

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, 450 ss.

Wydawać by się mogło, że pisanie książki o postmodernizmie, wokół którego dyskusje już dawno umilkły, jest pozbawione sensu. Doświadczeni akademicy pamiętają namiętne polemiki, jakie na łamach pism filozoficznych prowadzili ze sobą przeciwnicy i zwolennicy filozofii postmodernistycznej. Jak zwykle bywa w takich sporach, nie skończyły się żadną miarodajną konkluzją.

Książka Bartosza Kuźniarza jest jednak daleka od tematów, na jakich skupiała tamta dyskusja. Autor nie zastanawia się bowiem nad trafnością filozoficznych diagnoz postmodernistycznej myśli ani nie zestawia ze sobą najważniejszych jej przedstawicieli. Celem *Goodbye Mr. Postmodernism* jest ukazanie krytyki postmodernizmu z zupełnie innej, niż dotychczas znanej w Polsce, perspektywy teoretycznej. Bohaterami pracy są Perry Anderson, David Harvey, Fredric Jameson, Terry Eagleton i Slavoj Žižek. Prócz tego ostatniego, prace owych badaczy są w naszym kraju praktycznie nieznanne. Nieznany jest również punkt widzenia, jaki przyjmują. Postmodernizm nie jest dla nich jedynie wątpliwym projektem filozoficznym, lecz nade wszystko projektem ideologicznym, skrywanym sprzeczności rozwiniętego systemu kapitalistycznego. Mówiąc językiem Marksa – postmodernizm jawi się jako nadbudowa odpowiadająca późnokapitalistycznej bazie, kierowanej przez kapitał finansowy, elastyczność zatrudnienia, konsumpcję znaków i produkowanie sztucznych potrzeb.

Perspektywa teoretyczna jest w dużej mierze wspólna wszystkim opisywanym przez Kuźniarza autorom. Jest nią filozofia społeczna i krytyka ekonomii politycznej Karola Marksa. Autor nazywa bowiem swoich bohaterów przedstawicielami „późnej lewicy”, która

[...] mieści się w polu znaczeniowym gdzieś pomiędzy nowością, późnym kapitalizmem, cichą, choć zarazem sięgającą fundamentów metamorfozą, wreszcie lewicą, która najlepiej odpowiada na wyzwanie dzisiejszego systemu – taką, której nieobecne są etyka, melancholia, skupienie i przynajmniej część z tradycyjnie kojarzonych z konserwatyzmem światopoglądowych postulatów. (s. 22)

Warto zatrzymać się przez chwilę nad marksizmem teoretyków późnej lewicy. Książka Kuźniarza wypełnia bardzo wyraźną lukę w rodzimej humanistyce, gdyż przybliży polskiemu czytelnikowi krytyczne interpretacje zachodniego marksizmu, którego w naszym kraju nigdy nie przyswojono. Przed 1989 r. lewicową myśl społeczno-polityczną zmopolizowała wulgarna i prostacka wykładnia marksizmu-leninizmu, w latach 90. XX w. z kolei mieliśmy do czynienia z alergiczną wręcz reakcją na pisma autora *Kapitału* oraz jego krytycznych komentatorów. Polski czytelnik nie miał zatem szansy zapoznać się z bardzo bogatym nurtem neomarksizmu anglosaskiego, którego najwybitniejszymi

przedstawicielami byli: Raymond Williams, Edward P. Thompson czy właśnie Perry Anderson i Terry Eagleton.

Książka Kuźniarza jest bardzo dobrą propozycją dla wszystkich tych, którzy pragną uzupełnić swoją wiedzę o krytycznych interpretacjach marksizmu. Zawiera bowiem zarówno bardzo przystępnie napisane omówienie Marksowskiej krytyki kapitalizmu (s. 73-102), jak i drobiazgowo, niemal encyklopedycznie, przedstawia poszczególnych autorów. Możemy zatem z *Goodbye Mr. Postmodernism* czerpać, jak z bardzo dobrze napisanej monografii – dostarcza bowiem podstawowych wiadomości o bogatych intelektualnych biogramach najważniejszych przedstawicieli późnej lewicy.

Kuźniarz przedstawia swoich bohaterów nie tylko jako wiernych uczniów Marksa, lecz również jako krytycznych jego czytelników, niepowstrzymujących się przed czerpaniem z innych teoretycznych paradygmatów. David Harvey łączy krytykę kapitalizmu z geografią, dodając do swoich interpretacji *Kapitału* wymiar przestrzenny. We współczesnym, zglobalizowanym świecie, zupełnie innym niż ten opisywany przez Marksa, akumulacja kapitału odbywa się nie tylko na drodze produkcji przemysłowej, lecz za pomocą przenoszenia swoich zasobów na obszary, nieobjęte jeszcze kapitalistycznymi środkami produkcji. Fredric Jameson wychodzi z pozycji literaturoznawcy i tworzy coś na kształt marksistowskiej krytyki kultury. Bardzo ciekawym przykładem zastosowania jego metodologii jest szczegółowo opisana przez Kuźniarza interpretacja *Czarodziej-skiej góry* Tomasa Manna (s. 155-180). Dla Jamesona teksty kultury to przede wszystkim odbicie społecznych sprzeczności, głęboko skrywanych strukturalnych antagonizmów charakterystycznych dla danej formacji społecznej:

Jameson poświęca wiele stron na ukazanie dialektycznych przejść między danym sposobem produkcji a dominującą w nim „formą ideologicznego kodowania”, „systemem produkcji znaków”, czy też, w najszerzej definicji, „sposobem konstruowania rzeczywistości”. Ogólne założenie tej typologii jest jednak ortodoksyjne i proste: system produkcji znaków zależy od tego, w jaki sposób wytwarza się przedmioty. To, co i jak piszemy albo malujemy, stanowi konsekwencję, a przynajmniej pozostaje w ścisłym związku z tym, jak organizuje się materialną produkcję. (s. 152-153)

Eagleton, chyba najbardziej odległy od Marksowskiej ortodoksji bohater *Goodbye Mr. Postmodernism*, spogląda w swojej „późnolewicowości” w stronę chrześcijaństwa. Nakreślone przez niego paralele pomiędzy tymi, wydawałoby się antagonistycznymi punktami widzenia, wydają się być zdumiewające: upadek (grzech/kapitalizm), odkupienie (królestwo niebieskie/komunizm), moment zmiany (śmierć i zmartwychwstanie/rewolucja), przewodnictwo (Kościół/partia). Z kolei Žižek łączy krytykę kapitalizmu z Lacanowską psychoanalizą i wyrafinowanymi interpretacjami kultury popularnej, a w późniejszym etapie swoje twórczości, podobnie jak Eagleton, czerpie inspiracje z chrześcijaństwa.

*Goodbye Mr. Postmodernism* nie jest jednakże pracą traktującą o interpretacjach marksizmu. Klamrą spajającą opowieść Kuźniarza jest krytyka postmodernizmu. Jak już wspominałem, bohaterowie książki patrzą na spór o postmodernizm z zupełnie innej perspektywy, niż ta przyjęta przez naszych rodzimych autorów. Przedmiotem analizy nie jest zasadność epistemologicznych twierdzeń (czy istnieje prawda obiektywna, czy jest raczej efektem społeczno-kulturowej interpretacji?) ani wymiar etyczny (czy postmodernizm jest zrelatywizowaniem wszystkich wartości prowadzących do nihilizmu, czy raczej źródłem tolerancji i poszanowania obcości?). Autorzy późnej lewicy, w duchu krytycznym, pytają o ideologiczną wartość postmodernizmu i poszukują dróg wyjścia. Stanowi to wspólny mianownik wszystkich pięciu analizowanych przez Kuźniarza myślicieli:

W kwestii postmodernizmu wspólnych jest im przynajmniej pięć tez. Po pierwsze, żyjemy w ponowoczesności. Po drugie, chodzi w niej ostatecznie o kapitalizm. Po trzecie, skoro postmodernizm pozostaje zrośnięty z późnokapitalistyczną bazą gospodarczą, jego zniesieniu z konieczności musi towarzyszyć zmiana dominującego sposobu produkcji [...]. Po czwarte, optymalną drogę wyjścia z postmodernizmu stanowi socjalizm. Po piąte wreszcie, do jego ustanowienia niezbędna jest teoria [...]. (s. 20)

Dla Perry'ego Andersona postmodernizm to wynik trzech procesów: odejścia w kulturze od założeń modernizmu, rozwoju techniki, która splata się nierozzerwalnie z codziennym życiem oraz ideologicznego kryzysu lewicy, powodującego jej apatię. Postmodernizm jest tutaj rozumiany jako całość składająca się ze specyficznej kultury (pop art, prymat telewizji itp.) i płynnego kapitalizmu. David Harvey widzi w postmodernizmie „zbiór strukturalnych, czasowych i przestrzennych dostosowań, które system kapitalistyczny wytworzył w odpowiedzi na kryzys trapiący kraje Pierwszego Świata w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku” (s. 139). Dla Anglika kapitalizm jest przechodzeniem od jednego kryzysu do drugiego, od jednej korekty systemu do kolejnej. Postmodernizm, ze zglobalizowaną kompresją czasu i przestrzeni (rozwoj telekomunikacji i środków transportu) oraz estetyzacją życia codziennego, jest kolejnym ideologicznym i ekonomicznym przystosowaniem się kapitalizmu do zmieniających się okoliczności społecznych<sup>1</sup>. Podobnie uważa Jameson, który widzi we współczesności jedność bazy i nadbudowy. Według niego, mamy do czynienia z radykalną zmianą – kultura nie wypełnia już funkcji krytycznej, nie daje źródeł, by trzeźwym okiem spojrzeć na ekonomiczne i społeczne przemiany. Kultura sama należy do tych przemian, twierdzi Jameson, gdyż jej postmodernistyczna eklektyczność i umiłowanie pastiszu współgra ze współczesną konsumpcją znaków. Dopelniając analizy Harveya, Amerykanin twierdzi, że postmodernistyczna kultura dokonała czegoś kluczowego dla współczesnego kapitalizmu – zmieniła towar w obraz.

W nieco inny sposób wypowiada się Terry Eagleton. W tonie bardziej filozoficznym niż reszta bohaterów książki Kuźniarza twierdzi on, że postmodernizm to epoka, w której zwyciężyła anarchiczna „woła, instynkt panowania, pełen wyrachowania i zbliżony charakterem do pozytywistycznego wzorca racjonalności, w swych roszczeniach pozbawiony jakichkolwiek hamulców i miary, wchodzący w dziejowe sojusze z klasą rządzącą” (s. 259-260). Obecny jest tu wspólny motyw dla myślicieli późnej lewicy – anarchiczny składnik kultury postmodernistycznej (wywracającej każdy obiektywny fundament) odpowiada anarchizmowi płynnego kapitalizmu, w którym „wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”. Podobną zasadę odnajduje Žižek, dla którego kapitalizm działa wedle zasady fantazji, czyli zbiorowej iluzji, która cementuje nasze postrzeganie rzeczywistości. Taką iluzją jest oczywiście postmodernizm. Godna uwagi jest psychoanalityczna wykładnia marksizmu, jakiej dokonuje słoweński filozof. Kapitalizm działa bowiem zgodnie z zasadą dążenia do przyjemności, które wyznaczane przez ekonomię pragnienia. Nie da się, jak chciał tego Marks projektując utopię komunistyczną, wyeliminować ludzkich pragnień (nierozzerwalnie związanych z akumulacją) i stworzyć system społeczny, który wszystkich zadowoli. Człowiek musi wpięrować się ze swoich konsumpcjonistycznych ambicji, a nie ludzić się, że zostaną one w końcu zaspokojone w bardziej sprawiedliwym społeczeństwie.

Książka Kuźniarza jest godna polecenia. O kilku zaletach już wspominałem. Pierwsza to przybliżenie tradycji neomarksizmu anglosaskiego, który u nas pozostaje nieznanym. Druga

<sup>1</sup> Kuźniarza na stronach 139-140 przytacza bardzo pomocną tabelkę porównującą nowoczesność i ponowoczesność.

to tzw. rzut oka na postmodernizm, który w naszych rodzimych sporach filozoficznych był nieobecny.

Do niewątpliwych osiągnięć autora zaliczyć należy bogatą literaturę przedmiotu oraz sposób, w jaki się nią posługuje. Wyzwaniem jest napisanie monografii jednego filozofa, którego twórczość da się umieścić w spójnej opowieści, akcentując przy tym te motywy jego refleksji, które z punktu widzenia autora są najciekawsze. Jeszcze większym wyzwaniem jest napisanie monografii pięciu filozofów. Przed Kuźniarzem stało bowiem wiele niebezpieczeństw – zbytnia heterogeniczność materiału, autonomiczność poszczególnych rozdziałów, brak wspólnego mianownika. Autor jednak w dużej mierze uniknął tych trudności, spajając klamrą cały swój wywód. Ową klamrą jest krytyka postmodernizmu i kryjące się za nią filozofie społeczne. Kuźniarz bardzo umiejętnie operuje materiałem, skupiając się zawsze na konkretnych tezach, do których przyporządkowuje cytaty i opisy pochodzące z różnych książek swoich bohaterów. Świadczy to o wielkiej konsekwencji i uporządkowaniu całego wyводу.

Siłą pracy jest również zakres podejmowanych przez nią tematów. W pierwszej kolejności jest to oczywiście książka o neomarksistowskiej krytyce postmodernizmu. Uważny czytelnik znajdzie w niej jednak o wiele więcej: współczesne interpretacje chrześcijaństwa, sposoby badania kultury współczesnej, krytykę neoliberalizmu, analizę fenomenu utopii. Można zaryzykować tezę, że *Goodbye Mr. Postmodernism* to kilka opowieści w jednej książce. Nie jest to zarzut z uwagi na wirtuozerię narracyjną autora.

Warto tu jeszcze wspomnieć o języku, jakim posługuje się Kuźniarz. Umiejętność organizowania i używania literatury przedmiotowej idzie bowiem w parze z jasnością i przejrzystością wyводу. Co więcej, liczne dygresje i przykłady, jakie znajdziemy na kartach książki, przykuwają uwagę czytelnika. Mówiąc wprost – *Goodbye Mr. Postmodernism* to ciekawa, wciągająca książka, która nie nuży, mimo swojej objętości i zakresu podejmowanych tematów.

Jeżeli chodzi o uwagi krytyczne wobec Kuźniarza, to można sformułować trzy. Po pierwsze, książka nie ma satysfakcjonującego zakończenia. Zamiast oryginalnego podsumowania, pojawia się mało przekonujący i właściwie nic niewnoszący do całego wyводу „historyczny” opis przemian zmierzających do postmodernizmu, który skupia się na Weberowskiej koncepcji odczarowania świata. Po drugie, najsłabiej wypada rozdział o Žiżku, w którym autor skupia się głównie na jego wykładni chrześcijaństwa. Jest to najmniej czytelna część pracy. Wydaje się, że gdyby tego rozdziału w ogóle nie było, książka byłaby bardziej zrozumiała i spójniejsza. Po trzecie, w wielu miejscach niezwykle trudno odróżnić odautorski komentarz Kuźniarza od idei jego bohaterów, czego autor jest w pełni świadomy. Być może lepiej byłoby dla książki, gdyby po każdym rozdziale znalazły się jakieś słowa podsumowania, które zdradzałyby stanowisko autora.

Pomimo tych uwag, książka *Goodbye Mr. Postmodernism* jest pracą wyróżniającą się na rynku wydawniczym i bezdyskusyjnie stanowi jedną z bardziej oryginalnych propozycji w ostatnim czasie.

Richard Rorty, *Spełnianie obietnicy naszego kraju. Myśl lewicowa w dwudziestowiecznej Ameryce*, przeł. A. Kalarus i A. Szahaj, Seria: Polityka w kulturze, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, 152 ss.

Richard Rorty niewątpliwie należy do najbardziej znanych, a zarazem najbardziej kontrowersyjnych filozofów ostatnich kilku dekad. Jego dzieła stanowią wyraz konsekwentnej, choć nie zawsze całkowicie spójnej i koherentnej postawy filozoficznej. Próbując odnieść omawianą tu książkę do całości dorobku pragmatysty, można dojść do wniosku, że mamy do czynienia z pracą w pewien sposób wyjątkową. Owa wyjątkowość nie polega jednak na tym, że Rorty przedstawia tu jakieś nowe lub odmienne od dotychczasowych poglądy, lecz raczej to, że swoje „stare” – dobrze znane z innych książek – myśli osadza w nowym kontekście, którym są polityczne przemiany amerykańskiej lewicy. W pewnym sensie można uznać ten kontekst za swoiste dopełnienie jego filozofii. Jednym z wątków powracających w niemal każdej książce pragmatysty było nawoływanie do porzucenia abstrakcyjnych zagadnień epistemologicznych i metafizycznych na rzecz zainteresowania konkretnymi problemami społeczno-politycznymi. Wszelako twórczość Rorty’ego w znacznym stopniu stanowiła wyraz przywiązania do tradycyjnej tematyki – większość tomów pragmatysty zajmują treści poświęcone prawdzie, obiektywności, nauce. Filozof co prawda bezlitośnie krytykował tradycyjną filozofię, niemniej poprzez ową nieustanną krytykę wciąż w pewnym stopniu poruszał się w ramach zagadnień, które uznawał za jałowe. Oczywiście Rorty podejmował również kwestie społeczno-polityczne (choćby w kontekście wywodów poświęconych liberalnej ironistce, czy postmodernistycznemu liberalizmowi mieszczańskiemu), niemniej ich lekturze często mógł towarzyszyć niedosyt ze względu na brak odniesień do tak hołubionego przez Rorty’ego konkrētu. Wydaje się, iż niniejsza praca w pewnym stopniu może ów niedosyt zniwelować.

Książka rozpoczyna się od krótkiego wstępu autorstwa Andrzeja Szahaja, który – po kilkudziesięciu nakreśleniu sylwetki intelektualnej autora – naświetla i porządkuje najważniejsze rozróżnienia funkcjonujące w ramach filozofii politycznej, w szczególności skupiając się na różnych tradycjach i odmianach liberalizmu, rozróżniając związany z prawicą nurt europejski i lewicowe oblicze liberalizmu amerykańskiego. Wstęp Szahaja pozwala wstępnie umieścić poglądy amerykańskiego filozofa w odpowiednim miejscu pośród – jak się okazuje nieoczywistych i niejednoznacznych – nurtów myśli społeczno-politycznej.

Zasadnicza część książki Rorty’ego poświęcona jest przemianom amerykańskiej lewicy. W pierwszych partiach tekstu Rorty odwołuje się do amerykańskich myślicieli, którzy jego zdaniem stanowią źródło amerykańskiej lewicy, jednocześnie w odpowiedni sposób odnajdując rolę samej filozofii. Wspólną cechą, którą Rorty odnajduje u Whitmana i Deweya, jest swoista forma wiary – religia obywatelska. Postawa ta oznacza dumę z przynależenia do określonego społeczeństwa i podejmowanie działań w taki sposób, by owo społeczeństwo – w możliwym do wyobrażenia okresie czasu – stało się swobodnym niebem na ziemi. Religia obywatelska odrzuca zatem uwielbienie jakiegokolwiek transcendencji, pozbywa się wiary w życie po śmierci. Bóg i wieczna szczęśliwość zastąpione zostają wspólnotą i jej pomyślną przyszłością.

Rozstrzygającym momentem książki Rorty’ego jest wyróżnienie „starej” (reformistycznej) i „nowej” (kulturowej) lewicy. Ta pierwsza, działająca od początku XX w. do

poł. lat 60 XX w., stanowiła przykład krzewienia głoszonej przez Deweya i Whitmana wizji religii obywatelskiej – stara lewica funkcjonowała, opierając się na dumie z bycia członkiem społeczeństwa amerykańskiego i nieustannie działała na rzecz usprawnienia jego funkcjonowania, uczynienia go lepszym, niż jest. Tymczasem nowa lewica narodziła się, zdaniem Rorty’ego, wraz z wybuchem wojny w Wietnamie, która w znacznym stopniu zredukowała amerykańską dumę, jednocześnie budząc wstyd i żal. Nowa lewica w rzeczy samej porzuca poczucie dumy i skupia się na krytyce błędów oraz kontemplacji wstydu – odrzuca zatem religię obywatelską, religię nadziei i optymizmu, na rzecz czegoś, co za Rortym nazwać można religią gotycką. Religia gotycka przeniknięta jest przekonaniem o istnieniu nadprzyrodzonych, niezależnych od woli ludzkiej sił – z jednej strony jest to rozumiana po Foucaultowsku (czyli jako coś wszechobecnego, lecz nieuchwytnego i niepodatnego na wpływ) władza, tudzież wszechogarniający system późnego kapitalizmu, z drugiej natomiast strony jest to przekonanie o mającej się wydarzyć rewolucji, zmianie, która nie zostanie dokonana przez konkretne ludzkie czyny, lecz po prostu „stanie się”. W tym sensie, „stara” lewica jawi się jako formacja zasadniczo aktywna i aktywizująca, natomiast lewicę nową postrzega Rorty jako bierną.

Nie jest przypadkiem, powiada filozof, że o ile stara lewica rozwijała się głównie na uniwersyteckich wydziałach ekonomicznych, o tyle nowa lewica przeniosła się na wydziały literaturoznawcze. Funkcjonowanie w ramach wydziałów ekonomicznych sprzyjało podejmowaniu konkretnych, mających realne znaczenie problemów, dotyczących np. roli i sposobu funkcjonowania związków zawodowych. Tymczasem, twierdzi Rorty, lewica kulturowa, przenosząc się na wydziały literaturoznawcze, okopała się na pozycjach abstrakcji i teorii. W efekcie, nawet jeśli przedstawiciele nowej lewicy podejmują namysł nad konkretnymi problemami, czynią to teoretyzując na ich temat na podstawie dzieł myślicieli takich, jak Lacan, Foucault czy Derrida, co z kolei wynosi rozważania na tak wysoki poziom abstrakcji, że stają się one całkowicie nieprzekładalne na płaszczyznę konkretnych rozwiązań. Ponadto głównym celem „starej” lewicy było proponowanie alternatyw wobec niesatysfakcjonującego stanu rzeczy, natomiast nowa lewica poprzestaje na jego krytyce. Obie postawy wydają się uwarunkowane „religijnością”, o której mowa była wcześniej. W pierwszym przypadku nadzieja na zbudowanie w ramach danego społeczeństwa „raju na ziemi” motywuje do wprowadzania zmian mających przybliżyć rzeczywistość do owego pozytywnego ideału. W drugim przypadku, pesymizm i uznanie władzy oraz systemu za niezależne od ludzkiej woli implikują po prostu obnażanie rozmaitych form opresji i wykluczeń fundowanych przez władzę i system, czy też bierne oczekiwanie na mającą się wydarzyć rewolucję.

Nie należy sądzić jednak, iż pragmatysta uważa lewicę za twór całkowicie bezużyteczny. Rorty podkreśla, że to właśnie zdecydowana postawa nowej lewicy znacząco przyczyniła się do zakończenia wojny w Wietnamie. Ponadto lewicy kulturowej udało się zmniejszyć poziom przemocy w społeczeństwie amerykańskim, jednocześnie budując tolerancję. Wiąże się to z faktem, iż teoretyzowanie na temat wykluczeń i opresji bardzo mocno przeniknęło programy edukacji uniwersyteckiej, tym samym czyniąc absolwentów bardziej wrażliwymi i empatycznymi. Rorty podkreśla jednak, iż sukcesy lewicy kulturowej na polu emancypacji i redukcji sadyzmu zaistniały kosztem braku zainteresowania kwestiami ekonomicznymi. Kwestie ekonomiczne postrzega Rorty jako współcześnie najbardziej istotne, ostrzegając zarazem, że ich niepomysłne rozwiązanie skutkować może unieważnieniem wszystkich osiągnięć lewicy kulturowej.

Pragmatysta porusza konkretne problemy, przed którymi stoi nie tylko społeczeństwo amerykańskie, ale w znacznym stopniu cały świat współczesny. Szczególną uwagę

poświęca Rorty ogromnemu i wciąż rosnącemu rozwarstwieniu, zarówno w skali konkretnych państw (zanik klasy średniej), jak i w skali globalnej (bogata Północ i biedne Południe). W epoce globalizacji wskazane dwa poziomy są ze sobą nierozzerwalnie sprzężone, rodząc rozmaite napięcia, np. w postaci pytania o to, czy należy chronić dochody rodzimych (w tym przypadku amerykańskich) robotników ograniczając możliwość zatrudniania imigrantów, czy też należy pomagać mieszkańcom trzeciego świata, zatrudniając ich kosztem robotników amerykańskich. Rorty przedstawia tego typu zagadnienia jako wyzwanie dla lewicy, wyzwanie, które należy koniecznie podjąć ze względu na skutki, do których doprowadzić mogą bieżące tendencje. Filozof odwołuje się tutaj – w ramach swoistej przestrogi – do powszechnie znanej antyutopii Orwella, w ramach której władzę dzierży wąskie grono bogaczy, dbających jedynie o własne interesy, jednocześnie utrzymujących pozostałą część społeczeństwa w stanie całkowitej nieświadomości i bierności.

Rorty nawołuje zatem do autoredefinicji lewicy kulturowej, do przekształcenia jej w taki sposób, by była w stanie sprostać bieżącym problemom. W tym celu lewica powinna odrzucić religię gotycyzmu – religię pesymizmu i poczucia niemocy w obliczu pozaludzkich sił – na rzecz religii obywatelskiej – wiary w możliwość udoskonalenia społeczeństwa na drodze wprowadzania konkretnych reform. Pragmatysta przekonuje o konieczności odrzucenia filozoficznego, abstrakcyjnego teoretyzowania na rzecz konkretnych działań interweniujących w sferę prawną i ekonomiczną.

Zasadnicza część książki uzupełniona jest dwoma dodatkami. Pierwszy z nich, poświęcony postaci Irwinga Howe'a, wprowadza rozróżnienie na ruch i kampanie. Owo rozróżnienie wpisane zostaje w życiorys Howe'a jako kogoś, kto rozpoczął swoją działalność od wiary w zasadność i sensowność tworzenia wielkiego ruchu, stopniowo rezygnując z owego ruchu na rzecz prowadzenia kampanii. Mówiąc o ruchu, Rorty ma na myśli szeroko zakrojoną walkę o jakąś – zwykle wzniosłą – ideę. Owej walce o ideę, podporządkowane zostaje wszystko inne – w tym sensie można powiedzieć, że ruch oznacza zawsze tworzenie jakiejś metanarracji (w sensie Lyotarda). Pragmatysta odwołuje się (ponownie) do metaforyki religii, stwierdzając, że ruch opiera się na pragnieniu nieskończonej walki w imię jakiejś idei, jednocześnie propagując swoistą „czystość”, rozumianą jako wierność owej idei poprzez nieustanne „podgrzewanie temperatury duchowej” (s. 122). Ruchowi przeciwstawiona zostaje kampania, jako projekt zakrojony na węższą skalę i służący realizacji konkretnego, skończonego celu, np. wprowadzenia ośmiogodzinnego dnia pracy. Rorty zdecydowanie optuje za angażowaniem się raczej w kampanie niż w ruchy, sugerując wręcz, iż warto byłoby przepisać dzieje zachodniej kultury przedstawiając je jako narracje poświęcone poszczególnym kampaniom zamiast snucia opowieści o wielkich ruchach. Filozof wykazuje zatem pewną niechęć wobec pojęć takich jak np. modernizm czy postmodernizm i proponuje, by np. o książkach Prousta pisać nie w kontekście przynależności do ruchu (modernistycznego lub postmodernistycznego), lecz raczej w kontekście tego, co konkretnie jego pisarstwo wniosło do literatury i całej kultury. W tym sensie dodatek „Ruchy i kampanie” wpisuje się w Rortiańskie nawoływanie do porzucenia tego, co ogólne i wzniosłe oraz skupienia się na tym co konkretne i namacalne.

Drugi dodatek, zatytułowany „Inspiracyjna wartość wielkich dzieł literatury” jest w gruncie rzeczy wyrazem namysłu nad tym, czym była, czym jest i czym mogłyby być literatura i filozofia w ramach kształcenia uniwersyteckiego, a w pewnym stopniu, jakie znaczenie miały/mają/mogłyby mieć dla całej kultury. Rorty opisuje sposób w jaki amerykańska filozofia akademicka stała się dyscypliną oderwaną od rzeczywistości i sprofe-

sjonalizowaną, oferującą analityczne i uporządkowane wywody pozbawione jednak wartości inspiracyjnej. Filozof, odwołując się do obaw Harolda Blooma, wyraża niepokój, że podobny los spotkać może amerykańskie literaturoznawstwo. Rorty, który dostrzega w literaturze pięknej niezwykle potencjał, przestrzega przed jego zaprzepaszczeniem na rzecz profesjonalizacji i „unaukowienia”. Amerykanin przekonuje, by nie porzucać czerpania z literatury nadziei i inspiracji na rzecz „oschłego” interpretowania książek w celu pozyskania wiedzy eksperckiej, by nie rezygnować z budowania lepszej przyszłości w imię poszukiwania dostępu do wieczności. W gruncie rzeczy zatem Rorty krytykuje środowisko akademickie – podobnie jak nową lewicę – za to, że zamiast inspirować działania na rzecz budowania lepszego społeczeństwa, poprzestaje na teoretyzowaniu na temat jego niedostatków.

Reasumując, można stwierdzić, że książka Rorty’ego jest swoistym manifestem, wyraźnie optującym za przyjęciem określonych wartości, obraniem specyficznej postawy wobec rzeczywistości. Manifest ten jest docelowo skierowany przede wszystkim do amerykańskiej lewicy i postuluje jej redefinicję w – proponowanym przez Rorty’ego – duchu starej lewicy reformistycznej. Niemniej wydaje się, iż wywody Rorty’ego mogą być inspirujące również dla lewicy europejskiej, w tym lewicy polskiej. Wszelako jednak należy zauważyć, iż rozważania Rorty’ego nie ograniczają się bynajmniej do jednostek zajmujących wyraźnie sformułowane stanowisko ideologiczno-polityczne. Głos Rorty’ego ważny jest również m.in. w kontekście zachodzących współcześnie – również w Polsce – debat dotyczących instytucji uniwersytetu. Pragmatysta w sposób zdecydowany odrzuca wizję uprawiania humanistyki na wzór nauk przyrodniczych, jako dyscypliny podzielonej na wąskie specjalizacje, w ramach których podejmowane są szczegółowe – często zupełnie oderwane od rzeczywistości – problemy. Humanistyka, jego zdaniem, powinna przede wszystkim pełnić rolę inspirującą, powinna kształcić jednostki żywiące nadzieję na możliwość zbudowania lepszego społeczeństwa.

Przyczyną, dla której warto przeczytać książkę Rorty’ego, nie jest niepodważalna słuszność proponowanych przez niego pomysłów. Wielokrotnie można odnieść wrażenie, że optymizm filozofa bywa naiwny, a jego perspektywa dość jednostronna. Niemniej Rorty oferuje oryginalny punkt widzenia, świeży głos w dyskusji nad stanem określonych aspektów współczesnej kultury, który – niezależnie od tego, czy przyjęty zostanie za dobrą monetę, czy też poddany krytyce – z dużym powodzeniem stanowić może inspirację pozwalającą na dostrzeżenie pewnych zjawisk w nowym świetle.

*Maciej Musiał*

*Rozum i przestrzenie racjonalności*, red. Andrzej Chmielecki, Kolokwia Bielańskie edycja druga, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010, 248 ss.

Omawiana książka zawiera rozszerzone wersje referatów wygłoszonych w dniach 13–14 listopada 2008 r. na konferencji „Rozum i przestrzenie racjonalności” przygotowanej



przez Zakład Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Temat cyklicznej sesji naukowej ujęto przede wszystkim w aspekcie antropologicznym, przy czym:

Nie chodzi o poznanie, lecz bardziej od niego fundamentalną kategorię sposobu bycia człowieka, w obrębie którego poznanie jest tylko jednym z wymiarów czy aspektów. Obok tego akcentu antropologicznego wspólną cechą większości prezentowanych w niniejszym tomie rozważań jest ujmowanie racjonalności i rozumności w kontekście aksjologicznym. (s. 9-10)

Andrzej Chmielecki we wstępie pt. *Rozum i racjonalność – rozważania esencjalne* przedstawił problemowe ujęcie tytułowych kategorii rozumu i racjonalności. Kanwą rozważań stanowią koncepcje wypracowane przez autora rozprawy w ramach ontologii integralnej, będącej nieredukcyjną wersją naturalistycznego hylemorfizmu. Autor rozwija wątki znane z prac: *Problem ducha w perspektywie ewolucjonizmu* (Warszawa 1995) i *Między mózgiem a świadomością. Próba rozwiązania problem psychofizycznego* (Warszawa 2001), zawierające pewne uszczegółowienie wyjściowych tez wzbogacone o nowe terminy. W świetle wstępnych ustaleń rozumność to atrybut świadomego i wolnego podmiotu, zaś akty rozumne to akty uzyskane przez uprzednie rozumienie, stanowiące podklasę aktów racjonalnych dokonywanych na podstawie uniwersalnych zasad racjonalności. W związku z tym pojawiają się trzy istotne problemy: przekształcenie psychiki zwierzęcej (*animy*) w świadomy, wolny podmiot (*humanę*); istota i formy racjonalności; charakterystyka rozumności w obrębie form racjonalności. Funkcja psychiki zwierzęcej jest instrumentalna wobec potrzeb witalnych, o czym rozstrzyga brak świadomości refleksyjnej. Ta ostatnia pojawia dopiero wraz z wymiarem duchowym, którego determinantami są czynniki czysto duchowe: idee, przekonania, wyznawane hierarchie wartości, autonomiczne wobec tego, co ewolucyjnie niższe. Na poziomie *humany* należy poczynić funkcjonalne rozróżnienie na: umysł (pamięć robocza operująca na reprezentacjach czegoś, czyli znakach), duszę (stany wolicjonalno-uczuciowe, czyli fenomeny wyrazowe), ducha (świadomość, zdolność rozumienia – intelekt, zdolność stanowienia – rozum). Racjonalność to właściwa proporcja między przedstawieniami poznawczymi a fenomenami wyrazowymi, której podlegają zjawiska będące zespoleniem tych dwóch pierwiastków. Współmierność elementów kognitywnych (znaków) i fenomenów wyrazowych zapewnia kategoria sensu, która odnosi się zarówno do treści przedstawień, jak i działania. Tym, co wyróżnia racjonalność, jest sensowność, czyli uchwytywanie sensu i związków między sensami, czyli rozumienie i działanie na jego podstawie. Ma ono zawsze charakter hipotetyczny, dlatego drugim wyznacznikiem racjonalności jest wymóg realizmu, czyli uwzględnienia rzeczywistości niezależnej od podmiotu. Zasady racjonalności mają charakter formalny, dotyczą związków między przekonaniem, celami, środkami, decyzjami, uczuciami, ocenami i powinny być charakteryzowane w kategoriach wartości jako miary obu wymiarów duchowości. Typologicznie można wyróżnić trzy paradygmaty racjonalności. Paradygmat duszy to przewaga fenomenów wyrazowych nad kognitywnymi przy zaniedbaniu realizmu, to np. myślenie życzeniowe charakterystyczne dla mitu, religii, ideologii; paradygmat rozsądku to jednostronna dominacja elementów kognitywnych nad wyrazowymi, typowa dla empiryzmu, pozytywizmu, naturalizmu, utilitaryzmu, nominalizmu, redukcjonizmu, relatywizmu; w paradygmacie rozumu nie ma dominacji jednego z dwu pierwiastków, lecz ich współzależność, przy czym poznawanie ujmowane jest jako twórcze konstruowanie modeli rzeczywistości, zaś źródłem wszelkiego sensu są antynaturalistycznie rozumiane wartości (antynaturalistyczny obiektywizm aksjologiczny – Platon, Kant, Rickert, Husserl, Scheler, Hartmann).

Andrzej Chmielecki własne stanowisko precyzuje tak: „Gdybym miał w lapidarny sposób scharakteryzować moje pojmowanie tytułowego Rozumu, powiedziałbym, że jest to duch w służbie wartości” (s. 56).

Część I to grupa tekstów skoncentrowanych wokół pytania: „Kim jest człowiek?”. Ludwik Kostro i Magdalena Gajewska w artykule *Biblijny pogląd na naturę ludzką a teoria ewolucji* omawiają trudności, na które natrafia filozofia chrześcijańska o orientacji katolickiej z próbą uzgodnienia teorii duszy z teorią ewolucji. Aporia jest tym większa, że w *Biblii* brak stwierdzeń o nieśmiertelnej duszy stwarzanej przez Boga, a człowiek ujęty jest monistycznie jako jedność psychofizyczna. W tej sytuacji coraz więcej myślicieli chrześcijańskich (P. Teilhard de Chardin, K. Rahner, J. Ratzinger, T.S. Wojciechowski) nawołuje do powrotu do antropologii biblijnej, w której człowiek zyskuje nieśmiertelność przez wskrzeszenie ciała. Nadto doktryna duszy jest niespójna z teorią ewolucji, według której psychizm ludzki ewoluował z psychizmu zwierzęcego. Współcześnie dla katolików obowiązujące jest stanowisko z encykliki Piusa XII z *Humani Generis*, podtrzymane przez Jana Pawła II, dopuszczające ewolucję ciała, ale już nie sfery psychicznej. Mimo to zwolennicy antropologii biblijnej zyskują coraz więcej zwolenników w Kościele katolickim. Lech Grudziński w tekście *O specyfice problemów filozoficznych*, inspirowanym myślą Wilhelma Diltheya, stara się określić istotę i specyfikę myślenia filozoficznego, którego zasadniczymi cechami są: niekonkluzywność, krytycyzm, powtarzalność stawianych pytań. Filozofia to rodzaj myślenia krytycznego, poszukującego, pośredniego między dogmatyzmem a sceptycyzmem, które sprzyja tolerancji, chroni godność i niezależność jednostki. Zbyszek Dymarski w tekście *Człowiek jako rozumna wolność. Droga Leszka Kołakowskiego do filozofii człowieka* analizuje wątki antropologiczne w dziele L. Kołakowskiego *Obecność mitu*. Kołakowski, badając kulturę, wyróżnił dwa podejścia do rzeczywistości: technologiczne (podporządkowanie środowiska fizycznego dla przetrwania gatunku ludzkiego) i mityczne (którego celem jest wyjaśnienie bytu jako całości i znajdujące wyraz w metafizyce). Najbardziej źródłowym doświadczeniem jest doświadczenie obojętności świata na los człowieka.

W części II książki znajdują się teksty dotyczące racjonalności przekonań religijnych ujęte zasadniczo w kontekście relacji wiara-rozum. Marek Pepliński w rozprawie *Alvina Plantingi koncepcja racjonalności przekonań religijnych na tle głównych stanowisk w XX-wiecznej analitycznej epistemologii religii* omawia pogląd na racjonalność przekonań religijnych tzw. epistemologii reformowanych (niektórzy zwolennicy tego kierunku to członkowie Kościoła reformowanego) na przykładzie najwybitniejszego przedstawiciela tego nurtu Alvina Plantingi. Racjonalność przekonań religijnych to dominujący temat analitycznej filozofii religii w drugiej połowie XX w., który początkowo ujmowano jako ocenę wartości poznawczej twierdzeń religijnych, ich spójności z dociekaniami teodycealnymi, tudzież ich prawomocności poznawczej. Zasadniczy wpływ na dyskusję i ukształtowanie się poszczególnych stanowisk miało przyjęcie tzw. założenia ewidencjalistycznego: racjonalność przekonania (uzasadnienie) jest warunkiem koniecznym zaliczenia go do wiedzy i dotyczy nie tylko wiedzy filozoficznej i teologicznej, ale wszelkich twierdzeń o Bogu i religii. Przekonania, które tego warunku nie spełniają, pozbawione są racjonalności. Możemy wyróżnić cztery stanowiska w sprawie racjonalności przekonań religijnych, w tym dwa podzielające zarzut ewidencjalistyczny oraz dwa, które go odrzucają. Stanowisko pierwsze reprezentują ci (np. B. Russell, A. Kenny, R. Dawkins), którzy twierdzą, że nie dysponujemy racjami za prawdziwością twierdzeń religijnych albo nawet dysponujemy argumentami za ich fałszywością, zatem przekonania religijne są irracjonalne. Ewidencjalizm akceptujący teologię naturalną (R. Swinburne)

głosi, że możliwe są rozumowe argumenty za istnieniem Boga, niezależne od wiary religijnej. Z kolei Wittgensteinowski fideizm (R. Rhees, P. Winch, D.Z. Philips) reprezentuje stanowisko nonkognitywistyczne i głosi, że język religijny nie pełni funkcji deskryptywnych, zatem postulat uzasadnienia poznawczego wypowiedzi religijnych jest nieporozumieniem. Religia to autonomiczna forma życia, część praktyki społecznej, z własnymi regułami, normami, nie może być oceniana przez inne zewnętrzne wobec niej kryteria. Dlatego nie można mówić o irracjonalności twierdzeń religijnych. Epistemologia reformowanych (W. Alston, N. Wolterstorff, A. Plantinga) głosi, że niektóre przekonania religijne mogą być racjonalnie podtrzymywane niezależnie od argumentów filozoficznych. Zwolennicy tego kierunku odrzucają fideizm i bronią realizmu języka religijnego. A. Plantinga przedstawił obszerną argumentację dla uzasadnienia poglądu, iż przekonania religijne mogą być akceptowalne jako racjonalne przekonania podstawowe. Zdaniem Plantingi, ewidencjaliści niezależnie od tego, czy akceptują lub odrzucają teologię naturalną, wspólnie przyjmują tzw. fundamentalizm epistemologiczny, który nakłada tak wygórowane warunki na przynależność danego przekonania do wiedzy, że nawet twierdzenia o istnieniu przedmiotów fizycznych, o innych osobach, o historii świata nie stanowią wiedzy. W pozytywnej części swojej argumentacji uznaje, iż zdania: „Bóg przebaczył mi moje grzechy”, „To wszystko zostało stworzone przez Boga” są wynikiem władzy poznawczej *sensus divinitatis* („zmysł boskości”) oraz wykazują analogię z sądami przypomnieniowymi, spostrzeżeniowymi i w tym sensie mogą być traktowane jako przekonania podstawowe i stanowić przesłanki rozumowań filozoficznych. Zmysł boskości to władza naturalna, która przysługuje wszystkim ludziom, jednak może być zaburzona przez grzech. W dalszej ewolucji swoich poglądów Plantinga starał się pokazać, że z jego teorii wiedzy nie wynika, iż dowolne przekonania mogą być racjonalnie podtrzymywane i coraz bardziej uwzględniał motywy eksternalistyczne obecne we współczesnej epistemologii. Ostatecznie Plantinga twierdzi, że nie ma przekonujących argumentów przeciw uznaniu możliwości prawdziwości przekonań chrześcijańskich (chrześcijańskiego *credo*), które dlatego mogą być racjonalnie podtrzymywane. Sabina Kruszyńska w rozprawie *Racjonalność niewiary/niewiara racjonalności. Przypadek Pierre’a Bayle’a?* przypomina postać Pierre’a Bayle’a, myśliciela francuskiego, który pełnił rolę pośrednika między siedemnastowiecznymi libertynami a encyklopedystami. Analiza jego poglądów na relację wiara-rozum oscyluje między fideizmem a ateizmem i dziś już trudno jednoznacznie stwierdzić, która wykładnia jego poglądów jest zasadna. Ciekawszą perspektywę interpretacyjną stanowi zbadanie, jaki rodzaj niewiary implikuje jego filozofia, przy założeniu ateistycznej egzegezy jego pism. Autorka dochodzi do konkluzji, że domniemany ateizm Bayle’a jest uniwersalnym modelem konfliktu rozumu i wiary, religii i nauki, znanym od czasów oświecenia. Przedmiotem tekstu Celiny Głogowskiej *Jeffa Jordana pragmatyczne uzasadnienie religii* jest uzasadnienie wiary religijnej Jeffa Jordana zawarte w książce *Zakład Pascala – argumenty pragmatyczne i wiara w Boga*. Punktem wyjścia Jordana jest stanowisko, że argumenty za i przeciw zdaniu „Bóg istnieje” są równoważne oraz badania socjologiczne wskazujące, że wiara religijna sprzyja satysfakcji życiowej. Zatem jeżeli nie jest znana prawdziwość zdania „Bóg istnieje”, to z punktu widzenia racjonalności praktycznej (działania) można zasadnie skłaniać się do jego akceptacji. Aleksandra Szulc w artykule *Relacja rozumu i wiary w koncepcji Paula Tillicha* przedstawia syntezę wiary i rozumu, filozofii i teologii w myśli protestanckiego myśliciela Paula Tillicha. Jego zdaniem wiara i rozum są niesprzeczne, zaś chrześcijaństwo to najlepsza odpowiedź na egzystencjalne pytania człowieka. Od podstawowego nurtu rozważań tej części odbiega tematycznie tekst Roberta Rogozi-

kiego *Struktura władz poznawczych a pojęcie piękna jako celowości bez celu w filozofii krytycznej Immanuela Kanta*. Autor broni śmiałej tezy, iż w całości kształcie poglądów estetycznych Kanta jego teoria piękna, wbrew obiekcjom takich badaczy, jak H.G. Gadamer, pokrywa się z ujęciem klasycznym.

Teksty części III dotyczą człowieka jako istoty społecznej, realizującej swoje cele przez zinstytucjonalizowane formy działania: naukę, prawo, edukację, politykę. Jarosław Mrozek w artykule *Czy proces powstania nauki nowożytnej był racjonalny?*, dyskontując analizy A.N. Whiteheada z książki *Nauka i świat współczesny*, dowodzi, że w powstaniu matematyki jako nauki decydujący udział miały czynniki pozaracjonalne, takie, jak: zastosowanie dyskursywnej metody filozoficznej do umiejętności praktycznych, religia orficka wyznawana przez członków Związku Pitagorejskiego, która zalecała zajmowanie się liczbą, czy demokratyczny ustrój państwowy, sprzyjający dyskusjom i deliberacjom. Tomasz Kąkol w artykule *Ontologiczna podstawa bio(etyki). Studium przypadku (Filozoficzna analiza stanowiska Kościoła katolickiego i raportu Komisji ds. Równego Statusu Kobiet i Mężczyzn pt. »Dostęp do bezpiecznej i legalnej aborcji w Europie« w sprawie aborcji)* rozważa możliwość, czy Kościół katolicki w swojej obronie życia od poczęcia do naturalnej śmierci może posłużyć się argumentacją naturalistyczną, tzn. bez odwoływania się do mocnych tez metafizycznych: istnienia Boga i nieśmiertelnej duszy. Z naukowego punktu widzenia jest co najmniej prawdopodobne, że zarodek jest osobą. Na podstawie dokumentów kościelnych autor stwierdza, że argumentacja Kościoła w obronie tezy o ochronie życia od poczęcia do naturalnej śmierci sprowadza się do: korzystania z szerokiego zakresu terminu „osoba”, argumentu za prawdopodobieństwem istnienia duszy (szczególnie do obrony spirytualistycznej teorii tożsamości osobowej nadaje się nieprzechodnie rozumienie identyczności) bądź powoływanie się na fakt ludzkiego życia jako wystarczającego warunku moralnego zobowiązania. Analizując sposób myślenia autorów raportu Komisji ds. Równego Statusu Kobiet i Mężczyzn pt. *Dostęp do bezpiecznej i legalnej aborcji w Europie*, dostrzega w nim sprzeczności: jednoczesne odżegnywanie się od aborcji, łączone z postulatami aborcji na życzenie, podkreślenie zagrożenia życia kobiet, a nie abortowanego człowieka. Z punktu widzenia empirii wątpliwe jest odmówienie płodowi statusu samodzielnego organizmu i traktowanie go jako części matki, jednak zarodek, embrion, płód nie jest częścią organizmu matki. Ten rzekomy fakt autorzy raportu interpretują jako podstawę prawa do aborcji wynikającego z uprawnienia do dysponowania własnym ciałem. Roman Piekarski w tekście *Rozum teoretyczny i praktyczny – związki wzajemne* omawia i analizuje relacje między rozumem teoretycznym i praktycznym w filozofii politycznej E. Burke’a, zawierającej wątki prekursorskie wobec historyzmu Hegla i hermeneutyki Gadamera. Przedstawiając poglądy irlandzkiego myśliciela na tle klasycznej filozofii polityki (od Arystotelesa do św. Tomasza z Akwinu), argumentuje, iż zaliczenie myśli Burke’a do irracjonalizmu jest poglądem zbyt uproszczonym. Wojciech Zieliński w artykule *O potrzebie racjonalizacji idei kształcenia. Uwagi z zakresu filozofii praktycznej* ocenia edukację uniwersytecką w Polsce w zakresie filozofii i socjologii humanistycznej. Wyróżnia dwa modele edukacyjne: filozoficzno-normatywny zaproponowany przez K. Twardowskiego – uniwersytet jako droga do prawdy kształcąca umiejętności krytycznego myślenia i socjologizujące – ujmujące uniwersytet jako podmiot rynkowy nastawiony na zysk, w którym zanika relacja mistrz – nauczyciel. Realistyczne rozwiązanie widzi w kształceniu dwupoziomowym, łączącym elementy obydwu ujęć, jednocześnie masowym i elitarnym, będącym jednością teorii i praktyki. Gracjan Cimek w tekście *Możliwości i zagrożenia współczesnej utopii polityki* stawia tezę, że myślenie alternatywne, tworzenie wizji lepszej przyszłości

życia społecznego jest potrzebą chwili, wynikającą z dynamiki zmian społecznych, której motywem jest restytucja ładu aksjologicznego w życiu jednostek i społeczeństw. Jedyne samoograniczenie utrudniające realizację nowych alternatyw społeczno-politycznych stanowi etyka.

Omawiana publikacja jest interesującym spojrzeniem na bogate w treści kategorie racjonalności, rozumu, racjonalnego działania, obecne w wielu dyscyplinach filozoficznych. Do jej zalet należy także zaliczyć staranną stronę edytorską, a do wad dobór tekstów, gdyż obok obszernych, rozbudowanych rozpraw zawiera teksty krótkie, mające charakter przyczynków.

*Krzysztof Rogucki*

Ralf Konersmann, *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, 180 ss.

*Filozofia kultury. Wprowadzenie* jest pierwszą opublikowaną po polsku książką współczesnego niemieckiego filozofa kultury Ralfa Konersmanna, której niemieckojęzyczny pierwodruk ukazał się w roku 2003. Książka dzieli się na trzy główne części: wprowadzającą, historyczną oraz – jak nazywa ją sam autor – „systematyczną”.

Części pierwszej przyświeca hasło humanizacji świata. Autor przekonuje, że filozofia kultury ukonstytuowała się w opozycji do metafizycznej filozofii idealistycznej, która – począwszy od Platona – za główny przedmiot zainteresowania uznawała to, co pozaludzkie i wieczne. Filozofia kultury tymczasem odrzuca imperatyw odkrywania niezależnej od człowieka i czasu idealnej rzeczywistości, na rzecz skupienia się na rzeczywistości wytwarzanej przez jednostki ludzkie, czyli właśnie na kulturze. W tym sensie, powiada autor, filozofia kultury jest „rozumiejącym sporem-dysputą ze skończonym, stworzonym przez człowieka światem” (s. 27). O ile wizja tego, czym jest dla Konersmanna filozofia kultury, wyłożona została stosunkowo klarownie i jasno, o tyle trudno z owego rozdziału wprowadzającego wydedukować, co właściwie rozumie autor przez kulturę. Oczywiście w toku wywodu pojawia się szereg charakterystyk („związek mentalności i działania” [s. 5], „otwarta przestrzeń komunikacyjna” [s. 5], „ograniczone pole przedmiotów, nakazów i reguł, w których urzeczywistniają się sposoby życia i które dostarczają informacji o tych sposobach” [s. 10]) i metafor („świat dźwięków” [s. 7]), niemniej ich różnorodność, heterogeniczność i brak zdefiniowania wchodzących w ich skład pojęć, sprawia, że naprawdę trudno zrozumieć, co właściwie kryje się pod przywołanym nieustannie pojęciem kultury. Oczywiście, można bronić Konersmanna, stwierdzając, że starał się on po prostu naświetlić rozmaite sposoby rozumienia pojęcia kultury. Jednak wydaje się, iż książka sporo by zyskała, gdyby uczynił to w sposób bardziej systematyczny i uporządkowany, odwołał się do znanych z literatury przedmiotu rozróżnień i klasyfikacji (np. kultura jako zachowania, kultura jako przekonania, kultura materialna).

Nie oznacza to jednak, iż z wprowadzającego rozdziału książki Konersmanna nie sposób dowiedzieć się o kulturze niczego interesującego. Autor prezentuje wiele, jak się wydaje celnych intuicji np. stwierdzając, że kultura „wyznacza rodzaj nieświadomego [...] postrzegania, specyficzny sposób widzenia i opisywania rzeczy” (s. 11), i że w zasadzie poza te kulturowe ramy postrzegania świata wyjść nie sposób lub też nieustannie podkreślając, że nie istnieje coś takiego jak kultura „sama w sobie”, że mamy do czynienia jedynie z rozmaitymi jej przejawami (co ciekawe, w odniesieniu do tego drugiego stwierdzenia nie zostaje nawet zasygnalizowane zagadnienie relatywizmu kulturowego). Niemniej należy raz jeszcze podkreślić, że wszystko, co Konersmann powiada nam o kulturze, mimo że często jest słuszne i dorzeczne, zaprezentowane jest czytelnikowi w sposób nieuporządkowany. Jest to o tyle istotne, że książka została wydana w serii „Prolegomena”, natomiast autorka wstępu do owego wydania podkreśla dydaktyczne walory publikacji. W kontekście uwag dotyczących treści części wprowadzającej warto zaznaczyć, że w gruncie rzeczy przedmiotem zainteresowania autora jest filozofia kultury, sama natomiast kultura jest istotna niejako pośrednio – jako przedmiot zainteresowania przedmiotu zainteresowania. Szczególnie wyraźnie przejawia się to w drugiej części książki.

Druga część, jak już zostało wspomniane, ma charakter historyczny, przedstawiając kolejne etapy konstituowania się filozofii kultury. Konersmann wychodzi od omówienia dorobku trzech myślicieli, których uważa za proto-filozofów kultury: Giambattisty Vico, Jeana Jacques’a Rousseau i Friedricha Schillera. Referując myśl włoskiego filozofa, Konersmann kontrastuje ją z przemyśleniami Francisa Bacona. Bacon, jak wiadomo, postulował oddzielenie świata przyrody od świata ludzkiego i skoncentrowanie się na obiektywnym badaniu tego pierwszego – obiektywnym, więc eliminując jakiegokolwiek subiektywne, „ludzkie” naleciałości z tego drugiego. Dla Bacona liczył się eksperyment bezpośrednio docierający do *mondo naturale*, niezapośredniczony przez uczone księgi czy inne „ludzkie” idole. Vico, powiada Konersmann, zgadza się z Baconem, że należy oddzielić świat przyrody i świat ludzki, jednak postuluje autonomię tego drugiego, jego jakościową unikalność i potrzebę badania. Ów *mondo civile* nie istniałby, gdyby nie ludzie, jest bowiem skutkiem ich działań, choć nie zawsze ich intencji, ponieważ konstituują go również niezamierzone konsekwencje działań. Konersmann przeciwstawiając Vico Hegłowi, podkreśla, że włoski myśliciel przyznawał *mondo civile* charakter kontyngentny, nie dopatrując się w nim jakiegokolwiek immanentnej logiki zmierzającej do określonego *telosu*. Jeśli idzie o Rousseau, to niemiecki filozof przedstawia go przede wszystkim jako buntownika, nieubłaganego krytyka filozofii, który swoim żywym i barwnym językiem stara się dostosować do równie żywej i barwnej rzeczywistości, zamiast – jak to w jego przekonaniu czynili współcześni mu koledzy po fachu, dostosowywać rzeczywistość do swoich systemów i słowników. Rousseau jawi się tutaj jako ktoś, kto stara się „uwolnić” pojęcie człowieka od balastu uniwersalnej natury i przedstawić jako byt przygodny i kulturotwórczy. Jednocześnie Konersmann zdecydowanie oponuje przeciwko szeroko rozpowszechnionemu przekonaniu, jakoby Rousseau miał nawoływać do „odrzczenia kultury” i powrotu do stanu natury – zdaniem niemieckiego filozofa autor *Emila* zdawał sobie sprawę, że jest to niemożliwe. Przedstawiając poglądy Schillera, Konersmann sygnalizuje specyficzne dla niemieckiego romantyzmu rozumienie kultury jako przeciwstawiającej się barbarzyństwu cywilizacji. Cywilizację utożsamia się tu głównie z rozwojem technicznym i rozkwitem nauk przyrodniczych, natomiast kultura odnosi się do najsubtelniejszych i najbardziej wyrafinowanych wytworów myśli ludzkiej, głównie do sztuki. Schiller przedstawiany jest tutaj jako autor koncepcji nauczania, który ma zażegnać kry-

zys kultury spowodowany panowaniem się barbarzyństwa poprzez przeniesienie punktu ciężkości z ujarzmania świata na doskonalenie człowieka.

W kolejnych akapitach drugiej części pracy, zatytułowanych „Triumf światopoglądu naukowego”, autor książki relacjonuje fiasko, jakie poniosły ideały Schillera. Rozkwit techniki i nauk przyrodniczych spowodował, że upowszechniło się przekonanie, iż nauki pozytywne nie tylko są w stanie wyjaśnić świat, ale mogą również należycie go uporządkować. Co więcej, jeśli kultura zachodnia odkryła wreszcie „jak naprawić świat”, jej status jest wyższy od statusu innych kultur, w związku z czym – w imię ogólnego dobra – powinna je wyprzeć i zastąpić. Jako zwolenników tego sposobu myślenia Konersmann wymienia m.in. Ferdinanda Tönniesa i Wilhelma Ostwalda.

W obliczu I wojny światowej oraz rozmaitych poprzedzających ją i następujących po niej dziejowych perturbacjach pozytywistyczna utopia, powiada Konersmann, szybko obróciła się wniwecz, zostając zastąpiona przez krytykę kultury, kulturowy pesymizm, świadomość kulturowego kryzysu, którym wyraz w swoich pracach dali m.in. Edmund Husserl i Oswald Spengler. W momencie szerokiego rozpowszechnienia się świadomości kryzysu kultury możemy mówić zdaniem autora, o zwrocie kulturalistycznym (*cultural turn*) w filozofii. Zwrot ten zestawia Konersmann ze zwrotem lingwistycznym, przy czym podkreśla, że o ile *linguistic turn* ukonstytuował się, opierając się na napięciu w łonie samej filozofii, o tyle *cultural turn* jest spowodowany raczej dysonansami wewnątrz kultury. *Cultural turn* najpierw niejako nawiązuje do zwrotu językowego, uwzględniając językowe pośrednictwo w ramach kontaktu człowieka ze światem, by później wyemancypować się, stawiając w centrum ogólną analizę form symbolicznych. Stymulacją dla rozkwitu filozofii kultury – konkluduje w ramach tego wątku Konersmann – była sytuacja, w której *mondo civile*, świat kultury stworzony przez ludzi, wymknął się z pod ich kontroli i stał się, jak głosi tytuł jednego z dzieł Sigmunda Freuda, źródłem cierpień.

Swój szkic historyczny kończy omówienie poglądów dwóch filozofów kultury „z krwi i kości”: Georga Simmla i Ernsta Cassirera. Ten pierwszy zostaje przedstawiony jako wieszcz tragedii kultury, polegającej na tym, że człowiek decydując się stworzyć kulturę, zerwał pierwotną jedność, harmonię z naturą, natomiast kultura, zamiast jednoznacznie dążyć do przywrócenia tej jedności, zawiera w sobie również, sprzeczne z tym zamiarem, tendencje autonomizacyjne. Na tym polega, zdaniem Konersmanna, tragedia kultury w rozumieniu Simmla – kultura z jednej strony dąży do jedności, z drugiej ową jedność unicestwia. Filozofia form symbolicznych Cassirera odczytana została głównie jako wskazanie na istotną rolę znaczenia i interpretacji (powrócimy do tego zagadnienia w dalszej części recenzji) oraz redefiniowanie człowieka z kogoś, kogo określa jego metafizyczna natura (definicja substancjalna) do kogoś, kogo określa jego działalność, czyli twórczość kulturowa (definicja funkcjonalna).

Na omówieniu poglądów Cassirera kończy się druga część książki Konersmanna. Nie zostaje omówiony ani nawet wspomniany – ani w drugiej, ani nawet trzeciej części pracy – żaden filozof kultury późniejszy od Cassirera, przez co można odnieść wrażenie, że dyscyplina ta nie ma współczesnych przedstawicieli, więcej, że po Cassirerze nie wydarzyło się w jej ramach nic interesującego. Autor przytomnie zauważa, że dokonany przez niego wybór postaci, problemów i dzieł jest arbitralny. Nie usprawiedliwia to jednak zatrzymania się na przedstawicielu szkoły marburskiej ani odwoływania się w przeważającej mierze do filozofii niemieckiej z pojedynczymi wyjątkami do filozofii o proveniencji francuskiej i włoskiej. Jako źródła filozofii kultury wymienia Konersmann: (niemiecką) filozofię życia, neokantyzm (stwierdza, że największe zasługi w tej mierze mają Hermann Cohen i Paul Natorp, nie wiedzieć dlaczego, niedoceniony został Hein-

rich Rickert), oraz filozofia dziejów (której patronuje dość często pojawiający się w książce Georg W.F. Hegel). Zupełnie pominięte zostają jakiegokolwiek związki filozofii kultury z dyscyplinami pokrewnymi: etnologią, antropologią kulturową czy (późniejszym) kulturoznawstwem. W zasadzie po lekturze książki Konersmanna odnosi się wrażenie, że filozofia kultury powstała niemal wyłącznie dzięki filozofii niemieckiej, natomiast myśliciele innej narodowości odegrali rolę poboczną, a dyscypliny niefilozoficzne – żadną.

Trzecia część książki, nazywana przez Konersmanna „systematyczną”, poświęcona jest następującym zagadnieniom: krytyce kultury, teorii przedmiotów kulturowych oraz filozofii kultury jako drodze okrężnej. Problem krytyki kultury rozumiany jako stopniowe zyskiwanie samoświadomości, wspinanie się na kolejne meta poziomy – antyczna krytyka kultury odwołująca się do ponadludzkich i pozakulturowych kryteriów ustąpiła miejsca krytyce, która wie, że wydobywa się z wnętrza krytykowanej kultury, a nie z punktu widzenia boskiego oka, po czym wreszcie – powiada niemiecki filozof – również krytyka kultury stała się przedmiotem krytyki.

Pisząc o przedmiotach kulturowych, Konersmann obficie czerpie z myśli Cassirera. Przypomina, że autor *Eseju o człowieku* przeformułował kartezjański schemat „podmiot – przedmiot” na schemat „Ja – Ty – Przedmiot”. Pojawia się tutaj problem znaczenia, którego przedmioty kulturowe nie posiadają immanentnie, lecz które jest im nadawane – nadawane nie tyle przez pojedynczy podmiot, lecz raczej poprzez interakcję jednostek ludzkich. Konersmann nazywa przedmioty kultury „dziełami” i na przykładzie malarstwa opisuje, w jakim sensie interpretacja jest procesem raczej nadawania znaczeń, niż ich odkrywania. Niemiecki filozof nie wspomina jednak ani słowem, że istnieją stanowiska, wedle których nadawanie znaczeń dotyczy nie tylko przedmiotów kultury, lecz wszystkich przedmiotów, lub – mówiąc inaczej – że wszystkie przedmioty są przedmiotami kulturowymi, ponieważ wszystkie są konstruowane przez – jak zauważył wcześniej Konersmann – „rodzaj nieświadomego [...] postrzegania, specyficzny sposób widzenia i opisywania rzeczy” (s. 11), czyli kulturę. Wydaje się, że pominięcie całkowitym milczeniem istnienia stanowiska konstruktywizmu kulturowego, jest dość sporym niedopatrzeniem rozprawy.

Ostatnia część pracy skupia się na nakreśleniu dwóch filozoficznych ścieżek nowoczesności. Pierwszej patronuje René Descartes, jako propagator budowania niezależnych od rzeczywistości (choć do owej rzeczywistości aplikowanych) uniwersalnych metod – w tym sensie jest to droga prosta, z góry wyznaczona, na której nie ma miejsca na wahanie, liczy się natomiast konsekwencja. Druga ścieżka wyrasta z myśli Michela de Montaigne’a, który zamiast uniwersalnej metody wolał doraźne dostosowanie się do rzeczywistości empirycznej – jest to ścieżka, którą można przemierzać wielokrotnie, zmieniać, zatrzymać się, cofać. Ścieżka filozofii kultury, powiada Konersmann, jest czymś pośrednim, jest drogą okrężną, ponieważ prowadzi człowieka do poznania samego siebie nie bezpośrednio, lecz pośrednio – poprzez poznanie świata wytworzonego przez ludzkość, czyli poprzez kulturę.

Podsumowując: omawiana książka ma co prawda rozmaite zalety, jednak o wiele bardziej widoczne są jej braki. Autor zupełnie pomija (wspominane już) zagadnienia relatywizmu, konstruktywizmu czy (niewspominany dotychczas) spór naturalizmu z antynaturalizmem. Nie jest zainteresowany wzajemnymi wpływami filozofii kultury oraz dyscyplin pokrewnych. Nie definiuje precyzyjnie pojęcia kultury, pisze o niej w sposób nieuporządkowany, nie przywołuje znanych z literatury przedmiotu klasyfikacji i typologii. Nie ma nic do powiedzenia na temat filozofii kultury po Cassirerze. Książka sprawia wrażenie, jak gdyby autor po prostu wyłożył swoje osobiste przemyślenia i sympatie



odnoszące się do filozofii kultury. Byłoby to zrozumiałe, gdyby tytuł brzmiał „Moje (albo: „Ralfa Konersmanna...”) poglądy na filozofię kultury”. Tytuł książki brzmi jednak *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, co zobowiązuje do bardziej uporządkowanego, szerszego i mniej subiektywnego potraktowania omawianej problematyki.

Oczywiście nie należy jednak całkowicie negować wartości poznawczej książki – autor omówił poglądy klasyków takich, jak Vico, Simmel czy Cassirer; poruszył interesujące problemy, jak np. zagadnienie interpretacji; stosunkowo przekonująco uzasadnił hipotezę *cultural turn* – niemniej wymienione we wcześniejszym akapicie niedostatki, skłaniają do wniosku, że publikacja pozostawia sporo do życzenia. Książka rozpoczyna się komentarzem polskiego wydawcy, który poleca wywody Konersmanna jako materiał dydaktyczny, natomiast na ostatnich kartach wydawca zamieścił kilkunastonicowy spis polskiej literatury przedmiotu. Wydaje się, iż znaczna część wymienionych tam prac stanowi lepszy materiał dydaktyczny i pełniejsze źródło wiedzy o filozofii kultury, niż omawiana książka.

*Maciej Musiał*

## Zasady i reguły przygotowywania tekstu do publikowania w „Filo-sofiji”

Wszelkie prace przygotowane z zamiarem ich opublikowania w kwartalniku „Filo-Sofija” należy przekazać w postaci plików tekstowych w jednym z wymienionych formatów: \*.rtf, \*.doc, \*.docx lub \*.odt i przesłać na internetowy adres do korespondencji: grzegorz.a.dominiak@post.pl.

Pliki nie powinny przekraczać objętości 1,0-1,5 ark. wyd. (1 ark. wyd. = 40 tysięcy znaków wraz ze spacjami). Ilustracje do tekstu należy dołączyć osobno jako pliki \*.jpg lub \*.tiff o objętości przynajmniej 1 MB. Do tekstu publikacji należy dołączyć koniecznie streszczenie w j. polskim i j. angielskim (wraz z tłumaczeniem tytułu oraz słowami kluczowymi) oraz krótką notę o autorze, która powinna zawierać przede wszystkim informację o stopniu naukowym, miejscu pracy, zainteresowaniach badawczych oraz informację o najważniejszych publikacjach.

Texty powinny być pisane czcionką Times New Roman wielkości 11 lub 12 pkt. bez stosowania dzielenia wyrazów, interlinia 1-1,5. W przypadku używania czcionki szczególnej (np. j. greckiego, j. hebrajskiego, znaków fonetycznych j. praindoeuropejskiego, *etc.*) należy czcionkę dołączyć w osobnym pliku. Wskazane jest unikanie specjalnego formatowania. W przypadkach uzasadnionych autor może dołączyć plik PDF, zawierający zapis artykułu np. ze zbiorem znaków logicznych.

Przypisy, zgodnie z nadrzędną zasadą obowiązującą dla prac naukowych, nie powinny wprowadzać w błąd. Preferowany jest ich zapis w systemie klasycznym (tradycyjnym) właściwym dla danego języka tekstu. Dopuszczalny jest zapis w systemie harwardzkim lub numerycznym, o ile nie narusza wspomnianej zasady.

Text przygotowany do publikacji w języku obcym jest sprawdzany pod względem językowym przez specjalistów z danego języka lub wybitnych tłumaczy danego języka lub tzw. native speakerów.

Każda rozprawa jest poddawana procedurze recenzyjnej, w tym przez recenzentów spoza komitetu redakcyjnego i rady naukowej czasopisma. W przypadku tekstów powstałych w języku obcym, co najmniej jeden recenzent jest afiliowany w instytucji zagranicznej innej niż narodowość autora. Zarówno recenzenci, jak i autorzy recenzowanych prac pozostają dla siebie anonimowi, przynajmniej do czasu ich upublicznienia. Recenzja ma formę pisemną i kończy się jednoznacznym wnioskiem co do dopuszczenia do publikacji lub odrzucenia tekstu. Recenzenci posługują się formułą recenzyjnym. W ten sposób wszystkie teksty oceniane są wedle ujednoczonych kryteriów. O konkluzjach poszczególnych recenzji autor zostaje poinformowany natychmiast po ich otrzymaniu przez redakcję. Od roku 2011 nazwiska recenzentów współpracujących z kwartalnikiem „Filo-Sofija” publikowane są każdorazowo w ostatnim numerze za dany rok kalendarzowy.

W stosunku do tekstów przyjętych do publikacji redakcja kwartalnika przestrzega zasad rzetelności i uczciwości naukowej związanych z tzw. zaporą ghostwrittingową oraz z tzw. guest authorship lub honorary authorship. Przy zgłoszeniu tekstu z zamiarem publikowania w „Filo-Sofiji” przez więcej niż jednego autora redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji. Od autorów przyjętych do druku tekstów redakcja wymaga informacji o źródłach finansowania publikacji (granty, instytucje naukowo-badawcze, stowarzyszenia, *etc.*) oraz osobnego złożenia deklaracji: (1) o autentyczności i oryginalności przyjętego do publikacji tekstu oraz (2) o nienaruszaniu praw autorskich osób trzecich. Wydawca z zasady nie płaci honorariów za teksty przyjęte do publikacji, chyba że postanowi inaczej.