

Søren Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Antoni Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 475.

Każdy przekład stanowi niepodważalną wartość, nie tylko dla wąskiego grona badaczy, szczególnie zainteresowanych myślą Kierkegaarda, ale przede wszystkim dla szerszych kręgów odbiorców. Nie ulega wątpliwości, że wydanie *Dziennika* będzie miało istotny wpływ na popularyzację twórczości Duńczyka. Jednakże przystępując do lektury przełożonych przez Antoniego Szweda<sup>1</sup> fragmentów *Papirer*, trzeba pamiętać, że pomimo znacznej objętości tomu, mamy do czynienia wyłącznie z wyborem niewielkiej części osobistych notatek Kierkegaarda. Nawet najbardziej obszerny wybór, w stosunku do blisko trzydziestotomowego oryginału, z konieczności prezentuje się skromnie. Tłumacz zaznacza na wstępie, iż wielu badaczy spuścizny Duńczyka podziela pogląd, że „*Papirer* są niezbędnym źródłem poznania całości poglądów” Kierkegaarda. Być może tezy tej można bronić w odniesieniu do *Papirer*, nie wydaje się jednak, ażeby z natury rzeczy arbitralny wybór, który otrzymaliśmy w polskim przekładzie, mógł takiemu poznaniu posłużyć.

Lektura dziennika jest zawsze materiałem o nieocenionej wartości dla psychologa, hermeneuty czy biografa. Niemniej należy zwrócić uwagę na to, że osobiste zapiski Kierkegaarda, które były przez niego sporządzane od 1831 r. do końca życia, nie mają wyłącznie historycznego znaczenia. Przeciwnie, w przypadku dziennika Kierkegaarda, utarło się traktować osobiste notatki jako źródło o równorzędnej wartości teoretycznej z pismami wydawanymi przez niego, czy to pod własnym, czy to pod przybranymi nazwiskami. Co więcej, *Papirer* traktowane są niekiedy jako wręcz ostateczna instancja w interpretacji spornych kwestii, których rozstrzygnięcie, na gruncie samych tylko pism pseudonimowych oraz mów budujących, jest niemożliwe.

Jestem przekonany, iż uważny czytelnik dzieł Kierkegaarda szybko dojdzie do przeświadczenia, że skonstruowanie systemu filozoficznego nie było zamierzeniem autora *Albo-albo*. Ponadto w pismach Duńczyka, z jednej strony, mamy do czynienia ze sformułowanymi wprost deklaracjami, iż człowiek „systemu egzystencji” stworzyć nie może, zaś z drugiej strony, niepodobna przeoczyć tego, że sama metoda Kierkegaardowskiego filozofowania, czyli „dialektyka jakościowa” (oparta przede wszystkim na kategorii „skoku”) wyklucza, w odniesieniu do rozważanych przez Kierkegaarda zagadnień, możliwość osiągnięcia dedukcyjnej całości. Nawet jeśli *Papirer* nie mogą posłużyć do przedstawienia twórczości Duńczyka w formie systematycznej, spójnej całości, to stają się nie lada okazją dla tych badaczy, którzy postrzegają je jako źródło możliwej rekonstrukcji poglądów samego Kierkegaarda. Pozostaje nie rozstrzygnięte, która z tych interpretacji opiera się na najmocniejszych podstawach. Czytelnik *Dziennika*

---

<sup>1</sup> A. Szwed jest autorem monografii *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli S. Kierkegaarda*, Kęty 1999. Oprócz tego opublikował również przekłady innych prac duńskiego filozofa.

ma niepowtarzalną okazję, by samodzielnie, przynajmniej w części, zweryfikować ich słuszność.

Tom zawiera wybór notatek z całego życia Kierkegaarda, a zatem z lat 1831–1855, które w oryginalnym wydaniu zebrane są w ponad dwudziestu tomach.<sup>2</sup> W polskim przekładzie pojedyncze fragmenty posiadają oryginalne, pochodzące z duńskiej edycji oznaczenia, a prócz tego kolejne numery porządkowe dodane przez polskiego tłumacza. Niniejszy wybór nie jest jednak zbiorem chronologicznie ułożonych wypisów jak to ma miejsce choćby w przypadku niemieckiego wydania Theodora Haeckera (S. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, 1834–1855, t. I–II, Innsbruck 1923). Wydanie to co prawda nie uwzględnia najwcześniejszych zapisków, jednak stara się, w jak najmniej naruszonej postaci, zachować formę dziennika. Polski przekład został opracowany w inny sposób. Notatki są zebrane w bloki tematyczne, które tłumacz opatrzył własnymi tytułami. Z kolei w ich obrębie, zapewnia autor przekładu, zapiski ułożono zgodnie z datą ich powstania, czego jednak nie zastosowano konsekwentnie (dotyczy to przede wszystkim rozdziałów: *Etyka*, *Miłość*, *Paradoks*, *Bóg* oraz licznych, pojedynczych zapisków – por. np. s. 157, 168, 206, 237, 285, 317). Nie jest więc prawdą, że zaproponowany przez tłumacza układ sprzyja śledzeniu ewolucji poglądów Kierkegaarda, dotyczących wybranych, konkretnych zagadnień, gdyż we wskazanych przeze mnie wypadkach czytelnik musi zwracać baczną uwagę na to, by nie wpaść w zastawione pułapki. Oczywiście układ notatek, zaproponowany przez autora przekładu, jest niezwykle wygodny dla czytelnika, co jednak nie zmienia faktu, że w wielu wypadkach razi sztucznością. W efekcie odnosi się przekonanie, że mamy do czynienia raczej z leksykonem niż z dziennikiem. Wrażenie to jest tym silniejsze, że notatki o charakterze osobistym nie tylko ograniczono do minimum, ale również dlatego, że zostały zgromadzone w osobnym rozdziale.

Nie ulega wątpliwości, że istotą dziennika jest chronologia. Tylko następstwo czasu, kolejność występujących po sobie zapisków, łączy ze sobą pojedyncze przeżycia, lektury i myśli. Dzienniki, z natury rzeczy, nie są teoretycznymi traktatami, choćby dlatego, że nie spaja ich wewnętrzna logika dedukcji, ale wyłącznie czas. Ten naturalny, ale oparty na bardzo kruchej podstawie porządek został w polskim przekładzie fragmentów dziennika Kierkegaarda zburzony.

Autor przekładu poprzedził tłumaczenie obszerną przedmową, w której na pierwszym miejscu pisze o losach *Papirer* oraz o sposobie ich wydawania. W dalszej kolejności zostały pokrótce streszczone najważniejsze idee Kierkegaardowskiej twórczości. Te następnie zostały odniesione do historycznego i obyczajowego tła, jakie towarzyszyło kształtowaniu się głównych poglądów Duńczyka. W przypadku dziennika, który nierzadko stanowi komentarz do wydarzeń dotyczących Kierkegaarda osobiście, wprowadzenie takie jest w pełni uzasadnione, a w wielu wypadkach wręcz nieodzowne dla jego zrozumienia.

Tłumacz zamieścił również, chronologicznie ujęty, spis wydanych przez Kierkegaarda prac. Nie ulega wątpliwości, że umieszczenie tego zestawienia jest niezwykle pożyteczne w lekturze dziennika. Zastrzeżenia może jednak budzić część bibliograficzna, w której znajduje się wykaz polskich przekładów dzieł Kierkegaarda, niestety niekompletny. Autor przekładu nie uwzględnił kilkunastu fragmentów prac, dzienników i listów publikowanych głównie w czasopiśmie. Bardzo niejasne dla czytelnika jest

---

<sup>2</sup> *Søren Kierkegaards Papirer*, udgivet af P. A. Heiberg og V. Kuhr, Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag, København og Kristiania 1909–1948. Drugie wydanie dzienników w tej redakcji stało się podstawą wyboru i przekładu polskiego.

znaczenie *Literatury*, która zamyka tę część publikacji. Nie bardzo wiadomo, czy jest to literatura źródłowa do *Przedmowy*, czy do lektury samych zapisków Kierkegaarda, tym bardziej że nie uwzględniono tytułów wszystkich publikacji, do których odsyłają przypisy.

Oczywiście czysto redakcyjne nieścisłości nie mogą w żadnym razie podważyć znaczenia samego przekładu, który, już choćby z racji swej obszerności, stanowi wartość samą w sobie. Zarówno *Dziennik*, jak również wcześniejszy przekład *Pojęcia lęku* (Kęty 2000) oraz zapowiadane tłumaczenie *Wprawek do chrześcijaństwa*, pozwalają przypuszczać, że możemy się spodziewać kolejnych przekładów dzieł Duńczyka. Zarazem można żywić nadzieję, że trudna terminologia pism Kierkegaarda zostanie w konsekwencji ujednolicona i, na ile pozwala na to język polski, oddana z największą precyzją.

Tomasz Kupś

Jarosław Rolewski, *Język, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii późnego Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 151.

Rozprawę poświęconą późnej filozofii Husserla Jarosław Rolewski rozpoczyna od bardzo klarownego sprecyzowania zakresu swych zainteresowań: „Prezentowana praca – czytamy już w pierwszym zdaniu – nie stawia sobie za cel jeszcze jednej ‘egzegetycznej’ wykładni fenomenologii Husserla z końcowego okresu jego twórczości.” Filozofia Husserla interesuje Rolewskiego o tyle, o ile wkracza ona w swą ostateczną fazę, w której już właściwie przestaje być fenomenologią. W filozofii tej, postuluje Rolewski, zawiera się motyw, który w pewnym sensie rozsadza od wewnątrz całą dotychczasową strukturę teorii fenomenologicznych. Motyw ten uwidacznia się z całą ostrością w późnych pismach autora *Idei*, w których podejmowany jest problem kryzysu nauk europejskich.

We wstępie do monografii autor w sposób rzeczowy, a zarazem bardzo zwięzły, wyjaśnia istotę owego słynnego kryzysu. W intencji Husserla nie dotyczył on bynajmniej wewnętrznego sensu nauki i jej zawodowej rzetelności. Nie kolidował z faktem, że poszczególne nauki szczegółowe rozwijały się w sposób bardzo intensywny. Odnosił się raczej do problemu utraty przez filozofię roli czynnika cementującego i scalającego nauki, dostarczającego im odniesienia do bytu i nadającego sens ich teoretycznym formułom. Paradoks polega na tym, że to właśnie filozofia stworzyła ideał i metodę nauki, a mimo to nie potrafiła sprostać wzmiankowanemu powyżej, fundamentalnemu zadaniu czynnika, który wszystkie nauki szczegółowe spaja i ugruntowuje.

„Tak pojęty kryzys, będący pochodną kryzysu filozofii nie narusza w niczym ‘zawodowej naukowości’, ani teoretycznych i praktycznych osiągnięć nauki, choć wstrząsa do głębi sensem jej prawdziwości.” (s. 11)

Precyzując istotę przełomu, który w substancji myśli Husserlowskiej sięgnął tak głęboko, że można mówić o odejściu od filozofowania zwanego fenomenologią, Rolewski wyróżnia w linii rozwojowej stanowiska autora *Idei* dwie fazy. Pierwsza dotyczy okresu do powstania *Kryzysu nauk europejskich* i charakteryzuje się zależnością od tra-

dycji kartezjańskiej. Wraz z *Kryzysem* pojawia się faza nowa, którą charakteryzuje odejście od kartezjanizmu w stronę transcendentalizmu Kantowskiego. Kantowska krytyka czystego rozumu przybiera jednak w poglądach Husserla postać krytyki szczególnego rodzaju rozumności, jaką reprezentuje rozum naukowy.

Kolejną część pracy wypełnia krótkie przypomnienie, w jaki sposób w tradycji fenomenologicznej pojmowano rozumność naukową.

Rolewski odwołuje się tu do poglądów ojca nauki nowożytnej, Galileusza, przypominając najważniejsze punkty prezentowanej przez niego teorii naukowości. Nauka zajmuje się obiektywnymi cechami przedmiotów, czyli takimi, które można zmierzyć i obliczyć. Jej doskonałym, modelowym obiektem staje się bryła geometryczna i właśnie osiągnięcia czystej geometrii będą dla Galileusza w jego refleksji punktem wyjścia. Stuprocentowa matematyzacja powoduje, że nauki zaczynają odnosić się do swego własnego, wyidealizowanego świata, doskonale pasującego do ich teorii. Równocześnie stopniowo zatracają kontakt z rzeczywistym światem doświadczenia, określanym przez Husserla mianem *Lebenswelt*.

W tym miejscu, poszukując istoty kryzysu, musimy postawić sobie pytanie: „Jak zatem dochodzi do stworzenia obiektywistycznej nauki na bazie subiektywnego, osobowego, relatywnego i dziejowego *Lebenswelt*?” (s. 29)

Próbę odpowiedzi Rolewski podejmie w drugim rozdziale pracy, zatytułowanym *Rozum w świecie przeżywanym*.

Rozum, przypomina na wstępie, został określony przez Husserla jako wiedza typu *episteme*, przeciwstawiona poznaniu typu *doxa*. W szerszej perspektywie zachodzi tu przeciwstawienie tego, co bytuje samoistnie i tego, czego byt pozostaje relatywny względem aktywności procesu poznawczego. Można więc mówić po prostu o relacji pojęć ‘subiektywne’ i ‘obiektywne’, pod warunkiem, że pierwsze z nich będziemy rozumieli w znaczeniu ‘podmiotowe’, a drugie ‘przedmiotowe’.

W tym miejscu pojawia się pytanie, czy w ogóle można mówić o czymś takim, jak samoistność poznawanego przedmiotu: „Czy rację mają np. socjologizujące teorie nauki, uzależniające ją całkowicie od czynników społecznych, kulturowych, językowych i historycznych?” (s. 34)

Nie, odpowiada Rolewski, „świat przeżywany jest poddawany żelaznym prawom i regułom, [...] posiada swe aprioryczne i konieczne granice” (ibidem).

W kolejnej części pracy rekonstruowane są trzy sposoby odsłaniania apriorycznej struktury typowej i istotowej świata przeżywanego.

Badanie pierwszej z warstw tej struktury pociąga za sobą pytanie o *epoche* w odniesieniu do nauki. Jest to pytanie o uniwersalne *a priori* świata przeżywanego i w tym punkcie obserwujemy najwyraźniej sugerowaną zbieżność myśli późnego Husserla z Kantowską krytyką czystego rozumu: „W skład owego *a priori Lebenswelt* wchodziłyby takie elementy, jak czasowość, przestrzenność, kształty, ruch, ‘kategorie’, nieskończoność itp.” (s. 41)

Warstwa druga wiąże się z pytaniem o historyczną metodę odsłaniania *a priori Lebenswelt*. Dotyczy ona postulowanej przez późnego Husserla konieczności poszukiwania historycznych korzeni określonych typów poznania naukowego, pytania o pierwotne treści poznawcze i doświadczenia, które inspirowały twórców nauk, wreszcie pierwotne sensory naukowych terminów.

Trzecia wreszcie warstwa dotyczy *a priori* świata przeżywanego jako podstawy „przedmiotowych ważności” nauki: „To znaczy: tylko dzięki temu, że nauka jest ufundowana na pierwszych oczywistościach przednaukowych świata przeżywanego [...] możli-

wa jest przekładalność skomplikowanych (*scil.* językowych) konstrukcji językowych na jedyną możliwą realność: świat przeżywany” (s. 55).

Wszystkie te trzy pytania prowadzą nieuchronnie do pytania globalnego: „czym jest ten świat jako całość, czym jest ten horyzont doświadczenia rzeczy[?]” (s. 59)

Zdaniem Rolewskiego największą szansę rozwiązania tego fundamentalnego dylematu stwarzała przedstawiona w paragrafie 55 *Kryzysu* propozycja stworzenia ontologii świata przeżywanego. Wątek ten nie był jednak przez Husserla należycie wykorzystany.

„Można zatem stwierdzić, że cała ta rozbudowana problematyka ‘świata przeżywanego’, jaka pojawiła się w *Kryzysie*, w sensie filozoficznym nic Husserlowi nie dała: ostatecznie bowiem następuje u niego powrót na pozycje teoretyczne fenomenologii sprzed *Kryzysu*, czyli z okresu *Idei i Medytacji*.” (s. 89)

Niewykorzystanie rysujących się tu możliwości staje się powodem przeprowadzonej na następnych stronach krytyki stanowiska Husserla, kończącej się konkluzją, że autor *Kryzysu*, po dokonaniu bardzo ważnego odkrycia możliwości stworzenia ontologii świata przeżywanego, dokonał „odwrotu na stare kartezjańskie pozycje” (s. 102). Oznaczało to, że powrócił do tradycji racjonalistycznej, przeceniającej rolę rozumu jako czynnika kształtującego charakter całokształtu treści procesu poznawczego, przy pominięciu, a nawet niedocenieniu „oporu”, jaki stwarza świat przedmiotowy.

Tymczasem ów opór z całą pewnością istnieje i to nie tylko jako opór pozbawionej jakichkolwiek praw materialnej masy, „a prioryczna struktura świata-w-przeżywaniu, a nie tylko czystych struktur rozumu [...] okazała się najbardziej podstawową i pierwotną formą ratio” (s. 104).

Pierwotne *ratio* nie jest ani przedmiotowe, ani podmiotowe, jest „ponad życiem i ponad światem, określając na równi obydwie strony, jak i ich korelację” (s. 105).

Ale to nie wszystko: „Struktura aprioryczna świata i życia określa także w ostatecznej instancji kształt ich dziejowości, a dokładniej mówiąc, wyznacza ich historyczny niezmiennik, nierelatywną podstawę, na której mogą się dopiero nawarstwiać zmienne ‘osady dziejów’. [...] zmienny historycznie świat przeżywany w swej najistotniejszej formie jest przeżywany zawsze tak samo [...]” (ibidem)

Wynika to stąd, że uniwersalne *ratio* w postaci *a priori* historycznego zarazem jest i nie jest w dziejach, wykracza poza aktualne faktyczne wydarzenia, lecz równocześnie dopiero w związku z nimi uzyskuje swój sens.

W historii filozofii europejskiej taką jedność czynnika racjonalnego i zarazem faktycznego mogła reprezentować tylko rozumiana po Platonsku idea. Nic dziwnego, że: „Za twórcę [...] przełomu całkowitego przedstawienia naturalnego życia i pierwszej dojrzalej filozofii uważa Husserl Platona [...]” (s. 120)

Ale nawet Platon nie potrafił sfery idei odnieść do *Lebenswelt* w satysfakcjonujący Husserla sposób. W konsekwencji niedoskonałości tego odniesienia, a po części zapomnienia nauk Platonskich, nauka i filozofia europejska znalazły się w sytuacji, którą znakomicie ilustruje następujący cytat: „Dla starożytnych, zwłaszcza dla Platona, obydwie te warstwy rzeczywistości: realna, czyli światowa, względna oraz niestała i idealna – obiektywna, niezmienna i wieczna pozostawały od siebie oddzielone. Z kolei Galileusz pod realną, daną w doświadczeniu światu przyrodę podstawia naturę rozumianą idealnie, tzn. matematycznie i dopiero przez jej pryzmat postrzega także to, co dane w lebensweltowej empirii codziennego życia, co zatem zostaje ‘przebrane’ w ‘szaty’ (matematycznych) idei.” (s. 127)

Należy zatem powrócić do Platona, ale uwzględniając specyficzną modyfikację jego filozofii: „Dla Platona zatem wiedza prawdziwa, *episteme* i rozum umieszczone są poza i ponad jaskinią, światem zjawiskowym (*doxa*), czyli w terminologii Husserla – poza światem przeżywanym w sferze czystego myślenia, czystych idealności. Dla Husserla natomiast nie jest nam dane nic poza realnością świata przeżywanego, który jest jedynym światem” (s. 132).

Ostatnie strony monografii Rolewskiego poświęcone są krótkiemu przypomnieniu podstawowych założeń Husserlowskiej koncepcji kryzysu nauki europejskiej. W istocie jest to właśnie ów kryzys wyalienowanej racjonalności.

Nauka, konkluduje Rolewski, przypomina złożoną maszynę, którą można znakomicie obsługiwać, nie znając i nie rozumiejąc jej wewnętrznej konstrukcji. Naukowiec przypomina zaś świetnie wykwalifikowanego robotnika, ale konstruktorem maszyny, o którego pracy już się, niestety, często zapomina, a nawet się ją lekceważy, był filozof.

Od zrozumienia lub niezrozumienia tej prawdy zależy, czy wyjście z kryzysu nauk europejskich prowadzić będzie przez utratę przez kulturę europejską jej własnego, racjonalnego sensu, upadek i barbarzyństwo, czy poprzez odrodzenie tej kultury w duchu filozofii.

Mirosław Żelazny

Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, 1996, s. X + 226.

Omawiana książka składa się z dziesięciu esejów pisanych pomiędzy 1989 a 1995 rokiem. Kontynuuje ona problematykę zawartą w poprzedniej pracy Larmore'a *Patterns of Moral Complexity* (Oxford University Press, 1987). Zasadniczym tematem, na którym koncentrują się obie prace jest zagadnienie relacji, jaka zachodzi pomiędzy filozofią moralną a nowoczesnością. Innymi słowy, usiłują dać odpowiedź na pytanie, w jaki sposób określić miejsce i cechy filozofii moralnej, która będzie najlepiej odpowiadać nowoczesności.<sup>1</sup> Przy tym rozumienie filozofii proponowane przez Larmore'a jest reakcją na jałowość filozofii moralnej w tradycji analitycznej, która koncentrowała się głównie na żmudnych analizach wybranych pojęć etycznych, takich jak „dobro” czy „powinność”. Niepowodzenie tego podejścia z całą wyrazistością ujawnił Quine, a reakcją na to było przywrócenie znaczenia pragmatyzmu przez Rorty'ego lub próba wychodzenia w rozważaniach moralnych od specyficznym pojmowanego fenomenu historii (Ch. Taylor, A. MacIntyre, B. Williams). To postanalityczne podejście wyznacza, zdaniem Larmore'a, właściwy kierunek dla filozofii moralnej. Nowoczesność potrzebuje bowiem filozofii, która potrafi rozpoznać i określić problemy filozoficzne poprzez ich historyczny kontekst. Wiedza filozoficzna jest bowiem historycznie zależna, stąd też ujmowanie jej poprzez historyczne okoliczności pozwala na pełniejsze jej zrozumienie. Ta zdolność Larmore'a do włączenia w perspektywę postanalityczną wizji heglowskiej jest niezwy-

<sup>1</sup> Szczególnie ważne w książce Larmore'a jest pojęcie nowoczesności (*modernity*). Inaczej niż postmoderniści ujmuje on nowoczesność jako efekt nieprzerwanej tradycji trwającej od nowożytności (zwłaszcza od Oświecenia) aż po współczesność.

kle obiecująca. Chociaż schemat heglowski czasami zbyt go przytłacza i nie bez uprzedzeń spojrzeć na moralne problemy współczesności.

Opisując współczesność, Larmore wychodzi od bardzo ważnego stwierdzenia, dotyczącego rozumienia natury etyki, które jest zawarte w *The Methods of Ethics* Henry'ego Sidgwicka. Otóż zostały tam wyróżnione dwa podejścia: jedno charakterystyczne dla etyki klasycznej, a drugie dla nowożytnej. Sidgwick uważał, że dla etyki starożytnej i średniowiecznej centralny był priorytet dobra, podczas gdy w czasach nowożytnych wartością priorytetową uczyniono prawo. Stąd też w pismach Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu etyka ma swoją podstawę w atrakcyjności dobra, natomiast w pismach Kanta i utilitarystów ideał moralny przestaje być przyciągający, a staje się imperatywny. Skoro jednak prawo np. imperatywu kategorycznego ma priorytet nad dobrem, to może pojawić się sytuacja, w której to, co ktoś powinien zrobić, będzie w konflikcie z tym, co on chce zrobić. Toteż dla Kanta moralnie dobre jest to, co zgodne z regułami i kierowane przez wyższe zasady prawa. Podporządkowane prawu moralnemu dobro przestaje być, jak u Hobbesa, przedmiotem osobistych pragnień i egoistycznych dążeń do przyjemności, a staje się wymogiem imperatywnym, nakazującym określone działania.

Według Larmore'a, kantowskie odrzucenie prymatu dobra jest charakterystyczną cechą nowożytności. Zakłada się w nim bowiem, że istnieje wiele wartościowych sposobów realizacji dobra, oraz że racjonalne jednostki nie są zgodne co do natury słusznego życia. Ponadto Kant podkreśla, że rozum jest źródłem moralności, a racjonalne zasady wyrażają prawa, które podmiot odkrywa w sobie, i które są źródłem kategorycznego obowiązku. Konsekwencją tego jest uznanie, że nowożytna moralność stawia obowiązek w miejsce cnoty oraz, że nie istnieje już moralność oparta na dobru, którego pragną wszyscy.

Ale, zdaniem Larmore'a, nowożytna etyka zastępuje nie tylko starożytną etykę cnoty, lecz wypiera również etykę judeochrześcijańską, która ugruntowuje podstawy moralności w Bogu i religii. Nowożytny proces sekularyzacji spowodował bowiem, że nie potrzeba odwoływać się do boskich zamiarów, aby uzasadnić wartość dobrego życia. Co więcej, Larmore uważa, że sekularyzacja była zawarta wewnątrz judeochrześcijańskiego monoteizmu, toteż nowożytna autonomia świata i człowieka jest jej wynikiem. Idea boskiej transcendencji doprowadziła bowiem do całkowitego wycofania się Boga ze świata, należy więc pozostawić Boga samemu sobie i zwrócić się w stronę istotnych wartości ziemskich i ludzkich. Larmore sądzi, że nie ma tu istotnej różnicy pomiędzy monoteizmem a nowożytnością. Jest nawet tak, że monoteizm doprowadził do sukcesu nowożytności, która stała się celem i spełnieniem immanentnych żądań monoteizmu (s. 43). To wyjaśnia również dlaczego społeczeństwa od wieków religijne z taką łatwością powitały autonomię człowieka, moralności i nauki.

Ale, w opinii Larmore'a, oświeceniowy projekt etyki jest dzisiaj w dużym kryzysie. Zasady moralności wyprowadzone z racjonalnych i uniwersalnych kryteriów okazały się nietrwałe, gdy samą racjonalność uznano jako wytwór wyłącznie ludzki. Ratunkiem na to jest, zdaniem Larmore'a, przyjęcie raczej heglowskiej niż kantowskiej perspektywy. Aby utrzymać nasze moralne myślenie w zgodzie z kondycją nowoczesności, trzeba widzieć je bardziej jako produkt społeczeństwa niż jedynie koniecznych prawd rozumu. Moralność jest wynikiem tradycji, podzielamy bowiem wspólne obowiązki, które zobowiązują nas zwłaszcza w sensie historycznym i socjologicznym. Pomimo to nic nie stoi na przeszkodzie, aby w naszych tradycyjnie podzielanych formach życia (historycznie i społecznie zmiennych) rozpoznawać zobowiązania wzywające do kategorycznych obowiązków i prowadzące do pewnej formy zuniwersalizowanej etyki. Jednak Larmore

odrzuca perspektywę Leo Straussa, uważa bowiem, że dążenie do przekroczenia historycznego doświadczenia i spojrzenia na problemy etyczne z punktu widzenia uniwersalnej i obiektywnej prawdy, jest niemożliwe. Filozofia musi być korygowana w ramach historii, a problemy filozoficzne muszą być traktowane jako zależne od historii. Świadomość naszego miejsca w świecie określa bowiem wszystkie przekonania polityczne i moralne.

Larmore z dużym optymizmem podchodzi do nowoczesności i chociaż odrzuca dziedzictwo Oświecenia, to jednak nie przychyliła się do krytyki przeprowadzonej przez Nietzschego. Jest raczej tak, że akceptując horyzont współczesności, broni jednocześnie pewnej formy antynaturalizmu w duchu platońskim, chociaż epistemologia, którą proponuje do opisanego sytuacji współczesnego człowieka, jest całkowicie postmetafizyczna.

W ciągu ostatnich dwóch wieków ogromny sukces nauk przyrodniczych przyniósł, zdaniem Larmore'a, narastającą popularność światopoglądu naturalistycznego. Zawarte jest w nim przekonanie, że świat jako całość składa się tylko z fizycznych i psychologicznych faktów, a moralność nie jest ugruntowana ani w świecie, ani w prawdzie obiektywnej, lecz wyraża tylko pragnienia i postawy emocyjne. Larmore uważa jednak te przekonania za przesady. Mimo iż uznaje nieadekwatność klasycznego uzasadniania etyki opartej na metafizyce, to jednak broni obiektywnej wartości wiedzy moralnej i skłania się ku „węższej” pometafizycznej koncepcji świata. Przyjmuje, że obok faktów naturalnych, dostępnych eksperymentalnie, istnieją fakty moralne, które możemy uznać tylko poprzez rozumową refleksję (s. 114). Toteż wiedza moralna nie jest wiedzą percepcyjną, lecz refleksyjną. Nauki szczegółowe wyjaśniają świat poprzez wskazanie przyczyn, wiedza moralna natomiast wyjaśnia normatywnie, poprzez danie racji, które usprawiedliwiają określone działania. Larmore uważa, że obok rzeczywistości fizycznej istnieje rzeczywistość normatywna, a wartości moralne są czymś realnym, choć nienaturalnym. Niemniej każda prawda i każda wartość jest dla niego uzależniona od historii i ludzkiej sytuacji w świecie. Stąd też obiektywność wiedzy moralnej nie domaga się ani metafizycznej koncepcji rozumu, ani koncepcji poszukiwania prawdy i dobra *sub specie aeternitatis*.

Larmore usiłuje ugruntować wspólne zasady życia politycznego na minimalistycznej koncepcji moralnej. Idzie mu o to, aby polityczne zasady wyrażały moralność w kategoriach społecznej jedności, pomimo osobistych różnic co do słuszności dobrego życia oraz niezgody co do prawdy i dobra wśród różnych ludzi. W tym świetle zatem należy rozumieć liberalne przywiązanie do ochrony wolności indywidualnej oraz obronę tzw. wolności negatywnej. Stąd też wolność negatywna jest rodzajem wolności bardzo istotnym z politycznego punktu widzenia. Ale, zdaniem Larmore'a, liberalizm nie głosi ani sceptycyzmu, ani pluralizmu w odniesieniu do moralności. Najlepiej stosuje się tu pojęcie neutralności. Nie jest to jednak neutralność wobec moralności, lecz neutralność proceduralna. Wynika ona z respektu dla różnych koncepcji prywatnego życia, które można usprawiedliwić bez zakładania słuszności takiego rozumienia dobra, co do którego nie wszyscy są zgodni (J. Rawls, B. Ackermann, R. Dworkin). Różne punkty widzenia pociągają bowiem za sobą różne koncepcje celów i aktywności i mogą także spotkać się z racjonalną niezgodą. Wprawdzie liberałowie usprawiedliwiali to podejście, przywołując ideały autonomii (Kant) i indywidualności (J.S. Mill), ale Larmore sądzi, iż lepiej odwoływać się w tym miejscu do teorii prawa naturalnego (H. Grotius, S. Pufendorf) i tolerancji (J. Locke, P. Bayle). W takim podejściu zasady politycznej neutralności nadal mają swoje moralne usprawiedliwienie, a przy tym są mniej kontrowersyjne niż ideały Kanta czy Milla. Wiek XVII szukał politycznych zasad opartych na niedogmatycznych



podstawach, był bowiem odpowiedzią na racjonalną niezgodę. Sam liberalizm natomiast może być pojęty jako ściśle polityczna doktryna, która nie musi domagać się ogólnej filozofii człowieka czy uzasadnionej metafizycznie teorii moralnej. Liberalizm polityczny funkcjonuje najlepiej jako minimalistyczna koncepcja moralna, która w usprawiedliwieniu neutralności odwołuje się jedynie do dwóch norm. Pierwszą jest racjonalny dialog, który usiłuje rozwiązywać sytuacje racjonalnej niezgody poprzez publiczną dyskusję. Drugą jest wspólny szacunek, wynikający zarówno z tolerancji, jak i z bezstronności, ignorującej osobiste interesy, aspiracje i pragnienia. Widzimy zatem, że w ujęciu Larmore'a wspólny grunt moralny, jaki zawiera w sobie liberalizm polityczny, sprowadza się do normy racjonalnego dialogu i równości, które należy powiązać z polityczną neutralnością. I dotąd tylko można posunąć się w ustaleniu wspólnej moralności, o ile chcemy pozostawić każdemu człowiekowi wolny wybór co do wartości dobrego życia. Ale oznacza to także, że można zbudować wspólne podstawy moralności publicznej, które unikają opresywnych ingerencji państwa, pomimo niezgody dotyczących kwestii o podstawowym znaczeniu.

Nie oznacza to jednak, że liberalizm polityczny odwołuje się do zasady pluralizmu i sprzyja koncepcji społeczeństwa pluralistycznego. Larmore ostro oddziela liberalizm i pluralizm, uważając ten ostatni za doktrynę utrzymującą, że istnieje wiele źródeł wartości moralnych, czyli przeciwną do etycznego monizmu, zawartego na przykład w pismach Platona. Uważa, że liberalizm nie musi łączyć się z pluralizmem, lecz wystarczy, gdy uzna tylko racjonalną niezgodę w kwestiach etyki, u której podstaw istnieją wspólne zasady polityczne. Nie trzeba utrzymywać, jak chce pluralizm, że jest wiele wizji moralności i wiele równorzędnych celów ludzkiej samorealizacji. Wystarczy bowiem, że uznamy obiektywną niezgodę pomiędzy niesprowadzalnymi do siebie i nie posiadającymi wspólnego mianownika poglądami, pozostając w subiektywnym przekonaniu, że nasze widzenie jest lepsze i słusniejsze niż innych. Racjonalna niezgoda, którą podziela liberalizm, leży bowiem na innym, bardziej neutralnym poziomie, niż chce tego pluralizm. Cel liberalizmu ma charakter polityczny, natomiast cel pluralizmu jest religijny, etyczny i światopoglądowy. Obydwie doktryny są nowożytne, gdyż razem przeciwstawiają się metafizyczno-religijnemu podejściu starożytności i średniowiecza, ale czynią to w różny sposób.

W ocenie Larmore'a nowoczesne społeczeństwo i związana z nim liberalna demokracja nie opierają się, jak zakładał M. Weber, na wąsko instrumentalnej koncepcji rozumu. Jest raczej tak, jak twierdzi Habermas, że rozum w istocie nie jest instrumentalny, lecz komunikacyjny. Nauka, sztuka, moralność i religia nie tylko nie kwestionują się wzajemnie, lecz jako komplementarne formy racjonalnej aktywności spełniają swoje zadanie w jedności rozumu. Trzeba jednak uznać zmierzch myślenia metafizycznego i zgodzić się na postrzeganie rozumu jako skończonego, omylnego, zorientowanego tylko na osiągnięcie intersubiektywnej zgody i powiązaniego z racjonalnością proceduralną. Wprawdzie rzeczywistość społeczna posiada dla Habermasa wymiar normatywny i żadna teoria polityczna nie może tych normatywnych zasad ignorować. Jednak normatywne podstawy nowoczesnej demokracji liberalnej muszą być oparte na zasadach sprawiedliwości proceduralnej, zakładającej, że prawo posiada priorytet względem dobra i nie istnieje żadne dobro wspólne poza systemem prawnym. Standardy sprawiedliwości prawnej w satysfakcjonujący sposób rozwiązują konflikty polityczne i społeczne, a praktyczny rozum doskonale radzi sobie bez metafizycznych kategorii prawa naturalnego. Larmore idzie jednak dalej niż Habermas. Uważa bowiem, że życie obywateli w państwie winno być podtrzymywane również przez wspólną wierność konstytucyjnym zasadom równej

wolności i szacunku dla wszystkich. Obywatele, pomimo różnic religijnych, etnicznych i moralnych, mogą podzielać wspólne historyczne doświadczenie i mogą czuć się zjednoczeni, pielęgnując pamięć o konfliktach, które dzieliły ludzi w przeszłości. Racjonalna niezgoda co do istoty dobrego życia, a nawet filozoficznych podstaw moralności jest fenomenem, który powinien być drogowskazem również dla dzisiejszego życia politycznego. Nasza nowoczesna praktyka polityczna winna charakteryzować się nie tylko samym postmetafizycznym myśleniem, lecz uznaniem, że metafizyczne i postmetafizyczne poglądy przetrwają obok siebie w racjonalnej niezgodzie.

Książka Larmore'a jest bogata w idee i stanowi bez wątpienia ważny wkład do dyskusji o moralnych i filozoficznych podstawach współczesności. Najwięcej wątpliwości pozostawia jednak wyjaśnienie nowożytnego procesu sekularyzacji poprzez odwołanie się do wewnętrznej logiki judeochrześcijańskiego monoteizmu. Czy rzeczywiście chrześcijaństwo ze swej istoty jest źródłem nowożytnego procesu sekularyzacji? Czy raczej nie jest tak, że w nowożytności, a w sposób otwarty w okresie Oświecenia wypowiedziano walkę chrześcijaństwu, zarówno jako postawie religijnej i życiowej? Sekularyzacja która nastąpiła spowodowała, że oświecenie wygrało walkę z chrześcijaństwem. Wiarę w Boga zastąpiono wiarą w człowieka, a perspektywy transcendentnej wyrzeczono się na rzecz immanentnego zatroskania o świat i ekonomiczny dobrobyt. W związku z tym antymetafizyczny i antyreligijny projekt Larmore'a pozostawia tak wiele do życzenia. Twierdzi on na przykład, że jeżeli nawet jest prawdą, że Bóg istnieje, to nie potrzebujemy Go dzisiaj do wyjaśniania świata i ugruntowania reguł naszego wspólnego życia. Nowoczesne społeczeństwo istnieje po prostu całkowicie poza religią, tak w sensie potrzeb kosmologicznych, jak i odniesień moralnych. Skoro od czasów Oświecenia dokonało się całkowite zerwanie z wszelkim odniesieniem do transcendencji, zatem powrót do etyki religijnej (jak tego chce D. Bell) jest w dzisiejszym, całkowicie zsekularyzowanym, świecie niemożliwy. To jest też głównym powodem, dlaczego Larmore nie podziela projektu przywrócenia klasycznej teorii moralnej i krytycznie odnosi się do współczesnego odrodzenia neoarystotelizmu (M.E. Anscombe, A. MacIntyre, R. Spaemann).

Jedyną drogą, którą powinniśmy kroczyć jest, wedle niego, akceptacja nowoczesności, a jedyną filozofią moralną, która podziela w fundamentalny sposób nasze moralne myślenie, jest filozofia w epoce nowoczesności.

*Ryszard Mordarski*

Jerzy Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, Zamiast wstępu z recenzji wydawniczej Krystyny Zamiary, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. X + 230.

Książka Jerzego Kmity zawiera interesującą prezentację nominalizmu lingwistycznego na przykładach koncepcji takich filozofów współczesnych, jak: R. Rorty, D. Davidson, H. Putnam, W. van O. Quine, M. Foucault, J. Derrida, J. Baudrillard. W niniejszej recenzji nie zamierzam podjąć się wyczerpującego opisu ani dokładnej oceny tej prezentacji, a jedynie spróbuję przedstawić ogólnie pewien oryginalny sposób myślenia autora pracy *Wymykanie się uniwersaliom*. Owo myślenie zmierza – moim zdaniem – do próby

ukazania takiej perspektywy, którą wolno nam ująć metaforycznie jako „samoprzejrzystość interpretacji”. Ta metaforyczna „samoprzejrzystość” może być rozumiana, jako stanowisko kulturoznawcze, które uwzględni przejście od interpretacji działań podmiotu, regulowanych kulturowo, do kultury (lub jej dziedziny), u możliwiających interpretację, i zwrotnie od ujęcia całości kultury, w skład której wchodzi opis regulacji, do działań podmiotowych. Chodzi mi o to, że „samoprzejrzystość interpretacji” posiada odniesienie semantyczne w postaci sensu komunikowanego w intencji autora książki i równocześnie wymyka się uniwersaliom, gdyż odnosi się jedynie do tego sensu, który jest przecież zrelatywizowany w sposób historyczno-kulturowy.

Na tej podstawie można by wywnioskować, że podstawą rozważań kulturoznawczych jest interpretacja. Przy tym jest to interpretacja intencjonalnych działań ludzkich, stąd też J. Kmita nazywa ją humanistyczną. W prezentowanej pracy J. Kmita charakteryzuje tę procedurę w następujący sposób: „Interpretacja humanistyczna zakłada o osobie interpretowanej: (1) decyzyjną racjonalność, oraz – jako niezbędne uzupełnienie, bez którego interpretacja ta nie mogłaby być efektywna, (2) kulturowe uregulowanie interpretowanych działań owej osoby.” (s. 64) Z kolei założenie o racjonalności decyzyjnej (w warunkach pewności) jest przedstawione tak oto: „ $O$  w czasie  $t$  podejmuje zawsze jedno z wchodzących w grę działań:  $D_1, \dots, D_n$  ( $n \geq 2$ ), jeśli tylko jest przekonany, że działania owe z całą pewnością prowadzą do rezultatów:  $r_1, \dots, r_n$  (pomijam przypadek gdy wiedza osoby  $O$  przesądza, że różne działania spośród  $D_1, \dots, D_n$  prowadzą do tego samego rezultatu), a przy tym jeden z nich preferuje: wybiera działanie, które prowadzi do rezultatu preferowanego.” (s. 43) Kulturowe uregulowanie – interpretowanych jako racjonalnych decyzyjnie działań – stanowią normy i dyrektywy respektowane przez podmiot owych działań.

Bardzo ważnym składnikiem założenia o racjonalności decyzji, a tym samym i interpretacji humanistycznej, jest niesprzeczność przekonań. Owa niesprzeczność przekonań występuje zarówno na poziomie interpretowanej czynności, jak i na poziomie myślenia o procedurze interpretacji humanistycznej. Moim zdaniem nie chodzi tutaj jedynie o czysto metodyczny aspekt interpretacji, lecz o filozoficzno-kulturoznawczą „imputację hipotetyczną”. Taka imputacja umożliwia ów ogłąd, określany przeze mnie jako „samoprzejrzystość”. Czy w związku z tym zasada niesprzeczności staje się uniwersalna? Z lektury recenzowanej pracy można wywnioskować, że tylko pretenduje do takiej roli, ale czy ostatecznie ją odgrywa?

Możemy zauważyć, że w sytuacji rozpatrywania czynności kulturowej, jaką jest interpretacja humanistyczna, dokonujemy niejako metainterpretacji. „Samoprzejrzystość interpretacji”, którą przypisujemy tutaj metaforycznie autorowi książki *Wymykanie się uniwersaliom*, zakłada myślenie tego właśnie typu. Interpretacja jest dokładnie rozpatrywana w sensie metodologicznym (tzn. jako metoda nauk o kulturze) w sposób logicznie precyzyjny i jednocześnie – co może budzić sprzeciw – jako taka wymyka się uniwersaliom. Poziom metainterpretacyjny, który zakłada otwartość ze względu na relatywność czynności kulturowych, pozwała rozumieć „samoprzejrzystość interpretacji” jako „wzięcie w nawias” jej wartościowania w sensie metody uniwersalnej.

Unikanie uniwersalizacji metody nie wynika z chęci zanegowania kulturoznawczej przydatności interpretacji humanistycznej. Chodzi jedynie o zawieszenie wartościowania, po to, by wymknąć się zarzutom o stosowanie przemocy kulturowej. Idąc takim torem myślenia, J. Kmita nie widzi potrzeby, aby zrelatywizowane pojęcie racjonalności decyzji, związane z interpretacją humanistyczną, wkląć w bardziej skomplikowane zagadnienie prawdy. Stąd też w jego koncepcji mamy do czynienia jedynie z wcześniej już wymienionymi założeniami kulturowymi podlegającymi historycznym zmianom.

Równocześnie jednak – według J. Kmity – interpretacja humanistyczna nie jest działaniem jednorazowego użytku, ponieważ istniejące reguły kulturowe nie zmieniają się „z dnia na dzień”. Owe reguły przetrzymują czas interpretacji, nie tylko – jak już mówiliśmy – umożliwiając ją, ale również podtrzymując społeczność, w której są respektowane. Przy tym spełniają one w tej społeczności bardzo ważną funkcję integrująco-różnicującą. Owe reguły stanowią kulturę danej społeczności. Szczególną dziedziną kultury, spełniającą zasadniczą funkcję, jest język, będący jednocześnie głównym obszarem badań interpretacyjnych.

Podstawowe działanie podejmowane na gruncie interpretacji humanistycznej to badanie semantyki czynności językowych. Nominalizm lingwistyczny, którym zajmuje się w swojej książce J. Kmita, praktycznie uniemożliwia takie badanie. Nominalista nie uznaje znaczeń ani semantycznych odniesień przedmiotowych, ponieważ uważa, że nie istnieje język zawierający znaki jako pary znaczące – znaczone, czyli uniwersalia. Podejście nominalistyczne można zauważyć również w poststrukturalizmie. Jerzy Kmita tak przedstawia poststrukturalistyczną formułę nominalizmu: *„Myślenie o języku za pomocą ponadczasowo uniwersalnych kategorii syntaktycznych (obejmujących sferę 'signifié' o dołączonych konwencjonalnie i systemowo do nich 'signifiants'), co więcej mówienie i myślenie o takim języku, ujęte w karby uniwersaliów wyznaczonych jako dziedziny lub przeciwdziedziny relacji różnic dystynktywnych pomiędzy wchodzącymi w grę kategoriami – wiąże się z przemocą nad czymś pierwotnym i naturalnym dla jednostki ludzkiej, konstytuującym jej (przedkulturowy) stan wolności.”* (s. 184)

Sądzę, że bardzo trudno byłoby ująć ów przedkulturowy stan wolności, skoro z analizy pojęcia Foucaulta „*u, j a* rzemień” nietrudno wywnioskować, iż „*ja*” rodzi się z „*czymś*”, co zakłada „*j a* rzmo”, czyli z kulturą. Niemniej należy się zgodzić, że dążenie do autokreacji, do wymykania się uniwersaliom jest zgodne z pragnieniem wolności. Ucieczka od różnego rodzaju ograniczeń kulturowych jest także dążeniem nominalistów lingwistycznych na polu języka. Jerzy Kmita słusznie zauważa, że wspólną negatywną dążnością nominalizmu lingwistycznego i poststrukturalizmu jest możliwie skuteczne wymykanie się uniwersaliom językowym (kategoriom syntaktycznym i semantycznym). Prowadzi to w konsekwencji do upartego eksponowania okazjonalnego charakteru komunikacji językowej.

Nominalizm lingwistyczny zawęży – jak twierdzi J. Kmita – grupę pojęć semantycznych do jednego tylko: do pojęcia prawdy w sensie dyskwtacyjnym. Sens taki określa umowa Tarskiego, jako stworzenie równoważnościowego pomostu pomiędzy stwierdzeniami, wymienionymi w cudzysłowach dla orzeczenia ich prawdziwości, a samymi tymi stwierdzeniami, pozbawionymi już cudzysłowów. W ujęciu nominalistycznym nie mówimy o znaczeniach czy też odniesieniach przedmiotowych, ponieważ jednorazowemu zdaniowemu użyciu słów nie da się przypisać owych znaczeń i odniesień w duchu klasycznej ontologii filozoficznej. Tym samym rezygnujemy z kategorii syntaktycznych i semantycznych, czyli z uniwersaliów językowych. Jerzy Kmita – przeciwnie stawiając swoje stanowisko kulturoznawcze nominalistom lingwistycznym – stwierdza, że fakt, iż nie rezygnuje się z uniwersaliów, nie implikuje bynajmniej akceptacji stosownej ontologii. Uniwersalia dadzą się po prostu pochwycić w nawiasy relatywizmu kulturowego „przez małe ‘r’”. W ten sposób również, jak się zdaje, wymykamy się uniwersaliom.

Jak słusznie także zauważa Krystyna Zamiara w napisanej recenzji wydawniczej: „W kwestii tytułowej Autor przekonująco wykazuje, że można posługiwać się nazwami uniwersaliów pamiętając (wbrew platonikom) o ich kulturowym zrelatywizowaniu

(do historycznych określonych okresów rozwoju kultury)” (s. IX/X). Jerzy Kmita uważa, że zadaniem humanisty (akademickiego), który posługuje się interpretacją humanistyczną, jest referowanie sposobów widzenia świata przez rozpatrywane jednostki ludzkie, partycypujące w rozpoznawanej kulturze. Nie rezygnując z pojęcia kultury i sensów jako odniesień semantycznych historycznie przez nią zrelatywizowanych, nie trzeba zakładać jednoznacznie określonych uniwersaliów i ontologii. W przedstawionej przeze mnie perspektywie myślenia – Jerzy Kmita konstytuuje określoną ogólnie na wstępie metaforyczną „samoprzejrzystość interpretacji”, która może być dostępna tak znakomitemu logikowi i metodologowi.

*Andrzej Muchowicz*

Jan Hartman, *Techniki metafizologii*, Aureus, Kraków 2001, s. 283.

WzmóŜona autorefleksja filozofii przypada na epokę nowoŜytną. Właŝnie wtedy, wśród poszukiwań „metody prawidłowego uŜycia rozumu”, pojawiają się również pytania o samą filozofię. Wtedy teŜ odkryto, że autorefleksja filozofii jest jej prawdą. Od Kartezjusza filozofowie przeŝcigają się w rozpoznawaniu tej prawdy. Prawda filozofii bowiem otwiera drogę do prawdy samego bytu. Systemy filozoficzne pogłębiają ten wymiar filozofii, doprowadzając często do skrajności, gdy autorefleksja staje się *principium* filozofowania, istotą filozofii, a nawet samym bytem (heglizm). W tym wszystkim jedno pytanie pozostaje jednak najwaŜniejsze: czy samowiedza filozofii rzeczywiście odsłania pole do odpowiedzi na pytanie „czym jest filozofia”? Czy w polu tym znajdzie się odpowiedź na pytanie: „dlaczego właŝciwie filozofia?” Wydaje się, że owo „dlaczego?” stale drwi sobie z tych filozofów, którzy sądzą, że odkrycie jakiegoŝ „słownika” i gramatyki całej filozofii, skonstruowanie jej elementarza i zdyscyplinowanie w ten sposób mówienia o tym, czego powiedzieć się nie da, jest odnalezieniem sensu myślenia filozoficznego. Jak stworzyć meta-filozofię, by rozjaŝnić właŝnie ten jej aspekt, w którym pytanie „dlaczego filozofia?” byłoby najwaŜniejsze? Czy „meta-” ma oznaczać tylko odnajdywanie obowiązujących wewnątrz filozofii technik jej uprawy? Czy teŜ ma i powinno być ciągłym potwierdzaniem (zaprzeczaniem?) właŝnej filozoficzności?

Pytania „o filozofię” nie uniknie ŝaden filozof. Z zainteresowaniem naleŜy przyjąć jedną z ostatnich prac w tej kwestii. Rozprawę Jana Hartmana, filozofa z Krakowa, autora m. in. *Heurystyki filozoficznej* (Wrocław 1997), *Jak powaŝnie studiować filozofię* (Kraków 1999), a jednocześnie organizatora i redaktora naczelnego czasopisma „Principia”, które odgrywa wręcz nieocenioną rolę w polskim ŝrodowisku filozoficznym.

Jaka jest „metafilozofia” Hartmana?

Chce ona przewyciężyć słabości prostych porównań i zestawień metafizoficznych, katalogowania sposobów myślenia i tym samym być „trzecią drogą” – przewycięŜającą naiwność „przechesywania” owoców filozoficznego namysłu z jednej strony, z drugiej – unikającą jednostronności, schematyzmu i nie kończącego się nawarstwiania refleksji.

Hartmanowska metafizofia jest „teorią” neutrum, zaŝ cały metafizoficzny dyskurs porusza się w obrębie „absolutnego rozumu filozoficznego”. Rozum ten nie jest

jednak wiedzą absolutną, lecz oznajmia tylko krytyczną świadomość niemożności jej osiągnięcia. Absolutność teorii neutrum polega raczej na pełnym samoznawstwie filozofii. Znanstwo filozofii zaś obejmuje wykaz, zestawienie określeń neutrum, wyznaczenie prawdy tego zestawienia oraz metodologię neutrum. W ten oto sposób da się wyrazić kształt recenzowanej tu pracy. Jej celem jest teoretyczne uporządkowanie mówienia o tym, co „niewyraźalne”, co wymyka się jakiegokolwiek głębszemu uporządkowaniu. Stąd też praca metafizyczna musi – ze względu na przyjęty tu przedmiot obróbki – zachowywać zawsze filozoficzną powierzchowność. O jej wyniku przesądza ostatecznie szeroko zakrojony program teorii neutrum. Chcąc rozjaśnić to, „czym” jest neutrum, należy podkreślić, iż ma ono w opinii autora zachowywać: wolną od wad synkretyzmu wszechstronność, tj. korzystać z zasobów istniejącej filozofii; „konstruktywność mimo ciężaru samowiedzy”, czyli uwzględniać dzieje krytycznej samoświadomości filozofii bez przenoszenia się w obręb filozofii współczesnej w celu dekonstrukcji tej ostatniej; umiarkowany krytycyzm, który otwiera fundamentalistyczne systemy filozoficzne przez wykazywanie heurystycznej wzajemnej równoważności ich centralnych kategorii. Heurystyka filozoficzna jako metafizyka jest tu więc mówieniem o heurystyce – „trybach przemiany pojęciowej i formowania się wypowiedzi filozoficznej” (s. 135).

Neutrum staje się symbolem tak uprawianej metafizyki. Heurystyka filozoficzna jest jednocześnie mówieniem neutrum (metafizyka), jak i mówieniem o neutrum (metametafizyka, samowiedza heurystyki). Heurystyki filozoficznej nie należy traktować jako zwykłej teorii, metateorii, systemu, wiedzy etc. Heurystyka filozoficzna, choć jest *meta-*, to jest również i przede wszystkim *en-*filozofią – filozofią nadbudowaną i wbudowaną w filozofię. Neutrum nie poddaje się żadnej definicji, jako że każdy jego *definiens* z konieczności musi zawierać samo *definiendum*. Chcąc przybliżyć neutrum, możemy je określić „niewiążąco” jako zespół metod i procedur przeprowadzania refleksji filozoficznej, lub – jak mówi sam autor – „narzędzie uprawiania filozofii” (s. 8). Należy przy tym pamiętać, że pojęcia metody, procedury, refleksji i filozofii są „określeniami” neutrum, do których jednak nie daje się ono definitywnie zredukować. Neutrum jest zawsze „w” i „poza”, „wszędzie i nigdzie”, „wszystkim i niczym”. Jednak teoria neutrum nie ogranicza się do negatywnych stwierdzeń, nie jest budowana na podobieństwo teologii negatywnej. Neutrum – zdaniem autora – wykazuje wielką przydatność, cechuje się dużą pozytywnością. Tę przydatność i pozytywność można sprawdzić jedynie przez używanie neutrum, co jest równoznaczne z pokazaniem, gdzie neutrum jest używane. Ten obszar rozważań zajmuje znaczną część recenzowanej pracy.

„Słowo ‘neutrum’ należy do gramatyki i oznacza ‘trzeci rodzaj’ – ani męski, ani żeński, po prostu rodzaj nijaki” – pisze Hartman (s. 9). Neutrum to platoński *triton genos*, utworzony ze zmieszania pierwiastka inteligibilnego i materialnego (*Timajos* 35a). Wykorzystywanie narzędzi neutrum rozpoczęło się wraz z narodzinami filozofii (*arche*) i trwa po dziś dzień (np. *la différance* Derridy). Są dwa powody, dla których z tym „pojęciem” filozofii się pracuje: pierwszym jest zachowanie krytycznego dystansu wobec tego, co w danym dyskursie zostało powiedziane (np. *neutralna* postawa Sokratesa w *Timajosie*), drugim zaś „uczynienie zadość ontologicznemu wymogowi jedności bytu”, tak aby nie redukować jednego z momentów przeciwieństwa do drugiego. Wśród określeń neutrum wydziela Autor: określenia niesubstancjalne (np. Platonsko-Derridiańska *chora*) oraz substancjalne. Te ostatnie mają charakter protobytowy (np. *materia prima, sensibilia*), odchylający się od jednoznacznego ujęcia substancjalnego, oraz charakter elementów bytowych (np. atomy, *arche*). Neutrum to symbol-zmienna, pod którą można postawić pojęcia wyżej przedstawionej klasyfikacji. Swoistość neutrum polega na jego uchylności

ści. Wymyka się ono jednoznacznym określeniom. Pośród swych określeń nie rości pretensji do szczególności, nie jest pojęciem-kluczem, które rozwiązywałoby każdą wątpliwość. Chroni nas przed tym zasada respektu konceptualnego (s. 136), która przestrzega przed wynoszeniem jednego określenia neutrum ponad inne. Neutrum jest zatem swoistym narzędziem: możemy je porzucić, gdy przestaje być użyteczne. Zresztą ten ostatni przypadek jest wielce korzystny dla samej teorii neutrum. Informuje nas bowiem, co też się wydarzyło, że neutrum przestało efektywnie funkcjonować w filozofii (s. 137). Lecz opis „zwolnienia neutrum” może być przedstawiony tylko w „kategoriach” neutrum. Przed neutrum nie ma ucieczki.

W filozofii Hartmana pytanie „co to jest neutrum?” wypełnia szczelinę między metafizologią a filozofią, przestrzeń między źródłem a przedmiotem poszukiwania filozoficznego. Jest ono pytaniem metafizologicznym i filozoficznym. Jest wreszcie samym neutrum. Tak pojęte neutrum – w formie pytania o siebie – stanowi „definicję rozumu”, jest pytaniem pytań, pytajnością samą (s. 156). Wszystkie możliwe pytania filozoficzne i odpowiedzi na nie mieszczą się w granicach tego pytania „neutralnego”.

Zestawienie i uporządkowanie standardowych określeń neutrum (część II, rozdz. 2. 3) nie ma być „bezrefleksyjnym zrównywaniem pojęć”, „czystym formalizmem” (s. 136), ale ma prowadzić do wyłonienia prawdy tego zestawu, „zasady jedności (zgodności) pojęć w ogóle” (s. 106). Samo neutrum ma pozostawać „neutralne wobec wszelkich partykularnych ujęć tego, co fundamentalne” (s. 109). Określenia neutrum zestawione są w tablicy stworzonej przez Jana Hartmana. Należą do nich m. in.: „określenia obiektywistyczne, czyli odnoszące się do tego, co przedmiotowe, jako do czegoś w sobie, samostannego, substancjalnego” (np. *arche*, świat, byt, substancja, kategorie fizykalne: światło, ciepło, ciężkość etc.); określenia subiektywistyczne (np. myśl, dusza, świadomość, *logos*, cnota etc.); określenia związane z ideą bytu absolutnego czy też określenia metafizologiczne. Prawdą tego ostatniego zestawienia określeń neutrum jest dyscyplina refleksji heurystycznej. Ma obejmować ona całe instrumentarium rozumu (projekt).

Filozofia Hartmana dostrzega też problem zmian *modi* neutrum. Zrozumienie „przejsć” między określeniami neutrum, prezentację ruchu pojęć w warsztacie rozumu ukazuje metodologia neutrum, która jest czystą logiką filozoficzną. Wiązanie pojęć odbywa się wokół pewnych kategorii centralnych, jak np. „podmiotu wszelkich własności”, „poza-bytu” jako konsekwencji pojęcia bytu jako totalności, metasymbolu (np. neutrum) czy jedności rozumu.

W związku z tym, co zostało dotychczas powiedziane o teorii neutrum, może się wydawać, że praca neutrum jest trywialna i w gruncie rzeczy do niczego nieprzydatna. Lecz dialektyka krytyki i apologii neutrum należy również do teorii neutrum (rozdz. II. 3.2.3). Teoria neutrum zarzuca sobie przemądrzałość (badanie czegoś zamienia się w badanie natury tego czegoś w ogóle), jałowość i autorytarność (wszystko o czymkolwiek się mówi jest zestawiane z neutrum i nie ma takiego obszaru wiedzy, którego neutrum by nie dotyczyło). Ale od razu sobie odpowiada: powyższe zarzuty nie mogą być zarzutami przeciw heurystyce filozoficznej, jako że ta stanowi jedynie systematyzację instrumentarium rozumu. To sam rozum daje takie możliwości refleksji, a wobec tego to on jest odpowiedzialny za własne niedostatki. Zresztą mówienie o neutrum ma charakter czysto narzędziowy. Nie rości sobie one pretensji do Prawdy, do poznawania Bytu etc. Neutrum to narzędzie. Każda krytyka neutrum porusza się w granicach wytyczonych przez teorię neutrum. Każda krytyka zakłada neutrum. Jeśliby nawet neutrum na nic się nie przydało, to ciągle jeszcze należy brać pod uwagę jego możliwość. A jest ona zawsze możliwością lokalną, ograniczoną do mówienia pewnego modus neutrum. Jeśli chodzi

o ukazanie przydatności czy też nieprzydatności „pojęcia” neutrum, to służyć temu mają rekonstrukcje Deleuze’a rekapitulacji strukturalizmu, Derridiańskiej *chory* i tegoż *la différance* (rozdz. II. 1). Zarówno struktura, *chora*, jak i „rużnica” (różnia) są określeniami neutrum, których znaczenia w dzisiejszej filozofii trudno przecenić. Potwierdzeniem zaś użyteczności i wagi teorii neutrum ma być przeprowadzona analiza zagadnienia refleksji jako mówienia neutrum (rozdz. II. 3. 3). Przedstawione są tu losy nowożytnej refleksyjności (heurystyczności). Pojęcie refleksji wykazuje takie same „właściwości” jak neutrum. Jest ono założone przed każdym myśleniem rozumu o samym sobie, tzn. przed wszelkim filozofowaniem. Szczególnie bliskie neutrum jest Heglowskie pojęcie pozoru. Pojęcia heurystyki i refleksji są względem siebie komplementarne. Oba charakteryzują wewnętrzny ruch myślenia, skierowanie myślenia ku sobie samemu. „Heurystyczność polega na heurystycznej refleksyjności, a refleksyjność polega na refleksji heurystycznej.” (s. 264)

Heurystyka filozoficzna podporządkowuje wielość „strategii konceptualnych” – systemów filozoficznych – jedności neutrum. Dotyczy to zarówno tych dyskursów, które usurpują sobie miano „posiadaczy Prawdy”, jak i tych, które starają się filozofię sprowadzić na manowce. A przecież teoria neutrum jako znawstwo filozofii nie jest – zdaniem autora – czystą spekulacją, mieszaniem pojęć z bytem, ale jej obecność kontestuje się zaangażowaniem, udziałem w filozofii, „i to w całej pełni bezpośredniego wykonywania zadania filozofii, jakim jest uprawianie metafizyki” (s. 268).

Należy jednak zapytać co to wszystko znaczy dla filozofii? Nareszcie możliwe jest skuteczne filozofowanie. Metafilozoficzne badanie technik uprawiania filozofii odciąża codzienny dyskurs filozoficzny od potrzeby pograżania się w wielowarstwową refleksję. Będąc prawdziwymi fachowcami, będąc osobami filozoficznie kompetentnymi, co znaczy: podejmując najważniejsze problemy filozofii, będziemy jednocześnie dysponowali wiedzą (*techne*) o swoim warsztacie i znajdujących się w nim narzędziach. Możemy zapomnieć wreszcie o toczącym filozofię od czasów Platona mówieniu o kryzysach. Ale czy tym samym uzyskaliśmy odpowiedź na pytanie „dlaczego filozofia”?

Daniel Sobota