

# PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW KOŁA FILOZOFICZNEGO  
2005

Redaguje zespół:  
Joanna Chrzanowska (redaktor naczelna)  
mutineer@o2.pl  
Katarzyna Otulakowska  
kasiaotulakowska@o2.pl

Adres redakcji:  
Instytut Filozofii UAM  
ul. Szamarzewskiego 89c (sekretariat)  
60-568 Poznań

\*

Wydawnictwo finansowane  
ze środków Instytutu Filozofii UAM, Poznań

## **RECENZENCI:**

Prof. dr hab. Ewa Piotrowska (4), (6)

Prof. dr hab. Marek Kwiek (7)

Dr Izabella Szyroka (Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński) (2)

Dr Norbert Leceńiewski (1), (3), (8)

Mgr Tomasz Misiak (5)

Wydawca:

Koło Studentów Filozofii

przy IF UAM, Poznań

Redakcja: Joanna Chrzanowska (skład, łamanie)

Katarzyna Otulakowska (korekta)

Druk: Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005r.

**ISSN 1642-2929**

## SPIS TREŚCI:

Słowo od redakcji.....	5
<b>1. Marcin Trydencki</b>	
Filozofia religii Kanta a socynianizm.....	7
<b>2. Natalia Pakuła</b>	
Koncepcja wolności w filozofii Fichtego.....	19
<b>3. Andrzej Trzeciak</b>	
Interpretacja aktu bohatera powieści <i>Zbrodnia i kara</i> w dziele Fryderyka Nietzschego <i>Tako rzecze Zaratustra</i> .....	27
<b>4. Katarzyna Otulakowska</b>	<b>brak</b>
Komunikacja – gra resztkami?.....	41
<b>5. Piotr Boćkowski</b>	<b>brak</b>
Klatka na szczury – recenzja.....	59
<b>6. Stanisław Wróblewski</b>	
Pytania o naukę.....	61
<b>7. Przemysław Cieleń</b>	
Uniwersytet, Unia Europejska a rola wiedzy w erze globalizacji.....	73
<b>8. Dominika Michoń</b>	
Kategoria przedrozumienia w filozofii Martina Heideggera a interpretacyjny nurt interakcjonizmu symbolicznego.....	83

## SŁOWO OD REDAKCJI

Witamy na łamach PRETEKSTÓW. Mamy przyjemność spotkać się z Wami w kolejnym numerze naszego czasopisma.

Dziękujemy naszym autorom. Mamy nadzieję, że w następnych numerach będzie ich coraz więcej. Zapraszamy wszystkich do współpracy, do pisania tekstów (kontakt znajdziecie w stopce redakcyjnej). Przypominamy, że koniecznym warunkiem przyjęcia tekstu do publikacji jest wcześniejsze zrecenzowanie go przez pracownika naukowego UAM, a także przekazanie tekstu na dyskietce wraz z wydrukiem.

Pragniemy poinformować, iż wznowione zostały spotkania Koła Studentów Filozofii. To doskonała okazja, by dać wyraz swoim zainteresowaniom przeprowadzając odczyt i prowadząc dyskusję. O tematach kolejnych spotkań możecie się dowiedzieć z tablicy KSF.

Redakcja

## FILOZOFIA RELIGII KANTA A SOCYNIANIZM

„Nie każdy, który mi mówi: Panie,  
– wejdzie do królestwa niebieskiego,  
lecz ten, kto spełnia wolę mego Ojca,  
który jest w niebie.” (Mt. 7, 21-22)

Europejska refleksja filozoficzna (resp. filozoficzno-teologiczna) nad religią obfituje w niezwykle bogactwo koncepcji. Wśród nich możemy dostrzec również te, które moglibyśmy określić wspólnym mianem racjonalizmu religijnego. Jedną z takich koncepcji jest socynianizm – ruch religijny, który wykrystalizował się w łonie Arian (Braci Polskich, Chrystian) w końcu XVI wieku za sprawą twórczości Fausta Socyna. Racjonalizujący stosunek do religii (już stricte filozoficzny) dostrzegamy również w rozważaniach Immanuela Kanta, który sprawom religii poświęca niemalą część swojego dorobku intelektualnego.<sup>1</sup> Celem tej pracy jest zestawienie rozwiązań, które pojawiły się w ramach wspomnianych wyżej koncepcji.

W literaturze przedmiotu wskazuje się lakonicznie na występowanie pewnych paraleli między nimi, jednak w wypowiedzi Zbigniewa Ogonowskiego (jednego z najlepszych znawców socynianizmu) *Socynianizm a oświecenie*, powiada on, że mimo przynależności Kanta do nurtu oświeceniowego, doktryna socynian z kantowską filozofią religii nie jest zestawiona. W wypowiedzi tej, płaszczyzna ewentualnego wpływu socynian na europejską refleksję filozoficzną nad religią, zostaje zawężona do deizmu. Deizm przedstawia się tu jako ten nurt, który w sposób konsekwentny wyprowadził wnioski z intuicji tkwiących w socynianizmie. Oba te nurty (socynianizm i deizm) osadzone są w perspektywie historycznej związanej z ogólnie pojętymi emancypacyjnymi dążeniami umysłu ludzkiego (szczególnie na tle rozważań religijnych). Deizm miałby być ostatnim ogniwem tego procesu. Wydaje się jednak, że kantowska filozofia religii w sposób jeszcze bardziej konsekwentny i spójny wpisuje się w te dążenia emancypacyjne. Dostrzegamy nie tylko liczne podobieństwa między poglądami socynian i poglądami Kanta, ale możemy też wskazać, że konstatacje kantowskie są kolejnym krokiem w wyciąganiu konsekwencji z intuicji tkwiących w socynianizmie.

---

<sup>1</sup> Rozważania Kanta o religii rozsiiane są po wszystkich jego dziełach. Szczególnie widoczne są w okresie przedkrytycznym: *Jedyny możliwy dowód na istnienie Boga*, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki* oraz krytycznym: *Krytyka praktycznego rozumu* (część dotycząca dialektyki), *Krytyka władzy sądzienia* („Metodologia”) oraz w dziele w całości poświęconym temu zagadnieniu: *Religia w obrębie samego rozumu*.

Wszak deizm na gruncie koncepcji Kanta jest przewyższany (jako wyraz antropomorfizmu: [tu] nadawanie Bogu cech takich, jak poczucie sprawiedliwości czy zdolności technicznych). Nie chodzi tu bynajmniej o to, by orzec o bezpośrednim oddziaływaniu socynianizmu na myśl kantowską (bezpośrednie spotkanie Kanta z socynianizmem jest raczej wątpliwe; pośrednio jednak musiał się z nim spotkać: silna tradycja racjonalizmu religijnego w Niemczech, wychowanie w duchu pietystycznym, znajomość poglądów Johna Locke'a, w którego rozważaniach wątki socyniańskie się pojawiają), lecz o podkreślenie owych paraleli, a jednocześnie wykazanie tych miejsc, w których Kant postąpił o krok dalej.

Wskazemy kilka wspólnych płaszczyzn dyskursu z zakresu filozofii religii u socynian i Kanta. Podstawową z nich jest ogólna koncepcja racjonalizacji religii. Z nią wiąże się bezpośrednio problem interpretacji Pisma Świętego – objawienia. Inne problemy, które będą nas interesować to: osadzenie istoty religii w jej treściach moralnych, dogmat o grzechu pierwotnym, dogmat Trójcy Św., chrystologia oraz ogólna koncepcja wiary wraz z oceną elementów kultu zewnętrznego.

Należy jeszcze wskazać na pewne trudności, które pojawiają się przy zestawianiu tych dwóch koncepcji. Pierwszą jest różnorodność interpretacji, jakiej podlega myśl filozofa królewieckiego. Drugą zaś (tu ważniejszą) jest silny dynamizm doktryny socyniańskiej, a z drugiej strony zauważalny często brak spójności (szczególnie jeśli chodzi o stosunek do problemu „wiarą a rozum”).

Tak socynianizmowi, jak i rozważaniom Kanta, przyświecał cel zracjonalizowania religii, osadzenia jej „w obrębie samego rozumu”. Kant pisze: *...religia, która bez wahania wypowiada wojnę rozumowi, na dłuższą metę nie stawia mu czoła*<sup>2</sup> i w innym miejscu: *...zarówno w naturalnej religii, jak i w chrześcijańskiej dogmatyce – musi zostać uznany i uczczony powszechny rozum ludzki*.<sup>3</sup> W pismach Joachima Stegmanna, jednego z naczelników socynianizmu, czytamy: *...prawdy, które podane nam są do wierzenia w Piśmie Świętym, nie są ani przeciwne rozumowi, ani ponad rozum*.<sup>4</sup> Wskazują też na to tytuły dzieł – dla przykładu: *Religia w obrębie samego rozumu* Kanta i *O religii zgodnej z rozumem* Andrzeja Wiszowatego. Cel racjonalizacji jest wspólny dla tych dwóch koncepcji. Łączy je również wskazanie na rozum jako jedyne zasadne kryterium oceny treści religijnych. Różni je jednak stopień konsekwencji, radykalności wniosków i spójności poglądów. Fakt, że filozofia religii Kanta jest ściśle związana z rozstrzygnięciami całego systemu, że będąc odpowiedzią na pytanie „Czego mogę się spodziewać?” stanowi jego swoiste dopełnienie

2 I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Aleksander Bobko, str. 31

3 Ibid., str. 200

4 J. Stegmann, „De Iudice”, str. 59 [w:] Z. Ogonowski, *Socynianizm a oświecenie*, str. 496]

(szczególnie części praktycznej), umożliwia zachowanie cech głębszej spójności. U socynian stosunek do problemu „wiara a rozum” ma charakter niejednolity. W rozważaniach wczesnego arianizmu dominuje podejście irracjonalne, bardzo ostrożnie traktujące roszczenia rozumu do wydawania sądów o religii. Wczesny socynianizm, pod wpływem racjonalizujących poglądów Fausta Socyna, zdecydowanie wyraźniej odwołuje się do rozumu jako kryterium. Najstarsze pokolenie socynian (Joachim Stegmann, Andrzej Wiszowaty) jest w tych poglądach najbardziej radykalne.

Przyjrzyjmy się bliżej rozważaniom Fausta Socyna, Jana Crella i Andrzeja Wiszowatego zestawiając je z twierdzeniami Kanta. Socyn jasno wskazuje, iż rozum to jedyny kompetentny sędzia w sprawach wiary. Objawienie musi być interpretowane zgodnie z rozumem. Jednocześnie twierdzi, że rozum samodzielnie nie może dojść do wiedzy o Bogu i sprawach boskich. Rozum nie jest w stanie wskazać na argumenty, które bezdyskusyjnie dowodziłyby prawdziwości chrześcijaństwa. Religia naturalna nie istnieje. Wiedza o Bogu, jaką posiadamy, pochodzi jedynie z objawienia. Widzimy zatem, iż rezultatem tych poglądów jest sytuacja, w której *objawienie w religii staje się czynnikiem niezbędnym*.<sup>5</sup> Radykalniej wyraża się natomiast Jan Crell. Obok przyjęcia rozumu jako kryterium oceny treści objawienia optuje za poglądem, iż religia naturalna istnieje. Rozum *zostaje uznany również za źródło prawdy religijnej*.<sup>6</sup> Pod wpływem tego *objawienie straciło w socynianizmie walor wyłączności*.<sup>7</sup> Rozum i objawienie są równorzędnymi źródłami wiedzy religijnej. Jeszcze radykalniejsze są poglądy A. Wiszowatego. Uznaje on rozum za główne i ważniejsze od objawienia źródło religii. Utrzymuje on poznawczą rolę objawienia, jednak uważa, że te elementy objawienia, które wydają się tajemnicze można przyjąć tylko wtedy, gdy nie są sprzeczne z rozumem. Co ważne, u socynian (już u F. Socyna) dostrzegamy próby wypełnienia religii treściami moralnymi. Socyn odpowiada negatywnie na pytanie, czy istnieją pozaracjonalne argumenty mogące przekonać ateistów do religii. Między innymi w związku z uświadomieniem sobie tego faktu, postanawia wskazać na zasady moralne i ich przestrzeganie jako istotę religijności. Takie rozwiązanie może być zaakceptowane przez wszystkie istoty posługujące się rozumem. Religia zyskuje mocną podstawę. Jednak dopiero u Kanta ten sposób rozumowania zyskuje na sile i konsekwencji (jeszcze większej niż u deistów). Wszak zasada ta winna być wspólna dla wszystkich ludzi, a nie jedynie przekonywać tych, którzy w Boga nie wierzą (Socyn stosuje inne argumenty zwracając się do wątpiących chrześcijan, do tych którzy wątpią w chrześcijaństwo jako najlepszą z religii i do

5 Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*, str. 75

6 Z. Ogonowski, *Socynianizm a oświecenie*, str. 467

7 Ibid., str. 267

tych, którzy wątpią w roszczenia jakiegokolwiek religii). Stanowisko Kanta jest konsekwentnym rozwinięciem tych intuicji. Filozof wyraźnie podkreśla, że istnieć może tylko jedna religia – religia zgodna z rozumem (wiarą rozumu, wiara moralna). Wszystkie inne to wtórne wobec niej „wiary kościelne”, mające charakter wyłącznie instrumentalny. Stosunek Kanta do objawienia, do problemu „wiarą a rozum”, do kwestii istnienia religii naturalnej ściśle łączy się z rozważaniami filozofii krytycznej. Kant zmienia płaszczyznę rozważań – z teoretycznej na praktyczną. W *Krytyce czystego rozumu* przeprowadza dekonstrukcję dowodów na istnienie Boga. Wyraźnie podkreśla: sądy poszerzające naszą wiedzę i jednocześnie nie ugruntowane w doświadczeniu zmysłowym (sądy syntetyczne a priori) są uzurpacją rozumu, są nieuprawnione. Sądami tego typu są na przykład sądy dotyczące istnienia Boga czy nieśmiertelnej duszy. Na gruncie teoretycznym rozum nie jest w stanie rozstrzygnąć prawdziwości owych sądów (nie jest w stanie stwierdzić ani, że Bóg istnieje, ani, że nie istnieje). Bóg w obrębie rozumu teoretycznego (lub lepiej teoretycznej funkcji rozumu) jest *czysto regulatywną zasadą pełniącą funkcję metodologiczno-heurystyczną*.<sup>8</sup> Otwiera się jednak tutaj inna płaszczyzna: płaszczyzna etyczna. Tu Bóg znajduje swą realność – „realność praktyczną”. *Bóg nie jest już przedmiotem wiedzy, lecz jest przedmiotem (...) filozoficznie ugruntowanej nadziei*.<sup>10</sup> Bóg i nieśmiertelność to postulaty rozumu praktycznego, konieczne warunki zaspokojenia najwyższego dobra (zgodność szczęśliwości i moralności), w którym rozum praktyczny dopatruje się sensu autonomicznego działania. I właśnie tu można dostrzec wyraźną różnicę w stopniu radykalizmu pomiędzy socynianizmem a kantowską filozofią religii. Socynianie ciągle pozostają na płaszczyźnie ontologicznej. Choć podejmowali próby krytyki dowodów na istnienie Boga (np. krytyka dowodu ontologicznego Wolzogena), to jednak cały czas *uważali religię za autentyczną więź z transcendencją*.<sup>11</sup> Dostrzegali (jak np. Socyn) problemy z ugruntowaniem twierdzeń teoretycznych o Bogu i dlatego napełniali je treściami moralnymi, jednak cały czas pozostawali poza taką płaszczyzną etyczną, jaką otworzył Kant (podobnie deści, choć ich radykalizm był znaczny, nie doszli do tej płaszczyzny, gdyż istnienie Boga jako Architekta udowadniali w sposób rozumowy). Taka konsekwencja u Kanta możliwa była w dużej mierze dzięki mocnej zasadzie hermeneutycznej, jaką przyjmuje: podstawowe stwierdzenia biblijne traktować jako treści moralne. Kant pisze: *...ponieważ moralna poprawa człowieka wyznacza właściwy cel wszelkiej rozumnej religii, dlatego będzie zawierała najwyższe pryncypium wszelkich*

---

8 M. Potępa, *Filozofia religii Kanta*, str. 45 [w:] (pod red.) R. Kozłowski *Filozofia Kanta i jej recepcja*

9 O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. Andrzej Kaniowski, str. 242

10 Ibid., str. 249

11 Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, str. 256

*interpretacji Pisma*.<sup>12</sup> Zasada ta, dzięki konsekwentnemu stosowaniu, umożliwia dojrzsze potraktowanie religii w sposób racjonalny. Dlatego też socynianie odrzucają te treści Pisma, które wydają się im sprzeczne z rozumem (np. dogmat Trójcy Świętej), zaś Kant nie odrzuca ich jako sprzecznych (odrzuca raczej ich tradycyjne pojmowanie), lecz nadaje im racjonalną (czysto moralną) interpretację. Dlatego według Kanta objawienie mogło mieć miejsce, ale nie było ono konieczne dla wyłonienia się religii rozumu. Objawienie może zawierać religię rozumu, ale religia rozumu nie może zawierać tego, co historyczne (objawienia). Kant proponuje, byśmy abstrahując od religii rozumu rozważyli objawienie według zasady hermeneutycznej. Jeśli nasze wnioski będą zgodne z rozumem, to okaże się, że między rozumem a Pismem istnieje jedność. Czysty racjonalista ...*dopuszcza nadprzyrodzone objawienie, ale twierdzi, że poznanie go i przyjęcie jego rzeczywistości nie jest do religii konieczne potrzebne*<sup>13</sup>. W ten sposób chrześcijaństwo staje się religią naturalną: rozum powszechny w końcu sam doszedłby do takiej religii; objawienie mogło tylko przyspieszyć ten proces. Kant powie: ...*religia jest ukryta we wnętrzu i chodzi w niej o moralne usposobienie*.<sup>14</sup>

Mimo wykazanych wyżej różnic co do radykalizmu rozwiązań, należy wyraźnie podkreślić, że w obu koncepcjach etyczna treść religii zostaje wywyższona ponad inne (np. doktrynalne). Warto przyjrzeć się bliżej rozważaniom skoncentrowanym wokół problemu „religia a etyka”. Kant definiuje religię wprost jako *poznanie wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych*.<sup>15</sup> W innym miejscu zauważa: *Wszelka religia polega na tym, że uważamy Boga za godnego powszechnej czci prawodawcę wszystkich naszych obowiązków*.<sup>16</sup> Podobne stwierdzenia spotykamy w pismach socynian. Jan Crell pisze: *Zaiste religię chrześcijańską poznajemy nie tyle po tym, że dąży do prawdy, ile raczej po tym, że wpaja miłość, pokój, łagodność, ludzkość, życzliwość i cierpliwość*.<sup>17</sup> Z. Ogonowski zauważa, że według socynian *kto mówi, że wierzy, a nie wypełnia nakazów Chrystusa, ten właściwie nie wierzy, lecz udaje, że wierzy. Wiara bez uczynków nie jest w ogóle wiarą*.<sup>18</sup> Tak wyraźne wskazanie w obu koncepcjach na treści etyczne tkwiące w religii może wpływać między innymi z obserwacji nad wiarą chrześcijan, która wraz ze wzrastającym stopniem instytucjonalizacji odbiegała od tego, co stanowiło pierwotną treść nauczania „Mistrza”. Z drugiej strony treści etyczne były tym, dzięki czemu można było w sposób racjonalny

---

12 I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł.. Aleksander Bobko, str. 141

13 Ibid., str. 188

14 Ibid., str. 137

15 Ibid., str. 188

16 Ibid., str. 131-132

17 [w:] Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*, str. 93

18 Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*, str. 80

uzasadnić religię i nadać tym uzasadnieniom charakter intersubiektywny. U Kanta twierdzenia sytuujące istotę religii w moralności poprzedzone są gruntowną analizą ludzkiej natury. Wynika z niej, że człowiek to istota „radycznie zła” (nieustannie ulegająca skłonnościom do wybierania złych maksym), ale jednocześnie posiadająca w sobie predyspozycję do dobra; istota, która zdolna jest do „rewolucji w usposobieniu” i wyruszenia w drogę nieustannego wzrastania w moralności. Człowiek obdarzony jest wolną wolą. Właśnie z niej wypływa zło (nie zaś z biologicznych potrzeb czy samego rozumu), lecz jednocześnie możliwość autonomicznego działania na rzecz postępowania w dobro. Człowiek musi być wolny (odrzuć doktrynę predystynacji, łaski boskiej), gdyż w innym wypadku nie byłby odpowiedzialny za zło, jakie czyni, ani nie mógłby otrzymać nagrody za życie ukierunkowane na dobro. Najwyższym dobrem (i sensem autonomicznego działania) jest osiągnięcie zgodności szczęśliwości z moralnością. Cel ten wydaje się niemożliwy do osiągnięcia dla istoty skończonej, ale postępując etycznie (nie zaś tylko legalnie) może ona mieć nadzieję, że cel ten osiągnie, a jej wysiłki moralne zostaną wynagrodzone przez „najwyższego prawodawcę”. Świadomość możliwego wynagrodzenia nie ma jednak stanowić pobudki dla postępowania według cnoty. Wskazania moralne zawarte w Biblii mogą być tylko podpowiedzią, które z maksym są godne wyboru. Nie mają charakteru kodeksu karnego. Jednostka indywidualnie, z wewnętrznym przekonaniem, może je wybierać – bez elementu indywidualnego wyboru działanie według nich to tylko legalność. Postępowanie etyczne ma wartość autoteliczną. To nie religia wiedzie do etyki, lecz etyka do religii. Wiele z tych twierdzeń odnajdziemy również w rozważaniach socynian. W swych traktatach podkreślają wolność ludzkiej woli, uzasadniając jej niezbędną w sposób podobny do kantowskiego. Człowiek dysponuje wolną wolą, która umożliwia mu dokonywanie wyborów między dobrem a złem. Popełniamy grzech tylko wtedy, gdy mogąc uniknąć złego czynu świadomie i dobrowolnie go wybieramy. Socyn wskazuje, że *...istota [religii] jest tego rodzaju, że wymaga zasługi wiary i stanowi jak gdyby jakiś probierczy kamień prawości ludzi.*<sup>19</sup> Podobnie jak u Kanta to etyka wiedzie do wiary, nie na odwrót. Przyczyną i podstawą wiary jest tkwiące w człowieku *pragnienie i gorliwość czynienia tego, co dobre, a unikania tego, co niegodziwe.*<sup>20</sup> „Pragnienie i gorliwość czynienia dobrze” może pojawić się w człowieku, jeszcze przed poznaniem Boga i jego przykazań jako dodatkowej „podniety”. *Ci, którzy miłują cnotę dla niej samej łatwo skłaniają się do wiary w Boga.*<sup>21</sup> W obu koncepcjach dogmat o grzechu pierwotnym jest odrzucony (lub tak zinterpretowany, że traci charakter

19 [w:] Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*, str. 77

20 [w:] Z. Ogonowski, *Socynianizm polski* str. 78

21 Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*, str. 78

dogmatu). Podkreśla się, że człowiek może odpowiadać tylko za te grzechy, które sam popełnił. Kant dodatkowo wskazuje, że stan niewinności charakteryzował się tym, że człowiek dla postępowania według prawa moralnego w nim tkwiącego nie potrzebował żadnych innych pobudek do jego wypełniania, jak tylko samo to prawo. Grzech pierworodny to grzech odejścia przez istotę ludzką od etyki jako celu samego w sobie. Odrzucona też jest wiara w odkupienie. Wysiłek nikogo innego nie może spowodować anulowania grzechu danego człowieka, jak tylko starania samego tego człowieka.

Skoro dogmat odkupienia zostaje odrzucony, to na czym polegała szczególna rola Chrystusa? Kim był: Bogiem, doskonałym człowiekiem? W odpowiedziach na te pytania również dostrzegamy pewne zbieżności na gruncie dwóch analizowanych koncepcji. Socyn w dziele *O Jezusie Chrystusie jako Zbawicielu* tak pojmuje rolę Chrystusa i jego naturę: nie był on Bogiem, lecz doskonałym moralnie człowiekiem, który wskazał istocie ludzkiej, co ma czynić, jak ma postępować, by móc posiadać nadzieję na ewentualne zbawienie. Socynianie dopatrują się sensu śmierci Jezusa na krzyżu w tym, że stanowi ona doniosły sygnał dla człowieka, iż w wypełnianiu przykazań boskich nie można cofać się przed żadną ofiarą. Zmartwychwstanie Zbawiciela jest natomiast weryfikacją Jego słów. Socynianie odrzucają dogmat o Trójcy Świętej jako sprzeczny z rozumem. Jezus Chrystus nie może być równy Bogu prawdziwemu. Chrystus nazywając się „bogiem” miał zamiar podkreślić jedynie swą godność, jako tego, któremu Bóg prawdziwy powierzył budowę nowego duchowego królestwa. Rozważania Kanta są podobne jeśli chodzi o rdzeń, jednak problem ten zyskuje u niego nową głębię, otrzymuje wyraźne filozoficzne ugruntowanie. Kant inaczej określa naturę Chrystusa; dogmat o Trójcy Świętej nie tyle odrzuca jako sprzeczny z rozumem, ale nadaje mu nową interpretację, zamkniętą „w obrębie samego rozumu”. Chrystus, według Kanta, jest nie tylko doskonałym moralnie człowiekiem; jest on *ludzkością (żyjącą w świecie istotą rozumną w ogóle) w jej całej moralnej doskonałości*.<sup>22</sup> Chrystus nazywany jest u Kanta „ideałem moralnej doskonałości”, „Mistrzem”. Filozof idzie nawet o krok dalej: *Idea ta [Chrystus] jako wzór znajduje się już w naszym umyśle*.<sup>23</sup> Ta idea (*idea dobra, która stała się osobą*<sup>24</sup>) tkwi w człowieku jako „wzorzec w czystej postaci”. Jest wzorem w walce między dobrym a złym pryncypium. Ofiara Chrystusa *...była prezentacją dobrego pryncypium, tj. ludzkości w jej moralnej doskonałości*.<sup>25</sup> Dzięki niej złe pryncypium nie zostaje może całkowicie wykorzenione, jednak jego siła zostaje nadwątlona. Socynianie wskazują, że

---

22 I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Aleksander Bobko, str. 85

23 Ibid., str. 87

24 O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. Andrzej Kaniowski, str. 256

25 I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Aleksander Bobko, str. 107-108

Chrystus był jedynie człowiekiem, ale jednocześnie przykładając tak dużą wagę do zmartwychwstania sądzą, że po tym, jak został wskrzeszony, stał się Bogiem przez uzyskanie pełnej władzy bożej nad ludźmi i światem. Takie stwierdzenia dla Kanta byłyby nieuprawnione – wszak mówimy tu o rzeczywistości, o której wiedzieć nic nie możemy. Socyn powie nawet, że ponieważ jedyną drogą poznania objawienia jest droga zmysłowa, to Chrystus musiał niegdyś (przed przyjściem na świat) przebywać w niebie i tam poznać wolę Boga. Kant wybiera inne rozwiązanie: nie posługuje się niczym innym, jak tylko założoną zasadą hermeneutyczną. Nie potrzebuje wykraczać poza obszar dostępny rozumowi teoretycznemu; „pozostaje w obrębie samego rozumu” interpretując dogmat o Trójcy Świętej zgodnie ze swą zasadą. Według Kanta w Trójcy Świętej osoby boskie symbolizują trzy ważne składniki dobra i moralności.<sup>26</sup> Idei Trójcy Świętej w religii „odpowiadałoby pryncypium wiary – „Bóg jest miłością”.<sup>27</sup> Filozof wskazuje, że Chrystus nie mógł być Bogiem, gdyż w przeciwnym wypadku nie mógłby stanowić „wzorca” dla skończonego człowieka. Ponadto jeszcze raz stwierdza: *Moralną wartość ma jedynie wiara w praktyczną obowiązywalność owej idei [Chrystusa]*<sup>28</sup>; i *...prawzór, który podkładamy pod zjawisko tego niezwykle człowieka, musi być stale poszukiwany w nas samych (zwykłych ludziach).*<sup>29</sup>

Na podstawie powyższych rozważań wyłania się w tych koncepcjach obraz jedynej prawdziwej religii, innej niż wielość wyznań spotykanych w zwykłej rzeczywistości kulturowej. Kant wprowadza wyraźne rozróżnienie na „religię moralną” i „religię samego kultu” i, odpowiednio, na „wiarę refleksyjną” i „wiarę dogmatyczną”. Pierwsza czyni z elementów kultu zewnętrznego istotę religii. To, co powinno być tylko środkiem stawia za cel sam w sobie. Skupia się na modłach, prześlaniach, łudzi się, że możliwe jest osiągnięcie szczęścia wiecznego bez jakiegokolwiek wysiłku moralnego (wiara w łaskę, którą można uzyskać przez zewnętrzne praktyki obrzędowe). Kant ocenia takie podejście do religii wręcz jako „pogańskie”, „bałwochwalcze”. Wszystkie elementy kultu zewnętrznego (modlitwa, chrzest, eucharystia, uczestniczenie w nabożeństwach, pielgrzymki) traktowane jako najważniejsze w religii, bez żadnego odniesienia do tego, co jest celem najwyższym (wzrastania w moralności) są „fetyszymami”. Krytyka tych zjawisk u Kanta jest radykalna – nie zjawisk samych (one też mogą zajmować swoje miejsce), ale ich błędnego funkcjonowania (w odłączeniu ich od jakichkolwiek treści moralnych). Kant wskazuje też na bezpodstawność spowiedzi („niewyczerpany fundusz”<sup>30</sup>) i odpustów (...*wszelkie ekspiacje (...)*

26 H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, str. 150

27 Ibid., str. 179

28 Ibid., str. 88

29 Ibid., str. 89

30 Ibid., str. 150

nie zastąpią braku przemiany serca.<sup>31</sup>) Odpowiada się za całość swojego życia, nie tylko za jakiś jego moment. Wiara tego typu jest „nieszczera i zuchwała”. Przeciwstawiona jest jej religia moralna. Ta ...nie polega na dogmatach i zwyczajach, lecz na usposobieniu serca do przestrzegania ludzkich obowiązków jako Bożych nakazów.<sup>32</sup> Kant wskazuje, że w rzeczywistości istnieje tylko jedna prawdziwa religia – religia moralna, religia rozumu. Wszystkie inne, tradycyjnie nazywane „religiami”, są tylko „wiarami kościelnymi”. Istnieją też dwa kościoły: ten jedyny prawdziwy – „kościół niewidzialny” – łączący wszystkich ludzi dobrej woli i „kościół widzialny”, którego rola polega jedynie na szerzeniu moralnych treści wynikających z istoty religijności. „Kościół widzialny” i jego słudzy mają być jedynie „wehikułem”, który będzie świadomie dążył do ostatecznego celu: zapanowania „Królestwa Bożego” (królestwa moralności, etycznej wspólnoty). Po dotarciu do tego celu, to, co w religii empiryczne nie będzie potrzebne. Podobnie rzecz przedstawia się w poglądach socynian, choć nie wprowadza się tu tak szczegółowych podziałów. Zauważają niegodziwą przewagę elementów kultu zewnętrznego nad elementami etycznymi. Uległa u nich redukcji obrzędowość religijna. Zachowano tylko dwa sakramenty: chrzest i wieczerzę. Ich znaczenie zmieniło się jednak wyraźnie z mistycznego na wyłącznie symboliczne (chrzest – deklaracja przystąpienia do Kościoła<sup>33</sup>, eucharystia – wspomnienie śmierci Chrystusa). Wyraźnie podkreślano, że jedyny warunek zbawienia to życie zgodne z nakazami Ewangelii. Zbawienie nie zależy od wyznawania takich czy innych poglądów religijnych, czy praktykowania magicznych obrzędów i ceremonii. W obu koncepcjach widoczny jest też negatywny stosunek do mistycyzmu, iluminaryzmu, wiary w cuda i marzycielstwa. Wspólne było u nich też to, że podkreślali znaczenie racjonalizmu religijnego w budowaniu tolerancji religijnej. Kant napisze: *Czysta wiara religijna to jedyna wiara, która sama jest w stanie utworzyć powszechny kościół, ponieważ jest czystą wiarą rozumową przemawiającą każdemu do przekonania.*<sup>34</sup> ; i słowa filozofa, które niestety i dziś są aktualne: *...gwałtowne wybuchy niezgody, których korzenie tkwią ukryte w dogmacie despotycznej wiary kościelnej, także obecnie powstrzymywane są jedynie przez wzgląd na interes polityczny – a podobnych zająć można się wciąż obawiać.*<sup>35</sup>

Wszystkie powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że ilość paraleli między socynianizmem a kantowską filozofią religii jest znaczna. Różnice polegają, jak już zauważyliśmy, przede wszystkim na stopniu radykalności i konsekwencji w głoszonych

---

31 Ibid., str. 101

32 Ibid., str. 111

33<sup>33</sup> Faust Socyn nigdy nie przyjął chrztu, uznając go za nieistotny element religijności.

34 Ibid., str. 130

35 Ibidem, str. 163

poglądach. Wynika to szczególnie z korzystania z innych aparatów teoretycznych. Rozważania socynian mają charakter teologiczno-filozoficzny, zaś te podjęte przez Kanta charakter stricte filozoficzny, osadzony w systemie filozofii transcendentalnej.

**Bibliografia:**

- H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986.
- O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. Andrzej Kaniowski. Warszawa 1995.
- I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Aleksander Bobko, Kraków 1993.
- Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989.
- Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*, Warszawa 1960.
- Z. Ogonowski, *Sozynianizm a oświecenie*, Warszawa 1966.
- M. Potępa, *Filozofia religii Kanta*, [w:] (pod red.) Roman Kozłowski, *Filozofia Kanta i jej recepcja*, Poznań 2000.

## Koncepcja wolności w filozofii Fichtego

Wolność i odpowiedzialność wydają się być dwoma splecionymi ze sobą, nierozzerwalnymi pojęciami. Związek między nimi jest o tyle ścisły co nieunikniony i enigmatyczny, wymykają się one każdej próbie ostatecznego ich zdefiniowania i określenia. Choć wolność, i związana z nią odpowiedzialność nieustannie pojawiają się w teraźniejszym dyskursie publicznym, a także w perspektywie indywidualnej egzystencji, to jednakże nikt nie potrafi podać wyczerpującej definicji tych pojęć. Rzecz jasna, problematyka wolności stanowi także niezwykle ważny przedmiot refleksji filozoficznej. Pomimo uporczywych trudności w dookreśleniu zwłaszcza pojęcia wolności pojawiło się w historii filozofii wiele prób nie tylko wypełnienia tego terminu, ale także ukazania jego roli w kształtowaniu się ludzkiego życia, nadawania mu pewnego celu, wskazywania wartości moralnych, wzorców, które mają stanowić wsparcie dla człowieka. W większości z tych ujęć wolność zawsze doprowadza do zagadnienia odpowiedzialności, czynienia z wolności właściwego użytku, jakkolwiek byłby on definiowany. Prawdopodobnie rozważania dotyczące wyżej wymienionych zagadnień nie mogą zaowocować ostatecznym wskazaniem istoty odpowiedzialności i wolności. Być może nie warto wcale stawiać sobie takiego celu. Jest to bowiem problematyka tak subtelna, a jednocześnie tak silnie wpleciona w tkanę życia, dlatego wszelkie przekonanie o osiągnięciu całkowitej wiedzy o tym czym jest wolność może prowadzić do szybkiego wypaczenia rozumienia wolności i próby narzucenia wszystkim tego, co jest uznawane, w ramach jednej koncepcji, za jedynie prawomocne pojmowanie wolności. Na to niebezpieczeństwo wskazuje także Isaiah Berlin w swym eseju *Dwie koncepcje wolności*. Zauważa on, że bardzo często teorie, idee filozoficzne pozostawione same sobie mają katastrofalną moc wpływania na rzeczywistość inspirując ludzi, którzy mylnie je pojmują. Nie doceniamy bowiem potęgi idei, bardzo często nawet sami filozofowie pozostają nieświadomi niebezpieczeństw tkwiących gdzieś głęboko w ich teoriach. Berlin uważa, że ludzie zajmujący się nauką, historycy idei nie powinni zapominać o sile idei, które mogą poprowadzić masy ludzkie do zdehumanizowanego działania.<sup>1</sup> Tak więc, być może nie jest możliwe jakiegokolwiek definitywne rozwiązanie tego problemu, a jedyne co

---

1 I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności* [w:] *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 184

człowiek może uczynić to zakreślić podstawowe ramy pojęcia wolności i odpowiedzialności dla indywidualnego ich wypełnienia.

Jednym z etapów filozoficznej refleksji nad zarysowaną problematyką jest myśl Fichtego. Nadaje on wolności status wyjątkowy, nabiera podstawowego znaczenia dla kształtu jego filozofii. W swej pracy *Powołanie człowieka* jako cel człowieka ustanawia wolność, *chcę być wolny (...) to znaczy - chcę sam uczynić siebie tym, czym będę*<sup>2</sup>. To człowiek staje się dla Fichtego zarówno punktem wyjścia jak i ostateczną instancją w definiowaniu siebie, w wyznaczaniu sobie zadań, celów, a także w kształtowaniu własnej umysłowości. Podstawowym założeniem tej pracy jest ukazanie roli i wagi jaką pełni pojęcie wolności w koncepcji Fichtego, a także konsekwencji jakie z niej płyną dla rozumienia odpowiedzialności człowieka za siebie, za drugiego, jak również za świat w którym bytuje.

Fichteańskie podejście do zagadnienia wolności stanowi przekształcenie założeń kantowskich. Co prawda, Kant także pojmował wolność jako posiadanie wyboru oraz dobrowolne poddanie się prawu moralnemu. Prawo to ustanawiała i uznawała za powszechnie ważne jednostka – wolność zatem realizowała się według Kanta poprzez podporządkowanie prawu, które człowiek sam na siebie nakłada po to właśnie, aby umożliwić zaistnienie wolności. Powyższe wątki są obecne w myśli Fichtego, ale jak wskazuje Marek Siemek, zachodzi pewna istotna zmiana. Dla Kanta wolność była przedmiotem rozważań rozumu praktycznego, co ograniczyło zakres przedmiotowy rozumu teoretycznego. Wolność związała się z wymiarem praktycznym, użytecznościowym. Kant pytał o możliwość wolności, skoro człowiek poznaje. Według Kanta poznanie wyklucza wolność, o tyle o ile człowiek może poznawać świat zewnętrzny o tyle nie jest wolny. W akcie poznania ma bowiem miejsce redukcja podmiotu poznającego do przedmiotu poznawanego.<sup>3</sup> Natomiast Fichte dokonuje istotnej zmiany. Odwraca kantowskie pytanie, które teraz brzmi: jak możliwe jest poznanie skoro człowiek jest wolny? Wolność jest dla Fichtego absolutną podstawą wszelkiego poznania. W koncepcji Ja jako podmiotu transcendentalnego, Ja jest rozumiane jako czysta aktywność, działanie, tworzenie. Nie jest to podmiot konkretny, zindywidualizowany, ale pewna istota podmiotowości w ogóle, warunek wszelkiego poznania i warunek świadomości. To spontaniczne, i co bardzo ważne, nieświadome działanie jest podstawowym sposobem istnienia człowieka.<sup>4</sup> W tym właśnie objawia się pierwotność wolności wobec poznania. Owo wolne, bezwiedne poznanie zostaje dopiero uświadomione na drodze refleksji jakiej dokonuje

---

2 J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, Kęty 2002, s. 32

3 M. Siemek, *Spontaniczność i refleksja* [w:] *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, t.13, 1967, s. 53

4 M. Siemek, *Fichte: wolność i kształt wolności* [w:] *Antynomie wolności*, Warszawa 1967, s. 265

podmiot, będącej dla podmiotu czynnością wtórną.<sup>5</sup> Poprzez refleksję Ja ustanawia Nie-Ja, czyli świat zewnętrzny, przedmiotowy. *Refleksja jest przeto interioryzacją działania, procesem, w którym człowiek powraca „do siebie” i staje się „dla siebie.”*<sup>6</sup> Jednakże pierwotna wolność działania, spontaniczność transcendentalnego Ja zostaje na drodze refleksji zatrzymana, uprzedmiotowiona, czysty akt zostaje utrwalony. Tylko poprzez owo ograniczenie, utrwalenie wolności podmiot może uzmysłwić sobie swoją wolność. Jak wskazuje Siemek refleksja pełni dwojaką funkcję. Po pierwsze, neguje ona twórczą nieświadomą spontaniczność, która dla Fichtego jest podstawą wartościotwórczego działania człowieka, uprzedmiotawia ją i alienuje owe wartości. Zarazem nieustannie znosi alienację. Tylko dzięki alienacji człowiek może poznać wytwory swego działania. Wolności zostaje nadana pewna forma i tylko w niej człowiek może poznać wolność.<sup>7</sup> W konsekwencji poznanie ludzkie staje się odnajdywaniem w rzeczach, w świecie zewnętrznym tego co czynny, nieświadomy podmiot w nie włożył.<sup>8</sup> W skutek swej działalności człowiek kreuje więc pewną rzeczywistość, której kształt, według koncepcji Fichtego, poznaje dopiero po zakończeniu czy też uświadomieniu sobie swego działania.

W fichteńskiej koncepcji wolności ważną rolę pełni kultura. Wolność, wartości moralne realizują się jedynie w obrębie kultury. Kultura, wspólnota, życie w społeczeństwie są podstawą dla zaistnienia wartości. Fichte nie przyjął opozycji natury i kultury, natura nie stanowi żadnej alternatywy dla kultury, nie jest jej równoprawnym przeciwieństwem. Natura jest według Fichtego aksjologicznie obojętna, nie stanowi źródła zarówno pozytywnych, jak i negatywnych wartości. Dobro i zło mają swe źródło tylko i wyłącznie w kulturze.<sup>9</sup> Z kulturą związana jest moralność, choć jak wskazuje Siemek, te dwie dziedziny nie są ze sobą tożsame. Moralność stanowi bowiem wyższy poziom niż kultura, jednak może się zrealizować tylko w kulturze. Fichte pojmuje kulturę jako swoisty dowód na dominację człowieka w świecie – zarówno w sferze techniki, nauki jak i moralności.<sup>10</sup> Kultura nie jest jednak pewną zastygłą formą, lecz wręcz przeciwnie – człowiek nie tylko powołuje kulturę do życia, ale nieustannie przekracza tą już istniejącą tworząc w jej miejsce nową. Z tym ciągłym dążeniem do doskonalenia kultury i wartości w niej zawartych związana jest odpowiedzialność moralna człowieka za świat który kształtuje. Tworzenie kultury Fichte utożsamia z czynem moralnym. Jednocześnie ma miejsce podporządkowanie moralności

---

5 Ibid., s. 264

6 Ibid., s. 265

7 Ibid., s. 266

8 M. Siemek, *Spontaniczność i refleksja*, s. 59

9 Ibid., s. 75

10 M. Siemek, *Fichte: wolność i kształt wolności*, s. 268

wolności – tylko te wartości są uznawane za moralne, które umożliwiają człowiekowi trwanie w czynnej postawie wobec świata. Ludzkie działanie staje się dobre za względu na to, że jest działaniem właśnie, a nie ze względu na rezultaty.<sup>11</sup> Takie nastawienie ma niezwykle istotne konsekwencje etyczne. Dochodzi tu bowiem do afirmacji samego działania, złem moralnym staje się bierność, lenistwo, a więc swoisty brak wolności. Skoro więc wolność została ustanowiona jako podstawa filozofii, a zło jest rozumiane na gruncie koncepcji Fichtego jako brak wolności, aktywności to wszelkie działanie zostaje a priori uznane za dobre. A więc istnieje niebezpieczeństwo zawieszenia odpowiedzialności za skutki, za rezultaty ludzkich czynów.

W kulturze wolność staje się prawem. Prawo określa i ogranicza wolność, ale jednocześnie wolność określa prawo. Okazuje się, że to ograniczenie wolności staje się warunkiem koniecznym jej urzeczywistnienia.<sup>12</sup> Lecz kryje się w tym poglądzie pewne zagrożenie, na które także wskazuje Siemek: *każda wartość nieuchronnie przestaje być autentyczną, gdy uprzedmiotawia się i reifikuje w zespole gotowych, niezmiennych struktur. Wolność ludzka - choć może się wyrazić tylko w określonych kształtach zamkniętych formuł kulturowych - to przecież w żadnym z tych kształtów nie może wyrazić się adekwatnie i definitywnie.*<sup>13</sup>

Analizując fichteańską filozofię wolności warto także przyjrzeć się relacji między przyrodą, nauką a wolnością i odpowiedzialnością. Jeżeli człowiek jest wolny i w swej aktywności stwarza rzeczywistość, w której żyje, to powinien on także ponosić odpowiedzialność za swój świat. Wolność jest oczywiście pierwszym warunkiem jakiegokolwiek wiedzy, ale zarazem nie może ona bez wiedzy istnieć. Wiedza będąc ograniczeniem wolności staje się jednocześnie jednym z jej kształtów. Samo poznanie naukowe przyrody, podporządkowanie jej człowiekowi jest jedynie środkiem dla celów moralnych.<sup>14</sup> Tak więc, jeśli założymy tak jak Fichte, że przyroda, świat zewnętrzny będziemy rozumieć jako dzieło ludzkiej aktywności, to tak jak celnie zauważył Siemek, zanika kantowska przepaść między rozumem teoretycznym i praktycznym.<sup>15</sup>

W swej przywoływanej już rozprawie *Powołanie człowieka* Fichte czyni wolność podstawową zasadą życia ludzkiego i filozofii. Odrzuca on deterministyczną wizję człowieka jako bytu całkowicie określonego przez czynniki zewnętrzne, jako przejawu sił przyrody pozbawionego jakichkolwiek możliwości suwerennego stanowienia o sobie i swym życiu.

---

11 M. Siemek, *Spontaniczność i refleksja*, s. 79

12 Ibid., s. 68-69

13 Ibid., s. 76

14 M. Siemek, *Fichte: wolność i kształt wolności*, s. 267-268

15 Ibid., s. 270

Każda ludzka myśl, uczucie, działanie są już przesądzone, jak pisze: *każdy moment tego trwania jest określony przez wszystkie ubiegłe momenty i będzie określał wszystkie przyszłe momenty*.<sup>16</sup> Powyższa perspektywa wyklucza oczywiście jakiegokolwiek rozważania o wolności i odpowiedzialności. Wizja ta zostaje jednak przekroczona przez Fichtego, powołaniem człowieka nie jest bowiem bierne realizowanie planu natury na przebieg którego pozbawiony jest on wpływu, *nie do bezczynnego oglądanie i rozpatrywania samego siebie albo do tworzenia zbożnych odczuć jesteś stworzony, ale do działania; gdyż działanie twoje i tylko twe działanie określa twoją wartość*.<sup>17</sup> Można by założyć że jeśli człowiek będzie sądzony ze względu na swe działanie i to ono będzie stanowić o wartości człowieka, to będzie to silny nakaz moralny aby nigdy konsekwencje czynów nie były w stanie obciążyć kogoś winą za popełnione zło moralne. Ale Fichte pisze dalej: *jestem odpowiedzialny tylko za wolę, która na tym padole może się zwracać oczywiście tylko ku celom ziemskim, nie jestem zaś odpowiedzialny za skutki (...) czynu wszakże, gdy już został spełniony, zawsze się mogę wyrzec i powtórzyć go albo poprawić*.<sup>18</sup> Myślę, że ten postulat zawiera bardzo niepokojące idee. Owszem, nakierowuje on uwagę człowieka na wagę woli, wskazuje, że w jej sferze ma rozegrać się moralna decyzja o wartości aksjologicznej czynu. Ale jednocześnie zawiera się w nim zbyt mocne przyzwolenie na łatwe tłumaczenie, usprawiedliwienie rezultatów czynów, które nie zawsze przebiegają zgodnie z postanowieniem człowieka. Ponadto, wola jest „zjawiskiem” nieuchwytnym; wola, pragnienia, cele, wszystko to czemu podporządkowane jest nasze działanie nie ma natury empirycznej, ale raczej intelligibilną, jest zrelatywizowane do każdego pojedynczego podmiotu i tak naprawdę tylko ten podmiot ma bezpośredni wgląd w prawdziwy kształt swych zamierzeń. Dlatego też konieczna odpowiedzialność za wolę staje się odpowiedzialnością przed sobą, przed swym sumieniem.

Filozofia Fichtego afirmująca wolność i wartości moralne urzeczywistniające się w ludzkim działaniu stanowi niekwestionowaną wartość. Ale zarazem zawiera ona niepokojące punkty, które mogą wbrew intencjom autora, stać się źródłem mylnych interpretacji, a w konsekwencji prowadzić do patologicznych zjawisk społecznych. Isaiah Berlin dostrzega w filozofii Fichtego idee, które stały się źródłem poważnego zagrożenia. Fichte utożsamia istotę człowieka nie z rozumem, ale z wolą i czynem. To indywidualum samo kreuje wartości i cele swego życia, ponieważ poza nim samym nie istnieje żadne inne źródło, na które on mógłby się powołać podejmując decyzje.<sup>19</sup> Indywidualna wola i działanie uzyskuje więc w myśli

---

16 J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, s. 23

17 Ibid., s. 70

18 Ibid., s. 94

19 I. Berlin, *Zmysł rzeczywistości*, Poznań 2002, s. 230

Fichtego bardzo dużą wartość. Ponadto, Fichte jako prawdziwą naturę człowieka obiera nie kontemplację, bierność, ale aktywność i działanie. Czynny podmiot w swej spontanicznej, aktywnej praktyce życiowej odwołuje się jedynie do swej woli. Jak zauważa Berlin moralność i polityka stają się w ujęciu Fichtego działaniem podporządkowanym określonym celom, a nie zbiorem teoretycznych wskazówek. Pojawia się *troska jednostki o wolność wyboru własnego celu, celu, który jako jedyny umożliwia spełnienie moralnych, estetycznych, filozoficznych, politycznych wymagań natury owej jednostki*.<sup>20</sup> Tak więc to wola jednostkowa ulega absolutyzacji, staje się najważniejszym, jedynym wyznacznikiem ludzkiej działalności. To co ja ustanawiam jako słuszne cele, jako wartości moralne akceptowalne przez mnie, staje się jedynym mnie obowiązującym prawem. Według Berlina początkowo indywidualna jaźń jest utożsamiana z jednostką, potem z grupą, w końcu z narodem. Dochodzimy tu do słynnych *Mów do narodu niemieckiego*, które Berlin traktuje jako jedno ze źródeł nacjonalizmu niemieckiego. Wartością na jaką wskazuje Fichte jest twórczość, umiłowanie wolności. Natomiast w opozycji sytuuje on tych, którzy porzucili czy wyrzekli się owych wartości. Ta część ludzkości nazywana jest przez Fichtego obcymi, przybyszami. Ustala się więc wyraźna opozycja między My i Oni, Inni. Można dostrzec w tej myśli pewną możliwość dla rozwinięcia się postaw nacjonalistycznych, wynoszących własny naród ponad inny. Jest to postawa zamknięcia się na inność, postawa nieakceptowania odmiennego od własnego wyboru i co gorsza potępiania każdą odmienności. Konsekwencje przyjęcia takiego światopoglądu są oczywiste, wystarczy tylko spojrzeć na wydarzenia choćby XX wieku, w którym zaistniało wiele zjawisk społecznych dyskryminujących te grupy czy narody, których wartości, modele życia różniły się od tego, który w ramach jakiegoś światopoglądu uznaje się za prawomocny. Według Berlina, Fichte w swych późniejszych pracach zaczął utożsamiać jaźń z narodem, co sytuuje go pośród tych myślicieli, których idee stanowiły impuls dla rozwoju postaw nacjonalistycznych.<sup>21</sup> Oczywiście nie jest to bezpośrednia inspiracja, wciąż od pism Fichtego do nacjonalizmu w czystej postaci prowadzi długa droga. Ale jednak, tam gdzie pojawia się choćby przecucie takiej myśli, podskórna sugestia, tam ma szansę rozwinąć się złowieszczą interpretacja, nawet jeśli nie będzie ona zgodna z założeniami jej twórcy. Berlin uważa nacjonalizm za *zapalny stan poczucia świadomości tożsamości narodowej*<sup>22</sup>, za pewną reakcję grupy, narodu na działania jakie wobec nich podejmują inni. W efekcie autonomia jednostki przekształca się w pojęcie autonomii narodu, a wola jednostki w wolę narodową, której jednostki muszą się podporządkować. Interesy i cele narodu stają się

---

20 Ibid., s. 234

21 Ibid., s. 304

22 Ibid., s. 307

zagadnieniem centralnym. Nacjonalizm jest więc wyolbrzymioną i zniekształconą reakcją obrony autonomii własnego narodu.

Zagadnienie wolności oraz liczne trudności jakie ono sprawia wskazuje na to, że stanowi ono jeden z podstawowych przedmiotów ludzkiego namysłu, pozostając jednocześnie pojęciem niebezpiecznym przez swą wieloznaczność i nieuchwytność. Fichte uczynił wolność jednostki fundamentem swej filozofii. Jest to piękny i odważny gest – przyznać człowiekowi wolność w stanowieniu o sobie i w budowaniu swego świata. Ale jednocześnie konsekwencje fichteańskiej koncepcji mogą stać się początkiem wielu idei, które mogą rozwinąć się w kierunku wysoce niepożądanym, na co wskazuje z swych esejach Isaiah Berlin. Koncepcja Fichtego zdaje się być doskonałym przykładem na to z jak wielką uwagą i ostrożnością powinniśmy traktować idee, ponieważ nawet te pozornie bezpieczne mogą pobudzać do szkodliwych działań. Dotyczy to zarówno problematyki tworzenia się ruchów o charakterze nacjonalistycznym jak i kwestii odpowiedzialności człowieka za swoje życie. Są w myśli Fichtego takie miejsca, które nie pozwalają na całkowity zachwyt nad wolnością jaką przyznaje on podmiotowi, raczej niepokoją one swoją podatnością na niewłaściwe odczytanie. I tak oto znowu powracamy do specyficznego charakteru pojęcia wolności, które choć stanowi konieczny element ludzkiego życia, staje się często źródłem zarówno błędnych interpretacji jak i dramatycznych konsekwencji.

#### Bibliografia:

J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, Kęty 2002.

M. Siemek, *Fichte: wolność i kształt wolności* [w:] tegoż *Antynomie wolności*, Warszawa 1967.

M. Siemek, *Spontaniczność i refleksja* [w:] tegoż *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, t.13, 1967.

I. Berlin, *Zmysł rzeczywistości*, Poznań 2002.

I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000.

Z. Kuderowicz, *Fichte*, Warszawa 1963.

**INTERPRETACJA AKTU BOHATERA POWIEŚCI  
ZBRODNIA I KARA W DZIELE FRYDERYKA NIETZSCHEGO  
TAKO RZECZE ZARATUSTRA**

**WSTĘP: ZARYS SYTUACJI EPOKOWEJ**

*Czy słyszycie dźwięk dzwonka? Przykłąknijcie – oto niosą święte oleje umierającemu Bogu*<sup>1</sup>. Słowa te padają na końcu drugiej księgi *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech* Heinricha Heinego, zapowiadając niespotykaną dotąd na taką skalę zmianę dziejową, wstrząsającą dotychczasowymi podstawami filozofii i w diametralny sposób odwracając zapatrywania na świat, jego podstawy, pochodzenie i kondycję ludzką uwikłaną w całkowicie nowe okoliczności, które wystawią ją w najbliższym czasie na skrajne doświadczenia, których reprezentantami staną się interesujący nas autorzy – Fryderyk Nietzsche i Fiodor Dostojewski.

Sytuację tę najlepiej oddają słowa, zawarte u Dostojewskiego w *Braciach Karamazow*, a które zdaniem Szestowa były maksymą jednej ze średniowiecznych sekt mahometańskich, głoszące: *Nie ma nic prawdziwego, wszystko jest dozwolone*, natomiast Nietzsche konającemu Bogu Heinego wystawia jednoznaczny akt zgonu pisząc: „Bóg umarł”.

Epoka w jakiej obydwu przyszło żyć zostaje przez niemieckiego myśliciela określona jako okres zwieńczenia swoiście pojętego, ponieważ metafizycznego, europejskiego nihilizmu.

W drobny pył roztrzaskane zostają tablice dawnych wartości, wartości pozaświatowych, znajdujące oparcie w idei Boga, który zdaniem Nietzschego wykrwawił się pod naszymi własnymi nożami. W sferze transcendentnej pojawia się nagle całkowita pustka aksjologiczna, natomiast immanencji nie zdążyły jeszcze zasiedlić nowe wartości.

Niezwłocznie potrzebni są budowniczości nowej aksjologii, ale na czym oprzeć fundament, jeżeli dawny legł w całkowitych gruzach, a obecna sfera aksjologii to *terra incognita*? Czy nie grozi nam totalny nihilizm, jeszcze potężniejszy od dotychczasowego, ponieważ sięgający swą negacją wszystkiego, co nie tylko pomyślane jako możliwe, ale i tego, co rzeczywiście istniejące, a przecież właśnie niewiara w to, co jest, stanowi zdaniem Alberta Camusa rys charakterystyczny tropionego przez Nietzschego nihilizmu?

---

<sup>1</sup> H. Heinrich, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. Tadeusz Zatorski, Kraków 2000, s. 108

Celem tej pracy nie jest przedstawienie wszystkich wariantów możliwości przewyciężenia dziewiętnastowiecznego aksjologicznego *status quo*, jakie w swoich pismach zaproponował niemiecki myśliciel. Najogólniej należy powiedzieć, że jedną z formuł afirmatywnego przewyciężenia jest dość enigmatyczna idea „nadczołwieka”. Kim zatem miałby być ów nadczołwiek, jakie warunki powinien spełniać, jakimi przymiotami należy go obdarzyć, w czym kryje się idea jego przekroczenia?

Z pism Nietschego można wywnioskować, że ideał ten można realizować w wielu dziedzinach, np. w sferze sztuki, która stanowiąc cel sam w sobie, nadaje również sens ludzkiemu istnieniu, nas jednak będzie interesować wariant najbardziej skrajny, manifestujący się w próbie przewyciężenia dotychczasowych wartości i ustanowienia zupełnie nowych, na gruncie własnego Ja, a manifestujący się w idei morderstwa, którego najdoskonalszą egzemplifikacją jest postać Rodiona Romanycza Raskolnikowa, bohatera najślynniejszego utworu Fiodora Dostojewskiego *Zbrodnia i kara*.

## ŚCIEŻKA STIRNERA

Boga i Ludzkości poza nimi samymi nie obchodzi Nic. Toteż i Mnie Nic już nie obchodzi, Mnie, który niczym Bóg jestem Nicością, nicością wszystkich Innych Rzeczy: Mnie, który jest sobie Wszystkim, który jestem Jedyny. Bo skoro Bóg, a również i Ludzkość - jak zapewnacie – mają dla siebie dość treści, by dla siebie być Wszystkim, to sądzę, że Jam nie gorszy i że nie muszę lamentować nad swoją „pustką”. Zresztą nie jestem jakąś tam zwykłą pustką, lecz twórczą Nicością, z której Sam, jako Stworzyciel, Wszystko tworzę. Dlatego precz z wszelkimi sprawami, które nie są Moimi sprawami! Moja sprawa – powiadacie – winna przynajmniej być „dobrą sprawą”. Ale czymże jest dobro, czymże zło? W końcu ja Sam jestem Sobie sprawą, a nie jestem ani dobry ani zły. Dla Mnie obydwie słowa nic nie znaczą. Poza Mną zaś nie obchodzi Mnie nic.<sup>2</sup>

Kto jest w stanie podjąć wezwanie najsakrajniejszego indywidualizmu, jakie przedstawił na stronnicach swego dzieła Max Stirner? Kto jest w stanie ufundować wszelkie wartości na bazie swej własnej osoby? Jakiego typu mają to być wartości? W jaki sposób powinny się zmanifestować? Czy takie rozwiązanie jest w ogóle możliwe? *Czy człowiek może sam stworzyć swoje wartości? Oto cały problem.*<sup>3</sup>

Stirner w swym czysto teoretycznym konstrukcie, z nie powątpiewalnym przekonaniem głosi, iż jest to możliwe. Camus w *Człowieku zbuntowanym*, w części zatytułowanej *Afirmacja absolutna* przytacza słowa Stirnera wynoszącego na piedestał wspaniałego egoizm samowystarczalnych w swej samotności gwiazd, zdolnych do skrajnie indywidualistycznych czynów, leżących poza dobrem i złem. Recepta wydaje się być prosta: *Jeśli pochłoniesz to, co*

2M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s.5

3A. Camus, *Notatniki 1935 – 1959*, przeł. J. Guze, Warszawa 1994, s. 145

*święte, to je sobie przywłaszczysz! Straw hostię, a uwolnisz się od niej.*<sup>4</sup> Podobno, jeśli się już to uczyni, to wszystko do czego zdolna jest jednostka będzie jej dozwolone, mocą jej własnego samostanowienia.

Czy ktokolwiek z postaci jakie wydała ludzkość poważał się na podjęcie się wezwania, jakie przedstawił w swym butnym dziele członek lewicy heglowskiej. Jeżeli tak, to kto jest tym śmiałkiem?

Moim zdaniem jest nim zarówno Nietzsche, jak i Dostojewski, którzy w o wiele bardziej wysublimowany sposób przedstawiają konsekwencje podjęcia skrajnie indywidualistycznego podejścia do rzeczywistości, czego najdoskonalszą egzemplifikacją jest życiowa droga Raskolnikowa, w osobie którego ścierają się bieguny skrajnych możliwości ludzkich doświadczeń.

### **NIETZSCHE I DOSTOJEWSKI. QUASIINTERPRETACJA CZYNU RASKOLNIKOWA W *TAKO RZECZE ZARATUSTRA***

Pisząc o Nietzschem i Dostojewskim nie mam zamiaru dokonywać paraleli pomiędzy ich drogami życiowymi, ponieważ aspekt ten został w doskonały sposób wyeksponowany w książce Lwa Szestowa *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Zdecydowanie większy nacisk chciałbym położyć na aspekt wewnętrznego pokrewieństwa myśli, aspekt tym bardziej fascynujący, że w obliczu pewnych faktów chronologicznych niezwykle zaskakujący i dający wiele do myślenia. Kiedy czytamy niektóre myśli lub fragmenty napisane ręką Nietzschego, czy Dostojewskiego mamy wrażenie, że jeśli chodzi o sens (nie o styl i formę) to wydaje się że myśli te stworzyła jedna i ta sama osoba. Rzeczy mają się w ten sposób prawdopodobnie dlatego, iż obydwaj jako niezwykle czuli na atmosferę panującą w ich epoce, targani podobnymi problemami, uchwycili ją w najgłębszej treści i wyrazili jej fundamentalną istotę. Owym niezwykle ciekawym faktem, który nas interesuje, jest paralelizm pomiędzy czynem bohatera *Zbrodni i kary* a opisem motywacji czynu przestępczego, jaki pojawia się w dziele *Tako rzecze Zaratustra*, we fragmencie zatytułowanym *O bladym przestępcy*. Wewnętrzne pokrewieństwo obu dzieł nie byłoby niczym zaskakującym, gdyby nie pewne fakty z biografii obydwu twórców. Dostojewski ukończył *Zbrodnię i karę* w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku, kiedy to Nietzsche dopiero wkroczył na ścieżkę, która uczyniła z niego jednego z największych myślicieli ludzkości. Jego najgłębsze dzieło zostaje ukończone w roku 1886. Z porównania dat mogłoby wynikać, że Nietzsche, ponad

---

<sup>4</sup>M. Stirner, op. cit., s.114

dwadzieścia lat młodszy od rosyjskiego pisarza, miał wcześniej okazję zaznajomić się z jego twórczością. Jednak z relacji pojawiającej się na kartach *Ecce homo* wiemy, że Nietzsche natknął się na pisarstwo Dostojewskiego około okolic 1887 roku! Dosłownie: natknął się, ponieważ wcześniej o Dostojewskim nie wiedział nic, a pierwszą jego książką, z jaką okazję miał się zaznajomić, były *Wspomnienia z domu umarłych*, które przyciągnęły go tytułem podczas oglądania ekspozycji jednej z włoskich księgarni. *Zbrodnia i kara* została przez niego przeczytana później, ale jak podejrzewa Karl Jaspers- *Idiota* z dużym prawdopodobieństwem był mu również nieznan, a mimo to słowa „idiota” obydwaj używali w tym samym znaczeniu, odnosząc je do postaci miłosiernego chrześcijanina.

Dla Nietzsche duchowe spotkanie z twórczością Rosjanina było jednym z najbardziej dogłębnych doświadczeń życiowych. Wyznawał, że spośród pisarzy tylko od dwóch zdołał nauczyć się czegokolwiek w dziedzinie psychologii – byli nimi Stendhal i Dostojewski, dlatego też obydwu darzył niegasnącą estymą.

Ciekawi mnie, co czuł Nietzsche, kiedy po raz pierwszy spotkał się z postacią Raskolnikowa? Czy nie czuł przebiegających swoje ciało dreszczy, gdy w wersji fabularnej, w całej rozciągłości i psychologicznej głębi ujrzał, ucieleśniającego się w swojej wyobraźni i wykreowanego przez siebie w *Zaratuście*, Błedego Przestępcę? Czyż Raskolnikow nie jest owym Błedym Przestępcą? Sądzę, że obydwaj są do pewnego stopnia swymi „sobowtórami”, co spróbuję poniżej ukazać.

### **RASKOLNIKOW BŁADYM PRZESTĘPCĄ ?**

Tekst fragmentu pierwszej części *Zaratustry – O białym przestępcy*, składa się z kilkudziesięciu zdań. Są one z jednej strony analizą przeżyć psychicznych towarzyszących działaniu przestępcy dokonującego morderstwa, z drugiej strony stanowią przedstawienie insynuacji „sędziów” zastanawiających się nad pochodzeniem jego czynu, trzeci element stanowią komentarze bezosobowego narratora, który obnaża powierzchowność domysłów „sędziów”, przedstawianych w sposób wielce tajemniczy, w abstrakcyjnej liczbie mnogiej, stanowiących jakiś nieuchwytny, nieomal kafkowski trybunał. Zarazem poprzez kilkustopniową, perspektywiczną indagację ujawnia przed nami motywację równie tajemniczego Błedego Przestępcy, jawiącego się jako postać w swej cielesności widmowa, ale w sferze psychologicznej pełnokrwista i niepokojąco namacalna.

Nietzsche jawi się nam niczym adwokat podejmujący się tego, czego- jego zdaniem nie są w stanie dokonać prawdziwi adwokaci, względem których w *Poza dobrem i złem*

formuluje zarzut: *Adwokaci rzadko na tyle są artystami, by na korzyść przestępcy obrócić straszliwe piękno jego czynu*<sup>5</sup>. Nie należy przez to rozumieć, że Nietzsche aprobuje wszelkie czyny niezgodne z moralnością i prawem – zdanie powyższe należy rozumieć w kontekście całości poglądów autora idei „Nadczłowieka”, który za cenę pewnych skrajnych idei starał się przedstawić ideę immoralistów, pojawiającą się na kartach *Zmierzchu bożyszcz*, którzy afirmują człowieka w całej jego pełni, aż po występki i zbrodnie, dając tym samym świadectwo wielkiego „Tak”, składanego w hołdzie doczesności.

My na boku zostawimy fragmenty dotyczące się postawy „sędziów”, natomiast zatrzymamy się na przestępcy i na narratorskich komentarzach nieustannie tropiących jego motywację oraz towarzyszące całemu procesowi stany psychiczne, związane głównie z niepokojami moralnymi.

Tekst *O bladym przestępcy* podzielę w sposób nie linearny na kilka fragmentów ujmujących w skondensowanej formie określone zagadnienia, a następnie ukazę odnośne fakty występujące w *Zbrodni i karze*, moim zdaniem bezpośrednio i istotowo powiązane z tekstem Nietzschego.

### **\*Fragment pierwszy**

*(...) blady przestępca pochylił głowę: z oczu jego przemawia wielka wzgarda. „Moje „ja” jest czemuś, co pokonanem być winno, moje „ja” jest dla mnie wielkim wzgardzeniem człowieka»: tak mówią jego oczy.*<sup>6</sup>

Nieco dalej *Tak oto mówi czerwony sędzia: Czemuś zamordował ten złoczyńca? Rabować »chciał«. Lecz ja powiadam wam: dusza jego chciała krwi, nie rabunku: on tu żył za szczęściem noża!*<sup>7</sup>

Dla naszej interpretacji jest to fragment najbardziej istotny, ponieważ w tych kilku zdaniach w sposób najbardziej dogłębny została wyrażona motywacja, jaka pcha Błatego Przestępcę alias Raskolnikowa, do popełnienia zamierzonego czynu.

W okolicznościach jakie są nam znane ze stronnic *Zbrodni i kary* i z powyższych zdań można wyciągnąć wniosek, iż najbardziej płodnym terminem, jaki może nam posłużyć do zanalizowania idei przyświecającej działaniu Raskolnikowa będzie stworzona przez Nietzschego i stanowiąca jeden z głównych filarów jego filozofii kategoria „woli mocy”. Nie będziemy analizować poszczególnych egzemplifikacji przejawów woli mocy.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 93

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 2002, s.34

<sup>7</sup> Ibid., s.35

Najważniejsze jest, że wola mocy w swej pierwotnej postaci jest zupełnie nieokreślona, jest jedynie potencjalnością, która materializację uzyskuje w postaci swych poszczególnych przejawów. Dlatego też w filozofii Nietzschego stanowi ona podstawową kategorię metafizyczną. Zadajmy pytanie – jakiego typu manifestacja byłaby w świecie fenomenalnym jedną, o ile nie najskrajniejszą postacią woli mocy? Czy nie jest nią zabójstwo?

Jest to postać zupełnie negatywna, destruktywna względem innych woli, negująca którąś z jej postaci, a przecież ideałem byłoby kompleksowe potęgowanie woli mocy, dokonujące się poprzez wspólne dążenie wszystkich jednostek, bez naruszenia (zahamowania) czyjegokolwiek wzrostu woli mocy. Działanie takie byłoby potęgowaniem „utilitarystycznej” wersji woli mocy. Ideał regulatywny brzmiałby: *Działania pozytywne to takie działania, które prowadzą do jak największej sumy wzrostu woli mocy wszystkich poszczególnych jednostek, natomiast obostrzenie (warunek negatywny) brzmiałby: Wzrost woli mocy jakiegokolwiek jednostki nie może prowadzić do zmniejszenia się stopnia woli mocy jakiegokolwiek innej jednostki.* Obydwa warunki sformułowane w powyższej postaci mogłyby składać się na dwa zasadnicze pryncypia społecznej koncepcji utilitarystycznej wersji woli mocy, który byłby ideałem pozytywnym.

Przy takim jednak ujęciu (które zresztą nie ma nic wspólnego z poglądami samego Nietzschego, dla którego myśl utilitarystyczna, jako egalitarna nie posiadała wagi, jako wyraz moralności stadnej) niemożliwe stałoby się zrealizowanie negatywnego aspektu woli mocy w jego wersji indywidualnej, jaką realizuje Raskolnikow i który wielokrotnie przejawiał się na kartach historii (nieustannie pojawiające się uzasadnienie czynu Raskolnikowa, odwołującego się do bezkarnego negowania innych istnień przez wielkie postacie historyczne - w tym wypadku do Napoleona).

Dlaczego taka forma realizacji Nietzscheańskiego ideału jest, naszym zdaniem, postacią najskrajniejszą? Ponieważ przekracza ono zarówno wszelkie granice wyznaczone zarówno przez ludzi, Boga, jak i przez Kantowskie prawo moralne. Dlaczego ludzie stworzyli instytucję kary śmierci? Zapytajmy o to wybitnego znawcę w tej dziedzinie – Alberta Camus: *Kara śmierci. Zabija się w człowieka, ponieważ zbrodnia wyczerpuje w człowieku całą jego zdolność życia. Wszystko przeżył, skoro zabił. Zabójstwo wysysa*<sup>8</sup>.

W owym „wszystko” kryje się ostateczność aktu morderstwa. Czy można przewyciężyć coś więcej niż samego siebie i tkwiące w sobie wartości, nie ustanawiając na ich miejsce żadnych pozytywnych ideałów? Jedyne, co potencjalnie pozostaje do przewyciężenia, jest byt jako taki, ale jego unicestwienie nie leży w mocy żadnego ze śmiertelnych. Czy Raskolnikow, w

---

8A. Camus, op. cit., s.111

skrajnej postaci afirmujący własną wolę mocy, przekraczający wszelkie możliwe granice, nie znajduje się nagle w sytuacji wspaniałego egoizmu Stirnerowskich gwiazd, zupełnie samowystarczalnych i świecących własnym światłem, niewymagających do swego istnienia jakiegokolwiek intersubiektywności? Nie zapominajmy jednak, że gwiazdy otacza pustka lodowatego wszechświata, a sam Stirner zapomniał, że istnienie gwiazdy, z antropocentrycznego punktu widzenia powinno polegać na odniesieniu do czegoś, co gwiazda może oświetlać. Żadna gwiazda nie może świecić samej sobie.

Przed dokonaniem czynu Raskolnikow w myślach manifestuje: (...) *nie istnieją żadne nieprzekraczalne granice i nie powinny istnieć!*<sup>9</sup> Zauważmy, że pierwszy człon zdania nie jest sformułowany w sposób kategoryczny; Raskolnikow nie jest pewien, czy istnieje coś nieprzekraczalnego, natomiast drugi, postulatywny człon głosi, iż takie granice nie powinny istnieć, a jeżeli istnieją, to należy je znieść. Jest to fragment bardzo charakterystyczny dla całej postawy bohatera, odnośnie dziedziny moralności. Podobnie rzecz ma się w stosunku Raskolnikowa do kwestii istnienia Boga. W rozmowach z Porfirym Pietrowiczem, ze Swidrygajłowem i z Sanią Marmieladow przejawia się ambiwalencja religijna bohatera, nie mogącego jednoznacznie określić swej postawy. Jest on raz zdecydowanym ateistą, innym razem przyznaje, że jest człowiekiem wierzącym, z całą pewnością nie jest antyteistą. Wydaje się, że dla niego największym problemem w tej dziedzinie jest uwikłanie w etyczne „prawo sprzeczności”: Bóg – wolność. Można powiedzieć, że bohater, w postaci niemniej skrajnej niż inny z galerii typów stworzonych przez Dostojewskiego, mianowicie Kiryłow, z powieści *Biesy* opowiada się na rzecz absolutnej wolności.

Przypuszczam, że w obliczu realizacji woli mocy istnienie Boga byłoby czynnikiem skrajnie wzmagającym jej potęgowniczy charakter. Dla Raskolnikowa istnienie Boga byłoby na rękę! Czy można swą własną moc przeciwstawić większej mocy?! Czy nie negujemy tym sposobem wszystkiego – porządku moralnego, obiektywizmu wartości, i samego istnienia (rozumianego jako *ens creatum*), zarazem skrajnie afirmując własny egotyzm? Bóg jest więc dla bohatera warunkiem *sine qua non* możliwości realizacji skrajnej postaci woli mocy, podobnie jak w koncepcji chrześcijańskiej jest on przesłanką nieodzowną dla możliwości istnienia diabła.

Decyzję poprzedza Kierkegaardowskie albo – albo. Albo dowód wartości i potęgi, albo ostateczne zaprzepaszczenie (Raskolnikow leżąc w swojej klitce, przed dokonaniem czynu wyraża zdecydowaną alternatywę: *Za wszelką cenę trzeba się na coś zdecydować albo... Albo wyrzec się życia całkowicie – zawołał nagle w zapamiętaniu. – Pokornie przyjmując los, jaki się*

9F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. Cz. Jastrzębiec Kozłowski, Londyn 1992, s. 28

*nastręczy, raz na zawsze, i stłamsić w sobie wszystko, zrzec się wszelkiego prawa do działania, życia i miłości!*<sup>10</sup>).

Dlaczego Raskolnikow miałby powiedzieć, że to właśnie jego „ja” jest czymś, co powinno zostać przezwycięzone? Nietzsche doskonale wiedział na czym polega idea przekraczania samego siebie, idea wytknięta ludzkości na kartach jego późnych dzieł, gdzie idea regulatywną staje się dążenie do wyhodowania „Nadczłowieka”. To właśnie tacy ludzie, jak Raskolnikow mieliby między innymi stanowić awangardę nowej ludzkości, która sama sobie wytyka cele i ustanawia własne, niezależne od jakiegokolwiek religijnej transcendencji wartości. Bohater *Zbrodni i kary* musi przezwyciężyć siebie, ponieważ cała krępująca go moralność, wszystkie zasady, jakie nabył w trakcie swego osobniczego rozwoju, stanowią zinternalizowany system wartości krępujących jego negatywną wolność i nieustannie wywierających, zarówno przed, jak i po dokonaniu zamierzonego czynu restryktywny wpływ. Rodion Romanycz staje sam na sam z rdzeniem własnej osobowości. Pierwsza część powieści jest w zasadzie psychodramą ukazującą nieustanne zmagania Raskolnikowa z samym sobą. Rzeczywistość zewnętrzna nie odgrywa żadnej roli, jest jedynie pretekstem, wezwaniem i możliwością udowodnienia samemu sobie, że można wyjść poza siebie, osiągnąć skrajną postać wewnętrznego rozwoju, poważyc się na czyn absolutnie krańcowy, i co najważniejsze, znieść jego konsekwencje do końca, pokonać sumienie, prawo moralne, opinie ludzi i samego siebie, stanąć na piedestale rozumu i woli, ujmującego w żelazne karby wewnętrznej dialektyki całą sferę uczuciowości, ujarzmić wszelkie emocje bezpośrednio związane ze sferą moralną – jednym słowem mówiąc: osiągnąć najwyższy z możliwych stopień woli mocy. Z powyższej analizy widzimy więc, że dla Raskolnikowa czyn sam w sobie nie przedstawia głównej wartości, jest on jedynie środkiem, i to nie do zdobycia niezbędnych wartości materialnych, którymi bohater w sofistyczny sposób próbuje uzasadnić popełnienie morderstwa, lecz dla niego samego najważniejsze są dwa momenty, mianowicie partie sprzed sfinalizowania morderstwa, będące pierwszym etapem przezwyciężenia i połowicznym osiągnięciem częściowego stopnia zasobów wewnętrznej mocy, związanym z wyzbyciem się ciężących ograniczeń wewnętrznych, oraz partie powieści odnoszące się do czasu *post factum*, mającego w apriorycznych planach bohatera stanowić dopełnienie i osiągnięcie pełnej entelechii woli mocy.

### **\*Fragment drugi:**

---

10 Ibid., s.44 - 45

»Wróg« powinniście mawiać, lecz nie »złoczyńca«: »chory« winniście powiadać, lecz nie »łotr«: »głupiec« winniście głosić, lecz nie »grzesznik«<sup>11</sup>.

W powyższych przeciwstawieniach Nietzsche ogłasza opozycję; stare wartości – nowe wartości. Błdy Przeszpeca jest tym, który podjął wezwanie rzucone na kartach *Zaratustry* – *O bracia moi, łamcie mi , łamcie stare tablice!*<sup>12</sup>

Widzimy, że przekreślenie równań: „wróg” = „złoczyńca”, „chory” = „łotr”, „głupiec” = „grzesznik” wskazuje na poczynienie w dziedzinie moralności nowych, subtelnych rozróżnień, ściśle powiązanych z nowopowstałą postawą metafizyczną i aksjologiczną. Nie ma już żadnych absolutnych wartości, nie ma gwaranta ich powszechnego obowiązywania, a one same zostają zrelatywizowane do obowiązującej w danym czasie orientacji moralnej, czynników natury psychologicznej i innych stanów rzeczy, wskazujących na ich ontologiczną wtórność. Wydaje się, że w tym momencie materializuje się postulat Raskolnikowa – nieprzekraczalne wartości nie istnieją, a nawet jeśli istnieją, to nie powinny istnieć i zadaniem wyjątkowej jednostki jest finalizacja aktu ich ostatecznej detronizacji! Właśnie konstatacja powyższych faktów, oparta na wielu przesłankach empirycznych, w szczególności na uświadomieniu sobie amoralności wielkich postaci historycznych (vide Hegel i jego *Wykłady z filozofii dziejów* i zawarta w nich idea postaci formatu Aleksandra Wielkiego, którzy ustanawiając nowy porządek, realizujący obiektywizację ducha absolutnego, przeciwstawiają się zastanemu porządkowi moralnemu, z punktu widzenia epoki, którą znoszą, oceniani są w sposób jednoznacznie negatywny.) doprowadza Raskolnikowa do przyjęcia nowej perspektywy aksjologicznej i ustanowienia własnego porządku egocentrycznych zasad moralnych.

### **\*Fragment trzeci:**

Kto teraz zachorzeje, tego opada to zło, które teraz jest złem: ból chce przyczyniać temu, co jemu ból sprawia. Były jednak inne czasy, inne zło i dobro. Niegdyś złem było wątpienie i wola samoistności. Wówczas stawał się chory kaccerzem lub czarownicą: jako kaccerz i czarownica cierpiał i pragnał sprawiać cierpienie. Lecz to w uszy wasze mieścić się nie chce: waszemu dobru to szkodzi, powiadacie mi. Lecz czymże mi wasze dobro! Wiele z waszego dobru budzi we mnie wstręt, i zaprawdę nie ich zło. Chciałem wszak abyście mieli obłęd, któryby was do zguby dowiódł, jak tego bladego przestępcę! Zaprawdę chciałem, aby się ten obłęd wasz prawdą zwał lub wiernością, lub też sprawiedliwością: lecz wy macie waszą cnotę, aby długo żyć, w żalonym zadowoleniu.<sup>13</sup>

11 F. Nietzsche, op. cit., s. 34

12 Ibid., s. 207

13Ibid., s. 35 - 36

Powyższy fragment ściśle koresponduje z pasusem poprzednim. Przywołujemy go w celu wyraźniejszego uwydatnienia motywów, perspektywiczności i nowego sposobu odnoszenia się do kategorii dobro – zło, jakie pojawiły się w obydwu dziełach.

Trzy przytoczone fragmenty analizowały głównie fakty odnoszące się czasu powieściowego poprzedzającego dokonanie czynu. Teraz należy przejść do ustępów ujmujących stan Błedego Przesiępcy, mający miejsce w jego wnętrzu, w czasie następującym po przejściu aksjologicznej linii, demarkującej całość egzystencji na dwie całkowicie odmienne połowy.

#### **\*Fragment czwarty:**

*Lecz czemuś innym jest myśl, czemuś innem czyn, a czemuś zgoła odmiennym czynu obraz. Kolisko przyczyn nie toczy się między nimi.*<sup>14</sup>

Nietzsche wskazuje na brak uwarunkowania przyczynowego pomiędzy trzema fundamentalnymi składnikami świadomego działania. W naszym wypadku jest to oczywiście zbrodnia. W głowie Błedego Przesiępcy najpierw pojawia się idea – idea przepastna i dotąd w takiej postaci niespotykana! Czyn poprzedza wielka dialektyka, posiłkowana aksjologiczną sofistyką i kazuistyką. Następnie nadchodzi czas na czyn, ale on jest, jak to wyżej zaznaczyliśmy, jedynie środkiem. Obraz rozpada się na dwie części – obraz konstruowany na bazie idei i poprzedzający jej finalizację oraz obraz czynu następujący po jego materializacji. Tym co najważniejsze i stanowczo podkreślone, to fundamentalny fakt, iż pomiędzy tymi komplementarnymi składnikami działania nie zachodzi uwarunkowanie przyczynowo-skutkowe. Istotowy błąd Raskonikowa tkwi w błędnym założeniu, iż czysto rozumowo można zdobyć kontrolę nad pozostałymi składnikami działania podlegającego osądowi moralnemu. Przychodzi czas, aby doznać konsekwencji wynikających z powierzenia nadmiernej wiary w swoją własną moc i prymat dialektyki rozumu.

#### **\*Fragment piąty:**

Obraz to uczynił bladym tego błedego człeka. Dorósł on do miary swego postępu gdy go Otdąd widział siebie zawsze jako jednego postępkę sprawcę. Obłędem zwę to : wyjątek przeistoczył on w zasadę. Kreska jarzmi kurę; krecha, którą on przeciągnął ujarzmiła jego biedny rozum:- obłędem po czynie zwę ja to. Słuchajcież, sędziowie! Jest jeszcze inny obłęd: a ten jest przed czynem. Och, nie dość głęboko wpełźliście mi w tę duszę!<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup>Ibid., s. 34

<sup>15</sup>Ibid., s. 34 – 35

Raskolnikow, jego uczucia i jego rozum kapitulują! Po czynie nie nadchodzi uczucie upragnionej mocy. Bohatera nachodzą stany, dla niego samego w dużej mierze zupełnie nie zrozumiałe. Zamiast uczucia wzmożonych sił witalnych nadchodzi atrofia woli, załamanie, maligna. Zamiast panowania nad najbliższą rzeczywistością, zamiast odczucia wszechogarniającej dominacji, pojawia się uczucie obcości. Raskolnikowi zaczyna umykać byt. Wraz z wykroczeniem poza granice moralności, bohater zastaje wszechogarniającą całe jestestwo i jeszcze nieznośniejszą od zewnętrznej wewnętrzną pustkę. Raskolnikow staje się w tym świecie Obcym. *Ale rzecz dziwna: wszystkie ludzkie opinie zubożyły mu z kretesem, a zmiana ta dokonała się w jednej chwili, w jednym okamgnieniu... Duszy jego objawiła się nagle ponura świadomość dręczącego, bezgranicznego osamotnienia i obcości.*<sup>16</sup> Nieco dalej: *Nowe, nieodparte wrażenie opanowało go coraz bardziej, nieomal z minuty na minutę: wrażeniem tym był bezgraniczny, prawie cielesny wstręt do wszystkiego, co spotykał i co go otaczało, wstręt uparty, zły, nienawistny.*<sup>17</sup> Konkludując: *Miał wrażenie, że w tej chwili odciął się od wszystkiego i wszystkich jak gdyby nożycami.*<sup>18</sup>

W duszy Raskolnikowa dokonuje się podskórny proces autoalienacji, komunikacja z innymi jest niemożliwa, ponieważ nikt nie jest w stanie pojąć tego wszystkiego, co przez ostatnie miesiące rozgrywało się w jego wnętrzu, nawet on sam staje się dla siebie niezrozumiały. Raskolnikow ponosi klęskę – ale wobec czego? Jego stan z całą pewnością nie wynika z faktu skruchy za dokonany czyn, nie ma nic wspólnego ze sferą religii, nie żałuje on staruchy, którą ukatrupił, sam czyn nie ma dla niego znaczenia, wnioskuje, że popełniłby go jeszcze raz gdyby tylko wiedział, że jest w stanie znieść jego konsekwencje. Pogarda wypływa z faktu, iż prawomocność dokonania przestępstwa, jaką sobie założył, nie była w zasadzie prawomocna. Raskolnikow orzekł, iż wcale nie jest kimś wyjątkowym, nie jest Napoleonem!

### **\*Fragment szósty:**

I znów ołów winy ciąży na nim, i znów jego biedny rozum jest tak sztywny, tak drętwy, tak ciężki. Gdybyż głową tylko potrząsnąć zdołał, zwaliłby z siebie to brzemie: lecz któż tą głową potrząśnie? Czymże jest ten człowiek? Kłębem dzikich węży, które rzadko w spokoju się kupią: i oto rozpełzają się wszędy i szukają łupu po świecie. Spójrzcież na to biedne ciało. Co cierpiało, czego pożałowało, to wszystko wyłożyła sobie ta biedna dusza – wyłożyła sobie, jako rozkosz i żądę za szczęściem noża.<sup>19</sup>

<sup>16</sup>F. Dostojewski, op .cit., s. 96

<sup>17</sup> Ibid., s. 103

<sup>18</sup> Ibid., s. 107

<sup>19</sup> F. Nietzsche, op. cit., s. 35

Na powyższym fragmencie kończy się interpretacja Fryderyka Nietzschego i zarazem kończy się wytknięte dla nas, przez nią zadanie. Nietzsche niezwykle trafnie ujmuje stan klęski, jaki następuje w psychice Błedego Przestępcy, nie będącego w stanie udźwignąć brzemienia czynu jaki sobie wytknął. W identyczny sposób ukazał przestępcę Dostojewski. Raskolnikow przez dominującą część powieści jawi się czytelnikowi jako człowiek przegrany, całkowicie rozbity, zagubiony. Odrodzenie przychodzi dopiero na kilku ostatnich stronnicach powieści, sam Dostojewski opisuje je lapidarnie. Wydaje się, że dalsze losy bohatera prawie zupełnie go nie obchodzą. W ostatnim akapicie powieści zbywa nas kilkoma nader skąpymi informacjami, o stopniowym odrodzeniu człowieka, które *Mogłoby to się stać tematem nowego opowiadania – natomiast niniejsze nasze opowiadanie jest skończone.*

Również Nietzsche, podobnie jak Dostojewski pozostawia nas wobec dużego marginesu niedopowiedzenia. Błedego Przestępcę opuszcza w momencie najskrajniejszej zapaści, nie wskazuje mu żadnej drogi, prawdopodobnie dlatego, że w obliczu poglądów autora koncepcji woli mocy zaprzepaścił on swoją jedyną szansę, umożliwiającą mu negatywny sposób sięgnięcia ideału „Nadczłowieka”.

Tym negatywnym wynikiem kończy się moja rekonstrukcja niesamowicie intrygującego paralelizmu w niezależnym od siebie myśleniu obydwu dziewiętnastowiecznych autorów. Moim zadaniem było jedynie uwydatnienie niezwykłych sprzężeń zachodzących między treścią *Zbrodni i kary* a jej interpretacją w krótkim fragmencie z dzieła *Tako rzecze Zaratustra*.

### **Bibliografia:**

- A. Camus, *Notatniki 1935 – 1959*, Warszawa 1994.
- F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, Londyn 1992.
- H. Heine, *Historia religii i filozofii w Niemczech*, Kraków 2000.
- F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Kraków 2001.
- F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 2002.
- M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, Warszawa 1995.

## Pytania o naukę.

„Człowiek wbrew pozorom nie stwarza sobie celów. Narzuca mu je czas, w którym się urodził, może im służyć albo buntować się przeciwko nim, ale przedmiot służby czy buntu jest dany „z zewnątrz”

S. Lem „Solaris”

Nie trzeba dziś nikogo przekonywać, że w ostatnich stuleciach ludzkość znacznie rozwinęła się pod względem możliwości wykorzystania narzędzi dostarczanej jej przez różne gałęzie nauki. Dawniej, w znacznym stopniu to, co robiły kolejne pokolenia było prostym powieleniem tego, czego nauczyły się od swoich rodziców, a te z kolei uczyły swoje dzieci rzeczy, których ich samych w dzieciństwie uczono. W XIX i XX w. wynaleziono wiele nowych technologii i dowiedziano się wiele o świecie nas otaczającym. Można by pokusić się o stwierdzenie, że następujące po sobie generacje żyją już w zupełnie innych światach. Nie można już przejść przez życie dysponując wyłącznie wiedzą, którą otrzymało się od swoich antenatów. Wzrosło znaczenie nauki w jej funkcji technologicznej, każde gospodarstwo domowe wyposażone jest w urządzenia ułatwiające najprostsze czynności dnia codziennego oraz zapewniające rozrywkę. Prowadzi to wtórnie do przekształceń w naszej zbiorowej świadomości, nauka stała się pewnego rodzaju fetyszem, który często jest przez nas stawiany na piedestale, który powoduje transformacje naszego sposobu myślenia o otoczeniu, nas samych i naszych wzajemnych zależności. W niniejszej pracy chciałbym pokazać kilka obszarów rzeczywistości, które mogą sugerować, że miejsce, podziw i nadzieje, jakie wiążemy z nauką mogą okazać się nieuzasadnione. Chciałbym również zwrócić uwagę czytelnika na niewłaściwe wiązanie sukcesu ewolucyjnego człowieka z wiedzą, a nie z manipulatywno – użytkową kontrolą otoczenia.

Korzystając z teorii ewolucji i wyciągając pewne wnioski z praktycznych badań paleontologicznych, potrafimy wskazać, że naszymi bezpośrednimi, zwierzęcymi przodkami były małpy człekokształtne. Dowiadujemy się, że z racji swego fizycznego uposażenia człowiek był i nadal jest słabszy od wielu elementów ze swego otoczenia. Cóż więc zadecydowało o jego sukcesie ewolucyjnym? Jest on przecież najbardziej rozpowszechnionym zwierzęciem na kuli ziemskiej, a nie ma ani kłów, ani pazurów, nie

biega też nazbyt szybko. O owym sukcesie zdecydował, przede wszystkim, wyjątkowo duży mózg, który pozwolił traktować świat, używając stricte filozoficznego określenia, jako kontekst narzędziowy. Oznacza to z grubsza, iż podstawowym sposobem odnoszenia się nas do otoczenia jest obchodzenie się z nim na sposób manipulatywno – użytkowy. Owo kształtowanie, wykorzystywanie środowiska dla własnych celów, pozwoliło ludzkości na uwolnienie się od ścisłej zależności w stosunku do własnych uwarunkowań fizycznych. Potrafiliśmy sobie zrekompensować „upośledzenie” w stosunku do innych istot żyjących, lecz nie była to jeszcze wiedza w ścisłym tego słowa znaczeniu, było to podążanie za instynktem właściwym człowiekowi, który kazał poszukiwać oparcia w otoczeniu. Na ten aspekt aktywności kształtującego się podmiotu wskazał Martin Heidegger pisząc:

(...) zawsze dopasowany do narzędzia obchód, na gruncie, którego ( i tylko jego) narzędzie to może się prawdziwie ukazać w swym byciu (np. wbijanie gwoździ młotkiem), nie ujmuje tematycznie tego bytu, jako istniejącej rzeczy, a używanie narzędzia nie zawiera wiedzy (...), im sprawniej go używamy, tym bardziej źródłowy staje się stosunek do niego tym bardziej bez osłony spotykamy ów młotek, jako to, czym jest, jako narzędzie.<sup>1</sup>

Otoczenie, w coraz lepszy (skuteczniejszy) sposób było opanowywane i zdominowane, co jednocześnie wpłynęło na coraz większy rozwój ludzkich zdolności. Wszelkie pojęcia, emocje, jakie posiadał nasz gatunek, zgodnie z teorią teleosemantyczną powstały jako utrwalone w toku ewolucji – ich podstawowym „zadaniem” było wspomaganie życia organizmu. Nie opierały się one na adekwatnym opisie rzeczywistości, lecz na ich przydatności, miały one charakter czysto pragmatyczny. Od pewnego momentu dziejów *działanie, aby nie pozostało ślepe korzysta z poznania teoretycznego (...).* *Postępowanie teoretyczne jest nie przeglądem zaledwie – tylko spoglądaniem*<sup>2</sup>. Teoretyczny ogląd świata jedynie towarzyszył praksis, był jej przedłużeniem, rodzajem stopniowo kształtującego się zaplecza. Namysł wymagał świadomego powstrzymania się od działania, ale był jego preludium lub epilogiem jemu był podporządkowany. Jednakże w toku dziejów myślenie uległo stopniowemu oderwaniu od działania. Człowiek dostrzegł inność końca swą inność wobec bytów jedynie będących – w – świecie w znaczeniu kategoriałnym. Odrębność, obcość wobec świata napawała go przerażeniem, poczuł się być może wyrwany w pewnym stopniu z harmonii natury. Owej odrębności nie mógł przezwyciężyć, używając heideggerowskiego określenia, na gruncie obchodu manipulatywno – użytkowego, bo choć czuł się wtedy zatopiony w świecie, jednak

---

1M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum.: B. Baran, BKF PWN, Warszawa, 1994 r., s. 98  
2Idem., s. 99

pozostawała świadomość alienacji – pozostawała nachodząca jestestwo raz po raz trwoga. *Jako byt, który jest wydany swemu byciu, pozostaje on wydany temu, że zawsze musi już siebie znajdować – znajdować przez znalezienie wynikłe (...) z ucieczki.*<sup>3</sup> Poznanie stało się sposobem ucieczki przed świadomością rzucenia–w–świat. Ono pozwoliło ostatecznie opanować otoczenie nie tylko w sposób praktyczny, ale i teoretyczny.<sup>4</sup>

Odkrywana „prawda”, która pierwotnie była celem poszukiwań, stała się narzędziem panowania nad światem i innymi ludźmi.

Prawda w tym ujęciu wyraża relacje prawa. Prawdziwe jest wszystko, co realizuje uprawnienie w tym przypadku do kontrolowania pobudzania ich, przewodzenia im, pouczenia ich. Pytając „uprawnione” dokonuje pierwszego aktu wchodzenia w panowanie: powołuje niższych do istnienia ukazując im wtórność ich egzystencji, taką wtórność, jaka ma miejsce w układzie pytanie – odpowiedź<sup>5</sup>.

Starożytni filozofowie, którzy uważali, że poznanie powinno mieć za cel prawdę, również nie potrafili się wyzbyć swoistego interesu, jaki tkwił u podstaw ich namysłu. Czuli się lepsi niż ich otoczenie, uważali ze ich miejsce jest w związku z tym uprzywilejowane. Platon był zdania, np. że państwami powinni rządzić filozofowie, i to ich stawiał na czele swej Politei. Próbował wyniki swych teoretycznych kontemplacji wprowadzić w życie w Syrakuzach, poniósł tam jednak sromotną pedagogiczną klęskę. Wiedza, w przekonaniu wielu, była i jest nadal sposobem manipulacji nieoświeconym ludem. Literacki przykład tego zjawiska można chociażby odnaleźć u B. Prusa w *Faraonie*, gdzie wiedza astronomiczna posłużyła do stłumienia buntu przeciwko władzy kapłańskiej. Narrator podsumowuje ten wątek w następujący sposób:

Istotnie w duszy Ramzesa toczyła się ciężka walka. Zaczynał rozumieć, że kapłani mają w rękach siły, których on nie tylko nie brał w rachubę, ale nawet nie zastanawiał się nad nimi, nie chciał o nich słuchać. Kapłani śledzący ruch gwiazd w ciągu kilku minut niezmiernie urosli w jego oczach. I faraon mówił w sobie, że jednak należy poznać tę dziwną mądrość, która w tak straszny sposób miesza ludzkie zamiary<sup>6</sup>.

Wiedza jest skuteczną bronią, dzięki której władza może utrzymywać ludzi w ryzach, obojętnie czy będzie to wiedza o prawidłach przyrody, która można wykorzystać do budowy machin wojennych (np. bomba atomowa), czy też znajomość ludzkiej psychiki, która daje możliwość sterowania ludzkimi działaniami (np. reklama, polityka).

<sup>3</sup>Idem., str. 193.

<sup>4</sup>„Czyńcie sobie ziemią poddaną” (Rdz.). W biblijnej scenie Adam nadaje imiona zwierzętom, co w kulturze hebrajskiej było oznaką poznania istoty i dominacji nad tym, czego istotę się poznało.

<sup>5</sup>S. Syniuk, *Prawda i styl* [w:] *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, red. T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1992 r., s. 32

<sup>6</sup>B. Prus, *Faraon*, PIW, Warszawa, 1956 t. 2, str. 400.

Należałoby się wreszcie zastanowić, czy nauka zasługuje na autorytet, jakim cieszy się ona we współczesnej kulturze, czy jest ona tym, za co uważają ją pracujący w jej obrębie badacze, a także czy jest w stanie spełnić pokładane w niej oczekiwania. Postawić trzeba pytanie, czy może sprostać zadaniom, które przed nią stawiamy. Przeciętny człowiek czytając czasopisma popularno – naukowe, oraz oglądając także programy telewizyjne może dojść do wniosku, że obserwujemy nieprzerwany postęp. Osiągnęliśmy możliwość klonowania ludzi, badamy powierzchwnie planet, przeszukujemy wiele częstotliwości naszymi radioteleskopami poszukując życia w kosmosie. Nasuwają się pytanie czy istnieją granice naszych możliwości, a jeśli tak, to gdzie? Wydaje się, że wystarczy tylko poczekać, że jedynie kwestią czasu jest poznanie wszystkiego, dotarcie do upragnionej, ostatecznej *prawdy*. Tymczasem okazuje się, że sytuacja wygląda z goła inaczej. Jak już wspominałem, jako twory biologiczne jesteśmy wynikiem ewolucji, dzięki której przystosowaliśmy się do warunków środowiskowych. Jak wszystkie inne zwierzęta jesteśmy ukonstytuowani tak, aby dopasowywać się do otoczenia. Ewolucja oddziaływała na nasze zachowanie, te organizmy, które działały funkcjonalnie uzyskiwały możliwość replikacji DNA, a inne w sposób naturalny skazane zostały na wyginięcie. Treści mentalne, które są odpowiedzialne za formy naszej aktywności podlegały zmianom, stawały się bardziej wyrafinowane, lecz trudno oceniać je w kategoriach adekwatności poznania świata. Treści będące wynikiem poznania teoretycznego zostały przez nas wytworzone niejako w sposób sztuczny, w oderwaniu. Tworzą one w uwikłaniu nową, wirtualną rzeczywistość, w której nie koniecznie możemy przypisać możliwość poznania rzeczy taką-jaką-jest (owego tajemniczego, kantowskiego X). To, co wiemy wyznaczone jest w równym stopniu przez to, co poznajemy i przez nas samych.

Naukowy, empiryczny obraz świata jest produktem interakcji, w których oba czynniki (przyroda i podmiot poznania) odgrywają równie istotne nie separowane role. Wiedza (...) jest zależna od biologicznej konstytucji człowieka. Jesteśmy więźniami świata myśli, świata wyznaczonego przez nasze biologiczne i kulturowe dziedzictwo<sup>7</sup>.

Fundamentem tego, co możemy wiedzieć o strukturze rzeczywistości są zdolności, które „otrzymaliśmy” w innym celu (praxis), jak i decyzje, jakie podjęliśmy przed przystąpieniem do badania. Filozofowie Koła Wiedeńskiego usiłowali uwolnić naukę od metafizyki, lecz okazało się to być nie możliwe, gdyż właśnie metafizyka, jako ogólna teoria rzeczywistości, zdaje się przesądzać o tym, co badamy, (jako że badamy to, co wg nas istnieje, a to jest w tychże teoriach metafizycznych zawarte). Dodatkowo, trzeba zwrócić uwagę, na to, o czym

---

7M. Czarnooka, *Korespondencyjna a epistemiczna natura prawdy* [w:] *Z badań nad prawdą, nauką i poznaniem*, red. Z. Muszyński, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 1996 r., s. 28

pisał m. in. Maks Scheller – poznajemy coś, co przedstawia dla nas pewną wartość. Zauważył on tym samym, jak wielką rolę w naszym rozpatrywaniu świata pełnią emocje, bo to one otwierają nas na to, co istnieje.

Dlatego też wszyscy badacze, którzy w myśl pozytywistycznego paradygmatu metodologicznego chcieli zaobserwować poznawanie emocji wartości lub wartości samej – nic nie ujrzeni. Wyciągnęli z tego wniosek, że nie ma wartości i nie ma poznawania wartości. Ukrytą przesłanką tego wniosku jest twierdzenie, że jeśli czegoś nie można zaobserwować lub wyprowadzić indukcyjnie z faktów obserwacyjnych, to czegoś takiego nie ma (...). Dogmat powyższy jest twierdzeniem metafizycznym.<sup>8</sup> (!) ( podkreśla S. W.)

Także uniwersum kulturowe, to, w którym się wychowaliśmy i które współtworzymy, wyznacza nam zakres zagadnień, których rozwiązania możemy się podjąć. Neopozytywiści byli częścią nurtu myślowego, znajdowali się pod wpływem pewnej tradycji myślowej wyznaczonej przez m.in. Hume'a, Locke'a i pozytywizm. Nie działali w próżni światopoglądowej, oddziaływały na nich ówczesne, powszechnie respektowane przekonania, właśnie o charakterze światopoglądowym. Gdyby na przykład wychowali się w Indiach, pod wpływem aksjologii opartej na nurcie filozoficznym zwanym „asatkarjawada” który głosi, że to, co uważamy za skutek jest nie zależne od tego, co uważamy za przyczynę, mogliby dojść do wniosku (i prawdopodobnie tak by się stało), że jakiegokolwiek badanie tego, co badaniu się poddaje jest bezowocne, ponieważ to jest tylko złudzenie (maja), pustka (parusatha). Wówczas dziś znalibyśmy ich, być może, jako krytyków „zanurzenia w brudnej i złudnej rzeczywistości”. Wielu racjonalistów, trzeźwo patrzących na świat przyznaje, że u podstaw ich odkryć leży intuicja, czy też pewne przekonania metafizyczne. Dla Kartezjusza impulsem do działań była historia, która mu się kiedyś przyśniła, a C. F. Von Weizaker o wadze filozofii dla fizyki pisze tak:

Czołowi fizycy (...) z powodu swych odkryć wtrąceni w filozofię. Bez największego wysiłku filozoficznego Einsteina, Bohra, Heisenberga nie dokonaliby swoich odkryć. Tym, co wynikało z walki duchowej to były dopracowane, kompletne, miliardy razy owocne teorie fizyczne, oraz głębokie aż do dziś nierozstrzygnięte przecucia filozoficzne<sup>9</sup>.

Koło Wiedeńskie oczywiście nie interesowało się kontekstem odkrycia, ale przeoczyło jak wielkie znaczenie dla nauki ma metafizyka. Zapomniano, że w ostateczności to właśnie ona wyznacza, w pewnej mierze, granice prawdziwości poznania (dla Arystotelesa prawdą jest powiedzieć o tym, co jest, że jest, a więc stan rzeczy, „istnienie”, wyznacza prawdziwość zdań). W Indiach np. uznano, że wszystko, co jest poznawalne, jest nieistniejące, co w ogóle

8P. Orlik, *Poznanie wartości* [w:] *Prawda...*, s. 103

9C. W. Weizaker, *Wernerowi Heisenbergowi im memoriam* [w:] *Część i całość*, tłum. K. Napiórkowski, PIW, Warszawa 1987, s.7

zamknęło możliwość, czy też raczej sensowność wszelkich badań. Heisenberg uważał, że nawet nauka powstaje w swoistym dyskursie,

(...) nauka powstaje w rozmowie, (...) w rozmowach tych fizyka atomowa nie zawsze odgrywa najważniejszą rolę. Równie często chodzi raczej o ludzkie, filozoficzne albo polityczne problemy i autor ma nadzieję, że właśnie tu wyraźnie będzie widać, jak trudno jest oddzielić naukę od tych ogólniejszych problemów<sup>10</sup>.

Rozpatrywanie problemu sprawdzalności wiedzy, nie wyczerpuje zagadnienia jej genezy. J.J.Rousseau w rozprawie *O pochodzeniu nierówności między ludźmi* wysunął teorię, że język powstał z okrzyków groźących i ostrzegawczych, w jej świetle trudno jest badać zdania tylko w aspekcie ich weryfikowalności. Oczywiście można by zauważyć, że język potoczny to nie język nauki, ale język nauki wywodzi się z języka potocznego i nie sposób oderwać go od tego pierwszego w sposób zupełny.

Utożsamienie sensowności zdania z jego sprawdzalnością, przekonanie, że nie istnieją sensowne pytania, na które nigdy nie otrzymamy odpowiedzi, są przykładami (...) anachronicznego optymizmu poznawczego<sup>11</sup>.

Człowiek ani zmysłowo, ani intelektualnie nie jest w stanie docierać do rzeczy takimi, jakimi są. Choć ma ambicję stworzenia jednej, unifikacyjnej teorii, która łączyłaby całą wiedzę, wyjaśniała nawet najgłębsze struktury wszechświata wydaje się, że jest to nie możliwe. Jest kolejnym elementem ciągu organizmów zwierzęcych, które poprzedzają go na drabinie ewolucyjnej. To, że jego możliwości są największe wskazuje, że jest przystosowany do życia najlepiej. Trudno wyobrazić sobie przeskok jakościowy, od kontekstu narzędziowego, którym jest dla istoty ludzkiej otoczenie, do świata jako w pełni poznawanego konglomeratu teorii, których twórcą byłby przecież człowiek. Hegel, opisując pochodź ducha poprzez dzieje, w stadium subiektywnym wyróżnił etap, w którym to człowiek postrzega przyrodę jako składającą się z abstrakcyjnych sił. Naukowcy również dziś chcą właśnie w ten sposób postrzegać przyrodę. Można uznać to za pewien rodzaj regresu, ponieważ każda kultura w swej historii przechodzi stadium magiczne, gdzie wszystkie elementy rzeczywistości połączone były siecią zależności przyczynowo – skutkowych. Każdy przedmiot może oddziaływać z każdym. Jest to czysto pragmatyczne spojrzenie na to, co nas otacza, ponieważ pozwala ono funkcjonować w obcym, nieprzyjaznym świecie. Wydawało się, że to stadium mamy już za sobą. Jednakże również dziś badacze patrzą i pragną widzieć

---

10W. Heisenberg, *Część i całość*, s. 13

11A. Łukasik, *Fizyka i zagadnienie granic poznania [w:] Z badań...*, s. 224

siły, które dadzą się opisać za pomocą abstrakcyjnych równań, chcą się poczuć bezpieczni w obcym świecie, chcą zakryć pierwotną prawdę – wrzuceniu w świat. Lecz ciągle owo bezpieczeństwo wyślizguje nam się z rąk, ponieważ Prawda, tradycyjnie rozumiana, pozostaje nieosiągalna, wiedzę trzeba cały czas rewidować, już niejako z założenia nie przystaje ona, w pewnej mierze, do rzeczywistości, opisujemy głównie świat swoich myśli, przeżyć mentalnych.

Prawda staje się wytworem podmiotu. Staje się tym samym podmiotowi dostępna, ale zarazem przestaje być jakimkolwiek źródłem informacji rzeczywistości pozapodmiotowej. Przekształca się w źródło wiedzy wyłącznie o podmiocie, zamknięta zostaje w sferze subiektywnej (indywidualnej lub społecznej)<sup>12</sup>.

Dzieciom w szkołach wpajana jest wiedza, o której już od dawna wiadomo, że jest ona fałszywa. Co gorsza twierdzenia, które się wykłada, są między sobą sprzeczne. Mówi się o stałym przyspieszeniu ziemskim, które wypływa z badań Galileusza, ale jednocześnie, zgodnie z teorią powszechnej grawitacji Newtona dowiadujemy się, że siła przyciągania między dowolnymi ciałami jest równa  $F = m \cdot M/r^2$ <sup>13</sup>. Nawet nie tłumaczy się „skąd się to wzięło” – jest to po prostu wygodne. Dopóki wiedza dobrze sprawuje funkcję technologiczną, nie ma najmniejszego powodu, aby ją odrzucać.

Istnieje także drugi człon relacji poznawczej: przedmiot – świat. On też ma wiele cech, które powodują jego niepoznawalność. To również natura świata, a nie tylko ludzka ułomność, sprawia, że prawda jest nieprecyzyjna, nieostra, rozmyta. Już dziś wiadomo, że istnieją obszary wszechświata, których zbadać nigdy nie będziemy mogli, np. dla żadnego obserwatora nie jest możliwe uzyskanie informacji z rejonów czasoprzestrzeni oddzielonych interwałem przestrzennie podobnym (gdzie indziej czasoprzestrzeń Minkowskiego). Innym przykładem jest zasada nieoznaczoności Heisenberga. Nie wynika ona z naszej czysto ludzkiej nieudolności w przeprowadzaniu pomiarów i eksperymentów, ale powinna być traktowana jako fakt o charakterze fundamentalnym. Niemożliwość jednoczesnego określenia z dowolną dokładnością wielkości komplementarnych jest przejawem własności przyrody. Wynika stąd, że poznaniu każdorazowo dostępny jest pewien aspekt rzeczywistości np. aspekt korpuskularny albo aspekt falowy mikroobiektów. Aspektów tych nie można „zobiektywizować” w sensie zakładanym w fizyce klasycznej, czyli połączyć w jeden poglądowy obraz mikroobiektów poruszających się po ciągłych trajektoriach zgodnie z deterministycznymi prawami ruchu. Musimy więc pogodzić się z tym, że są tajemnice,

<sup>12</sup>M. Czarnooka, *Korespondencyjne...*, s. 15

<sup>13</sup>Przykład za P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertlewski, Wydawnictwo Siedmiogród, Wrocław, 1996 r.

których nigdy nie zdołamy odkryć, zagadki, których nigdy nie rozwiążemy. Kiedy odpowiadamy na jedno pytanie, odkrywają się przed nami obszary, o których nie mieliśmy pojęcia. W życiu codziennym nie stanowi to dla nas problemu, ponieważ jesteśmy głównie podmiotami działającymi, które interesuje co najwyżej technologiczne wykorzystanie wiedzy. Przez lata tworzone przyzwyczajenia wyznaczyły nam zakres przedmiotów, z których korzystamy. Dla naszego, odczuwanego tu i teraz, pragnienia nie ma znaczenia skład chemiczny wody, i to, że jest ona dobrym rozpuszczalnikiem, po prostu bierzemy szklanke z wodą i pijemy<sup>14</sup>. Większa część naszej egzystencji jest oparta na działaniach niemal że automatycznych, nawykach, które wyrabiamy poprzez ciągle powtarzanie tych samych czynności. Dużo większą rolę niż nauka posiadają w naszym życiu uczucia, dlatego więc to do niej przywiązujemy tak wielką rolę?

Kultura istnieje dla nas w sposób obiektywny, lecz nierzeczywisty, nie jest cechą świata fizycznego, z którą musielibyśmy się liczyć jako pewną zewnętrzną przeszkodą, lecz jest ona siłą istniejącą w nas, stawiającą nam opór, lub ułatwiającą podejmowanie decyzji (a jest to efekt wdrożenia nas w procesie wychowania w określony światopogląd).

Zinternalizowaliśmy kulturę w toku socjalizacji pierwotnej i wtórnej, stała się ona naszym „głosem wewnętrznym”, „sumieniem”. Cechą świata mentalnego jest to, że jest on kształtowany przez ludzką myśl, a to od czasów, powiedzmy, Kartezjusza, jest w dużej mierze kształtowane przez wyniki działań prowadzonych w ramach praktyki badawczej. Dzięki temu „naukowy” stał się przymiotnikiem o wydźwięku pozytywnym, który wypowiadamy z szacunkiem itd. „Naukowy” i „nienaukowy” to przymiotniki, które dzięki wpływom myślicielom zyskały wybitnie uczuciowy charakter.

W Europie takie pojęcia i zjawiska, jak metafizyka, religia, magia, intuicja, choć odgrywają nadal znaczną rolę, zostały zdeprecjonowane. Świadczą o tym ironiczne stwierdzenia typu: „ciemnogród”, „zabobon”, „kobieca intuicja”, a przecież, jak próbowałem w tej pracy wykazać, w znacznym stopniu w podejmowaniu decyzji, które mają bardzo poważne konsekwencje odwołujemy się do przesłanek nieracjonalnych. Podobne pobudki zdają się kierować także naukowcami:

(...) wybór teorii przestaje być czynnością racjonalną” i „obiektywną”, jedno wymiarową i staje się złożoną dyskusją, obejmującą sprzeczne preferencje i większą rolę odgrywa w nim propaganda, jak to się dzieje we wszystkich przypadkach dotyczących preferencji<sup>15</sup>.

To, co nabiera większego znaczenia niż by się mogło wydawać, to oceny estetyczne, sądy

---

<sup>14</sup>Nie jest to przykład na technologiczne wykorzystanie wiedzy naukowej, lecz na pierwotny związek wiedzy z różnorodnymi formami działania.

<sup>15</sup>P. Feyerabend, *Przeciw...*, s. 285

smaku, przesady metafizyczne, pragnienia religijne – ich subiektywne życzenia. Na naszym kręgu kulturowym ciąży piętno nauki, nie powstało ono w sposób konieczny, jest to po prostu jeden z paradygmatów podejścia do rzeczywistości, i to bynajmniej nie najlepszy dla naszego gatunku.

Moim zdaniem nasz sposób myślenia został zdominowany przez podejście teoretyczne, co znacznie zawężyło nasze horyzonty myślowe. Zbyt wiele ufności pokładamy w nauce, wciąż zdaje nam się, że może ona rozwiązać wszystkie nasze problemy. Tymczasem wydaje się, że największe problemy XXI w. to problemy nie technologiczne, lecz aksjologiczne. Nierównomierne rozłożenie akcentów sprawia, że odczuwamy dzisiaj głód wartości. Nie jest już niemożliwe klonowanie człowieka, dziś pytamy, czy powinniśmy to zrobić, czy mamy do tego prawo, a jeśli mamy, to co to właściwie oznacza. Zapomnieliśmy, że podstawowym sposobem naszego bycia jest bezrefleksyjne działanie, działanie w znacznej mierze zautomatyzowane. Zbyttno zapatrzyliśmy się w swój własny wizerunek jako korony stworzenia, a nie części przyrody. Nie myślimy o sobie jako o jednym z wielu gatunków zwierząt, lecz o czymś szczególnym, niemalże wybranym. Jest to źródłem wielu nadużyć, jakie popełniamy, a które doprowadziły między innymi do degradacji środowiska przyrodniczego. Jednym ze sposobów odpowiedniego umiejscowienia człowieka w środowisku, przywrócenia go przyrodzie są badania nad behawioralnymi podstawami podejmowania decyzji i postrzegania inteligencji nie jako wiedzy, lecz jako umiejętności kontroli otoczenia (w sposób właściwy również zwierzętom) i postrzegania umysłu jako układu mózg – ciało – narzędzia zewnętrzne. Może być to nowy paradygmat przenoszący środek ciężkości z nauki – teorii na różnorodne formy działania.

## Uniwersytet, Unia Europejska a rola wiedzy w erze globalizacji

Niniejsza praca ma na celu opisanie niezbyt popularnego aspektu procesu globalizacyjnego, jakim jest wpływ globalizacji na szeroko pojętą edukację, ze szczególnym uwzględnieniem roli szkolnictwa wyższego. Rozważone zostaną dwa ujęcia tegoż zagadnienia. Pierwszym będzie wizja zawarta w raporcie Komisji Europejskiej dotyczącej roli uniwersytetu w Europie Wiedzy (The Role of the University in the Europe of Knowledge)<sup>1</sup>. Drugą będzie praca Martina Carnoy'a opublikowana przez UNESCO pod tytułem *Globalization and educational reform: what planners need to know*<sup>2</sup>. Są to dwa dość różniące się rozwiązaniami programy, które w obecnym czasie wartę są rozważenia w kontekście konstituowania się wspólnej przestrzeni badawczej w ramach Unii Europejskiej. Całość zostanie wsparta raportem Urzędu Komitetu Integracji Europejskiej z 2003 roku – *Bilans Korzyści i Kosztów Przystąpienia Polski do Unii Europejskiej*<sup>3</sup>. Trzecie z wymienionych źródeł będzie ukazywało, jakie nadzieje i jakie wymagania mogą zostać postawione przed polskimi uniwersytetami, które muszą liczyć się nie tylko z wzrastającą falą korzyści płynących z faktu uczestnictwa Polski w Unii, ale też muszą liczyć się z rosnącymi wymaganiami stawianymi przed uczelniami, które nie tylko dotyczyć będą kompetencji przekazywanej wiedzy, lecz także źródeł finansowania placówek. W podsumowaniu podjęta zostanie próba rozważenia ogólnej sytuacji Europy na tle reszty świata i projektu budowy społeczeństwa opartego na wiedzy w świecie zglobalizowanych gospodarek, a więc podjęty zostanie, choć z konieczności bardzo ogólnie, aspekt ekonomiczny.

Jako pierwszy zostanie rozważony program Komisji Europejskiej. Celem tegoż programu jest *stworzenie [unii – przyp. P.C.] najbardziej dynamiczną, kompetentną i opartą na wiedzy ekonomią świata, potrafiącą zapewnić ekonomiczny wzrost z większą ilością i jakością miejsc pracy oraz z większą spójnością społeczną*<sup>4</sup>. Zakłada on kluczową rolę uniwersytetu jako miejsca prowadzenia najbardziej zaawansowanych badań. Jest to także miejsce nieodzowne dla tworzenia *społeczeństwa wiedzy* (knowledge society). W związku z powyższym realizacja i rozwój tak rozumianego społeczeństwa ma być realizowana na trzech polach: 1) na produkowaniu nowej wiedzy; 2) na jej przekazywaniu poprzez edukację i

1 European Commission, „The Role Of the University in the Europe of Knowledge (2003) Brussels.

2 M. Carnoy, *Globalization and educational reform: what planners need to know*, Paris: UNESCO 1999

3 Urząd Komitetu Integracji Europejskiej, *Bilans Korzyści i Kosztów Przystąpienia Polski do Unii Europejskiej*, 2003

4 Por. European Commission, *The Role Of the University in the Europe of Knowledge*, Brussels 2003, s. 2

dokształcanie (training); 3) na szerzeniu owej wiedzy poprzez źródła informacyjne i telekomunikacyjne. Dziś europejskie uniwersytety, mimo iż zawierają potencjalnie nieograniczone możliwości rozwoju, zarówno własnego, jak i wspólnej (europejskiej) gospodarki, nie są pozbawione kłopotów związanych z: poziomem nauczania, dofinansowaniem i źródłami finansowania szkolnictwa wyższego, wymianą informacji zarówno między poszczególnymi placówkami w ramach jednego kraju, jak i pomiędzy krajami członkowskimi. Zgodnie z cytowanymi w raporcie danymi na szkolnictwo wyższe ma być przeznaczony 3% PKB Unii Europejskiej do roku 2010<sup>5</sup>, co będzie stanowiło znaczny wzrost w wydatkach na tą dziedzinę. Raport przewiduje wzrost znaczenia szkolnictwa wyższego, co w związku z problemem starzenia się Europy i chęcią zachowania stałego wzrostu gospodarczego zmuszać będzie do dwóch nowych rozwiązań: 1) pierwsze będzie polegało na aktywizacji kobiet, które znacznie rzadziej niż mężczyźni wiążą swoją przyszłość z nauką na szczeblu akademickim; 2) drugim rozwiązaniem będzie program ustawicznego kształcenia (lifelong learning). Jako przyczynę powstania tej koncepcji de Tchorzewski podaje następujące zjawiska: a) ciągle procesy transformacyjne życia społecznego, b) procesy integracji międzypaństwowej, międzynarodowej, interkulturowej, c) [powodowana- P.C.] przyspieszonym postępem naukowo-technicznym oraz jego skutkami w różnych dziedzinach pracy i środowiska człowieka, d) zmniejszającą się rolę i znaczeniem obligatoryjnej edukacji szkolnej, e) usuwaniem nierówności w dostępie do edukacji z pominięciem barier wiekowych<sup>6</sup>. Kwiatkowski kładzie wyraźny nacisk na przyswajanie nowych umiejętności, których zbiór nie jest nigdy zamknięty<sup>7</sup>. Wyzwaniami dla uniwersytetu będzie większy stopień dostosowania się uniwersytetu zarówno do programu kształcenia ustawicznego jak i do współpracy międzynarodowej. Dotyczy to zarówno wspólnych programów badawczych, w ramach tzw. *sieci doskonałości*, jak i mobilności kadry nauczycielskiej oraz studentów. Następnym wyzwaniem jest powiązanie uniwersytetów z przemysłem, które w porównaniu z USA jest niewystarczające. Owo powiązanie może się odbywać na dwa sposoby: poprzez tworzenie spółek przy uniwersytetach, oraz poprzez licencjonowanie nowych technologii lub aplikacji starych w nowych dziedzinach wiedzy. Potrzebna jest także swoista reorganizacja nauki - przejawia się ona zarówno w postępującej specjalizacji, także w społecznie zorientowanych naukach interdyscyplinarnych, oraz w naukach, których rozwiązania mogą okazać się użyteczne dla przemysłu – chodzi tu o współfinansowanie nowych badań przez

---

<sup>5</sup>Idem., s. 4

<sup>6</sup>Por. A. M. de Tchorzewski, *Globalizacja jako źródło przesilen w edukacji*, [w:] *Edukacyjne problemy czasu globalizacji*, pod red. A. Karpińskiej, wyd. Trans Humana Białystok 2003, s. 34

<sup>7</sup>S. M. Kwiatkowski, *Globalny cel edukacji – realizacja idei uczenia się przez całe życie*, [w:] *Edukacyjne problemy czasu globalizacji*, pod red. A. Karpińskiej, wyd. Trans Humana Białystok 2003, s. 50

przemysł, który w zamian otrzymywałby licencję na daną technologię. Zachodzi również potrzeba podniesienia jakości kształcenia w ramach całej Unii. W związku z tym potrzeba zarówno wiedzy użytecznej dla przemysłu, a nie tylko teoretycznej, jak i potrzebny jest adekwatny system rozliczenia naukowców z ich pracy, co jest warunkiem adekwatnego lokowania funduszy. W związku z potrzebą adekwatnej lokacji kapitału zachodzi potrzeba tworzenia większej ilości miejsc zajmujących się produkcją wiedzy, które stanowiłyby swoiste wyzwanie dla monopolu uniwersytetu i powodowałyby wzrost współzawodnictwa wewnątrz Unii, które przekładałoby się na wzrost jakości wiedzy i byłoby dodatkowym, oprócz konkurencji spoza Wspólnoty, impulsem skłaniającym do wysiłku naukowców. Raport mówi także o wzroście atrakcyjności uniwersytetów europejskich dla wybitnych studentów spoza Unii. Na koniec warto powiedzieć coś na temat dywersyfikacji dochodów uniwersytetów. Autorzy upatrują ich w: prywatnych datkach, w świadczeniu przez uniwersytety usług, komercyjnym wykorzystywaniu odkryć oraz czesnym. Podsumowując Komisja Europejska uważa, że społeczeństwo oparte na wiedzy musi usprawnić system edukacji. W tym celu opracowany został program federalizacji przestrzeni edukacyjnej w ramach wspólnoty. Szansę dla gospodarki Wspólnoty widzi ona w powiązaniu wiedzy z przemysłem. W obliczu ograniczonych zasobów ludzkich oznacza to aktywizację całego społeczeństwa Unii (lifelong learning) z naciskiem na grupę mniej aktywnych naukowo kobiet. Szczególnie duży nacisk położony został na adekwatne lokowanie funduszy i związaną z nim rozliczeniowość.

Drugie ujęcie jest nieco inne. Carnoy uważa, iż globalizację należy pojmować jako rekonceptualizację świata. Uważa, że globalny kapitał nie jest transnarodowy lecz multinarodowy. Różnica polega na tym, że transnarodowy sugeruje, iż wykracza on poza każdą narodową przestrzeń. Multinarodowy oznacza, iż *zatrzymuje on dużą część swych zalet w gospodarce ich kraju pochodzenia*<sup>8</sup>. Według tego autora ową rekonceptualizację można porównać do rewolucji, która objawia się w dwojaki sposób poprzez informację, przekazywaną w czasie rzeczywistym, oraz innowację. Autor uważa, że dotychczas w edukacji nie zaszły poważne zmiany. Zgadza się jednak, iż jest ona najważniejszą dziedziną wpływającą na sukces danej gospodarki. Biorąc pod uwagę informację i innowację – dwa składniki dzięki, którym globalizacja ma tak duży wpływ na nasze życie - oraz ich przekazywanie w czasie rzeczywistym można mówić o swoistej przestrzeni przepływu, która dotyka każdego z nas. Carnoy uważa, iż kluczem do sukcesu jest wiedza, której twórcą, w najwyższej cenionej przez gospodarkę formie, jest uniwersytet. Zaś kluczem do sukcesu jest

---

<sup>8</sup>Por. M. Carnoy, *Globalization and educational reform: what planners need to know*, Paris: UNESCO 1999, s. 2

decentralizacja państwa narodowego i zorientowanie nowych wspólnot (które wyłonią się na bazie społeczeństwa opartego na wiedzy – wiedzocentrycznego) wokół dobrze zarządzanych uniwersytetów. Carnoy przedstawia cztery główne założenia strategii edukacyjnych: 1) rząd pozostanie odpowiedzialny za usprawnienia i ekspansję edukacji – nauka ma pozostać w dużym stopniu finansowana przez państwo i sektor publiczny, który będzie regulował standardy edukacji. Nie oznacza to, iż uniwersytet będzie uczelnią państwową, lecz oznacza to, iż duża część środków będzie pochodziła z sektora publicznego. Jeśli chodzi zaś o dostęp do szkół wyższych to autor proponuje powołanie dwóch rodzajów szkół wyższych: prywatnych, lepiej dofinansowanych dzięki środkom pochodzącym od studentów i państwowych, których celem jest umożliwienie dostępu do wykształcenia biedniejszych części społeczeństwa. Uniwersytety muszą przystosować się także do dokształcania byłych absolwentów, którzy będą musieli dostosowywać swe umiejętności do nowych wymogów rynku. 2) istnieje więcej politycznej i finansowej przestrzeni dla państwa by warunkować sposób aplikowania globalizacji w edukacji niż to jest przyznawane – niekiedy wybory, które są dokonywane, na przykład obcinania niektórych wydatków przeznaczonych na sektor publiczny, podyktowane są względami ideologicznymi, a nie obiektywnymi. 3) dobrze zorganizowana administracja publiczna jest kluczem do usprawnienia edukacji w globalnej ekonomii. 4) nauczyciele pozostaną fundamentalnym elementem przekazywania wiedzy – im więc także należy się większa uwaga zarówno w ocenie ich umiejętności, jak i możliwości ich podnoszenia. Autor ów uważa, że kapitał wymaga stabilnego społeczeństwa obywatelskiego i społecznej spójności, a także stabilnych warunków politycznych. Warunki te mogą przyciągnąć, wraz z dobrze rozwiniętym systemem edukacji, inwestorów, zaś brak tychże warunków może spowodować ucieczkę zarówno inwestorów już obecnych na rynku, jak i ludzi najcenniejszych, ze względu na wiedzę, dla lokalnej gospodarki. Państwo zaczyna zmieniać swe oblicze - pełni rolę promotora i negocjatora warunków dla firm przynoszących danemu państwu największe zyski. Należy również zauważyć, iż jakość systemów edukacji jest coraz częściej porównywana. Trzeba także wspomnieć o utrudnieniach wprowadzania adekwatnego systemu edukacyjnego – autor sądzi, iż przyczyną jest rozszczepienie się interesów kapitału na długoterminowy nastawiony na zysk w dłuższym okresie czasu przy wykorzystaniu i wspomaganiu lokalnej infrastruktury, oraz krótkoterminowy nastawiony na szybki zysk, nie uwzględniający interesów zamieszkałych jednostek i często działający wbrew nim. Podsumowując, ten projekt zakłada decentralizację państwa i zmianę jego roli. Kładzie duży nacisk na kreowanie adekwatnych systemów edukacyjnych tj. takich które będą produkowały najlepszą wiedzę i tym samym zapewniały najlepsze warunki rozwoju

gospodarki. Zglobalizowanie sieci informacji oznacza transformację światowej kultury – tak odbywa się owa, wspomniana wcześniej rekonceptualizacja świata.

Porównując oba projekty należy zwrócić uwagę przede wszystkim na dwa opozycyjne podejścia – Komisja Europejska zakłada federalizację europejskiej przestrzeni naukowej oraz stworzenie wspólnych kryteriów oceniania kompetencji uniwersytetów, a wszystko to w oparciu o państwa narodowe, natomiast Carnoy widzi przyszłość państwa narodowego jako promotora rodzimej gospodarki poprzez zachęcanie potencjalnych inwestorów atrakcyjnymi warunkami oraz kompetentnym systemem edukacji. Problem, zdaniem autora tej pracy, jednak leży w tym, iż myślenie Carnoy'a dotyczące przestrzeni naukowej zamyka się w ramach państwa. Wydaje się mało prawdopodobne, by jakiekolwiek rozwijające się państwo zdołało wypracować doskonały, obfitujący w mnóstwo innowacji system edukacji bez środków finansowych. Wydaje się także, iż ewentualny kapitał ściągnięty atrakcyjnymi warunkami będzie chciał inwestować ogromne sumy w podnoszenie kwalifikacji miejscowej edukacji, gdy może bez większego problemu zlecić potrzebne badania, któremuś z państw posiadających odpowiednią strukturę i tym samym ograniczyć niepotrzebne, tj. zbyt duże wydatki. Jest to główna różnica pomiędzy dwoma projektami. Nabiera ona szczególnego wyrazu, gdy weźmiemy pod uwagę ten problem w nieco innym kontekście, a mianowicie porównując sytuację edukacji w perspektywie globalnej. Możemy wtedy porównać obie koncepcje pod względem sytuacji Polski w przypadku jej członkostwa w Unii – i efektów przystąpienia do sfederalizowanej przestrzeni naukowej – oraz efektów nie przystępowania i możliwej decentralizacji polskiej przestrzeni naukowej. W tym momencie wielce pomocny staje się raport Urzędu Komitetu Integracji Europejskiej z 2003 roku. Rozważania prowadzone oparte są o dwa scenariusze, w których Polska przystępuje do Unii (scenariusz 1) oraz, gdy do niej nie przystępuje (scenariusz 2). Prócz wymienienia wszystkich zalet pierwszego z wymienionych podejść, należy ukazać ich zastosowanie w szkolnictwie polskim. I tak, możemy zawatą w raporcie opinię, zgodnie z którą *integracja zmieni działania szkolnictwa wyższego i badań naukowych w Polsce. Jednak to od polityki państwa względem tych sektorów oraz od ich zdolności adaptacyjnych zależy czy będą to zmiany na lepsze*<sup>9</sup>. Jeśli wziąć pod uwagę, iż udział szkolnictwa wyższego w krajowym PKB jest zastraszająco niski jak na liczbę studentów, która w ostatnich kilkunastu latach się podwoiła, to można wnioskować, iż przystąpienie do UE jest swoistym zbawieniem dla naszego kraju. Przystąpienie może przyczynić się do ewidentnego zwiększenia wydatków na szkolnictwo, co z kolei przekłada się na atrakcyjność gospodarczą danego kraju. W raporcie przytoczony jest

---

9 Por. Urząd Komitetu Integracji Europejskiej, *Bilans Korzyści i Kosztów przystąpienia Polski do Unii Europejskiej*, s. 164

przykład Irlandii jako kraju modelowego, który wysiłki zmierzające do poprawienia atrakcyjności swej gospodarki ulokował w poprawieniu jakości systemu edukacyjnego. Jeśli dodamy, że oprócz przyciągniętych inwestycji, które przekładały się dofinansowanie badań, czerpała jeszcze korzyści wynikające z faktu uczestniczenia we wspólnotowych programach dofinansowania szkolnictwa, to jasne stają się powody sukcesu tego kraju. Należy także wspomnieć o zaniedbaniach w polskim szkolnictwie wyższym, wynikających z braku atmosfery konkurencji na polskich uczelniach w erze PRL-u i jego spuściznie w postaci niedofinansowania badaczy, ich małej liczby, nikłej ilości środków i nieefektywnemu systemowi zarządzania i nieadekwatnej lokacji zasobów. Autorzy raportu przewidują następujące pożytki z faktu przystąpienia Polski do UE: Polacy uzyskają prawo do kształcenia się w państwach członkowskich UE na tych samych zasadach, co obywatele innych państw członkowskich; polskich studentów obejmie wspólny system oceniania dokonań studenta, dzięki czemu możliwe będzie adekwatne porównywanie osiągnięć studentów na tle UE, co doprowadzić może do zwiększenia liczby inwestycji w tych państwach, które okażą się najlepiej przygotowane do roli mecenasa nauk; w ramach programu 'Europa Wiedzy' i realizowaniu strategii lizbońskiej nastąpi wzrost jakości kształcenia, zarówno dzięki dotacjom finansowym, jak i wspólnym programom badawczym oraz współzawodniczeniu pomiędzy europejskimi uniwersytetami o najlepszych studentów – a zatem o atrakcyjność, a zatem o inwestycje, a zatem o pieniądze; kolejnym pożytkiem wynikającym z przystąpienia do UE jest uznawalność dyplomów szkół wyższych; dalej można powiedzieć o zwiększonych szansach na zatrudnienie badaczy i absolwentów w krajach UE. Scenariusz 2 przewiduje marginalizację polskich uczelni i, jeśli nie stagnację nauki w Polsce, to całkowity jej regres. Carnoy w widoczny sposób nie uwzględnia opóźnień systemów edukacyjnych oraz samej nauki, trapiących poszczególne kraje, oczywiście wspomina o swoistym przymusie unowocześniania systemów edukacyjnych, lecz nie wspomina o tym jak tego dokonać – nie robi tego w sposób przekonujący, bo nie można nie brać pod uwagę braku środków na reformowanie szkolnictwa wyższego - czy to poprzez finansowanie badań, unowocześnianie infrastruktury, czy wreszcie zakupy literatury czy fundusze przeznaczone na delegacje.

Podsumowując, obie strony uważają, iż *potencjał ludzki jest głównym źródłem strategicznej przewagi państw na drugimi* [państwami – P.C.]<sup>10</sup>, jak to w nieco innym kontekście stwierdza Auleytner. Należy zauważyć, że program Komisji Europejskiej nie jest pozbawiony wad. Należą do nich m.in. zbyt duże zbiurokratyzowanie nauki, bez którego UE

---

10J. Auleytner *Polityka edukacyjna a konkurencyjność kapitału ludzkiego*, [w:] *Edukacja w perspektywie integracji europejskiej*, pod red. M. Ochmański, T. Sokołowska-Dzioba, A. Pielechow, wyd. WSP TWP Warszawa 2001, s.28

nie umiałyby adekwatnie przeznaczać środków. Do wad systemu europejskiego należy zbyt duże, życzeniowe wręcz, myślenie, nie poparte jednak przykładami, odnoszące się do chęci powiązania szkolnictwa wyższego z przemysłem. Odnosząc się do sytuacji UE w ramach rywalizacji światowej trzeba przyznać, iż trudno będzie realizować cel Komisji Europejskiej konkurując z USA, w których powiązanie przemysłu z kapitałem jest powodowane naturalnymi procesami rynkowymi i jest faktem! UE ma jednak jeszcze inny problem, jakim jest odpływ inwestorów na rynki azjatyckie, które cechuje minimalne koszty produkcji oraz brak osłon socjalnych. USA cechuje jeszcze jedna zaleta, która na razie Europie jest obca – mają one mianowicie zasoby finansowe, które pozwalają im na samodzielne prowadzenie badań w dziedzinach high-tech. Europa nie posiada nadwyżek finansowych, trapią ją przeróżne problemy natury socjalnej i w ich sprawnym rozwiązywaniu należy upatrywać szansy Europy na dorównanie USA. Nadzieje też można wiązać z atmosferą, jaką USA wywołują wokół siebie w związku z wojną z terroryzmem. Szansą dla Europy jest wykorzystanie negatywnej koniunktury na rynkach arabskich (lecz nie tylko) w związku z ich antyamerykańskim usposobieniem. Tak też można tłumaczyć reakcje Niemiec i Francji na interwencję USA w Iraku. Tak kształtuje się obraz Europy – kluczającej między opozycyjnymi siłami, które posiadają lepsze „karty”. Stary kontynent poszukuje swojej drogi w nowej sytuacji. Ową drogą ma być przeorientowanie się gospodarki UE na gospodarkę opartą na wiedzy, czas pokaże, czy jest to wybór trafny i czy zostanie, a jeśli tak to w jakim czasie, cel, który postawiła przed sobą Komisja Europejska. Jedno jest pewne - nie będzie w tym współzawodnictwie czasu na poprawianie błędnych decyzji, lepiej więc dokładnie rozważyć każde rozwiązanie wieloaspektowo, z uwzględnieniem wszelkich innych opcji. Jeśli chodzi o sytuację Polski, to niewątpliwie wstąpienie do UE uchroniło nasz kraj przed marginalizacją. Jeżeli weźmiemy pod uwagę sytuację UE jako całości, to jawi się ona dosyć mgliście i możliwa jest zarówno jej marginalizacja jak i ciągle utrzymywanie się na dotychczasowym poziomie. Wzrost znaczenia gospodarczego UE nie jest niemożliwy, lecz trudno jest znaleźć mocne przesłanki ku temu, by twierdzić, iż UE jest w stanie dorównać gospodarczo USA w ciągu najbliższych dziesięciu lat.

## **Kategoria przedrozumienia w filozofii Martina Heideggera a interpretacyjny nurt interakcjonizmu symbolicznego**

W *Uwagach do Psychologii światopoglądów Karla Jaspersa* Martin Heidegger prowadzi wstępne rozważania nad sposobem ujmowania fenomenu egzystencji. Pojawia się tam, w związku ze sposobem owego ujmowania, kategoria przedrozumienia. Pojęcie to początkowo jest użyte w sensie pewnego przeżycia, dzięki któremu doświadczamy totalności, całości życia ludzkiego jako takiego przeżycia. Pozwala ono spojrzeć na wszystko, co napotykamy w rzeczywistości otaczającego nas świata jak na przykład, jakąś część życia jako siły, w której i dzięki której świat jest dla nas zrozumiały. W dalszej części *Uwag...* wskazany zostaje drugi sposób ujmowania tej kategorii i drugi sens, jaki pojawia się w trakcie „używania” przez ludzi tej kategorii. Przedrozumienie staje się bowiem pomocą i przeszkodą w zrozumieniu fenomenu życia. Podobnie rzecz się ma z kategorią przedrozumienia w teorii interakcjonizmu symbolicznego, choć zakres metodologiczny tej kategorii w wymienionej wyżej teorii jest nieco odmienny od tego, który zaprezentował w swej pracy Heidegger. Warto zestawić owe dwa rodzaje rozumienia i „używania” w codziennej egzystencji kategorii przedrozumienia. Istotne również jest porównanie całokształtu tego, co Heidegger w swej koncepcji i teoria interakcji symbolicznej ujmują jako sposób, w jaki odkrywamy znaczenie nas samych oraz znaczenia innych, jak tworzymy sensory, w czym nam są one pomocne oraz co ma z tym wspólnego pojęcie przedrozumienia. Na początku warto przyjrzeć się zarysowi teorii interakcjonizmu symbolicznego wraz z najważniejszymi momentami, które zostaną zestawione z poglądami Heideggera, zorientowanymi właśnie na kategorii przedrozumienia i jej „użyteczność”. Istotne jest również pokazanie, że hermeneutyczna, według wielu autorów, kategoria przedrozumienia u autora *Bycia i czasu* wcale nie odnosi się wyłącznie do sposobu rozumienia tekstu, ale że za jej pomocą zrozumieć można również sposób, w jaki ludzie „interpretują” siebie nawzajem, swoje zachowania i formy komunikowania się. Zestawienie też Heideggera z istotnymi momentami teorii interakcjonizmu symbolicznego dokonywane równoległe, pomoże bardziej dokładnie wskazać i wyeksplikować ważne fragmenty, które świadczą o częściowym przynajmniej pokrywaniu się poglądów i tez zawartych w obu koncepcjach.

Wstępne zdefiniowanie teorii interakcjonizmu symbolicznego wystarczy, aby przybliżyć jej najistotniejsze momenty. Teoria, o której mowa znajduje się na przecięciu dwóch dziedzin: socjologii i filozofii (a dokładnie hermeneutyki). Głównym przedmiotem zainteresowania tej teorii jest sposób, w jaki jednostki ludzkie nabywają znajomości sensów napotykanych w codziennym życiu, w jaki sposób owe sensory tworzą i jakie, w trakcie tworzenia się owych sensów działania podejmują. Najlepszą definicją przedmiotu zainteresowań będzie fragment książki Grażyny Woronieckiej:

Między jednostką a rzeczywistością rozciąga się system znaczeń, jakie przypisuje ona elementom otoczenia (zarówno obiektom materialnym, jak i abstrakcyjnym ideom). Orientacja symbolicznego interakcjonizmu zmierza do opisanie procesów przypisywania znaczeń i wiąże to zjawisko z interakcją społeczną. Takie założenie pozwala określić relacje między elementami interakcji jako układ nie do końca zdeterminowany kulturowo, pozostawiający uczestnikom możliwość dokonywania uzgodnień w trakcie dialogu.<sup>1</sup>

Ponieważ poruszamy się w obrębie interakcji społecznych, pewne jest, że człowiek, który jest podmiotem interakcji, zawsze jest zanurzony w jakiejś kulturze, zawsze jest jej uczestnikiem:

Oznaczanie przedmiotów w kategoriach sensu, stanowiące podstawowy wymóg analiz symbolicznego interakcjonizmu, zakłada istnienie kontekstu kultury, w której partnerzy poddani byli socjalizacji. W jej ramach przyswoili sobie oni systemy wartości i znaczeń grup, z którymi wchodzi w komunikację.<sup>2</sup>

Zanurzenie w kulturze znaczy w tym momencie tyle, co korzystanie z pewnego zbioru znaczeń, sensów, jakie dane są nam na co dzień, począwszy od momentu rozpoczęcia socjalizacji pierwotnej; to właśnie w trakcie tego procesu jednostka uczy się od innych sposobu odnoszenia się do obiektów napotykanych w świecie oraz zapożycza podstawowy zbiór znaczeń, jakie w jej interakcji ze światem są niezbędne na samym początku istnienia. Oprócz zanurzenia w kulturze, istotnymi momentami teorii interakcjonizmu symbolicznego są również dwie koncepcje: *koncepcja znaczenia społecznego i koncepcja samego siebie*. Pierwsza z koncepcji zakłada istnienie pojęcia, które w dalej porównywane będzie z sensem fenomenu, jaki ujawnia się nam w trakcie obchodu świata. Mowa tutaj o pojęciu „znaczenia”. Według autorki *Interakcji symbolicznej...* jest to jedno z kluczowych pojęć, konstytuują je następujące momenty :

1) znaczenie jest modyfikowane przez procesy interpretacji, jakim poddają je posługujący się

---

1G. Woroniecka, *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Oficyna naukowa Warszawa 1998, s. 16

2Idem, s. 17

nim ludzie, 2) znaczenia przedmiotów mają swe źródła w interakcjach społecznych; pogląd taki pociąga za sobą tezę o nieograniczonej zmienności znaczeń jako rezultatów interpretacji interakcyjnych, 3) ludzie orientują swoje działania na obiekty na podstawie znaczeń, jakie one dla nich mają.<sup>3</sup>

Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na ostatni punkt cytatu. To, co wyłania się z tego punktu, to stwierdzenie, że w zależności od sposobu odbierania przez nas rzeczywistości, od tego jakie sensory napotykanym przedmiotom nadajemy, zależy na co nakierowujemy się w swoim działaniu i jakie działania w ogóle podejmujemy. Ma to znaczenie w tym sensie, że jednostki ludzkie, jako zanurzone w kulturze, a więc uznające pewne systemy wartości, nadając napotykanym przedmiotom czy osobom właściwe dla nich same, dla tych, którzy nadają, znaczenia, tym samym wartościują, więc tworzą swoistą hierarchię działań jakie podjąć mogą, chcą lub jakich zaniechają właśnie z powodu wybranego przez siebie systemu wartości/ znaczeń. Ważne jest również to, co podkreśla w swej książce Woroniecka pisząc, że „znaczenia pozostają tu indywidualnymi konstrukcjami”<sup>4</sup>, że ta właśnie różnorodność sensów jakie wytwarzamy, zakładając, że każdy z nas nadaje zupełnie inne znaczenia napotykanym bytom, czyni poznanie każdego z nas wyjątkowe, co ma swoje dobre i złe strony, bowiem jednocześnie podkreśla rolę poznania dokonywanego przez pojedynczego człowieka, jako że nasze akty poznawcze różnią się radykalnie od siebie i coraz to nowe sensory wzbogacają zbiór sensów zastałych w kulturze. Z drugiej jednak strony powstaje pytanie, jak możliwy jest dialog między osobami widzącymi świat w zupełnie odmienny sposób? Pytanie to uzyskuje odpowiedź w koncepcji drugiej, w *koncepcji samego siebie*. Chodzi w niej przede wszystkim o moment, w którym podmiot interakcji przestaje zapożyczać znaczenia z otoczenia, tzn. od Innych, którzy prowadzą jego socjalizację pierwotną, zaczyna natomiast sam nadawać sensory. Sposób, w jaki to robi wyróżnia się tym, że znaczenia, które wytwarza samodzielnie konfrontuje z tymi zastanymi w otoczeniu, czyli pochodzącymi ze sfery kultury. Jednak oprócz nadawania sensów obiektom, podmiot interakcji nadaje znaczenia również innym podmiotom oraz sobie. Warto przytoczyć fragment, w którym Woroniecka mówi o momencie, w którym tworzymy obraz samego siebie:

Idea refleksyjności jako właściwości człowieka stanowi podstawę formułowania tezy o możliwości ujmowania własnego znaczenia analogicznie do znaczeń innych przedmiotów. Dzięki tej zdolności jaźni jednostka jest też zdolna do stworzenia projektu znaczenia, jakie – w jej przekonaniu - nadaje jej partner interakcyjny. [...] uczestnik interakcji [...] poprzez działania tworzy nowe obrazy samego siebie[...].<sup>5</sup>

W trakcie wchodzenia w coraz to nowe interakcje jednostka jest w stanie tworzyć

---

3Idem, s. 24

4Idem, s. 24

5Idem, s. 26-27

nakładające się na siebie, konfrontujące i „walczące o prymat” wizje samego siebie. Pamiętać należy o tym, że wszystkie te wewnętrzne wobec podmiotu działania mające na celu tworzenie znaczeń stale są jakby pod kontrolą kultury, w tym sensie, że wszystkie narzędzia jakimi dysponujemy konstruując sensy pochodzą ze sfery kultury i tam właśnie znajduje ów podmiot podstawę, na której buduje nowe znaczenia. Dalej, budowane przez nas znaczenia pozostają względem siebie w pewnej relacji, póki co tylko w naszym świecie subiektywnych przeżyć, ale ponieważ działamy według tych subiektywnych i zawsze tylko naszych systemów sensów i wartości, więc i one w pewnym sensie muszą zaistnieć w obiektywnej sferze kultury. Ta więź jest niemożliwa do zerwania:

Relacje sensu, które istnieją w indywidualnym świecie podmiotu oraz – poprzez jego działania – w świecie zewnętrznym, budują powiązania jednostki z rzeczywistością kultury. Oba wydzielone światy, składające się na ową więź, fundowane są na związkach sensu i nie mogą istnieć niezależnie od siebie.<sup>6</sup>

W tym miejscu dochodzimy do najważniejszych momentów teorii interakcjonizmu symbolicznego. Według autorki *Interakcji symbolicznej...* podmiot przypisuje znaczenie, gdy nakładają się dwa konteksty: *heurystyczny i aktualny*. Heurystyczny kontekst doświadczenia odwołuje się do poprzednich momentów w jakich dokonywaliśmy interpretacji, zaś aktualny, jak sama nazwa wskazuje, wskazuje jak tworzy i zmienia się sens w trakcie interakcji. Oba konteksty opierają się na „przedpojęciowym przeżyciu” – *swoistej protointerpretacji, dokonywanej przez pryzmat wybranych norm kulturowych*<sup>7</sup> i wcześniejszych przeżyć opartych na aktach poznawczych. Pojęcie protointerpretacji to owo przedrozumienie, które stało się kategorią wspólną wielu teorii filozoficznych. Wstępna charakterystyka teorii interakcjonizmu symbolicznego i jej istotnych momentów wskazuje na problematykę, która stanowić będzie pryzmat, przez który dokonana może być interpretacja kategorii przedrozumienia Heideggera.

Zanim uwidoczniiony zostanie sposób naszego nadawania sensów przedmiotom z otaczającego nas świata, warto scharakteryzować akty poznawcze podmiotu poznającego; nie chodzi jednak o to, w jaki sposób możliwe są akty poznawcze, ale co w nich możemy poznać. W książce *Bycie i czas* Heidegger ujawnia, co tak naprawdę jest przedmiotem naszego poznania i jak możemy to poznać. Jako metodę badania owego przedmiotu ustanawia fenomenologię, której obiektem być ma fenomen, interpretowany następująco: *Musimy zatem przyjąć takie oto znaczenie wyrażenia fenomen : to, co-się-samo-w-sobie-ukazuje, to,*

---

<sup>6</sup>Idem, s. 29

<sup>7</sup>Idem, s. 38

co widoczne.<sup>8</sup> Chodzi o fenomen, który ukazuje się takim, jakim naprawdę jest, choć autor *Bycia i czasu* mówi również o ukazywaniu się pozornym fenomenowi, tzn. ukazywaniu się takim, jakim naprawdę nie jest. Jednak teraz istotny jest tylko ten pierwszy sposób prezentacji, istotna jest metoda, czyli fenomenologia która ma *sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje*.<sup>9</sup> Taka metoda badania sama wskazuje rodzaj fenomenowi jaki będzie badany, sposób jego ukazywania się. W trakcie badania przez podmiot tego, co się ukazuje, ów podmiot ze swojej strony „zaburza” w pewien sposób klarowność i czystość owego badania. Ma to właśnie związek z kategorią przedrozumienia. W *Uwagach do...* znaleźć można przesłanki pomocne do intuicyjnego zrozumienia tej kategorii, ale pełne ujęcie całości przedrozumienia wydaje się odległym celem. Można bowiem znaleźć jedynie powiązania, w jakich to pojęcie pozostaje z innymi istotnymi kategoriami koncepcji Heideggera. Przedrozumienie obecne jest przy każdorazowym dokonywaniu oglądów, wraz z metodą, która dalej uzyska charakterystykę. Według autora *Bycia i czasu* charakterystyczną właściwością oglądu jest to, że *każdy ogląd dokonuje się w pewnym z góry określonym nastawieniu i w częściowo antycypującym przedrozumieniu [...]*.<sup>10</sup> Przy każdym napotkaniu bytu wewnątrzświatowego mamy więc „do pomocy” ową kategorię. Sam Heidegger pisze, że *wstępne przeświadczenia [przedrozumienie- przyp. D.M] „są” wszędzie [...]*<sup>11</sup>. Przy każdorazowym badaniu tego co się nam ukazuje mamy „daną” wraz z przedrozumieniem również metodę, jaką użyć winniśmy do poznawania bytu. Czym jest owa metoda? Wiemy na pewno, że *jest zróżnicowana w zależności od źródłowości, tendencji, regionalnego zorientowania oraz teoretycznego usytuowania wstępnych przeświadczeń*.<sup>12</sup>, tak jak kontekst każdorazowej interakcji w jaką wchodzi podmiot w teorii interakcjonizmu symbolicznego; w zależności od sytuacji i zbioru sensów przez niego nabytych wcześniej lub w trakcie poznawania (wstępnych przeświadczeń) inaczej wchodzi w dialog z Innym. Wiemy również, że jej sens dany jest nam wraz z przedrozumieniem, *albowiem źródła ich sensu są wspólne*<sup>13</sup>; źródła ich sensu muszą być wspólne, bowiem nasz zbiór sensów, przedrozumienie całości życia wymaga choć wstępnej i nawet niepełnej znajomości rodzajów sensów napotykanym przy wewnątrzświatowych fenomenach. Co więcej, metoda zostaje nam nadana przez ukazujący się byt na co wskazuje fragment: *Ujmowana w przedrozumieniu przedmiotowość jest tym, czym jest, jedynie na*

---

8M. Heidegger, *Bycie i czas*, PWN Warszawa 2004, str36

9Idem, s. 44

10M. Heidegger, *Znaki drogi*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, str. 12

11por. idem, s. 15

12Idem, s. 15

13Idem, s. 15

*gruncie własnej, nie narzuconej z zewnątrz, lecz współokreślającej ją „metody”*<sup>14</sup>. Każda bowiem próba narzucenia własnej metody lub nadania bytowi cech obecnych w naszym przedrozumieniu, a których fenomen wcale nie ujawnił, a więc brak świadomości treści zawartych w naszych wstępnych przeświadczeniach i możliwości ich wpływania na nasze poznanie, prowadzi do zaciemnienia prawdziwego sensu bytu.

Jeżeli brak tego typu „precyzyjnej” świadomości problemu eksplikacji, to wprawdzie wchodząca w grę przedmiotowość [którą jest tu bycie moje lub Innego] wciąż może być autentycznie domniemana, jednak zarazem podkłada się pod nią pewien nie zanalizowany dogłębnie surogat naocznościowy i pojęciowy. [...]W efekcie surogat wysuwa się na plan pierwszy, udając fenomen autentyczny, w związku z czym przepada możliwość doświadczenia właściwego fenomenowi, z którego pozostaje jedynie nazwa.<sup>15</sup>

W tym momencie nie może być mowy o wymianie sensów pomiędzy podmiotami interakcji, bowiem narzucamy drugiemu swój sens i tracimy możliwość wymiany znaczeń. Jeśli sam początek interakcji stoi pod znakiem fikcji, to dalsza komunikacja jest niemożliwa, bowiem nadbudowywanie nieistniejących znaczeń nad innymi fałszywymi do niczego nie prowadzi, a fenomen przestaje być tym, czym jest. Metoda, dana przez byt, z którym wchodzimy w interakcje, ma nam pomóc znaleźć wspólny horyzont znaczeń, w tym celu również mamy przedrozumienie, którego fundamentalną przesłanką jest *podstawowe doświadczenie oglądu ogarniającego całość życia jako takiego*<sup>16</sup>. Z kolei właśnie dzięki temu całościowemu oglądowi życia mamy dostęp do partykularnych dziedzin życia i możliwości usensowniania go:

W jej świetle [owej świadomości całości] widzę wszystko, co szczegółowe, to stąd pochodzi właściwe rozświetlenie, ona wyznacza pierwotny sens, w którym wszystko, co mnie spotyka, określone zostaje i ujęte jako coś, co formuje się i wytryska z tego życia i do niego powraca. Ta całość stanowi źródło istotnych artykulacji przedmiotowości; służy jej uporządkowanemu rozważaniu.<sup>17</sup>

To właśnie dzięki niemu mamy dostęp do sfery kultury, która jest w tym momencie zbiorem sensów, podstawowym zbiorem, nad którym nadbudowujemy znaczenia tworzone przez nas samych, które z kolei mogą być tworzone tylko dzięki przedrozumieniu, bez niego wszakże nie mamy dostępu do jakichkolwiek wskazówek, co do tego w jaki sposób mamy usensowniać świat. Wynika z tego, że tym co pomaga nam w interakcjach, jest przedrozumienie, jako wstępne przeświadczenia dotyczące sfery sensów ujawnionych w świadomości całościowego ujmowania świata, oraz sens jaki ujawnia nam sam fenomen, owa

---

14Idem, s.16

15Idem, s. 16

16Idem, s. 26

17por. idem, s. 26

metoda. Warto się zastanowić nad tym w jaki sposób, przy źródłowym dostępie do podmiotu interakcji, interakcja zachodzi oraz jak kształtują się sensy, nadawane przez uczestnika dialogu (szeroko rozumianego). Według Heideggera, zanim uczestnik interakcji ujmie pojęciowo byt, który mu się ujawnia, a którym jest inny obecny na sposób egzystencji byt, pierwsze doświadczenie to doświadczenie bytu jako czegoś już istniejącego, a więc w jakiś sposób „gotowego” na wejście w interakcję. Gdyby doznanie odnosiło się do fenomenu w oderwaniu od świata, nie mogłoby być mowy o jakimkolwiek dialogu. Jedynie byt już wpisujący się w świat, istniejący, o którym możemy powiedzieć, że „jest”, jest możliwy jako uczestnik dialogu, bowiem sam fakt jego egzystencji, zaświadcza, że posiada jakiś zbiór sensów, które umożliwiają komunikację. Sens bycia Innego

(...)jako sens „jest” ma swe korzenie w przedmiotowo nastawionych- a konstatowanych i eksplikowanych w „teoretycznym” poznaniu- doświadczeniach, w których [mówiąc] o czymś, zawsze mówi się jakoś o jego „czym-jest”.<sup>18</sup>

Określa się jego modus bycia. W trakcie bezpośredniego napotkania fenomenu staramy się zarówno zdefiniować ogólny sens fenomenu, jak i samą sytuację spotkania. W tym zdefiniowaniu pomagają przedrozumienie wraz z metodą jako narzędzia procesu interpretacji, które są *odpowiednio do ich źródłowego charakteru - jako pojęcia hermeneutyczne, dostępne jedynie we wciąż ponawianej interpretacji[...]*.<sup>19</sup> Ponawiana interpretacja to oczywiście wymiana sensów pomiędzy podmiotami interakcji, w której sensy nabyte lub zapożyczone z kultury ułatwiają dialog. Heidegger uczuła jednak na to, aby w trakcie interakcji zachowywać „pierwotną precyzję” tych narzędzi, tzn. przede wszystkim pamiętać o przedrozumieniu, które narzuca pewien określony kontekst sytuacji spotkania, aby uniknąć tym samym tworzenia fałszywych sensów, oraz aby w dialogu „używać” metody danej przez podmiot, z którym wchodzimy w dialog, ażeby nie odrzucać lub odsuwać na bok sposobu, w jaki prezentuje się nam fenomen i podążać tym śladem w trakcie dialogu. Zwłaszcza przedrozumienie, świadomość jego stałej obecności, świadomość odbywania się dialogu w dwóch kontekstach: *heurystycznym i aktualnym* (interakcjonizm symboliczny) jest istotna, bowiem

własne, przeżyte hic et nunc, dokonane w tej, a nie innej duchowo-dziejowej sytuacji, faktyczne doświadczenie życiowe to również źródło doświadczenia pierwotnego, trwającego w nim i stale powracającego w obszary samej faktyczności..<sup>20</sup>

Widać teraz najistotniejszą kwestię. Podstawą teorii interakcjonizmu symbolicznego

---

18Idem, s. 32

19Idem, s. 33

20Idem, s. 33

jest założenie, że ludzie w trakcie interakcji, i tylko w ten sposób, tworzą znaczenia, poszerzając zasób sensów kulturowych; ale przede wszystkim również właśnie dzięki kulturze możliwa jest komunikacja, bowiem w trakcie dialogu zapośredniczamy sensory, bez których niemożliwa jest artykulacja konkretnego sensu, innymi słowy zamiana tego, co subiektywne w to, co intersubiektywne. Heidegger w jednym z fragmentów wydaje się podzielać to założenie. Pisze bowiem:

Jaźń istnieje- jako taka- w swych relacjach z własnym, współczesnym jej oraz otaczającym ją światem, przy czym sens owych różnorodnie zorientowanych doświadczeń ostatecznie jest sensem własnego, historycznego świata jaźni.<sup>21</sup>

Co jest równoznaczne z tym, że jaźń istnieje o ile interpretuje i jest przedmiotem interpretacji w trakcie obchodu wewnątrzświatowego. Jeśli chodzi o założenie, które mówi że w trakcie komunikacji każdorazowo czerpiemy sensory ze zbioru kulturowego, na którym oparte jest nasze przedrozumienie, to wydaje się ono uzyskiwać potwierdzenie w następującym fragmencie:

To, co dotychczas istnieje w ramach dostępnego i poznawalnego życia, jest przecież za każdym razem „obecne” już w obrębie różnych sposobów „uobecniającego” rozumienia oraz pojęciowego ujmowania; i właśnie to, co w taki sposób zinterpretowane [...] ponownie włącza w pewien określony kontekst rozumienia, co ma pozwolić zrozumieć już wcześniej wyodrębnione przedrozumienia..<sup>22</sup>

A mocniej zostaje zaakcentowane w pytaniu:

Czy zainteresowany fenomenami życia czysty ogląd tego, „co istnieje”, jest w ogóle w stanie uczynić choćby jeden krok, nie włączając tego, co dotychczas istnieje, w jakiś określony kontekst rozumienia?..<sup>23</sup>

Konsekwencją takiego punktu widzenia wydaje się kolejna teza interakcjonizmu symbolicznego, która zakłada następujący fakt: w zależności od tego, jakie znaczenia tworzymy w codziennych interakcjach, jakie znaczenia przypisujemy napotykanym w świecie fenomenom, w końcu jakie sensory współtworzymy z napotkanymi podmiotami sytuacji komunikacyjnej, w zależności od tego podejmujemy określone działania. W zależności od tego, w jakiej relacji pozostajemy do danego podmiotu, taką hierarchię sensów i wartości tworzymy na użytek codziennych czynności. Tą tezę z kolei wydaje się potwierdzać następujący fragment:

Trzeba [...] zauważyć, iż owo „jest” w formule [...] „on, ona, ono jest” może znaczyć coś

---

<sup>21</sup>Idem, s. 35

<sup>22</sup>Idem, s. 38

<sup>23</sup>Idem, s. 38

bardzo różnego; różnice te same zakreślają swego rodzaju wielorakość związków życiowych czy obszarów przedmiotowych, np.: „on jest” w sensie obecności, występowania w obiektywnie pojmowanej naturze (różnorodność przedmiotów bądź też relacji); „jest” w sensie: pełni jakąś rolę w najbliższym otoczeniu, choćby w znaczeniu banalnego pytania: „Cóż takiego porabia X w Y?” Dla tego „jest” decydujące znaczenie mają jego „było” i „będzie” odniesione do „on”.<sup>24</sup>

Jeśli jakiś Inny jest wyłącznie na sposób obecności, jest dla mnie przezroczysty w tym sensie, że w codziennym życiu nie skupiam na nim swojej uwagi i napotykam go tylko na przykład poprzez zauważanie jego wizerunku na billboardach, to na użytek jego prezentującego mi się fenomenu, nie muszę tworzyć ani zapożyczać, żadnego sensu, a brak w moim otoczeniu owego Innego nie wpłynie w żaden sposób na moje działanie. Natomiast jeśli inny podmiot, z którym do tej pory wchodziłem w interakcje co jakiś czas, zmieni na przykład swój stosunek do mojej osoby, zaprzestanie powiedzmy dialogu wobec mnie, to niechybnie wpłynie to na działania podejmowane przeze mnie względem niego. Wydaje się więc wynikać z tego, co zostało wyżej przedstawione, że intuicje Heideggera, dotyczące tego, w jaki sposób w codziennym obchodzie świata jestestwo wchodzi w kontakt z innymi napotkanymi bytami, są zbliżone do ujęcia tego problemu przez teorię interakcjonizmu symbolicznego. To, na czym opiera się egzystencja, to stałe konfrontowanie treści zawartych w przedrozumieniu z tym, co napotyka w świecie. Tylko stała konfrontacja, w sensie komunikacji i usensowniania, ze światem umożliwi rozumienie tego świata i możliwość świadomego w nim istnienia wraz z innymi jestestwami.

Sposób, w jaki wyjaśnia się dokonywany przez nas stale proces usensowniania świata i nas samych zdaje się być podobny w obu teoriach. Różnice pomiędzy poziomami i sposobami używania kategorii przedrozumienia i interpretowaniem działalności ludzkiej, mającej na celu nadawanie znaczeń, są różne. Chodzi o to, że w teorii interakcjonizmu symbolicznego interpretacja działań innych ludzi dokonuje się na poziomie bardziej behawiorystycznym, w tym sensie, że raczej mamy tu do czynienia z zachowaniem typu bodziec - odpowiedź na bodziec, bez głębszego wnikania w „duchową” sferę interakcji, w trakcie której dokonuje się usensownienie; natomiast interpretacja Heideggera jest nakierowana na głębsze poziomy funkcjonowania podmiotu interakcji. W ramach teorii interakcjonizmu przedmiotem badań jest raczej zachowanie konkretnego człowieka niż sam człowiek, natomiast autor *Bycia i czasu* bardziej zainteresowany jest człowiekiem i tym, w jaki sposób on odbiera świat, w tym sensie istotny jest nie tylko sposób usensowniania przez jestestwo świata, ale również konsekwencje, jakie ma to dla podmiotu i jakie korelacje z innymi sposobami funkcjonowania podmiotu powstają w trakcie interakcji. Nie można

<sup>24</sup>Idem, s. 32-33

zaprzeczyć, że kategoria przedrozumienia jest pojęciem bardzo nośnym, które dotyczy wielu dziedzin życia ludzkiego, zwarzywszy, że wyrasta właśnie z dziedziny, stanowiącej podstawę funkcjonowania w świecie, a mianowicie kultury.