowanym w świetle dialogu z Bogiem (*divine dialogue*)” (Schillebeeckx, 2018a, s. 42), człowiek zaś wezwany jest w tym dialogu do opartego na nadziei przekraczania siebie, które dokonuje się w perspektywie przyszłości. Ten ruch transcendowania oznacza, że wyzwolenie człowieka wciąż się nie dokonało i że żadne zastane przez człowieka warunki nie są idealne.

W wykładzie *Teologiczna interpretacja wiary w 1983 roku* (Schillebeeckx, 2018b) stawia pytanie o to, kim jest teolog? Posłuży mu ono, by pokazać, że teologia jest jednym z elementów systemu społeczno-politycznego, a teolog jest jednym z aktorów działających w społeczeństwie, socjalizowanym w konkretnym miejscu i czasie, funkcjonującym w ramach określonych społecznych struktur, nie tylko akademickich. Oznacza to, iż nie uprawia on swojej refleksji z oderwanego punktu widzenia. Zarówno wiara, którą żywi teolog, jak i narzędzia teoretyczne służące mu do refleksji nad nią, są usytuowane, to znaczy wpływa na nie określony kontekst historyczny, kulturowy i społeczny. Dlatego tak ważne jest, aby konstytutywnym elementem pracy teologicznej była krytyka ideologii, nierozzerwalnie związanej z uprawianiem teologii i życiem Kościoła jako instytucji. Jako przedsięwzięcie usytuowane i zorientowane hermeneutycznie teologia jest wysiłkiem rozumienia rozgrywającego się na dwóch polach: tradycji i sytuacji. Podstawową rolą tradycji jest kumulowanie prawdy i znaczeń, ukazywanych człowiekowi jako jego „autentyczna możliwość egzystencjalna”, a więc dająca się realizować pomimo zmian, którym podlega świat i Kościół (Schillebeeckx, 2018b, s. 54); przy czym z historycznego punktu widzenia tradycja chrześcijańska stanowi tylko jedną z wielu tradycji religijnych, z którymi powinno się nawiązać dialog. Sytuacja z kolei to „społeczno-kulturowy i egzystencjalny kontekst [życia] ludzi, którym tu i teraz głoszona jest ewangelia” (Schillebeeckx, 2018b, s. 56, dopisek w nawiasie – M.B.). Zmienia się ona w zależności od czasu i miejsca, a w odniesieniu do niej możliwa jest odpowiedź (lub różne odpowiedzi) na pytanie o to, jak chrześcijanie faktycznie umiejscowieni są w określonej kulturze (Schillebeeckx, 2018b, s. 56)<sup>9</sup>. Zdaniem Schillebeeckxa sytuacja i tradycja pozostają ze sobą w dialektycznym związku, dzięki któremu uniwersalizm przesłania ewangelicznego może uzyskiwać lokalną ekspresję i aktualizować się. Tradycja nie jest mechanicznie odtwarzana. Dokonuje się jej odczytania wiążąc ze sobą przesłanie źródłowe ujmowane w społeczno-historycznych warunkach czasów, z których pochodzi, z aktualną sytuacją, która ma być zinterpretowana religijnie. Nadaje to chrześcijaństwu i chrześcijańskiej tożsamości charakter rzeczywiście dziejowy. Jednocześnie pozwala dostrzegać swoistą ciągłość chrześcijaństwa i jego tożsamości (Schillebeeckx, 2018b, s. 62–63).

---

<sup>9</sup> Schillebeeckx pisze o funkcjonowaniu chrześcijan w społeczeństwie nowoczesnym z jego sekularną kulturą.

Aby takie odczytanie było trafne, teolog musi mieć rzetelną wiedzę na temat świata, w którym żyje. Pogląd ten szczególnie mocno wybrzmiewa w tekście z 1990 roku zatytułowanym *Teologia wyzwolenia* (Schillebeeckx, 2018c). Zauważa tam, że proces wyzwolenia (zbawienia) nie jest zakończony i że takie wyzwolenie (zbawienie) obejmować musi zarówno porządek mistyczo-teologiczny, jak społeczno-polityczny, cielesny (*individual-corporeal*), psychosomatyczny czy ekologiczny. Odnotowuje odmiennosc teologii wyzwolenia na Zachodzie i w krajach Trzeciego Świata. Ta pierwsza ma charakter zdecydowanie akademicki, niekoniecznie powiązany z ruchami wyzwolicielskimi i konkretną *praxis*. Inaczej widziane są również obszary, które winny ulec wyzwoleniu. Zachód skupiać się będzie na grupach społecznie wykluczanych, jak osoby homoseksualne, mniejszości etniczne czy pracownicy. Trzeci Świat skupiać się będzie na konieczności wyzwolenia z ucisku materialnego: braku pożywienia, ubrań, mieszkań. Aczkolwiek zasługą np. teologów Afrykańskich będzie wprowadzenie do teologii wyzwolenia namysłu nad kwestiami rasy czy *gender*. Namysłu wymagać będzie także relacja człowieka do środowiska. Schillebeeckx podnosi ten problem również w odniesieniu do globalnego kapitalizmu, który w czasach pisania artykułu wiązał się z tryumfem neoliberalizmu Szkoły z Chicago. Wskazuje na odpowiedzialność Zachodu za biedę w Trzecim Świecie, problem wyzwolenia wewnątrz technokratycznych struktur, globalnego głodu, dyskryminacji kobiet i mniejszości czy degradacji środowiska naturalnego. Podkreśli przy tym, że wychodzi z wiary, że Jezus, tak, jak Bóg Izraela, utożsamia się z biednymi, nie utożsamiając jednak własnego posłannictwa z mesjanizmem politycznym. Oznacza to, że zbawienie nie utożsamia się czy nie daje się sprowadzić po prostu do ludzkiego działania, do tego, co oferowane jest w danym miejscu i czasie. Jednocześnie pozostaje puste „bez ludzkiej *praxis* podtrzymywanej przez łaskę wiary w eschatologiczną przyszłość” (Schillebeeckx, 2018c, s. 83). Jak widać, i tutaj mamy do czynienia z otwarciem perspektywy. Przyszłość (eschatologiczna) należy do porządku zewnętrżności, podobnie jak Bóg, który inspiruje ludzi do działania służącego wyzwoleniu biednych i uciśnionych. To, kto jest biednym i uciśnionym, zmienia się wraz z dziejami, dlatego proces wyzwolenia nigdy nie jest zakończony. Sytuacja domaga się z jednej strony rzetelnego rozpoznania, z drugiej zaś takiej interpretacji w kontekście przesłania ewangelicznego, która nie będzie próbą wtłoczenia dziejów w ahisteryczną matrycę religijnego myślenia.

Latour pojawia się tutaj w związku z jego wykładem (2009; zwłaszcza s. 25–44, 50–52) *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekologiczny*. Podnosi on w nim m.in. problem polityki ekologicznej, w tym uniwersalizowania przez kraje Zachodu różnych form ograniczeń, które – po kolonialnym wyzysku – stanowią kolejną formę opresji dla tych krajów, które o Zachodnim standardzie życia mogą co najwyżej pomarzyć. Odnotowuję tu tylko tę kwestię. W *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni?* Latour stara się pokazać, że przewycięże-

nie niechęci do patrzenia na religię (a dokładnie na katolicyzm, z którym jest związany) w sposób religijny przesłania potencjał ekologiczny, który w niej tkwi. Napotykać to, co zwyczajowo lokujemy po stronie natury (winne grona, zboże etc.), religia jest takim rodzajem działalności, który nie boi się działać w perspektywie radykalnej transformacji, która to, co oddalone, przekształca w to, co bliskie i nie boi się „sztucznych” przekształceń; nie dąży więc do zachowania tego, co jest, a jest to dążenie bliskie wielu ruchom ekologicznym. Zdaniem Latoura, jeśli stawką ma być ocalenie np. wielorybów, to stawką jest zbawienie (*salvation*)<sup>10</sup> – umiejętność wykorzystania tego, co oferuje nauka i technologia w perspektywie radykalnej odnowy, zmodernizowanej modernizacji, przejścia do innego świata, o którym się marzy.

Potrzeba radykalnej zewnętrżności, bez której niemożliwa jest sprawiedliwość i odpowiedzialność, jest również składową myśli Derridy. Bardzo jasno mówi o tym we *Wstępie do Widm Marksa* (2016, s. 11–16) pokazując, że niemożliwe jest nauczenie się tego, jak żyć, bez odniesienia zarazem do tego, co radykalnie przeszłe i radykanie przyszłe. Owa radykalność polega na tym, że nie chodzi o przeszłą terażniejszość ani o terażniejszość przyszłą. W języku Derridy oznacza to konieczność obcowania z widmami, z tym, czego już nie ma, i z tym, czego jeszcze nie ma, a wobec czego ponosi się odpowiedzialność i co domaga się sprawiedliwości. W książce problematyzuje on demokrację jako to, co dopiero ma nadejść, co nigdy i nigdzie w pełni się nie wydarzyło, przywołując widma Marksa (nie dające się zespolić w wyraźną tożsamość) między innymi w związku z plagami naszego porządku świata. Wśród nich umieszcza bezrobocie, wykluczanie bezdomnych, wojny ekonomiczne, sprzeczności tkwiące w rzeczywistości i normach związanych z wolnym rynkiem, przemysł militarny i upowszechnienie broni atomowej czy wojny prowadzone wewnątrz etnosów (Derrida, 2016, s. 139–140). Aktualizacja dziedzictwa Marksowskiego poprzez jego widma obejmuje ponowny namysł nad tworzeniem historii przez ludzi, co wiązać się będzie ze zdiagnozowaniem przez Derridę konieczności odniesienia do niemożliwego horyzontu, swoście eschatologicznej („mesjanizm bez mesjanizmu”) przyszłości zdarzenia, bez której niemożliwe stają się i samo zdarzenie, i sprawiedliwość, i bez której niemożliwa staje się „rzeczywistość

---

<sup>10</sup> Latour gra w tym wykładzie na wieloznaczności słowa *salvation*, które oznacza nie tylko zbawienie, ale także ratunek czy ocalenie. O tym, jak istotną rolę pełni w tym myśleniu o zbawieniu kwestia ocalenia może świadczyć fakt, że tłumacz w obrębie dwóch następujących po sobie zdań zdecydował się przełożyć jako zbawienie zarówno słowo *saved* („czy Ziemia może być Zbawiona?”) jak i *salvation*, zgodnie z intencją wyrażoną przez Latoura: „i nie chodzi mi tu o «zachowanie» w takim sensie, w jakim «zachowujemy» dane w komputerze, ani «ocalenie» w tym sensie, w jakim chcemy ocalić wieloryby: stawką jest Zbawienie” (2009, s. 51). Wydaje mi się jednocześnie, że chodzi mu o taką wizję zbawienia, które polega na radykalnym odnowieniu Ziemi, a nie życiu w formie zdematerializowanej.

demokratycznej obietnicy” (2016, s. 115). Owo wychylenie ku temu, co niemożliwe, eschatologiczna nadzieja, jest antycypacją inności, napisze Derrida (2016, s. 115), sposobem otwarcia dostępu do obietnicy emancypacji, pomyślanej właśnie jako obietnica a nie projekt czy polityczny program (zob. 2016, s. 129–130), który pozwoli zamknąć historię.

### KONKLUZJA: O AKTUALNOŚCI ŚWIECKOŚCI PAŃSTWA

Wydaje się, że mocno odszedłem od tematu, którym miała być świeckość państwa. A dokładniej odpowiedź na pytanie, czy w związku z negatywnymi konsekwencjami realizujących się tendencji obecnych w wyróżnionych logikach nowoczesności, z wnętrza których nie da się znaleźć remediów, dezaktualizacji uległa również idea świeckości państwa?

Mogłoby się wydawać, że przywołanie przeze mnie myśli inspirowanych (w różny sposób) religią, jako propozycji możliwych korekt logik nowoczesności (*resp.* umożliwienia realizacji innych możliwości, które w nich tkwią) sugeruje, że być może idea świeckości się przeżyła. Uważam jednak inaczej. W moim odczuciu właśnie świeckość państwa i instytucji publicznych jest warunkiem możliwości dokonania korekt, które sugeruję. Po pierwsze dlatego, że – by znów odwołać się do Levinasa wykładanego przez Kowalską – pozwala dostrzec świętość bardziej źródłową niż święte księgi i święte tradycje (Kowalska, 2021, s. 187): ślad nieskończoności w twarzy każdego Innego i wezwanie do moralnej sprawiedliwości i odpowiedzialności, kiedy wobec niego staję. Religie instytucjonalne zbyt często dzielą świat na swoich i obcych, nie są wolne od języka nienawiści i wykluczenia, by mogły pełnić w państwie rolę źródła i strażnika takiego uniwersalnego zobowiązania. Po drugie dlatego, że związanie sfery państwowoprawnej z jednym systemem etycznym osadzonym na jednej antropologii „sygnalizowałoby absolutne zwycięstwo fundamentalizmu, utratę różnorodności lub przynajmniej ostateczne załamanie się porozumienia między różnymi kulturami” (Heller, 2012b, s. 204–205) czy światopoglądami. Z tym, że zjawiskiem równie negatywnym byłaby próba zamiany rozmaitych etyk na jeden, homogenizujący system prawny, bo i to oznaczałoby „koniec wolności ludzi nowoczesnych z powodu homogenizacji życia” (Heller, 2012b, s. 205). Z drugiej jednak strony jestem przekonany, że samo oparcie się na różnicę nie wystarczy – bez zapośredniczenia choćby w tymczasowej ogólności grożą nam paraliż polityki uznania, gettoizacja i wojny kulturowe (zob. Bobako, 2010). W końcu świeckość państwa, tak jak procesy sekularyzacji, widzę podobnie jak Schillebeeckx – jako szansę religii na oczyszczenie się z tego, co jest dla niej wtórne, ale także jako szansę na diagnozowanie tego, co we współczesności w szczególny sposób domaga się wyzwolenia. Nie bez powodu polski katolicyzm w niewielkim stopniu patrzy w przyszłość, upomina się o biednych, piętnuje wyzysk w pracy. Żyje za to mirażami przeszłości i tworzonymi co

i rusz nowymi figurami wroga, roszcząc sobie prawo do bycia źródłem rozstrzygnięć politycznych. Sprowadza się to w sumie do konieczności podejścia dialektycznego, czyli takiego, które jest jednocześnie ruchem tworzenia powiązań, jak i ruchem poprzez przeciwieństwa (zob. Engels, 1979, s. 59, 246).

Aktualność idei świeckiego państwa, czyli idei *stricte* nowoczesnej wskazuje, moim zdaniem, że aktualna pozostaje sama nowoczesność, której logiki rozwoju wymagają korekt, ale nie całkowitego porzucenia.

## BIBLIOGRAFIA

- Bauman, Z. (2018). *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*. Tłum. K. Lebek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berman, M. (2006). „*Wszystko, co stałe, rozpywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Przełożył M. Szuster. Kraków: Universitas.
- Bobako, M. (2010). *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bogusławski, M.M. (2020). *Wariacje (post)humanistyczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. <https://doi.org/10.18778/8142-653-4>
- Chrzanowski, W. (1998). Państwo demokratyczne a neutralne światopoglądowo. W: Nowicka-Włodarczyk, E. (red.), *Neutralność światopoglądowa państwa*. Kraków: Fundacja „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji”, s. 9–18.
- Chutorański, M. (2020). *Nie(tylko)ludzkie wymiary edukacji. W stronę pedagogiki nieantropocentrycznej*. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Daniel, K. (1998). Słabość argumentu większościowego. W: Nowicka-Włodarczyk, E. (red.), *Neutralność światopoglądowa państwa*. Kraków: Fundacja „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji”, s. 55–62.
- Dąbrowski, J. i Demenko, A. (2014). *Cenzura w sztuce polskiej po 1989 roku*. Tomy 1 i 2. Warszawa: Fundacja Kultura Miejsca.
- Deleuze, G. (2017). *Immanencja: życie*. Tłum. K.M. Jaksender. Kraków: Eperons/Ostrogi.
- Derrida, J. (2016). *Widma Marksa*. Tłum. T. Załuski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Engels, F. (1979). *Dialektyka przyrody*. Tłum. T. Zabłudowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Fukuyama, F. (2009). *Koniec historii*. Tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski. Kraków: ZNAK.
- Guldi, J. i Armitage D. (2014). *The History Manifesto*. <https://doi.org/10.1017/9781139923880>
- Heller, Á. (2012a). Trzy logiki nowoczesności i podwójne związanie wyobraźni. Tłum. W. Bulira. W: Heller, Á., *Eseje o nowoczesności*. Red. J.P. Hudzik. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 169–191.
- Heller, Á. (2012b). Złożoność sprawiedliwości – wyzwanie dla XXI wieku. Tłum. J. P. Hudzik. W: Heller, Á., *Eseje o nowoczesności*. Red. J.P. Hudzik. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 193–212.
- Kardaś, A. et al. (2021). *Redaktorzy Nauki o Klimacie: Gadomski kwestionuje wiedzę naukową*, 8 czerwca. Online: <https://wyborcza.pl/7,75968,27177152,redaktorzy-nauki-o-klimacie-gadomski-kwestionuje-wiedze-naukowa.html> [dostęp: 10.07.2021].
- Kowalska, M. (2005). *Demokracja w kole krytyki*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

- Kowalska, M. (2021). *O sprawiedliwości innymi słowy*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Latour, B. (2009). Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekologiczny. Tłum. M. Bokiniec. W: *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej s. 18–52.
- Legutko, R. (1998). Różne aspekty neutralności światopoglądowej. W: Nowicka-Włodarczyk, E. (red.), *Neutralność światopoglądowa państwa*. Kraków: Fundacja „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji”, s. 63–69.
- Panasiuk, R. (1998). Religia i neutralność światopoglądowa państwa. W: Nowicka-Włodarczyk, E. (red.), *Neutralność światopoglądowa państwa*. Kraków: Fundacja „Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji”, s. 19–31.
- Pieniążek, P. (2006). *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Pietrzak, M. (2012). *Państwo prawne, państwo świeckie*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Schillebeeckx, E. (2018a). The search for the living God. W: Schillebeeckx, E., *The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, vol. XI: *Essays. Ongoing Theological Quest*. Red. T.M. Schoof, C. Sterkens, E. Borgman, R.J. Schreiter. London–New York–Oxford–New Delhi–Sydney: T&T Clark, s. 35–50.
- Schillebeeckx, E. (2018b). Theological interpretation of faith in 1983. W: Schillebeeckx, E., *The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, vol. XI: *Essays. Ongoing Theological Quest*. Red. T.M. Schoof, C. Sterkens, E. Borgman, R.J. Schreiter. London–New York–Oxford–New Delhi–Sydney: T&T Clark, s. 51–68.
- Schillebeeckx, E. (2018c). Liberating theology. W: Schillebeeckx, E., *The Collected Works of Edward Schillebeeckx*, vol. XI: *Essays. Ongoing Theological Quest*. Red. T.M. Schoof, C. Sterkens, E. Borgman, R.J. Schreiter. London–New York–Oxford–New Delhi–Sydney: T&T Clark, s. 69–84.
- Stengers, I. (2013). *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: La Découverte.
- Touraine, A. (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
- Widła, B. (2018). Denializm ponad podziałami. *Magazyn Kontakt*, 19 grudnia. Online: <https://magazynkontakt.pl/denializm-ponad-podzialami/> [dostęp: 10.07.2021].


**THE PROBLEM OF SECULARITY OF THE STATE AND THE CHALLENGES  
OF MODERNITY. ON THE FRINGES OF RELIGION AND STATE NEUTRALITY  
BY RYSZARD PANASIUK**

The reference point of my text is Panasiuk's essay devoted to the idea of secularity of the state, which I treat as a component of modernity. In the context of the crisis caused by the development of modernity, I pose the question of the possibility of preventive measures. I maintain that their effectiveness depends on whether it is possible to look at the current situation from the perspective of externality (transgression), to which worldviews that are often in conflict with each other refer. I argue that a secular state provides an opportunity for a fruitful dialogue between these worldviews by creating an opportunity for the implementation of preventive action.

**Keywords:**

Modernity, secularity of the state, crisis

**Olena Dubchak**

 <https://orcid.org/0009-0003-2558-7610>

Uniwersytet Łódzki

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

[olena.dubchak@edu.uni.lodz.pl](mailto:olena.dubchak@edu.uni.lodz.pl)

## ETYKA GATUNKU JÜRGENA HABERMASA JAKO PROPOZYCJA UREGULOWANIA BIOTECHNOLOGICZNEGO POSTĘPU

### Abstrakt

Według Jürgena Habermasa w warunkach eugeniki liberalnej ludzka samowiedza gatunku może ulec zmianie, dlatego należy wprowadzić regulacje, które pozwolą sprawować kontrolę nad wykorzystywaniem i nad rozwojem nowych biotechnologicznych metod. Zachowanie obecnej samowiedzy jest ważne, aby zapewnić podstawę dla funkcjonowania uniwersalistycznie pojmowanej moralności, pozwalającej osobom w sposób sprawiedliwy regulować swoje konflikty. Na dwie przesłanki samowiedzy gatunku składa się: postrzeganie siebie przez osoby jako wyłącznych autorów własnego życia oraz jako członków społeczeństwa, między którymi panują symetryczne relacje. Zachowanie takiej samowiedzy nie jest możliwe w sytuacji, gdy genetycznymi zadatkami jednych osób przed ich urodzeniem rozporządzali inni. Habermas proponuje, aby rozwój biotechnologii poddać regulacjom zgodnym z etyką gatunku, która jest rekonstrukcją warunków samowiedzy do tej pory przez nas posiadanej. Sformułowana przez niego etyka gatunku zakłada nierozporządzalność genetycznymi cechami nienarodzonych, jednak nie przesądza o stosowaniu genetycznych ingerencji w celach terapeutycznych, na które, według Jürgena Habermasa, można zakładać zgodę przyszlých osób, nie naruszając samowiedzy stanowiącej podstawę uniwersalistycznej moralności.

### Słowa kluczowe:

Habermas, eugenika liberalna, etyka gatunku, samowiedza gatunku, uniwersalistyczna moralność, myślenie postmetafizyczne

Artykuł omawia punkt widzenia niemieckiego filozofa i socjologa Jürgena Habermasa na temat biotechnologii oraz ma na celu wyodrębnienie i wyjaśnienie trzech składających się na jego stanowisko zagadnień. Zrealizowane przeze mnie zadanie ma przyczynić się do lepszego zrozumienia przez czytelnika tego, co Jürgen Habermas wyraził w książce *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* (2003), a co przez złożoność argumentacji





autora może być mylnie interpretowane. Pierwszą kwestią, na którą zwracam uwagę w artykule, jest rozumienie przez filozofa pojęcia „wewnętrznej” natury człowieka oraz tego, jaki wpływ mogłoby mieć na tę naturę wykorzystywanie metod inżynierii genetycznej. Wyjaśnienie drugiego zagadnienia podjętego w niniejszym tekście, a mianowicie sformułowanej przez Jürgena Habermasa etyki gatunku, poprzedzam omówieniem różnic między tym, co etyczne i tym, co moralne zgodnie z założeniami myślenia postmetafizycznego. Na koniec przedstawiam sposoby, na jakie traktowane są podstawowe prawa człowieka w tradycji amerykańskiej i niemieckiej oraz co wynika z powstałych między tymi tradycjami odmienności dla debaty dotyczącej kwestii dopuszczalności biotechnologii, a w szczególności dla zgodnego z etyką gatunku kierunku postępowania.

### WPLYW BIOTECHNOLOGII NA „WEWNĘTRZNA” NATURĘ

Na skutek rozwoju biotechnologii rozpowszechnione zostały niektóre metody biomedycznego wpływu na ludzką kondycję, wśród których są m.in. badania prenatalne, preimplantacyjna diagnostyka genetyczna, a także pewne typy środków farmakologicznych (Żuradzki, 2014). Nad niektórymi technikami, jak na przykład nad techniką implantacji zmodyfikowanych genetycznie organów lub tkanek prowadzone są badania (Żuradzki, 2014), a kwestia dopuszczalności lub zasadności stosowania tej i innych metod z pewnością należy do ważnych zagadnień bioetycznych. Jednak dopiero obecnie opracowywana inżynieria genetyczna, pozwalająca selekcjonować i modyfikować ludzkie cechy genetyczne, prowokuje do namysłu nad przyszłością natury ludzkiej w pewnym ścisłym, według Habermasa, znaczeniu. Zmiany fizycznych i kognitywnych własności organizmu, wpływ na emocje i charakter – to niektóre z potencjalnych wyborów, których będziemy mogli dokonywać w stosunku do przyszłych osób. W warunkach eugeniki liberalnej<sup>1</sup> korzystanie z coraz to nowych biotechnologii, w tym również z inżynierii genetycznej pozostawałoby w gestii jednostek.

Zdaniem Jürgena Habermasa inżynieria genetyczna umożliwiła rozporządzenie tym, co dotąd w naszym samorozumieniu uchodziło za nierozporządzalne. W *Przyszłości natury ludzkiej* pisze, że w warunkach „nowej” eugeniki „przed-

---

<sup>1</sup> Bioetyk Nicholas Agar w 1998 roku wprowadził pojęcie *liberalnej eugeniki* jedynie po to, aby zmienić pejoratywny obraz eugeniki oraz uzasadnić, że względ rodziców na przyszłe dobro ich dzieci jest czynnikiem, który istotnie odróżnia „nową” odmianę eugeniki od eugeniki autorytarnej (Agar, 1998, s. 137–138). Jeżeli autorytarne programy eugeniczne były przymusowo narzucane przez państwo po to, aby wpłynąć na dziedziczne własności przyszłych pokoleń, to eugenikę liberalną cechuje przede wszystkim światopoglądowa neutralność państwa, pluralizm wartości oraz wolność wyboru obywateli.

miotem rozporządzania staje się owa fizyczna baza, «którą jesteśmy z natury»<sup>2</sup> (Habermas, 2003, s. 35). Ową „fizyczną bazę” Habermas nazywa również naturą „wewnętrzną” (2003, s. 35), jednakże w obu sformułowaniach pragnie wyrazić to, co w ludzkim odczuciu stanowi nierozporządalne „ja” (psychiczne i fizyczne), które było nam dane „z natury” i do którego inni nie mają i – do czasu aż biotechnologia nam tego nie umożliwi – nie mogą mieć dostępu. Świadomość tego, że przed urodzeniem o naszej „wewnętrznej” naturze nikt nie decydował, była dotąd dla nas czymś oczywistym. Habermas argumentuje, że wraz z początkiem stosowania inżynierii genetycznej, czyli wraz z możliwością rozporządzania ludzkim ciałem (a zatem tym, czym osoba jest<sup>3</sup>), świadomość ta mogłaby się zmienić.

Na co dzień żyjemy i przeżywamy życie jedynie dlatego, że jesteśmy ciałem, które to życie umożliwia, a ingerowanie w nie w celu zmodyfikowania genetycznego wyposażenia osoby, która najpierw „będzie ciałem”, a dopiero później u niej rozwinię się świadomość „posiadania ciała”, mogłoby kolidować z auto-percepcją tej osoby. Możemy nie akceptować własnych cech lub nie być w stanie się z nimi identyfikować, jednak świadomość tego, że te cechy są w pełnym sensie nasze i że tylko my mamy możliwość i prawo je zmieniać, pozostaje. Ciało jest jedynym łącznikiem pomiędzy ludzką świadomością a światem, poprzez który ona może się wyrażać i w swoim istnieniu być tym, kim chce być. Jednak „głębka” ingerencji genetycznej tj. możliwość rozporządzania ową „naturalną bazą” mogłaby spowodować zderzenie perspektyw w świadomości zmienionej osoby: z jednej strony prowadziłaby własne życie autonomicznie, z drugiej zaś posiadałaby świadomość, że o jej wyposażeniu genetycznym decydowały inne podmioty<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Habermas używa tutaj cudzysłowów ostrych, by podkreślić metaforyczny sens użytego sformułowania. Chodzi tutaj o to, że to, jacy jesteśmy od urodzenia (kiedy o naszych genetycznych cechach nikt nie decydował), jest tą bazą, „którą jesteśmy z natury”. Habermas nie broni idei, że jedynie to, co jest „naturalne” lub „zgodne z naturą” jest dobre, ponieważ nie odczytuje racjonalności z porządku natury, jak miało to miejsce w przypadku myślenia metafizycznego. Zgodnie ze swoim stanowiskiem może jedynie twierdzić, że genetyczne zadatki powstałe w sposób „naturalny”, tj. przygodny, są ważne, jeżeli chcielibyśmy zachować świadomość o naszej „wewnętrznej” naturze jako *własnej* i nierozporządzalnej. Inną jest jednak kwestią to, czy jako społeczeństwo chcielibyśmy taką świadomość zachować.

<sup>3</sup> Habermas odwołuje się do dowodów zaczerpniętych z psychologii rozwojowej i stwierdza, że: „posiadanie ciała materialnego jest dopiero wynikiem nabytej za młodu zdolności do obiektywizacji uprzedniego bycia ciałem” (2003, s. 58). Albowiem, pomijając kwestie religijne, nie ma takiej świadomości ludzkiej, która istniałaby poza ciałem. Według Habermasa: „Osoba «ma» albo «posiada» ciało w sensie materialnym (*Körper*) tylko o tyle, o ile – egzystencjalnie – «jest» ciałem (*Leib*)” (2003, s. 58).

<sup>4</sup> Pojęcie natury jest w koncepcji Habermasa dyskusyjne. Pierwsze pytanie można by sformułować w następujący sposób: dlaczego ingerencja w genetyczne wyposażenie miałaby przeszkodzić temu, by osoba pojmowała jej „wewnętrzną” naturę wyłącznie jako naturę *własną*? Druga kwestia

## DEFINICJA ETYCZNEJ SAMOWIEDZY GATUNKU

Według Habermasa, postrzeganie przez osoby własnej „wewnętrznej” natury jako wyniku przygodnego, losowego czy niezależnego od celowego działania człowieka procesu przynależy do naszej *etycznej samowiedzy gatunku*. Do bardziej podstawowych cech ludzkiej samowiedzy można zaliczyć np. umiejętność posługiwania się przez gatunek ludzki językiem oraz to, że, postrzegamy siebie jednocześnie jako jednostki i jako członków wspólnoty moralnej; ludzie są ludźmi o tyle, o ile żyją wśród ludzi i darzą się wzajemnym uznaniem. Samowiedzę gatunku (albo tzw. *etyczną samowiedzę gatunku*) Habermas definiuje jako „intuicyjn[e] samoopis[y], za pomocą których identyfikujemy się *jako ludzie* i odróżniamy od innych istot żywych” (2003, s. 47). Mówiąc o etycznej samowiedzy gatunku nie chodzi o występujące między naszym a innymi gatunkami różnice biologiczne. Habermas chce wyróżnić cechy, na mocy których to *my* określamy się jako ludzie.

Określenie „etyczna” jest konsekwencją Habermasowskiego rozumienia tego, co etyczne. Na skutek odejścia filozofii od metafizycznych prób opisu świata oraz jej przejścia na myślenie postmetafizyczne<sup>5</sup> doszło do podziału w obrębie filozofii praktycznej, według którego kwestie dotyczące sprawiedliwego współżycia osób przynależą do moralności, a zagadnienia „dobrego” albo „udanego” życia do etyki (Habermas, 2003, s. 11). W obu tych aspektach filozofia cechuje się powściągliwością i nie odważa się wyręczać zainteresowanych osób w udzielaniu

---

dotyczy tego, czy biotechnologia rzeczywiście umożliwi na tyle zaawansowane ingerencje genetyczne, że stosowanie ich doprowadziłoby do zderzenia w odczuciu zmanipulowanej osoby pierwszoosobowej perspektywy przeżywania własnego życia i perspektywy trzeciosobowej, czyli postrzegania swojego życia jako tworu tzw. „majsterkowiczów”. W każdym wypadku w *Przyszłości natury ludzkiej* autor rozważa tak daleko posuniętą perspektywę możliwości wpływu inżynierii genetycznej na ludzką świadomość. „Jeżeli w porę zastanowimy się nad bardziej dramatycznymi granicami, które może pojutrze będzie można przekroczyć, będziemy umieli spokojniej podchodzić do problemów dzisiejszych [...]” – pisze Habermas (2003, s. 26).

<sup>5</sup> Postmetafizyczny status myślenia można wyjaśnić, wskazując na przedrostek *post-*, który pokazuje, że jest to myślenie, które nastąpiło po metafizyce. Myślenia tego nie można jednak nazwać antymetafizycznym, przeczącym metafizyce w całości. Filozofia na jej etapie postmetafizycznym, co prawda odchodzi od metafizyki, ale przejmuje po niej „dążenie do rozumności, będąc jednocześnie świadomym, że nie jest to możliwe w dotychczasowej formie” (Kędziora, 2021, s. 144). Aspiracje metafizyki zostały podane w wątpliwość przez wydarzenia historyczne, nauki przyrodnicze, zmiany społeczne oraz przez rozwój samej filozofii. Myślenie postmetafizyczne jest próbą odpowiedzi na ów kryzys metafizyki z uwzględnieniem zmian, jakie dokonały się w świecie na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci. Myślenie to można scharakteryzować przy pomocy takich pojęć, jak „racjonalność proceduralna”, „detranscendentalizacja rozumu” i „intersubiektywność”. Cechuje się ono także odwróceniem relacji między teorią i praktyką. Więcej na temat myślenia postmetafizycznego zob. Habermas (1992, s. 28–53).

za nich odpowiedzi. W myśleniu postmetafizycznym niemożliwe jest odczytanie wzorcowego sposobu życia z porządku historii i natury w odróżnieniu od metafizyki, która taką możliwość zakładała (Habermas, 1992, s. 50). „Właśnie w kwestiach, które mają dla nas największe znaczenie, filozofia ucieka na metapłaszczyznę i bada już tylko formalne właściwości procesów osiągnięcia samowiedzy, nie ustosunkowując się do samych treści” – stwierdza Habermas (2003, s. 11). Zagadnienia etyczne mogą być i są podejmowane w określonym kontekście życiowym i kulturowym, ale jedynie na podstawie tego, co podmiot albo ściśle określona wspólnota uważają dla siebie za „dobre”.

Jürgen Habermas pisze, że takie etyczne pytania o własną pomyślność „dostosowane są do perspektywy tego albo tych, którzy chcą wiedzieć, jak powinni sami siebie rozumieć w kontekście swego życia i jakie praktyczne postępowanie będzie dla nich ogólnie najlepsze” (2003, s. 47). Owa jednostkowa lub kulturowa perspektywa jest ową etyczną samowiedzą, która stanowi podłoże dla każdorazowo podejmowanej przez osobę lub wspólnotę decyzji. Jednostkowa *egzystencjalna* forma samowiedzy mieści w sobie cechy związane z tożsamością jednostki, jej wartościami i pragnieniami; samowiedza określonej kultury również zawiera właściwości, przez które osoby przynależące do wspólnoty się samookreślają, a może to być m.in. wspólna historia lub tradycje, albo wspólne dążenie do przestrzegania określonych wartości.

Etyczna samowiedza *gatunku* od etycznej samowiedzy jednostki albo wspólnoty różni się pod jednym bardzo istotnym względem. Nie dotyczy już tożsamościowych cech jednej osoby lub określonej kultury, ponieważ własności te mogą się różnić. Samowiedza gatunku odnosi się do wspólnych dla wszystkich ludzi samoopisów, które dla każdej jednostki i kultury pozostają takie same. Stosunek do przedosobowego życia ludzkiego albo świadomość niemożliwości rozporządzenia tym, czym osoba jest „z natury” jest w naszej gatunkowej samowiedzy czymś zastanym, wspólnym dla wszystkich ludzi niezależnie od kultury, rasy czy tradycji. Otóż, według Jürgena Habermasa, „rozwój inżynierii genetycznej ingeruje w obraz «człowieka», wytworzony przez nas obraz siebie samych jako kulturowej istoty gatunkowej – który, jak się zdaje, wyklucza alternatywy” (2003, s. 48).

## O UGRUNTOWANIU MORALNOŚCI W ETYCZNEJ SAMOWIEDZY GATUNKU

Każda światowa kultura, religia lub tradycja metafizyczna przedstawia własną interpretację człowieka i jego roli w świecie, tworząc tym samym „«szczelny» antropologiczny kontekst osadzenia wszelkich obowiązujących kodeksów moralnych (Habermas, 2003, s. 48). Moralność (w odróżnieniu od etyki) w koncepcji Habermasa odnosi się do kwestii słuszności albo inaczej, *sprawiedliwości* i ma

regulować faktyczne ludzkie współzycie poprzez procedurę ustanawiania powszechnie obowiązujących norm (zob. Habermas, 1990, s. 43–115). Rozumiane deontologicznie normy pełnią rolę moralnych nakazów (Habermas, 2021, s. 544) i obowiązują wszystkich, którzy dobrowolnie się na nie zgodzili albo mogliby się zgodzić. Uzyskać zgody wszystkich zainteresowanych nie dałoby się, gdyby uczestnicy dyskursu używali argumentów odnoszących się wyłącznie do własnych kulturowych i religijnych perspektyw. Owe systemy interpretacyjne stanowią tło dla moralnego dyskursu, jednak w ostatecznym rozrachunku jedynie argumenty o charakterze światopoglądowo neutralnym mogą liczyć na powszechną akceptację.

W *Przyszłości natury ludzkiej* Habermas pisze, że: „W społeczeństwach pluralistycznych te metafizyczne albo religijne autointerpretacje i interpretacje świata są – co zasadne – podporządkowane moralnym podstawom neutralnego światopoglądowo państwa konstytucyjnego i mają ze sobą pokojowo koegzystować” (2003, s. 48). Etyczne argumenty nie mogą górować nad ustalonymi w ramach dyskursu nakazami moralnymi, ale, co ciekawe, uniwersalistycznie pojmowana moralność *sama* ugruntowana jest uprzednio w etycznej samowiedzy gatunku, czyli w tym, jak my jako gatunek się samookreślamy i jak jako jednostki nawzajem się postrzegamy. Wspólnoty poprzez systemy interpretacyjne artykułują odmienne formy samowiedzy, jednak wszystkie one „zbiegają się niejako w minimalnej wspólnej etycznej samowiedzy gatunku, która wspiera taką moralność” (Habermas, 2003, s. 48). Na przykład samowiedza, w ramach której interpretowaliśmy świat według pewnych doktryn metafizycznych, mogła harmonizować z praktyką układania relacji między ludźmi według zasad wolności i równości.

Osoby biorący udział w dyskursie wspólnie ustalają normy moralne zgodnie z założeniem autonomii i równości wszystkich, którzy na te normy się zgadzają i którzy mają im podlegać. Świadomość autonomii i równości wszystkich przynależy do etycznej samowiedzy naszego gatunku, a w tej samowiedzy nie ma miejsca na przekonanie, że ktoś może mieć nieodwracalny wpływ na życie innej osoby. Jürgen Habermas pisze, że: „W tej perspektywie narzuca się pytanie, czy technicyzacja natury ludzkiej zmienia etyczną samowiedzę gatunku do tego stopnia, że nie możemy już rozumieć się jako etycznie wolne i moralnie równe, kierujące się normami i racjami istoty żywe” (2003, s. 48). Istnieje możliwość, że w warunkach eugeniki liberalnej, która pozwalałaby na swobodne rozporządzanie ludzkim wyposażeniem genetycznym, ludzka samowiedza zmieniałaby się w ten sposób, że przestałaby ona pasować do założeń uniwersalistycznie pojmowanej moralności.

## O POSTRZEGANIU SIEBIE JAKO WYŁĄCZNEGO AUTORA WŁASNEGO ŻYCIA

Zdaniem Habermasa, rozporządzanie genetycznym wyposażeniem przyszłej osoby mogłoby naruszyć jej etyczną wolność układania swojego życia w określonych warunkach<sup>6</sup>. Liberalizm polityczny umożliwiłby każdemu na równi realizowanie indywidualnego planu życiowego według własnych możliwości i preferencji. Z kolei eugenika liberalna stwarzałaby sytuację, w ramach której jedne osoby mogłyby określać jakościowe warunki przyszłego życia prowadzonego przez innych. Osoba, która miałaby świadomość tego, że jej genetyczne cechy wybrał dla niej ktoś inny, mogłaby mieć przeświadczenie, że prowadzi swoje życie we *współautorstwie z kimś innym*. Jednak nie wszystkie ingerencje genetyczne miałyby powodować u zmienionych osób krępujące poczucie współprowadzenia swojego życia z inną osobą. Etyczna wolność zmanipulowanej genetycznie jednostki zostałaby naruszona jedynie wtedy, gdyby nie mogła ona pogodzić własnych planów życiowych z genetycznymi predyspozycjami, które zostały dla niej wybrane przez osoby trzecie (Habermas, 2003, s. 71).

Rodzi się tutaj pytanie o to, czy rzeczywiście istnieje szczególna różnica pomiędzy ingerencjami genetycznymi a wpływem rodziców na rozwój dziecka w trakcie jego dorastania, i, jeśli taka różnica istnieje, to dlaczego, w przeciwieństwie do sposobu wychowania, ingerencje genetyczne „skazują” dziecko na określony plan życia? Według Habermasa, los socjalizacyjny tj. wszystkie wpływy na życie osoby mające miejsce po jej narodzinach, odbywają się w medium komunikacji językowej i dlatego mogą być podważane. Rodzice mogą ukierunkowywać rozwój dziecka, jednak, jeśli dorastający osobnik będzie chciał zmienić kierunek kształcenia, może to zrobić odwołując się do własnych racji, podważając tym samym racje rodziców. Nawet jeżeli dorośli mogą ograniczyć wolność dzieci poprzez narzucanie im własnych wizji udanego życia, pozostaje możliwość retrospektywnego odniesienia się do takich zdarzeń w przyszłości. Z kolei zmieniona genetycznie osoba nie mogłaby ani podważyć zamiarów swoich rodziców, ani też zrewidować ich decyzji w stosunku do własnego życia.

Projektanci rozporządzający genetycznym wyposażeniem innego, robią to bez jego zgody i w pewnym sensie posiadają własne udziały w jego cielesności. A przecież tę cielesność jednostka ma postrzegać jako coś danego jej na wyłączność, jako pewną granicę oddzielającą ją od innych ludzi, obszar, na którym może być w pełni sobą i tylko sobą. Podjęte w stosunku do niej decyzje pozostają z tą osobą przez całe życie, w odróżnieniu od normalnej sytuacji, gdzie

---

<sup>6</sup> Rodzice dokonując ingerencji genetycznej nie naruszaliby obiektywnie zagwarantowanych praw dziecka, ponieważ nienarodzony płód nie ma jeszcze statusu osoby, której takie prawa przysługują. Eugeniczna decyzja mogłaby natomiast naruszyć *świadomość* przyszłej osoby, która mogłaby przestać uznawać siebie za wolną lub nieograniczoną cudzym zamiarem.

mamy szansę powiedzenia „nie” wobec planów naszych rodziców w stosunku do nas. W przypadku eugenicznych ingerencji, zdaniem Habermasa: „Zamiary rodziców ujawniają się w biografii dziecka-pacjenta jako normalny składnik interakcji, a jednak nie spełniają wymogu wzajemności, która jest warunkiem komunikacyjnego porozumiewania” (2003, s. 59). Zamiarów tych genetycznie zmieniona osoba nie będzie mogła zrewidować, a fakt, że dzieli autorstwo swojego życia z innymi świadczy o tym, że naruszony zostaje podstawowy składnik, na którym opiera się autonomia tej osoby.

### RÓWNOŚĆ MIĘDZY LUDŹMI W WARUNKACH EUGENIKI LIBERALNEJ

Według Habermasa: „Eugenika liberalna godziłaby [...] nie tylko w niezakłóconą możliwość bycia sobą. Stwarzałaby zarazem bezprecedensowe relacje międzyosobowe” (2003, s. 71). Autor *Przyszłości natury ludzkiej* zwraca uwagę na mogącą zaistnieć niesymetryczną, wręcz paternalistyczną relację międzyosobową, która polegałaby na tym, że zmienione genetycznie osoby nie mogłyby uznać siebie za równe statusem tym, którzy te zmiany w ich genetycznym wyposażeniu wywołały. Albowiem *genetyczna* zależność różni się od zależności społecznej i zależności genealogicznej (Habermas, 2003, s. 72). Zależność społeczna łączy się między ludźmi „za sprawą następstwa pokoleń” (Habermas, 2003, s. 72), dzięki czemu osoby są w stanie na przykład prowadzić dorosłe życie niezależnie od pragnień swoich rodziców. Genealogicznej zależności nie da się rozwiązać, ponieważ dzieci zawsze będą posiadać cechy swoich rodziców, a nie na przykład obcych ludzi, którzy nie są z nimi spokrewnieni. Jak pisze Habermas: „ta zależność dotyczy jedynie istnienia, a nie jakościowego określenia przyszłego życia dzieci” (2003, s. 72), jednak „*genetyczna* zależność zaprogramowanej osoby od projektanta sprowadza się do jednego jedyne go aktu, którego autorstwo można komuś przypisać” (2003, s. 72).

Do tej pory zasadniczo nic nie stało na przeszkodzie egalitaryzmowi międzyludzkich relacji. Równość wśród ludzi wynika z przekonania, że każdy prowadzi własne życie autonomicznie i dlatego każdy jest w równym stopniu odpowiedzialny za własne działanie. W rzeczywistym świecie mają miejsce sytuacje, w których osoby nie traktują siebie nawzajem jako równe, ale, jak wskazuje Habermas: „Nie moglibyśmy się na to oburzać, gdybyśmy nie wiedzieli, że te zawstydzające stosunki mogłyby także wyglądać inaczej” (2003, s. 72). Z kolei w warunkach eugeniki liberalnej równość między ludźmi zostałaby podważona, ponieważ jedne osoby byłyby zależne od samowolnej i nieodwracalnej decyzji innych, a ponadto ci, których genetyczne cechy zostały zmienione, nie mogłyby się zamienić miejscami z tymi, które te zmiany w ich genetycznym wyposażeniu wywołały (Habermas, 2003, s. 73). Jednak taka

jednostronność i nieodwracalność decyzji podejmowana przez jedną osobę w stosunku do przyszłej innej „oznacza problematyczną odpowiedzialność dla tego, kto gotów jest się na to zdecydować” (2003, s. 72).

### ETYKA GATUNKU JÜRGENA HABERMASA

Okazuje się, że niemożliwość<sup>7</sup> rozporządzenia „wewnętrzna” naturą osób przed urodzeniem jest warunkiem późniejszego ich pojmowania siebie jako wolnych i równych, posługujących się językiem istot rozumnych, które poprzez odwoływanie się do *własnych* racji mogą ustalać wiążące normy i dobrowolnie im podlegać, regulując w ten sposób wzajemnie swoje współzycie. Ingerowanie i dokonywanie zmian w genetycznym wyposażeniu potencjalnych osób „uświadamia nam związek między naszą moralną samowiedzą a podłożem, jakim jest etyka gatunku” – pisze Habermas (2003, s. 36). W warunkach, w których eugenika liberalna byłaby dozwolona samowiedza zmodyfikowanych genetycznie osób o tym, że ich cechy wrodzone powstały w sposób przygodny, mogłaby ulec zmianie. Jednak w ramach naturalistycznej samowiedzy, w której osoby miałyby świadomość o tym, że przed urodzeniem ich genetyczne zadatki były przedmiotem rozporządzenia, nie da się odpowiednio zagwarantować świadomości autonomii i równości, co oznacza, że tak artykułowana samowiedza nie tworzyłaby kontekstu, w którym mogłaby być osadzona „całościowa struktura naszego doświadczenia moralnego” (Habermas, 2003, s. 48).

Etyczna samowiedza, polegająca na świadomości przygodnego charakteru naszego genetycznego wyposażenia, konkuruje z naturalistycznym wyobrażeniem, według którego ludzkie życie przedosobowe mogłoby być przedmiotem rozporządzenia. Jednak podjęcie decyzji co do przyszłej samowiedzy gatunku nie jest możliwe na płaszczyźnie *moralnej* na podstawie racjonalnej debaty z kilku powodów. Uniwersalistyczna moralność umożliwia osobom regulowanie swoich wzajemnych relacji w sposób sprawiedliwy poprzez ustanowienie norm w ramach dyskursu zgodnie z warunkami dochodzenia do porozumienia. Aby w pluralistycznym społeczeństwie porozumienie w kwestii sprawiedliwości mogło zostać osiągnięte, moralność musi abstrahować od argumentów odnoszących się do wartości dlatego, że argumenty te zawsze ze sobą konkurują i zawsze są relatywne (Habermas, 1993, s. 12). Zagadnienie wyboru samowiedzy gatunku nie podpada pod obszar zagadnień moralnych, ponieważ nie dotyczy kwestii sprawiedliwości, ale *etycznej* samowiedzy, lecz co istotniejsze, spór o samowiedzę gatunku jest sporem uwikłanym światopoglądowo, czyli zależnym od tego, jaką samowiedzę my uważamy za dobrą dla nas wszystkich. Zarówno formy

---

<sup>7</sup> Mam na myśli normatywną niemożliwość wykorzystywania metod inżynierii genetycznej, ponieważ biorąc pod uwagę aktualny etap rozwoju biotechnologii, nie mówimy już o niemożliwości pod względem technicznym.



egzystencjalnej samowiedzy, jak i zagadnienia odnoszące się do kwestii „dobrego” albo „właściwego” życia nie przynależą do sfery moralności, lecz do obszaru *etyki*.

Wybór przyszłej samowiedzy gatunku nie może być dokonany na gruncie moralności zgodnie z warunkami dochodzenia do porozumienia także dlatego, że eugenika liberalna podważa *te* warunki. W *Przyszłości natury ludzkiej* autor pisze, że:

W językowej grze racjonalnej moralności uniwersalistycznej możemy uczestniczyć tylko przy idealizacyjnym założeniu, że każdy z nas ponosi wyłączną odpowiedzialność za etyczny kształt własnego życia i w moralnych stosunkach z innymi może oczekiwać statusu równości w sensie zasadniczo nieograniczonej wzajemności praw i obowiązków. Jeżeli jednak eugeniczna heteronomia [podporządkowanie się jednej osoby nieuzasadnionej samowoli innej] zmienia reguły samej gry, nie można jej krytykować na gruncie samych tych reguł (2003, s. 96).

Z tego wynika, że w obliczu eugeniki liberalnej pytanie dotyczy nie tylko tego, *jak* chcemy pojmować się jako gatunek ludzki, ale również *czy* chcemy regulować nasze współżycie na zasadach uniwersalistycznej moralności, skoro biotechnologia tę możliwość podważa.

Postmetafizyczna filozoficzna etyka nie odważa się udzielać zainteresowanym osobom rad w kwestii prowadzenia życia, ale dlaczego miałaby zachować powściągliwość w zagadnieniu dotyczącym przyszłości natury ludzkiej, skoro od wieków specjalizowała się w refleksji na temat „dobrego” lub „właściwego” życia? Psychoterapie „bez większych skrupułów uzurpują dla siebie klasyczne zadanie wskazywania [jednostkom] właściwej drogi życiowej” – pisze Habermas (2003, s. 12), jeżeli jednak chodzi o kwestię etycznej samowiedzy *gatunku* to, jego zdaniem, „nie ma już żadnych racji po temu, by filozofowie pozostawiali tę sprawę [w tym wypadku] w rękach biologów i inżynierów zapalonych do *science-fiction*” (2003, s. 22). Zgodnie z jego uzasadnieniem:

Wobec konkurencyjnych odpowiedzi treści tej samowiedzy nie da się dłużej bronić argumentami natury formalnej. Wydaje się raczej, że źródłowe filozoficzne pytanie o „właściwe życie” odradza się dziś w swojej ogólnej postaci antropologicznej. Nowe technologie narzucają nam publiczny dyskurs o właściwym rozumieniu kulturowej formy życia jako takiej (2003, s. 22).

W kwestii samowiedzy gatunku etyka Jürgena Habermasa zawiesza swoją powściągliwość, nie rezygnując jednocześnie z głównych przesłanek myślenia postmetafizycznego. Powściągliwość zostaje zawieszona, ponieważ *etyka gatunku* pragnie zająć stanowisko w dyskusji dotyczącej *właściwej* samowiedzy. Z drugiej strony, spełnia ona warunki myślenia postmetafizycznego, ponieważ arbitralnie nie wskazuje i nie narzuca jednostkom *właściwej* samowiedzy, a jedynie rekonstruuje warunki takiej samowiedzy, która godziłaby w siebie założenia dotyczące ludzkiego „moralnego osądu i działania” (Habermas, 2003, s. 36).

Innymi słowy, etyka gatunku jest rekonstrukcją samowiedzy, którą dotąd posiadaliśmy; w niej wyodrębnione zostają te przesłanki, które są niezbędne dla funkcjonowania uniwersalistycznej moralności, a które mogą się zmienić na skutek nierozmyślnego wykorzystania biotechnologii.

Etyka gatunku jest postmetafizyczna także dlatego, że jednoznacznie różni się od rozmaitych etyk przekazywanych przez religijne bądź metafizyczne doktryny, które wyróżniały jeden właściwy sposób prowadzenia życia. Etyka gatunku nie odnosi się do tego czy innego sposobu życia, ale do samowiedzy istot ludzkich w całości nie stwarzając między nimi podziałów według wiary czy kultury, lecz niejako *zawiera* w sobie wszelkie inne etyki i projekty życiowe. Nikogo i niczego nie wyróżnia, natomiast *umożliwia* każdemu „możność bycia sobą”<sup>8</sup>, którą swobodne korzystanie z inżynierii genetycznej mogłoby nadwątlić. Ażeby wszystkie osoby na równi miały możliwość etycznego układania własnego życia, warunkiem etyki gatunku byłoby m.in. wykluczenie powstania sytuacji, w której genetyczne zadatki osoby przed jej urodzeniem były przedmiotem rozporządzania przez innych. Według Habermasa: „naturalna geneza stanowi niezbędny warunek, abyśmy mogli pojmować się jako autorzy własnego życia i jako równoprawni członkowie moralnej wspólnoty” (2003, s. 50).

Jak możliwy jest wybór między naturalistyczną samowiedzą (w ramach której po pierwsze, możliwe byłoby rozporządzanie ludzkim życiem przedosobowym, a po drugie, funkcjonowanie uniwersalistycznej moralności byłoby niepewne) a etyką gatunku (postulującą warunek przygodności genetycznych cech oraz możliwość moralnego ustrukturywania form życia)? Zdaje się, że sprowadza się on do jednostkowego egzystencjalnego wyboru. Nie oznacza to jednak, że nie można tutaj wskazać pewnych racji. Etycznogatunkowy wybór jest ściśle powiązany z tym kontekstem życia, w ramach którego jest dokonywany. Innymi słowy, zależy zarówno od tego, jakiej przyszłości osoba pragnie dla innych, jak i w szczególności dla samej siebie, ponieważ jest tego gatunku przedstawicielką. Jürgen Habermas pisze, że: „Takim etycznogatunkowym sądom brak jednak zniewalającej – w domyśle – mocy racji ściśle moralnych” (2003, s. 96). Mimo to, intersubiektywna moc języka sprawia, że wszystkie osoby przynależące do

---

<sup>8</sup> Habermas odwołuje się do pojęcia „możności bycia sobą” sformułowanego przez Kierkegaarda i twierdzi, że jest to pierwsza postmetafizyczna odpowiedź na etyczne pytanie o właściwe życie. Postulowana przez Kierkegaarda „możność bycia sobą” jest wystarczająco formalną wskazówką, spełniającą warunki myślenia postmetafizycznego (Habermas, 2003, s. 13). Wprowadzając to pojęcie Kierkegaard nie dyskryminuje, a zarazem nie wyróżnia żadnego określonego sposobu życia, które osoby, zgodnie z własnymi wartościami, uznają dla siebie za właściwe. W ten sposób „możność bycia sobą” jest w stanie sprostać wymogom narzucanym przez pluralizm światopoglądowy. Wskazuje ona jednostce sposób bycia w sferze etycznej, w którą nikt nie jest uprawniony ingerować. Przy tym każdy sam określa, czym jest dla niego „bycie sobą”, zgodnie z wyznawanymi poglądami.

wspólnego świata życia (*Lebenswelt*) mogą wyrażać argumenty w dyskursie *etyczno-egzystencjalnym* i starając się przyjmować rolę bezstronnego obserwatora, rozważać konkurencyjne sądy (Habermas, 1993, s. 11). W ten sposób, możliwe staje się to, że decyzja dotycząca przyszłej samowiedzy gatunku nie zostanie podjęta arbitralnie, lecz może być wynikiem naszych „wymagających uzasadnienia roszczeń” (Habermas, 2003, s. 18).

Pisząc zbiór esejów pt. *Przyszłość natury ludzkiej* celem Jürgena Habermasa było „przyczynić się do dyskursywnego sprecyzowania naszych spłoszonych odczuć moralnych”. Według niego „Ten esej jest w dosłownym sensie *próbą* – próbą nadania nieco większej przejrzystości zagmatwanym intuicjom” (2003, s. 29). Ponieważ zdaje się, że *sami* nie chcemy takich zmian w naszej samowiedzy gatunku, które spowodowałyby, że nie moglibyśmy więcej regulować naszych konfliktów na zasadach uniwersalistycznej moralności. Według Habermasa:

Egalitarny uniwersalizm uznaje się dość powszechnie za wielkie osiągnięcie nowoczesności; w każdym razie nie kwestionuje się go ze względu na inne koncepcje etycznogatunkowe. [...] To nie naturalistyczne obrazy świata, ale niepowstrzymanie rozwijane biotechnologie podważają naturalne (a w rezultacie mentalne) przesłanki moralności, której *explicite* nikt nie chce stawiać pod znakiem zapytania (2003, s. 98).

Z tej perspektywy nasuwa się jednak wątpliwość co do tego, czy etyka gatunku Jürgena Habermasa rzeczywiście odnosi się do gatunku jako całości, czy jest to bardziej okcydentalna lub europocentryczna<sup>9</sup> etyka? Głównym motywem etyki gatunku jest zachowanie warunków egalitarnego uniwersalizmu, uważanego za nadrzędną wartość na Zachodzie. Stąd można by wnioskować, że Habermasowska etyka nie tylko wywodzi się z głównych przesłanek demokracji, ale i jest kierowana ku państwom o innym ustroju jako jedyna właściwa etyka; *uwazamy*, że powinniśmy się kierować zasadami, według których wszyscy jesteśmy wolni i równi. Jednak jest to to raczej postulat wywodzący się z europejskiego oświecenia. Czy zatem etyka gatunku nie jest odpowiednia dla państw mających inną formę rządu niż rząd liberalnej demokracji i stąd przestaje być zorientowana na ludzki gatunek w całości? Z pewnością kraje europejskie oraz Stany Zjednoczone przykładają ogromną wagę do realizowania liberalnych wartości. Jednak wszystkie kraje przynależące do ONZ przyjmują Powszechną Deklarację Praw Człowieka, w której już w Artykule 1 mówi się o tym, że: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem wolności i swych praw. [...]”. Zatem deklaracyjny i współcześnie funkcjonujący konsensus co

---

<sup>9</sup> Używając słowa „okcydentalny” mam na myśli kraje Unii Europejskiej oraz Stany Zjednoczone. Używając sformułowania „europocentryczny” odnoszę się do krajów zachodniej Europy, a zwłaszcza do Niemiec (skąd pochodzi Jürgen Habermas), które mając za sobą doświadczenie upokorzenia wojny totalnej przeistoczyli się w prymusa demokracji.

do praw człowieka zachodzi na całym świecie. Natomiast różną wagę poszczególne państwa przywiązują do roli rządu w utrzymywaniu wolności i równości bądź przewagi jednego z tych elementów wśród swoich obywateli.

## DWA SPOSOBY PODEJŚCIA DO NOWYCH BIOTECHNOLOGII

Z tego powodu, że niemieckie państwo pełni bardziej opiekuńczą rolę, nadzorując i przywracając równość między obywatelami (np. poprzez wspieranie słabszych), a Stany Zjednoczone kładą większy nacisk na to, by ich obywatele mogli realizować swoje wolności w miarę swoich najlepszych możliwości, w krajach tych odmiennie podchodzi się do pytania o dopuszczalność nowych biotechnologicznych metod. Jürgen Habermas zaznacza, że w czasie, kiedy w zachodniej części Europy debatuje się nad tym, czy powinno się przyzwolić na dalszy rozwój biotechnologii, w Stanach Zjednoczonych dyskusja dotyczy tego, *jak ów rozwój wdrożyć* (2003, s. 82). Różnica w sposobie traktowania nowych technologii wynika z odmiennych form prawnego i politycznego myślenia między Ameryką a Niemcami, albo inaczej, między podejściem do praw podstawowych w liberalnej tradycji prawnej (czerpiącej z zasad koncepcji Johna Locke'a) a „ustrojem demokratycznego bytu pospólnego [*die Verfassung eines demokratischen Gemeinwesens*]” (Habermas, 2001, s. 130), ukształtowanym według niemieckiej post-kantowskiej tradycji.

W zgodzie z założeniem amerykańskiego liberalizmu prawa podstawowe mają zastosowanie w ramach *pionowej* relacji między obywatelem a państwem, aby chronić wolność jednostki przed dopuszczeniem się nadużyć przez władzę państwową. Wolność obywatela ma znaczenie pierwszorzędne (chyba że korzystanie przez niego z tej wolności stanowić by miało zagrożenie dla wolności innych osób lub mogło zagrażać społeczeństwu). Osoba może dokonywać własnych wyborów zgodnie z wyznawanymi wartościami, a państwo powinno mieć wystarczające uzasadnienie, by zastosować wobec niej przymus. Dlatego dla autorów reprezentujących stanowisko anglosasko-liberalne jest czymś oczywistym, że decyzję co do skorzystania czy nie skorzystania z nowo pojawiających się technologii należy pozostawić rodzicom. Co więcej, sugeruje się, aby wolność reprodukcyjną (a więc indywidualne podstawowe prawa człowieka) poszerzyć o nieograniczony dostęp do nowych biomedycznych metod (Harris, 2021, s. 147).

Jürgen Habermas kieruje swoją uwagę na tak przedstawioną specyfikę prawa w tradycji liberalnej i twierdzi, że w obawie przed niewłaściwym użyciem władzy *politycznej* może dochodzić do zagrożenia, jakim będzie naruszenie praw podstawowych obywatela przez inną osobę prywatną w ramach władzy *społecznej* (2001, s. 129). W sytuacji, gdy prawa podstawowe jednostki są naruszone przez innego obywatela, czyli w ramach *poziomej* relacji bez udziału władzy politycznej, w niemieckim systemie prawnym zastosowanie mogą mieć tzw. prawa podstawowe wobec osób trzecich (*Drittwirkung von Grundrechten*).

Zgodnie z tradycją post-kantowską, porządek prawa skonstruowany jest według obiektywnych zasad<sup>10</sup>, których subiektywno-publiczne prawa są odzwierciedleniem, co różni się od tradycji liberalnej, według której prawa subiektywno-publiczne dyktują porządek prawom ustanawianym przez władzę państwową. Możliwość użycia praw podstawowych wobec osób trzecich ma na celu ochronę wolności i integralności jednostki w stosunku do innych obywateli, co oznacza, że w sytuacji, gdy sama osoba nie może bronić swych praw przed innymi (jak w przypadku życia nienarodzonych), organa państwowe mogą wypełnić obowiązek ochrony po to, aby przywrócić równorzędność statusu obywateli. W kwestii rozwoju biotechnologii, zdaniem autora *Przyszłości natury ludzkiej*, zadaniem demokratycznej wspólnoty jest podjęcie decyzji co do zakresu dopuszczalności nowych metod. Z perspektywy jego myślenia, reprezentującego stanowisko niemieckiej tradycji politycznej, realizowanie demokratycznej decyzji ma być kontrolowane przez państwo, chroniące wolność i równość osób zgodnie z obiektywnymi prawami demokratycznej wspólnoty.

#### „NIEROZPORZĄDZALNOŚĆ” JAKO WARUNEK ETYKI GATUNKU

Zastosowanie podstawowych praw wobec osób trzecich nie może być skuteczne w przypadku życia zarodkowego, ponieważ nienarodzonemu nie przysługują jeszcze prawa, którymi cieszą się osoby będące członkami społeczeństwa. Nienarodzony płód, bez względu na to na jakim stadium rozwoju się znajduje, nie wchodzi w tzw. „układ *publicznych* interakcji intersubiektywnego świata przeżywanego [*Lebenswelt*]” (Habermas, 2003, s. 42). Mimo tego, że matka zaczyna rozmawiać ze swoim dzieckiem jeszcze przed jego urodzeniem, to jedynie po jego faktycznym przyjściu na świat, dziecko staje się częścią społeczeństwa – indywiduum, wobec którego inne osoby zobowiązują się do określonego typu zachowania oraz w miarę jego dorastania, oczekują od niego tego samego. Dlatego, aby uzasadnić kontrolę nad biotechnologią, Jürgen Habermas proponuje wprowadzić rozróżnienie między „nienaruszalnością”, która zagwarantowana jest dla osób będących podmiotami praw podstawowych<sup>11</sup> a „nierozporządzalnością”, wyrażającą potrzebę ochrony tych, którzy byli czy dopiero będą osobami (2003, s. 84).

<sup>10</sup> W pierwszym artykule definitywnym *Do wiecznego pokoju...* Kant pisze, że: „Ustrój ustanowiony, po pierwsze: na zasadach wolności członków społeczeństwa (jako ludzi), po drugie, na podstawowych zasadach zależności wszystkich od jednego, wspólnego prawodawstwa (jako poddanych), po trzecie na prawie równości tychże, jako obywateli państwa – jedyny [ustrój], który wynika z idei układu pierwotnego, na której musi być ugruntowane wszelkie prawne ustawodawstwo narodu [...]” (Kant, 1995, s. 56).

<sup>11</sup> Prawo do nienaruszalności przysługuje członkom wspólnoty moralnej po to, żeby mogli prowadzić autonomiczne życie: podmiot musi wiedzieć, że nikt nie może naruszyć jego duchowej i cielesnej integralności, tak samo, jak i jemu nie zezwala się przekraczać nienaruszalności innych.

Proponowana przez Habermasa „nierozporządzalność”, w odróżnieniu od „nienaruszalności”, ma wyrażać m.in. zakaz interweniowania w genetyczne wyposażenie przyszłych osób oraz zakaz dokonywania w nim zmian według decyzji osób trzecich. Nierozporządzalność przysługuje temu, co „stanowi o naturalnym wyposażeniu [...] cielesnej postaci” (Habermas, 2003, s. 27), i potrzebna jest tym, którzy byli czy dopiero będą osobami, ale w danej chwili nie mogą decydować o samych sobie. Przyszła autonomia nienarodzonych jest możliwa bez zastrzeżeń wtedy, kiedy, już jako osoby, będą oni mieli świadomość, że ich cielesna podstawa osobowej tożsamości nie była przed urodzeniem przedmiotem rozporządzania przez innych. Dlatego etyka gatunku zakłada nierozporządzalność jako główny warunek zachowania takiej samowiedzy, w której może być ustabilizowana uniwersalistyczna moralność i w ramach której osoby będą mogły bezproblemowo postrzegać się jako wyłączni autorzy własnej biografii oraz jako podmioty odpowiedzialne w równej mierze za swoje czyny.

#### KLINICZNE NASTAWIENIE

#### JAKO WARUNEK AKCEPTACJI INGERENCJI GENETYCZNYCH

Etyka gatunku nie dopuszcza rozporządzania genetycznymi zadatkami nienarodzonej osoby, jednak „nierozporządzalność” nie przesądza o tym, że zakazane byłyby również te genetyczne ingerencje, które są medycznie zasadne (Habermas, 2003, s. 34). Według Habermasa, akceptacja inżynierii genetycznej zależy od nastawienia, z jakim podchodzi się do ingerencji (2003, s. 51). Kliniczne nastawienie, w ramach którego do zarodka podchodzi się jako do przyszłej osoby, której zgodę na genetyczną ingerencję się zakłada i która mogłaby *ex post* uznać dokonane w jej genomie zmiany, nie wpływałoby na etyczną samowiedzę jednostki w ten sposób, by przestała się ona pojmować jako wyłączny autor własnego życia, i nie zakłócałoby symetryczności relacji międzyludzkich. Albowiem zmieniona genetycznie osoba inaczej odnosiłaby się do dokonanych w jej genomie zmian o charakterze terapeutycznym, które poczynione były przy założeniu jej zgody, niż w przypadku ingerencji charakteryzującej się nastawieniem instrumentalnym, kiedy to osoby trzecie rozporządzały jej genetycznym wyposażeniem, kierując się wyłącznie własnymi preferencjami.

Nigdy nie jesteśmy zwolnieni z obowiązku antycypowania zgody jeszcze nienarodzonych osób. Jak pisze Habermas:

Powinniśmy innym pomagać i wolno nam robić wszystko, co przyczynia się do poprawy ich życiowych warunków. Ale nie wolno nam za innych – zgodnie z naszymi wyobrażeniami o ich przyszłym życiu – ustalać pola manewru, które ci inni mogą potem wykorzystywać dla etycznego układania sobie życia (2003, s. 94).

Potencjalna osoba, w stosunku do której podejmowana jest eugeniczna interwencja, powinna mieć szansę powiedzenia „tak” albo przynajmniej mieć świadomość o tym, że osoby dokonujący zmian w jej genomie z jej możliwą zgodą się liczyli. Regulatywna idea, która stanowi wyraźne kryterium odróżniające dopuszczalne ingerencje terapeutyczne, jest sformułowana przez Jürgena Habermasa następująco: „wszystkie ingerencje terapeutyczne, także prenatalne, muszą być uzależnione od zgody – choćby tylko kontrfaktycznie zakładanej – osoby, której dotyczyą” (2003, s. 94). Z kolei zakładać zgodę na ingerencję możemy jedynie wtedy, kiedy chcemy zaoszczędzić przyszłej osobie skrajnego cierpienia, które, jak wskazuje autor *Przyszłości natury ludzkiej*, „można prognozować z całą pewnością” (2003, s. 95).

### ZAKOŃCZENIE

Według Jürgena Habermasa nie jest jeszcze za późno, żeby wyznaczyć zakres stosowania nowo pojawiających się technologii i, jeżeli tego chcemy, zachować naszą wiedzę o sobie jako o istotach odpowiedzialnych. Aby zabezpieczyć naszą samoświadomość przed możliwymi skutkami eugeniki liberalnej, filozofowie powinni zrekonstruować warunki dotychczasowej samowiedzy gatunku. Niektóre prace na pograniczu filozofii i antropologii przyczyniają się do realizacji wyznaczonego przez filozofa celu. Warto chociażby przywołać zbiór esejów o polskim tytule *To, co naturalne. Eseje antropologiczne* autorstwa Roberta Spaemanna, który dążąc do opisu m.in. tego, co ludzie rozumieją pod pojęciem „natury” (2022, s. 127) lub, powracając do problemu psychofizycznego i zastanawiając się nad relacją między dwoma sposobami poznania człowieka – „fizjologicznym” i „pragmatycznym” (2022, s. 29), jednocześnie bardziej szczegółowo określa obszar samowiedzy, który może się zmienić pod wpływem naturalistycznych zapatrywań i scjentyzmu. Zdefiniowanie przez nas tego, co uważamy za „wewnętrzną” i „zewnętrzną” naturę jest ważne, ponieważ na podstawie tej definicji będziemy mogli pewniej regulować zakres, w jaki chcemy korzystać z biotechnologii bez uszczerbku dla naszej gatunkowej samowiedzy.

### BIBLIOGRAFIA

- Agar, N. (1998). Liberal Eugenics. *North American Philosophical Publications*, 12 (2), s. 137–155.
- Habermas, J. (1990). Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. W: Habermas, J., *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge–Maldon: The MIT Press, s. 43–115.
- Habermas, J. (1992). Themes in Postmetaphysical Thinking. W: Habermas, J., *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Cambridge–London, The MIT Press, s. 28–53.
- Habermas, J. (1993). On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason. W: Habermas, J., *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge–London: The MIT Press, s. 1–17.

- Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2003). *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Habermas, J. (2021). Once again: On the relationship between morality and ethical life. *European Journal of Philosophy*, 29 (3), s. 543–551.
- Harris, J. (2021). *Poprawianie ewolucji. Argumenty etyczne za tworzeniem lepszych ludzi*. Tłum. T. Siczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kant, I. (1995). *O porzeczadłe: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce; Do wiecznego pokoju: projekt filozoficzny*. Tłum. Mirosław Żelazny. Toruń: Wydawnictwo COMER.
- Kędziora, K. (2022). Powściągliwość myślenia. W: Gensler, M., Gralińska-Toborek, A., Kazimierska-Jerzyk, W., Kędziora, K. (red.), *Practica et Speculativa*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 141–158.
- Spaemann, R. (2022). *To, co naturalne. Eseje antropologiczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Żuradzki, T. (2014). Nowa liberalna eugenika: krytyczny przegląd argumentów przeciwko biomedycznemu poprawianiu ludzkiej kondycji fizycznej lub umysłowej. *Diametros*, 42, s. 204–226.

#### JÜRGEN HABERMAS' ETHICS OF THE SPECIES AS A PROPOSAL FOR REGULATING BIOTECHNOLOGICAL PROGRESS

Jürgen Habermas argues that under conditions of liberal eugenics, the self-understanding of the species may change. Therefore, it is necessary to establish regulations that would control the development of new biotechnological methods. This must be done in order to preserve the basis of universalistic morality, which allows individuals to regulate their conflicts in a fair manner. According to Habermas, the self-understanding of the species we had until now assumes that individuals understand themselves as autonomous and equal. Such self-understanding is not possible when one individual determines the genetic characteristics of another. Jürgen Habermas proposes to regulate the development of biotechnology according to the ethics of the species, which is a reconstruction of the conditions of self-understanding we already have. The ethics of the species assumes that individuals should understand that their genetic traits have been formed naturally. Nevertheless, the ethics of the species does not prejudge the use of genetic manipulations for therapeutic purposes, for which, according to Habermas, the permission of future individuals can be assumed without affecting their self-understanding.

#### **Keywords:**

Habermas, liberal eugenics, ethics of the species, self-understanding of the species, universalistic morality, postmetaphysical thinking





**Przemysław Owczarek**

Independent Researcher

[ojun@poczta.onet.pl](mailto:ojun@poczta.onet.pl)

## HERMES-MERKURY – ANTYCZNA ALEGORIA ŁODZI I NIEODKRYTY PATRON ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

### Abstrakt

Od połowy XIX w. w miastach przemysłowych Zachodu pojawiają się liczne detale architektoniczne eksponujące postać i atrybuty Hermesa-Merkurego, greckiego boga: handlu, kupców i złodziei, opiekuna podróżnych, posłańca bogów i psychopomposa, władcy pisma i komunikacji, pieniądza i wszelkich miar. W synkretyzmie aleksandryjskim Hermes objawia się jako prorok Trismegistos, strażnik wiedzy tajemnej (czarodziej i lekarz z różdżką kaduceuszem), patronuje alchemicznym przemianom i wraz z innymi tajemnicami sztuki królewskiej oraz ezoteryczną wiedzą współtworzy tradycje masońskie. Hermes-Merkury stał się patronem przemysłu, starożytną ikoną nowoczesności i kapitalizmu, bohaterem grafik zdobiących dyplomy wystaw światowych, świadectwa buchalteryjne, etykiety towarów. Alchemiczny Hermes (zwany Merkuriuszem) to odpowiednik płynnej rtęci, intrygująca personifikacja nowoczesności postrzeganej jako płynna i ulotna, niosąca ze sobą upadek wielkich narracji opartych o transcendencję, co ilustruje wyparcie z uniwersum zachodniej kultury symbolu przez alegorię. Ta formacja kulturowa projektuje dzisiaj także wizję ponowoczesności jako maszynierii przemieniającej zasoby planety w towar. Tymczasem sięgnięcie do znaczeń wydobytych z głębokiej refleksji nad hermesową alegorią i wyjście ku posthumanistycznej wizji miasta i świata, pozwala dostrzec w dziedzictwie znaczeniowym Hermesa uwolniony od metafizyki potencjał zrównoważonego rozwoju, którego najprostszym znakiem jest metonimia postaci boskiego posłańca i jego atrybut (w kluczu symbolicznym i alegorycznym) – kaduceusz.

### Słowa kluczowe:

Hermes, detal architektoniczny, kaduceusz, antyczna ikona nowoczesności, kapitalizm, zrównoważony rozwój



Czy rewitalizacja, a zatem praktyka „ożywiania” miejskich przestrzeni adaptująca dziedzictwo postindustrialnych metropolii przemysłowych do nowych funkcji, nie powinna być także głęboko przemyślana w aspekcie aporii, które wyzwoliły niesamowitą dynamikę epoki nowoczesności? Sądzę, że „odnowa” kwartałów i znaczeń może być efektywnie przemyślana i praktykowana tylko w kontekście zrównoważonego rozwoju. Osiągnięta dzięki tej refleksji świadomość żywotnego od antyku przekazu o charakterze symbolicznym i alegorycznym może dzisiaj stymulować postnowoczesny projekt homeostazy zapewniającej społeczno-technologiczny progres cywilizacji w epoce klimatycznej katastrofy. Miasta ponowoczesne rozwijają się nadal dzięki przetwarzaniu naturalnych zasobów i własnej przestrzeni, same zaś tworzą ekosystem, w którym istnieje pozaludzkie życie. Chodziłoby zatem o zrównoważenie relacji Natura/Kultura w praktyce, która zapewnia optymalny przepływ energii i umożliwia efektywne odtwarzanie zasobów pozaludzkiego życia, które warunkują egzystencję ludzkości. Punktem wyjścia tej refleksji czynię konkret, jakim jest dziewiętnastowieczny detal architektoniczny w swojej specyficznej, łączącej przeciwieństwa, nie tylko łódzkiej formie i odsłonie.

Od połowy XIX wieku w miastach przemysłowych i centrach finansjery Zachodu pojawiają się liczne detale architektoniczne eksponujące postać i atrybuty grecko-rzymskiego Hermesa-Merkurego. Jakie znaczenia powiązane z antycznym bogiem ujawniają się w kontekście nowoczesności?

W dziejach cywilizacji Zachodu możemy wyróżnić kilka kulturowych manifestacji tego boga, którego wizerunki do dzisiaj patronują aktywności finansowej, handlowej i gospodarczej. Jego imię u Homera wywodzi się od wyrazu *herma*, który oznacza podporę, belkę (na której opierano statek po jego wyciągnięciu na brzeg), ale oznacza także podwodną skałę i balast na statku (to, co służy okrętowi, jak i mu grozi). Przedstawienia Hermesa na wazach w formie malowideł ukazują go ze słynną laską-różdżką greckich heroldów zwaną *kerykeion* (u Rzymian *caduceus*). Etymologia i ikonografia odsyłają do dziedziny, którą opiekuje się bóg, pozwalają wyraźniej ujawnić jego postać, przyjście na świat i szelmowskie czyny już w kołysce. Barwnie opisuje je homerycki *Hymn do Hermesa*. W ikonografii różdżkę boga wyróżniają oplecione na niej węże. Przestały ze sobą walczyć i pochyliły ku sobie łby, kiedy bóg rzucił między nie czarodziejską gałązkę. Na pamiątkę tego symbolu dialogu i pokoju, greccy heroldowie używali oliwnych gałązek z rytualnymi wstążkami, *stemmata*. Bóg przedstawiany jest w kapeluszu greckich wędrowców, tak zwanym *petasos* (niejako czapce niewidce) i uskrzydłonych sandałach umożliwiających błyskawiczne przemieszczanie się (Kubiak, 1997, s. 280–281, 285–287; *Hymny homeryckie*, 2001, s. 119–163; Kerényi, 2002, s. 137–149).

To opiekun wszelkich granic i przejść: między niebem, ziemią a królestwem umarłych, dokąd odprowadza dusze oraz między domostwem a światem poza nim. Komplementarnie do Hestii, bogini wiecznego domowego ogniska, czyli

centrum życia rodzinnego, boski posłaniec wyraża sobą nieustanny ruch i wymianę, mediację i granicę. Jak zaświadcza Pauzaniusz, te dwa bóstwa występowały razem na podstawie posągu Zeusa Olimpijskiego (Zaidman, 2008, s. 15; Vernant, 1974).

Dziedzina Hermesa włada ambiwalencją widoczna w fundamentalnych opozycjach: mowa i milczenie, bogactwo i strata, życie i śmierć, ten świat i zaświaty. Boski posłaniec pośredniczy między przeciwieństwami i zarazem jest ich syntezą. Pośrednictwo to naczelną funkcją Hermesa i kwintesencją jego właściwości.

Z przeciwieństw złożona jest prastara natura trickstera, to boski oszust i jednocześnie bohater kulturowy. Hermes posiada cechy cywilizatora wynajdującego ogień i oszusta kpiącego z Apollina. Z triksterem łączą go takie cechy jak „spryt”, „przebiegłość”, „chytrość”, „szelmstwo”, które Monika Sznajderman za Marcellem Detienne i Jean-Pierrem Vernantem, określa mianem *metis*. Owego terminu użyła Sznajderman do przeprowadzenia analogii między zwodzicielem a błaznem. Hermes jest jego niewątpliwym protoplastą. Z tym konglomeratem cech należy wiązać zdolności w zakresie rzemiosł, sztuk, magii i medycyny oraz formy inteligencji właściwe dla kultury greckiej i charakterystyczne dla postaci Hermesa, ale i jego ojca, Zeusa. Podanie głosi, iż władca bogów bojąc się, że jego pierwsza żona *Metis* powije syna, którego siła przewyższy władcę bogów, połknął małżonkę i w ten sposób objawił się jako pierwszy, dysponujący mocą *metis* trickster (Zeus odziedziczył ten lęk po swoim ojcu, Kronosie). W anglosaskiej antropologii ta właśnie forma inteligencji jest współistotna dla postaci trickstera, przedsiębiorczego oszusta, artysty, magika i wynalazcy (Detienne i Vernant, 1978, s. 7; Sznajderman, 2014, s. 43–44).

Czyż inteligencja typu *metis* nie jest czasem podstawową dyspozycją służącą kształtowaniu płynnej i zmiennej rzeczywistości, którą ludzkość określiła jako nowoczesność? Ten rodzaj energii stymuluje pośrednictwo, kreatywność, niezbędną dla wielkich interesów smykałkę do sprytnych oszustw (po łódzku zwanych szwindlami) i coraz bardziej szybkie sposoby komunikacji. Hermesowo-merkurijski charakter tej energii jest inicjatorem technologicznych wynalazków, naukowych odkryć i finansowych operacji, z których narodził się globalny rynek. Jego twórcami, jak i literackimi odpowiednikami rzeczywistych postaci są genialni, przedsiębiorczy, bezwzględni i wyrachowani, cwani i przebiegli abnegaci rodzimych tradycji, deweloperzy, a w Łodzi realni i literaccy lodzermensche, fabrykanci: Karol Borowiecki i Moryc Welt Reymonta, Maks Aszkenazy Singera<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Dla Antoniego Szrama rzeczywistym „Wcieleniem lodzermenscha stali się dwaj ludzie: Karol Scheibler i Izrael Poznański, pozostający – co może wydawać się nieprawdopodobne – we wzajemnych stosunkach zawsze poprawni; przez pewien czas, budowy cerkwi prawosławnej św. Aleksandra Newskiego – niemal zaprzyjaźnieni. Przypomnę tutaj jeden z bardziej wyrazistych obrazków tej „przyjaźni”. W 1880 roku Scheibler, Poznański oraz inni reprezentanci „sfer

W aleksandryjskim synkretyzmie egipsko-hellenistycznym Hermes zjednoczony z Thothem, egipskim bogiem księżycy, mądrości, pisma, również odprowadzającym zmarłych w zaświaty, objawia się jako prorok Trismegistos, strażnik wiedzy tajemnej, autor Tablicy Szmaragdowej (czarodziej i lekarz z różdżką kaduceuszem). Odkryty na nowo przez myślicieli Renesansu, dzięki arabskim tłumaczeniom aleksandryjskich rękopisów, wywodzony od Trismegistosu nurt hermetyzmu i alchemii wywrze niebagatelny wpływ na myśl humanistyczną i rozwój europejskiej nauki. Jako merkuriusz filozoficzny Hermes jest katalizatorem alchemicznych przemian w laboratoriach i symbolem kamienia filozoficznego, a wraz z innymi tajemnicami sztuki królewskiej oraz ezoteryczną wiedzą hermetyzmu odegra kluczową rolę w światopoglądzie różokrzyżowców, którzy postulowali stosowanie zasad alchemii do wywołania przemian społecznych. Tą drogą hermetyzm przeniknie do masońskich tradycji (Cortesi, 2005, s. 69–75; Bugaj, 1998; Nawrot, 1999).

Jak zauważył Honorowy Mistrz Wielkiej Łoży Narodowej Polski, historyk Tadeusz Cegielski, wolnomularstwo postępowało wedle hermetycznych zasad, by prowadzić ludzkość ku postępowi w dialektycznym ruchu przekraczania przeciwieństw na wyższym poziomie syntezy:

Dla uczonego hermetysty [...] sprzeczności życia ludzkiego znoszą się na wyższym poziomie bytu, tak jak w procesie alchemicznym wilgoć łączy się z suchością, pierwiastek żeński z męskim, księżyc ze słońcem. Trzeba wskazać ludziom tę głęboką, zarazem prostą zasadę, aby przestali spierać się o pozory, o cienie lub fantomy, aby zrozumieli, że żyją w ciemnościach przesądu, niewiedzy, własnych słabości (Cegielski, 1992).

Wolnomularstwo, jako depozytariusz wiedzy o gnostyckim charakterze i architektonicznej symbolice, łączyło w XIX wieku antyczne kultury i biblijne wierzenia z ideą postępu technologicznego i dążeniem do demokratyzacji społeczeństw w swego rodzaju ezoteryczną wizję oświeconej ludzkości. Ten tajemny nurt kultury, którego silne wpływy widać w europejskim romantyzmie, interferuje w jawnych procesach kulturowych przemian z historyzmem i nowoczesnością, a ściślej, w kontekście architektury z nurtem historyzmu

---

przemysłowych” Łodzi, pragnąc dać wyraz swej czolobitności i oddania dla cara, ufundowali Szkole Przygotowawczej klasę czwartą i zwrócili się do cara Aleksandra II z prośbą o zezwolenie nadania jej imienia Szkoły aleksandrowskiej, dla uczczenia 25. rocznicy wstąpienia cara na tron. Oczywiście car Aleksander II „łaskawie” udzielił swojego zezwolenia. Losy i kariery obu wymienionych przemysłowców ukształtowały się zgodnie z regułami ustalonymi w dobie rewolucji przemysłowej, przy czym o tytule do fortuny Izraela Poznańskiego rozstrzygającymi były pracowitość, ambicja, bezwzględność, religijność, odwaga, ofiarność, a kolejnymi etapami życia: kupiectwo i handel, manufaktura, budowa fabryki, domu, kamienic, pałacu, rezydencji, domów robotniczych, szkoły, szpitala i fundacje sakralne – wyrażające jego stosunek do gminy żydowskiej, robotników, mieszkańców Łodzi. Ostatecznie obaj – połączeni na cmentarzach łódzkich – uzyskali rangę pionierów przemysłu łódzkiego („Pioniere der Lodzer Industrie”)<sup>7</sup> (Szram 1998, s. 108–109).

(akademizmem Beaux Arts), secesją i wczesnym modernizmem, projektując koegzystencję dawnych stylów architektury z budowaniem nowoczesnych konstrukcji żelaznych, sieci kolejowych i dworców.

Alchemia to przede wszystkim sztuka przemiany materii w siłę duchową. Alchemiczne eksperymenty, pierwotnie przeznaczone do metamorfozy rozmaitych metali i substancji w kamień filozoficzny, zaowocowały odkryciami stopów, pierwiastków, barwników, wyciągów i eliksirów. Praktyczna strona alchemii wywodzi się z egipskiej sztuki wytwórczej: metalurgii, garncarstwa, wytopu szkła. To techniki, których protoplastami byli kowale. Alchemia, nazywana już w średniowieczu Sztuką Królewską, przebywszy drogę z Aleksandrii przez świat arabski, Sycylię, Grecję i Hiszpanię, była praktykowana w klasztorach średniowiecznych Franciszkanów oraz w laboratoriach na królewskich i arystokratycznych dworach. Zainspirowała herezję Giordano Bruno, była wnikliwie studiowana przez Izaaka Newtona (Cortesi, 2005).

Zarówno Hermes, jak i Hefajstos to bogowie, którzy patronują alchemii i są greckim uosobieniem funkcji i roli, jakie w archaicznych społecznościach pełniła para operatorów *sacrum*: kowal i szaman (psychopompos, lekarz, duchowy przewodnik znający techniki ekstazy). Grecy postrzegali kowala jako istotę o podwójnej naturze. Hefajstos, u Latynów Wulkan, to bóg rzemiosła i poskramiacz metali, aczkolwiek fakt, że był chromy i jak na boga nadzwyczaj szpetny, nazaczył go piętnem niższości i przekleństwa. Syn Hery, to nosiciel podobnej ambiwalencji *sacrum*, jak jego przyrodni brat Hermes. W wielu miejscach globu do czasów współczesnych zachowały się wierzenia, wedle których działalność kowala to elitarna sztuka tajemna (Cortesi, 2005).

Mircea Eliade dostrzegł istotny kontekst nowoczesności powiązany z metalurgicznymi korzeniami alchemii, a mianowicie apoteozę *homo faber*, który tworzy przedmioty. Znamienny religioznawca przywołał w tym względzie przykład hutnika. Przyspieszając wzrost zapoczątkowany przez Matkę-Ziemię dokonuje on metamorfozy „embrionów” (tzn. rud) w metale, podobnie alchemik zmierza ku temu, aby podtrzymać to przyspieszenie i zwińnić je transmutacją „zwykłych” metali w kamień filozoficzny lub złoto. Zatem, jak stwierdził Eliade, między alchemikiem a Naturą dochodzi do swoistego zestrojenia skali mikrokosmicznej z makrokosmiczną. Doskonali on dzieło Natury jednocześnie pracując nad duchową transmutacją samego siebie (Eliade, 2007, s. 52).

W opowieści Epicharma o uczcie, na którą Tantal zaprosił bogów, by poddać ich próbie serwując pieczeń z własnego syna, zniesmaczony Zeus nakazał Hermesowi zebrać szczątki i wskrzesić dziecko. Hermes tak długo zanurzał je w kadzi, aż wyciągnął ożywionego chłopca, bez fragmentu łopatki, którą zdążyła skosztować Demeter. Jak zauważyła Izabela Trzcńska, Hermes jawi się w tej opowieści jako pierwszy alchemik (Trzcńska, 2001, s. 69).

Człowiek społeczeństw pierwotnych uczestniczył w świętości poprzez własną pracę jako *homo faber*, twórca i użytkownik narzędzi, których pochodzenie było święte. Ten rodzaj podstawowych doświadczeń stanowił tradycyjny przekaz wielu pokoleń dzięki „tajemnicom zawodu”, dlatego też sam przekaz, wedle Eliadego, był w stanie przetrwać nawet desakralizację czasu (Eliade 2007, s. 153–154). Ezoteryczną wersję tego przekazu zachowało wolnomularstwo, w którego symbolicznie „uświęcone” narzędzia wolnomularza operatywnego, cyrkiel i kątownica (wywodzące swoje znaczenie praktyczne ze średniowiecznych cechów wolnych murarzy) stały się narzędziami-symbolami wolnomularstwa. Transformacja wolnomularstwa w XVIII w., jako tajemnego nurtu kultury, z operatywnego (cechu murarzy) w spekulatywne (łącznie myśl oświeceniową z ezoteryką) dokonała się w wolnomularskich rytuałach w oparciu o symbolikę alchemiczną, różokrzyżową i aleksandryjski mit o Hermesie Trismegistosie. Wolnomularstwo przejęło od alchemii także nazwę „Sztuki Królewskiej” dla nieustannie doskonalonego systemu symbolicznych rytuałów (Bugaj, 1998; Cegielski, 1992, s. 22).

Założycielem Łodzi przemysłowej i otaczającego ją okręgu miast fabrycznych był Rajmund Rembéliński, Prezes Komisji Województwa Mazowieckiego z czasów Królestwa Polskiego, wolnomularz wysokiego stopnia, kawaler różanego krzyża. Dziewiętnastowieczne loże wolnomularskie były pierwszymi laboratoriami społeczeństwa burżuazyjnego, w ich posiedzeniach – jako równoprawni bracia – zasiadali arystokraci, przedstawiciele inteligencji, artyści, urzędnicy i kupcy, również żydowscy (Hass, 1980, s. 511–512).

### ANTYCZNY DETAL INDUSTRIALNY

Merkuriańskie detale (wizerunki boga lub jego atrybuty) spotykamy na fasadach fabryk, pałaców, kamienic i banków, wszędzie tam, gdzie poprzez bryłę budynku i jego przeznaczenie dziewiętnastowieczna burżuazja święciła triumf panowania nad światowym przepływem pieniądza.

Hermes stał się bohaterem grafik na dyplomach wystaw światowych, świadectwach buchalteryjnych, etykietach towarów, jego rzeźby dekorowały wnętrza biurowe kupców i fabrykantów. Merkuriańskie detale zdobią fasady centrum miasta, którym w Łodzi nie jest rynek właściwy dla miast przednowoczesnych, ale na wskroś nowoczesny trakt-pasaż, ulica Piotrkowska, podobnie jak główna aleja miast amerykańskich i pasaże Paryża po przebudowie barona Haussmanna.

Jak zauważył Antoni Szram „Łódź zachowała do chwili obecnej interesującą architekturę z XIX wieku, klasycyzującą, historyzującą, eklektyczną, secesyjną. Drugie co do wielkości miasto jest zarazem największym zespołem dziewiętnastowiecznego budownictwa przemysłowego na obszarze Polski” (Szram,

1974, s. 340). Klasycyzm i historyzm to dwie główne stylowe formacje, które współtworzą architekturę tego okresu<sup>2</sup>. Na jej kształt i ogromną skalę budowanych obiektów wpływ miały przede wszystkim gwałtowne przemiany techniczne i społeczne, będące następstwem rewolucji przemysłowej i urbanizacyjnych procesów. Miasta takie jak Paryż, Londyn, Berlin, Monachium i Wiedeń rozrastają się w niezwykle szybkim tempie. Powstają liczne nowe ośrodki przemysłowe, takie jak Łódź. Państwa europejskie przeobrażają się w nowoczesne systemy parlamentarne. Postęp ekonomiczny, naukowy, upowszechnianie się edukacji i rosnąca rola sztuki w życiu publicznym to czynniki formujące dziewiętnastowieczne miasta, które wzbogacają się o szereg nowych gmachów publicznych jak parlament, giełda, banki, uniwersytet, opera, teatr i muzeum. Kapitalizm wznosi potężne fabryki i zwarte osiedla robotnicze (Stefański, 2005, s. 7, 10).

Architekci spod znaku historyzmu traktowali swobodnie przeszłe style czerpiąc dowolnie z ich dorobku. Charakter projektowanej budowli decydował o doborze motywów stylowych i to pragmatyczne podejście pozwalało architektom ujmować dane formy jako materiał przydatny wedle aktualnych potrzeb. Ewolucji architektury towarzyszył rozwój badań historycznych nad dawną sztuką, motywowany przez scjentyistyczną postawę luminarzy rozmaitych nauk o przeszłości. W ten sposób dawne formy zaczęły służyć w nowych budowlach. Ale ich funkcja i wartość była następstwem projektu i wpisanej w niego wygody stawianych ponad konwencję stylową obiektu i jego artystycznych treści. Jak zauważył Krzysztof Stefański:

Świadczy o tym charakterystyczne dla architektów [...] opracowywanie projektów w kilku wersjach stylowych – przy tym samym układzie planu i ukształtowaniu bryły obiekt mógł otrzymać zewnętrzną szatę o formach neorenesansowych, neobarokowych, czy też neogotyckich. Takie podejście do formy zewnętrznej prowadziło do zjawiska „fasadowości”, polegającego na doczepieniu zewnętrznej dekoracji architektonicznej bez głębszego związku ze strukturą budynku. Występowało ono szczególnie często w architekturze wielkomiejskich kamienic późnego historyzmu. O wyborze formy architektonicznej w sytuacji, gdy twórca miał do dyspozycji różnorodne konwencje stylowe, mogło decydować wiele czynników. Jedną z charakterystycznych cech architektury XIX wieku stała się zasada adekwatności formy architektonicznej do funkcji budynku. Wydaje się ona stać w sprzeczności z podkreśloną przed chwilą swobodą w doborze

---

<sup>2</sup> Pierwsza z nich kontynuowała sztukę wieku XVIII. Architekturę tego stulecia zdominowały formy właściwe dla antyku, które przeżywały okres rozkwitu również w dwóch pierwszych dekadach XIX stulecia, pomimo zwiastującego epokę nowoczesności wstrząsu napoleońskich wojen. Koniec dominacji klasycyzmu przypada na lata trzydzieste. Natomiast historyzm, zakorzeniony co prawda również w ubiegłym stuleciu, to formacja będąca jednak w swoim całości kształcie wytworem ery industrialnej. Ukształtowany w latach 20. i 30. epoki pary i elektryczności zapanuje na niemal pozostałe 75 lat tego stulecia i przetrwa pierwszą dekadę dwudziestego wieku (Stefański, 2005, s. 7, 10).



zewnętrznej szaty stylowej budynków. Jednakże obie te cechy architektury dziewiętnastowiecznej współistniały, dopełniając się, przy czym zasada adekwatności ściślej była przestrzegana w gmachach użyteczności publicznej (Stefański, 2005, s. 11–13).

Dzięki tej syntezie gmachy publiczne jak sądy i powiązane z nimi więzienia przybierały kształt średniowiecznej architektury obronnej, zaś gmachy rządowe i muzea osiągały formy klasyczne i renesansowe. Teatry często przybierały formy renesansowe, natomiast w końcu stulecia inspirowały się barokiem. W charakterze budownictwa sakralnego zdecydowała mnogość rozwiązań stylowych, z początku formy klasyczne, następnie w budowie kościołów gotyckie, natomiast rzadziej neoromańskie. Cerkwie wyróżniał styl rusko-bizantyjski, synagogi styl mauretański.

W tym bogactwie architektonicznym, lektura detali jako śladów dziewiętnastowiecznych idei, powinna uwzględniać nie tylko proces wytwarzania znaczeń, ale i tryb, w jakim poszczególne konteksty historyczne przekształcają lub modyfikują poprzednio wyartykułowane znaczenia, w tym przypadku dziewiętnastowieczną nowoczesność i kapitalizm. W przypadku stylu historycznego właściwego dla XIX wieku, a także secesji i wczesnego modernizmu, który redukuje zdobienia, ale nie wyrzeka się całkowicie ornamentu, detal komunikuje atrakcyjność budynku i status właściciela, odsyła do tego, co zaistniało (rzeczy, ludzi, idei, światopoglądu, zdarzeń), ale już stało się nieobecne (Rewers, 2005, s. 39). Fasada odpowiada mediacji wnętrza budynku z jego zewnątrz. Przejście ze sceny publicznej, na której rozgrywa się życie społeczne, do sfery intymnej, rodzinnej, czy wyspecjalizowanej zawodowej, symbolizują brama i drzwi, często w architekturze eklektycznej umieszczone w klasycyzującym portyku.

Postać Hermesa w całej okazałości, jego głowa w kapeluszu, motyw kaduceusza, funkcjonujący samodzielnie lub jako atrybut postaci alegorycznej, to przedstawienia, które spotyka się na fasadach łódzkich pałaców (np. Poznańskiego, Scheiblera, Kellera, Heinzla, Steinertów), banków (np. dawnego Handlowego – obecnie PKO BP i Rosyjskiego Banku Państwa obecnie NPB na ul. Kościuszki, dawne Towarzystwo Wzajemnego Kredytu – obecnie własność Urzędu Marszałkowskiego w Łodzi, ul. Roosevelta 15) i kamienic (np. Pfeiffera – Nawrot 13, willa Szmulowicza – Narutowicza 57, Schmehel i Rosner – Piotrkowska 102). W łódzkiej eklektycznej architekturze obecności Hermesa powinniśmy się spodziewać w obrębie bram i drzwi. Jest to obecność, która ujawnia się w liczbie ponad siedemdziesięciu hermesowych detali w ikonosferze śródmieścia Łodzi<sup>3</sup>.

O czym opowiadają antyczne alegorie? Co je odróżnia od symbolu, który zawsze wskazuje na transcendencję?

<sup>3</sup> Ich ewidencja fotograficzna została wykonana dzięki realizacji projektu autora w ramach stypendium twórczego Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w dziedzinie Literatury w 2020 r.).



Il. 1. (z lewej). Hermes – rzeźba w zwieńczeniu fasady, Pałac Izraela Kalmana Poznańskiego, architekci: Hilary Majewski, Adolf Zeligson, Franciszek Chełmiński, 1903, Łódź, ul. Ogrodowa 15.  
Fot. Przemysław Owczarek

Il. 2. (z lewej u dołu). Detal architektoniczny fasady, Pałac Maurycego Poznańskiego – obecnie Muzeum Sztuki w Łodzi, architekt Adolf Zeligson, 1900, Łódź, ul. Więckowskiego 36.  
Fot. Przemysław Owczarek

Il. 3. (z prawej u dołu). Fragment dekoracji rzeźbiarskiej fasady, Hermes i Tyche, Rosyjski Bank Państwa – obecnie Narodowy Bank Polski, architekt Dawid Lande, 1908, Łódź, ul. Kościuszki 14.  
Fot. Przemysław Owczarek





Il. 4. Grafika świadectwa buchalteryjnego (detal), ok. 1920, zbiory Muzeum Oświaty w Łodzi.  
Fot. Przemysław Owczarek



Il. 5. Detal architektoniczny, Willa Henryka Szmulowicza, 1924, Łódź, ul. Narutowicza 57.  
Fot. Przemysław Owczarek





Il. 6. Dekoracja rzeźbiarska fasady: alegorie Przemysłu i Handlu, dawne Towarzystwo Wzajemnego Kredytu Przemysłowców Łódzkich, architekt Wilhelm Martens, 1910–1911, Łódź, ul. Roosevelta 15. Fot. Przemysław Owczarek



Il. 7. Dekoracja rzeźbiarska fasady, kamienica przemysłowca Maksymiliana Schlossberga, 1890, Łódź, ul. Jaracza 19. Fot. Przemysław Owczarek



Il. 8. Alegoria dobrych rządów, relief autorstwa Aleksandra Czeczotta, Izba Skarbowa w Łodzi, architekt Józef Kaban-Korski, 1927–1929, Łódź, ul. Kościuszki 83. Fot. Przemysław Owczarek



Il. 9. (z lewej) Hermes i Hefajstos, wnętrza Pałacu Schweikertów, Kimbel & Frierdrichsen, Hoftischlermeister, 1913, Łódź, ul. Piotrkowska 262/264. Fot. Przemysław Owczarek

Il.10. (z prawej). Gabriel Ferrier, *Gloryfikacja Rodziny Scheiblerów*, dekoracja plafonu, Pałac Karola Scheiblera, obecnie Muzeum Kinematografii, 1885, Łódź, Plac Zwycięstwa 1. Fot. Przemysław Owczarek

## PASAŻ OD SYMBOLU DO ALEGORII

Materii symbolicznej nie można rozumieć w znaczeniu dosłownym i potocznym. Wedle Eugenio Triasa: „ona wskazuje na coś, co nie może zostać uchwycone bezpośrednio, natomiast musi być wyrażone pośrednio przez nią samą” (Trias, 1999, s. 62). Rzeczywistość ostateczną wyrazić można tylko w symbolach, których materiał wzięty jest z rzeczywistości skończonej.

Twórcy architektury i sztuki dziewiętnastowiecznej, charakterystycznej dla wielkich europejskich miast – nie tylko stolic, ale centrów finansjery, handlu i metropolii przemysłowych, zatem i dla łódzkiego śródmieścia – doskonale rozumieli różnicę między alegorią a symbolem. Dla Charlesa Morice:

symbol to zespolenie w jednej funkcji przedmiotów, które rozbudziły nasze uczucia, i naszej duszy. Środkiem jest sugestia: chodzi o to by wywołać w ludziach wspomnienie czegoś, czego nigdy nie widzieli [...] nieustannie myśli się alegorię z symbolem; symbolizm jest transpozycją w INNY porządek rzeczy” (Krakowski, 1980, s. 159).

Fascynacja symbolem wynikała z podwójnego charakteru życia ludzkiego w tym stuleciu, które niejako było zawieszona między teraźniejszością i przeszłością. Architekturę dziewiętnastowieczną określiły zawarte w niej sprzeczności: z jednej strony odzwierciedlała różnorodne formy mistycyzmu, z drugiej zaś uwidaczniała procesy sekularyzacji sztuki. Duchowość romantyczna podlegała nastrojom, które wyrażały subiektywne życie uczuciowe przez formy i przedmioty „dawnego świata” (Krakowski, 1973, s. 64). Ta postawa wymagała, by sztuka nadawała sens i wytyczała drogę poznaniu. Preferowane przez nią wartości estetyczne zaczęły pełnić rolę substytutów zjawisk ze sfery *sacrum*. Sekularyzacja tematów ramowych oparła się na procesie przekształcania konwencjonalnych symboli, alegorii i atrybutów w formy i środki artystyczne wyrażające nastrój i ekspresję (Gała-Walczowska, 2017, s. 56). Monika Gała-Walczowska przywołała w tym kontekście rozważania Jana Białostockiego, który podkreślał, że „napelniane przez stulecia treścią religijną lub humanistyczno-alegoryczną tematy ramowe tracą swe dotychczasowe treści i stają się «pustymi formami», gotowymi na przyjęcie nowych treści, żywych w dziewiętnastym stuleciu” (Białostocki, 1976, s. 62). W ten sposób antyczny symbol przeobraził się w alegorię wypełnioną „nowoczesnymi” znaczeniami.

Rolę arystokracji przejęła burżuazja i bogate mieszczaństwo, ale wiekowe artefakty i tradycje przynależne szlachcie i możnym rodom, style: klasycystyczny, gotycki, renesansowy i barokowy, okazały się kostiumami niezwykle pożądanymi przez nową klasę społeczną, która przewodziła nowoczesnym społeczeństwom w kapitalistycznych przemianach (Gała-Walczowska, 2017).

Alegoria święciła triumf w publicznych przestrzeniach dziewiętnastowiecznej architektury miast i sztuce dekoracyjnej, ale jej „pusta forma” zwrócona ku immanencji wchłonęła najistotniejsze treści nowego porządku świata.

## ŚWIADECTWO ALEGORII

Przejście od nowożytności do nowoczesności to przejście władzy nad ikonosferą przez alegorię. Przyjrzyjmy się elementowi wystroju gabinetu fabrykanta, z pałacu Schweikertów a konkretnie jego przestrzeni z lat 1910–1913. Pośród mebli projektowanych przez firmę „Kimbel & Friedrichsen. Hofschlermeister” jak i witraży przedstawiających personifikacje Sztuki, Miłości, Umiarowania, Obfitości i Przemysłu, znajduje się detal ukazujący Hermesa, który stoi nad postacią chudego, żylastego robotnika o łysej głowie. Hermes wyciąga ku niemu dłoń, drugą zaś z kaduceuszem opiera na ziemskim globie. Robotnik trzyma na kolanach zębate koło. Na greckich wazach i naczyniach nagrobnych boski posłaniec bywa właśnie przedstawiany w takiej postawie. „Bóg podaje tam dłoń komuś, kto już jest niczym”. Łagodny, ale nieugięty Psychopompos otwiera dla zmarłych asfodelowe łąki (Kerényi, 1993, s. 38).

Owa alegoria Handlu i Przemysłu to skondensowany przekaz. Wyraża Kapitalizm, a zatem: Przemysł – w postaci przywołującej mityczną rolę Hefajstosa, boga kowali i rzemieślników (boskich istot operujących narzędziami) – na który składają się środki produkcji i praca robotników oraz Handel wyrażony w postaci Hermesa, który reprezentuje kapitał inwestycyjny i zysk ze sprzedaży efektów produkcji. Jednakże możliwa jest także taka wersja interpretacji tego przedstawienia: Hermes i Hefajstos, na zasadzie metonimii, reprezentują Kapitalizm. Można także odczytywać postać boskiego posłańca w szczególnym trybie metonimii jakim jest synekdocha *totum pro parte*, wedle której całość wyraża część. A więc Hermes – Kapitalizm wyraża przyporządkowaną sobie dziedzinę – Handel, i zarazem Przemysł w postaci Hefajstosa.

W porządku klasowym Hermes reprezentuje burżuazję i intelekt, Hefajstos zaś proletariat i siłę fizyczną. Hermes włada sferą płynną i powietrzną, jego „lotność” doskonale oddaje spekulatywny charakter międzynarodowego Kapitalizmu, zaś z płynną nowoczesnością koresponduje Merkuriuszowa rtęć służąca w tyglu do wytrącania i oczyszczania złota. Hefajstos należy do sfery ziemskiej, robotnicy pochodzą od chłopów, a więc tych, którzy żyją z ziemi. Gdy Hermes reprezentuje „przekraczanie” rozmaitych sfer i granic (rola boskiego posłańca), czego atrybutem są skrzydełka hełmu i sandałów, Hefajstos wyraża transformację materii poprzez atrybuty, jakimi są narzędzia, zwłaszcza młot<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Obydwaj bogowie są patronami alchemii, której symbole stają się alegoriami przemysłu i handlu, dwóch aktywności formujących rolę dziewiętnastowiecznej burżuazji, jako siły przewodniej nowoczesności panującej nad klasą robotniczą. Obydwie te formacje nowoczesnego społeczeństwa spaja figura *homo faber*. Z kolei metamorfoza symbolicznych znaczeń alchemii w alegoryczne stanowi sedno pierwszej tragedii nowoczesności, jaką jest niewątpliwe *Faust* Goethego, postać która z alchemika laboranta przeobraża się w dewelopera. Nie bez związku z treścią dzieła pozostaje fakt, iż Goethe był wolnomularzem, członkiem loży Amalia i utrzymywał kontakty z mistrzem Iluminatów Adamem Weisthauptem (Wójtowicz, 2006, s. 142).

Alegoria Handlu i Przemysłu przedstawione na płaskorzeźbie w gabinecie Pałacu Schweikertów, charakterystyczna dla dziewiętnastowiecznej ikonografii – np. dyplomów wystaw światowych, szczególnie zaś detali architektonicznych europejskich miast przemysłowych (banków, fabryk i siedzib mieszkalnych burżuazji) – zawierają nierozstrzygalne przeciwieństwa. Pod pozorem korzystnej dla obu stron współpracy skrywa się wyzysk mas pracujących, co pozwala widzieć w alegorycznej postaci Hefajstosa zdominowanego robotnika reprezentującego klasę, która nie osiągnęła w pełni samoświadomości, nie wywalczyła dla siebie praw oferujących godne życie. Ponadto robotnicy nie korzystają z bogactw, które wytwarzają, dlatego nie żyją w owej „pełni”. Drogą do osiągnięcia tych praw była rewolucja, w Łodzi Rewolucja 1905 roku, lub inna forma samoorganizacji klasy robotniczej, która oznaczała jej upodmiotowienie.

W ten sposób alegoria z płaskorzeźby w pałacu Schweikertów, jak każda alegoria zgodnie z ujęciem Waltera Benjamina, odsłania prawdę i stanowi przeciwieństwo pięknego pozoru [Benjamin pogłębia swoją myśl w następujący sposób: „Prezentowany przez alegorię obraz stężalego niepokoju ma koniec końców charakter historyczny. Ukazuje on siły starożytności i chrześcijaństwa nagle znieruchomiałe w ich starciu, skamieniałe w samym środku nierozstrzygniętej walki” (Benjamin, 2005, s. 407)]. Praca intelektualna, właściwa burżuazji i fizyczna, właściwa robotniczym masom, zastąpiły dzieło czasu.

Alegorię z płaskorzeźby w pałacu Schweikertów możemy potraktować jako obraz dialektyczny, który prowadzi do emancypacji i przebudzenia, odkrywa zawarte w sobie w najwyższym napięciu przeciwieństwa i skrytą za nimi prawdę. Przeciwwstawiona symbolowi alegoria nie uobecnia się w znaczącym i nie sugeruje możliwości przeświecania transcendentnego sensu przez immanentne rzeczy, lecz otwiera wyjście poza domenę czasu i jego przemijania. W tym kontekście Adam Lipszyc komentuje Benjamina w następujący sposób:

Alegoria nie potrafi więc w istocie powiedzieć nic «doniosłego», nie potrafi wykroczyć poza smutne przebiegi odsyłających do siebie znaków, lecz samo to jest już wielkim osiągnięciem: to negatywne dokonanie odziera świat z ułudy, która skrywa jego upadły charakter. Mimo swej anarchicznej wolności i arbitralności, jest też alegoria znakiem osaczenia człowieka przez materialność, której nie dane jest symboliczne przemienienie (Lipszyc, 2006, s. 437).

---

O alchemiczno-hermetycznych wątkach treści tragedii traktuje posłowie zatytułowane *Ten bardzo późny żart* znakomitego tłumacza Adama Pomorskiego do jego przekładu *Fausta* Goethego (Goethe, 1995, s. 509–572), zaś o przemianie alchemika w dewelopera rozdział poświęcony *Faustowi* w książce Marshalla Bermana „*Wszystko, co stale, rozpycha się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności* (Berman, 2006, s. 47–91).



Boski posłaniec, to chyba najczęstszy antyczny motyw w sztuce europejskiej, który od renesansu wytraca swój potencjał symboliczny na rzecz alegorii usług finansowych, handlu i rozmaitych branż przemysłu<sup>5</sup>.

To, co jawiło się Grekom jako Hermes, człowiekowi nowoczesnemu jawi się jako zdegradowana alegoria, mimo wszystko odsyłająca do antycznego dziedzictwa. Hermes jako postać graniczna uosabia paradoks, jest „starożytną ikoną nowoczesności”. W tym kontekście konstatacja Benjamina, iż: „kapitalizm był zjawiskiem przyrodniczym, wraz z którym Europa na nowo zapadła w sen, w nim zaś doszło do ponownego ożywienia sił mitycznych” (Benjamin, 2005, s. 435) brzmi nadzwyczaj wiarygodnie i odnosi się do wszystkich miast – przemysłowych i centrów finansjery kapitalistycznego Zachodu. Boski posłaniec to nieustanowiony oficjalnie, ale „historyczny” patron Łodzi, tej Małej Europy wielu kultur, trwającej w procesie nieustannych przeobrażeń.

#### KADUCEUSZ JAKO SYNEKDOCHA HERMESA I WSPÓŁCZESNA ALEGORIA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Zawarte leksykonach Cirlota i Biedrmana pod hasłem „kaduceusz” treści symboliczne jawią się jako komplementarne (Cirlot, 2001, s. 175–176; Biedermann, 2005, s. 136–137). Dzięki nim dostrzec możemy w kaduceuszu łaskę bądź różdżkę magiczną symbolizującą oś świata, *axis mundi*, jednoczącą wszelkie przeciwieństwa, ustanawiającą pokojowe relacje i otwierającą wyższy poziom energii duchowej, mentalnej, społecznej i fizycznej (w kulturze Zachodu symbol ten pełni dotąd rolę znaku wszystkich służb i usług medycznych razem z łaską Eskulapa). Kaduceusz jest centralnym symbolem dzieła alchemicznego i pełni w tradycji wolnomularskiej funkcję jednoczącą ezoteryczne starożytne tajemnice z ideą oświecenia i postępu ludzkości. Ale kaduceusz to także doskonały symbol harmonii boskich sił oraz alegoria dialogu – kategorii fundamentalnej dla filozofii różnych nurtów hermeneutycznych, jak i dialogu oraz przekładu międzykulturowego. Gdyby kaduceusz, jako znak ikoniczny wypozażyć w odpowiednią inskrypcję, mógłby również służyć jako emblemat zrównoważonego rozwoju w dobie późnego kapitalizmu i nadciągającej klimatycznej katastrofy. Mam tu na myśli znaczenia uformowane zdecydowanie w trybie alegorii „odzierającej świat z ułudy i ukazującej jego upadły charakter”, zwłaszcza w kontekście globalnej, ekologicznej zagłady grożącej *urbi et orbi*.

Ziemia przetrwa wraz z bardziej odpornymi na zmiany klimatyczne formami życia, człowiek najpewniej nie, jeśli nie dokona się radykalna zmiana świadomości

---

<sup>5</sup> Fascynacja hermetyzmem i alchemią w renesansie rozpoczyna się od przekładu *Corpus Hermeticum* dokonanego przez Marsilio Ficino i dzieła Giordano Bruna, po legendarną postać Christiana Rosenkreutza z traktatów alchemicznych inicjujących ruch różokrzyżowców: *Fama Fraternitas* i *Confessio Fraternitas* autorstwa Johanna Valentina Andreae i wreszcie wolnomularstwo oraz romantyczne fascynacje ezoteryzmem, gnozą, alchemią i hermetyzmem.

porzucająca antropocentryzm na rzecz realnej praktyki, która szanuje życie w jego całokształcie i traktuje jako międzygatunkową wspólnotę mogącą trwać dzięki harmonii przeciwieństw. To ujęcie jest charakterystyczne dla alchemii jako filozofii przyrody i praktyki laboratoryjnej.

Paolo Cortesi widzi w niej remedium (Cortesi, 2005) na śmiertelną chorobę planety wywołaną przez antropocen. Alchemia zajmuje pokrewne stanowisko wobec zasady antropicznej i hipotezy Gai, a zatem wizji Ziemi, jako żywego megaorganizmu. Bowiem, jak komentuje zasady alchemii i koncepcję Gai Artura Lovelocka, Marcin Ryszkiewicz:

zasadą alchemicznego pojmowania Natury jest przekonanie, że materia i świat są z samej swej istoty żywe, a procesy zachodzące we wnętrzu Ziemi przypominają rozwój żywych organizmów – minerały i skały rosną i dojrzewają [...]. Cały Kosmos jest połączoną jednością, której ogólną strukturę i własności odtworzyć można – poprzez zasadę korespondencji – bądź w laboratorium alchemika, bądź wewnątrz jego ciała (Ryszkiewicz, 1994, s. 87).

Dla współczesnego sejentyzmu ta panteistyczna wizja rzeczywistości, której tak gorliwym wyznawcą był Goethe, brzmi nadzwyczaj heretycko. Ale ponieważ stanowi istotne odniesienie dla mitu zrównoważonego rozwoju, rozumianego jako trudno osiągalny ład ogarniający wszelkie życie. Jawi się on jako jedyna możliwa strategia globalnego rozwoju ludzkości na wszelkich poziomach władzy – od międzynarodowych gremiów po samorządy lokalne. Ale wciąż wydaje się odległa od różnych wersji dominującego w świecie polityczno-ekonomiczno-społecznego modelu egzystencji ludzkich zbiorowości, czyli turbokapitalizmu opartego na eksploatacji natury, wymuszonej konkurencją nadprodukcji i stale rosnących zyskach elity bogaczy.

Idea zrównoważonego rozwoju może być zatem realnie wcielana raczej w mikroskali, np. miasta, również w oparciu o odnowę znaczeń zawartych w tkance architektonicznej, których źródłem bywa starożytna symbolika. Łódź, podobnie jak inne twory nowoczesności jest tu typowym przypadkiem. Jak zauważyła Elżbieta Smolarkiewicz:

Skumulowanie działań rewitalizacyjnych na określonym obszarze, stanowiące istotę rewitalizacji, wpisuje się w ideę zrównoważonego rozwoju, w założeniach zapewniającego bezpieczeństwo, stabilność i dobrobyt zarówno obecnym, jak i przyszłym mieszkańcom miasta, użytkownikom przestrzeni miejskiej (Smolarkiewicz, 2012, s. 70).

W innym zaś miejscu autorka zauważa, iż:

Nowoczesność i rozwój, które mają być rezultatem działań rewitalizacyjnych, wymagają różnych odwołań do przeszłości i pamięci społecznej, takich jak: zachowanie i odnowa zasobów pamięci i przeszłości, ich odbudowa, zmiany funkcji w kreowaniu przeszłości, a tym samym pamięci społecznej czy wreszcie integracja form przeszłości i teraźniejszości (Smolarkiewicz, 2012, s. 72).

W idei zrównoważonego rozwoju chciwy wąż ludzkiego poznania i władzy powinien zastygnąć w pokoju naprzeciw lustrzanego odbicia węża Natury – Uroborosa. Wizja takiego rodzaju harmonii nawiedza światłe umysły od czasu rewolty kontrkulturowej lat 60-tych. Oczywistym progiem jest 1968 roku i XXIII Sesja ONZ z grudnia, oraz powstały w jej wyniku Raport Sekretarza Generalnego ONZ U'Thanta z 1969 roku zatytułowany „Człowiek i jego środowisko”.

Stąd bierze swoje początki idea zrównoważonego rozwoju, tj. zapewnienia takich warunków obecnym i przyszłym pokoleniom, by zaistniały właściwe relacje harmonii między ładami: przyrodniczym, ekonomicznym i społecznym. Międzypokoleniowa sprawiedliwość ekologiczna oparta na niesprzeczności interesów, jak zauważył Wiesław Sztumski, podlega jednak nie realnej implementacji, lecz myśleniu życzeniowemu (Sztumski, 2006, s. 73–74). Wojna w Ukrainie i światowy kryzys energetyczny, postępująca susza i nadal dominująca w rozmaitych wersjach wizja człowieka jako władcy przyrody, świadczy o tym, że w globalnej perspektywie walczą ze sobą różnorodne mity, zaś wizja ich pokojowego zastygnięcia wokół osi globalnego oporu wobec ekozagłady, to na razie mrzonka.

Ale i na poziomie lokalnym nie jest lepiej. W postindustrialnej Łodzi, warunkująca urzeczywistnienie idei zrównoważonego rozwoju zasada partycypacji społecznej funkcjonuje w sposób szczątkowy. Mimo że na fasadzie siedziby władz Łodzi, Pałacu Juliusza Heinzla, znajdziemy kilka detali architektonicznych w postaci kaduceusza, miastem rządzi mentalność lodzermenscha niezbyt poważnie traktująca społeczny dialog. Dlatego, by dodać jej nosicielom niezbędnej odwagi, dedykuję te oto słowa znamienitego znawcy greckiej mitologii, Karla Kerényi'ego:

Kto nie lęka się niebezpieczeństw największych głębi i najnowszych dróg, które Hermes zawsze gotów jest przed nami otworzyć, ten niech pójdzie nimi i jako badacz, interpretator i filozof dokona większego odkrycia, dotrze do pewniejszego znaleziska. Wszystkim, dla których życie jest przygodą – przygodą w miłości czy w duchu – Hermes jest wspólnym przywódcą. *Koinos Hermes!* (Kerényi, 1993, s. 77).

## BIBLIOGRAFIA

- Benjamin, W. (2005). *Pasaże*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Berman, M. (2006). „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, Kraków: Universitas.
- Białostocki, J. (1967). Ikonografia romantyczna. Przegląd problemów badawczych. W: *Romantyzm. Studia nad sztuką drugiej połowy wieku XVIII i wieku XIX, Materiały sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Biedermann, H. (2005). *Leksykon symboli*. Warszawa: Muza SA.
- Bugaj, R. (1998). *Hermetyzm*. T. I i II. Warszawa: Wydawnictwo Orion.

- Cegielski, T. (1992). *Sekrety masonów*. Warszawa: Agencja Omnipres.
- Cirlot, J.E. (2001). *Słownik symboli*. tłum. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Cortesi, P. (2005). *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego. Historia i sekrety alchemii*. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Detienne, M. i Vernant, J-P. (1978). *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. Sussex and New Jersey.
- Eliade, M. (2007). *Kowale i alchemicy*. Warszawa: Wydawnictwo Alatheia.
- Gała-Walczowska, M. (2017). Wątki znaczeniowe i symbolika architektury XIX wieku, *Kwartalik Architektury i Urbanistyki*, 62 (4), s. 56.
- Goethe, J.W. (1999). *Faust. Tragedia*. tłum i posłowie A. Pomorski. Warszawa: Świat Książki.
- Hass, L. (1980). *Sekta farmazonii warszawskiej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hymny homeryckie*. (2007). tłum. W. Appel. Toruń: Algo.
- Kerényi, K. (1993). *Hermes przewodnik dusz*. Warszawa: Wydawnictwo Sen.
- Kerényi, K. (2002). *Mitologia Greków*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kotula, A. i Krakowski, P. (1980). *Rzeźba XIX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Krakowski, P. (1973). Wątki znaczeniowe w architekturze wieku XIX. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego Prace z Historii Sztuki*, 11, s. 63–81.
- Kubiak, Z. (1997). *Mitologia Greków i Rzymian*. Warszawa: Świat Książki.
- Lipszyc, A. (2006). Piekielne Pasaże. *Literatura na Świecie*, 5–6, s. 429–444.
- Nawrot, L. (1999). Źródła hermetyzmu i alchemii, *Nowa Krytyka*, 10, s. 179–199.
- Rewers, E. (2005). *Post – Polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Kraków: Universitas.
- Ryszkiewicz, M. (1994). *Matka Ziemia w przyjaznym kosmosie. Gaja zasada antropiczna w dziejach myśli przyrodniczej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stefański, K. (2005). *Architektura XIX wieku na ziemiach polskich*. Warszawa: Wydawnictwo DIG.
- Smolarkiewicz, E. (2012). Rewitalizacja jako forma przywoływania przeszłości. W: *Deklinacja odnowy miast. Z dyskusji nad rewitalizacją w Polsce*. Poznań: Wydawnictwo UAM, s. 69–78.
- Sznajderman, M. (2014). *Blazen: maski i metafory*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Szram, A. (1974) Zabytki i współczesność w mieście. *Głos Robotniczy*, 47, s. 340.
- Szram, A. (1998). *Inicjatywy budowlane I.K. Poznańskiego jako wyraz mecenatu artystycznego łódzkiego przemysłowca*, Łódź: Regionalny Ośrodek Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego w Łodzi.
- Sztumski, W. (2006). Idea zrównoważonego rozwoju a możliwość jej urzeczywistnienia, *Problemy Ekorozwoju*, 1 (2), s. 73–76.
- Trias, E. (1999). Myślenie o religii. W: *Religia. Jasques Derrida, Gianni Vattimo i inni*. Tłum. M. Kowalska et al. Warszawa, Wydawnictwo Alatheia.
- Trzczińska, I. (2001). *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Vernant, J.-P. (1974). *Mythes et pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero.
- Wójtowicz, N. (2006). *Masoneria. Mały słownik*. Warszawa: Verbinum.
- Zaidman, L.B. (2008). *Grecy i ich bogowie*. Warszawa: Mówią Wieki Wymiary.

---

**HERMES-MERCURY AN ANCIENT ALLEGORY OF MODERN ŁÓDŹ  
AND AN UNDISCOVERED PATRON OF THE CITY'S  
SUSTAINABLE DEVELOPMENT**

From the mid-nineteenth century, in industrial cities of the West, numerous architectural details appeared, exposing the figure and attributes of Hermes-Mercury, the Greek god of trade, merchants and thieves, traveller of travelers, messenger of gods and psychopompos, ruler of writing and communication, money and all measures. In Alexandrian syncretism, Hermes appears as the prophet Trismegistus, guardian of secret knowledge. As a philosophical Mercury, Hermes patronizes alchemical changes and, together with other secrets of royal art and esoteric knowledge, contributes to the masonic traditions. In modern times, Hermes has become the patron of industry, an ancient icon of modernity and capitalism, and so he became the hero of the graphics decorating the diplomas of world exhibitions, bookkeeping certificates, and labels of goods. The alchemical mercury, an intriguing personification of modernity perceived as fluid and ephemeral, brings with it the collapse of great narratives based on transcendence, which is expressed in the replacement of the symbol in the universe of Western culture by allegory. Meanwhile, the departure from allegory towards the posthuman vision of the city and the world allows us to see in Hermes' semantic heritage the potential of sustainable development, free from metaphysics, the simplest emblem of which is the caduceus.

**Keywords:**

Hermes, architectural detail, caduceus, ancient icon of modernity, capitalism, sustainable development