

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

46

2019

Uniwersytet Szczeciński

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Szczeciński), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duchesne University, USA), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Université de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Urszula Żegleń (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: wnus.edu.pl

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Komitet redakcyjny – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński),
Adriana Schetz (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarz redakcji – Katarzyna Szymańska

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@whus.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: wnus.edu.pl

Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), DOAJ (Directory of Open Access Journals), CEEOL (The Central and Eastern European Online Library), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCOPUS oraz BazHum

Redaktor językowy – Joanna Sygit

Korektor – Ewelina Piotrowska

Skład komputerowy – Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2019

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 6,0. Ark. druk. 6,8. Format A5. Nakład 72 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Wojciech Lewandowski, <i>Problem interpretacji zasady fiat iustitia, ruat coelum</i>	5
Karol Polcyn, <i>Materializm typu-B i treść pojęć fenomenalnych</i>	25
Wojciech Torzewski, <i>Problem tożsamości a utrata zdolności komunikacyjnych</i>	41
Antoni Torzewski, <i>Neutralność państwa wobec religii w świetle Charlesa Taylora koncepcji sekularyzacji</i>	57
Halina Šimo, <i>O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego</i>	75

RECENZJE

Ireneusz Ziemiński, <i>Literatura (nie) ratuje przed przemocą. Recenzja książki Jerzego Madejskiego (2018), Poetologie postrukturalne. Szkice krytyczne</i> , Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego	95
---	----

CONTENTS

ARTICLES

Wojciech Lewandowski, <i>The Problem of Interpretation of the Principle fiat iustitia, ruat coelum</i>	5
Karol Polcyn, <i>Type-B Materialism and the Content of Phenomenal Concepts</i>	25
Wojciech Torzewski, <i>Identity Problem and the Loss of the Communication Skills</i>	41
Antoni Torzewski, <i>State's Neutrality Towards Religion in the Light of Charles Taylor's Secularization Concept</i>	57
Halina Šimo, <i>On Independent Ethics of Tadeusz Kotarbiński</i>	75

REVIEWS

Ireneusz Ziemiński, <i>Literature (Does Not) Protect Against Violence. The Review of the Book: Jerzy Madejski (2018), Poetologie postrukturalne. Szkice krytyczne</i> , Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego	95
---	----

WOJCIECH LEWANDOWSKI*

PROBLEM INTERPRETACJI ZASADY *FIAT IUSTITIA, RUAT COELUM*

Słowa kluczowe: fiat iustitia, ruat coelum, absolutyzm, sprawiedliwość, katastrofa
Keywords: fiat iustitia, ruat coelum, absolutism, justice, catastrophe

„Niech sprawiedliwości stanie się zadość, choćby miały zapaść się niebiosa”. Powyższa sentencja, jak i podobna do niej: „Niechaj dokona się sprawiedliwość, choćby świat miał przepaść” (*fiat iustitia, pereat mundus*), ma długą historię w dziejach zasad etycznych, a jednocześnie stanowi przedmiot poważnych kontrowersji. Początków tej zasady upatruje się w filozofii stoickiej. Ideał człowieka sprawiedliwego, niełękającego się tragicznych konsekwencji, przedstawiony jest w odzie Horacego *Iustum et tenacem*:

Sprawiedliwego, który trwa przy swoim,
Nie zwiedzie z drogi ni tłum rozwydrzony i żądny zbrodni,

* Wojciech Lewandowski – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autor książki *Przyszłość i odpowiedzialność. Problem uzasadnienia odpowiedzialności za przyszłe pokolenia we współczesnej etyce* (Lublin, 2015).

Address for correspondence: John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin. E-mail: wojciech.lewandowski@kul.pl.

ni tyrana widok nie zdoła zachwiać,
ni wiatr, co wzburzone podnosi morze, od południa dmący,
Ani Jowisza dłoń, co piorun ciska:
Gdyby glob ziemski roztrzaskał się w drzazgi,
On, nieustraszon, zginąłby w zwaliskach¹.

Różne wersje tej zasady mają również swój udział w rozwoju nowożytnej myśli politycznej i prawnej. *Fiat iustitia et pereat mundus* było mottem Ferdynanda I Habsburga, William Watson uznał sformułowanie *fiat iustitia et ruant coeli* za ogólną maksymę prawa (Watson, 1602, s. 245), zaś William Murray Mansfield *fiat iustitia, ruat caelum* użył przy uzasadnieniu priorytetu zasad sprawiedliwości nawet w obliczu możliwej rebelii (Mansfield, 1770, s. 2561 i n.)².

Przy wstępnej próbie zrozumienia tej zasady nasuwają się dwie podstawowe możliwości jej interpretacji. Po pierwsze można ją traktować jako regułę praktyczną określającą, jak postępować w sytuacjach konfliktowych: jeśli zabójstwo jest absolutnie zakazane, to nie możemy go popełnić nawet wówczas, gdy chcemy ocalić od śmierci większą liczbę ludzi. W tym pierwszym sensie omawiana zasada zwykle nie pełni pozytywnej funkcji argumentacyjnej. Widać to zwłaszcza w dyskusji między reprezentantami konsekwencjalizmu i deontologizmu przyjmującego absolutny charakter norm moralnych. Pierwsi na ogół traktują *fiat iustitia* jako ostateczny test dla absolutyzmu. Każdy, kto utrzymuje, że normy moralne obowiązują bez wyjątków, w końcu musi zmierzyć się z tragiczną alternatywą: sprawiedliwość albo uniknięcie katastrofy³. Nie ma więc nic dziwnego w tym, że również deontolodzy podchodzą do omawianej zasady z rezerwą, dodając do moralnych ograniczeń klauzulę katastrofy (Fried, 1978, s. 10).

Po drugie zasadę *fiat iustitia, ruat coelum* można rozumieć jako ogólny sąd moralny, nie odnoszący się wprost do konkretnych decyzji, lecz ukazujący bezwzględną wartość sprawiedliwości. Sytuacje konfliktowe są

¹ Flaccus Quintus Horaccius (1967). *Iustum et tenacem propositi virum*. Tłum. I. Wieniewska. W: tenże, *Wybór poezji*. Oprac. J. Krókowski. Wrocław: Ossolineum.

² Historię tej zasady szczegółowo przedstawia Detlef Liebs (2014).

³ Podobnie konflikt ten jest ujmowany przy interpretowaniu *fiat iustitia* we współczesnej filozofii prawa. Zasada ta jest interpretowana jako postulat nieliczącego się z kosztami legalizmu, przyznającego sprawiedliwości nadrzędne miejsce nad pozostałymi celami prawa: bezpieczeństwem i celowością (Zajadło, 2013, s. 39 i n.; Radbruch, 1937, s. 325).

w tym wypadku jedynie kontekstem, w którym wartość ta uwyrażnia się najbardziej. W tej interpretacji zasada powyższa byłaby więc hiperbolą stanowiska deontologicznego. Jak się wydaje, w ten sposób rozumiał ją Jeremy Bentham, który jednak – choć doceniał jej walory retoryczne – zdecydowanie ją odrzucał jako wyraz nonszalancji wobec konsekwencji naszych działań (Bentham, 1789/2005, s. 22). Podobnie rozumiał ją, nieco przychylniej do niej nastawiony, Henry Sidgwick. Jego zdaniem zasady takie jak *fiat iustitia, ruat coelum* wskazują jedynie, że kalkulacja zysków i strat nie jest potrzebna do tego, by wiedzieć, jakie są nasze obowiązki (Sidgwick, 1907, s. 200). Zasada ta nie wystarcza jednak to określenia, co powinniśmy robić w konkretnych okolicznościach, zwłaszcza w sytuacji konfliktu obowiązków.

Niniejszy artykuł dotyczy pytania o to, czy możliwa jest pozytywna interpretacja *fiat iustitia, ruat coelum*, która pozwoliłaby na zastosowanie tej zasady w rozstrzygnięciu praktycznych problemów moralnych. Aby na to pytanie odpowiedzieć, wyróżnię dwa podstawowe elementy zasady *fiat iustitia, ruant coeli*: zapadnięcie się niebios oraz dokonywanie się sprawiedliwości. Każdy z tych elementów może podlegać różnym interpretacjom, stąd w dalszej części artykułu postaram się odpowiedzieć kolejno na pytania: jak można rozumieć zapadnięcie się niebios oraz jak można rozumieć sprawiedliwość. Następnie, w trzeciej części artykułu, przedstawię przykład sytuacji, w której absolutystyczna intuicja stojąca za *fiat iustitia, ruat coelum* wydaje się najsilniejsza.

Zapadnięcie się niebios

Interpretacje zapadnięcia się niebios mogą pojawić się w dyskusjach etycznych w trzech kontekstach. W perspektywie indywidualnej „zapadnięciem niebios” jest własna śmierć, która jest katastrofą nie mniej straszliwą niż zagłada całego świata. Zgodnie z *fiat iustitia* powinniśmy wybierać sprawiedliwość nawet wtedy, gdyby miało się to zakończyć naszą śmiercią. W perspektywie indywidualnej zasada *fiat iustitia* nie budzi więc kontrowersji. Jesteśmy skłonni podziwiać osoby, które trzymają się uznawanych zasad, nawet w obliczu utraty życia lub wszystkiego, co jest dla nich drogą. Trudności pojawiają się wówczas, gdy katastrofą zagrożone jest nie tylko nasze własne życie, lecz również reszta świata.

Drugim kontekstem, w jakim przywoływana jest zasada *fiat iustitia*, jest ryzyko globalnej katastrofy rozumianej albo jako nieodwracalne zniszczenie środowiska naturalnego, albo jako wyginięcie gatunku ludzkiego. Ta bliska dosłowności interpretacja „przepadnięcia świata” odnosi się do wciąż powiększających się ludzkich możliwości. Związane z nimi ryzyko sprawia, że ewentualność tragicznego finału postępu naukowo-technicznego wielu autorom nie wydaje się przesadzona. Na realność zagrożenia definitywną katastrofą zwraca uwagę m.in. Hans Jonas, dla którego stanowi ona przesłankę, by odrzucić omawianą zasadę. W nowych warunkach, w jakich znalazła się ludzkość, należy stworzyć „nową etykę”, uwzględniającą ryzyko „zapadnięcia się niebios” i opartą na tzw. heurystyce strachu, dzięki której możliwe jest odkrycie wartości wymagających absolutnej ochrony (Jonas, 1997, s. 36).

Trzecim kontekstem, w którym można mówić o zawaleniu się niebios, jest śmierć lub cierpienie innych ludzi lub największa utrata znaczących pozamoralnych dóbr. Jeśli rygorystyczne trzymanie się zasad moralnych miałyby prowadzić do katastrofalnych skutków, śmierć setek lub tysięcy osób wydaje się zbyt wysoką ceną za spokojne sumienie i „czyste ręce” podmiotu moralnego. Jakakolwiek koncepcja sprawiedliwości, która dopuszczałaby bierność wobec groźby ogromnej katastrofy, byłaby zgodnie z konsekwencjalnymi założeniami nie do przyjęcia, zaś sentencja *fiat iustitia, ruat coelum* nie byłaby wyrazem godnej pochwały wierności wyznawanym zasadom, lecz fanatycznego zaślepienia.

Możliwe postawy wobec zapadnięcia się niebios mogą odwoływać się do następujących założeń:

1. Istnieje racja za tym, by unikać zapadnięcia się niebios (UZN).
2. Istnieje racja za tym, by zaakceptować zapadnięcie się niebios (ZZN).

Racja UZN jest akceptowana zarówno w moralności zdroworozsądkowej, jak i na gruncie teorii etycznych. W całości akceptują ją stanowiska konsekwencjalne. W przypadku stanowisk niekonsekwencjalnych racja ta jest przyjmowana na jeden z trzech sposobów: a) jako nadrzędna wobec pozostałych racji, również moralnych, b) jako akceptowana *prima facie* na równi z pozostałymi racjami praktycznymi lub c) jako podporządkowana absolutnym wymogom moralnym. Pierwszy sposób jest przyjmowany przez autorów, którzy przyjmują klauzulę katastrofy, drugi – przez tych, którzy

wskazują na możliwość ważenia racji. Większość zarzutów przeciwko zasadzie *fiat iustitia* wydaje się dotyczyć przyjęcia UZN na trzeci sposób.

Podobne różnice występują w rozumieniu ZZN. Na pierwszy rzut oka racja ta mogłaby zostać przyjęta tylko przy ograniczeniu jej do sytuacji, w której nie możemy zapobiec katastrofie. W tej interpretacji ZZN nie byłaby przeciwstawna UZN, ponieważ ich zakres byłby rozłączny. Racjonalne jest unikanie katastrofy wtedy, gdy jest to możliwe, i akceptacja jej, gdy nie da się jej uniknąć. Za ZZN przemawiałby fakt, że podejmowanie bezowocnych wysiłków w celu odwrócenia nieuniknionego jest bezcelowe, zaś pozostały nam czas lepiej jest wykorzystać w inny sposób. Rozłączność zakresu UZN i ZZN nie oznacza, że im silniejsza jest ta pierwsza, tym słabsza druga, i na odwrót. Możliwe są sytuacje, w których podmiot lub grupa podmiotów traktuje je obie jako równie słabe bądź równie silne. W pierwszym wypadku jego preferencje są bliskie całkowitej obojętności, a perspektywa nicości jest równie mało atrakcyjna jak perspektywa pozbawionego sensu istnienia lub też środki pozwalające uniknąć śmierci są dla niego zbyt wymagające w zestawieniu z tym, co obiecuje kontynuacja istnienia. *Fiat iustitia* wydaje się zakładać drugi przypadek, w którym zarówno istnieje bardzo silna racja za uniknięciem katastrofy, jak i co najmniej równie silna racja za niepodejmowaniem działań, które mogłyby jej zapobiec.

Kontrowersje wokół *fiat iustitia* dotyczą prób zastosowania ZZN w sytuacjach, w których moglibyśmy uniknąć katastrofy, łamiąc wymogi moralności. Zauważmy jednak, że zasada ta nie polega na odrzuceniu UZN. Wydaje się, że absolutyzm akceptujący UZN może przyjmować zasadę analogii powinności i możliwości.

Zasada analogii powinności i możliwości – fakt, że dane działanie jest zakazywane przez absolutną normę moralną, powinien być traktowany tak jak brak możliwości wykonania tego działania.

Jeśli nie istnieje możliwość uniknięcia katastrofy za pomocą moralnie dopuszczalnych środków, należy ją zaakceptować, tak jak gdyby nie istniały żadne środki. Osobie przyjmującej tę zasadę można zarzucić, że nie jest racjonalne traktowanie dwóch wykluczających się faktów (istnieje możliwość/nie istnieje możliwość) w ten sam sposób. W odpowiedzi absolutysta może stwierdzić, że jego rozumowanie nie polega na pewnego rodzaju samookłamywaniu się („nie mogę myśleć o tym, że mam tę możliwość”), lecz na tym, że środki niespełniające kryteriów moralnych nie przechodzą do etapu namysłu nad możliwymi opcjami działania. Przyjęcie powyższej

zasady wymaga zmiany rozumienia ZZN. Jeśli w omawianym kontekście nie opiera się ona na bezcelowości wysiłków zmierzających do uniknięcia katastrofy, absolutysta ma dostępne dwie strategie, by ją utrzymać. Pierwszą jest przyjęcie założenia o związku między dokonywaniem się sprawiedliwości a pozytywnym stanem świata. Założenie to może mieć oparcie w stanowisku teistycznym, głoszącym, że gwarantem tego związku jest Bóg, jednak jak zobaczymy, założenie o tym związku jest przyjmowane nie tylko w absolutystycznych interpretacjach *fiat iustitia*. ZZN w tym ujęciu będzie rozumiane jako nieunikniony, choć nie ostateczny koszt utrzymania sprawiedliwości w świecie lub jako test dla prawości podmiotów moralnych. Według Alana Donagana *fiat iustitia* została sformułowana w kulturze przyjmującej, że niebiosa nie mogą upaść przez czynienie sprawiedliwości. Jest ona częścią tradycyjnej moralności opartej na ostrożnym rozważeniu natury ludzkiego działania i świata, w którym się ono dokonuje (Donagan, 2014, s. 206 i n.). Zdaniem Alana Wheelera taka próba uczynienia *fiat iustitia* przekonującą, stanowi jej faktyczne odrzucenie (Wheeler, 1986, s. 874). Słowa „choćby niebiosa miały się zapisać” miałyby wówczas jedynie sens metaforyczny, a cała zasada nie mogłaby być stosowana do rozstrzygnięcia szczegółowych problemów.

Drugą strategią jest przyjęcie stanowiska pesymistycznego, zakładającego brak wskazanego wyżej związku. ZZN oznaczałoby wówczas zaakceptowanie faktu, że żyjemy w świecie, w którym sprawiedliwość nie jest i nie będzie nagrodzona. Przy tym założeniu bycie moralnym podmiotem oznacza bycie bohaterem tragicznym. W świetle tej interpretacji nie oznacza to jednak, że powinniśmy zrezygnować z tej roli. Bohater ody Horacego nie przestaje być moralnym ideałem tylko dlatego, że ostatecznie ponosi porażkę. Według Maxa Schelera sytuacje tragiczne są możliwe tylko wtedy, gdy porządek wartości wchodzi w z porządkiem przyczynowym. Świat „diabelski”, w którym sprawiedliwość zawsze prowadziłaby do katastrofy, tak samo wykluczałaby tragiczność, jak świat doskonale boski, w którym sprawiedliwość zawsze byłaby nagradzana (Scheler, 1976, s. 73). Jak zobaczymy, choć pierwsza strategia jest częściej zakładana w interpretacjach *fiat iustitia*, to stojąca za nią absolutystyczna intuicja daje się pogodzić wyłącznie z drugą. Perspektywa katastrofy musi jawić się nie jako odległa i hipotetyczna ewentualność, lecz jako realny scenariusz prowadzący do ostatecznej nicości, który należy zaakceptować lub spróbować go uniknąć, podejmując moralnie niesłuszne działania.

Ważną kwestią dla interpretacji *fiat iustitia* jest pytanie o charakter racji UZN i ZZN. Dość łatwo jest przyjąć, że UZN jest neutralna wobec podmiotu: każdy podmiot nie tylko ma powód, by unikać katastrofy, lecz również by zapewnić taki stan rzeczy, w którym inni starają się jej uniknąć. Uznanie neutralnego charakteru ZZN zależy od odpowiedzi na pytanie, czy każdy podmiot ma powód do dążenia, by inni nie podejmowali bezcelowych wysiłków lub by przyjęli zasadę analogii możliwości i powinności. Wydaje się, że na obie części tego pytania można odpowiedzieć twierdząco. Fakt, iż inni podejmują bezcelowe wysiłki wydaje się należeć do tej samej kategorii co fakt, że doświadczają oni cierpienia. Oba przypadki stanowią rację do udzielenia pomocy lub do zapobieżenia temu stanowi rzeczy. Widok kogoś, kto szuka zgubionych kluczy do mieszkania w niewłaściwym miejscu, stanowi rację do wskazania mu właściwego miejsca, podobnie jak wiedza o czymś bólu stanowi rację do podzielenia się z nim środkiem przeciwbólowym. Pomoc w akceptacji zapadnięcia się niebios, gdy nie można go uniknąć, byłby ostatnim powszechnym obowiązkiem podmiotów moralnych stojących w obliczu zagłady. Neutralny charakter ZZN w związku z zasadą analogii powinności i możliwości zależy natomiast od tego, czy jest ona powszechnie prawdziwa. Jeśli tak, to w świetle nadchodzącej katastrofy każdy miałby powód nie tylko do tego, by ją zaakceptować, lecz by również przekonać innych, by nie postępowali wbrew tej zasadzie, próbując łamać normy moralne w celu uniknięcia katastrofy. Ponieważ uzasadnienie tej zasady opiera się na etycznych przesłankach, będzie ono ściśle związane z drugim elementem *fiat iustitia*.

Dokonywanie się sprawiedliwości

To, jak rozumieć „dokonywanie się sprawiedliwości”, jest bardziej skomplikowane niż interpretacja „zapadnięcia się niebios”, zważywszy, że sama kategoria sprawiedliwości jest przedmiotem wielu dyskusji etycznych. W tym miejscu ograniczę się jedynie do wskazania kilku rozróżnień istotnych w kontekście zasady *fiat iustitia*. Na wieloznaczność słowa „sprawiedliwość” w kontekście problemów związanych z interpretacją tej zasady zwrócił uwagę Richard Hare. Jego zdaniem powszechne przekonanie, że istnieje przeciwieństwo między sprawiedliwością a użytecznością jest skutkiem braku rozróżnienia znaczeń sprawiedliwości. Hare wyróżnia dwa takie

znaczenia: sprawiedliwość w sensie ogólnym oraz sprawiedliwość w sensie szczegółowym. Sprawiedliwość w sensie ogólnym jest synonimem słuszności, a zatem określa pozytywną wartość moralną danego czynu. Sprawiedliwość w sensie szczegółowym jest natomiast jedną z wielu moralnych racji, którymi kierujemy się przy podejmowaniu danego działania obok, na przykład, względów miłosierdzia czy konieczności minimalizowania strat. Przy pierwszej interpretacji sprawiedliwości zdanie „sprawiedliwy, ale niesłuszny” byłoby wyrażeniem wewnątrznie sprzecznym. Biorąc natomiast pod uwagę sprawiedliwość w sensie szczegółowym, można określić dany czyn jako „niesprawiedliwy, ale słuszny jako akt miłosierdzia” lub „niesprawiedliwy, ale konieczny do uniknięcia straszliwej katastrofy” (Hare, 1977a, s. 144). Hare wskazuje, że brak rozróżnienia tych dwóch znaczeń jest najczęstszym błędem popełnianym przy uzasadnianiu zasady *fiat iustitia*.

Zwolennicy zasady *fiat justitia, ruat caelum* rzadko ujawniają, czy wypowiadając słowa „Niech dokona się sprawiedliwość, choćby miały zaważyć się niebiosy”, posługują się mniej czy bardziej ogólnym znaczeniem słowa „sprawiedliwość”. Tak więc wykorzystując fakt, że „sprawiedliwości” w znaczeniu ogólnym nie da się uchylić przez wskazanie jakichkolwiek innych względów moralnych, głoszą nienaruszalną świętość sądów, w których użyto jeden z mniej ogólnych sensów (Hare, 1977a, s. 144).

Jeśli sprawiedliwość ma być rozumiana w sensie ogólnym jako synonim słuszności, to łatwo zauważyć, że interpretacja *fiat iustitia* będzie zależała od tego, czy przyjmujemy konsekwencjalne, czy deontologiczne rozumienie słuszności. Przyjęcie konsekwencjalnego rozumienia prowadziłooby do uznania omawianej zasady za absurdalną: „Wybieraj najkorzystniejsze działanie, choćby miało ono prowadzić do największych możliwych strat”. Absurdalności tej można byłoby przynajmniej w niektórych wypadkach uniknąć poprzez przyjęcie innego znaczenia „zapadnięcia się niebios”. Jeśli będzie ono rozumiane jako śmierć pewnej liczby osób i jeśli dodatkowo przyjmiemy założenie, że śmierć tych osób nie jest najgorszym, co może ich spotkać, wówczas *fiat iustitia* miałyby zastosowanie w sytuacjach, w których można zdecydować tylko między doprowadzeniem do śmierci tych osób a dopuszczeniem do tego, by żyli „życiem niewartym przeżycia”. Wówczas przyjęłaby ona brzmienie: „Nie pozwól, by ludzie żyli »życiem nie wartym przeżycia«, choćby wiązało się to z doprowadzeniem do ich śmierci”. Problem w tym, że przy takiej interpretacji, paradoksalnie, *fiat*

iustitia, ruat coelum, z zasady doradzającej nieliczenie się z kosztami, staje się zasadą nakazującą minimalizowanie strat.

Nie mniej paradoksalne są interpretacje tej zasady zakładające sprawiedliwość w sensie szczegółowym. Jeśli ma być ona rozumiana jako regulacja wzajemnych roszczeń i zobowiązań, to jej główną funkcją jest rozstrzygnięcie konfliktów związanych z dystrybucją dóbr lub roszczeniem wymierzenia kary (Hare, 1977a, s. 145 i n.). Pierwsza z możliwych interpretacji sprawiedliwości abstrahuje od kategorii interesów, dopuszczając rozstrzygnięcie niekorzystne dla wszystkich stron, lecz formalnie zgodne z ideałem sprawiedliwości. Druga zakłada dokonywanie się sprawiedliwości poprzez bezstronny namysł nad wchodzącymi w konflikt interesami. Zdaniem Hare'a jedynie ta druga koncepcja sprawiedliwości jest zgodna z utylitarystycznym punktem widzenia (Hare, 1977b, s. 104). Wydaje się, że aby zapewnić tę zgodność, sprawiedliwość należy rozumieć jako pewną pozamoralną wartość. Założenie to przyjmuje m.in. Hastings Rashdall, uznając, że sprawiedliwość jest „częścią prawdziwego dobra dla społeczeństwa i każdej jednostki” (Rashdall, 1907, s. 267). Takie rozumienie sprawiedliwości w sensie szczegółowym jest również obecne w następującym fragmencie *Principia ethica* G.E. Moore'a:

Fiat iustitia, ruat caelum – to powiedzenie można uzasadnić tylko tym, że przez czynienie sprawiedliwości Wszechświat zyskuje więcej, niż straciłby przez zapadnięcie się niebios. Być może, że słuszne jest to przysłowie, w każdym zaś razie twierdzenie, iż sprawiedliwość, pomimo takich następstw, jest naszym obowiązkiem, jest równoznaczne stwierdzeniu przytoczonego tylko co uzasadnienia.

(Moore, 2003: 237)

Interpretacja Moore'a jest podatna na poważne zarzuty. Przede wszystkim jest bardzo mało prawdopodobne, by działanie zgodne z tą zasadą było kiedykolwiek słuszne. Trudno sobie wyobrazić, by działanie prowadzące do katastrofalnych skutków można było uznać w bilansie zysków i strat za najlepsze. Trudno również określić, na czym miałyby polegać zysk związany z czynieniem sprawiedliwości. Argumentacja Moore'a daje więc raczej racje dla odrzucenia aniżeli przyjęcia tej zasady – powinniśmy raczej powstrzymać się od czynienia sprawiedliwości, jeśli miałyby to doprowadzić do zapadnięcia się niebios (Butcharov, 2006, s. 370). Wbrew przekonaniu Moore'a zasada *fiat iustitia, ruat coelum* wskazuje raczej na fakt, że znaczenia zdań

o obowiązku nie da się bez reszty utożsamić ze znaczeniem zdań o wartości skutków działania (Shaw, 1995, s. 61).

Przynajmniej części powyższych trudności można uniknąć, uznając, że sprawiedliwość jest jednocześnie wartością moralną i pozamoralną, a świat, w którym występuje sprawiedliwość, jest lepszy niż świat bez sprawiedliwości. Warunkiem uznania sprawiedliwości za wartość pozamoralną obok pomyślności, szczęścia lub innych wartości utylitarnych jest to, by nie była ona redukowalna do tych wartości. Ponadto należy założyć możliwość porównania obu tych rodzajów pozamoralnych własności w odniesieniu do przypadków, w których mogą one wchodzić ze sobą w konflikt (Shaw, 1995, s. 38). Zgodnie z powyższymi założeniami zasadę *fiat iustitia, ruat coelum* należałoby interpretować jako „jeśli jesteś w sytuacji, w której możesz wybrać jedną z dwóch pozamoralnych wartości: sprawiedliwość i uniknięcie zapadnięcia się niebios, a jednocześnie nie możesz wybrać obu, wybierz sprawiedliwość”. Jeśli jednak istnienie świata jest warunkiem istnienia każdej wartości, wówczas zachowanie sprawiedliwości nadal nie spełnia wymogów racjonalności.

Powyższe problemy wydają się główną przyczyną odrzucenia przez konsekwencjalistów omawianej zasady. Interpretacja sprawiedliwości jako słuszności w rozumieniu deontologicznym wydaje się najbliższa historycznego i potocznego sposobu używania omawianej zasady, jednakże nawet jeśli rozumieć *fiat iustitia* jako nakaz trzymania się uznawanych przez podmiot zasad moralnych, można wskazać co najmniej dwa podstawowe warianty owego nakazu. Pierwsza z możliwych deontologicznych interpretacji „dokonywania się sprawiedliwości” opiera się na słowach Aleksandra Sołżenicyna, wygłoszonych podczas ceremonii wręczenia mu nagrody Nobla, które Jonathan Glover określa jako „zasadę Sołżenicyna”: „Zwykłym krokiem, zwykłego odważnego człowieka jest nie brać udziału w kłamstwie, nie wspierać oszustwa. Niech kłamstwo wejdzie w świat, niech nawet go opanuje, ale nie za moim pośrednictwem” (za: Glover, 1975, s. 184). Zasada Sołżenicyna z pewnością nie może służyć jako interpretacja *fiat iustitia, ruat coelum*, ponieważ postawiona w niej alternatywa nie dotyczy wyboru między sprawiedliwością a uniknięciem katastrofy, lecz między współudziałem lub brakiem współudziału w kłamstwie. Mimo to, w kontekście poszukiwania znaczenia *fiat iustitia*, pewne światło na sprawę mogą rzucić słowa „ale nie za moim pośrednictwem”. Jeśli przyjmiemy, że racje stojące za *fiat iustitia* mają charakter zogniskowany na podmiocie, to zasadę analogii powinności

i możliwości można byłoby uznać za indywidualne kryterium racjonalności praktycznej („fakt, że *moje* działanie jest zakazywane przez absolutną normę moralną, powinien być traktowany tak jak brak możliwości wykonania tego działania”). Klasyczny argument przeciwko tej tezie głosi, że osoba, która zamiast o życie innych troszczy się przede wszystkim o własne wnętrze, wykazuje egoistyczną nadwrażliwość (*self-indulgent squeamishness*) (Williams, 1973, s. 102). Bernard Williams, analizując ten zarzut, zwraca uwagę, że aby uznać kogoś za pobłażliwego względem siebie, należałoby stwierdzić, że nie postępuje on ze względu na szlachetne motywy, ani nawet ze względu na chęć postępowania tak, jak postąpiłaby w danej sytuacji osoba szlachetna, lecz ze względu na przyjemność czerpaną z ujawnienia swojej szlachetności (Williams, 1995, s. 47). Powstrzymywanie się od złamania głęboko i szczerze wyznawanych zasad moralnych nie jest jednak tym samym, co pobłażliwość względem siebie. Co więcej, zdaniem Williamsa, nawet jeśli jakieś nasze uczucia miałyby prowadzić do działania sprzecznego z zasadą użyteczności, nieuzasadnione byłoby potępienie osoby posiadającej owe uczucia, podobnie jak nieuzasadnione byłoby nakazanie jej działania sprzecznego z owymi uczuciami (Williams, 1973, s. 103 i n.).

Można przypuszczać, że zasada *fiat iustitia, ruat coelum* będzie wyznawana przez ludzi, w których moralnym życiu dominują owe nieutilitarne uczucia. Absolutystyczną postawę trudno jednak byłoby usprawiedliwić, gdyby podmiot odrzucał racje za akceptacją katastrofy. Człowiek wyznający zasadę „to nie ja złamię zasady sprawiedliwości, choćby niebiosa miały runąć” może nie mieć nic przeciwko temu, by inni je łamali, jeśli pozwoli to na uniknięcie katastrofy, jednak koncentruje się na tym, z czym on sam może lub nie może żyć. O ile jednak w wypadku trzymania się zasad sprawiedliwości kosztem własnej śmierci postawa może budzić podziw, to w wypadku trzymania się własnych zasad z nadzieją, że inni ludzie złamię swoje lub że kierują się innymi zasadami, może być uznana za zbyt słabo uzasadnioną.

Istnieją jednak racje za tym, by nie sprowadzać *fiat iustitia* wyłącznie do roli prywatnej maksymy. Człowiek, który uznaje jakieś działanie za niesłuszne, ma powody, by uznać je również za niesłuszne dla wszystkich innych znajdujących się w podobnych okolicznościach, co otwiera drogę do uniwersalnej interpretacji. W kontekście poszukiwania zasad politycznych umożliwiających osiągnięcie wiecznego pokoju Kant podaje następującą interpretację omawianej zasady: „Niech zapanuje sprawiedliwość, a przez to wszystkie szelmy na świecie niech zginą” (Kant, 1995, s. 75). Pierwszym,

co narzuca się w tej interpretacji, jest zmiana drugiego elementu zasady poprzez ograniczenie jej do istnienia złoçczyńców. Według Sisseli Bok argumentacja Kanta stanowi wybieg polegający na tym, że główna absolutystyczna intuicja zostaje ukryta pod tezami dotyczącymi sprawiedliwosci retributywnej i połączona z trudną do zakwestionowania tezą, że „[ś]wiat w żadnym wypadku nie zginie przez to, że będzie na nim mniej złoçczyńców” (Kant, 1995, s. 76), które mają uzasadnić, że konflikt między polityką i moralnością istnieje wyłącznie ze względu na egoistyczne ludzkie skłonności (Bok, 1988, s. 12). Co więcej, nawet gdyby interpretować *fiat iustitia* jako zasadę dotyczącą wymierzenia kar, nie będzie ona wolna od kontrowersji. Szczegółowego zastosowania tej zasady upatruje się w sformułowanym przez Kanta przykładzie obowiązku stracenia ostatniego skazańca tuż przed rozwiązaniem społeczności (Kania, 2018, s. 95; Kuźmich, 2006, s. 81): „[...] by zmyta została krew, która splamiłaby cały lud, gdyby odstąpiono od wykonania kary. W przeciwnym razie lud byłby współwinny tej publicznej obrazy sprawiedliwosci” (Kant, 1797/2005, s. 181). Sprowadzenie *fiat iustitia* do zasady nakazującej eliminację złoçczyńców byłoby jednak zbyt dużym uproszczeniem. Kant umieszcza wprawdzie powyższy przykład w kontekście sprawiedliwosci retributywnej, jednak jego założenia dotyczą sensu istnienia ludzkości w ogóle: „Jak głosi faryzejskie porzekadło, »lepiej niech zginie jeden, niż gdyby wymrzeć miał cały lud«; lecz kiedy upada sprawiedliwość, to dalsze stąpanie ludów po tym świecie nie ma już właściwie znaczenia” (Kant, 1797/2005, s. 179). W tym fundamentalnym znaczeniu *fiat iustitia* głosi, by każdy podmiot i ludzkość jako całość byli wolni od moralnego zła. Wyzwaniem dla tej interpretacji będzie wyjaśnienie, czy powyższa racja jest przynajmniej w niektórych wypadkach wystarczająca do zaakceptowania upadku niebios.

Kiedy sprawiedliwość zwycięża nad katastrofą

Z powyższych analiz wynika, że najbardziej zgodną z przynajmniej niektórymi moralnymi intuicjami interpretacją zasady *fiat iustitia, ruat coelum* jest ta, która zakłada zasadę analogii powinności i możliwości, przyjmuje ogólne rozumienie sprawiedliwosci oraz istnienie absolutnych wymogów moralnych. Interpretacja ta brzmi następująco:

Fiat iustitia, ruat coelum – należy raczej zaakceptować katastrofę niż dążyć do jej uniknięcia, jeśli jedynym sposobem pozwalającym jej uniknąć jest podjęcie działań, które łamią pewien absolutny wymóg moralny.

Wydaje się, że jednym z elementów naszego moralnego patrzenia na świat jest przekonanie, że sprawiedliwość prowadzi lub powinna prowadzić do dobra. To przekonanie jest nie mniej głębokie niż to, że z niesprawiedliwości wynika zło. Tragiczne sytuacje, których dotyczy *fiat iustitia*, pokazują jednak, że nie ma koniecznego związku między tymi elementami. W niektórych sytuacjach dążenie do przestrzegania absolutnych norm prowadzi do pogłębienia problemów moralnych, co ilustruje tzw. paradoks deontologizmu (Kamm, 2006, s. 26 i n.; Scheffler, 1982, s. 188). Krzysztof Saja ilustruje ten paradoks przykładem zatytułowanym „dylemat epidemii”, w którym wirusolog staje przed wyborem poświęcenia życia jednego pacjenta, by stworzyć dawkę pozwalającą wyleczyć pięć osób i wyeliminować ryzyko epidemii. Jeśli odda decyzję w ręce komisji bioetycznej, ta stanie przed wyborem zabicia dziesięciu osób w celu uratowania stu i zapobieżenia dalszego rozprzestrzeniania się choroby. Przesunięcie decyzji na jeszcze wyższy szczebel będzie oznaczać konieczność poświęcenia tysiąca osób (Saja, 2015, s. 193 i n.). Zgodnie z zarzutem odwołującym się do paradoksu deontologizmu, nieracjonalne jest zaakceptowanie mniejszej ilości zła niż większej, przy czym zło może być rozumiane nie tylko jako utrata życia, lecz również złamanie zasad moralnych. Saja podsumowuje ów zarzut następująco: „Jeśli traktowanie osób jedynie jako środka do celu jest moralnie złe, dlaczego nie jest racjonalnym działaniem, które zmniejsza ilość takich sposobów traktowania ludzi? Jeśli tym, co moralnie złe, jest zamiar czynienia zła, dlaczego niekiedy nie powinniśmy mieć takiego zamiaru, aby dziesięć innych osób mogło mieć czyste sumienie?” (Saja, 2015, s. 193). Tradycyjną odpowiedzią na ów zarzut ze strony deontologizmu jest przywoływane wcześniej założenie o tym, że wartości moralnej nie można traktować jak przeliczalnych wartości pozamoralnych oraz teza o analogii powinności i możliwości. Przykład Sai pokazuje jednak, że nawet przyjąwszy te założenia, absolutysta nie unika problemu racjonalnego uzasadnienia swojej decyzji. Jeśli Jan nie podejmie samodzielnej decyzji, spowoduje konieczność podjęcia jej przez kolejne podmioty. Wyrażna w omawianej sytuacji kumulatywność negatywnych skutków związanych z przestrzeganiem absolutnych norm moralnych będzie powodować, że coraz więcej osób będzie stało przed coraz trudniejszym problemem moralnym. Absolutysta może stwierdzić,

że trudnością w tym wypadku nie jest samo przekazywanie decyzji w ręce innych ludzi, ile kumulatywność polegająca na konieczności poświęcenia coraz większej liczby osób. Fakt kumulatywności może jednak zostać wykorzystany do obrony absolutystycznej intuicji. Konieczność zwiększenia zła moralnego przez zabicie coraz większej liczby osób sprawia, że siła absolutystycznych racji rośnie, przyjmując największą wartość w sytuacji, w której konieczne jest dokonanie ogromnego zła. Zależność tę ilustruje poniższy przykład:

Drugi dylemat epidemii: wybucha epidemia, która zagraża istnieniu całego gatunku ludzkiego. Pewien lekarz szczęśliwym zbiegiem okoliczności odkrywa, że jego dziesięcioletni pacjent jest odporny na infekcję. Szybko okazuje się, że jest on jedyną odporną osobą na świecie. Aby uniknąć katastrofalnych skutków, lekarz musi dokonać eksperymentów na tym pacjencie, co zakończy się jego śmiercią. Załóżmy, że lekarz ma tylko dwie opcje: albo dokonać tego eksperymentu, albo stanąć w obronie pacjenta w ten sposób, że każdy, kto będzie chciał zabić pacjenta, będzie musiał również zabić i jego. Jeśli stanie w obronie pacjenta, każda kolejna osoba, która może mieć wpływ na sytuację, będzie również mieć tylko dwie opcje: stanąć w obronie lekarza i pacjenta lub ich zabić. Każda osoba podejmująca decyzję o stanięciu w obronie pozostałych zwiększa liczbę osób, które należałoby zabić w celu uniknięcia globalnej katastrofy. Ostatni z podmiotów podejmujących decyzję stanie przed wyborem, czy zabić wszystkich ludzi z wyjątkiem jednego, którego może uratować, czy zaakceptować śmierć wszystkich.

W powyższym przykładzie zwiększanie liczby osób, których życie należałoby poświęcić w celu uniknięcia katastrofy, wydaje się wzmacniać absolutystyczną intuicję. Ostatni podmiot podejmujący decyzję ma silne racje za tym, by nie dokonywać masowego zabójstwa dla uratowania jednej osoby. Fakt, że bez tego ogromnego moralnego zła wszyscy i tak zginą, może być w tych okolicznościach niewystarczający do jego uzasadnienia. Ostateczny koniec ludzkości będzie się wiązał w tym scenariuszu z zaakceptowaniem tragedii i solidarną wiernością moralnym nakazom.

Powyższe uzasadnienie nadal jest narażone na zarzut nieracjonalności z kilku powodów. Po pierwsze można stwierdzić, że wzrost siły absolutystycznej intuicji jest pozorny i wynika z wyłącznie malejącej siły racji za uniknięciem katastrofy. Z konsekwencjalnego punktu widzenia można uznać, że siła UZN jest wyznaczona przez różnicę między liczbą osób, których życie należy poświęcić, a ogólną liczbą osób zagrożonych przez katastrofę.

Siła UZN byłaby maksymalna wtedy, gdy można byłoby uratować wszystkich, nie zabijając nikogo, i zerowa wtedy, gdy liczba osób, które trzeba poświęcić, jest równa ogólnej liczbie osób ratowanych. Przy tym założeniu siła UZN w obu przykładach epidemii maleje, zaś siła ZZN wzrasta, ale nie ma to nic wspólnego z wiernością zasadom moralnym. Nawet jeśli uznamy, że w sytuacji ostatniego podmiotu podejmującego decyzję ZZN będzie bardziej uzasadniona, to tylko w porównaniu z całkowicie nieracjonalną decyzją lekarza i stopniowo mniej nieracjonalnymi decyzjami kolejnych podmiotów. Co więcej, nawet w sytuacji ostatniego podmiotu maksymalna siła racji ZZN nigdy nie przewyższy siły racji UZN, gdyż istnienie jednej osoby będzie nadal bardziej wartościowe niż pozwolenie na śmierć wszystkich. Drugi dylemat epidemii jest odwróceniem tradycyjnej dyskusji między przeciwnikami i zwolennikami absolutyzmu. Pierwsi będą pokazywać, że życie jednej osoby będzie miało wartość rozstrzygającą omawiany dylemat, drudzy – że liczba osób, które w fundamentalny sposób byłyby skrzywdzone, sprzyja ZZN.

Argument stojący za *fiat iustitia* nie opiera się jednak na proporcji zachodzącej między liczbami osób zagrożonych śmiercią w poszczególnych opcjach wyboru. Zmiana kontekstu pokazuje, iż za ZZN stoi założenie, że w obliczu perspektywy katastrofy lub jej uniknięcia ważna jest nie tylko wartość rezultatu, lecz również sposób, w jaki ludzkość spotka swój koniec. Odniesienie do sposobu zakończenia istnienia ludzkości może odwoływać się do oceny całej historii rodzaju ludzkiego. Akceptacja katastrofy polegałaby na uznaniu, że historia, w której ludzkość ginie w sposób naturalny lub heroiczny, jest bardziej godna wyboru niż ta, w której prawie wszyscy umierają z powodu intencjonalnych działań, takich jak wojna lub masowe zabójstwo⁴. Racja ZZN jest w tym ujęciu rozszerzoną racją za braniem pod uwagę historii całego życia jednostki, zakładającą, że sposób, w jaki odchodzimy, może rzutować na ocenę życia jako całości⁵. Decyzja o zaakceptowaniu końca gatunku ludzkiego byłaby analogiczna do decyzji definiujących całe życie podmiotu, które Ronald Dworkin opisuje w kategorii krytycznych interesów

⁴ ZZN można byłoby zgodnie z tą propozycją uznać za podstawę absolutystycznej racji opartej na wzorcach. Kategorię tę wprowadził Christopher Woodard (2008). Według niego racje tego typu są to racje do działania, które przyczynia się do realizacji pewnego moralnie słusznego wzorca. Racje te mogą istnieć nawet wówczas, gdy inni ludzie nie podejmują działań koniecznych do jego realizacji.

⁵ Rację tę w kontekście bioetycznym analizuje Frances M. Kamm (2013: 21 i n., 407).

(Dworkin, 1993, s. 203 i nn.). Powyższą argumentację wzmacnia fakt, że w omawianych okolicznościach w przypadku wybrania ratunku jednej osoby, jej życie nie będzie pozwalać ani na odtworzenie ludzkości, ani na odkupienie dokonanego zła. *Fiat iustitia*, rozumiana jako sposób wyboru moralnie doniosłego zakończenia historii ludzkości, wymaga jednak nie tylko przyjęcia założenia, że racja wierności moralnym zasadom należy lub jest analogiczna do racji opartych na krytycznych interesach, lecz również, że jest ona powszechna. Tylko wówczas możliwe byłoby stosowanie tej zasady nie tylko w skrajnie mało prawdopodobnych okolicznościach opisywanych przez drugi dylemat epidemii, lecz również wtedy, gdy uratować można znacznie więcej osób i gdy nie można założyć, że większość ludzi zgodzi się na poświęcenie swojego życia. Tu jednak absolutystyczna intuicja napotyka na kolejny problem.

Drugim argumentem przeciwko uznaniu absolutystycznej intuicji jest to, że siła ZZN nie wynika z absolutnego charakteru norm moralnych, lecz z faktu, że każdy kolejny podmiot godził się na narażenie swojego życia, by uratować przez zabicie pozostałych. Jeśli przyjmie się założenie, że zapadnięcie się niebios będzie dotyczyć nie tylko podmiotów zdolnych do podejmowania decyzji, lecz również osób pozbawionych takiej możliwości, istot pozaludzkich czy wreszcie tych, którzy preferują ocalenie ponad stanięciem w obronie innych, to siła ZZN drastycznie maleje. W tych okolicznościach kolejne osoby stojące w obronie poprzednich stawiają na szali nie tylko swoje własne życie, lecz życie ludzi pozbawionych możliwości podejmowania decyzji. Nawet jednak jeśli ograniczymy stosowanie *fiat iustitia* do sytuacji, w których każdy może podjąć decyzję, w mocy pozostanie zarzut, że zasada ta co najwyżej uzasadnia dopuszczalność zaakceptowania nieracjonalnego poświęcenia życia, na które wszyscy się zgodzili. W świetle tego zarzutu drugi dylemat epidemii nie różniłby się od sytuacji, w której każdy podmiot kolejno wybiera śmierć zamiast odżywiania się owadami, chociaż stanowi to jedyny sposób na przetrwanie ludzkości. Powszechna zgoda pozwala na zastąpienie w omawianej zasadzie słowa *iustitia* przez dowolne inne słowo wyrażające katagoryczne interesy ludzkości w danych okolicznościach. Zgodnie z tym zarzutem drugi dylemat epidemii pokazuje jedynie, że możliwe są decyzje będące jednocześnie heroiczne i nieracjonalne. Za heroizmem wyrażanym przez *fiat iustitia* nie stoją jednak racje, lecz emocje, które odczuwalibyśmy zawsze, gdy ktoś poświęcałby się dla dobra innych bez względu na koszty. Podobne emocje

moglibyśmy odczuwać na wieść o tym, że sto osób poświęciło swoje życie, by ocalić życie jednej. Sposobem obrony absolutystycznej intuicji byłoby stwierdzenie, że dzięki zasadzie możliwości i powinności deontologizm unika paradoksu. Uniknięcie większej liczby przypadków złamania norm moralnych nie jest w optyce absolutystycznej możliwe, gdyż opcja, która by na to pozwalała, jest niewidoczna. Założeniem zastosowania *fiat iustitia* do drugiego dylematu epidemii jest to, że istnieje racja za staniem w obronie niewinnego pacjenta i osób, które już podjęły taką decyzję, oraz że racja ta może co najmniej w pewnych okolicznościach być silniejsza niż racje za uniknięciem katastrofy.

Podsumowanie

Można powiedzieć, że zasadą, która zrobiła największą karierę w historii etyki, jest Złota Reguła. Pozwala ona nie tylko odkryć moralną doniosłość przyjęcia perspektywy innych osób, lecz również rozstrzygnąć codzienne praktyczne problemy w dość jasno określonym zakresie, w którym wchodzi w grę powszechne i niezależne od subiektywnych uwarunkowań dobro. *Fiat iustitia* radzi sobie znacznie gorzej. O ile w aspekcie teoretycznym umożliwia ona na wyrażenie absolutystycznej intuicji, o tyle znacznie trudniej jest wskazać taką interpretację, która pozwalałaby na rozstrzygnięcie praktycznych problemów. Sytuacja przedostatniego podmiotu moralnego decydującego, czy zabić pozostałych dla uratowania jednej osoby wydaje się skrajnie mało prawdopodobnym scenariuszem zarówno ze względu na okoliczności, jak i na założenie, że niemal wszyscy kierowaliby się większą wzajemną troską o poszanowanie fundamentalnych praw niż o szanse przeżycia. Pokazuje ona jednak, że możliwość uznania *fiat iustitia* za regułę praktyczną zależy przede wszystkim od tego, czy ludzie są podmiotami moralnymi, zdolnymi do jej stosowania.

Bibliografia

- Bentham, J. (1789/2005). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Red. J.H. Burns, H.L.A. Hart. Oxford: Clarendon Press.
- Butcharov, P. (2006). Ethics dehumanized. W: T. Hogan, M. Timmons (red.), *Metaethics after Moore* (s. 367–390). Oxford: Clarendon Press.

- Donagan, A. (2014). *The Theory of Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dworkin, R. (1993). *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Fried, Ch. (1978). *Right and Wrong*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glover, J., Scott-Taggart, M. (1975). It Makes No Difference Whether Or Not I Do It. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 49, 171–209.
- Hare, R. (1977a). Sprawiedliwość i równość. *Etyka*, 15, 143–144.
- Hare, R. (1977b). *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Jonas, H. (1996). *Zasada odpowiedzialności*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków: Platan.
- Kamm, F.M. (2006). *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities and Permissible Harm*. Oxford: Oxford University Press.
- Kamm, F.M. (2013). *Bioethical Prescriptions. To Create, End, Choose and Improve Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1979/2005). *Metafizyka moralności*. Tłum. E. Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1795/1995). *O wiecznym pokoju*. Tłum. F. Przybylak. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Liebs, D. (2014). Das Rechtsspruchwort Fiat iustitia et pereat mundus. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 61, 83–95.
- Mansfield, W.M. *R. v. Wilkes* 4 Burr 2527 [98 ER 327], 1770.
- Moore, G.E. (1903/2003). *Zasady etyki*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa: Altaya DeAgostini.
- Rashdall, H. (1907). *The Theory of Good and Evil*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Radbruch, G. (1937). O celu prawa. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 3, 325–336.
- Saja, K. (2015). *Etyka normatywna: między konsekwencjalizmem a deontologią*. Kraków: Universitas.
- Scheffler, S. (1982). *The Rejection of Consequentialism. Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*. New York: Oxford University Press.
- Scheler, M. (1923/1976). *O zjawisku tragiczności*. W: Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*. Tłum. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden (s. 49–95). Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- Shaw, W.H. (1995). *Moore on Right and Wrong: the Normative Ethics of G.E. Moore*. Dordrecht–Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics*. London: Macmillan and Company.
- Watson, W. (1602/1974). *A Decacordon of Ten Quodlibetical Questions concerning Religion and State*. Ilkley: Scholar Press.
- Wheeler, A.M. (1986). *Donagan on fiat iustitia, ruat caelum*. *Ethics*, 4 (96), 873–875.
- Williams, B. (1973). *Against Utilitarianism*. W: B. Williams, J.J.C. Smart, *Utilitarianism For and Against* (s. 75–150). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1995). *Utilitarianism and Self-Indulgence*. W: B. Williams, *Moral Luck* (s. 20–53). Cambridge: Cambridge University Press.
- Woodard, Ch. (2008). *Reasons, Patterns and Cooperation*. London–New York: Routledge.
- Zajadło, J. (2013). *Lacińska terminologia prawnicza*. Warszawa: Wolters Kluwer.

THE PROBLEM OF INTERPRETATION OF THE PRINCIPLE *FIAT IUSTITIA, RUAT COELUM*

Summary

Most of the consequential and deontological interpretations of the *fiat iustitia, ruat coelum* principle, do not allow treating it as a basis for resolving practical problems. This article presents a proposal for an interpretation, under which this principle can serve as a practical rule. This interpretation assumes that *fiat iustitia, ruat coelum* applies to the final decision that affects the assessment of the entire life of the agent or humanity. Success of this interpretation depends on whether the lack of morally permissible possibilities to avoid individual or global catastrophe may serve as a reason for accepting it.

KAROL POLCYN*

MATERIALIZM TYPU-B I TREŚĆ POJĘĆ FENOMENALNYCH**

Słowa kluczowe: świadomość, pojęcia fenomenalne, semantyka dwu-wymiarowa, pojmowność, możliwość

Keywords: consciousness, phenomenal concepts, two-dimensional semantics, conceivability, possibility

Wprowadzenie

Istnieje szczególny rodzaj świadomości, który wymyka się analizie funkcjonalnej, a mianowicie świadomość polegająca na tym, że *jest mi jakoś*, kiedy mam doświadczenie czerwoności truskawki, doświadczenie jej specyficznego smaku itd. Świadomość, o której tu mowa, określa się mianem świadomości fenomenalnej. Czy świadomość ma naturę fizyczną? Czy stany świadomości są identyczne ze stanami fizycznymi?

* Karol Polcyn – dr hab. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Za-
interesowania badawcze: filozofia umysłu, filozofia języka, epistemologia, metafizyka.
Opublikował książkę *Świadomość i pojęcia fenomenalne* (Szczecin, 2014).

Address for correspondence: University of Szczecin, Institute of Philosophy, Kra-
kowska 71–79, 71-017 Szczecin. E-mail: karol.polcyn@gmail.com.

** Artykuł powstał w ramach realizacji projektu finansowanego przez Narodowe
Centrum Nauki, nr UMO-2017/25/B/HS1/02986. Dziękuję anonimowemu recenzentowi
za pomocne uwagi.

Zakładając, że świadomość nie daje się zanalizować funkcjonalnie, istnieje pojęciowa przepaść pomiędzy świadomością a stanami fizycznymi: *pojęcia fenomenalne*, tzn. pojęcia, których używamy, kiedy myślimy o naszych własnych stanach świadomości na podstawie introspekcji, różnią się od pojęć fizykalnych w tym sensie, że prawdy fenomenalne nie wynikają *a priori* z prawd fizykalnych¹. W rezultacie nie można wykluczyć *a priori*, że stany świadomości nie są stanami fizycznymi. Materialista, który te stany utożsamia ze sobą, musi twierdzić, że pojęcia fenomenalne i odpowiadające im pojęcia fizykalne odnoszą się do tych samych stanów pomimo swej pojęciowej odrębności. Takie stanowisko – za Chalmersem (2002a) – określa się w literaturze jako materializm typu-B. Czy jest to stanowisko spójne? Moim zdaniem, istnieją silne powody, dla których materializm typu-B jest stanowiskiem bardzo problematycznym. Wyartykułowanie tych powodów będzie przedmiotem niniejszej pracy.

Prima facie mogłoby się wydawać, że w tezie o wspólnym odniesieniu pojęć fenomenalnych i pojęć fizykalnych nie ma niczego szczególnego. W końcu mamy cały szereg przykładów par dwóch różnych pojęć odnoszących się do tych samych własności. W szczególności mamy pojęcia rodzajów naturalnych, takie jak *woda*, *ciepło* itd. i odpowiadające im pojęcia teoretyczne. Są to różne pojęcia, a mimo to odnoszą się do tych samych rodzajów: pojęcia *woda* i H_2O odnoszą się do H_2O , a pojęcia *ciepło* i *ruch cząsteczek* odnoszą się do ruchu cząsteczek. Dlaczego zatem nie uznać – przez analogię – że pojęcia fenomenalne i odpowiadające im pojęcia fizykalne są różnymi pojęciami tych samych własności?

Problem polega na tym, że istnieje pewna zasadnicza różnica semantyczna pomiędzy pojęciami fenomenalnymi z jednej strony a pojęciami rodzajów naturalnych z drugiej. Te ostatnie odnoszą się *przygodnie*, tzn. za pośrednictwem własności, które są przygodnie związane z rodzajami naturalnymi. Na przykład pojęcie *woda* odnosi się do H_2O jako rodzaju, który posiada pewne powierzchniowe własności, takie jak przezroczystość,

¹ Można znać wszystkie fakty fizyczne, a mimo to nie wiedzieć, jak to jest mieć określone świadome doświadczenie (Jackson, 1982). Przez pojęcia (*concepts*) rozumiem reprezentacje mentalne, które są składnikami myśli. Każda myśl zawiera określoną treść (*representational content*), ściśle związaną z warunkami prawdziwości, i podobnie każde pojęcie ma określoną treść. Cechą konstytutywną pojęć jest to, że różne pojęcia – na przykład *Gwiazda Wieczorna* i *Gwiazda Poranna* – mogą odnosić się do tego samego obiektu bądź tej samej własności.

występowanie w rzekach i oceanach itd. Związek między H_2O a tymi własnościami jest przygodny: choć H_2O posiada faktycznie te własności, są światy możliwe, gdzie wspomniane własności są własnościami innego rodzaju niż H_2O . Z kolei pojęcia fenomenalne odnoszą się *nieprzygodnie*, tzn. bez pośrednictwa własności związanych przygodnie z odniesieniem. Na przykład pojęcie fenomenalne bólu odnosi się do bólu jako pewnego specyficznego odczucia, przy czym związek między bólem a odczuciem bólu jest nieprzygodny: odczucie bólu jest bólem we wszystkich światach możliwych. Inaczej mówiąc, nie ma świata możliwego, w którym odczucie bólu nie byłoby bólem, ale jakimś innym stanem. Skoro zatem pojęcia fenomenalne odnoszą się nieprzygodnie, a pojęcia rodzajów naturalnych odnoszą się przygodnie, nie ma ściślej analogii pomiędzy założeniem, że pojęcia fenomenalne i pojęcia fizykalne są różnymi pojęciami tych samych własności, a założeniem, że pojęcia rodzajów naturalnych odnoszą się do tego samego, co odpowiednie pojęcia teoretyczne.

Kluczowe pytanie brzmi następująco: czy można spójnie założyć, że pojęcia fenomenalne i odpowiadające im pojęcia fizykalne są różnymi pojęciami tych samych własności, mimo że pojęcia fenomenalne odnoszą się nieprzygodnie?

W literaturze istnieje kilka argumentów za odpowiedzią negatywną na to pytanie. Omówimy je w dalszej części artykułu. Większość z tych argumentów jest nieskuteczna. Istnieje jednak jeden argument, który wydaje się szczególnie interesujący. Jest to mianowicie argument modalny. Według tego argumentu teza o wspólnym odniesieniu pojęć fenomenalnych i pojęć fizykalnych jest nie do przyjęcia, gdyż prowadzi do błędnych tez o charakterze modalnym, tzn. o tym, jaki jest związek między tym, co pojmowalne (tym, czego nie można wykluczyć *a priori*) a tym, co możliwe. Na tym argumentem skupimy się w dalszej części dyskusji. Moim zdaniem argument modalny nie jest przekonujący, jednak wprowadza interesujące rozróżnienia pojęciowe w ramach tzw. semantyki dwuwymiarowej, które zasługują na dalszą analizę. Jak pokażemy, na bazie tych rozróżnień można wyartykułować intuicje, które działają na niekorzyść materializmu typu-B.

Semantyka dwuwymiarowa dla nazw rodzajów naturalnych i pojęć fenomenalnych

Zanim przejdziemy do analizy argumentów przeciwko materializmowi typu-B, przydatne będzie krótkie wyjaśnienie semantyczne na temat sposobu odnoszenia się nazw rodzajów naturalnych z jednej strony i pojęć fenomenalnych z drugiej. Założyliśmy, że te pierwsze odnoszą się przygodnie, a drugie nieprzygodnie. Ktoś mógłby jednak powiedzieć, że cała ta dystynkcja jest wątpliwa. Pojęcia rodzajów naturalnych odnosiłyby się przygodnie, gdyby prawdziwa była opisowa teoria odniesienia. Ale teoria ta jest błędna, przynajmniej dla pojęć rodzajów naturalnych. Pojęcia rodzajów naturalnych odnoszą się przyczynowo, a nie na podstawie deskrypcji. Jeśli tak, odnoszą się nieprzygodnie.

Wyjaśnijmy ten zarzut bliżej. W teorii opisowej nazwy rodzajów naturalnych odnoszą się do tego, co spełnia określoną przygodną deskrypcję. Weźmy dla przykładu termin ‘woda’. Według teorii opisowej jest prawdą *a priori*, że woda ma pewne powierzchniowe własności (jest przezroczysta, występuje w rzekach i oceanach itd.), i ta stereotypowa deskrypcja wyznacza odniesienie terminu ‘woda’. Termin ten odnosi się do H_2O , gdyż H_2O tym rodzajem, który posiada własności powierzchniowe wody. Są jednak dobrze znane powody, dla których opisowa teoria odniesienia jest błędna. W szczególności nie jest prawdą *a priori*, że woda ma te własności, które się jej powszechnie przypisuje². Świadczy to o tym, że odniesienie terminu ‘woda’ jest wyznaczone kauzalnie: termin ten odnosi się do rodzaju, z którym jesteśmy w relacji kauzalnej (zob. Levine, 2001, rozdz. 2). Jeśli więc odrzucimy opisową teorię odniesienia dla nazw rodzajów naturalnych, a zamiast niej przyjmujemy teorię kauzalną, to czy możemy sensownie powiedzieć, że nazwy rodzajów naturalnych odnoszą się przygodnie?

W odpowiedzi należy podkreślić, że teza o przygodnym charakterze odnoszenia się nazw rodzajów naturalnych nie wymaga wcale opisowej teorii odniesienia. Teza ta jest zgodna również z teorią kauzalną. Można to najlepiej wyjaśnić w ramach semantyki dwuwymiarowej, a ściślej – w ramach epistemicznej wersji semantyki dwuwymiarowej opracowanej przez Davida Chalmersa (Chalmers, 1996, 2006; Chalmers, Jackson, 2001).

² Na przykład nie możemy wykluczyć, że przezroczystość wody jest iluzją (Kripke, 1980; Tye, 1999, rozdz. 3).

W skrócie – nazwy rodzajów naturalnych odnoszą się przygodnie, gdyż to, do czego się odnoszą, zależy od tego, jakie są fakty. *Jeżeli* przezroczysty płyn występujący w rzekach i oceanach jest H_2O , termin ‘woda’ odnosi się do H_2O . *Jeżeli* wspomniany płyn jest XYZ, termin ‘woda’ odnosi się do XYZ itd. Odniesienie nie jest tu wyznaczone przez deskrypcję; jest raczej funkcją, której argumentem jest to, jaki jest świat.

Mówiąc precyzyjniej, semantyka dwuwymiarowa opiera powyższe wyjaśnienie na założeniu, że są dwa sposoby, na jakie możemy opisywać światy możliwe. Z jednej strony możemy rozpatrywać światy możliwe jako *światy kontrfaktyczne*. Przy takim rozumieniu świat możliwy jest światem różnym od świata aktualnego. Z drugiej strony możemy rozpatrywać światy możliwe jako *światy aktualne (rzeczywiste)*, wówczas traktujemy dany świat możliwy jako świat, który mógłby być naszym światem. W ramach epistemicznej semantyki dwuwymiarowej terminy odnoszące się przygodnie to terminy, które mają różne odniesienia w różnych światach możliwych rozpatrywanych jako światy aktualne. Termin ‘woda’ jest takim właśnie terminem. Z jednej strony termin ten jest desygnatorem sztywnym, co oznacza, że w światach możliwych, rozumianych kontrfaktycznie, odnosi się do tego, do czego odnosi się w świecie aktualnym. Z drugiej strony odnosi się do różnych rodzajów w różnych światach możliwych rozpatrywanych jako światy aktualne i w tym właśnie sensie odnosi się przygodnie. Jest świat możliwy, gdzie przezroczysty płyn występujący w rzekach i oceanach jest H_2O , ale jest też świat możliwy, gdzie przezroczysty płyn występujący w rzekach i oceanach jest XYZ. Jeżeli potraktujemy ten pierwszy świat jako świat aktualny, wówczas powiemy, że termin ‘woda’ odnosi się do H_2O . Jeżeli potraktujemy ten drugi świat jako świat aktualny, wówczas powiemy, że termin ‘woda’ odnosi się do XYZ. Termin ‘woda’ odnosi się przygodnie, gdyż to, do czego się odnosi, zależy od tego, który świat możliwy jest światem aktualnym³.

Za pomocą semantyki dwuwymiarowej można też opisać fenomen nieprzygodności w odnoszeniu się pojęć fenomenalnych. Pojęcia fenomenalne odnoszą się nieprzygodnie, gdyż każde z nich odnosi się do tej samej

³ U podstaw omawianej tu epistemicznej wersji semantyki dwuwymiarowej leży teza, że posiadanie wystarczającego zasobu wiedzy empirycznej na temat świata aktualnego pozwala na racjonalne określenie, do czego odnosi się dane wyrażenie i czy dane zdanie jest prawdziwe (Chalmers, Jackson, 2001).

własności we wszystkich światach możliwych rozpatrywanych jako światy aktualne (Chalmers, 2003). Weźmy pojęcie fenomenalne bólu. Pojęcie to odnosi się we wszystkich światach rozpatrywanych jako światy aktualne do jednej i tej samej własności, a mianowicie do odczucia bólu. To, do czego odnosi się pojęcie bólu nie zależy więc od tego, który świat możliwy jest światem aktualnym⁴.

Trzy argumenty przeciwko materializmowi typu-B

Wyjaśniliśmy, na czym polega różnica semantyczna pomiędzy pojęciami fenomenalnymi a pojęciami rodzajów naturalnych: te pierwsze, w odróżnieniu od tych drugich, odnoszą się nieprzygodnie. Możemy teraz wrócić do naszego kluczowego pytania: czy można spójnie założyć, że pojęcia fenomenalne i odpowiadające im pojęcia fizykalne są różnymi pojęciami tych samych własności, mimo że pojęcia fenomenalne odnoszą się nieprzygodnie?

W literaturze funkcjonują trzy główne argumenty przeciwko temu założeniu, które jest założeniem materializmu typu-B. W skrócie można je określić jako argument semantyczny, argument epistemiczny i argument modalny. Poniżej przedstawimy krótkie omówienie wszystkich tych argumentów i spróbujemy jednocześnie ocenić, na ile są one skuteczne. O ile ocena jednego z tych argumentów jest dość oczywista, ocena pozostałych dwóch jest kwestią otwartą. Jak to już zostało wspomniane, kluczowy jest naszym zdaniem argument modalny i na nim skupimy się w dalszej dyskusji⁵.

⁴ Nieprzygodność w odnoszeniu się pojęć fenomenalnych i przygodność w odnoszeniu się nazw rodzajów naturalnych można intuicyjnie uzasadnić bez odwoływania się do semantyki dwuwymiarowej. Nie wiemy *a priori*, do czego odnoszą się nazwy rodzajów naturalnych. Zatem to, do czego się one odnoszą, zależy od tego, jakie są fakty; jeżeli odpowiednie fakty byłyby inne, odniesienia tych nazw byłyby inne. Z drugiej strony wiemy *a priori*, że pojęcia fenomenalne odnoszą się do odpowiednich stanów świadomości. Zatem to, do czego się odnoszą pojęcia fenomenalne, nie zależy od tego, jakie są fakty. Krótko mówiąc, nie można sensownie założyć, że np. termin 'woda' odnosi się do jednego i tego samego rodzaju naturalnego we wszystkich światach możliwych rozpatrywanych jako światy aktualne, i nie można sensownie założyć, że np. termin 'ból' odnosi się do różnych stanów w różnych światach możliwych rozpatrywanych jako światy aktualne.

⁵ Świadomie pomijam w tym zestawieniu wspomniany wcześniej argument z wiedzy Jacksona (przypis 1). Argument ten jest oczywiście wymierzony przeciwko materializmowi typu-B, ale nie dotyczy on bezpośrednio interesującego nas tu pytania, czy pojęcia

1. Argument semantyczny. W przypadku identyeczności teoretycznych, takich jak „Woda to H_2O ”, mamy oczywiście wyjaśnienie, dlaczego pojęcia po obu stronach znaku identyeczności są różnymi pojęciami. Różnica bierze się stąd, że pojęcie *woda* odnosi się przygodnie. To wyjaśnia, dlaczego nie można wykluczyć *a priori*, że woda nie jest H_2O . Nie można jednak podać analogicznego wyjaśnienia dla zdań stwierdzających zachodzenie identyeczności pomiędzy stanami świadomości a stanami fizycznymi. Weźmy zdanie: „Ból to stan neuronalny N”. Jeżeli terminy ‘ból’ i ‘N’ odnoszą się do tego samego stanu, to jak to jest możliwe, że są to dwa różne pojęcia? Nie można tego wyjaśnić poprzez założenie, że termin ‘ból’ odnosi się przygodnie. Ale żadne inne wyjaśnienie nie jest możliwe. W konsekwencji pojęcia *ból* i *stan neuronalny N* nie mogą być różnymi pojęciami odnoszącymi się do tego samego stanu⁶.

W odpowiedzi na ten argument materialiści przyjmują, że model eksplanacyjny, który działa w przypadku identyeczności teoretycznych, nie jest jedynym modelem możliwym. Istnieje stosowne, alternatywne wyjaśnienie dla identyeczności psychofizycznych. Pojęcia fenomenalne różnią się tym od pojęć teoretycznych, że spełniają inne role poznawcze (*cognitive roles*): nie reprezentują swoich odniesień w ramach wiedzy teoretycznej, ale na bazie doświadczenia. Ta różnica zachodzi nawet wtedy, gdy uznamy, że pojęcia fenomenalne odnoszą się do tego samego, co pojęcia teoretyczne (Hill, 1997; Hill, McLaughlin, 1999; Loar, 1997, 1999, 2003).

Powyższe rozumowanie materialistów może się wydawać przekonujące, ale wrażenie to jest przy bliższej refleksji dość złudne. Wbrew temu, co zakładają materialiści, nie jest wcale oczywiste, że różnica pojęciowa między pojęciami fenomenalnymi a pojęciami fizykalnymi jest zgodna z założeniem, że pojęcia fenomenalne odnoszą się do stanów fizycznych, tzn. z założeniem, że świadomość ma charakter fizyczny. Czy możemy mieć

fenomenalne mogą odnosić się do własności fizycznych nieprzygodnie. Warto w tym miejscu podkreślić, że pytanie to jest kluczowe w kontekście pytania, czy prawdziwy jest materializm typu-B. Argument z wiedzy nie podważa materializmu typu-B. To, że wiedza fenomenalna nie wynika *a priori* z wiedzy fizykalnej, nie przesądza jeszcze, że wiedza fenomenalna jest wiedzą o faktach niefizycznych. Charakter i treść wiedzy fenomenalnej pozostają kwestią otwartą.

⁶ Ten argument przypisuje się Kripkemu (1980), choć nie jest oczywiste, że taki właśnie jest sens argumentu Kripkego przeciwko materializmowi. W tym artykule kwestie interpretacyjne pomijamy.

pewność, że jeśli świadomość ma charakter fizyczny, będziemy mogli wyjaśnić specyficzny charakter pojęć fenomenalnych? Skoro pojęcia fenomenalne odnoszą się nieprzygodnie, reprezentują one swoje odniesienia w sposób szczególnie bezpośredni: stany świadomości są niejako swoimi własnymi przedstawieniami (*their own modes of presentations*) (Chalmers, 2003, 2007; Levine, 2001, rozdz. 3, 2007; Loar, 1997). Tym samym, używając tych pojęć, uzyskujemy wgląd w charakter świadomości na podstawie samego faktu, że mamy świadome doświadczenia. Nie jest jednak oczywiste, że ten szczególnie charakter pojęć fenomenalnych daje się wyjaśnić w terminach fizycznych, tzn. przy założeniu, że pojęcia fenomenalne odnoszą się do stanów fizycznych (Chalmers, 2007; Levine, 2007).

Z drugiej strony trzeba się zastanowić nad sensem argumentu semantycznego. Załóżmy, że zgadzamy się z przesłanką tego argumentu: nie mamy wyjaśnienia, dlaczego pojęcia fenomenalne różnią się od pojęć fizycznych, zgodnego z założeniem, że pojęcia fenomenalne odnoszą się do własności fizycznych. Jeśli tak jest, oznacza to, że nie mamy wyjaśnienia, dlaczego z różnicy pojęciowej pomiędzy pojęciami fenomenalnymi a pojęciami fizycznymi *nie wynika*, że pojęcia te odnoszą się do różnych własności. Ale ten wniosek nie jest równoznaczny z tezą, że z odrębności pojęć fenomenalnych i pojęć fizycznych wynika, że są to pojęcia różnych własności. To, że nie mamy wyjaśnienia, dlaczego z p nie wynika q nie pociąga za sobą wniosku, że z p wynika q . Zatem argument semantyczny nie działa, nawet jeśli zgodzimy się z jego przesłanką, tzn. z tezą, że nie mamy wyjaśnienia, dlaczego pojęcia fenomenalne różnią się od pojęć fizycznych, zgodnego z założeniem, że pojęcia fenomenalne odnoszą się do własności fizycznych. Krótko mówiąc, argument semantyczny nie działa, gdyż wyprowadza błędny wniosek z przesłanki, na której się opiera⁷.

⁷ Recenzent zgłasza w tym miejscu następującą uwagę w obronie argumentu semantycznego: to, że nie mamy wyjaśnienia, dlaczego z p nie wynika q można uznać za 'nierozstrzygającą rację' na rzecz tego, że z p wynika q . Pojęcie nierozstrzygającej racji wydaje mi się jednak niezrozumiałe. Jeżeli teza s nie rozstrzyga, czy prawdą jest teza t , dlaczego s miałoby być racją na rzecz t ? Wydaje się, że jeżeli mielibyśmy bronić argumentu semantycznego, powinniśmy uznać, że ujawnia on problem konceptualny, a nie metafizyczny. Skoro nie mamy wyjaśnienia, jak różnica pojęciowa pomiędzy pojęciami fenomenalnymi i pojęciami fizycznymi może być zgodna z identycznością odniesień tych pojęć, to nie rozumiemy, jak wspomniane pojęcia mogą być różnymi pojęciami tych samych własności.

2. *Argument epistemiczny*. Właściwy argument przeciwko materializmowi typu-B może mieć następującą postać epistemiczną. Skoro pojęcia fenomenalne odnoszą się nieprzygodnie, powinny ujawniać wewnętrzną naturę stanów fenomenalnych. Jeżeli więc świadomość jest stanem fizycznym, powinniśmy być w stanie widzieć to *a priori*, na podstawie samego rozumienia pojęć fenomenalnych. Faktem jest jednak, że nie jest prawdą *a priori*, że świadomość jest stanem fizycznym. Zatem świadomość nie jest stanem fizycznym.

Odpowiedź na ten argument jest dość oczywista. Nie ma powodu, by sądzić, że pojęcia fenomenalne są epistemicznie transparentne. Pojęcia fenomenalne zawierają w sobie nieprzygodne sposoby przedstawienia (*modes of presentations*) swoich odniesień. Ale dlaczego mielibyśmy sądzić, że te sposoby przedstawienia nie są sposobami przedstawienia własności fizycznych? Fenomenalne sposoby przedstawienia nie mają charakteru teoretycznego. Są to raczej sposoby myślenia o stanach świadomości jako o stanach, których sami doświadczamy albo które sobie wyobrażamy. Nie ma jednak powodu, by takie fenomenalne sposoby myślenia o świadomości nie były sposobami myślenia o własnościach, do których odnosimy się za pomocą pojęć teoretycznych. Krótko mówiąc, nie ma powodu, by fenomenalne sposoby przedstawienia stanów świadomości i teoretyczne sposoby przedstawienia odpowiadających im stanów fizycznych nie były sposobami przedstawienia tych samych własności (Hill, 1997; Levine, 2001, rozdz. 3, 2007; Loar, 1997, 1999, 2003; Papineau, 2002, rozdz. 3, 2007).

3. *Argument modalny*. Przechodzimy teraz do argumentu, który w mojej ocenie stanowi najpoważniejsze wyzwanie dla materializmu typu-B, a mianowicie do argumentu modalnego przedstawionego przez Davida Chalmersa. Załóżmy, że odpowiadające sobie pojęcia fenomenalne i pojęcia fizyczne są różnymi pojęciami tych samych własności. Według argumentu modalnego (Chalmers, 1996, 2010, 2014) takie założenie jest nieakceptowalne, gdyż prowadzi do nieakceptowalnych konsekwencji na temat relacji pomiędzy tym, co jest pojmowalne (czego nie można wykluczyć *a priori*) a tym, co jest możliwe. Kluczową rolę w tym rozumowaniu odgrywa fakt, że pojęcia fenomenalne odnoszą się nieprzygodnie.

W skrócie rozumowanie jest tu następujące. Z założenia pojęcie odnoszące się nieprzygodnie odnosi się do tej samej własności we wszystkich światach możliwych rozpatrywanych jako światy aktualne. Zatem każde pojęcie fenomenalne odnosi się do tej samej własności we wszystkich światach

możliwych rozpatrywanych jako światy aktualne i to samo dotyczy pojęć fizykalnych⁸. Jeśli tak, to przy założeniu, że odpowiadające sobie pojęcia fenomenalne i pojęcia fizykalne odnoszą się – jako różne pojęcia – do tej samej własności, pojęcia te odnoszą się do tej samej własności we wszystkich światach możliwych rozpatrywanych jako światy aktualne pomimo tego, że są to różne pojęcia. Tym samym identyczności psychofizyczne są prawdziwe we wszystkich światach możliwych rozpatrywanych jako światy aktualne (są *konieczne prymarnie*) pomimo tego, że są prawdziwe *a posteriori*. Inaczej mówiąc, negacje zdań psychofizycznych są fałszywe we wszystkich światach możliwych rozpatrywanych jako światy aktualne (*prymarnie niemożliwe*) pomimo tego, że są pojmowalne. Taka konsekwencja jest jednak nieakceptowalna. Zdania pojmowalne nie mogą być prymarnie niemożliwe.

Wyjaśnienie tego ostatniego kroku wymaga wyjaśnienia pewnego dodatkowego pojęcia. Dla dowolnego pojmowalnego zdania *S* istnieje pewien *scenariusz C* (maksymalna i spójna hipoteza na temat charakteru świata aktualnego), który weryfikuje *S* w tym sensie, że jeżeli założymy, że *C* jest prawdziwy, to musimy racjonalnie uznać, że prawdziwe jest również zdanie *S*. Dla przykładu zdanie „Woda nie jest H₂O” jest weryfikowane przez scenariusz, zgodnie z którym przezroczysty płyn występujący w rzekach i oceanach nie jest H₂O (Chalmers, 2002b, 2010). Jeżeli teraz zdanie *S* nie jest prymarnie niemożliwe, istnieje świat możliwy, który odpowiada scenariuszowi weryfikującemu *S*. Tak jest właśnie w przypadku zdania „Woda nie jest H₂O”. Jeżeli jednak *S* jest prymarnie niemożliwe, to nie ma świata możliwego, który odpowiadałby scenariuszowi, który weryfikuje *S*. To jednak jest, według argumentu modalnego, nieakceptowalne. Każdemu scenariuszowi musi odpowiadać świat możliwy. W ten właśnie sposób Chalmers uzasadnia pogląd, że identyczności psychofizyczne nie mogą być jednocześnie prawdziwe *a posteriori* i konieczne prymarnie.

Czy argument modalny Chalmersa jest przekonujący? W tym miejscu należy zadać pytanie, dlaczego właściwie każdemu scenariuszowi musi odpowiadać świat możliwy. W szczególności rozważmy w tym kontekście scenariusze weryfikujące negacje identyczności psychofizycznych. Jednym z takich scenariuszy jest scenariusz, zgodnie z którym świat jest światem zombi. Nazwijmy ten scenariusz *scenariuszem zombi*. Dlaczego scenariuszowi zombi musi odpowiadać świat możliwy? Scenariusz zombi jest pewną

⁸ Z założenia pojęcia fizykalne też odnoszą się nieprzygodnie.

spójną hipotezą na temat charakteru świata aktualnego. Ale spójność hipotezy jest fenomenem epistemicznym. Dlaczego więc spójność jakiejś hipotezy miałaby być świadectwem tego, co jest, a co nie jest możliwe? Wydaje się, że nie ma dobrych racji, dla których musiałyby istnieć ścisła korespondencja pomiędzy scenariuszami a światami możliwymi.

Chalmers (2010) uzasadnia istnienie takiej korespondencji poprzez założenie, że światy możliwe są przydatne w analizie naszego sposobu myślenia o tym, co jest możliwe. Załóżmy dla przykładu, że nie ma metafizycznie możliwego świata zombi. Mimo to na użytek heurystyczny przydatne będzie założenie, że świat zombi jest możliwy. Skoro istnieje scenariusz zombi, możemy racjonalnie rozważać istnienie możliwego świata, który jest światem zombi. Żeby wyjaśnić racjonalność takich rozważań, przydatne jest założenie, że świat zombi jest możliwy. Możemy określić ten możliwy świat jako świat logicznie możliwy. Jeżeli teraz założymy, że świat zombi jest metafizycznie niemożliwy, powstaje pytanie, czy takie założenie pomaga nam w wyjaśnieniu jakichkolwiek danych na temat naszego języka i myśli. Według Chalmersa to dodatkowe założenie niczego nie wyjaśnia. A zatem logicznie możliwy świat zombi musi być światem możliwym metafizycznie.

W odpowiedzi nie wydaje się, by argument Chalmersa był przekonujący. Chalmers ma rację co do tego, że założenie o metafizycznej niemożliwości światów logicznie możliwych nie wyjaśnia żadnych danych na temat naszego języka i myśli (w terminologii Chalmersa – danych modalnych). Ale dlaczego miałby to być argument przeciwko istnieniu modalności metafizycznej, różnej od modalności logicznej? Dane modalne to dane na temat tego, co jest racjonalne i spójne (pojmowalne) w naszym myśleniu i mówieniu. Modalność metafizyczna z założenia nie może wyjaśniać żadnych takich danych. Jeśli tak, to nie ma niczego zaskakującego w tym, że modalność metafizyczna nie wyjaśnia żadnych danych modalnych. Trudno więc uznać eksplanacyjną nieprzydatność modalności metafizycznej za zadowalający argument przeciwko istnieniu tej modalności. Wydaje się więc, że nie ma dobrych racji teoretycznych dla tezy, że scenariuszowi zombi musi odpowiadać świat możliwy.

Z drugiej jednak strony trudno uznać na poziomie intuicyjnym, że scenariuszowi zombi nie odpowiada świat możliwy. Standardowe przypadki scenariuszy, tzn. scenariusze, które weryfikują negacje identyczności teoretycznych, takie jak „Woda nie jest H₂O”, mają swoje odzwierciedlenie w światach możliwych. Dlaczego zatem mielibyśmy uznać, że nie ma

możliwego świata odpowiadającego scenariuszowi zombi? Intuicyjnie wydaje się to nieuzasadnione.

Materialista typu-B powinien tę intuicję odeprzeć. Mógłby to zrobić, gdyby wyjaśnił, dlaczego scenariuszowi zombi nie odpowiada świat możliwy. Ale czy jest to coś, co potrafimy wyjaśnić? Wydaje się to wątpliwe. Potrafimy wyjaśnić, dlaczego pewne pojmowalne zdania, takie jak „Woda nie jest H_2O ”, nie są prawdziwe we wszystkich światach możliwych. Wyjaśnienie opiera się tu na dwóch założeniach: że pojęcia występujące w tych zdaniach, mimo że są różne, odnoszą się do tych samych własności i że są one desygnatorami sztywnymi. Zauważmy jednak, że w tym wypadku zakładamy, że przestrzeń możliwych światów jest z góry ustalona⁹. Wyjaśniamy jedynie, dlaczego pewne zdania nie są prawdziwe we wszystkich z tych światów. W przypadku psychofizycznym natomiast mamy wyjaśnić, dlaczego w przestrzeni światów możliwych nie ma świata zombi, mimo że istnieje spójna hipoteza, zgodnie z którą świat jest światem zombi. Intuicyjnie wydaje się, że wyjaśnienie takiego braku korespondencji pomiędzy scenariuszem zombi a możliwością świata zombi jest niemożliwe.

Podsumowując, mamy dobre powody, by sądzić, że jest intuicyjnie nieuzasadnione, by scenariuszowi zombi nie odpowiadał możliwy świat zombi. Jeśli tak, to negacje identyczności psychofizycznych nie mogą być jednocześnie pojmowalne i prymarnie niemożliwe. Tym samym identyczności psychofizyczne nie mogą być jednocześnie prawdziwe *a posteriori* i konieczne prymarnie. To oznacza, że odpowiadające sobie pojęcia fenomenalne i pojęcia fizykalne nie mogą być różnymi pojęciami odnoszącymi się – nieprzygodnie – do tych samych własności.

Podsumowanie

Materializm typu-B zakłada, że pojęcia fenomenalne i odpowiadające im pojęcia fizykalne są różnymi pojęciami tych samych własności, mimo że pojęcia fenomenalne – podobnie jak pojęcia fizykalne – odnoszą się nieprzygodnie. W niniejszej pracy omówiliśmy trzy argumenty przeciwko temu pogładowi: argument semantyczny, argument epistemiczny i argument

⁹ W przestrzeni tej są, na przykład, światy możliwe, w których przezroczysty płyn występujący w rzekach i oceanach nie jest H_2O .

modalny. Ustaliliśmy, że najpoważniejszym z nich jest argument modalny. Według tego argumentu pojęcia fenomenalne i pojęcia fizykalne nie mogą odnosić się nieprzygodnie do tych samych własności, gdyż identyczności psychofizyczne nie mogą być jednocześnie prawdziwe *a posteriori* i konieczne prymarnie. W toku analizy pokazaliśmy, że nie ma dobrych racji teoretycznych na poparcie argumentu modalnego, tzn. nie ma zadowalających racji, dla których identyczności psychofizyczne nie mogą być jednocześnie prawdziwe *a posteriori* i konieczne prymarnie. Są jednak powody, dla których rozważania modalne podważają wiarygodność materializmu typu-B na poziomie intuicyjnym, i powody, by sądzić, że pogląd, zgodnie z którym identyczności psychofizyczne są prawdziwe *a posteriori* i konieczne prymarnie, jest intuicyjnie nieuzasadniony.

Bibliografia

- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2002a). Consciousness and Its Place in Nature. W: D. Chalmers (red.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (s. 247–272). Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2002b). Does Conceivability Entail Possibility? W: T. Gendler, J. Hawthorne (red.), *Conceivability and Possibility* (s. 145–200). Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2003). The Content and Epistemology of Phenomenal Belief. W: Q. Smith, A. Jokic (red.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives* (s. 220–272). Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2006). Two-Dimensional Semantics. W: E. Lepore, B. Smith (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2007). Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap. W: T. Alter, S. Walter (red.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism* (s. 167–194). Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2010). The Two-Dimensional Argument against Materialism. W: D. Chalmers (red.), *The Character of Consciousness* (s. 141–192). Oxford: Oxford University Press.

- Chalmers, D. (2014). Strong Necessities and the Mind-Body Problem: A Reply. *Philosophical Studies*, 3 (167), 785–800.
- Chalmers, D., Jackson, F. (2001). Conceptual Analysis and Reductive Explanation. *Philosophical Review*, 110, 315–361.
- Hill, Ch. (1997). Imaginability, Conceivability, Possibility, and the Mind-Body Problem. *Philosophical Studies*, 1 (87), 61–85.
- Hill, Ch., McLaughlin, B. (1999). There Are Fewer Things in Reality than Are Dreamt of in Chalmers' Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2 (59), 445–54.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, 32 (127), 127–136.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Levine, J. (2001). *The Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Levine, J. (2007). Phenomenal Concepts and the Materialist Constraint. W: T. Alter, S. Walter (red.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism* (s. 145–166). Oxford: Oxford University Press.
- Loar, B. (1997). Phenomenal States. W: N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (red.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* (s. 597–616). Cambridge, MA: MIT Press.
- Loar, B. (1999). On David Chalmers's „The Conscious Mind". *Philosophy and Phenomenological Research*, 2 (59), 465–72.
- Loar, B. (2003). Qualia, Properties, Modality. *Philosophical Issues*, 1 (13), 113–29.
- Papineau, D. (2002). *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Papineau, D. (2007). Phenomenal and Perceptual Concepts. W: T. Alter, S. Walter (red.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism* (s. 111–144). Oxford: Oxford University Press.
- Tye, M. (2008). *Consciousness Revisited: Materialism Without Phenomenal Concepts*. Cambridge, Mass: MIT Press.

TYPE-B MATERIALISM AND THE CONTENT OF PHENOMENAL CONCEPTS

Summary

According to type-B materialism, the corresponding phenomenal and physical concepts are distinct concepts of the same properties. This view is very controversial because of the fact that phenomenal concepts, along with physical concepts, refer non contingently. I discuss three main arguments to the effect that phenomenal concepts cannot refer to physical properties non contingently. I argue that the most challenging is the modal argument. According to this argument, the idea that phenomenal concepts refer to physical properties non contingently is unacceptable, because it leads to the unacceptable view that psychophysical identity statements are both true a posteriori and primarily necessary. I argue that we do not have a satisfactory response to that argument.

WOJCIECH TORZEWSKI*

PROBLEM TOŻSAMOŚCI A UTRATA ZDOLNOŚCI KOMUNIKACYJNYCH

Słowa kluczowe: problem tożsamości, utrata zdolności komunikacyjnych, tożsamość narracyjna, Habermas, kolonizacja świata życia

Keywords: identity problem, loss of the communication skills, narrative identity, Habermas, colonization of the world of life

Jednym z głównych problemów kultury współczesnej wydaje się być problem tożsamości osobowej. Na pytanie o źródła tego problemu często odpowiada się, wskazując na radykalną pluralizację świata życia związaną z procesami globalizacji i przyspieszeniem tempa zmian, jakie dokonują się w naszym otoczeniu za sprawą postępu naukowo-technicznego. Jedną z ważniejszych koncepcji, jakie są omawiane w związku z tą sytuacją, jest koncepcja tzw. tożsamości narracyjnej. Można ją traktować jako reakcję

* Wojciech Torzewski – dr hab., profesor uczelni w Instytucie Filozofii UKW w Bydgoszczy. Zajmuje się przede wszystkim współczesną filozofią niemiecką i historią filozofii niemieckiej, hermeneutyką, etyką, koncepcjami tożsamości osobowej i teorią racjonalności.

Address for correspondence: Casimir the Great University, Department of Administration and Social Sciences, Institute of Philosophy, Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz. E-mail: wtorzewski@ukw.edu.pl.

na trudności w realizacji dążeń tożsamościowych (zarówno w sensie praktycznym, jak i teoretycznym). Głównym celem poniższych wywodów jest ukazanie znaczenia koncepcji tożsamości narracyjnej, ujawniające się w świetle Habermasa filozofii społecznej, a w szczególności tezy o „kolonizacji świata życia przez system”. Łącząc koncepcję narracyjną z tezą Habermasa, staramy się pokazać perspektywę, w ramach której sama pluralizacja, zwielokrotnienie dyskursów w świecie nowoczesnym i ponowoczesnym, nie stanowi jeszcze zasadniczego zagrożenia dla kształtowania się tożsamości. Destrukcyjne dla tożsamości osobowej jest raczej szczególnego rodzaju ujednolicenie sfery komunikacji, a tym samym osłabienie zdolności narracyjnych koniecznych do wykształcenia się podmiotowości.

Problem tożsamości

Wydaje się, że dzisiejszy tzw. problem tożsamości (por. Bauman, 2000, s. 52) wynika przede wszystkim z pluralizmu i rozbicia jedności sfery komunikacji. Jednostka w świecie wielości możliwych określeń i braku jednolitego zaplecza „światopoglądowego”, oferowanego przez świat społeczny, w którym żyje, zdana jest na „absurdalny”, tj. niemogący sobie rościć pretensji do ważności powszechnej, wybór własnej drogi życiowej, własnych przekonań, a w końcu tego, co stanowi o niej samej jako jednostce (por. Taylor, 1996, s. 60). W ten sposób problem tożsamości osobowej i kłopoty z nią związane, kłopoty ukonstruowania się owej tożsamości, związane są przede wszystkim ze zjawiskiem zwielokrotniania się w społeczeństwie nowoczesnym możliwych dyskursów. Pluralizm światopoglądowy oddaje w ręce jednostki konieczność wyboru, ale i pełną odpowiedzialność za to, kim się ona staje. Miejsce trwałej tożsamości, uzyskiwanej w procesie socjalizacji dokonującym się w świecie jednolitym światopoglądowo, zajmuje tożsamość zniszczona w społeczeństwie, które takiego jednolitego charakteru już nie ma. Budowanie tożsamości pojmowane jest wówczas jako wysiłek indywiduum ludzkiego i polega, w skrajnej wersji, na akcie autokreacyjnym jednostki zdefiniowanej jako wyizolowana z całości komunikacyjnej monada (por. Lyotard, 1997, s. 59), którą charakteryzuje przede wszystkim dążenie do odbudowy tożsamości. Sytuację tę Zygmunt Bauman przypisuje projektowi nowoczesnemu i charakteryzuje następująco:

Projekt nowoczesny obiecywał uwolnić człowieka od balastu tożsamości *odziedziczonej*. Nie sprzeciwiał się on wszakże tożsamości jako takiej – nie negował potrzeby posiadania tożsamości, a nawet i tożsamości solidnej, odpornej i od chwili zbudowania niezmiennej. Przesunął tylko problem ludzkiego jestestwa ze sfery ‘przypisania’ do sfery ‘osiągnięć’; uczynił je *zadaniem* jednostki ludzkiej, a odpowiedzialność za jego wykonanie złożył na barki jednostki.

(Bauman, 2000, s. 41)

Uwolnienie, o którym mówi Bauman, nie dokonało się jednak, a przy najmniej nie w ten sposób, jaki zakładał projekt nowoczesny. Historia nowożytnej filozofii z jednej strony jest historią wyłaniania się podmiotowości jako podstawy samookreślenia, z drugiej natomiast ukazuje problematyczność owej podstawy, co przede wszystkim, jak sądzę, przejawia się w trudnościach związanych ze spójnym wewnątrznie pomyśleniem tożsamości osobowej.

Problematyczność tożsamości nowoczesnej

Trudności, o których mowa, najwyraźniej ujawniają się już u Hume’a, który w ogóle podważa istnienie jednolitego „ja”: „Tak, wyobrażamy sobie fikcyjnie, ażeby właśnie usunąć przerwy, że percepcje naszych zmysłów istnieją nieprzerwanie, i uciekamy się do pojęcia *duszy, jaźni i substancji*, ażeby zamaskować zmianę” (Hume, 2005, s. 333). Hume podważa ideę tożsamości osobowej jako trwałej substancji, jako niezmiennego w czasie podmiotu wszelkich zmian dokonujących się na płaszczyźnie percepcji. Argumentem jest niemożność stwierdzenia impresji takiej prostej, niezmiennej i trwałej rzeczy, jaką byłaby jaźń, dusza itp.

Jednak również u filozofów, dla których ujęcie człowieka jako trwałego podmiotu było kwestią zasadniczą, dostrzec można wyraźną niepewność, jeśli spojrzeć na ów podmiot z perspektywy tematu tożsamości osobowej. Widać to choćby w Kartezjańskim dualizmie ciała i duszy, który jest co prawda powiązany z utożsamieniem „ja” z duszą, ale równie dobrze może prowadzić w swej konsekwencji, jak dostrzec można w materialistycznych koncepcjach człowieka, do redukcji „ja” do człowieka jako maszyny (por. La Mettrie, 1984). Problematyczność tożsamości osobowej ujawnia się jeszcze wyraźniej w rozszczepieniu świata na „prawo moralne we mnie” i „niebo gwiazdziste nade mną”, w którym to rozszczepieniu tożsamość

osobowa pozostaje nieokreślona co do swej przynależności (por. Kant, 1984, s. 256; por. Heidegger, 2009, s. 258–259). Konieczny jest szczególnie rodzaj przymusu, jaki podmiot wywiera sam na sobie, by stał się jednością. To, czym będzie, rozstrzyga się w moralnym wysiłku woli, która spotyka się jednak zawsze z przeciw-wolą, a zatem uzyskiwana jedność (tożsamość) jest zawsze tymczasowa. Kłopoty identyfikacyjne dostrzec można również u Rousseau, w jego analizach porządku społeczno-państwowego, gdzie mówi się o trzech wolach, które mogą w pewnych przypadkach określać tożsamość: woli prywatnej, woli „ciała” (tj. woli wyrażającej dążenia rządzących) i woli powszechnej (por. Rousseau, 2009, s. 53) – rozszczepienie na różne wole współistniejące w jednym indywiduum aż nadto pokazuje, że z punktu widzenia problemu identyfikacji powstaje zasadnicza trudność: abstrakcyjne „ja” musi przejąć na siebie ciężar i odpowiedzialność identyfikacji, w której odzyskuje siebie dzięki sobie, a tym samym konstytuuje się jako osobne i wyizolowane z rozszczepionej całości świata życia. Najlepiej chyba relacjonują i wykładają tę sytuację egzystencjalistyczne koncepcje, począwszy od Pascala i Kierkegaarda: wybór i decyzja stają się słowami-kłuczami do określenia problematycznej pozycji tożsamości nowoczesnej. Bycie sobą konstytuuje się dzięki *subiectum* i realizuje się dopiero w akcie woli, która jest „ślepa” w tym przynajmniej znaczeniu, że nie może opierać się na żadnej wiedzy, której by sama nie uznała najpierw za wiążącą. Dążenie do wytworzenia trwałej tożsamości jest zatem wytworem rozpadu jedności świata życia, jak np. u Kierkegaarda, u którego konstytuują się trzy porządki jako sposoby życia: estetyczny, etyczny i religijny. Jednak wybór i decyzja, choć określają tożsamość, zawsze pozostają w cieniu arbitralności i czasowości: decyzję zawsze można zmienić, wybory są zagrożone „nieważnością”, ponieważ brak im komunikacyjnego wsparcia, w której mogłyby stać się czymś więcej niż wewnętrznymi aktami jakiegoś ulotnego podmiotu.

Jednostka odizolowana od społecznych relacji jest abstrakcją, wobec czego uznanie, że jest ona twórcą samego siebie, było tożsame z powiezeniem jej – niemożliwej do zrealizowania – roli tego, który sam siebie określa poprzez wybór identyfikacji. W sytuacji, gdy zamiast jedności świata społecznych odniesień, związanej z istnieniem spójnej sfery symbolicznej, pojawia się wielość możliwych identyfikacji, jednostka staje przed problemem wyboru, który oznacza zarazem problem tożsamości. Można by rzec, że nacisk na zdolności autokreacyjne i związaną z nimi odpowiedzialność mógł doprowadzić jedynie do „kryzysu”. Wniosek, jaki można by z tego

wyciągnąć, mógłby brzmieć: jedyną drogą do zniesienia wskazanego problemu tożsamości jest powrót do „tożsamości odziedziczonej”, tj. odbudowa jednolitego zaplecza społecznego i życiowego, w którym każdy rodziły się już jakoś określony.

Tożsamość narracyjna

Tęsknota za jednością życia społecznego w aspekcie światopoglądowym, religijnym, moralnym czy politycznym, wraz z przynależną jej silną i trwałą tożsamością, jawnie jednak kontrastuje z sytuacją współczesnych społeczeństw, które charakteryzuje raczej wielość i rozdrobnienie możliwych kontekstów życia. Jak się wydaje, w takiej sytuacji odpowiedzią na problem tożsamości osobowej jest koncepcja tożsamości narracyjnej jako próba przywrócenia możliwej jedności w zmieniającej się i wielogłosowej rzeczywistości. Koncepcję tożsamości narracyjnej rozwijają przede wszystkim Paul Ricoeur (2003), Charles Taylor (2001) czy Alasdair MacIntyre (1996). Na potrzeby tego artykułu można ją sprowadzić do tezy, że konstituowanie się tożsamości osobowej dokonuje się w narracji (por. Reut, 2010, s. 9) oraz że forma narracyjna jest miejscem zabiegów autointerpretacyjnych (por. Gallagher, 2015, s. 404).

Dwa aspekty koncepcji narracyjnej będą nas tutaj interesować szczególnie: a) związek tożsamości ze zdolnościami komunikacyjnymi oraz b) kwestia identyfikacji.

a) „[...] Nasza centralna teza: Człowiek w swoim postępowaniu i w swojej praktyce, jak również w swych fantazjach, jest zwierzęciem opowiadającym historie” (MacIntyre 1996, s. 385). Dla MacIntyre’a oznacza to przede wszystkim ujęcie tożsamości osobowej przez pojęcie narracji i odrzucenie w ten sposób prób jej zdefiniowania w kategoriach substancji oraz w kategoriach psychologicznych. Osoba jest bohaterem opowieści, a jej tożsamość jest ściśle złączona ze zrozumiałością, jaką funduje narracja jako ujęcie jedności życia ludzkiego od narodzin do śmierci. Wiążą się z tym dla MacIntyre’a dwie zasadnicze kwestie. Jako podmiot pewnej opowieści jestem tym, który odpowiada, oraz tym, który może oczekiwać odpowiedzi. Namysł nad sobą prowokuje do opowieści, w której ja sam staję się dla siebie „kims”. Owa zrozumiałość przybiera u MacIntyre’a charakter konwersacyjny. Możliwość udzielania odpowiedzi jest wskazaniem na to, że

narracyjność ma charakter komunikacyjny i istnieje w medium języka, który z kolei jest własnością wspólną. „Narracja czyjegokolwiek życia jest częścią powiązanego zbioru narracji” (MacIntyre, 1996, s. 389). Wyjaśnianie i domaganie się wyjaśnień, ostatecznie czynienie mojego życia i życia innych zrozumiałymi to opowiadanie historii, których jesteśmy bohaterami. Takie ujęcie tożsamości osobowej oznacza, że staję się kimś tylko w nieustannej dialogicznej interakcji z innymi, którzy tak samo jak ja stają się kimś. Jak to wyraził Taylor (2001, s. 70), „podmiotowość istnieje jedynie w obrębie czegoś, co nazywam »sieciami rozmowy«”.

b) Jednym z podstawowych problemów wysiłków tożsamościowych na gruncie przywoływanej koncepcji jest problem możliwości identyfikacji: „Moja tożsamość określona jest przez więzi i identyfikacje, stanowiące ramy lub horyzont, wewnątrz których mogę w każdym konkretnym przypadku próbować ustalić, co jest dobre czy wartościowe, co powinienem zrobić, lub co popieram, a czemu się przeciwstawiam” (Taylor, 2001, s. 53). Z naszego punktu widzenia ważne jest, że w ramach tożsamości konstytuującej się w jednolitym środowisku społecznym możliwość tego rodzaju identyfikacji jest realizowana poprzez niesproblematyzowany i dość jednorodny horyzont świata życia, w którym same działania mają określone znaczenie i mówią niejako, kim jesteśmy. W ramach tożsamości narracyjnej koniecznym warunkiem identyfikacji staje się wykładnia „ja” w postaci narracyjnej, w której dochodzi jednak do jednoczesnego rozdwojenia i zjednoczenia pozycji narratora i aktora (tożsamość zostaje sproblematyzowana, ale możliwa do odzyskania za pomocą wtórnej niejako identyfikacji).

Ponieważ procesy identyfikacji znajdują swoje podstawowe miejsce w narracjach, które zależą od naszych zdolności komunikacyjnych, wynikałoby z tego, że centralny problem możliwości wykształcenia się tożsamości wynika nie z samej wielości możliwych odniesień, lecz z zaburzeń w sferze komunikacji. Zaburzenia te ujawniałyby się w sytuacji, w której rozdwojenie na obserwatora i obiekt obserwowany doprowadza do niemożliwości identyfikacji: nie mogę już rozpoznać siebie w rzeczy, którą poznaję jako „ja”. Oczywiście „bycie sobą” nadal może się realizować, ale realizuje się ono poza-komunikacyjnie, co oznacza, że nie mogę już – by się tak wyrazić – być sobą dla samego siebie.

Jakie płyną z tego wnioski dla koncepcji narracyjnej? Z szerszej perspektywy może ona oznaczać krytykę tożsamości nowoczesnej opartej na

idei oderwanego „ja”, związanej z modernizacją i rozpadem więzi komunikacyjnej, tj. niezdolnością identyfikacji.

Jak się jednak wydaje, nie stanowi ona dostatecznej odpowiedzi na współczesne problemy tożsamości, która już utraciła zdolności komunikacyjne (która ograniczyła repertuar możliwych narracji albo w ogóle utraciła zdolność opowiadania). Wedle koncepcji narracyjnej wykształcanie się tożsamości osobowej jest ściśle związane z narracyjnymi możliwościami indywiduum, a te z kolei z jego kompetencjami komunikacyjnymi. Jeśli teraz kompetencje te są z jakichś powodów osłabione bądź zniszczone, przekłada się to na problemy tożsamościowe. Przywołajmy raz jeszcze Baumana, który charakteryzując tożsamość w społeczeństwie ponowoczesnym, uwypukla szczególnie te jej aspekty, które związane są z niezdolnością ujmowania siebie jako bohatera opowieści i wytworzeniem się epizodycznego sposobu rozumienia samych siebie:

Zdarzenie, które w zasadzie nie ma konsekwencji trwających dłużej, niż ono samo, zwie się *epizodem*. Jak sami turyści, tak i epizody, z których się ich bycie-w-świecie składa, przerywają opowieść (by użyć celnego określenia Milana Kundery) nie stając się jej częścią i nie wpływając na jej wątek. Każdy epizod startuje od zera; każdy początek jest absolutny, ale równie absolutny jest koniec epizodu.

(Bauman 2000, s. 146)

Epizodyczność sposobu bycia „turysty” – jednego z ponowoczesnych bohaterów – stanowi szczególnie wyzwanie dla narracyjnego ujęcia tożsamości. Można zapytać, czy epizodyczność oznacza tylko uznanie perspektywy koncepcji narracyjnej, a zatem (przez negację niektórych jej tez) ostateczny rozpad tożsamości, czy też jest nową, nieznaną dotąd formą tożsamości. Dla naszych celów wystarczy jednak, że uświadamia ona istnienie deficytu zdolności komunikacyjnych.

Pytaniem zasadniczym jest, z czym związany jest ten deficyt. Można by bowiem sądzić, że jest on dalszą i skrajną konsekwencją rozpadu jedności życia społecznego i pojawienia się wielości możliwych kontekstów identyfikacji. Jednak z perspektywy narracyjnej sama różnorodność możliwych płaszczyzn, wobec których może się sytuować kształtująca się tożsamość, nie jest jeszcze problemem podstawowym. Zniszczenie tożsamości nie tyle związane jest ze zjawiskiem pluralizacji i wielości, ile z upośledzeniem zdolności komunikacyjnych. Sama pluralizacja, zwielokrotnienie dyskursów

w świecie nowoczesnym i ponowoczesnym, nie jest jeszcze zagrożeniem dla tożsamości. Można by rzec, że zjawiska te stanowią wręcz jej konieczny warunek jako umożliwiające komunikację (na poziomie kulturowym i interpersonalnym) pojętą dialogicznie czy agonistycznie. Oznacza to (jeśli oczywiście przyjmujemy, że konstytucja tożsamości jest ściśle powiązana z komunikacyjnym zaangażowaniem), że destrukcyjne dla konstytuowania się tożsamości osobowej jest raczej szczególnego rodzaju ujednoczenie sfery komunikacji, a tym samym osłabienie jej zdolności do bycia środowiskiem wykształcania się tożsamości w pluralistycznym świecie.

Mówiąc o ujednoczeniu sfery komunikacji, nie mamy oczywiście na myśli ujednoczenia w obrębie świata życia społecznego, np. jedności światopoglądu, religii, moralności. Chodzi raczej o taką jednolitość, która pochodzi niejako spoza „świata życia” i którą można ująć w kategoriach Habermasa teorii działania komunikacyjnego jako „zanik sprzężenia zwrotnego między systemem a światem życia” czy „kolonizację świata życia przez system”, tj. jako proces, w którym komunikacja właściwa światu życia zastępowana jest jej odciażającym ekwiwalentem, jaki oferuje system (Habermas, 2002, s. 270–272). W tym miejscu koncepcja Habermasa spotyka się z koncepcją tożsamości narracyjnej.

Z perspektywy Habermasa koncepcję narracyjną interpretujemy jako koncepcję tożsamości, jeśli się tak można wyrazić, w stanie niezakłóconym. Jako taka tożsamość narracyjna jest również krytyczną odpowiedzią na zjawisko „kolonizacji świata życia” i można ją pojmować jako formę kompensacji deficytów (w sensie Joachima Rittersa) związanych ze zmianami, jakie dokonują się w procesie modernizacji, tj. urzeczowienia i „atrofii narracji” (por. Marquard, 1994a, s. 107–108). Tym samym potwierdza ona tezę o tych aspektach rozwoju nowoczesności, które stanowią zagrożenie dla wysiłków tożsamościowych i socjalizacyjnych.

Tożsamość a utrata zdolności komunikacyjnych

Pojęcia świata życia oraz systemu określają u Habermasa przedmiot teorii społeczeństwa. W *Teorii działania komunikacyjnego* ujmuje on społeczeństwo zarazem jako świat życia, jak i jako system. Jest to, za Habermasem, „system, który musi spełniać warunki potrzebne do zachowania społeczno-kulturowych światów życia” (Habermas, 2002, s. 266).

Świat życia charakteryzowany jest przez autora *Teorii działania komunikacyjnego* jako całościowy układ wewnętrznych odniesień i powiązań znaczeniowych, zasób przekazanych kulturowo i zorganizowanych językowo wzorów interpretacji (por. Habermas, 2002, s. 215–221; por. Cohen, Arato, 1992, s. 427), wstępnie zinterpretowany obszar kulturowych oczywistości (por. Habermas, 2002, s. 224), które mają charakter nieproblematyczny i intersubiektywny. Świat życia jest, pozostającym „w tle”, warunkiem sensowności wypowiedzi, totalnością, poza którą nie możemy wykroczyć. W ten sposób stanowi on „kontekst i fundament działania komunikacyjnego” (por. Fleming, 2009, s. 34).

Kwestia tożsamości osobowej nie znajduje się w centrum filozofii społecznej niemieckiego myśliciela, ale jest w niej rozwijana. Nie będziemy tutaj przedstawiać architektoniki tej filozofii, interesuje nas bowiem pewien jej aspekt, mianowicie ten, który wiąże się z możliwościami wykształcania się tożsamości osobowej, i wnioski, jakie stąd można wyciągnąć dla problemu tożsamości.

Wykształcanie się tożsamości osobowej z perspektywy Habermasa jest jednym z procesów usytuowanych w obszarze reprodukcji świata życia (obok reprodukcji kultury i społeczeństwa w jego instytucjonalnym wymiarze) i realizuje jedną z funkcji działania komunikacyjnego (obok „dochodzenia do porozumienia” i „koordynowania działań”, por. Habermas, 2002, s. 217). Jako takie mieści się ono w szerszej perspektywie i zakłada jako warunek możliwości istnienia wspólnoty komunikacyjnej i możliwość kształtowanie się kompetencji komunikacyjnych. Do kompetencji tych należy przede wszystkim zdolność do bycia narratorem, tj. do korzystania z symbolicznych zasobów świata życia i dystansowania się wobec zajmowanej przestrzeni społecznej oraz czasu historycznego: „Tożsamość indywidualną mogą one [osoby – W.T.] mianowicie wykształcić tylko wówczas, jeśli rozpoznają, że określona sekwencja ich własnych działań tworzy biografię możliwą do przedstawienia w formie narracyjnej [...]” (Habermas, 2002, s. 241).

Jeśli teraz świat życia, który pomyślany jest jako zasób możliwych „z czym” identyfikacji, jest tak jednorodny, określony i stabilny, że wyprzedza dążenie tożsamościowe, to nie jest ono w stanie się ujawnić. Człowiek po prostu jest sobą jako przynależny do pewnego świata życia. Tożsamość jest „dana” lub „odziedziczona”. Aczkolwiek nie jest to tożsamość, która z punktu widzenia ideału jednostkowej autonomii mogłaby być uznana za właściwą tożsamość osobową, konstytuującą niezależne „ja”.

Z punktu widzenia teorii Habermasa dążenie tożsamościowe dochodzi do głosu wraz z odróżnieniem, tj. gdy w świecie życia dokonują się procesy różnicowania i wyodrębniają się płaszczyzny kultury, społeczeństwa i osobowości (por. Habermas, 2002, s. 240–242).

Kłopoty z tożsamością, dające o sobie znać już w nowoczesności, miałyby więc, w perspektywie teorii działania komunikacyjnego, swoje źródło pozaosobowe w zjawisku kolonizacji świata życia. Problem tożsamości byłby efektem urzeczowienia. Świadczyć by o tym mogła paralela, jaką dostrzec można między świadomością, powstaniem problemu świata życia a procesem jego zawłaszczania przez tzw. system, co głównie przejawia się w rozszerzaniu się na obszary świata życia, związanej z gospodarką i administracją, polityką i prawem, racjonalności instrumentalno-strategicznej. Świat życia jako oczywistość pozostająca „w tle” jest podstawowym środowiskiem, w jakim wykształca się tożsamość indywidualna. Konstytutywne dla świata życia działania komunikacyjne ukierunkowane na porozumienie wyzwalają w dziejach Zachodu potencjały racjonalności w postaci coraz bardziej wyrazistych i różnicujących się przez to form skupionych wokół realizacji roszczeń ważnościowych: do prawdziwości, słuszności i szczerości (por. Habermas, 2002, s. 255–256). Należy podkreślić, że różnicowanie się form racjonalności nie jest jeszcze samo w sobie destrukcyjne dla podmiotu, dopóki zachowują się w pełni komunikacyjne sfery społeczne, w ramach których zróżnicowana komunikacja może czerpać symboliczne zasoby ze świata życia, nawet gdyby ten charakteryzował się dość wąskim horyzontem albo horyzont ten sam byłby bardzo zróżnicowany. Jako taki czy inny zaspokaja on wciąż zapotrzebowanie komunikacyjne indywiduum, tj. może ono w jego ramach kształtować swą tożsamość. Innymi słowy, kształtowanie tożsamości nie musi przebiegać w sposób spontaniczny, bez udziału zaangażowania komunikacyjnego tego, którego tożsamość się konstituuje, a nasze problemy z tożsamością nie są spowodowane po prostu pluralizmem współczesnego świata, w którym istnieje wiele opcji światopoglądowych i mnóstwo tzw. stylów życia, pośród których trudno jest znaleźć własną, oryginalną drogę. Taki obraz mógłby być przekonujący tylko dla tego, który już z góry rozstrzygnął, że bycie sobą tożsame jest z byciem kimś „nowym”, niepowtarzalnym i oryginalnym (por. Taylor, 1996, s. 56), a to z kolei musi być realizowane w postaci dystansowania się wobec wspólnoty komunikacyjnej (świata życia). W takim ujęciu jedynie rozpad świata życia umożliwiłaby indywiduum swobodę w tworzeniu samego siebie i z punktu

widzenia owego indywiduum byłby elementem ostatecznie niebezpiecznym, ponieważ dezintegrowałby tę sferę, wobec której podmiot musi się określić, by się w ogóle ujawnić.

Samo zatem różnicowanie się świata życia jest z punktu widzenia tożsamości narracyjnej zjawiskiem neutralnym bądź nawet pozytywnym. Pod jednym wszak warunkiem: gdyby nie wiązało się z innym procesem, mianowicie „różnicowania systemowego” i związanego z nim zjawiska „kolonizacji świata życia przez system”. Dopiero ten proces przyczynia się do zawłaszczenia sfery działań komunikacyjnych przez systemową logikę danych schematów działania i mówienia. Dochodzenie do porozumienia nie jest już regulowane działaniami komunikacyjnymi, lecz narzucane pozaosobowo przez system. Jak pisze Habermas: „[...] mechanizm językowego dochodzenia do porozumienia, z którego czyni się coraz większy użytek i który w końcu ulega przeciążeniu, zastąpiony zostaje przez media komunikacyjne pozbawione już charakteru językowego” (Habermas, 2002, s. 271). Zniszczenie świata życia w ten sposób jest dopiero przyczyną istotnych kłopotów z tożsamością i warunkiem pojawienia się właściwego problemu tożsamości.

Jeśli tak jest, to również wysiłki budowania tożsamości nie mogą się powieść na przykład poprzez dystans lub ucieczkę od światów życia w jakiś własny projekt. Problem tożsamości osobowej nie jest problemem indywiduum, które chce wieść swoje własne życie na swój własny sposób, lecz jest to problem załamania się sfery świata życia, tj. sfery komunikacji. Deficyt tożsamości to deficyt wspólnoty komunikacyjnej. Ten ostatni z kolei nie jest spowodowany pluralizacją światopoglądową i rozbiciem tradycyjnej jedności, jak np. mógłby utrzymywać MacIntyre (por. MacIntyre, 1996, s. 454), lecz czymś bardziej podstawowym, mianowicie kurczeniem się sfery komunikacyjnych interakcji. Interakcje regulowane są systemowo. Tożsamość indywidualna, wykraczająca poza oczekiwania, jakie wobec jednostki formułuje system, jest z perspektywy owego systemu jedynie zagrażającym jego stabilności elementem.

Nakazy systemu ekonomicznego i polityczno-prawnego rugują wewnętrzne działania komunikacyjne będące podstawą budowania i odtwarzania świata życia, zastępując je zewnętrzną ramą pojęciową idei, wartości, znaczeń i pojęć opartych na systemach. W konsekwencji, proces symbolicznego odtwarzania świata życia przyjmuje postać dyskursu funkcjonalności, a jednostki i grupy zaczynają definiować siebie

i swoje aspiracje w obrębie wymogów systemów i zredukować siebie do ról konsumentów i klientów.

(Fleming, 2009, s. 34–35)

Wydaje się, że Baumanowski obraz turysty z jego epizodyczną świadomością również wpisuje się w przedstawiany schemat: ten, którego identyfikacje wyznaczone są przez jego systemową funkcję, odnajduje swoją niepowtarzalność w „tu i teraz” doznawanych (konsumowanych) wrażeń. Jednocześnie jako pozbawiony zdolności komunikacyjnych, które odebrało mu zjawisko kolonizacji, nie jest w stanie powiązać owych wrażeń w jakąś narracyjną całość. Tożsamość zatem jest zagrożona nie tylko przygodnością świata życia, ponieważ z nią radzą sobie nasze narracyjne wysiłki służące identyfikacji: „Opowiadam, a więc jeszcze jestem” – jak stwierdza Odo Marquard (1994, s. 119). W stopniu o wiele większym zagrożona jest ona kolonizacją świata życia przez system, o której pisze Habermas. Lokalne i doraźne identyfikacje, skrojone na miarę naszej czasowej i skończonej kondycji, wynikają więc z takich, które są narzucone funkcjonalnie i w których w ogóle tracimy zdolność i być może wolę bycia sobą. Tożsamość zanika tam, gdzie opowieści nie mają już sensu identyfikacyjnego, bowiem same stają się elementem systemów wytwarzania: np. wiedzy czy rozrywki, czy nawet „samego siebie” w sensie autokreacyjnym.

Koncepcja tożsamości narracyjnej nie ma więc oznaczać zespołu tez dotyczących faktycznych procesów identyfikacji egzystencjalnej, psychologicznej czy społecznej. Jest raczej tezą kulturową. W tym świetle nie ma ona znaczenia jedynie metodologicznego czy epistemologicznego, lecz hermeneutyczne, tj. jest tezą odnoszącą się do bytu, jakim jest świat naszego życia. Dzięki formie narracyjnej nie docieramy do siebie takimi, jakimi jesteśmy, nie odkrywamy uprzedniego wobec narracji właściwego „ja”. Możemy jednak wciąż uczestniczyć w komunikacyjnie kształtującym się świecie życia jako podmioty.

Im bardziej redukujemy (praktycznie i teoretycznie) znaczenie procesów komunikacji (aktywności narracyjnej), tym bardziej dotyka nas deficyt tożsamości, a więc tym bardziej ujawnia się dążenie do jej określenia. Wyobcowanie zawsze jest jednocześnie wyobcowaniem wobec innych, jak i wobec samych siebie. Dzisiaj ujawniać się ono może jako obrona wartości narracji, tj. przez wskazanie na istotny wymiar kulturowy opowieści, a nawet – w skrajnych przypadkach – poprzez próby sprowadzenia teorii

do pewnego rodzaju opowieści czy też np. filozofii do literatury (por. Rorty, 1996, krytycznie: por. Rosen, 1998). Jak się wydaje, jest to jedna z podstawowych cech postnowoczesnego dyskursu ratowania komunikacyjnych zasobów świata życia przed próbami jego zawłaszczenia ze strony techniki, gospodarki, biurokracji i wreszcie nauki. Dominacja systemu nad światem życia ujawnia się dziś jako upowszechniona w kulturze woła bycia sobą, indywidualności, kreatywności, oryginalności i samorealizacji. Dawne, nowożytne filozoficzne rozterki i kłopoty dążeń tożsamościowych można traktować jako zapowiedź upowszechnionego dziś ruchu na rzecz bycia sobą. Ruch ten jest jednak znakiem tego, w jakim stopniu procesy zachodzące w społeczeństwach nowoczesnych i ponowoczesnych doprowadziły do pojawienia się problemu tożsamości.

*

Podsumowując, należy stwierdzić, że:

1. Odpowiedzią na wysiłki tożsamościowe nie może być jedynie, jak w projekcie nowoczesnym, odwoływanie się do twórczych mocy samego indywiduum, które pojmuje się jako autokreacyjną monadę. Uwzględnić trzeba również i przede wszystkim wagę kształtowania się sfery komunikacji i zdolności narracyjnych. Odpowiedzią na problem tożsamości nie jest wobec tego postulat powrotu do jedności, lecz ożywianie światów życia, czyli m.in. troska o sferę komunikacji i zdolności narracyjnych. To jednak wymaga zgody na, do pewnego stopnia, nieugruntowaną tożsamość, na tożsamość problematyczną.
2. Stąd, że sama tożsamość narracyjna jest problematyczna (por. Ricoeur 2003, s. 276), można wyprowadzić wniosek, że im bardziej zależy nam na trwałej tożsamości, tym bardziej jesteśmy podatni na powierzenie się jakiemuś rodzajowi ujednolicającej społecznie formy bycia: formy ujawniającej się często w postaci bądź to ideologii, bądź to bezosobowego systemu, przy czym obie postaci mają jedną wspólną cechę: będąc najwyższą miarą komunikacji, w gruncie rzeczy ją wykluczają.
3. Im bardziej koncentrujemy się na opozycji jedność–wielość (światopoglądowej, religijnej, etycznej), tym mniej zauważamy istotny

problem naszej współczesności: utratę zdolności komunikacyjnych, która przekłada się na właściwy problem tożsamości.

Bibliografia

- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*. Tłum. A. Łagodzka. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Bauman, Z. (2000). *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Cohen, J., Arato, A. (1992). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Gallagher, S. (2015). *Self and Narrative*. W: J. Malpas, H.H. Gander (red.), *The Routledge Companion to Hermeneutics* (s. 403–414). London–New York: Routledge.
- Fleming, T. (2009). Habermas o społeczeństwie obywatelskim, świecie życia i systemie: odkrywanie społecznego wymiaru teorii transformatywnej. *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja*, 1 (45), 29–46.
- Habermas, J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego*. T. 2. Tłum. A.M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2009). *Podstawowe problemy fenomenologii*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hume, D. (2005). *Traktat o naturze ludzkiej*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1984). *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (1972). *Bojaźń i drżenie*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa: PWN.
- Liotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna*. Tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: PWN.
- Marquard, O. (1994). *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. Tłum. K. Krzemienio-wa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mettrie, J.O. (1984). *Człowiek-maszyna*. Tłum. S. Rudniański. Warszawa: PWN.
- Reut, M. (2010). *Narracja i tożsamość*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Ricoeur, P. (2003). *O sobie samym jako innym*. Tłum. B. Chełstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Rorty, R. (1996). *Przygodność, ironia, solidarność*. Tłum. W.J. Popowski. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Rosen, S. (1998). *Hermeneutyka jako polityka*. Tłum. P. Maciejko. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Rousseau, J.J. (2009). *Umowa społeczna*. Tłum. A. Peretiatkowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewecki.
- Taylor, Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Taylor, Ch. (1996). *Etyka autentyczności*. Tłum. A. Pawelec. Kraków: Znak.

IDENTITY PROBLEM AND THE LOSS OF THE COMMUNICATION SKILLS

Summary

The aim of the article is to show the meaning of the narrative identity concept that becomes visible in the light of Habermas' social philosophy, and in particular of the thesis about the colonization of the world of life by the system. In this perspective, pluralism itself, the multiplication of discourses in the modern and post-modern world does not pose a threat to identity. Destructive for the constitution of personal identity is rather a special kind of unification of the sphere of communication, and thus weakening the narrative skills necessary for the formation of the subject.

ANTONI TORZEWSKI*

NEUTRALNOŚĆ PAŃSTWA WOBEC RELIGII W ŚWIETLE CHARLESA TAYLORA KONCEPCJI SEKULARYZACJI

Słowa kluczowe: sekularyzacja, religia, państwo, neutralność, Taylor
Keywords: secularism, religion, state, neutrality, Taylor

Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja i analiza jednego z dwóch postulatów instytucjonalnych przedstawionych przez Charlesa Taylora, dotyczących sekularyzacji politycznej, mianowicie postulatu neutralności państwa wobec religii. Wyróżnimy pięć punktów, które wiążą się z kwestią neutralności państwa wobec religii i pozwalają na ukazanie jej problematycznego charakteru. Usystematyzujemy i poszerzymy w ten sposób rozważania Taylora dotyczące naszego tematu. Aby dostatecznie ukazać postulat neutralności państwa wobec religii, zostanie on najpierw rozpatrzony

* Antoni Torzewski – student Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Interesuje się filozofią religii, hermeneutyką, dyskusją wokół myśli postnowoczesnej oraz nowożytną tradycją niemiecką.

Address for correspondence: Casimir the Great University, Department of Administration and Social Sciences, Institute of Philosophy, Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz.
E-mail: antoni.torzewski@gmail.com.

w ogólniejszym kontekście Taylora teorii sekularyzacji, a następnie omówione zostaną konkretne kwestie, jakie dostrzec można w ramach tego postulatu. Rozważania na ten temat dadzą również impuls do postawienia pytania o wewnętrzną spójność założeń, na jakich opiera się proces sekularyzacji.

Sekularyzacja u Taylora

Religia przez wieki miała wielkie znaczenie w polityce – „kiedyś żyliśmy w społeczeństwach, w których obecność Boga była nieunikniona; sama władza pozostawała w związku z tym, co boskie”¹ (Taylor, 2002, s. 52). Często nawet „polityka” religijna była jedyną obowiązującą, jak miało to miejsce na przykład w starożytnej cywilizacji Egiptu. W średniowieczu natomiast, a nawet jeszcze później, szczególnie w nowożytności, religia permanentnie wchodziła w konflikt z polityką, napięcie zaś między tymi dwiema instancjami nie malało (por. np. Taylor, 1999, s. 17). Często dochodziło do sporów władz świeckich i świętych, których przykładem może być starcie papieża Grzegorza VII z cesarzem Henrykiem IV w XI wieku lub wyrzeczenie się religii katolickiej przez Francję po rewolucji u schyłku wieku XVIII. Współcześnie zaś, w społeczeństwie demokratycznym, postuluje się całkowity rozdział państwa od jakiegokolwiek religii i jakiegokolwiek innej władzy niż świecka. Współcześnie również, dzięki temu postulatowi, pojęcie sekularyzacji nabrało szczególnego znaczenia².

Nie tylko jednak napięcie między konkretną religią a polityką przyczyniło się do rozwoju myśli nad sekularyzacją. Niegdyś bowiem religia dawała odpowiedzi na wszelkie pytania, nie tylko te związane z naturą Boga, moralnością czy obrzędkiem religijnym, ale także z kosmosem czy przyrodą. Wraz z rozwojem nauk przyrodniczych okazało się jednak, że są inne źródła, w których człowiek może znaleźć odpowiedzi na nurtujące go pytania (por. np. Taylor, 2002, s. 53 lub Taylor, 2004, s. 54).

Również globalne oblicze dzisiejszego świata odcisnęło na sekularyzmie swe piętno. Chodzi tu przede wszystkim o zjawisko pluralizmu

¹ Tłumaczenie fragmentów tekstów w języku angielskim – A.T.

² Sekularyzm w tym sensie (nazywany „świeckością 1”) opisuje również Barnat w artykule *Świeckość jako podłoże rozumienia – zarys stanowiska Charlesa Taylora* (por. Barnat, 2013, s. 4–5). Autor ukazuje ponadto jeszcze inne aspekty „świeckości”, co pozwala na umiejscowienie omawianej tu problematyki w szerszym kontekście.

religijnego i pluralizmu moralnego (por. Taylor, Maclure, 2011, s. 10). Dzięki większej różnorodności wyznań i systemów moralnych w państwach współczesnego Zachodu od polityki zaczęto wymagać większego dystansu wobec wszelkich form zarówno religijności, jak i areligijnych systemów moralnych. Państwo bowiem, identyfikując się jednoznacznie z konkretną religią, musiałoby dyskryminować inne, co przeczyłoby podstawowym normom społeczeństwa demokratycznego, którego głównymi zasadami są równość i wolność. Zatem jeśli zależy nam na utrzymaniu ustroju demokratycznego w państwach Zachodu, to niezbędna staje się sekularyzacja, której celem jest „równość moralna jednostek oraz ochrona wolności religijnej i sumienia” (Taylor, Maclure, 2011, s. 4).

Co jednak rozumiemy pod pojęciem sekularyzmu czy sekularyzacji? Pierwszą myślą, która się nasuwa, kiedy je rozważamy, jest rozdział państwa od religii³. Jak powiada Taylor: „Żaden pojedynczy Kościół nie może definiować i słać więzi pomiędzy społeczeństwem politycznym i boską opatrnością” (Taylor, 2002, s. 60). Jednak separacja państwa i religii jest twierdzeniem o dużym stopniu ogólności; co dokładnie miałoby ono oznaczać? Czy sprowadza się ono jedynie do nadania areligijnego statusu instytucjom państwowym? Czy może areligijność jest wręcz wymagana od wszystkich obywateli (nie ludzi, ale jednostki jako części państwa)? Na te pytania postaramy odpowiedzieć w dalszej części artykułu. Jednak na razie musimy stwierdzić, że sekularyzm to nie tylko rozdział państwa od religii, lecz przede wszystkim postulat równości w wolności sumienia. Rozdział państwa od religii jest jedynie wynikiem owego postulatu, bowiem aby móc zapewnić obywatelom równość w wolności sumienia – tj. w wolności zarówno rozumianej pozytywnie, do religii, albo negatywnie, od religii – samo państwo nie może identyfikować się z żadną religią, ponieważ prowadziłoby to do dyskryminacji ateistów i przedstawicieli innych wierzeń niż państwowe. Taylor twierdzi zatem, że „zamiast narzucać (religijny lub sekularny) konkretny obraz świata czy dobra, państwo stara się wspomóc rozwój moralnej autonomii jednostki i chronić jej wolność sumienia” (Taylor, Maclure, 2011, s. 11). Co więcej, państwo nie ma jedynie nie przyjmować

³ Może się wydawać, że postępujący sekularyzm nieuchronnie prowadzi do zubożenia religii, do pozbawienia jej pewnych istotnych wartości, jednak niektórzy filozofowie, np. Vattimo, twierdzą, że właśnie dopiero dzięki sekularyzacji religia może się w pełni zrealizować (por. Vattimo, 1999 s. 41, 47).

konkretnej religii, musi także być neutralne w stosunku do wszelkiego rodzaju wierzeń. Można by pomyśleć, że w kraju, w którym państwo nie identyfikuje się z żadną religią, panuje negatywne nastawienie do jakichkolwiek form wierzeń, tak jak było to np. w Związku Radzieckim. Jednak nie to jest celem sekularyzmu, bowiem cały czas musimy mieć w pamięci główny postulat, którym jest równość w wolności religijnej⁴. Negatywne nastawienie byłoby sprzeczne z tym postulatem. Państwo musi być neutralne w stosunku do wszelkich wierzeń. Podsumowując – sekularyzm, wedle Taylora, postuluje: (w kwestii moralności) równość w wolności religijnej; (w kwestii instytucji państwa) separację państwa od religii; neutralność państwa wobec religii (por. Taylor, Maclure, 2011, s. 20)⁵.

Nie będziemy poświęcać szczególnej uwagi głównemu postulatowi sekularyzmu (równości w wolności sumienia), a skupimy się na dwóch pozostałych (separacji państwa od religii i neutralności państwa wobec religii). Postawione wyżej pytania skłaniają do refleksji nad dokładnym rozumieniem tych postulatów. Co dokładnie mamy na myśli, mówiąc o rozdziale państwa od religii? Religię należy, w systemie sekularnym, „zepchnąć” ze sfery publicznej do sfery prywatnej⁶. W zależności zaś od rozumienia „sfery publicznej” (por. Taylor, Maclure, 2011, s. 37) sekularyzm dzieli się, wedle Taylora, na dwa podstawowe typy: pluralistyczno-liberalny i republikański. Pierwszy model opowiadałby się za wąskim rozumieniem tego, co publiczne – odnosiłoby się to jedynie do instytucji państwowych, nie zaś do konkretnych ludzi (Taylor, Maclure, 2011, s. 34). Wynika z tego, że np. w szkole (jako instytucji państwowej) zajęcia nie mogłyby rozpoczynać się od katolickiej modlitwy, jednak sam nauczyciel mógłby już być katolikiem i jawnie to okazywać. Drugi model natomiast sympatyzowałby z szerokim rozumieniem tego, co publiczne – sferę publiczną konstituowałyby nie tylko instytucje państwowe (jak to jest w wąskim rozumieniu), lecz także konkretni ludzie, którzy znajdują się w przestrzeni publicznej (por. Taylor, Maclure, 2011, s. 34). Przestrzeń publiczna natomiast to wszystkie

⁴ Wedle Rorty’ego może być to osiągnięte, kiedy „wierzący są skłonni sprywatyzować swą religię za gwarancję wolności religijnej” (Rorty, 1999, s. 171).

⁵ W związku z tymi postulatami pojawia się kwestia kompatybilności omówiona (oraz zestawiona z poglądami zarówno Taylora i Maclure’a, jak i Audiego) w artykule *Secular Religious Establishment...* (por. Laegaard, 2013, s. 119–157).

⁶ Niektórzy twierdzą nawet, że tylko w takiej, prywatnej postaci religia ma przyszłość (por. Vattimo, Rorty, 2005, s. 13).

miejsca, w których możliwa jest dyskusja między obywatelami, np. ulica, park, biblioteka, szkoła, urząd miejski. Szerokie rozumienie sfery publicznej prowadzi do tego, że np. w szkole (jako instytucji państwowej) nie tylko zajęcia nie mogłyby rozpoczynać się od katolickiej modlitwy, lecz także ani nauczyciel, ani uczniowie nie mogliby okazywać swej przynależności religijnej. Różnice światopoglądowe, w tym religijne, są albo (w typie pierwszym) powszechnie uznane i szanowane, albo (w typie drugim) spychane do sfery prywatnej⁷. Mimo tego podziału oba typy sekularyzmu utrzymują jednak nadrzędność postulatów o równości w wolności sumienia, proponując jedynie inne sposoby, aby to urzeczywistnić.

Drugim postulatem sekularyzmu jest neutralność państwa wobec religii. Na tym gruncie sekularyzm dzieli się, wedle Taylora, na ostry i otwarty (por. Taylor, Maclure, 2011, s. 27). Typ pierwszy wpisuje się w republikański model sekularyzmu i głosi, że należy całkowicie pozbyć się religii ze sfery publicznej (rozumianej szeroko), aby każdy mógł prywatnie postępować z zachowaniem wolności sumienia. Sfera publiczna jest wedle „ostrego” sekularyzmu miejscem areligijnym, gdzie obywatele dyskutują, używając jedynie racjonalnego języka. Drugi model – „otwarty” – kojarzony jest z sekularyzmem pluralistyczno-liberalnym i, w przeciwieństwie do typu „ostrego”, dąży do wyeliminowania religii jedynie z wąsko rozumianej sfery publicznej. Każdy obywatel może demonstrować swą przynależność religijną, a dzięki pluralizmowi, który się przez to tworzy, możliwa jest wolność sumienia, przy czym państwo jako takie nie wiąże się z żadną konkretną religią, a zatem nie prowadzi to do dyskryminacji.

Warto wspomnieć również o dwóch rozumieniach samego pojęcia sekularyzmu. Taylor wyróżnia sekularyzm polityczny – laicyzację oraz sekularyzm społeczny – sekularyzację (por. Taylor, Maclure, 2011, s. 15)⁸.

⁷ Są jednak też tacy myśliciele, którzy twierdzą, że religia nie może być prywatna, bo jest sprawą publiczną. Rorty krytycznie odwołuje się do koncepcji Clifforda, którą można uznać właśnie za koncepcję religii publicznej, bowiem „nie ma możliwości, dzięki której osoba religijna może domagać się prawa do wiary jako części ogólnego prawa do prywatności. Wiara bowiem jest właściwie publiczna” (Rorty, 1997, s. 88).

⁸ Inne rozróżnienie proponowałby np. Jasiński, który sekularyzm polityczny i społeczny obejmuje jednym pojęciem „sekularyzacji społeczno-politycznej”, odróżniając je od „sekularyzacji religijnej” (można by powiedzieć „wewnątrzreligijnej”, co pozwoliłoby na uniknięcie skojarzenia z pozorną wewnętrzną sprzecznością „sekularyzacji religijnej”) (por. Jasiński, 2016, s. 397). Wydaje się jednak, że takie rozróżnienie jest właśnie

Dotychczas zajmowaliśmy się sekularyzmem politycznym, tj. laicyzacją, jednak należy również, choćby w paru słowach, scharakteryzować sekularyzm społeczny, który wedle Taylora, w przeciwieństwie do sekularyzmu politycznego, jest niepożądanym. Tak jak laicyzacja odnosi się do państwa jako instytucji, tak sekularyzacja dotyczy społeczeństwa jako zbioru jednostek. Wspomniane rozumienia sekularyzmu różnią się od siebie również sposobem, w jaki są wyrażane. Sekularyzacja bowiem ukazuje się jako fenomen społeczny będący ekspresją areligijnego albo wręcz antyreligijnego nastawienia jednostek, natomiast laicyzacja wyraża się dzięki prawom i polityce państwowej. Zatem sekularyzacja to „destrukcja wpływu religii w praktykach społecznych i w kierowaniu życiem indywiduum” (Taylor, Maclure, 2011, s. 16), zaś laicyzacja to „proces, dzięki któremu państwo potwierdza swoją niezależność od religii” (Taylor, Maclure, 2011, s. 15). Taylor wskazuje, że społeczeństwo demokratyczne, ze względu na pluralizm religijny i wyznawanie wolności i równości jako naczelnych wartości, winno dążyć do laicyzacji, jednak nie do sekularyzacji: „państwo musi dążyć do politycznej sekularyzacji [laicyzacji – A.T.], przy czym nie promować sekularyzacji społecznej” (Taylor, Maclure, 2011, s. 16). Religia bowiem jako taka jest ważna dla rozwoju, edukacji moralnej i scalania społeczeństwa⁹. Jednak ze względu na pluralizm religijny państwo nie może sobie pozwolić na utożsamianie się z jedną z nich, gdyż to prowadziłyby do dyskryminacji. Zamiast tego państwo winno być neutralne wobec każdego światopoglądu, aby mógł realizować się główny postulat sekularyzmu, jakim jest równość w wolności sumienia.

Może to stanowić wyjaśnienie, dlaczego w niniejszym artykule nie będzie pojawiało się jedno z najbardziej znanych i zarazem najbardziej obszernych dzieł Taylora – *A Secular Age*. Omawiana tam teoria sekularyzacji dotyczy jej wymiaru społecznego. Widać to wyraźnie już we fragmencie określającym cel książki:

Zamierzam zbadać nasze społeczeństwo jako zsekularyzowane w tym trzecim sensie, który mógłbym przypuszczalnie streścić w ten sposób: zmiana, którą chcę zdefiniować i prześledzić to ta, która niegdysiejsze

tym, czego Taylor chce uniknąć, mianowicie „pomieszczenia sekularyzacji *politycznej* (*laicyzacji*) i sekularyzacji *społecznej* (*sekularyzacji*)” (Taylor, Maclure, 2011, s. 15).

⁹ Podobnie na stosunek Taylora do kwestii sekularyzmu patrzy Laegaard (por. Laegaard 2013, s. 119–157, szczególnie sekcje o Taylorze, tj. IV i V).

społeczeństwo, w jakim po prostu niemożliwa była niewiara w Boga, czyni społeczeństwem, w którym wiara, nawet dla najbardziej gorliwych wierzących, jest tylko jedną spośród wielu innych ludzkich możliwości.

(Taylor, 2007, s. 3)

Problematyka *A Secular Age* dotyczy społeczeństwa w kontekście ludzkiego nastawienia do religii, podczas gdy tutaj interesuje nas przede wszystkim polityczny wymiar sekularyzacji związany z relacją państwa i religii. Wydaje się, że problematyka dotycząca aspektów politycznych sekularyzacji stanowi odrębne pole refleksji wobec kwestii społecznych. Niektórzy jednak, tak jak np. Barnat, twierdzą, że „nie jest jednak tak, jak mogłoby się wydawać, że *A Secular Age* nie ma nic wspólnego z koncepcją świeckiego państwa. Wręcz przeciwnie, sądzę, że zagadnienie sekularyzmu politycznego stanowi logiczną konsekwencję, a zarazem dopełnienie problematyki zawartej w *opus magnum* Taylora” (Barnat, 2017, s. 295). Wydaje się jednak, że równie dobrze problematyka *Secularism and Freedom of Conscience* mogłaby stanowić odrębną całość. Nie wymaga ona bowiem żadnych nawiązań do *A Secular Age*. Staje się to szczególnie istotne, gdy weźmiemy pod uwagę przytoczone już wyżej słowa Taylora dotyczące aksjologii konkretnych aspektów sekularyzacji. Przypomnijmy, że kanadyjski filozof uważa, iż sekularyzacja polityczna (opisywana w *Secularism...*) jest czymś pożądanym, podczas gdy sekularyzacja społeczna (ukazana w *A Secular Age*) – nie. Problematyka związana z aspektem politycznym wymaga zatem refleksji niezależnie od stanu społeczeństwa (niezależnie od jego nastawienia do religii) i jest autonomiczną kwestią. Innymi słowy: sekularyzacja społeczna zazwyczaj pociąga za sobą sekularyzację polityczną (i w tym sensie można mówić o „logicznej konsekwencji”), natomiast sekularyzacja polityczna może istnieć, nie angażując sekularyzacji społecznej (zatem między oboma typami sekularyzacji nie zachodzi stosunek równoważności – jak mogłoby się wydawać – lecz implikacji). Nawiązując do wspomnianego wyżej Barnata, nie chcemy utrzymywać, że nie istnieje absolutnie żaden związek między dziełami Taylora, ale że jest on niekoniecznie tak wyraźny i znaczący, jak się wydaje, oraz że refleksja nad sekularyzmem politycznym nie wymaga refleksji nad sekularyzmem społecznym (choć może stanowić jego dopełnienie przy odpowiednim spojrzeniu).

Teoria sekularyzmu, którą prezentuje Taylor, pomaga doprecyzować rozumienie pojęcia sekularyzmu, lecz zwraca również uwagę na pewne

problemy, które mogą się rodzić na jej gruncie. Rozważania, które tu przeprowadzimy, będą dotyczyły głównie kwestii związanych z drugim postulatem instytucjonalnym (tj. neutralności państwa wobec religii) w obu typach (republikańskim i pluralistyczno-liberalnym) sekularyzmu.

Neutralność państwa wobec religii

Drugi postulat instytucjonalny teorii sekularyzmu zakłada neutralność państwa wobec religii. Jest to wynikiem głównego postulatu dotyczącego równości w wolności sumienia. Omówimy pięć problemów (czy kwestii) związanych z neutralnością państwa: 1) problem neutralności państwa wobec nie tylko religii, ale również wobec koncepcji sekularnych; 2) problem systemu moralnego i wartości przyjmowanych przez państwo; 3) problem neutralności państwa w sferze publicznej; 4) problem neutralności państwa (zachowania postulatu równości w wolności sumienia) wobec pluralizmu religijnego oraz moralnego; 5) problem istniejącej nieneutralności w państwach rzekomo neutralnych.

1) Teoria sekularyzmu kojarzy się przede wszystkim z rozdziałem państwa od religii. Zawężając ten postulat, dochodzimy do kwestii neutralności państwa wobec religii. Jednak czy państwo sekularne nie powinno być również neutralne w stosunku do sekularnych koncepcji? Obecnie, biorąc pod uwagę pluralizm przekonań, nie tylko religia jest podstawą światopoglądową dla wielu ludzi. Również moralne (i nie tylko) koncepcje sekularne dostarczają odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne. Z tego względu neutralność państwa w systemie sekularnym nie może ograniczać się jedynie do religii. Państwo musi „być neutralne wobec różnych światopoglądów i koncepcji dobra – sekularnych, spirytualistycznych i religijnych – z którymi utożsamiają się obywatele” (Taylor, Maclure, 2011, s. 10). Nieporozumienie może wynikać z tego, że przez długi czas jedynie religia była brana pod uwagę jako system dający ostateczne odpowiedzi, zatem sekularyzm postulował jedynie rozdział państwa od religii jako systemu. Wraz ze społeczną sekularyzacją zaczęły jednak powstawać areligijne czy niereligijne systemy wartości czy systemy filozoficzne odpowiadające na podstawowe pytania, natomiast sekularyzm pozostał przy identyfikowaniu jedynie religii jako takiego systemu. Można by jednak zapytać: dlaczego państwo miałoby być neutralne w stosunku do systemów wartości czy systemów

filozoficznych, a nie jedynie wobec religii? Wiadomo bowiem, że religia nie ogranicza się tylko do systemu wartości, gdyż jest on jedynie wynikiem całej koncepcji metafizycznej opartej na objawieniu. W sekularyzmie może przecież chodzić o „odcięcie” państwa od niemożliwych do udowodnienia sądów¹⁰, a więc od religii, nie zaś od jakichkolwiek systemów wartości. Można stwierdzić, że państwo chce odseparować się od nieracjonalnych koncepcji moralnych i wtedy dochodzimy do wniosku, że neutralność wobec sekularnych – czyli w tym kontekście racjonalnych – systemów moralnych nie jest wymagana. Z drugiej strony można powiedzieć, że ta sfera religii, która nie jest systemem wartości, oraz ta, która nie zajmuje się odpowiedzią na konkretne pytania (np. sfera obrządku i kultu religijnego), nie jest w ogóle rozpatrywana w kontekście państwowym. Oczywiście bowiem jest, że sekularyzm nie rozważałby „wyrzucenia” codziennej mszy, która zaczynałaby obrady sejmu. Taka praktyka byłaby wtórna wobec religii, z którą państwo by się utożsamiało, zatem jeśli państwo stałoby się neutralne, to również owa wymaginowana msza nie byłaby urzeczywistniona. Problem sekularyzmu zatem dotyczy religii jako systemu wartości oraz systemu filozoficznego odpowiadającego na podstawowe pytania. Skoro doszliśmy do takiego wniosku, wyżej postawione pytanie o neutralność państwa wobec jakichkolwiek systemów wartości oraz systemów filozoficznych jawi się w szerszym kontekście. Jeśli bowiem sekularyzm dąży do separacji państwa od systemów wartości i filozoficznych, to postulat ten obejmuje również systemy niereligijne. Takiego zdania byłby również Rorty, który postulowałby odseparowanie polityki od jakichkolwiek systemów metafizycznych (jednak nie nazywa tego sekularyzacją) wyrażających to, co nazywa „romansem” tj. przeświadczeniem, że jest „coś więcej” (por. Rorty, 1997, s. 97, a także: Rorty, 2011, s. 22). Taylor twierdzi nawet, że musi tak być, ponieważ w innym wypadku państwo dyskryminowałoby poglądy religijne. Chyba że chodzi tu jedynie o separację względem, uznanego za nieracjonalny, języka, czyli jedynie od religii.

2) Przez wieki jedynie religia dostarczała spójnego i konkretnego systemu moralnego stawiającego pewne wartości na piedestale. Dla wielu państw to właśnie religia była podstawą prawa pozytywnego i ogólnego kształtu instytucji, a także określała najważniejsze wartości; była zatem

¹⁰ Na potrzeby tych rozważań przyjmuję koncepcję, że religia składa się z niemożliwych do udowodnienia sądów (por. np. Wittgenstein, 1995, s. 82).

niezbędna dla funkcjonowania społeczeństwa. Później natomiast zaczęto dążyć do rozdziału państwa od religii, jako że stała się ona zbędna jako podstawa i źródło moralności. Jednak jakiś zbiór wartości musi zastąpić religię w systemie sekularnym, coś musi dać podwaliny prawa pozytywnego i polityki państwowej, zaś „wybór konkretnych podstawowych wartości stanowi czynnik konstytutywny liberalnej demokracji” (Taylor, Maclure, 2011, s. 16). Dlatego właśnie powstawały takie systemy moralne, jak „religia obywatelska” Rousseau (por. Rousseau, 2002), etyka niezależna Kotarbińskiego (por. Kotarbiński, 1987) czy koncepcja Bellaha (por. Taylor, 2002, s. 55). Miały one zastąpić religię jako bazę wartości, które miałyby przyjmować państwo. Udało się to w pewnym sensie np. we Francji, której ustroj właśnie na takiej „religii obywatelskiej” się opiera (por. np. Taylor, Maclure, 2011, s. 14). Ważne było jedynie to, aby system taki oparty był na rozumie, nie zaś na objawieniu. Wydaje się jednak, że nie może być to „zwykły” system moralny (taki jak utilitaryzm, pragmatyzm czy etyka cnót), bowiem żeby mógł on zastąpić religię, potrzebne jest coś więcej. Wedle Taylora „moralność państwa musiała posiadać silniejszy fundament niż ten oferowany przez teorie moralne utilitaryzmu i sentymentalizmu. Potrzebowała »racjonalnej teologii«, takiej jak na przykład moralna filozofia Kanta” (Taylor, Maclure 2011, s. 15; por. także: Kant, 1993). Czy jednak przyjmując sekularny system moralny, państwo jest neutralne? Religia – jeśli potraktujemy ją jako system moralny – kieruje się pewnymi naczelnymi wartościami. System sekularny może w te wartości godzić. Tak na przykład się dzieje, jeśli przyjęta przez państwo moralność zezwala na aborcję ze względu na wolność matki, a religia, na przykład katolicka, głosi, że aborcja jest zła, ponieważ jest zabójstwem. Taylor twierdzi, że „taka forma sekularyzmu szczyci się swą neutralnością wobec różnych religii, jednak nie reprezentuje prawdziwej postawy neutralnej na poziomie koncepcji dobra” (Taylor, Maclure, 2011, s. 14). Nie możemy powiedzieć, że takie państwo jest neutralne wobec religii, raczej, że jest jej wrogie. Nie ma tutaj żadnej drogi kompromisu, gdyż „z definicji neutralność państwa demokratycznego i liberalnego nie może być absolutna” (Taylor, Maclure, 2011, s. 16). Jakikolwiek system moralny przyjmie państwo, będzie on albo zgodny z religią – czyli nieneutralny wobec zarówno innych religii, jak i wobec systemów sekularnych – albo sekularny – czyli nieneutralny wobec zarówno innych systemów sekularnych, jak i wobec religii. Oczywiście są moralne systemy sekularne, które mogłyby głosić takie same wartości, jak

niektóre religie, lecz za sprawą uznania pluralizmu państwo nigdy nie będzie w stanie pogodzić ich wszystkich, zatem wobec części systemów zawsze będzie pozostawało nieneutralne. Może wyjściem z tej sytuacji byłoby nieprzyjmowanie żadnego systemu wartości przez państwo? To jednak nie byłoby państwo, lecz anarchia.

3) Żyjący w systemie sekularnym obywatele mają przede wszystkim prawo do równości w wolności sumienia. Jak jednak to prawo miałoby funkcjonować w sferze publicznej, a konkretniej – w instytucjach podległych państwu, takich jak szpitale, więzienia, urzędy, szkoły itd.? Pytania, które mogą uszczegółowić rozważany problem, dotyczą np. obecności kapłanów czy miejsc kultu w instytucjach podległych państwu. Pamiętając, że „neutralność państwa wobec religii wymaga nefaworyzowania żadnej religii przez instytucje publiczne” (Taylor, Maclure 2011, s. 42), możliwe są przede wszystkim dwie drogi rozwiązania postawionego problemu neutralności w sferze publicznej. Drogi te są wynikiem powstania dwóch wspomnianych wcześniej typów czy modeli sekularyzmu – republikańskiego i pluralistyczno-liberalnego. Z jednej strony (w systemie republikańskim) może panować zakaz wszelkiej obecności religii w instytucjach państwowych, bowiem „obecność religii musi ograniczać się do sfery prywatnej” (Taylor, Maclure, 2011, s. 36). Natomiast z drugiej strony (w modelu pluralistyczno-liberalnym) państwo może zezwolić na obecność wszystkich religii w instytucjach państwowych (przy czym instytucja jako taka nie utożsamia się z żadną z nich). Jak twierdzi Taylor:

W koncepcji liberalno-pluralistycznej wymóg neutralności skierowany jest wobec instytucji, nie zaś wobec indywidualów. Natomiast w typie republikańskim również indywiduala są zobligowane do powściągliwości i okazywania neutralności poprzez wstrzymanie się od wyrażania swej wiary, kiedy znajdują się w instytucjach publicznych lub, w najbardziej radykalnej odmianie, kiedy wchodzi w sferę publiczną.

(Taylor, Maclure, 2011, s. 39)

Oba proponowane rozwiązania, mimo różnic, postulowałyby jednak separację instytucji jako takiej od jakiegokolwiek religii, i tak np. państwowy szpital nie mógłby nosić imienia Dzieciątka Jezus, mieć katolickiej kaplicy ufundowanej przez państwo albo wymagać od każdego nieuleczalnie chorego pacjenta przyjęcia wizyty katolickiego księdza. Ma to oczywiście swoje niezaprzeczone plusy, bowiem np. świadkowie Jehowy nie godzą się

na transfuzję krwi, zatem w szpitalu, który przyjmowałby owo wyznanie, nie wykonywano by takiego zabiegu, co mogłoby skutkować utratą niejednego życia. Natomiast oddzielenie szpitala jako instytucji państwowej od tej (i jakiegokolwiek innej) religii mogłoby prowadzić do zwiększenia liczby uratowanych ludzi. Z drugiej strony pacjenci trafiający do szpitala, który reprezentuje ich własne wyznanie, mogliby czuć większe zaufanie do lekarzy tam pracujących oraz do proponowanych terapii.

Powróćmy jednak do dwóch prezentowanych rozwiązań problemu neutralności w sferze publicznej i zastanówmy się, czy chociaż jedna z wymienionych dróg zachowuje postulat neutralności. Rozwiązanie republikańskie wydaje się mu przeczyć, ponieważ odziera część obywateli z możliwości kontaktu ze swoją religią w momencie, kiedy jest on im bardzo potrzebny. Może być tak, że głównym pragnieniem leżącego w szpitalu nieuleczalnie chorego osiemdziesięciolatka jest wypowiedanie się i przyjęcie komunii albo rozmowa z rabinem czy imamem. Egzystencjalna wartość tych praktyk może dla takich pacjentów mieć fundamentalne wręcz znaczenie, sekularny model republikański natomiast pozbawia ich tego prawa. Podobnie jest w przypadku dwudziestopięciolatka czekającego w więzieniu na wykonanie kary śmierci. On również może chcieć przede wszystkim pojednać się z Bogiem, co uniemożliwia mu republikański typ sekularyzmu. Widzimy zatem, że takie rozwiązanie nie spełnia postulatu neutralności, bowiem instytucja państwowa w tym wypadku nie jest neutralna, lecz wroga religii jako takiej. Jedynie ateistom i osobom niezwiązanym z żadną religią takie rozwiązanie mogłoby odpowiadać. W społeczeństwach jednak, w których „panuje wolność sumienia, ekspresji i przynależności, religia nie może być po prostu ograniczona do ścisłych granic domu i miejsc kultu” (Taylor, Maclure, 2011, s. 40). Zbadajmy zatem teraz, czy podobnie dzieje się w przypadku drogi proponowanej przez drugi model – pluralistyczno-liberalny – sekularyzmu, który zezwala na obecność wszystkich religii w instytucjach publicznych. Wydaje się, że postulat neutralności może być w tym wypadku spełniony, o ile obecność kapłanów i budowanie miejsc kultu, np. na terenie szpitala, nie byłyby opłacane przez państwo. Z drugiej strony państwo mogłoby wyjść z założenia, że należy zapewnić obywatelom możliwość obcowania z ich religią, a zatem ufundować miejsca (wszelakiego) kultu i zadbać o obecność (wszelakich) kapłanów, w np. szpitalach. Wyznający poglądy Dawkinsa (por. Dawkins, 2007) dotyczące religii ateista mógłby jednak spytać sam siebie: dlaczego mam wydawać moje ciężko zarobione pieniądze, aby czynić zadość

czyimiś omamom i urojeniom? W tym wypadku państwo nie spełniałoby postulatu neutralności wobec religii, bo byłoby jej przychylne (oczywiście nie jakiejś jednej konkretnej, ale religii w ogóle). Zatem możemy stwierdzić, że tak jak typ republikański nie może w żadnym wypadku być neutralny, tak model pluralistyczno-liberalny stwarza taką możliwość, choć nie jest ona pozbawiona wad.

4) Można powiedzieć, że jednym z powodów rozwinięcia się myśli nad sekularyzmem jest zjawisko pluralizmu religijnego i moralnego. W państwach takich jak współczesna Francja czy Niemcy obywatele są, jak nigdy wcześniej, zróżnicowani pod względem religii i systemów moralnych, które wyznają. Mając to na uwadze, filozofowie zaczęli rozwijać myśl sekularną, której celem jest zachowanie głównych wartości systemu demokratycznego – wolności i równości, a także „pokojowa koegzystencja w wielokulturowym społeczeństwie składającym się z obywateli o różnych przekonaniach i stylach życia” (Taylor, Maclure, 2011, s. 58). Wiedząc, że niemożliwe jest, przy tak ogromnej różnorodności wyznań i systemów moralnych, utrzymać te postulaty, dopóki państwo będzie utożsamiało się z jedną konkretną religią czy jednym konkretnym systemem, postuluje się odłączenie państwa od sfery związanej z religijnością. Czy jednak takie państwo będzie neutralne wobec religii w kontekście pluralizmu? Można by sformułować to pytanie jeszcze w inny sposób: czy państwo, w którym nastąpiła separacja od religii może zagwarantować swoim obywatelom równość w wolności sumienia, biorąc pod uwagę tak ogromną różnorodność religii i systemów moralnych? Odpowiedź zależeć będzie od rozpatrywanego typu sekularyzmu. Jeśli bowiem będzie to model republikański, w którym istnieje kompletne zepchnięcie religii do sfery prywatnej, to zachowanie równości w wolności sumienia wydaje się bardziej możliwe niż w modelu liberalno-pluralistycznym. Jedną z trudności w typie republikańskim może okazać się ewangelizacyjny i ekspresyjny charakter niektórych religii, bowiem ich wyznawcy będą zmuszeni do powstrzymania się od takich praktyk, a przecież „jako indywidua, obywatele posiadają wolność do wyrażania swojej religijnej przynależności zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej” (Taylor, Maclure, 2011, s. 43). Natomiast w modelu liberalno-pluralistycznym obywatele są wystawieni właśnie na ów pluralizm, co z kolei może godzić w duży stopniu w wyznawców niektórych religii. Na przykład dziecko posyłane do szkoły przez rodziców katolików będzie uczone nie tylko przez nauczycieli tego samego wyznania, ale również przez muzułmanów, żydów

czy ateistów. Katolicki rodzic mógłby tego nie chcieć dla swojego dziecka, ponieważ jest przeświadczony o prawdziwości i jedyności swej koncepcji, a inne wierzenia (w jego mniemaniu) mogą mieć zły wpływ na dziecko podczas nauki w szkole. Jak twierdzi Taylor:

Wystawiając uczniów na pluralizm światopoglądów i stylów życia, demokratyczne i liberalne państwo utrudnia zadanie rodzicom chcącym przekazać konkretny zestaw wierzeń swoim dzieciom, a jeszcze bardziej utrudnia je grupom, które chcą odseparować się od wpływu większego środowiska, aby urzeczywistnić styl życia ugruntowany bardziej na szacunku do tradycji niż na autonomii jednostki i wyrażaniu krytycznych sądów.

(Taylor, Maclure 2011, s. 16)

Mimo tego, że w typie republikańskim pozornie łatwiej zachować postulat równości w wolności sumienia, jednak wydaje się, że pożyteczniejszym społecznie będzie pozwolenie na obecność religii w sferze publicznej, tak jak ma to miejsce w modelu liberalno-pluralistycznym, ponieważ stwarza to po pierwsze możliwość dialogu między religiami i systemami moralnymi, a zatem również zwiększanie się wiedzy i pogłębianie refleksji na ten temat, a po drugie podnosi poziom tolerancji i zrozumienia wobec innych wierzeń i systemów moralnych. W konsekwencji prowadzić to będzie do pełniejszego realizowania postulatu o równości w wolności sumienia, bowiem sfera publiczna powinna być miejscem, gdzie „jednostki spotykają się i oddziałują na siebie” (Taylor, Maclure, 2011, s. 38).

5) Część państw przyjęła sekularyzm i wprowadziła jego postulaty w życie społeczne. Kraje takie jak Francja, Kanada czy Turcja (na początku XX wieku) odseparowały się od religii poprzez stosowne zapisy w prawie pozytywnym, jednak analizując pewne aspekty rzeczywistości społeczno-politycznej tych państw możemy dojść do wniosku, że rozdział od religii nie jest tak oczywisty, jak się wydaje, oraz że we wspomnianych krajach nadal można zaobserwować spuściznę religijną w sferze publicznej (nawet rozumianej tak, jak w modelu republikańskim). Mimo że państwo wprost nie utożsamia się z żadną konkretną religią, możemy podać przykłady takiego kontaktu „nie wprost”. Najbardziej wyraźny wydaje się przykład kalendarza państwowego, który zawiera (na przykład we Francji) wiele elementów religii chrześcijańskiej. Przyjrzyjmy się zatem francuskiemu kalendarzowi na rok 2018 – dni ustawowo wolne od pracy to: 1 stycznia

(Nowy Rok), 2 kwietnia (poniedziałek wielkanocny), 1 maja (Święto Pracy), 8 maja (Dzień Zwycięstwa), 10 maja (Wniebowstąpienie Pańskie), 21 maja (Zesłanie Ducha Świętego), 14 lipca (Dzień Bastylli), 15 sierpnia (Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny), 1 listopada (Wszystkich Świętych), 11 listopada (Dzień Niepodległości), 25 grudnia (Boże Narodzenie). W kraju zsekularyzowanym, jakim jest Francja, sześć (co najmniej) z jedenastu dni wolnych od pracy jest świętami czy uroczystościami Kościoła katolickiego. Czy możemy w istocie nazwać Francję krajem sekularnym, biorąc pod uwagę jej kalendarz, który w tak dużym stopniu zależy od Kościoła katolickiego? Również restrykcje dotyczące handlu w niedziele (i święta) świadczą o katolickiej spuściznie tego kraju oraz stanowią „przykład bezpośredniego przeniesienia normy chrześcijańskiej na prawo pozytywne” (Taylor, Maclure, 2011, s. 68). Natomiast zakaz ten nie obowiązuje w święta związane z judaizmem czy religią muzułmańską ani w chiński Nowy Rok, co świadczy jedynie o faworyzacji religii chrześcijańskiej i dyskryminacji innych wyznań oraz przekonani ateistycznych. Zatem „separacja i neutralność, jak widać na przykładzie Francji, nie są nigdy w praktyce w pełni realizowane” (Taylor, Maclure, 2011, s. 28). Chrześcijaństwo w krajach, które wywodzą się z tej tradycji religijnej, nadal jest faworyzowane. Taylor pyta: „Czy niesprawiedliwym byłoby powiedzieć, że chrześcijanom z reguły łatwiej jest pracować i spełniać ich religijne obowiązki lub podążać za tradycją niż przedstawicielom religii niechrześcijańskich?” (Taylor, Maclure, 2011, s. 73) Możemy również zaobserwować przykłady ruchów sekularnych, które można by uznać za reprezentacje typu republikańskiego. Znany jest spór o pomnik Jana Pawła II w jednym z francuskich miast – Ploermel. Problemem był tu nie tyle wizerunek katolickiego papieża, lecz krzyż, który znajdował się nad jego głową. Wedle francuskiego sądu łamał on zasadę laickości państwa. Oczywiście należy się z tym zgodzić, pomnik bowiem stał na terenie państwowym, a zgodnie z zasadami sekularyzmu państwo nie może utożsamiać się z żadną konkretną religią. Można by w tym miejscu wytoczyć wiele argumentów krytycznych, na przykład, że należy spojrzeć na pomnik jako na wyraz uznania dla wielkiego człowieka, a nie jako reprezentację wiary państwowej; że krzyż jest symbolem mocno związanym z Janem Pawłem II i odnosi się do niego, nie zaś do państwa, na którego terenie stoi wspomniany pomnik. Nie będziemy jednak wdawać się tu w szczegóły tego sporu. Chcemy jedynie stwierdzić, że wydaje się on absurdalny, kiedy weźmiemy pod uwagę podany przykład kalendarza

państwowego. Mocniejszym sygnałem sekularyzacji państwa i jego separacji od religii byłaby zmiana kalendarza niż usunięcie krzyża z pomnika.

Po rozpatrzeniu części problemów wiążących się z postulatem neutralności państwa wobec religii możemy zadać sobie pytanie: czy taka neutralność jest w ogóle możliwa? Taylor wydaje się być zdania, że nie, bowiem „wciąż będą istnieć przypadki, kiedy państwo nie będzie mogło zademonstrować idealnej neutralności” (Taylor, Maclure, 2011, s. 51). Również wśród polskich autorów możemy spotkać się z tezą o niemożliwości neutralności. Węćławski na przykład twierdzi, że „całkowity rozdział i niezależność społeczności religijnej i politycznej okazują się rzeczą albo praktycznie w ogóle niemożliwą, albo możliwą tylko kosztem wartości, które skądinąd uznają obie społeczności” (Węćławski, 1995, s. 250).

Jeśli potraktujemy religię jako pewien system moralny bądź filozoficzny odpowiadający na podstawowe pytania, to wydaje się, że nie, bowiem każda wartość przyjmowana przez państwo będzie albo zgodna z daną religią i wówczas doprowadzi do dyskryminacji innych wierzeń, albo z nią niezgodna, a zatem ją dyskryminująca. Poza tym warto jeszcze zwrócić uwagę na niezwykle zanurzenie cywilizacji w religii. Tradycja zachodu to tradycja w dużej mierze judeochrześcijańska, czyli religijna. Tu powstaje pytanie: czy możliwe jest zerwanie z tradycją, z której się wyrasta? Być może odpowiedź jest negatywna i wtedy sekularyzm jako taki jest bezsensowny.

Kwestia neutralności może również prowadzić do szerszej refleksji nad istotą demokracji czy istotą sprawiedliwości. W rozważaniach nad sekularyzmem (a więc i nad neutralnością) przyjmuje się, że demokracja niejako wymaga sekularyzacji, aby uczynić zadość jej głównym postulatom, tj. równości i wolności. Należy jednak pamiętać, że demokracja to również z definicji rządu ludu, zatem jeśli większość opowiadałaby się za konkretną religią jako religią państwową, to czy – przy odrzuceniu tego postulatu przez państwo – faktycznie dokonywany jest gwałt na demokracji? Czy taki ustrój miałby stać się (albo już jest w niektórych państwach) tyranią mniejszości nad większością? Przecież w państwie demokratycznym ma panować sprawiedliwość. Czymże jednak jest w istocie sprawiedliwość? Czy czymś obiektywnym, niezależnym od człowieka, czy może jedynie pojęciem ukutym na potrzeby ludzkiego społeczeństwa? Od odpowiedzi na te pytania zależy sens rozważań nad sekularyzmem. Można by zatem przenieść dyskusję na wyższy poziom abstrakcji, a przy konkretnych wnioskach stwierdzić, że sekularyzacja nie ma sensu.

Ukazaliśmy, jak rozumieć pojęcie sekularyzacji obecne w filozofii Taylora, a które jest niezwykle złożone, rozpatrywane w wielu aspektach i kontekstach. W niniejszym tekście nie skupialiśmy się na szeroko dyskutowanym i, wydawało by się, kluczowym dla Taylora społecznym wymiarze sekularyzacji, lecz na jej aspekcie politycznym, często albo pomijanym przez badaczy, albo błędnie łączonym z aspektem społecznym. Sekularyzacja polityczna zawiera zaś w sobie trzy postulaty, z których wybraliśmy postulat neutralności państwa wobec religii, w ramach którego pojawiają się konkretne problemy związane na przykład ze sferą publiczną, neutralnością wobec systemów moralnych czy pluralizmem religijnym i moralnym. Rozwiązanie tych kwestii określają dwa nastawienia: republikańskie oraz pluralistyczno-liberalne. W tekście tym jednak interesowało nas bardziej postawienie pytań i sprobematyzowanie sekularyzacji politycznej niż wspomniane rozwiązania.

Bibliografia

- Barnat, D. (2013). Świeckość jako podłoże rozumienia. *Diametros*, 36, 1–26.
- Barnat, D. (2017). Sekularyzm polityczny a spór o przekonania sumienia. *Roczniki Filozoficzne*, 4 (64), 293–323.
- Dawkins, R. (2007). *Bóg urojony*. Tłum. P. Szwajcer. Warszawa: CiS.
- Jasiński, K. (2016). Charlesa Taylora rozumienie sekularyzacji. *Nurt SVD*, 2, 396–415.
- Kant, I. (1993). *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. Bobko. Kraków: Znak.
- Kotarbiński, T. (1987). *Pisma etyczne*. Wrocław: Ossolineum.
- Laegaard, S. (2013). Secular Religious Establishment. A Framework for Discussing the Compatibility of Institutional Religious Establishment with Political Secularism. *Philosophy and Public Issues (New Series)*, 2 (3), 119–157.
- Taylor, Ch. (1999). *A Catholic Modernity*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (2002). *Oblicza religii dzisiaj*. Tłum. A. Lipszyc. Kraków: Znak.
- Taylor, Ch. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham–London: Duke University Press.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

- Taylor, Ch., Maclure, J. (2011). *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge (MA)–London: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1997). *Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance*. W: R.A. Putnam (red.), *Cambridge Companion to William James* (s. 84–102). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Rorty, R. (2011). *An Ethics for Today*. New York: Columbia University Press.
- Rousseau, J.J. (2002). *Umowa społeczna*. Tłum. A. Peretiakowicz. Kęty: Antyk Marek Derewiecki.
- Węclawski, T. (1995). *Wspólny świat religii*. Kraków: Znak.
- Wittgenstein, L. (1995). *Uwagi o religii i etyce*. Tłum. W. Sady, M. Kawecka, W. Walentukiewicz. Kraków: Znak.
- Vattimo, G., Rorty, R. (2005). *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (1999). *Belief*. Stanford: Stanford University Press.

STATE'S NEUTRALITY TOWARDS RELIGION IN THE LIGHT OF CHARLES TAYLOR'S SECULARIZATION CONCEPT

Summary

In the contemporary philosophy secularism is broadly discussed. However, the problem is far more complex than it may seem at the first glance. For secularism is not only state's separation from religion, but also a number of other postulates and presumptions which are often forgotten. Charles Taylor presents his theory of secularism in the book *Secularism and Freedom of Conscience* where he distinguishes two groups of postulates of secularism. In this article I will focus myself on five matters concerning the postulate of neutrality towards religion, which arises on the grounds of Taylor concept, but also transcend it. Reflections on the state's neutrality towards religion also constitute a ground to ask about the sense of secularism and its real application in public life.

HALINA ŠIMO*

O ETYCE NIEZALEŻNEJ TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

Słowa kluczowe: etyka niezależna, etyka spolegliwego opiekuna, uzasadnianie w etyce, Tadeusz Kotarbiński

Keywords: independent ethics, ethics of a reliable guardian, justification in ethics, Tadeusz Kotarbiński

Wprowadzenie

Przedmiotem rozważań w niniejszym opracowaniu jest system etyczny Tadeusza Kotarbińskiego, określaný mianem etyki niezależnej bądź etyki spolegliwego opiekuna. Podjęcie tematu uzasadnia fakt, że co najmniej na gruncie filozofii polskiej system ten uchodzi za jeden z ważniejszych systemów etycznych. Jednocześnie koncepcja etyki niezależnej (głoszona nie tylko przez Kotarbińskiego, choć często z nim przede wszystkim kojarzona) jest nadal przedmiotem dyskusji, a niektóre kwestie podejmowane

* Halina Šimo – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; autorka m.in. książki *O sprawiedliwości. Koncepcja inspirowana wynikami polskiej filozofii analitycznej* (2009). Zainteresowania badawcze: metaetyka, polska filozofia analityczna, koncepcje sprawiedliwości, wolności.

Address for correspondence: University of Silesia, Faculty of Ethnology and Educational Sciences, Bielska 62, 43-400 Cieszyn. E-mail: halina.simo@seznam.cz.

lub zasygnalizowane przez Kotarbińskiego (nawet jeśli nie zawsze zadowalająco rozwiązywane) są wciąż aktualne z punktu widzenia dzisiejszej etyki¹. W pierwszej części rozważań (sprawozdawczej) przedstawię główne tezy systemu Kotarbińskiego, które rozproszone są w różnych jego tekstach, w części drugiej podejmę przede wszystkim próbę oceny koncepcji, traktowanej z jednej strony jako system filozoficzny, z drugiej jako zarys programu wychowania moralnego. Formułując oceny koncepcji, uwzględnię niektóre dotyczące jej (oceniane przeze mnie jako ważne) wcześniejsze komentarze i dyskusje.

System etyczny Kotarbińskiego ma dwie warstwy – normatywną i metaetyczną – co znajduje odzwierciedlenie we wskazanych nazwach². Nazwa „etyka spolegliwego opiekuna”, nawiązując do zaproponowanego przez Kotarbińskiego wzorca postępowania, ujmuje sedno aspektu normatywnego. Natomiast określenie „etyka niezależna” wyraża postawę metaetyczną Filozofa, który podkreślał, że w płaszczyźnie uzasadnień normy etyczne mają być niezależne od światopoglądu, a przede wszystkim powinny zostać uniezależnione od religii. Przedstawiając system Kotarbińskiego, najpierw

¹ A. Brożek i J. Jadacki (2006, s. 48) piszą, że system etyczny Kotarbińskiego jest uważany w Polsce za jeden z najoryginalniejszych systemów XX wieku. Wykaz zastanych prac poświęconych poglądom etycznym Kotarbińskiego zamieścił J. Woleński w swym tekście z roku 2006. W tym samym roku (120-lecia urodzin i 25-lecia śmierci Filozofa) opublikowano wiele prac poświęconych twórczości Kotarbińskiego, w latach następnych dyskusje były i nadal są kontynuowane.

² Kotarbiński (1987e, s. 171) nie dystansuje się od etyki normatywnej. Uważa dobrze ugruntowaną etykę normatywną za niezwykle ważną dla dobrego funkcjonowania społeczeństwa: „[...] życie domaga się uzdrowienia moralnego i domaga się rozwiązania problemu, jak się do tego przyczynić”. Nie jest mu zatem bliska postawa, zgodnie z którą „[...] kaznodziejom jeno, nie uczonym, przystoi [...] głosić etykę” (1987e, s. 170). Natomiast sceptycznie odnosi się Kotarbiński (1987e, s. 171) do uprawiania etyki „z pozycji bezstronnego obserwatora”, do „znanstwa moralności i danych już w dziejach i w obecnej chwili dziejowej uświadomień moralności rzeczywiście praktykowanej” (mówi tu o etologii i etykologii, *science des moeurs*). „Znanstwo” to traktuje jako dyscyplinę historyczno-socjologiczną, która nie jest etyką i – co ważne – jest sporne, czy etyce pomaga, czy raczej jej szkodzi. Przypuszczał, że może ono wręcz wprowadzać zamęt w ludzkie umysły, podsycać relatywizm etyczny, który uważał za mocno niepożądany (Kotarbiński, 1987a, s. 180).

zaprezentuję zawarte w nim propozycje normatywne, następnie poglądy metaetyczne; odrębnie także ocenię ich trafność³.

Główne tezy systemu

Ustalenia normatywne koncepcji Kotarbińskiego stanowią próbę odpowiedzi na główne pytanie stawiane na gruncie działy etyki, który nazywał on etyką właściwą – chodzi o pytanie, „jak trzeba żyć, by być porządnym człowiekiem, by żyć zacie, a nie żyć w stanie hańby?” (Kotarbiński, 1987g, s. 141)⁴. Sednem koncepcji w tej płaszczyźnie jest pogląd, że żyć zacie to innymi słowy żyć tak, by zasługiwać na szacunek ludzi zacnych, budzić ich aprobatę moralną, zaś żyć haniebnie to tyle co zasługiwać na pogardę tychże ludzi. Etycznie cenne jest zatem to, co jest godne szacunku, zaś etycznie ujemne – co zasługuje na pogardę. W pierwszym przypadku mówimy o czynach (postępowaniu, ludziach) czcigodnych, w drugim – haniebnych (np. Kotarbiński, 1987g, s. 141).

Co konkretnie według Kotarbińskiego budzi szacunek, a co pogardę? Oto zestaw wymienianych przez niego walorów: dobroć (dobre serce), prawość (uczciwość), odwaga, dzielność, opanowanie. Jako ich przeciwieństwo, czyli cechy godne pogardy, Kotarbiński wymienia: złe serce, nierzetelność (nieprawość), tchórzostwo, marazm (bezwład, lenistwo, opieszałość) w postaci nieróbstwa lub bezwolnego ulegania pokusom czy nałogom (Kotarbiński, 1987c, s. 152; 1987d, s. 164–165, 173)⁵. Cechy te odpowiadają „motywacji człowieka, na którego można liczyć jako na dzielnego opiekuna

³ Akceptacja ideału spolegliwego opiekuna nie pociąga za sobą automatycznie uznania postulatu niezależności etyki ani przeciwnie – opowiedzenie się za niezależnością etyki nie przesądza o trafności propozycji normatywnych Kotarbińskiego (por. Woleński, 2006, s. 8).

⁴ Etyka właściwa, traktująca o „walorach moralnych postępowania”, odpowiadająca na pytania „ściśle etyczne”, to według Kotarbińskiego (1987g, s. 141) jeden z trzech działów etyki; kolejne dwa działy to felicytologia (teoria kształtowania życia szczęśliwego) oraz prakseologia (teoria działania skutecznego). Kotarbiński zaznacza, że dyscypliny te zajązbiają się, ich wskazania nieraz warunkują się wzajemnie: na przykład trudno być szczęśliwym, gdy kogoś nękaą wyrzuty sumienia. Etyka ma być, zgodnie z jego przekonaniem, w obrębie każdego ze swych działów dyscypliną normatywną.

⁵ W różnych tekstach wskazuje odmienne, choć podobne zestawy cech, ich określenia nie są w pełni jednoznaczne (por. Brożek, Jadacki, 2006, s. 53).

w trudnych sytuacjach”, zaś wymienione wady charakterystyczne są dla człowieka, na którego w takim sensie liczyć nie możemy (Kotarbiński, 1987c, s. 153). Do określenia dzielnego opiekuna używa Filozof śląskiego określenia „spolegliwy” (taki, na którym można polegać). Hasłem naczelnym omawianego systemu jest zasada, że należy zachowywać się w sposób odpowiadający motywacji spolegliwego opiekuna (Kotarbiński, 1987c, s. 153).

Zwróćmy dodatkowo uwagę, że (1) wszystkie wskazane przez Kotarbińskiego własności są stopniowalne, przy czym obowiązkiem moralnym nie jest bycie jak najbardziej czciwym, wystarczy nie postępować haniebnie – w myśl sentencji „sumienie żąda nie rekordów, lecz solidności” (przejawia się tu tzw. realizm praktyczny Kotarbińskiego). Za normę uznawany jest brak popełniania czynów haniebnych, czciwoność ponad normę należy cenić, nie należy jej jednakże od nikogo wymagać (Kotarbiński, 1987g, s. 145). (2) Etykę spolegliwego opiekuna traktuje on jako część wspólną, a jednocześnie podstawę, różnych systemów etycznych. Różnice w systemach etycznych poszczególnych społeczności ludzkich nie świadczą o braku tej części wspólnej, lecz wiążą się z faktem, że za każdym razem inne składniki ideału spolegliwego opiekuna wysuwane są na plan pierwszy: „[...] tu i ówdzie czci się przede wszystkim dobrotliwość, gdzie indziej męstwo, gdzie indziej znowu nieskazitelną prawość itp. Ale ocena etyczna, w gruncie rzeczy stale ta sama, oscyluje zawsze koło wzorca spolegliwego opiekuna” (Kotarbiński, 1987b, s. 195). (3) Kotarbiński w swych rozważaniach podjął również kwestię podmiotów, które należy objąć zachowaniami opiekuńczymi. W sytuacjach, gdy zaciągnięte zostało zobowiązanie względem określonych osób, to ono oczywiście określa zakres podopiecznych. Jednakże postawa opiekuńcza – zauważa Filozof – nie powinna być ograniczana do przypadków spełniania zobowiązań. Podczas gdy teoretycznie należałoby być dzielnym opiekunem w każdej sytuacji, pod każdym względem i wobec wszystkich, praktycznie jest to niemożliwe⁶. W związku z tą niemożliwością jest w trakcie wyboru przedmiotów opiekuńczości usprawiedliwione z etycznego punktu widzenia uwzględnianie w razie potrzeby kryteriów pozaetycznych („pozaetycznej,

⁶ Kotarbiński (1987d, s. 167) pisze: „[...] nie zawsze możliwe bywa zachowanie się w pełni opiekuńcze względem wszystkich i pod wszystkimi względami”. W innym tekście wypowiada się bardziej stanowczo, mówiąc o „jawnej niewykonalności opiekuńczości powszechnej”, z którą wiąże się konieczność wybierania spośród nasuwających się różnych działań opiekuńczych, a tym samym rezygnowania z jednych na korzyść innych (Kotarbiński, 1987f, s. 196–197).

lecz z motywacją etyczną psychicznie spokrewnionej zasady pomocniczej”), przy czym wykluczone są kryteria przeciwetyczne. Dobrym przykładem usprawiedliwionego etycznie kryterium pozaetycznego jest według Kotarbińskiego (1987d, s. 167–168) kryterium bliskości osobistej. (4) Gdy trzeba sprawiać cierpienie (w niektórych sytuacjach jest to w ocenie Filozofa nieuniknione), to tylko w miarę konieczności: „[...] oto jeśli nawet trzeba zadawać ciężkie ciosy wrogom bliskich podopiecznych, sumienie domaga się oszczędzania wrogom wszelkiego zbędnego cierpienia” (Kotarbiński, 1987d, s. 167). (5) Żadnej szczególnej ideologii politycznej nie da się wydedukować z etyki społecznego opiekuna, przeciwnie – różne ideologie są do pogodzenia tym systemem (nie tylko socjalistyczna, jak pisze Kotarbiński)⁷. Pomimo ogólnego rozeznania co do tego, co jest czcigodne, a co haniebne, „w zawłościach życia społecznego”, „w wielkich społecznych konfliktach” nie zawsze można na tej podstawie określić stanowczo, po czyjej stronie stanąć. Gdy zatem różni ludzie wybierają różne ideologie, nie ma podstaw, by czynić im zarzuty natury etycznej. W takich sytuacjach trzeba po prostu wyjść poza etykę w wąskim znaczeniu, czyli „[...] dołączyć do przesłanek tej etyki oceny emocjonalne nie z punktu widzenia czcigodności lub chwalebności, lecz inne oceny emocjonalne, mówiące, jacy ludzie są nam bliżsi, jaki rodzaj życia bardziej nam się podoba, jaki rodzaj życia byłby w publicznej skali radośniejszy, i takimi dodatkowymi względami uzupełniać sobie kryterium wyboru postawy społecznej” (Kotarbiński, 1987c, s. 155).

Kotarbiński uważa za niedopuszczalne, by uzasadnienia przedstawionych propozycji normatywnych były natury religijnej czy metafizycznej, gdyż wszelkie tego typu uzasadnienia są – jak sądzi – fikcyjne, pozorne, niepotrzebne, wręcz szkodliwe. Niezależność od religii akcentowana jest w odniesieniu do płaszczyzny uzasadnień, gdy natomiast chodzi o treść, zasady uchodzące za rdzeń etyki chrześcijańskiej spotykają się z jego akceptacją (mówi on wręcz o zbieżności proponowanych przez siebie postulatów z etyką chrześcijańską): „Gdyby etykę chrześcijańską, etykę miłości bliźniego całkowicie uwolnić od wtężyć teologicznych, od uzasadnień metafizycznych, od rzeczy nie mającej nic wspólnego z etyką, a tylko ją

⁷ Ostatnich trzech uwag, które oceniam jako szczególnie cenne, dotyczy kontrowersyjny komentarz Kotarbińskiego, że chodzi o zawłość życia społecznego, z którymi będziemy mieli do czynienia „dopóki struktura społeczna nie będzie istotnie do głębi zharmonizowana, do czego wszyscy dążymy [...]” (Kotarbiński, 1987c, s. 155).

teoretycznie psujących, w takim razie otrzymamy rdzeń, do którego bardzo zbliża się to, co formułujemy tutaj jako hasło naczelnie etyki dobrego opiekunstwa” (Kotarbiński, 1987c, s. 157).

Chociaż mówiąc o etyce „niezależnej”, Kotarbiński (1987g, s. 143) podkreśla przede wszystkim brak odwołań do religii i na niezależność w tym sensie kładzie nacisk, to deklaruje, że chodzi mu także o autonomię etyki względem koncepcji ontologicznych („światopoglądu filozoficznego”, „filozofii rozumianej jako systemu światopoglądowe” – jak się wyraża)⁸. Wspomina wreszcie o niezależności w sensie trzecim – autonomii sumienia: „Etyka niezależna jest niezależną jeszcze i w tym sensie, że głosu własnego sumienia niepodobna zastąpić głosem cudzym” (Kotarbiński, 1987g, s. 149).

Gdy etyka ma być niezależna od światopoglądu, tworząc ją, trzeba zastosować odpowiednią metodę. Mianowicie odpowiedzi na pytanie, co jest moralnie pozytywne, należy poszukiwać na drodze empirycznej. Oceny etyczne mają być formułowane na podstawie „obserwacji i namysłu nad jej danymi” – sądzi Kotarbiński. Podkreśla on, że nie chodzi o opisywanie tego, „co kiedy uważano za dobre lub złe”, lecz ujęcie istoty dobra i zła moralnego jak „my je tutaj i teraz rozumiemy”, uwyrażnienie głosu sumienia (naszego własnego, obecnego) (Kotarbiński, 1987g, s. 141–142)⁹. Warto dodać, że uzyskiwane tą metodą oceny klasyfikuje jako oceny emocjonalne. Zastrzega jednak, że „[a]naliza intelektualna musi być podłożem dla uzyskania trafnej oceny emocjonalnej” (np. analizujemy skutki pewnych czynów z punktu widzenia społecznej użyteczności) (Kotarbiński, 1987c, s. 158, 161).

Zastosowanie empirii w formułowaniu ocen moralnych jest według Kotarbińskiego możliwe, gdyż umiemy naturalnie niejako rozpoznawać, co (jakie zachowania, własności) są czcigodne, podobnie jak dzięki zmysłowi

⁸ Nie sądzę, by rację miał R. Wiśniewski (1984, s. 115), który twierdził, że drugi typ niezależności uważał Kotarbiński za główny, zaś niezależność od religii uważana bywa za podstawową wskutek pobieżnej tylko lektury jego prac. Np. Woleński (2006, s. 7) – wydaje się – także odczytuje niezależność od religii w koncepcji Kotarbińskiego jako pierwszorzędną.

⁹ W związku z zarysowującą się wyraźnie w koncepcji Kotarbińskiego warstwą metaetyczną nasuwa się pytanie, czy w jakimś stopniu nie uprawiał on mimo wszystko wspomnianej wyżej *science de moeurs*, choć stanowczo się od tego odżegnywał. Wyjaśniał – moim zdaniem nie do końca przekonująco – że gdy badamy, co jest treścią naszego wspólnego sumienia (zauważmy, że w zasadzie więc opisujemy normy obowiązujące w naszej społeczności), „dociekamy tego, co być powinno, a nie tego, co kto kiedy jako powinność wyznawał lub za powinność uważał” (Kotarbiński, 1987e, s. 171).

smaku rozpoznajemy, które substancje są kwaśne¹⁰. Zdolność do wydawania ocen etycznych Filozof ujmuje jako sumienie (bądź głos sumienia), opisując go z jednej strony jako władzę poznawczą przysługującą wspólnie ludziom, a jednocześnie jako poczucie słuszności poszczególnych osób. Ów głos sumienia ma być wspólny dla nieokreślonego dokładnie kręgu ludzi, ale jak wynika z rozważań Kotarbińskiego (1987e, s. 171), chodzi o krąg dość szeroki. Z jednej strony Filozof zakłada intersubiektywność dyktowanych przez sumienie zasad, a więc przewiduje, że wykryte na tej drodze przez poszczególnych ludzi zasady będą podobne – w związku z tym uważa „dostrzeżone” przez siebie normy za powszechnie obowiązujące w określonej społeczności (mówi często o „naszym wspólnym sumieniu”). Z drugiej strony sugeruje, że tworząc system etyczny, czynił to na podstawie introspekcji, przy czym zachęca do niej również innych ludzi, podkreślając niezależność sumienia poszczególnych osób (zob. Kotarbiński, 1987g, s. 141–142)¹¹.

Skąd bierze się w nas taki – chciałoby się powiedzieć – „zmysł moralny”?¹² „W toku dziejów, w toku konfliktów społecznych wyrobiło się takie poczucie w nas [...]” – sądzi Kotarbiński (1987c, s. 153). Kluczowe dla kształtowania tego zmysłu jest zwłaszcza – według Filozofa – obserwowanie przypadków bohaterkiej obrony osoby będącej w niebezpieczeństwie czy opiekowania się ludzi starszych młodszymi (głównie rodziców dziećmi). Jest powszechnie odczuwalne, że to działania wyjątkowo ważne dla społeczeństwa, toteż budzą one mocne reakcje emocjonalne i wyraźnie angażują sumienie, wyzwalające odpowiednio poczucie dumy bądź wstydu, aprobaty bądź dezaprobaty (Kotarbiński, 1987c, s. 159). Nie można więc mówić o nadprzyrodzonym pochodzeniu sumienia – podkreśla Kotarbiński (1987d,

¹⁰ „Zaobserwowane” zalety łączy to, że charakteryzują one dzielnego opiekuna. Poszukując w nich tego, co je łączy, dochodzimy według Kotarbińskiego (1987c, s. 155) do wskazanego ideału (analogicznie – różnorodne skądinąd substancje kwaśne mają coś wspólnego w strukturze chemicznej, co jest podstawą kwaśności).

¹¹ Woleński (2006, s. 13), wskazując swą propozycję naturalistycznego uzasadnienia etyki niezależnej Kotarbińskiego, przedstawia sumienie i oczywistość serca jako produkt gatunkowej natury człowieka znajdujący wyraz w postawach jednostkowych. Procesy ewaluatywne uznaje za zakorzenione w naturze ludzkiej, przy czym ich aktualizacje dokonują się w jednostkach. P. Spryszak (2016, s. 10) rozumie sumienie jako zdolność rozróżniania tego, co chwalebne, a co haniebne, zaś głos sumienia jako realizację tej zdolności u poszczególnych ludzi – w tekstach Kotarbińskiego nie widać jednak konsekwentnego rozróżniania sumienia i głosu sumienia (zob. np. 1987e, s. 171).

¹² Kotarbiński nie używa tego terminu.

s. 165). Sumienie (to wspólne sumienie) daje nam pełną oczywistość, co najmniej gdy chodzi o podstawowe przypadki działań opiekuńczych (Kotarbiński, 1987c, s. 154). Kotarbiński twierdzi wręcz: „[...] dla każdego, kto ma nasze wspólne sumienie, największym jest nieszczęściem – być z nim w niezgodzie. Jest to nieszczęście nieporównywalne z żadną inną stratą” (Kotarbiński, 1987g, s. 145). To wszystko ma miejsce bez zbędnych podpórek religijnych czy metafizycznych (Kotarbiński, 1987c, s. 154).

Wbrew swemu przekonaniu, że człowiekowi przysługuje sumienie niewymagające „podpórek”, Kotarbiński (1987g, s. 140) pisze o demoralizacji społeczeństwa mającej źródło w desakralizacji: „Kto bowiem ma oczy otwarte, ten widzi dokoła rozprzężenie moralne”. Z jego obserwacji wynika, że „[...] w środowiskach tradycjonalistycznych, religijnych, istnieje wypracowana przez wieki świadomość etyczna i ona w znacznej mierze wyznacza postępowanie ludzi tak usposobionych. Inaczej rzecz się ma jednak w sferze wyznawców światopoglądu bezreligijnego [...]” (Kotarbiński, 1987g, s. 140). Filozof przewiduje, że w miarę upowszechnienia wykształcenia („oświecenia”) będzie dochodziło do odejścia od religijności na masową skalę, co zagraża daleko idącym upadkiem moralności. Sugeruje więc, że należy wychowywać młodzież w duchu etyki świeckiej, by nie doszło do całkowitego załamania się obyczajów (Kotarbiński, 1987d, s. 166). Proponuje on traktować wdrażanie takiego programu wychowania jako swoisty eksperyment dziejowy, którego wyników – przyznaje – nie można wprawdzie do końca przewidzieć, jako że oceny można będzie dokonać na drodze empirycznej dopiero z perspektywy czasu, wiąże niemniej wielkie nadzieje z takim wychowaniem: „Trudno byłoby zaprzeczyć komuś, kto by twierdził, że tędy i tylko tędy droga do zniesienia wyzysku człowieka przez człowieka i do ukształtowania życia publicznego na zasadach powszechnej pomocy wzajemnej, w życzliwej motywacji ugruntowanej wspólnoty” (Kotarbiński, 1987d, s. 169).

Ocena koncepcji i refleksje na jej marginesie

Kotarbiński zaproponował dobry odpowiednik etyki chrześcijańskiej zarówno w zakresie norm, jak również wzorca postępowania. Wskazał ideał etyczny, który jest realistyczny, a także – jak trafnie ujął to Wiśniewski (1984, s. 115) – „łatwo przyswajalny”. W sposób zrozumiały określił minimum

etyczne, jego koncepcja może zatem dobrze pełnić, zgodnie z jego intencją, „rolę busoli” dla tych szczególnie, którzy są zainteresowani wskazówkami, jak postępować etycznie, lecz nie przemawiają do nich – lub wręcz ich sprzeciw budzą – wzorce i normy o wymiarze religijnym. Zwracając uwagę na konieczność uwzględniania kryteriów pozaetycznych w trakcie realizacji zasad etycznych, na trafność kryterium bliskości osobistej w sytuacjach spornych, sprzeciwiając się próbom zawłaszczenia etyki przez niektóre ideologie itp., Kotarbiński akcentuje cenne, nadal aktualne, choć często niedoceniane kwestie. Jego propozycje normatywne oceniam zatem pozytywnie, mimo że także tej warstwy koncepcji (nie tylko warstwy uzasadnień) dotyczą słusznie wysuwane pod adresem systemu zarzuty braku konsekwencji – na przykład przez Brożek i Jadackiego (2006, s. 48), którzy zauważają: „[...] pisma etyczne, które po nim pozostały, dalekie są od oficjalnego ideału precyzji obowiązującego w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, której Kotarbiński był koryfeuszem”¹³.

Rozwiązania metaetyczne Kotarbińskiego wpisują jego system w pewną tradycję: system ten wzbogaca katalog koncepcji, w których ogłaszana jest autonomia etyki¹⁴. W samej szkole lwowsko-warszawskiej, do której Kotarbiński należał, nie tylko jego rozważania mieściły się w tym nurcie; co najmniej o koncepcji T. Czeżowskiego można powiedzieć, że pod względem precyzji i metodologicznego opracowania góruje nad koncepcją Kotarbińskiego. Mimo tego idea niezależności etyki kojarzona jest w Polsce przede wszystkim z Kotarbińskim – zdaniem Wiśniewskiego (2006, s. 21–22, 24) jest tak w związku z chwytliwością ideału przedstawionego w warstwie normatywnej koncepcji, a także talentem popularyzatorskim i czynnym udziałem Filozofa w życiu społecznym. Kotarbiński był tym, kto zapewnił rozgłos idei etyki niezależnej. Wiśniewski ma rację, zauważając, że być może postulat niezależności etyki głoszony w środowisku polskim, raczej tradycjonalistycznym i w dodatku w atmosferze wyostrzonych konfliktów światopoglądowych w latach pięćdziesiątych XX wieku, mógł się wydawać bardziej oryginalny niż był w rzeczywistości.

¹³ Diagnoza ta wydaje się bardziej trafna niż ocena T. Stycznia (2012, s. 252), którego zdaniem prace na temat etyki niezależnej (m.in. Kotarbińskiego) odznaczają się „właściwą przedstawicielom szkoły lwowsko-warszawskiej jasnością i precyzją”.

¹⁴ Tradycja ta sięga początków etyki, a zwłaszcza do etyki Arystotelesa (Wiśniewski, 2006, s. 22).

Cenne jest, gdy Kotarbiński przypomina, że relacje międzyludzkie generują powinność moralną niezależną od nadbudowy ideologicznej, proponując własną hipotezę wyjaśniającą dla tego zjawiska, czy podkreślając rolę sumienia w decyzjach etycznych. Jednak jego rozważania na ten temat budzą wiele uwag krytycznych. Wspominany już w związku z warstwą normatywną koncepcji brak precyzji i konsekwencji jest w warstwie uzasadnień bardziej wyraźny niż w warstwie normatywnej. Brak ten wyjaśnia – choć nie usprawiedliwia – fakt, że Kotarbiński traktował etykę bardziej jako dyscyplinę praktyczną niż akademicką. Pisał: „Jakkolwiek zagadnienia etyczne stałe były dla mnie i są nadal najważniejsze, nie obrałem etyki za swój przedmiot zawodowej profesorskiej koncentracji. Za dużo tkwi we mnie sceptycyzmu co do możliwości wypracowania uszczegółowionego systemu dyrektyw mądrości życiowej, spełniającej warunki intersubiektywnego uzasadnienia” (cyt. za: Woleński, 2006, s. 12).

Niejasności i wątpliwości w związku z warstwą metaetyczną koncepcji dotyczą przede wszystkim kategorii sumienia. Z jednej strony Filozof podkreśla, że sumienie jest autonomiczne, nie potrzeba mu żadnych „podpórek”, z drugiej strony nawołuje do wdrażania projektu wychowania w duchu etyki niezależnej, gdyż uważa, że ludzie po utracie wiary masowo tracą motywację do postępowania moralnie pozytywnego. Potrzebna jest zatem „podpórka” czy nie? Czy w sumienie (przestawiane przez Kotarbińskiego jako swoisty zmysł) wyposażony jest człowiek od urodzenia, czy jest ono czymś, co ukształtowane zostaje dopiero w procesie wychowania? Kotarbiński pisze, że sumienia konkretnego człowieka nie można zastąpić cudzym, zarazem odwołuje się do „wspólnego sumienia” i miarodajnej, gdy chodzi o oceny etyczne, opinii ludzi szacownych. Wątpliwości co do tego, czy ocena etyczna jest bardziej wynikiem autonomicznej „oczywistości serca” człowieka oceniającego, czy raczej odzwierciedleniem ocen formułowanych przez ludzi uznanych za godnych szacunku, mogą prowadzić do kwestionowania głoszonej przez Kotarbińskiego niezależności etyki w trzecim sensie (por. Brożek, Jadacki, 2006, s. 69). Zwolennikom etyki uzasadnianej w odwołaniu do religii zarzuca Kotarbiński niewłaściwe motywy przestrzegania norm (np. strach przed potępieniem), analogicznie kwestionować można jednakże motywy wspomniane w jego koncepcji. Przyjmując jej życzliwą interpretację, traktujemy akty sumienia jako motywowane godnością człowieka, można ją jednakże interpretować również tak, że główny motyw stanowi reputacja w gronie ludzi uważanych za szacownych. Nie są wreszcie

przekonujące zapewnienia Kotarbińskiego, że kierowanie się sumieniem uważają ludzie za ważniejsze od wygody i szczęścia.

Kłopotliwe jest także nadawanie przez Kotarbińskiego (1987c, s. 151) podstawowym sądom etycznym systemu (wiążącym się bezpośrednio z ideałem opiekuna spolegliwego) rangi empirycznie sprawdzalnych – co najmniej domaga się ono uwagi, że nie chodzi o empirię w ścisłym rozumieniu, że przypisując sądom aksjologicznym empiryczność ma się na myśli empiryczność w rozszerzonym sensie. Sądy te nie są empiryczne w rozumieniu uściślonym w dzisiejszej metodologii i epistemologii (zob. Jonkisz, 2012)¹⁵.

Jak wspominałam wyżej, Kotarbiński był sceptyczny co do możliwości wypracowania rozbudowanego systemu uszczegółowionych norm etycznych w pełni niezależnego od ideologii i – konsekwentnie – nie próbował takiego budować, chociaż czasem bywa o to, jak się wydaje, podejrzewany. Niesłusznie zarzuca się także jego koncepcji, że ignoruje fakt istnienia rozbieżności w ocenach etycznych różnych ludzi (zob. np. Styczeń, 2012, s. 325). Widać przy tym wyraźnie, że Kotarbiński miał świadomość, iż akceptacja ideału spolegliwego opiekuna wiąże się raczej z ogólnym opowiedzeniem się za moralnością, z aprobatą postępowania w zgodzie z co najmniej elementarnymi normami moralnymi, nie przesądza natomiast o rozwiązaniach szczegółowych kwestii moralnych (tu na wybór wpływa światopogląd danego człowieka). Z uwag Kotarbińskiego wynika, że zgodziłby się z Wiśniewskim (2006, s. 26) co do tego, że pewne wartości (wyjściowe) są wspólne dla ludzi o różnych światopoglądach, jako że wiążą się bezpośrednio z afirmacją człowieczeństwa, natomiast formułowane na użytek realizacji tych wartości sądy etyczne uwzględniają określoną koncepcję człowieka i otaczającej go rzeczywistości. W pewnym zakresie koncepcja Kotarbińskiego zdecydowanie liczy się z faktem, że mimo iż pewne normy są wspólne, „ludzie pragną dóbr rozmaitych i podzieleni są między różne lojalności” (Kołakowski, 2006, s. 130).

Kotarbiński pomija natomiast fakt, że od światopoglądu zależy to, jakiego typu argumentacja za ocenami i normami (także tymi podstawowymi, powszechnie w zasadzie uznawanymi) oraz wyjaśnienie pochodzenia tych sądów są dla danego człowieka akceptowalne. Sam Kotarbiński był reistą,

¹⁵ Status sądów aksjologicznych jest jednakże radykalnie różny od statusu zwykłych sądów opisowych. „Różnica polega na sposobach uprawomocnienia takich sądów i rozstrzygnięcia sporów, które się do nich odnoszą” (Kołakowski, 2006, s. 122–123).

a więc jego światopogląd był ateistyczny, i choć w swych rozważaniach etycznych na reizm się nie powoływał, stanowisko to przejawia się w warstwie metaetycznej jego koncepcji. Jak wyjaśnia J. Woleński:

Reizm może być traktowany jako rodzaj naturalizmu, chociaż Kotarbiński tak tego nie ujmował. Rzeczy i tylko materialne rzeczy, tj. ciała czasoprzestrzenne są przedmiotami istniejącymi. Nie ma cech, zdarzeń ani relacji. Nie ma też treści mentalnych. Pewne rzeczy doznają, w szczególności myślą, a także wartościują. Ontologiczna teza reizmu natychmiast przesądza, że etyka musi być niezależna od religii w tym sensie, że skoro reizm wyklucza istnienie Boga, prawomocność jakichkolwiek norm moralnych nie ma swoich korzeni w religii.

(Woleński, 2009, s. 9)

Reizm Kotarbińskiego odzwierciedla się w jego koncepcji etycznej na przykład właśnie w ten sposób, że Filozof odmawia zasadności próbom wyjaśnień i uzasadnień sądów etycznych odwołującym się do religii. Ludzi o światopoglądzie religijnym mogą jednakże z kolei nie zadowalać wyjaśnienia zarysowane przez niego (które przedstawiał jako uniwersalne); mogą się oni domagać „ostatecznościowego wyjaśnienia”, zarzucając jego propozycji płytkie podejście do problemów etyki (por. Wiśniewski, 2006, s. 26–27)¹⁶. Istotne jest dla nich dodatkowe pytanie, na które w swych rozważaniach o etyce niezależnej zwrócił uwagę T. Styczeń (2012, s. 315): Czy źródło i podstawa konstytuujące powinność moralną działania są zależne od podmiotu, czy też od niego nie zależą? Kotarbiński, w zgodzie z swymi przekonaniem dotyczącymi natury człowieka i natury świata, nie próbuje oczywiście poszukiwać źródeł i podstaw powinności moralnej poza człowiekiem. Jednakże również pogładowi przeciwnemu nie można zarzucić braku spójności z tezą o podstawach moralności tkwiącej w człowieku:

Otóż logicznie rzecz biorąc, nie jest wykluczone, że pod względem bytowo-aksjologicznym podstawa moralnej powinności może istotnie tkwić w samym podmiocie działania, z czego jednak bynajmniej nie musi wynikać, że działający jako podmiot poznania konstytuuje swą

¹⁶ Możemy zatem traktować etykę niezależną Kotarbińskiego raczej jako „etykę naturalną dla tych, którzy utracili wiarę w Boga” (Wojtyła, 1999, s. 108), a nie jako „etykę porozumienia między marksizmem i chrześcijańskim idealizmem”, jak postrzegają Wiśniewski (1984, s. 113).

twórczą lub nawet stwórczą aktywnością ową bytowo-aksjologiczną postawę [...]”.

(Styczeń, 2012, s. 315)

Źródło powinności moralnej może tkwić w podmiocie, a jednocześnie nie zależeć od podmiotu¹⁷. Odróżnienie wskazanego pytania od pytania o to, gdzie tkwi podstawa moralności, pozwala dostrzec, że transcendentna sfera (wbrew temu, co sugeruje Kotarbiński) może nie niszczyć autonomii sumienia jednostki ani autonomii etyki (por. Styczeń, 2012, s. 317), a także to, że na głębsze pytania o źródła przeżywanej przez człowieka powinności moralnej nie da się udzielić odpowiedzi neutralnej światopoglądowo.

Cele przyświecające Kotarbińskiemu, gdy podejmował on kwestie etyczne, miały charakter praktyczny: wychowawczy, socjotechniczny. Filozof zakładał, że etyka niezależna dostarczy motywacji, by postępować moralnie słusznie, przyczyni się do doskonalenia moralnego społeczeństwa i stanowi podstawy właściwej edukacji etycznej. Traktował więc ustalenia natury metaetycznej jako kluczowe dla uznawania, a nawet przestrzegania norm moralnych, co mimochodem można uznać za nietypowe dla myśliciela zaliczanego do nurtu intuicjonistycznego (był tu zaliczany w związku naciskiem kładzionym na głos sumienia jako swoistą władzę umożliwiającą bezpośrednie poznanie, na oczywistości serca; nie odwoływał się bezpośrednio do kategorii intuicji moralnej) (zob. np. Wiśniewski, 1984, s. 116; Drabarek, 1999, s. 122)¹⁸. Nasuwa się w związku z tym pytanie, czy rzeczywiście tezy metaetyczne mają potencjał skłaniania ludzi do akceptacji norm i doskonalenia moralnego. Na przykład Styczeń (2012, s. 334), choć uznaje autonomię etyki jako dyscypliny oraz autonomię sumienia człowieka, wyraża wątpliwości co do tego, by komuś, komu autentycznie zależy na etyce, zależało na jej niezależności. Zauważa ponadto, że „[...] nikogo nie można wprowadzić w swoisty świat powinności moralnej, gdy komuś brak

¹⁷ Kotarbińskiego opis procesu kształtowania się sumienia nie wyklucza metafizycznej genezy tej dyspozycji, jak Filozof sugerował.

¹⁸ Koncepcja Kotarbińskiego należy do koncepcji, które podważają „podręcznikową” opozycję intuicjonizm–naturalizm w obrębie stanowisk kognitywistycznych. Można zgodnie z intuicjonizmem uznawać swoiste „fakty moralne” i władzę, dzięki której są poznawane, uważać za władzę autonomiczną, różną od zmysłów, choć podobnie funkcjonującą, natomiast z pozycji naturalisty dodawać, że zarówno te fakty, jak również władza poznawcza mieszczą się w obrębie świata naturalnego, nie są czymś ponadempirycznym (por. Makowski, 2012, 61–62; Meyer, Rojek, 2018, 142).

jej poczucia”. Również L. Kołakowski traktuje spory metaetyczne jako mało ważne dla wychowania moralnego: „[...] przyswajamy sobie wiedzę moralną nie przez to, że ktoś nas przekona, że Kant lub Husserl, lub Platon mieli rację, ale przez to, że jesteśmy zdolni do poczucia winy i rzeczywiście go doświadczamy, gdy gwałcimy reguły, o których wiemy, że są prawomocne” (Kołakowski, 2013, s. 189–190). W świetle tych – trafnych, jak sądzę – uwag Kotarbiński przecenia nieco uprawomocniającą moc hipotez wyjaśniających genezę i funkcjonowanie moralności. Nie są one zapewne bez znaczenia dla edukacji moralnej – mogą dostarczać argumentów za nakazem właściwego postępowania, jednakże kogoś, kto neguje zasadność kierowania się w swym postępowaniu normami etycznymi, nie przekonają raczej do zmiany poglądu lub postawy. Jako że norm nie można wydedukować z wyjaśnień ich genezy, to ktokolwiek „[...] powiada, że nie widzi powodów, by miał cokolwiek uznać za obowiązek albo by miał w ogóle różnicę między dobrem i złem przyjmować do wiadomości, oraz ogłasza, że nie ma absolutnie obligacji, by czynić cokolwiek innego, niż motywy zysku własnego mu nakazują – nie może być przekonany do innego stanowiska za pomocą argumentów, których prawomocność zgodziłby się uznać” (Kołakowski, 2006, s. 150).

W związku ze stawianymi przez Kotarbińskiego celami można ponadto pytać, czy – chcąc zapobiegać upadkowi moralności w społeczeństwie, a uznając religię za dość skuteczną ostoję moralności – należało podważać wszelkie odwołujące się do niej argumenty za normami moralnymi. Kotarbińskiego stosunek do religii odzwierciedla atmosferę intelektualną czasów, w których żył, wyznaczaną w dużej mierze przez pozytywizm i sekularyzm¹⁹. Przekonanie Filozofa, że religijność wiąże się na ogół z zacofaniem, religia jest przeżytkiem i zostanie w bliskim czasie odrzucona przez większość ludzi (co najmniej tzw. oświeconych, czyli wykształconych), skłania go siłą rzeczy do odrzucenia motywów religijnych w edukacji etycznej, i to odrzucenia radykalnego (nie badał poszczególnych odniesień do religii w argumentacji pod względem rzetelności). Godzenie się na dostarczanie moralności podstaw, co do których Kotarbiński był przekonany, że są tylko pozorne, nawet jeśli skuteczne, nie byłoby zapewne uczciwe z jego strony.

¹⁹ Podobnemu myśleniu o religii daje wyraz np. Witwicki w swej *Wierze oświeconych* (1959). Przekonanie o obiektywnej wyższości etyk pozbawionych kontekstu religijnego nad etykami uwzględniającymi odwołania do religii nie jest odosobnione także współcześnie (zob. np. Sťahel, 2017, s. 151).

O ile jednak przekonuje nas argumentacja na przykład J.M. Bocheńskiego czy A. Plantingi, że może nie być konfliktu między nauką i wiarą religijną, zalecane przez Kotarbińskiego odrzucanie wszelkich podstaw religijnych moralności oceniamy jako niecelowe (zob. np. Bocheński, 1996, s. 372–376; Dennet, Plantinga, 2011; Gołąb, 2017; Judycki, 2006; Swinburne, 2004)²⁰.

Podsumowanie

Niezależnie od zarzucanych koncepcji Kotarbińskiego braku precyzji i konsekwencji, przeceniania roli empirii w uzasadnianiu sądów etycznych czy nietrafnej krytyki religii, aktualne jest jej główne przesłanie, że co najmniej w obrębie pewnej wspólnoty i tradycji obowiązują jednakowe podstawowe normy moralne, które są niekwestionowalne, nie są rzeczą ani gustu, ani mody intelektualnej itp. (por. Styczeń 2012, s. 255). „Czy tak, czy owak rzeczy się mają w ogólnej strukturze bytu, jasne jest, że znęcanie się jest gałgaństwem, że stchórzyc – to rzecz podła, że czyn nauczycielki Ludwika Wawrzyńskiej, która rzuciła się w ogień, by uratować obce dzieci, zasługuje na cześć” – wyjaśnia Kotarbiński (1987g, s. 143). Za kwintesencję tego, co w rozważaniach Kotarbińskiego wydaje się najważniejsze, można uznać myśl, którą w bardziej rozbudowany sposób wyraża Kołakowski (2006, s. 151): jest sprawą pospolitego poczucia, że mamy pewne obowiązki względem swych bliskich, a także szerszych zbiorowości, że „[...] na przekór wszystkim dwuznacznościom życia moralnego możliwa jest zgoda na kodeks minimalny dotyczący podstawowych praw osoby ludzkiej, minimalna lista zakazów, których nie można unieważnić względami ideologicznymi, szlachetnymi celami, racją stanu, dekretem albo głosowaniem [...]” (Kołakowski, 2006, s. 131, 151).

²⁰ Kotarbiński wydaje się być przekonany, że upadek religijności wiąże się z upadkiem obyczajów (dostrzegając odejście od standardów etycznych u ludzi, którzy utracili wiarę). Kołakowski (2006, s. 166–167), zastanawiając się, czy upadek wierzeń powoduje degradację moralną, zwracał uwagę na to, że chodzi o problem empiryczny, który trudno rozwiązać, gdyż 1) nie ma zgody co do tego, co należy uważać za objawy degradacji moralnej, 2) zmiany obyczajów zależą od wielu okoliczności i trudno w odizolowaniu ocenić szczególnie udział jednej z nich. Trudno dowieść, że jest taka zależność, niemniej – sądzi Kołakowski (w zgodzie z Kotarbińskim) – „obserwacja codzienna i zdrowy rozsądek skłaniają do pozytywnej odpowiedzi”.

Warto podejmować, wzorem Kotarbińskiego, próby uprawomocnienia tego typu myślenia. Czyniąc tak, trzeba jednakże mieć na uwadze, że możliwości uzasadniania w ścisłym sensie (intelektualnego, dyskursywnego) są w przypadku sądów o wartościach bardziej ograniczone niż w odniesieniu do zwykłych sądów empirycznych. Często uzasadnianie poglądów etycznych sprowadza się do argumentacji na rzecz określonego stanowiska (nieraz jako argument lub jako źródło argumentów traktowana jest hipoteza wyjaśniająca pochodzenie norm – podobnie jak u Kotarbińskiego), zaś dobra argumentacja wprawdzie dodaje w pewnym stopniu oczywistości wspieranemu sądowi, ale nie czyni tego w sposób niekwestionowalny, usuwający całkowicie i u wszystkich wątpliwości co do tego sądu (por. Perelman, 2002, s. 178)²¹. W dużej mierze o tym, czy jakiś argument okaże się przekonujący, decyduje jego spójność z innymi przekonaniem audytorium, do którego argument jest kierowany. Ponieważ w pełni neutralne światopoglądowo wyjaśnianie podstaw moralności (o jakie postulował Kotarbiński) nie zawsze jest możliwe, a nieco inna argumentacja na rzecz uznawania norm moralnych przemawia do osób o światopoglądzie religijnym niż do osób o światopoglądzie bezreligijnym (w obu przypadkach może być rzetelna), cenne jest, gdy formułowane są różnorodne wyjaśnienia i argumenty.

Bibliografia

- Brożek, A., Jadacki, J. (2006). Minimalizm etyczny Tadeusza Kotarbińskiego. *Etyka*, 39, 48–71.
- Bocheński, J.M. (1996). *Lewica, religia, sowietologia*. Opr. J. Parys. Warszawa: Morex.
- Dennet, D.C., Plantinga, A. (2011). *Science and Religion. Are They Compatible?* New York: Oxford University Press.
- Drabarek, A. (1999). *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- FitzPatrick, W.J. (2017). Human Altruism, Evolution and Moral Philosophy. *Royal Society Open Science*, 4 (8). DOI: 170441.<http://dx.doi.org/10.1098/rsos.170441>.

²¹ Stąd angielski termin *reason-giving explanation* (zob. np. FitzPatrick, 2017, s. 2).

- Gołąb, A. (2017). Wiara lub niewiara polskich naukowców w Boga i ich poglądy na relację między nauką a religią. *Roczniki Psychologiczne XX* (1), 63–79. DOI: 10.18290/rpsych.2017.20.1–3.
- Jonkisz, A. (2012). Prawdziwość i uzasadnianie sądów etycznych. W: P. Duchliński (red.), *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń* (s. 179–198). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Judycki, S. (2006). Rozum i iluminacja. *Znak*, 6, 53–70.
- Kołąkowski, L. (2003). O tym, co dobre i co prawdziwe. W: L. Kołąkowski, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie* (s. 185–190). Kraków: Znak.
- Kołąkowski, L. (2006). Mała etyka. W: L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* (s. 115–170). Kraków: Znak.
- Kotarbiński, T. (1987a). Drogowskazy etyki niezależnej. W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 179–184). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987b). Jak i dlaczego powstała etyka niezależna z wzorcem naczelnym społecznego opiekuna?. W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 194–195). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987c). Niektóre problemy etyki niezależnej. W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 150–163). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987d). Problematyka etyki niezależnej (1). W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 164–169). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987e). Problematyka etyki niezależnej (2). W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 170–178). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987f). Tezy etyki niezależnej. W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 194–195). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1987g). Zagadnienia etyki niezależnej. W: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*. Red. P.J. Smoczyński (s. 140–149). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- Makowski, P. (2012). *Po metaetyce. Dobro i powinność w etykach naturalistycznych*. Kraków: Universitas.

- Meyer, T., Rojek, T. (2018). Ethical Intuitionism and a Problem of Dogmatism. On the Function of Intuitions and the Problem of Dogmatism. W: J. Müller-Salo (red.), *Robert Audi: Critical Engagements* (s. 141–152). Basel: Springer Nature Switzerland AG.
- Perelman, Ch. (2002). *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*. Tłum. M. Chomicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Styczeń, T. (2012). Etyka niezależna? W: T. Styczeń: *Etyka niezależna*. Red. K. Krajewski (s. 247–373). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, Instytut Jana Pawła II KUL.
- Sťahel, R. (2017). Problém normativity sociálneho v spoločnosti kde je všetko dovolené. W: A. Javorská, O. Marchevský (red.), *Kultúra, civilizácia a normativita – dialóg a konflikty z pohľadu filozofie* (s. 146–152). Bratislava: Slovenské filozofické združenie pri SAV, Filozofický ústav SAV, Katedra Filozofie UMB v Banskej Bystrici.
- Spryszak, P. (2016). O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego. *Argument*, 2 (6), 429–453.
- Swinburne, R. (2004). *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press.
- Wiśniewski, R. (1984). Jak jest możliwa etyka niezależna? *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia*, 8 (152), 113–125.
- Wiśniewski, R. (2006). Recepcja etyki T. Kotarbińskiego w Polsce. *Etyka*, 3, 21–33.
- Witwicki, W. (1959). *Wiara oświeconych*. Warszawa: PWN.
- Wojtyła, K. (1999). Etyka niezależna w świetle idei sprawiedliwości. W: K. Wojtyła, *Elementarz etyczny* (s. 96–102). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Woleński, J. (2006). Naturalistyczne uzasadnienie etyki niezależnej (spolegliwego opiekuna). *Etyka*, 39, 7–14.

ON INDEPENDENT ETHICS OF TADEUSZ KOTARBIŃSKI

Summary

The aim of the article is to analyze the ethical system of Tadeusz Kotarbiński. In the reporting part of the article, the main theses of the system and additional remarks (which are present in Kotarbiński's writings, but rarely cited in the studies on the

Kotarbiński concept) are presented. I consider normative statements of the system (ethics of a reliable guardian), as well as metaethical assumptions (independent ethics).

In the evaluative part of the paper, Kotarbiński's normative proposal is evaluated as a good proposition of a secular counterpart of Christian ethics in its minimal version. The proposition is realistic and useful for those above all who are reluctant towards religious discourse. Analyzing the concept of independence of ethics, I emphasize the impact of reism on Kotarbiński's ethical views, the inadequacy of his evaluation of religiosity and the overestimation of the role of empiricism in ethical cognition. I also discuss the educational dimension of the postulate of independence.

DOI: 10.18276/aie.2018.46-06

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI*

LITERATURA (NIE) RATUJE PRZED PRZEMOCĄ

Recenzja książki Jerzego Madejskiego (2018), *Poetologie postrukturalne. Szkice krytyczne*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego

Mottem książki Jerzego Madejskiego mogłoby być (przytoczone w niej) autobiograficzne wyznanie Andrzeja Szahaja, sugerujące, że książki mogą ratować życie (a przynajmniej chronić przed pobiciem). Wychowany na bydgoskim Szwederowie filozof wspomina, że ocalał pośród krewkich rówieśników głównie dzięki swym zdolnościom czytelniczym; znajomość literackich przygód Tomka spowodowała, że wychodził cało z groźących mu opresji. Historia ta jest dla Madejskiego okazją do ogólniejszej refleksji na temat świata, w którym książka uchodzi za świętość, a człowiek obcujący z nią staje się nietykalny. „Bydgoska ulica lat sześćdziesiątych XX wieku respektuje aspiracje humanistyczne chłopaków ze swojego osiedla. Ale ma także znaczenie symboliczne. Jest to ślad starych obyczajów europejskich, kiedy

* Ireneusz Ziemiński – profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego; dwukrotny stypendysta Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej, odbył staż w Uniwersytecie w Oxfordzie (1997), opublikował książki: *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej* (1999); *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera* (2004, 2015); *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina* (2006); *Metafizyka śmierci* (2010); *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej* (2013), *Eschatologia filozoficzna. Wokół książki „Życie wieczne”* (2016, nagroda Znaku i Hestii im. Księdza Józefa Tischnera).

Address for correspondence: University of Szczecin, Institute of Philosophy, Krakowska 71, 71-013 Szczecin, Poland. E-mail: ireneusz.zieminiski@usz.edu.pl.

kompetencja kulturowa chroniła przed ścięciem” (Madejski, 2018¹, s. 81). W uwadze tej – obok uznania dla rzeźmieszków powstrzymujących ciosy z powodu szacunku dla książki – pobrzmiwa nuta nostalgii, sugerująca, że coraz mniej podobnych enklaw, gdzie kultura wygrywa z przemocą. Nie brakuje wszak miłośników książek, którzy – z powodu swych czytelniczych pasji – byli raczej ofiarami ataków (choćby w postaci wyszydzenia) niż zostali ocaleni. Literackim przykładem porażki książek w zetknięciu z przemocą może być zarówno powieść Eliasa Cannettiego *Auto da fę*, jak też opowiadanie Jarosława Iwaszkiewicza *Ikar*; w obu historiach książki stają się źródłem zguby. Tym większy podziw dla chłopców z bydgoskiego Szwederowa, którzy z respektem traktowali rówieśnika zakochanego w literaturze. Można się jednak obawiać, że takie zachowania nie są regułą; jak bowiem świadczą dzieje, wielu miłośników książek zginęło właśnie dlatego, że kochali je bardziej niż władców, od których zależał ich los².

Z drugiej strony warto pamiętać, że czytanie nie musi być czynnością niewinną; niekiedy prowadzi nawet do życiowej klęski, o czym świadczą losy bohaterów literackich, takich jak Don Kichot, Emma Bovary czy latarnik. Historia zna przypadki jeszcze bardziej drastyczne, kiedy to uświęcona księga – traktowana jako pismo Boga – była wykorzystywana dla usprawiedliwienia podbojów czy prześladowań; przykładem jest zarówno Biblia, jak i Koran. Niekiedy prześladowania i rzezie były inicjowane przez miłośników książek; wystarczy wspomnieć działania Marka Aureliusza (autora nieśmiertelnych *Rozmyślań*) podjęte wobec chrześcijan czy rolę Josepha Goebbelsa (mającego literackie ambicje) w partii hitlerowskiej³. W dziejach literatury nie brakuje też wybitnych twórców, usprawiedliwiających zbrodnie swych mecenasów czy wojny prowadzone w imię szalonych idei. Przykładem jest William Szekspir, wyjątkowo łagodny dla Tudorów jako autor kronik czy Tomasz Mann jako nacjonalista niemiecki w okresie pierwszej wojny światowej, dumny z tego, że żołnierze czytali jego nowelę *Śmierć w Wenecji*⁴. Wybitni pisarze bywali

¹ W dalszej części tekstu powołuję się na recenzowaną książkę, podając tylko numery stron.

² Świadczą o tym losy pisarzy rosyjskich po Rewolucji Październikowej. Współcześnie symbolem prześladowań artystów jest Salman Rushdie, na którego wydano fatwę (Rushdie, 2013a, 2013b). Nie jest on pierwszym pisarzem atakowanym przez fundamentalistów islamskich; pogroźki otrzymywał także laureat Nagrody Nobla (1988), Egipcjanin Nadżib Mahfuz.

³ Opisy lektur, a także zmagañ z własną twórczością znajdują się w jego dziennikach (Goebbels, 2013, s. 3–64).

⁴ W eseju *Gute Feldpost* (1914) Mann wspominał o listach, które otrzymywał z frontu (Shookman, 2003, s. 78). Ponieważ żaden nie został zachowany, można wątpić, czy listy istniały naprawdę (Kurzke, 2002, s. 229). Z powodu nacjonalizmu doszło do konfliktu Tomasza z bratem Henrykiem (Kurzke, 2005, s. 102). Najpełniej swoje proniemieckie stanowisko Mann wypowiedział w eseju *Fryderyk i Wielka Koalicja. Szkic na dzień dzisiejszy i na aktualną chwilę* (1914) oraz w książce *Rozważania człowieka apolitycznego* (1918). Należy jednak

też świadkami zbrodni, o czym przekonuje los Michela de Montaigne'a, któremu dane było obserwować rzeź hugonotów w noc świętego Bartłomieja. Spośród pisarzy współczesnych warto wspomnieć Gabriela Garcíę Marqueza, który przyjaźnił się z Fidelem Castro, podziwiając jego literacki smak⁵. Opinię znawcy literatury miał też Stalin, co nie przeszkodziło mu prześladować twórców⁶. Świadczy to, że książka nie zawsze służy ocaleniu; bywa też narzędziem przemocy, wobec czego nie należy jej sakralizować⁷. Taką perspektywę – raczej krytyczno-literacką i estetyczną niż moralną czy religijną – zajmuje w recenzowanym tomie Jerzy Madejski; analizując rozmaite strategie czytania, daleki jest od kanonizowania książek.

Problemy badawcze podejmowane przez Madejskiego, próbującego ocenić naukową wartość poszczególnych metod stosowanych w literaturoznawstwie, są z natury odmienne od tych, które stawia filozof. Z perspektywy filozoficznej bowiem

odnotować, że w późniejszych latach pisarz zmienił poglądy, aktywnie zwalczając ruch faszystowski, w którym upatrywał zguby dla świata. Świadectwem zmiany jest już powieść *Czarodziejska góra*, którą zaczął pisać w roku 1913, ukończył zaś w roku 1924. W ostatniej scenie, zapowiadającej bezsensowną śmierć młodych żołnierzy, widać krytykę wojny jako przemocy niszczącej kulturę (Mann, 1972, s. 536).

⁵ Początki zauroczenia Fidelem Castro sięgają rewolucji kubańskiej, w której Marquez brał incydentalny udział i którą bez zastrzeżeń popierał, ufając, że Castro z Che Guevarą znaleźli właściwszą drogę dla Ameryki Łacińskiej niż powielanie modelu moskiewskiego (Saldívar, 2001, s. 388). Z zachwyty dla Castro Marquez nie wyzwolił się nigdy, pozostając „młodzieńczym rewolucjonistą o nieograniczonej lojalności względem przywódcy kubańskiego”; w przeciwieństwie do Kolumbijczyka, Vargas Llosa uczynił z dyktatora Kuby „wielką czarną bestię, z którą trzeba walczyć” (Saldívar, 2001, s. 456). Nie można jednak zapominać, że Marquez był krytykiem demokracji ludowych, panujących w Europie Wschodniej; uważał je za „system narzucony z zewnątrz przez Związek Sowiecki, oparty na lokalnych partiach komunistycznych, dogmatycznych i pozbawionych wyobraźni. Jedyne, co wymyśliły, to realizować na siłę model sowiecki, który nie pasował do ich rzeczywistości” (Mendoza, Marquez, 2003, s. 114). W przeciwieństwie też do Fidela Castro, popierającego inwazję na Czechosłowację w 1968 roku, Marquez publicznie ją potępił (Mendoza, Marquez, 2003, s. 116). Szerzej na temat relacji Marqueza i Castro w: Esteban, Panichelli (2006).

⁶ Kontrprzykładem mogą być legendy o tym, że uznanie Stalina dla jakiegoś utworu literackiego mogło ocalić autora od śmierci. Jednym z takich szczęśliwców miał być Ilija Erenburg, znajdujący się w kręgu podejrzanych, uratowany jednak dzięki powieści *Upadek Paryża*, którą Stalin podziwiał i co wyraził w telefonicznej rozmowie z autorem; za utwór ten dostał Erenburg Nagrodę Stalinowską. Pomijam w tej chwili działania polityczne samego Erenburga jako uczestnika komisji uznającej mord katyński za dzieło Niemców oraz wojennego agitatora, który w tekstach frontowych odmawiał Niemcom człowieczeństwa, nawołując do ich bezwzględnego mordowania. Jeśli chodzi o los twórców rosyjskich w porewolucyjnej Rosji, to jest on jednym z tematów intrygującej powieści Józefa Hena *Bruliony Profesora T.*

⁷ Sakralizację książki widać we wspomnieniach Rushdiego: „W dzieciństwie nauczyłem się całować chleb i książki. [...] Chleb i książki: pokarm dla ciała i pokarm dla duszy – co może być warte większego szacunku czy wręcz miłości?” (Rushdie, 2013a, s. 426).

nie jest ważny artyzm dzieła, lecz jego przydatność w stawianiu i rozwiązywaniu zagadnień metafizycznych, epistemologicznych, antropologicznych czy etycznych. Z tego powodu filozof (a także historyk filozofii) nie skupia się na literackich walorach tekstów Platona, Lukrecjusza czy Dostojewskiego, lecz na zawartych w nich tezach i argumentacjach. Podejście takie, jakkolwiek uzasadnione, redukuje bogactwo i złożoność tekstu do wymiaru poznawczego. W tej sytuacji przydatna może się okazać pomoc teoretyka literatury; szczegółowa wszak analiza struktury narracji czy sposobu obrazowania pomaga dostrzec głębsze warstwy tekstu, na pierwszy rzut oka niewidoczne. Teoria literatury uczy zatem, że forma dzieła filozoficznego (traktat, list, dziennik, esej, powiastka, dialog) wpływa nie tylko na sposób przekazu, lecz także na treść⁸. Podobnie narzędzia poznawcze, którymi dysponuje filozof, mogą się okazać przydatne badaczowi literatury. Przykładem jest teoria realizmu wewnętrznego (Putnam, 1988), wskazująca na wielość rzeczywistości, pomocna w rozszyfrowaniu dzieła literackiego (choćby skomplikowanej narracji w *Don Kichocie*). Podobnie analiza różnych form życia społecznego (zwłaszcza strategii udawania), podejmowana przez Jana Jakuba Rousseau (Baczko, 2009, s. 9–49), może być pomocna w rekonstrukcji postaw i zachowań bohaterów cyklu powieściowego Marcela Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*.

To wzajemne wspieranie się (a nawet przenikanie) teorii literatury i filozofii wynika stąd, że dzieła filozoficzne są często utworami artystycznymi, dzieła literackie zaś mają charakter poznawczy, ukazując nędzę ludzkiego życia bądź skomplikowane dylematy moralne⁹. Przykładem może być opowiadanie Kazimierza Brandysa *Wywiad z Ballmeyerem*, którego tytułowy bohater demaskuje etykę jako wyłącznie sprawę kalorii. Skoro bowiem nasze zachowania zależą od stanu organizmu, to nie ma wątpliwości, że udręczonego głodem człowieka można skłonić do najbardziej niecnych działań w zamian za obietnicę dodatkowej porcji chleba. Równie ważnym filozoficznie tekstem jest inny utwór Brandysa – *Wariacje pocztowe* – przywołany w książce Madejskiego; w jakiejś mierze stanowi on ilustrację tez Ballmeyera. Bohaterem jednego z epizodów jest żołnierz wracający z wyprawy Napoleona na Rosję. Niezdolny do dalszej wędrówki, porzucony przez towarzyszy i wyczerpany głodem zjada własną nogę. Ten fikcyjny obraz literacki ukazuje bogactwo doświadczeń granicznych, a także postaw, jakie wobec nich zajmujemy. Jerzy Madejski przypomina go w eseju na temat tekstu Ewy Domańskiej, omawiającego zesłańcze wspomnienia polskiego inżyniera Jana Żarno. Wspomnienia te świadczą o tym,

⁸ Szerzej na temat związku między formą tekstu filozoficznego a jego treścią w: Knosala (2018).

⁹ Milan Kundera przekonywał, że racją istnienia powieści jest wyjaśnienie jakiegoś aspektu życia (Kundera, 2004).

że głodny człowiek może zostać kanibalem, rozkopując groby i zjadając trupy (s. 115). W tej sytuacji należy inaczej odczytywać epizod samojedztwa z *Wariacji pocztowych*. „To, co w powieści Kazimierza Brandysa traktowano jako akt prześmiewczy (tylko) może być teraz traktowane jako przetworzenie (to prawidłowość znana z twórczości tego pisarza) relacji tych, którzy po wojnie wracali ze Wschodu” (s. 117). W ten sposób Madejski pokazuje, w jaki sposób literatura, nazywana przez Vargasa Lloşę „prawdą kłamstw”, odsłania (pod pozorem fikcji) najbardziej ukryte cechy ludzkiej natury. Możliwe zatem, że – w kontekście aktualnej wiedzy na temat pedofilii – należy ponownie odczytać powieści Dostojewskiego (zwłaszcza *Biesy* i *Wspomnienia z domu umarłych*).

Przykłady te świadczą, że literatura nie daje łatwych pocieszeń, lecz – w przeciwieństwie do religii, ludzkiej nadziei zbawienia – rozdrapuje najboleśniejsze rany, potęgując świadomość zła. Nawet pisarze, którzy podejmowali próby zbudowania teodycei (Hermann Hesse, Par Lagerkvist, Zofia Kossak-Szczucka, Roman Brandstaetter czy Jan Dobraczyński) dochodzili ostatecznie do wniosku, że zła nie da się usprawiedliwić (a nawet zrozumieć). Ich utwory jednak (nawet te mniej wybitne, którym krytyk literacki wytknąłby wiele artystycznych usterek), są pomocnym narzędziem w pracy filozofa, stanowią bowiem swoiste laboratorium, w którym testuje się idee metafizyczne czy etyczne. Literatura jest równie ważna w pracy historyka filozofii, stanowi bowiem zapis sporów i idei, które nie zostały w pełni wyrażone w traktatach filozoficznych epoki, rzucając jednak na nią nowe światło. Przykładem mogą być literackie postacie Stanisława Połanieckiego czy Leona Płoszowskiego, doskonale oddające klimat XIX-wiecznych sporów filozoficznych – zarówno polskich, jak i europejskich. Podobnie okryta niesławą literatura socrealistyczna jest kopalnią wiedzy dla historyka filozofii, ukazując warunki, w jakich działali powojenni marksiści. Niezależnie bowiem od swych intencji, autor dzieła literackiego ukazuje język, przesady i duchowy klimat epoki, w której żył. Z tego powodu nie należy usuwać dawnych dzieł literackich z bibliotek jako symboli hańby; przeciwnie, należy je uznać za dokument historyczny, na podstawie którego można lepiej zrozumieć ludzkie dzieje (a także ludzką naturę).

Studia Jerzego Madejskiego wyrastają z innego spojrzenia na literaturę; autor recenzowanego tomu nie tropi w niej idei filozoficznych ani obrazu społecznych przemian, lecz ocenia ją w świetle kryteriów artystycznych. W kolejnych szkicach, omawiających rozmaite nurty i szkoły funkcjonujące w rodzimych badaniach literackich ostatnich lat, Madejski preferuje te, które pozwalają odkryć literackość tekstu. Wprawdzie, jak pisał Jarosław Iwaszkiewicz, literatura polska nigdy nie jest tylko literaturą, spełnia bowiem wiele innych zadań (Iwaszkiewicz, 1971, s. 336), to jednak jest w niej również obecne marzenie Jana Lechonia, aby poeta opisujący wschód słońca czy nadejście wiosny mógł w nich widzieć właśnie wschód słońca czy

nadejście wiosny, a nie Polskę¹⁰. Podobne nadzieje towarzyszą badaczom literatury; jeśli bowiem dobrze odczytuję intencje Madejskiego, to głównym zadaniem jego szkiców jest krytyczna analiza postrukturalnych modeli badań literackich. Pomimo fachowego tytułu (który może przerazić ludzi traktujących literaturę bardziej jako pożyteczną rozrywkę niż przedmiot akademickich dociekań), książka jest napisana przyjaznym dla czytelnika językiem, wolnym od naukowego żargonu i niepozabawionym walorów artystycznych. Dzięki temu może się okazać przydatna nie tylko zawodowym badaczom literatury, lecz także laikom nieznanym żadnej z poetologii – czy to strukturalnych, czy postrukturalnych; na ten aspekt książki wskazuje też jej podtytuł (*Szkice krytyczne*). Wprawdzie może on zostać przyjęty z nieufnością przez przysłowiowego adiunkta z IBL-u, badającego utwory literackie równie obiektywnie i skrupulatnie, jak lekarz wątrobę¹¹, to jednak – wbrew tym obawom – w przypadku recenzowanego tomu mamy do czynienia z dobrym wyważeniem proporcji między akademickością a popularnością wywodów. Z jednej bowiem strony autor nie nadużywa fachowego żargonu, czytelnego jedynie dla wtajemniczonych, z drugiej – z wyjątkową wnikliwością omawia poszczególne modele badań literackich.

Wprawdzie książka jest zbiorem recenzji, to jednak omawiane w niej teksty są jedynie punktem wyjścia do inspirujących uwag autora – zarówno na temat literatury i krytyki literackiej, jak też współczesnej humanistyki. Z tego powodu omawiany tom jest ważnym głosem nie tylko w sporach na temat sensu badań literackich, lecz także w debacie dotyczącej statusu i roli uniwersytetu we współczesnym świecie. W chaosie wywołanym ciągle zmienianymi kryteriami ewaluacji pracy naukowej, Madejski przywraca należną rangę jednemu z najbardziej doniosłych (choć ostatnio lekceważonych) gatunków pisarstwa akademickiego, jakim jest recenzja. To przecież właśnie rzetelna ocena wyników badawczych, publikowanych przez innych uczonych, przyczynia się do postępu nauki, wyznaczając jej dalszy rozwój¹².

¹⁰ Z kolei Wokulski z rodzimej literatury wyniósł jedynie złudzenia, prowadzące do rozkładu duszy; „[...] ukojenie i spokój znajdował tylko w literaturach obcych” (Prus, 1996, s.412). Bohater *Lalki* doszedł do tego wniosku, czytając *Baśnie z tysiąca i jednej nocy*.

¹¹ „[...] nie ma takiego dzieła, którego by nie utłukł polonistyczny aparat poznawczy (mam tu na myśli zarówno literaturoznawstwo uprawiane przez „głuchych muzykologów” z IBL-u, jak i tradycyjną interpretację starej szkoły), funkcjonującej jak szafa do rozbierania ze sztuki Słonimskiego: działa znakomicie, tylko ubrania ani razu nie udało się ocalić. [...] Poloniści mają fałszywy odruch w stosunku do literatury. Adiunkt badający utwór literacki robi specjalną minę, która ma oznaczać, że na innym fakultecie tak samo naukowo zachowałby się w stosunku do wyciągu z wątroby” (Brandys, 1964, s.334).

¹² Recenzja jest także sądem nad dziełem – może zwrócić na nie uwagę i je wylansować (co na współczesnym rynku naukowym, przeciążonym od nadmiaru publikacji, jest sprawą niebagatelną) lub przyczynić się do jego dyskredytacji. Przykładem są dzieje filozofii w wieku XX, które mogłyby potoczyć się inaczej, gdyby Ludwig Wittgenstein – zgodnie z pierwotnym

O wadze pisarstwa krytycznego (czy to w dziedzinie nauki, czy sztuki) świadczy także to, że niektóre recenzje okazują się donioślejsze od omawianego w nich utworu. Przykładem są szkice teatralne Boya; wprawdzie wiele sztuk, które omawiał, na zawsze zeszło z afisza, jednak ogólne refleksje na temat teatru (a także ludzkiego życia i spraw społecznych) pozostały nadal aktualne.

Podobny charakter mają recenzje Madejskiego, chociaż są wolne od charakterystycznej dla Boya ironii. Omawiając wszak dowolną pracę z zakresu teorii literatury czy sztuki interpretacji, autor *Poetologii postrukturalnych* nie poprzestaje na prezentacji jej treści, lecz dokonuje oceny całego nurtu, w ramach którego powstała. Dzięki temu czytelnik otrzymuje nie tylko kompetentną informację o konkretnej książce, lecz także garść uwag rzucających nowe światło na poszczególne dzieła literackie i ich dotychczasowe interpretacje. Oceniając dokonania omawianych przez siebie autorów, Madejski kreśli też nowe perspektywy badawcze, które należy podjąć w przyszłości. Jednym z przykładów jest szkic na temat książki Stanisława Stabro *Od Emila Zegadłowicza do Andrzeja Bobkowskiego. O prozie polskiej XX wieku*. Wprawdzie Madejski uważa, że nie jest to monografia ukazująca całościowo polską prozę XX wieku, lecz raczej zbiór literackich sylwetek (s. 38–39), jednak w tej delikatnej przyganie zawarta jest sugestia, że Stabro taką książkę powinien (i jest w stanie) napisać w przyszłości. Podobnie Madejski słusznie zwraca uwagę, że trudno omówić w jednym szkicu dzienniki tak różnych autorów, jak Mieczysław Jastrun, Maria Dąbrowska, Andrzej Kijowski i Stefan Kisielewski (s. 40–41). Przy tej okazji podejmuje szerszy temat postaw intelektualistów, którzy czasami poddają się dyktatowi władzy, innym zaś razem zdobywają się na heroiczny wobec niej sprzeciw, płacąc za to wysoką cenę. Nawiązując do znanych prac Juliana Bandy i Paula Johnsona, Madejski nie tylko wskazuje na różnice między wspomnianymi badaczami w zakresie stosowanej metodologii, lecz zwraca także uwagę na konieczność podobnego studium w odniesieniu do historii krytyki polskiej XX wieku, sugerując nawet jego roboczy tytuł – *Od Stanisława Brzozowskiego do Cezarego Michalskiego* (s. 39). Znakomita orientacja Madejskiego w rozmaitych nurtach badań literackich sprawia, że takiego studium możemy się spodziewać przede wszystkim od niego samego (pod warunkiem, że rzucony pomysł nie jest „tematem do odstąpienia”).

W omawianym tomie znajdują się też błyskotliwe, chociaż nierozwijane szczegółowo, pomysły interpretacyjne dzieł literackich. Przykładem jest alternatywne wobec proponowanego przez Edwarda Balcerzana odczytanie wiersza Mirona Białoszewskiego, składającego się z dwu słów:

planem – podjął studia na Uniwersytecie Wiedeńskim pod kierunkiem Ludwiga Boltzmann. O zmianie decyzji zdecydowała samobójcza śmierć Boltzmann, załamanego surową krytyką ze strony innych uczonych (Monk, 2003, s. 44; Janik, Toulmin, 1973, s. 145).

płyńie
praostatek (s. 31).

W swojej interpretacji Madejski nawiązuje nie tylko do biografii poety, przywołując ulubione miejsca jego spacerów, lecz ukazuje także intertekstualne powiązania wiersza (czy to z *Panem Tadeuszem*, czy z filmem *Rejs* Marka Piwowskiego), dostrzegając w nim historiozoficzny pesymizm, związany z przemijaniem każdej formacji kulturowej. W ten sposób żartobliwa zabawa słowna okazuje się wyrazem bezsilnego żalu poety przywiązanego do (bezpowrotnie ginącej) tradycji (s. 31–32). Pomysłowość podobnych interpretacji (których w recenzowanej książce jest więcej) sugeruje, że autor byłby w stanie równie wnikliwie zinterpretować wiersz składający się z jednej sylaby (czas, Bóg, nic, coś, on, i, lub); powodem jest wyjątkowe wyczulenie Madejskiego na estetyczne i filozoficzne aspekty słowa.

Wartość poznawcza poszczególnych szkiców zamieszczonych w recenzowanym tomie nie sprowadza się tylko do analizy wybranych dzieł. Dzięki temu bowiem, że każdy tekst dotyczy konkretnego obszaru współczesnych badań literackich, całość tworzy rozległą panoramę najważniejszych nurtów i szkół krytycznych, dominujących w rodzimej teorii literatury. Osiągnięcie to najlepiej zilustrować przykładem, przywołanym przez samego autora w szkicu na temat charakteru i rangi ksiąg pamiątkowych, powstających ku czci zasłużonych uczonych. Z jednej bowiem strony Madejski pokazuje naukową doniosłość tego typu tomów (niesłusznie lekceważonych w różnych rankingach i parametryzacjach), z drugiej – odwołuje się do mickiewiczowskiej idei fragmentu jako zapowiedzi całości, sugerującej, że z ułamków powstaje epepeja (s. 135). *Poetologie postrukturalne* są znakomitą egzemplifikacją tej idei; poszczególne recenzje składają się bowiem na rzetelną panoramę nurtów i szkół dominujących w najnowszej teorii literatury. Madejski podsumował w ten sposób dorobek polskiego literaturoznawstwa ostatnich lat, pokazując zarówno jego walory, jak i ograniczenia. Jeżeli zatem nawet recenzowany tom nie był planowany jako podręcznik akademicki z zakresu metodologii badań literackich, to jednak może pełnić rolę instruktywnego przewodnika po meandrach współczesnej teorii i krytyki literackiej. Erudycja autora (obejmująca także szeroko pojęte studia nad kulturą) sprawia, że książka jest wyjątkową pomocą dla laików, niebędących zawodowymi badaczami literatury; dzięki esejom Madejskiego mają oni szansę zyskać rozeznanie we współczesnych sporach, toczonych na gruncie szeroko pojętej humanistyki. W sposób szczególnie recenzowany tom jest przydatny filozofom, którzy w swojej pracy badawczej sięgają do dzieł literackich (i teoretycznoliterackich), poszukując w nich nie tylko inspiracji, lecz także narzędzi pomocnych w roztrząsaniu fundamentalnych zagadnień istnienia.

Poetologie postrukturalne to owoc nieklamanej sympatii autora do literatury jako niezbywalnej sfery życia, bez której nie byłibyśmy tym, kim jesteśmy. W szkicach Madejskiego widać jednak również niepokój o to, że literatura (jak cała kultura) oparta jest na kruchych podstawach, wobec czego łatwo ulega kryzysom (na przykład zdradzając język i oddając go na służbę ideologii). Niektóre zagrożenia zostały omówione w szkicu na temat prac Jerzego Smulskiego poświęconych socrealizmowi. Jeśli bowiem dobrze odczytuję wywody Madejskiego, to jego zdaniem socrealizm jako swoista formacja kulturowa istniał przede wszystkim w języku, przekształconym w „mowę jałową” (s. 97). Autor nie szuka jednak łatwych triumfów nad „hańbą domową”, lecz stara się zrozumieć, jak mogło do niej dojść. Socrealizm bowiem to nie tylko wstydliva karta w biografiach twórców, którą można zbyc epitetem, ironią czy cynizmem¹³, lecz także część naszych dziejów. Tak samo zatem, jak z historii kościoła rzymskiego nie da się wyeliminować inkwizycji, procesu Galileusza czy potępienia teorii Kopernika, tak z dziejów polskiej humanistyki nie da się wyeliminować socrealizmu, kiedy to wielu pisarzy i uczonych realizowało propagandowe zadania, narzucone przez władzę. Socrealistyczna mentalność nie zniknęła zresztą całkowicie także później, wobec czego jej pomijanie byłoby fałszowaniem dziejów.

W wywodach Madejskiego widać nie tylko chęć zrozumienia socrealizmu, lecz także troskę o to, aby podobny eksperyment nie został powtórzony (pod innymi sztandarami politycznymi i ideologicznymi). Tekst ten jest ostrzeżeniem przed pokusami władzy, która chciałaby wykorzystać kulturę dla swych doraźnych celów; ran w ten sposób wyrządzonych nie da się bowiem łatwo zaleczyć. Przestroga ta jest szczególnie ważna w kontekście pojawiających się ostatnio głosów o konieczności budowania narodowej nauki i sztuki; postulaty te są o tyle groźne, że mogą łatwo przeniknąć do świata uniwersyteckiego, niszcząc jego wolność. Nieprzychylnie opinie, z jakimi spotykają się badacze Holocaustu czy osoby prowadzące badania z zakresu *gender studies* (a nawet biologicznej teorii ewolucji) mogą budzić lęk, że mury obronne nauki runą pod naporem polityki. Zwykle zresztą pierwszym symptomem niepokojących zjawisk jest język. W przypadku socrealizmu był to język rewolucyjny, mający na celu zniszczenie nieprzyjaciół; z tego powodu w literaturze (a także krytyce literackiej i publicystyce) częstym terminem był „wróg klasowy” (s. 96), oznaczający kogoś obcego, mającego wyłącznie zbrodnicze zamiary. Jako bohater literacki był on pozbawiony cech ludzkich, nazywany szcurem, pluskwą,

¹³ Przykładem takiej postawy był szybki odwrót luminarzy socrealizmu od jego złożeń. Symptomatyczna jest w tym względzie historia przytoczona przez Jana Józefa Szczepańskiego: „W 1956 roku, na otwartym zebraniu POP Oddziału Warszawskiego, na którym doszło do gorzkich rozrachunków, Jan Kott, zaatakowany przez Wojciecha Żukrowskiego, że naganiał go do socrealizmu, odparł z właściwym sobie wdziękiem: »To prawda. Naganiałem wszystkich. Ale tylko durnie dali się nagonić«” (Szczepański, 2009, s. 15).

glistą, wilkiem czy wieprzem (s. 96). Przypominając brutalność socrealistycznej mowy, autor *Poetologii postrukturalnych* podkreśla, że kształtuje ona ludzkie umysły; podobnego języka nie używa się wszak bezkarnie.

Szkic o socrealizmie świadczy, że w książce Madejskiego chodzi nie tylko o ocenę głównych nurtów badań literackich, lecz także o diagnozę kultury. Jedną z podstawowych trosk autora jest pytanie o uniwersytet jako miejsce nieskrępowanych badań, debat i nauczania. W nawiązaniu do eseju Balcerzana *Pochwała poezji*, Madejski dostrzega rozdźwięk między akademią a życiem społecznym i indywidualnymi troskami ludzi¹⁴. Jedną z przyczyn jest bezwolność uczonych w poddawaniu się „rygorom administracyjnym”, zwłaszcza w formie „parametryzacji uczelnianej i ministerialnej” (s. 33). Rygory te (niepozabawione celów politycznych i ideologicznych) mogą doprowadzić do paraliżu wszelkiej twórczej myśli, czyniąc z pracowników instytucji naukowych bezproduktywne tryby niewydolnego systemu. W tym kontekście warto przywołać – przytoczoną przez Madejskiego – surową opinię na temat uczonych wypowiedzianą przez Włodzimierza Boleckiego. Ten badacz i organizator nauki (a ostatnio także powieściopisarz) przekonuje, że środowisko uniwersyteckie działa podobnie do korporacji broniącej swych przywilejów i nietolerującej zmian (s. 61). Takie sformułowania, zbliżone do hasła walki z kułactwem lub nadzwyczajnymi kastami, mogą być krzywdzące. To, że wielu uczonych nie godzi się na rewolucyjne zmiany, nie wynika bowiem z obrony przywilejów, lecz z troski o naukę, którą należy chronić przed radykalnymi pomysłami politycznymi. Trudno wszak spodziewać się, że administracyjnie zaprojektowane rewolucje doprowadzą do rozkwitu badań; w równej mierze mogą spowodować ich zastój, a nawet upadek. Rzeczywisty postęp poznał bowiem (którego przykładem była rewolucja kopernikańska czy darwinowska) nie miał nic wspólnego z regulacjami politycznymi. Tymczasem wielu dzisiejszych ustawodawców i organizatorów nauki ulega złudzeniu, że za pomocą załgoritmizowania kryteriów oceny pracy badawczej można doprowadzić do zwiększenia jej efektów. Na przekór takim iluzjom rzeczywiste odkrycia dokonują się dzięki wolnej i twórczej myśli, która może być zagrożeniem dla politycznych decydentów. Wbrew zatem ponurym diagnozom Boleckiego opór środowiska uczonych przed parametryzacyjną rewolucją nie wynika z konformizmu, lecz z troski o swobodę badań, której krępować nie wolno. W epokach bowiem, w których uczeni posłusznie stosowali administracyjne i ideologiczne wytyczne władzy, nauka zmieniała się w swoje przeciwieństwo. Dlatego recenzowaną książkę Jerzego Madejskiego należy odczytać także jako przestrożę, aby po naszej epoce nie

¹⁴ Już w latach osiemdziesiątych XX w. Aleksander Krawczuk zwracał uwagę na nadmiernie akademicki sposób uprawiania humanistyki, powodujący jej izolację od spraw, którymi żyje większość społeczeństwa (Knosala, 2018, s. 187).

pozostały jedynie wysoko punktowane publikacje, pozbawione jakiegokolwiek oryginalności. Historyk filozofii może tę przestrożę wzmocnić, odwołując się do okresu nowożytności, kiedy to twórcza myśl rozwijała się poza uniwersytetami. Nawet tak wybitni filozofowie, jak Kartezjusz, Locke, Hume czy Kierkegaard nie okazali się godni katedr zajmowanych przez osoby świetnie dostosowane do ówczesnego (oficjalnego) modelu nauki, dzisiaj jednak zupełnie zapomniane¹⁵. Uniwersyteccy uczeni powinni w tym zjawisku upatrywać przestrogi dla siebie; niewykluczone bowiem, że dla przyszłych pokoleń ważniejszym myślicielem, który wejdzie do podręczników, będzie nieznany dzisiaj outsider, publikujący swe prace poza listą wydawnictw punktowanych¹⁶. Zwracając uwagę na niebezpieczeństwa zagrażające nauce (zwłaszcza obrazoburczej i krytycznej wobec władzy humanistyce), Madejski przestrzega przed nadmiernym krępowaniem uczonych przepisami administracyjnymi. Nie forma publikacji wyników bowiem ani miejsce wydania decyduje o ich naukowej doniosłości. Współczesna nadprodukcja tekstów powoduje zresztą, że nawet prestiżowe czasopisma naukowe nie dają gwarancji, że przeczytamy w nich cokolwiek ponad „modne bzdury”, w przyszłości ważne jedynie dla historyków, stawiających podobne pytania do tego, które ożywia studia nad socrealizmem – jak mogło do tego dojść?

Kreśląc rozległą panoramę współczesnych badań literackich, Madejski nie opowiada się ani za ideą metodologicznej jednolitości, głoszoną przez Balcerzana (s. 27), ani za (postulowanym przez Szahaja) anarchizmem metodologicznym¹⁷.

¹⁵ Znamienny jest w tym kontekście przykład Spinozy, który – mając propozycję objęcia uniwersyteckiej katedry – nie przyjął jej w obawie, że utraci intelektualną wolność.

¹⁶ Ilustracją takiej groźby mógłby być los Hume’a, który bezskutecznie ubiegał się o posadę na uniwersytecie. Mimo to jego popularne eseje (zwłaszcza na temat nieśmiertelności duszy i samobójstwa) były rozchwytywane przez czytelników, gotowych ponieść ogromne koszty za ich nabycie.

¹⁷ Nie miejsce tu na szczegółowe omawianie polemiki Madejskiego z tezami Szahaja. Należy jednak zaznaczyć, że większość kontrargumentów autora *Poetologii poststrukturalnych* jest słuszna; dotyczy to także kwestii dualizmu (odróżnienia między opisem a analizą i interpretacją dzieła literackiego), piętnowanego przez Szahaja u innych badaczy (s. 84). Krytyka dualizmu przeprowadzona przez Szahaja opiera się na znanej argumentacji Quine’a, wymierzonej w dogmaty empiryzmu, którą – przy pewnej interpretacji – można odnieść do każdej dziedziny wiedzy. Nie ma jednak wątpliwości, że zawsze jakiś dualizm musimy w punkcie wyjścia założyć; w badaniach literackich jest to chociażby odróżnienie tekstu literackiego od tego, co nie jest literaturą lub nawet tekstem. Dodatkowym problemem jest pytanie, czy konsekwentny anarchizm metodologiczny jest możliwy; nawet przecież Paul Feyerabend, głoszący niemożliwość odróżnienia nauki od magii, w życiu korzystał z dobrodziejstw raczej nauki niż magii. To samo dotyczy praktyki egzorcyzmów; wprawdzie w kościele rzymskim nie brakuje ludzi wierzących, że to szatan wywołuje rozmaite zaburzenia, jednak większość katolików korzysta raczej z dobrodziejstw współczesnej medycyny niż pomocy egzorcystów.

Sklania się raczej do umiarkowanego pluralizmu w wersji Janusza Sławińskiego, polegającego na scalaniu różnych inspiracji metodologicznych w jeden spójny system (s. 83). Dzięki temu *Poetologie postrukturalne* można odczytać jako udaną próbę z dziedziny humanistyki integralnej, w której nie są ważne sztuczne podziały między konkretnymi dziedzinami i specjalnościami, lecz problem badawczy, analizowany z różnych punktów widzenia i przy pomocy rozmaitych metod. Wprawdzie Madejski sympatyzuje głównie z tymi podejściami, które pozwalają na uchwycenie walorów artystycznych tekstu, jednak nie pomija też innych znaczeń literatury, zwłaszcza tych, które polegają na obronie kultury. Dzięki temu recenzowana książka budzi nadzieję, że jeśli nawet literatura nie zawsze ratuje przed przemocą, to jednak uniwersytet potrafi się obronić przed polityczno-administracyjną (a także ideologiczną) nawałnicą konkursów, rankingów i punktacji. W ten sposób *Poetologie postrukturalne* Jerzego Madejskiego zadają kłam opiniom o kryzysie rodzimej humanistyki, świadczą bowiem o jej rozkwicie (a przynajmniej dobrej kondycji).

Bibliografia

- Baczko, B. (2009). *Rousseau: samotność i wspólnota*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Brandys, K. (1964). *Listy do Pani Z. Wspomnienia z teraźniejszości 1957–1961*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Esteban, Á., Panichelli, S. (2006). *Gabo i Fidel. Pejzaż przyjaźni*. Warszawa: Wydawnictwo Studio EMKA.
- Goebbels, J. (2013). *Dzienniki*. T. 1: 1923–1939. Warszawa: Świat Książki.
- Iwaszkiewicz, J. (1971). Martwa pasieka. W: J. Iwaszkiewicz, *Opowiadania muzyczne* (s. 287–388). Warszawa: Czytelnik.
- Janik, A., Toulmin, S. (1973). *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster.
- Knosala, B. (2018). Media, mądrość i humanistyka w kryzysie. *Ethos*, 123, 177–189.
- Kundera, M. (2004). *Sztuka powieści. Esej*. Tłum. M. Bieńczyk. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kurzke, H. (2005). *Tomasz Mann. Życie jako dzieło sztuki*. Tłum. E. Kowynia. Warszawa: Wydawnictwo Książkowe Twój Styl.
- Mann, T. (1972). *Czarodziejska góra*. T. 1. Tłum. J. Łukowski. Warszawa: Czytelnik.
- Mendoza, P.A., Marquez, G.G. (2003). *Zapach owocu guawy. Rozmowy*. Tłum. A. Trzaniel-Szczepanek. Warszawa: MUZA SA.
- Monk, R. (2003). *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*. Tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Prus, B. (1966). *Lalka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Putnam, H. (1988). *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*. Wyb. i tłum. A. Grobler. Warszawa: PWN.
- Rushdie, S. (2013a). Czy nie ma nic świętego? W: S. Rushdie. *Ojczyzny wyobrażone. Eseje i teksty krytyczne 1981–1991* (s. 426–440). Tłum. E. i T. Hornowscy. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Rushdie, S. (2013b). Tysiąc dni w Balonie. W: S. Rushdie. *Ojczyzny wyobrażone. Eseje i teksty krytyczne 1981–1991* (s. 441–450). Tłum. E. i T. Hornowscy. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Saldívar, D. (2001). *Gabriel Garcia Marquez. Podróż do źródła*. Tłum. A. Biernacka. Warszawa: Wydawnictwo Albatros Andrzej Kuryłowicz.
- Shookman, E. (2003). *Thomas Mann's „Death in Venice”. A Novella and Its Critics*. Camden House.
- Szczepański, J.J. (2009). *Kadencja*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, Bellona SA.

