

PRETEKSTY

**CZASOPISMO
STUDENTÓW WYDZIAŁU
FILOZOFICZNEGO UAM**

1/2022

Adres redakcji: Wydział Filozoficzny UAM
ul. Szamarzewskiego 89C,
60-568 Poznań
E-mail: preteksty@amu.edu.pl



PRETEKSTY UAM

CZASOPISMO STUDENTÓW
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO UAM
2022

Adres redakcji:
Wydział Filozoficzny UAM
ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań
E-mail:
preteksty@amu.edu.pl

Poznań 2022

Recenzenci:

Prof. UAM dr hab. Dariusz Dobrzański
dr Maciej Dybowski

Wydawca:

Koło Studentów Filozofii UAM,
działające przy Wydziale Filozoficznym UAM w Poznaniu

Redakcja numeru:

Łukasz Piosik
Patrycja Sznajder
Agnieszka Waligóra

Projekt okładki:

Patrycja Sznajder

ISSN 1642-2929

Spis treści

Krzysztof Binkowski

O pojęciu winy w świetle filozofii Radbrucha, sprawy Eichmanna oraz eksperymentu Milgrama 4

Eryk Strzeliński

Hermeneutyka politologiczna na tropie ustroju idealnego. Refleksje na kanwie powieści filozoficznej Stevena Lukesa „Niezwykłe oświecenie profesora Caritata 16

Anna Adamska

Lepsze jest wrogiem dobrego, czyli analityka dwóch pojęć: utopii i dystopii 23

Kacper Kalinowski

Aksjologiczna geneza idei wyginięcia 34

Mehmet Sadik Bektas

Religion and science: two versions of knowledge 42

Krzysztof Binkowski

O pojęciu winy w świetle filozofii Radbrucha, sprawy Eichmanna oraz eksperymentu Milgrama

W toku ewolucji prawa przyjęto, że elementem koniecznym obciążenia sprawcy odpowiedzialnością karną jest, obok wykazania bezprawności czynu oraz realizacji ustawowego opisu czynu karalnego, przypisanie sprawcy winy. Samo pojęcie winy może być rozpatrywane w różnoraki sposób, co do zasady jednak wymaga ono ustalenia, że działanie sprawcy pozostawało w sferze jego swobodnego wyboru i było przejawem jego wolnej decyzji¹. W konsekwencji sprawca nie może zostać pociągnięty do odpowiedzialności za czyn od niego niezależny. W niniejszej pracy zostaną przedstawione różne koncepcje pojmowania winy, powstałe na gruncie etyki i prawa. Następnie zostanie dokonana analiza eksperymentu psychologicznego Stanleya Milgrama dotyczącego posłuszeństwa oraz próba interpretacji pojęcia winy w kontekście tegoż badania. W końcu, na podstawie sprawy Adolfa Eichmanna opisaną przez Hannah Arendt zostanie dokonana próba konfirmacji hipotezy, że nawet osobie przestrzegającej prawo w specyficznych warunkach społecznych może zostać przypisana wina. Ponadto Arendt zauważyła zależność między posłuszeństwem a bezrefleksyjnością: zdaniem badaczki bezrefleksyjne posłuszeństwo często jest źródłem zła. Wydaje się, że taka korelacja może stanowić istotną przesłankę winy. Należy przy tym zaznaczyć, że w niniejszej pracy bezrefleksyjność jest rozumiana jako brak zdolności jednostki do namysłu nad konsekwencjami jej czynów, czy, innymi słowy, brak umiejętności powiązania swoich aktywności z następującymi w przyszłości zjawiskami.

Na wstępie warto przytoczyć słowa zapisane w podręczniku prawa karnego profesorów Wróbla i Zolla, że „spór o znaczenie terminu wina jest sporem o charakter subiektywnych okoliczności, pozwalających obciążyć sprawcę indywidualną odpowiedzialnością za popełniony czyn”². Definicja istoty

1 W. Wróbel, A. Zoll. *Polskie prawo karne część ogólna*. Kraków 2013, s. 317-339.

2 Ibidem, s. 317-339.

winy będzie różna, zależnie od dziedziny, na której podstawie chce się to pojęcie uchwycić. Na gruncie etyki Kantowskiej wina jest utożsamiana ze złym zamiarem. Intencja sprawcy decyduje tu o kwalifikacji moralnej danego czynu. Z kolei utylitaryzm wskazuje, że to rezultat czynu należy poddawać kwalifikacji moralnej. Natomiast w znaczeniu normatywnym wina to „wadliwość procesu decyzyjnego w sytuacji, w której można było wymagać od sprawcy postępowania zgodnego z nakazem normy prawnej”³. Wobec tego to ustawodawca określa zespół przesłanek, których spełnienie skutkuje przypisaniem winy sprawcy danego czynu (prawnie zabronionego). Można powiedzieć, że o winie nie decyduje tu moralność, a zespół norm prawnych (które oczywiście, w państwach demokratycznych i praworządnych, w znacznym stopniu czerpią z moralności oraz pozostają w zgodności z wartościami i zasadami konstytucyjnymi, szczególnie z zasadą poszanowania godności człowieka⁴). Tym samym kwestia winy może być odmiennie potraktowana z punktu widzenia prawa i z punktu widzenia etyki. Należy tu zaznaczyć, że związki prawa z moralnością są różnie interpretowane przez teoretyków prawa. Dla pozytywistów prawem jest tylko i wyłącznie zespół norm ustanowionych bądź uznanych przez suwerena. Nie dopuszczają oni istnienia systemu prawnego innego od systemu prawa pozytywnego. Ponadto uważają, że prawo jest walidacyjnie niezależne od moralności. Pozytywiści nie zajmują się moralną oceną prawa. Pogląd przeciwny podzielają zwolennicy doktryny *ius naturale*. Uważają oni, że obok *ius positivum* istnieje system prawa natury. Ten drugi ma charakter nadrzędny, w niektórych koncepcjach jest podstawą oceny prawa pozytywnego. Zgodnie z innymi stanowiskami w doktrynie *ius naturale*, normy prawa pozytywnego nie mogą być sprzeczne z normami prawa natury; w tym systemie żywi się pogląd walidacyjnej zależności prawa od moralności⁵. Dziś należy przyjąć, że prawodawstwo realizuje umiarkowane połączenie obu wyżej przedstawionych stanowisk. Uzasadnienie tetyczne obowiązywania norm prawnych wciąż ma pierwszorzędne znaczenie, natomiast przy wykładni prawa należy brać również pod uwagę klauzule generalne szeroko stosowane w ustawodawstwie, takie jak „zasady współżycia społecznego”. Pełnią one funkcję

3 K. Buchała, A. Zoll za: W. Wróbel, A. Zoll op. cit. s. 317-339.

4 M. Rodzyńkiewicz. *Pojęcie winy w prawie karnym – próba analizy krytycznej na tle ujęcia relacyjnego*. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” – Rok LIV – zeszyt 3 – 1992.

5 S. Wronkowska *Podstawowe pojęcia prawa i prawoznawstwa*. Poznań 2005, s. 195.

odesłania do pozaprawnych systemów etycznych i otwierają prawo pozytywne na wpływ norm moralnych.⁶

Jak już wspomniano, istnieje wiele sposobów rozumienia pojęcia winy. Z rozwiązań wypracowanych przez etyków czerpie psychologiczna teoria winy. Opiera się ona na uznaniu winy za stosunek psychiczny sprawcy do popełnionego czynu⁷. Jeśli sprawca miał zamiar popełnić dany czyn, to znaczy, że jest on winny. Ustalenie istnienia zamiaru jest tu dowodem kierowania się przez sprawcę wolną wolą. Problem powstaje przy kwalifikacji winy w przypadku przestępstw nieumyślnych. Brak w nich u sprawcy pełnej świadomości realizowania znamion czynu zabronionego. Na gruncie omawianej teorii przyjmuje się, że sprawca przestępstwa nieumyślnego narusza w sposób świadomy reguły ostrożności, co miałyby być psychicznym substratem winy – winą nieumyślną⁸. Co jednak zrobić, gdyby sprawca nie miał świadomości naruszenia reguł ostrożności, to znaczy, gdy dokonał nieświadomego przestępstwa nieumyślnego? W takich sytuacjach psychologiczna teoria winy okazuje się zbyt wąska⁹. Kolejną z koncepcji jest normatywna teoria winy, która miała stanowić odpowiedź na braki teorii psychologicznej. Koncentruje się ona na kryteriach zarzucalności, zarówno zamiaru, jak i zrealizowanego przez sprawcę czynu¹⁰. W tej koncepcji wina nie jest okolicznością faktyczną, a oceną tych okoliczności według określonych kryteriów. Tymi warunkami zawinienia mógł być stopień dojrzałości sprawcy czy możliwość kierowania swoim postępowaniem. Warto wspomnieć również o kompleksowej teorii normatywnej, która w pewien sposób łączy dorobek dwóch wspomnianych wcześniej teorii. Zgodnie z nią na pojęcie winy składa się ujemnie oceniona umyślność bądź nieumyślność oraz ich zarzucalność, która dotyczy genezy woli sprawcy, jego intencji, a w przypadku przestępstwa umyślnego dodatkowo treści tej woli¹¹. W odpowiedzi na kompleksową teorię normatywną powstała tak zwana czysta teoria normatywna, starająca się usunąć wady tej pierwszej, odróżniając przedmiot oceny od samej oceny. Nie zastanawiała się już nad istotą zamiaru sprawcy, a jedynie dokonywała jego oceny według określonych kryteriów.

6 Z. Ziemiński. *O pojmowaniu prawa natury i pozytywizmu prawniczego*. Poznań 1993, s. 62.

7 W. Wróbel, A. Zoll op. cit. s. 317-339.

8 W. Wróbel, A. Zoll op. cit. s. 317-339.

9 Ibidem, s. 317-339.

10 Ibidem, s. 317-339

11 K. Buchała *Prawo karne materialne*. Warszawa 1989, s. 295.

Wyżej przedstawione teorie winy koncentrują się na rozważeniu wadliwości zachowania sprawcy w oparciu o naruszenie norm prawnie obowiązujących. Wydaje się jednak, że w specyficznych warunkach społecznych istnieje także klasa zachowań, które, mimo że są zgodne z formalnie obowiązującym prawem, to z punktu widzenia moralności należy je uznać za niedozwolone. W oparciu o doświadczenia płynące z funkcjonowania nazistowskiego reżimu prawnego, Gustaw Radbruch sformułował myśl, że może istnieć zjawisko „ustawowego bezprawia”, to znaczy sytuacja, w której zbiór aktów normatywnych nie spełnia podstawowych funkcji prawa, takich jak umocnienie sprawiedliwości czy zapewnienie równości i bezpieczeństwa prawnego w społeczeństwie¹². Takim regulacjom należy odmówić przymiotu prawa, a w związku z tym - nie należy realizować takich norm „pseudoprawnych”. Przestrzeganie norm prawa pozytywnego, niezgodnych jednak z nakazami rozumu (owym ponadustawowym prawem Radbrucha, czyli z omawianym wcześniej prawem natury) należy uznać za czyn zawiniony, wynikający z posłuszeństwa wobec aparatu państwa połączonego z bezrefleksyjnością jednostki. Do tego rodzaju naruszenia prawa naturalnego będzie najczęściej dochodzić w reżimach totalitarnych, w których prawo jest realizowane przez zastosowanie rozwiniętego aparatu przymusu. Wobec tego przeciwstawienie się formalnym regulacjom wymagać będzie od jednostki gotowości do stawienia oporu mechanizmom państwa. Z pewnością jest to zadanie wymagające, ale tylko w taki sposób jednostka może uwolnić się od odpowiedzialności.

Co o winie może powiedzieć eksperyment Milgrama?

Wydaje się, że przedstawione wyżej teorie winy są w pewien sposób niekompletne. Stąd w niniejszej pracy zostanie przedstawiony eksperyment Milgrama (oraz sprawa Eichmanna) jako pewne zjawisko wymykające się standardowym pojęciom winy. Posłuszeństwo wobec władzy tradycyjnie uznawano za jeden z fundamentalnych obowiązków obywatela, wszak to dzięki niemu państwo może funkcjonować, zapewniać członkom społeczeństwa

¹² G. Radbruch. *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, [w:] G. Radbruch *Filozofia prawa*. Warszawa 2012, s. 251

ochronę i dobrobyt. Jeśli jednak rządzący nadużywają swojej władzy i rozkazują ludziom postępować w sposób niemoralny, rozkazują zabijać lub torturować, to wydaje się (za Radbruchem), że obowiązkiem każdego człowieka jest przeciwstawienie się tej władzy. W rzeczywistości jednak, jak dowodzi eksperyment Stanleya Milgrama, przeprowadzony po raz pierwszy w 1961 roku na Uniwersytecie Yale, ludzie dużo częściej posłusznie wykonują rozkazy niż sprzeciwiają się autorytetom. Powstaje zatem pytanie, komu w takiej sytuacji przypisać winę: człowiekowi wyrządzającemu zło czy osobie, która wydaje mu rozkaz?

Zaczynając, warto opisać, jak wyglądał rzeczony eksperyment. W pierwszej wersji badania (a powtórzono je wielokrotnie, w różnych państwach, na różnej grupie badanej oraz przy zmianach różnych szczegółów) wzięło udział około tysiąca osób. Miały one przekonanie, że biorą udział w ważnym dla nauki eksperymencie nad wpływem kar na uczenie się i pamięć¹³. Osoby badane miały za zadanie wcielić się w rolę „nauczyciela”, która polegała na karaniu „ucznia” wstrząsami elektrycznymi, gdy ten błędnie wymienił jedną z par słów, których miał się nauczyć (były to wyrażenia typu „zielony stół” czy „wygodne krzesło”). „Uczniem” był w rzeczywistości zatrudniony przez Milgrama aktor, który postępował według wcześniej ustalonego scenariusza. Całością badania kierował eksperymentator i to on wydawał polecenia nauczycielowi. Na początku eksperymentu uczeń w obecności nauczyciela był kierowany do oddzielnego pokoju oraz przypinany do „krzesła elektrycznego”. Wtedy był on również informowany, że ma nauczyć się wspomnianej już listy słów, a karą za pomyłkę będzie impuls elektryczny. Siła wstrząsów miała rosnąć wraz z każdą pomyłką, od 15 V aż do 450 V, w odstępach co 15 woltów (ostatni pułap opisany był jako bardzo ciężki i niebezpieczny). Co ważne w czasie eksperymentu nie rażono nikogo prądem. Ukrytym, rzeczywistym celem eksperymentu było sprawdzenie jak daleko, pod wpływem poleceń eksperymentatora, posunie się nauczyciel w wymierzaniu kar¹⁴. W toku postępu badań, uczeń sygnalizował ból, przy 285 woltach były to krzyki cierpienia, natomiast przy wyższych natężeniach zapadała złowroga cisza. Mimo że badani odczuwali ogromny stres, przerażenie oraz poczucie niesłuszności swoich

13 S. Milgram. *Posłuszeństwo wobec autorytetu*. Sopot 2017, s. 25-39.

14 S. Milgram, op. cit. s. 25-39

działań to w zdecydowanej większości, nie przerywali eksperymentu. Znajdowali się bowiem pod wpływem autorytetu eksperymentatora. Ten polecał im, aby kontynuowali. Oni natomiast często twierdzili, że są jedynie wykonawcami rozkazów, a to eksperymentator jest odpowiedzialny za krzywdy wyrządzane uczniowi albo że ich postępowanie jest usprawiedliwione, bowiem działają na rzecz szczytnej idei, na rzecz nauki¹⁵. Znaczna część uczestników badania doszła do końca skali w wymierzaniu wstrząsów. Tylko niewielu z nich przerwało eksperyment. Można stąd wywnioskować, że posłuszeństwo wobec autorytetu jest potężną siłą. Opisane badanie dowodzi jak wielka może być skala posłuszeństwa wobec osoby, która roztacza wokół siebie atmosferę powagi i profesjonalizmu. Można domniemywać, że posłuszeństwo w warunkach wojennych, gdy autorytet ma za sobą państwowy aparat represji, będzie jeszcze większe. Odnosząc się do powyższych obserwacji, można zadać pytanie: komu przypisać winę? Osobie wykonującej rozkazy czy rozkazującemu? A może obydwu podmiotom? Na gruncie etyki powinno się wziąć pod uwagę intencję sprawców, zastanowić się czy kierowali się złym zamiarem. „Nauczyciele” chcieli wywiązać się ze swojego zadania oraz wspomóc pracę naukowców na rzecz ważnego celu. „Wymierzając” wstrząsy, nie kierowali się sadystyczną chęcią wyrządzenia bólu uczniowi, pojawiało się u nich raczej poczucie krzywdy, współczucie wobec ofiary eksperymentu oraz głęboka niechęć do własnych czynów. W większości jednak nie przerywali badania, mimo że w jego trakcie byli przekonani, że dokonują czynów moralnie nagannych – zgodzili się jednak na taki proceder, przystępując jako ochotnicy do eksperymentu. Być może początkowo nie zdawali sobie sprawy z potencjalnych krzywd jakie może wyrządzić prowadzone przez nich badanie. Wydaje się, że nauczyciele ponoszą przede wszystkim winę z tego względu, że nie protestowali w momencie, w którym zdali sobie sprawę, że czynią drugiemu człowiekowi krzywdę. Bezmyślność uczestników eksperymentu polegała na tym, że wyzbyli się odpowiedzialności za swoje czyny, twierdząc, że wypełniają jedynie polecenia. Inaczej rzecz ujmując, postrzegali swoje działania jako czyny eksperymentatora, gdyż własnymi rękoma wykonywali jego instrukcje. Uczestnicy eksperymentu, mimo że nie kierowali się intencją wyrządzenia zła

15 P. Zimbardo *Efekt Lucyfera*. Warszawa 2008, s. 287

innym, to ich czyny (potencjalnie – gdyby impulsy elektryczne były prawdziwe) mogły doprowadzić do uszczerbku na zdrowiu lub utraty życia innych ludzi. W tej sytuacji z perspektywy psychologicznej teorii winy przypisanie im odpowiedzialności mogłoby być nieuzasadnione. Natomiast gdyby uznać, że współwystępowanie bezrefleksyjności oraz posłuszeństwa jest jednym z kryteriów zawinienia, to uczestnicy eksperymentu mogliby ponieść konsekwencje swoich działań.

Proces Eichmanna

Adolf Eichmann był wysoko postawionym funkcjonariuszem nazistowskim zajmującym się deportacją Żydów do obozów zagłady. W 1960 roku został on uprowadzony przez Mosad oraz postawiony przed sądem w Izraelu, aby odpowiedzieć za rolę, jaką odegrał w ostatecznym rozwiązaniu kwestii żydowskiej. W rzeczywistości mogło się wydawać, że przedmiotem rozprawy nie były czyny Eichmanna, a cierpienia, które spadły na naród żydowski z rąk III Rzeszy¹⁶. Można powiedzieć, że ten funkcjonariusz miał odpowiedzieć za Holokaust, a nawet za cały niemiecki antysemityzm¹⁷. Oskarżono go o to, że „wraz z innymi popełnił zbrodnie przeciwko narodowi żydowskiemu, zbrodnie przeciwko ludzkości, a także zbrodnie wojenne, w całym okresie sprawowania rządów przez nazistów, a w szczególności w okresie II wojny światowej”¹⁸. Stwierdzono ponadto, że działał on z premedytacją, kierował się niskimi pobudkami i miał pełną świadomość zbrodniczego charakteru swoich działań¹⁹. Eichmanna uważano za „demoną”, który doprowadził do Shoah, tymczasem na sali rozpraw, w szklanej kabinie zbudowanej dla bezpieczeństwa oskarżonego, znajdował się łysiejący człowiek w średnim wieku, krótkowidzący, przeziębiony i zmagający się z nerwowym tikiem²⁰. Oskarżony był w pełni ludzki i już ten fakt mógł powodować u innych zdziwienie. Nie tego spodziewali się obserwujący proces i nie to chcieli widzieć. Pół tuzina psychiatrów stwierdziło, że Eichmann był człowiekiem w pełni normalnym, jeden z nich powiedział nawet, że cała

16 H. Arendt *Eichmann w Jerozolimie*. Kraków 2010, s. 11.

17 Ibidem, s. 27.

18 Ibidem, s. 30.

19 Ibidem, s. 35.

20 Ibidem, s. 10.

konstrukcja psychiczna niemieckiego funkcjonariusza była nie tylko zwyczajna, lecz nawet jak najbardziej pożądana. Otóż Eichmann był człowiekiem nad wyraz pracowitym i dokładnym, co w jego biurokratycznej pracy stanowiło wyraźny atut. Można powiedzieć, że jego największym przewinieniem było bezgraniczne posłuszeństwo wobec przełożonych. Sam zainteresowany w toku procesu oznajmił, że „odczuwałby wyrzuty sumienia jedynie wówczas, gdyby nie wykonał otrzymanego rozkazu, to znaczy nie posłał milionów mężczyzn, kobiet i dzieci na śmierć, czyniąc to z wielką energią i najbardziej pedantyczną starannością”²¹.

Zastanawiając się nad przewinieniami nazistowskiego funkcjonariusza, należy wziąć pod uwagę fakt, że przypisanie mu winy z perspektywy prawa III Rzeszy nie jest możliwe. Wszak wykonywał on akty usankcjonowane przez władzę państwową. Czyny, których dokonał Eichmann są zbrodniami z perspektywy dzisiejszej, a także z perspektywy procesu z 1961 roku. W III Rzeszy natomiast były wykonaniem obowiązującego prawa²². Co więcej, gdyby nie podporządkował się rozkazom, Eichmann mógł spodziewać się dotkliwych represji. Warto wspomnieć tu o istnieniu różnych postaw wobec prawa. Teoretycy wyróżniają: konformizm, oportunizm, legalizm oraz legalizm krytyczny²³. Pierwsza z koncepcji polega na tym, że jednostka przestrzega norm postępowania, których przestrzegają osoby z jej środowiska społecznego, a przekracza te normy, które przekraczają członkowie tej grupy. Można powiedzieć, że konformista kieruje się mottem: „czyń tak, jak czynią inni”. Druga postawa charakteryzuje się tym, że dana osoba świadomie realizuje normy prawne z motywacją, aby uzyskać korzyści za bycie posłusznym wobec prawa lub aby uniknąć dolegliwości w postaci sankcji w przypadku naruszenia norm. Taka osoba postępuje tak, aby było to dla niej jak najbardziej opłacalne. Kolejne ze stanowisk polega na tym, że jednostka jest gotowa dawać posłuch obowiązującym normom z tego względu, że są one prawem, niezależnie od ich treści. Zgodnie z jej światopoglądem „prawu należy się posłuch”. Ostatnią z postaw jest legalizm krytyczny, który „przejawia się gotowością dawania prawu posłuchu z zastrzeżeniem, że przewiduje ono instytucje legalnego dokonywania

21 H. Arendt, op. cit. s. 36.

22 Theodor Maunz, znawca prawa konstytucyjnego III Rzeszy, stwierdził w 1943 roku, że rozporządzenia führera były centralną osią ówczesnego porządku prawnego (za: Arendt H. op. cit.).

23 S. Wronkowska op. cit., s. 128-129.

zmian w systemie obowiązujących norm, gdyby nie spełniały one pewnych podstawowych wymagań”²⁴. Legalista krytyczny zastrzega sobie prawo do oceny norm i możliwość ich zmiany, przewidzianą w systemie prawnym. Warto zauważyć, że postawy oportunistu oraz legalizmu krytycznego charakteryzują się refleksją nad normami prawnymi oraz wiążą się ze świadomością wyboru postępowania. Oportunizm wiąże się z pewnym ekonomicznym instynktem człowieka i chęcią osiągnięcia jak największej sumy korzyści. Legalizm krytyczny natomiast wiąże się z namysłem nad prawem oraz powiązaniem norm prawnych z systemem wartości adresatów tych norm, z pewnym fundamentem moralnym systemu prawnego. Legalista krytyczny nie będzie dawał posłuchu prawu, które pozostaje w znaczącej sprzeczności z moralnością lub z podstawowymi zasadami praworządności czy demokracji. Inaczej wyglądają postawy konformizmu i (prostego) legalizmu. Oba stanowiska charakteryzują się bezrefleksyjnym posłuszeństwem. W ramach pierwszego ludzie dają posłuch pewnej grupie społecznej, w ramach drugiego – prawu. W taki jednak sposób jednostki nie kierują się namysłem w swoim postępowaniu, czynią to, co nakazują im inni, nawet jeśli jest to niezgodne z moralnością. Zastanawiając się w takim kontekście nad Eichmannem, niewątpliwie jest, że z punktu widzenia postaw wobec prawa był on legalistą (ale nie legalistą krytycznym).

Przez to, że Eichmann swoją pracę wykonywał z za biurka, dochodziło u niego do dyfuzji odpowiedzialności. Nigdy nie przejawiał on nienawiści do Żydów, wykonując rozkazy nie kierował się niskimi pobudkami, a dojmującym poczuciem obowiązku wykonania poleceń służbowych. Można by założyć, że każdy człowiek o „zdrowych zmysłach” powinien sprzeciwić się rozkazom tak fundamentalnie łamiącym prawa człowieka. Jednak, jak dowodzi eksperyment Milgrama ludzie w zdecydowanej większości podporządkowują się autorytetom. Ponadto, czasy drugiej wojny światowej bywają słusznie nazywane czasami odwróconego Dekalogu – przemoc i antysemityzm stały się wtedy powszechnymi zjawiskami. Eichmann był zwyczajny, biorąc pod uwagę ogół społeczeństwa niemieckiego – nie buntował się i nie sprzeniewierzał normom obowiązującym w systemie rządów nazistowskich²⁵. Słuszniejsze wydaje się

24 S. Wronkowska op. cit., s. 128-129.

25 H. Arendt op. cit. s. 37.

stwierdzenie, że to wyjątki, jednostki nieprzeciętne zareagowałyby w sposób (współcześnie) „normalny” - zbuntowałyby się wobec fundamentalnej niesprawiedliwości III Rzeszy. Tak się jednak nie stało. Jeśli chodzi natomiast o świadomość zbrodniczego charakteru swoich czynów, to wydaje się, że Eichmann mógł nie mieć jej w pełni. Przede wszystkim, jak już wspomniano, czuł się on zobowiązanym do jak najbardziej starannego wypełnienia powierzonych mu zadań. Jego intencją nie było pozbawienie życia milionów Żydów, a wykonanie powierzonych mu zadań w sposób jak najbardziej precyzyjny. Arendt dostrzega, że Eichmanna cechowała **„całkowita niezdolność do myślenia, czyli brak nawyku rozważania wszystkiego, co się zdarza, niezależnie od wyników tych analiz”**²⁶. Być może nie widział ciągu przyczynowo-skutkowego między sporządzonymi przez niego dokumentami, a okropieństwami Oświęcimia. Nie ulega jednak wątpliwości, że Eichmann przyczynił się do sprawnego funkcjonowania niemieckiej maszyny Holocaustu, a w konsekwencji - „posłał na śmierć miliony ludzi”. Mimo że nie zrobił niczego, co byłoby niezgodne z obowiązującym prawem (a nawet w sposób najbardziej sumienny je realizował), to doprowadził do śmierci milionów ludzi. Pozostaje jednak pytanie na czym dokładnie polegała jego wina. Słuszne wydają się słowa Hannah Arendt, że główną winą Eichmanna była jego **bezrefleksyjność, która to, w połączeniu z bezwarunkowym posłuszeństwem, doprowadziła do uczynienia nieprzebranego zła**. W takim kontekście można stwierdzić, że mimo przestrzegania prawa, Eichmannowi można przypisać odpowiedzialność. Wydaje się, że sprawa Eichmanna w pewien sposób wykracza poza ramy winy określone w wymienionych wcześniej teoriach. Intencja popełnienia czynu zabronionego, która jest określana jako ważny element winy, nie była obecna u niemieckiego funkcjonariusza. Wina może zostać mu zarzucona głównie przez brak dalekosiężnego spojrzenia na konsekwencje swoich czynów oraz przez bezgraniczne podporządkowanie rozkazom. Na gruncie formuły Radbrucha należy przyjąć, że Eichmann powinien przeciwstawić się formalnie obowiązującemu prawu jako skrajnie sprzecznemu z normami moralnymi.

26 H. Arendt *Myślenie ...* za: Stępień M. *Lekcje otrzymane w Jerozolimie i Atenach. Wskazówki Hannah Arendt dla etyki prawniczej*. Warszawa 2013.

Przechodząc do konkluzji, sformułowanie, że wina to wadliwość procesu decyzyjnego w sytuacji, w której można wymagać od sprawcy postępowania zgodnego z nakazem normy prawnej nie zawsze jest adekwatne. W szczególnych warunkach posłuszeństwa jednostki, może jej zostać przypisana wina, jeśli jej czyny, które realizują znamiona czynu zabronionego, zostały podjęte bezrefleksyjnie. Podporządkowanie autorytetowi, poddanie się rozkazom można w pierwszej chwili uznać za czynnik wyłączający swobodne postępowanie człowieka. Gdyby tak uczynić, to doszłoby do sytuacji, w której nikogo nie można uznać winnym zbrodni wojennych Holokaustu. Każdy bowiem podlegał innej osobie i wykonywał jej polecenia. Tę strukturę można porównać do piramidy - każdy (z wyjątkiem szeregowych żołnierzy) jednocześnie wydawał rozkazy i otrzymywał zadania do spełnienia, a na czele hierarchii stał Hitler, który jako jedyny wyłącznie wydawał dyrektywy. On jednak popełnił samobójstwo, wobec czego nie można by nikogo skazać za nazistowskie zbrodnie wojenne. Jednakże, jeśli przyjmiemy postawę legalizmu krytycznego oraz formułę Radbrucha o braku mocy obowiązującej prawa rażąco niesprawiedliwego, to każdy, kto otrzymał rozkaz skrajnie sprzeczny z moralnością, powinien odmówić jego wykonania. W większości przypadków nie dochodziło jednak do sprzeciwu, stąd tę współzależność posłuszeństwa i bezrefleksyjności należy uznać za przesłankę winy, za kryterium warunkujące odpowiedzialność karną. Najodpowiedniejszym stanowiskiem, z perspektywy niniejszej pracy, wydaje się czysta normatywna teoria winy. Oddziela ona treść intencji sprawcy od jej oceny i koncentruje się właśnie nad kryteriami zarzucalności zamiaru sprawcy. Ten pogląd uznaje szereg warunków zawinienia koniecznych do spełnienia, aby przypisać sprawcy winę. W świetle niniejszej pracy wydaje się, że jako dodatkową przesłankę zawinienia, nakładającą odpowiedzialność karną na sprawcę, należy uznać związek posłuszeństwa i bezrefleksyjności. Warto zwrócić uwagę, że ta korelacja jest istotną cechą wspólną eksperymentu Milgrama oraz sprawy Eichmanna. Badani ludzie ślepo podporządkowywali się poleceniom eksperymentatora, głównie ze względu na jego autorytet oraz na chęć przyczynienia się do rozwoju nauki. Kierowali się bezrefleksyjnością, gdyż mimo że wszystko wskazywało na to, że wymierzanie kar nie daje pozytywnych efektów w kontekście, to dalej, pod wpływem poleceń

kierownika, kontynuowali swoje obowiązki. Mimo, że nie kierowali się złym zamiarem, chęcią wyrządzenia szkody, to należało im przypisać winę ze względu na głęboką (potencjalną) szkodliwość ich czynów. Eichmann natomiast uważał, że wykonanie rozkazu jest jego obowiązkiem i nic nie może tego zmienić. Stąd jego bezrefleksyjność polegała na braku analizy moralnej otrzymywanych poleceń oraz braku przewidywania konsekwencji swoich czynów. Eichmann powinien zdecydować, że nie wypełni rozkazów, gdyż poprowadzą one do śmierci milionów ludzi. Tak jednak nie zrobił, stąd ślepe posłuszeństwo warunkuje jego winę.

Bibliografia

- Arendt Hannah, *Eichmann w Jerozolimie*, Znak, Kraków, 2010.
- Buchała Kazimierz, *Prawo karne materialne*. PWN, Warszawa, 1989.
- Milgram Stanley, *Posłuszeństwo wobec autorytetu*. Smak Słowa, Sopot, 2017.
- Radbruch Gustav, *Filozofia prawa*. PWN, Warszawa, 2012
- Rodzyńkiewicz Mateusz, *Pojęcie winy w prawie karnym - próba analizy krytycznej na tle ujęcia relacyjnego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 1992, tom 3.
- Stępień Mateusz, *Lekcje otrzymane w Jerozolimie i Atenach. Wskazówki Hannah Arendt dla etyki prawniczej*, [w:] *Etyka prawnicza. Stanowiska i perspektywy*, red. H. Izdebski, P. Skuczyński. Lexis Nexis, Warszawa, 2013.
- Wronkowska Sławomira, *Podstawowe pojęcia prawa i prawoznawstwa. Ars boni et aequi*, Poznań, 2005.
- Wróbel Włodzimierz i Zoll Andrzej, *Polskie prawo karne część ogólna*. Znak, Kraków, 2013.
- Ziemiński Zygmunt, *O pojmowaniu prawa natury i pozytywizmu prawniczego*, Ośrodek Wydawnictw Naukowych, Poznań, 1993
- Zimbardo Philip, *Efekt Lucyfera*. PWN, Warszawa, 2008.

Eryk Strzeliński

Hermeneutyka politologiczna na tropie ustroju idealnego. Refleksje na kanwie powieści filozoficznej Stevena Lukesa „Niezwyczajne oświecenie profesora Caritata”

Wprowadzenie

Niniejsza praca stanowi autorską interpretację powieści filozoficznej Stevena Lukesa, w której angielski socjolog i profesor etyki prezentuje kluczowe dla współczesnego świata kierunki filozofii politycznej.¹ Autor, zainspirowany dedykowaną dziełu monografią,² podjął próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie postawione przez Piotra Lisiewskiego w tytule jednego z rozdziałów, tj. przed czym ucieka profesor Caritat? ³. O ile jednak Piotr Lisiewski w swoich rozważaniach skoncentrował się na kategorii władzy, tak niniejsze opracowanie skupia się na państwowości *sensu largo* i poszukiwaniu intersubiektywnej, antropologicznej prawdy.

Otwarcie

Pewnego dnia życie profesora Nicholasa Caritata, sławetnego znawcy epoki oświecenia zostaje zakłócone przez administrację Militarii. Kampania terroru konfrontuje adherenta optymizmu z bezwzględnym reżimem junty wojskowej. Samotny wdowiec, dzięki konotacjom z rebeliantami ruchu Widzialnej Ręki, zostaje wyzwolony, jednak nie bez przyczyny. Partyzanci, zafascynowani dorobkiem naukowym profesora, powierzają mu misję znalezienia najlepszego świata z możliwych, weryfikacji wyobrażeń uczonych

1 S. Lukes, *Niezwyczajne oświecenie profesora Caritata*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2003.

2 Zob. szerzej: M. Kołodziejczak, *Hermeneutyka politologiczna. Na marginesie lektury Stevena Lukesa „Niezwyczajne oświecenie profesora Caritata”*, Poznań 2009.

3 P. Lisiewski, *Komedia idei a władza, czyli przed czym ucieka Profesor Caritat?* (w:) *Hermeneutyka politologiczna. Na marginesie lektury Stevena Lukesa „Niezwyczajne oświecenie profesora Caritata”*, (red. M. Kołodziejczak), Poznań 2009, s. 19-28.

na temat społeczeństwa i świata. W efekcie mamy do czynienia z charakterystycznym dla literatury toposem podróży, który Steven Lukes sprawnie wykorzystuje do snucia filozoficznych rozważań wokół szeroko rozumianego fanatyzmu oraz natury człowieka.

Militaria

„Tam w krajach, gdzie nie dość prawa i mądrości, niszczą niespiesznie wszelkie głębokie wartości” (s. 32)⁴.

Zanim jednak główny bohater wyruszył w podróż, poznajemy realia jego rodzimej Militarii. Krainy wspieranego przez Kościół terroru, przemocy, bezprawia, upadku moralności, argumentu siły, nieustannych konfliktów wewnętrznych i oskarżeń. Zastraszanej, zdemolowanej, nieufnej, podzielonej światopoglądowo, konspiracyjnej społeczności, która pozbawiła go nawet rodziny w imię sprawiedliwości i pokoju. I choć Caritat próbuje wsłuchać się w głos Kanta, trudno mu pogodzić się z myślą, że wojny oraz kłopoty kraju są nieuniknionym, naturalnym etapem rozwoju, drogą do odrzucenia ciemństwa na rzecz wolnych, opartych na konstytucji, demokratycznych federacji narodów. *Nawet diabły nie mogą ignorować sprawiedliwości i pokoju (s. 20)?* Być może. *U podstaw każdej próby, szczerzej czy obłudnej, stworzenia lepszego świata leży koncepcja świata najlepszego z możliwych (s. 21)?* Całkiem prawdopodobne. Pytanie tylko, czy dążenie do perfekcji może usprawiedliwiać dalekosiężny egoizm, bestialskie praktyki, zbrodnie i cierpienie bliźnich? Czy dokonując relatywizacji, nie wchodzimy na szlak, który pozwoli stopniowo redefiniować na przykład — jeden z wielu — prawdę o Holokauście?

Utylitaria

„Nie chodzi o to, żeby ludzi robić szczęśliwszymi. Chodzi o to, żeby robić szczęśliwszych ludzi.” (s. 91)

Pierwszym celem podróży Caritata jest Utylitaria. Zamożna, nowoczesna, perfekcyjnie zorganizowana i uporządkowana strefa o szerokim spektrum

⁴ Cytaty śródtekstowe stanowią odnośnik do kolejnych stron tytułowej powieści.

świadczeń socjalnych, w której liczy się wyłącznie efektywna kalkulacja i użyteczność jednostki w kontekście budowania wydajnej przyszłości, bo *„sukcesy są zbiorowe, niepowodzenia indywidualne”* (s. 63). Jednaką gdy profesor przygląda się temu światu bliżej, dostrzega przesiąkniętą propagandą szczęścia państwo totalitarne. Obserwacja rodziny Gregora Maksymanda, wizyta w przychodni, parlamencie oraz sądzie utwierdzają go w przekonaniu, że sztucznie wykreowany system (z wiodącą rolą ekspertów, którym członkowie Partii Zasad chcą zawierzyć wątpliwie z aksjologicznego punktu widzenia programowanie społeczeństwa) ma charakter opresyjny wobec jednostki, pozbawia obywateli podmiotowości, autonomii, wolności, indywidualizmu, co zresztą skutecznie marginalizuje, penalizuje i utylizuje pod przykrywką zagrożenia dla utopijnego świata. Wszelkie spory mają charakter iluzoryczny, pomijają sedno problemu – kazuś aborcji, eutanazji – skupiając się wyłącznie na procedurach odpowiedzialnych za kontrolę obywateli w przyszłości, bo powrót do *statusu quo* czy w ogóle podwalin konstruktów państwowości minionych pokoleń należy uznać za wcielone zło, zagrożenie dla absolutu futuryzmu – jak zresztą traktowani są Fanatyrianie, porywacze Caritata. Szczęście w nieszczęściu, że w ostatecznym rozrachunku profesor okazał się dla nich bezużyteczny i ominęła go dekapitacja w imię szlachetnej walki o honor zamierzchłych czasów.

Czyż nie jest czasami tak, że punkt widzenia jest wyłącznie kwestią subiektywnej perspektywy?

Komunitaria

„Współczucie stanowi jądro naszej wiary. Współczucie i to, co mu nieuchronnie towarzyszy: zaciekle nienawiść do wszystkiego, co podkopuje jego podstawy”.
(s. 169)

Dzięki interwencji prałata Goddingtona Thwaite’a profesor Caritat trafia do Komunitarii, wielokulturowego konglomeratu 34 etnicznych i 17 religijnych społeczności, z których każda domaga się uznania ze względu na szczególne wartości specyficznego stylu życia, czego przykładem jest wszechobecna dyskryminacja pozytywna i krytyka *„dogmatu istnienia norm słusznych w*

każdej kulturze, koszmarnej wizji kosmopolitycznego świata” (s. 181). W efekcie postępu cywilizacyjnego, migracji ludności oraz rozwoju nowoczesnych technologii kazuistyka doktrynalna okazała się na tyle zawiłą, że istotą konsolidacji wspólnot uczyniono wzajemny szacunek, rozumiany przez nieobrażanie innych. W praktyce jednak semantyka reguły okazała się daleką od pierwotnych założeń. Szumne deklaracje anihilacji przywilejów klasowych, rasizmu, seksizmu czy prymitywizmu z czasem okazały się mrzonką. Wieczór w akademiku pokazał, że jedyną słuszną drogą do szczęścia w Komunitarii jest bezkrytyczne podporządkowanie rodzimej wspólnotcie, a odstępstwa w postaci zmiany przynależności czy małżeństw mieszanych każdorazowo oznaczają banicję, dożywotnią stygmatyzację. Fiksację na punkcie tolerancji sprowadzono do rangi absurdu, skazując na śmierć muzyka Jonathana Cypelusa wyłącznie za to, że w jego spektaklu dopatrzono się satyry na „zaściankowość etniczności i fanatyzm wiary” (s. 155), co machinalnie uczyniło autora heretykiem, zdrajcą i bluźniercą. Czarę goryczy natomiast przelało niesłuszne oskarżenie profesora o molestowanie seksualne i obelgę etniczną przez profesor Philomenę (nomen omen zagorzałą feministkę), wobec czego po raz kolejny Caritat musiał ratować się ucieczką. Mekka bezgranicznej tolerancji okazała się rajem dla zacierzawionych fanatyków, tchórzy pozbawionych dystansu do siebie, etycznych kuglarzy i cynicznych kłamców, którzy w imię szacunku do drugiego człowieka gotowi są zabić. Czyżby to współczesna readaptacja chrześcijańskiego przykazania miłości?

Proletaria

W drodze do Libertarii profesor Caritat wpada w objęcia Morfeusza. Krótki, intensywny sen pozwala mu poznać Karla i Freda, którzy opowiadają mu o swojej ojczyźnie – Proletarii, której obecny kształt stanowi wypadkową rozwoju historycznego oraz rewolucyjnej walki zjednoczonych środowisk robotniczych. Pozbawiony klas społecznych świat opiera się na szerokiej autonomii oraz swobodzie funkcjonowania, dzięki czemu nikt nie jest przypisany do jednej określonej sfery działalności. W efekcie nieistotna jest profesja, umiejętności, konotacje, każdy obywatel może zajmować się zarówno

rybołówstwem, rolnictwem, produkcją, jak i filozoficzną perorą. Na przestrzeni lat zlikwidowano wszelkie konflikty interesów, egoizm, irracjonalizm i nietolerancję, dzięki czemu państwo wyzbyło się takich instytucji jak rząd, prawa człowieka, rynek czy stosunki pieniężne w ogóle. Proletaria stała się prawdziwym królestwem wolności kreatywnej i produktywnej, całą produkcję oddając w ręce społeczności funkcjonującej zgodnie z założeniem „*od każdego według umiejętności, każdemu według potrzeb*” (s. 215). Komunizm stał się remedium na wszelkie niedoskonałości ludzkiej egzystencji, a oniryzm – na utopię.

Libertaria

„*Nie ma takiego czegoś jak społeczeństwo, istnieją tylko jednostki*”. (s. 242)

Caritat budzi się w Libertarii, gdzie natychmiast zderza się z rzeczywistością wolnorynkową. Zaślepienie kapitalizmem społeczeństwo wydaje się być wyzute z aksjologii, zaślepione świętym prawem własności prywatnej, likwidacją podatku progresywnego i szeroko rozumianą wolnością wyboru. Stopniowa degradacja postępuje również w sferze administracji państwowej, która w drodze ku autodestrukcji likwiduje legislatywę, egzekutywę oraz rozpoczyna prywatyzację służby zdrowia w imię nierentowności i mechanizmu konkurencji. W efekcie wszyscy pacjenci szpitala psychiatrycznego włącznie z podłączonymi do kroplówek zostają uprzedmiotowieni i wyrzuceni na ulice (notabene pełne już innych ofiar systemu, bankrutów, biedoty), gdzie króluje argument siły oraz prymitywne instynkty przetrwania. Profesor Caritat stara się stawić czoła nowej rzeczywistości, jednak szybko zostaje sprowadzony do roli *producenta bezużytecznych magistrów*, a że ustrój na piedestale stawia mamonę, zostaje zmuszony do podjęcia pracy fizycznej w roli wózkowego i kelnera. Wewnętrzną potrzebę bezinteresownego czynienia dobra przypłaca statutem bezdomnego w kartonie pod mostem, co ostatecznie przekonuje go o tym, że Libertarię należy opuścić. Prawo stanowione przez rynek okazało się bezprawiem, choć podobno *volenti non fit iniuria*.

Egalitaria

„Naprawdę ograniczoną zdolność widzenia mają jednak ludzie”. (s. 292)

Przemierzając malowniczy pas pograniczny między Libertarią a Egalitarią, profesor Caritat dostrzega na drzewach kolektyw setek młodych ludzi w prowizorycznych domach. Nieskażeni ideami wolnego rynku młodzi buntownicy okazują się aktywistami stojącymi na straży natury wobec nadciągających inwestycji, które doprowadziłyby do eksterminacji wszystkiego, co autentyczne, dobre, wrodzone i szczere. Są ostatnim tchnieniem normalności, nadzieją na lepszą przyszłość, powiewem racjonalności, szansą na powtórnię, bezinteresowną humanizację wspólnot. Kamieniem milowym w urzeczywistnianiu wyobrażeń o Egalitarii — kraju, gdzie wszyscy są równi w świetle prawa, mają środki do życia, pracę, interesują się polityką i mają na nią wpływ, gdzie normą jest duża wrażliwość społeczna, tolerancja i akceptacja; miejscem, gdzie każdy może żyć zgodnie z własnymi przekonaniem, a nie prawami wolnego rynku. Krainy, przed którą profesor Nicholas Caritat po raz pierwszy nie musiałby uciekać.

Podsumowanie

„Jeśli dążymy do jakiegoś ideału, utrata z pola widzenia wszystkich innych prowadzi do katastrofy”. (s. 295)

Choć celem podróży profesora Caritata miało być poszukiwanie lepszego świata, istotą stała się nieustanna, bardzo uciążliwa i niebezpieczna ucieczka od fanatyzmu, rozumianego jako *„ludzką cechę, która każe w pościgu za ofiarą wykorzystywać każdą ideę, jaka się napatoczy” (s. 294)*. Właśnie w ten sposób kolejne z odwiedzanych krajów rujnowały życie wielu istnień ludzkich, fiksując się na jednej z następujących wartości: zapewnieniu porządku i bezpieczeństwa, wolności wyboru, dobrobytu i szczęścia, trwałej tożsamości, wizji prawdziwej wolności jednostki w harmonii z innymi. Jak zauważyła Sowa (parafrazująca Concordeta), można było temu zapobiec łącząc te propozycje, gdyż w odosobnieniu są bezwartościowe i prowadzą do tragedii, ale ludzkość zapomniała o tym, że natura syntetyzuje ideały w jeden nierozzerwalny łańcuch. Nie inaczej sądzi profesor Caritat (prawdopodobnie również Steven Lukes),

który dostrzegł korelację między pułapkami języka, świata i zamknięciem interpersonalnym a rosnącym przekonaniem o własnej wyjątkowości. Zwrócił uwagę, że nieustanny proces nauki obliuguje człowieka rozumnego do poszerzania horyzontów percepcji, zgłębiania tajemnic świata, dystansu do każdego absolutu, gdyż takowe mają wyłącznie fasadowy, iluzoryczny wymiar. Przekonanie o wyższości celu okazuje się wówczas zachowaniem niebezpiecznym, hamującym rozwój społeczeństw otwartych, przez co koło fanatyzmu rozpoczyna swój cykl na nowo. W efekcie wyżej wymienionych rozważań państwem idealnym miała być Egalitaria, składająca się z trzech komponentów: struktury społecznej (rządy prawa, porządek, spokój, antycypacja), zabezpieczeń społecznych (gwarancja minimum egzystencjalnego) oraz spoiwa aksjologicznego (bogata tradycja, obyczaje, wartości; s. 287). I o ile część z nich we współczesnym świecie determinuje funkcjonowanie wielu wspólnot narodowych, tak demoniczna natura ludzka niemal zawsze będzie je dewaluować w imię partykularnych, ekstremistycznych zapędów. Dlatego Steven Lukes stawia sprawę jasno – indyferentyzm oznacza przyzwolenie, bezkrytycyzm głupotę, a ignorancja dehumanizację. Czy jest siła, która może temu zapobiec? Owszem, nauka.

Literatura

Kołodziejczak Małgorzata, *Hermeneutyka politologiczna. Na marginesie lektury Stevena Lukesa „Niezwykłe oświecenie profesora Caritata”*, Poznań 2009.

Lissewski Piotr, *Komedia idei a władza, czyli przed czym ucieka Profesor Caritat?* (w;) *Hermeneutyka politologiczna. Na marginesie lektury Stevena Lukesa „Niezwykłe oświecenie profesora Caritata”*, (red. M. Kołodziejczak), Poznań 2009.

Lukes Steven, *Niezwykłe oświecenie profesora Caritata*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2003.

Anna Adamska

Lepsze jest wrogiem dobrego, czyli analityka dwóch pojęć: utopii i dystopii

Wstęp

Opisy innego świata, w którym życie toczy się inaczej niż w świecie rzeczywistym, są bardzo powszechne w kulturze zarówno wyższej, jak i popularnej. W moim tekście zrekonstruuje na podstawie wybranej literatury przedmiotu, pojęcie dwóch literackich gatunków opisujących alternatywne światy: utopii oraz dystopii, a następnie zestawie ich znaczenia i funkcje, odnosząc się do przykładów konkretnych dzieł literackich.

Utopia

Termin utopia został stworzony przez Thomasa More'a w 1516 roku, stanowi on połączenie greckiego wyrazu *topos*, oznaczającego miejsce oraz przedrostka *u* lub *eu* pełniących funkcje negacji, co wspólnie tworzy określenie *nie-miejsce*, czy *miejsce, którego nie ma*. Desygnatem tej nazwy była opisana przez More'a w wydanej po łacinie dziele "Libelus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu, deque noua Insula Utopia"¹, wyspa Utopia. Jednak traktowanie utopii jako nieistniejącego miejsca jest pewnym uproszczeniem. Sam More zasugerował w późniejszym tekście, będącym częścią większej pracy, "Six Lines on the Island of Utopia"², że właściwszym byłoby określenie *eutopia*, czyli dobre miejsce. To rozróżnienie na nie-miejsce i dobre miejsce nie jest wyłącznie ciekawostką językową – odgrywa ono kluczową rolę z perspektywy właściwego zrozumienia idei kryjącej się za tym terminem. Wskazuje ono również na to, że, że utopia, będąc miejscem dobrym, jest zarazem miejscem nieistniejącym, czystą fikcją. Powrócę do tej kwestii w późniejszej części eseju.

1 Tytuł w polskim tłumaczeniu brzmi: "Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznaney dotąd wyspie Utopii".

2 *New Dictionary of the History of Ideas, volume 6*, red. M. Horowitz, 2005, s. 2403.

More opisuje Utopię jako wyspę o *idealnych* warunkach do życia i rozwoju państwa. Panował tam ustrój demokratyczny, a gospodarka opierała się na rolnictwie. Duży nacisk został położony na równość wśród obywateli, której „symptomami” były: praca po 6 godzin dziennie, powszechna edukacja czy jednakowe stroje. Na Utopii panowała wolność religijna – wyznawanie wszystkich religii było dopuszczalne, a stanowiska kapłańskie mogły być piastowane również przez kobiety³.

Z dzisiejszej perspektywy tekst More’a można potraktować jako opis tzw.: idealnego społeczeństwa i idealnego ustroju państwowego. Choć zawdzięczamy autorowi nazwę *utopia* i wypracowanie odpowiadającego tej nazwie gatunku literackiego, nie można mu przypisać pionierskości w zakresie tematyki utworu. Nie on pierwszy opisywał społeczeństwo dobre i nieistniejące, a *lepsze od istniejącego*. Ubiegł go w tym chociażby Platon w „Państwie”, ale przykłady podobnych opisów można też znaleźć w tekstach łacińskich, Starym Testamencie, Konfucjanizmie, czy Hinduizmie⁴.

Współcześnie refleksję o społeczeństwach niemożliwych określa się mianem utopizmu. Może on być wyrażany na różne sposoby⁵. W zależności od cech różnicujących wskazanych przez autorów, takich jak pochodzenie, rasa, wyznanie, a nawet płeć, różne utopie opisują inne społeczeństwa i ustroje, tym samym będąc od siebie w znaczny sposób odmienne. Utopie mogą też być mniej lub bardziej zsekularyzowane. „Państwo” Platona, czy „Państwo Boże” Augustyna z Hippony opisują społeczeństwa będące odzwierciedleniem pewnego metafizycznego porządku, np. u Platona społeczeństwo Republiki dzieli się na trzy kasty, które odpowiadają trzem częściom duszy⁶. W *Utopia* More’a jest zaś pozbawiona podobnego kontekstu metafizycznego. Jednak mimo wcześniej wspomnianych różnic kulturowych, można wskazać powtarzające się motywy, które choć wyrażane na różne sposoby, są zbieżne pod względem treści. W niemalże każdym tekście, obywatelom idealnych społeczeństw zapewnione zostają podstawowe dobra, takie jak: pożywienie,

3 T. Moore, *Utopia*, Lublin, 1993.

4 *New Dictionary of the History of Ideas*, volume 6, red. M. Horowitz, 2005, s. 2405.

5 Tamże, s. 2405

6 Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty, 2003.

schronienie, czy ubranie. Co więcej, ich dobrobyt jest zabezpieczony przed dzikimi zwierzętami i innymi ludźmi⁷.

Podsumowując, projektowane w pracach filozoficznych, w różnych kręgach kulturowych i na przestrzeni wieków, utopie odzwierciedlają przekonania autorów na temat społeczeństw idealnych, ukazując zarazem subiektywne wyobrażenia swych twórców odnośnie ludzkiej natury. Wyrażają ludzkie nadzieje i aspiracje, opisując ustroje, w których człowiek wiecie w dostatku szczęśliwe życie. Każdy obywatel idealnego społeczeństwa, czy państwa z radością wypełnia przypisane mu funkcje społeczne i dzięki temu przyczynia się do ogólnospołecznego, powszechnego dobrobytu.

Po tej wstępnej rekonstrukcji idei utopii, możemy przejść do opisu gatunku jej pokrewnego, choć na pierwszy rzut oka przeciwstawnego, a mianowicie do dystopii.

Dystopia

Określenie *dystopia*, podobnie jak *utopia*, wywodzi się z greki, tworzą je przedrostek *dis*, nadający wyrazowi znaczenie odwrotne bądź negatywne oraz słowo *topos*, oznaczające miejsce, Stąd termin *dystopia* tłumaczy się jako *złe miejsce*. Po raz pierwszy został on użyty przez Johna Stuarta Milla w 1868, jednak nie od razu zaczął być powszechnie stosowany. Funkcjonowały również inne nazwy, takie jak: *antyutopia*, *utopijna satyra*, *odwrotna utopia*, czy *negatywna utopia*. Od 1952 roku nazwa *dystopia* zdominowała słownik⁸.

Niektórzy autorzy dokonują dystynkcji między terminami *dystopia* i *antyutopia*, stosując drugi z nich do określenia utworów będących przeciwieństwem istniejących i będących w obiegu literackim, idei utopii, lub utopizmu. Współcześnie określenia *dystopia* używa się w nieco szerszym znaczeniu – stosuje się je do określenia jakichkolwiek pesymistycznych wizji przyszłości. Uznaje się, że dystopia jest spolaryzowanym odbiciem lustrzanym utopii – w tekstach obydwu rodzajów występują podobne wątki, jak np. stabilność społeczna zapewniona przez władzę, jednak w dystopii te idee

7 *New Dictionary of the History of Ideas, volume 6*, red. M. Horowitz, 2005, s.2405.

8 *New Dictionary of the History of Ideas, volume 2*, red. M. Horowitz, 2005, s. 607.

rozczytane są pesymistycznie⁹. Innym wspólnym elementem są pewne założenia odnośnie ludzkiej natury. W utopiach jest ona uznawana za dobrą, potrzebującą jedynie odpowiednich warunków i ustroju, by móc poprawnie się rozwijać. W dystopiiach z kolei, zwraca się uwagę na to, że ludzkość posiada pewne wrodzone wady, które uniemożliwiają konstrukcję idealnych społeczeństw¹⁰. Co więcej, bardzo często dystopijna fikcja obrazuje przyszłość, jaka ma czekać ludzkość, jeżeli będzie ona dalej postępować według niepokojących dla autora schematów, obserwowanych w prawdziwym życiu, stąd niektórzy klasyfikują ją jako podgatunek science fiction.

Najczęściej w literaturze przedmiotu za początek obecności gatunku dystopii w literackim obiegu, uznaje się publikację trzech książek: "My" Jewgienija Zamiatina w 1924, "Nowy Wspaniały Świat" Aldousa Huxleya w 1932, oraz "Rok 1984" George'a Orwella w 1949. Każde z tych dzieł odnosiło się do dominujących w XX wieku ideologii i diagnozowało możliwe konsekwencje prób wprowadzenia w życie utopii na nich opartych¹¹.

Na przykład Orwell napisał "Rok 1984" po zetknięciu z systemem stalinowskim, a świat opisany w tej książce jest wizją przyszłości, jaka jego zdaniem może czekać ludzkość, jeżeli będzie dalej funkcjonować wedle tych samych zasad. Autor bawi się w mroczną futurologię - rzeczywistość "Roku 1984" to zhiperbolizowany obraz współczesnego mu świata. W powieści mamy przedstawioną Oceanię, w której panuje totalitarny reżim, utrzymywany w rękach niewielu osób, wywodzących się z najwyższej kasty społecznej. Hierarchia społeczna obejmuje: Partię Wewnętrzną, czyli ludzi u władzy (z Wielkim Bratem na czele), Partię Zewnętrzną, czyli niższych pracowników urzędowych, oraz Proli będących niegodnymi uwagi, zwykłymi proletariuszami. Obywatele Oceanii będący członkami Partii Zewnętrznej są stale inwigilowani - w ich mieszkaniach znajdują się podłuchy i teleekrany monitorujące każdy ludzki ruch. Pracują oni w różnych ministerstwach, gdzie fabrykowana jest "prawda" i stale modyfikowana historia, by władza mogła dyktować ludziom obraz świata. Dodatkowo, urzędnicy pracują nad nowymi wydaniem słownika z nowomową, który z każdą kolejną odsłoną zawiera coraz mniej słów, a

9 Tamże, s. 606.

10 Tamże, s. 606.

11 *New Dictionary of the History of Ideas*, volume 6, red. M. Horowitz, 2005, s. 2406.

wprowadzane nowe wyrażenia mają za zadanie nie dopuszczać do popełniania myślozbrodni (myślenia wbrew Partii) oraz uprościć ludzki sposób myślenia (coś jest *dwaplusdobrze*). Kontrolowaniu społeczeństwa służy również wzbudzanie poczucia strachu przez utrzymywanie ciągłego stanu wojny z dwoma innymi, istniejącymi w dystopijnym świecie Orwella mocarstwami (nieważne z którym, jest to rzecz płynna i zmienna), czy funkcjonowanie agentów z Policji Myśli, którzy usuwają jednostki, mogące być zagrożeniem dla Partii. Totalitarny rząd Oceanii skupia w rękach kilku wybranych osób wszelką władzę, która kontroluje całe społeczeństwo. Dokłada również wszelkich starań, aby jednostki sprawiające ewentualne zagrożenie dla systemu były konsekwentnie ewaporowane¹². Reżim Oceanii utrzymuje się dzięki stałej manipulacji jednostek, którym narzucane są nie tylko obowiązki, lecz również światopogląd. Propaganda jest w kontroli "prawdy", która jest stale zmieniana - społeczeństwo jest karmione sprzecznymi informacjami, a historia przybiera postać aktualnie najwygodniejszą dla władzy. Protagonista Winston Smith, pracujący w Ministerstwie Prawdy, mimo stałego oddziaływania propagandy, zdaje sobie sprawę, że nie żyje w utopii i popełnia kolejne myślozbrodnie, spisując wspomnienia w pamiętniku. Jego praca polega na usuwaniu niewygodnych dla Partii informacji z istniejących tekstów oraz na możliwie największym upraszczaniu przekazów informacyjnych dzięki stosowaniu nowomowy. Za antagonistę można wskazać personifikację systemu totalitarnego, która przybiera postać Wielkiego Brata. Fabuła książki dotyczy wyalienowanego Smitha, jego rozterek miłosnych i życiowych, pokazuje, jak szara jednostka zostaje finalnie przez system pokonana. W zakończeniu powieści Winston zostaje *uleczony* (na drodze tortur) i *w pełni pokochuje Wielkiego Brata*¹³. "Rok 1984" to jedna z najbardziej znaczących i zarazem popularnych prac dystopijnych, w której zawarte są elementy wspólne dla większości dzieł tego gatunku. Mamy tu do czynienia z represjonowanym, kastowym społeczeństwem, w którym panują wielkie nierówności, czy wszechobecną władzą totalitarną, która silnie oddziałuje na ludność, zarazem nieustannie ją inwigilując. Opisane warunki są wręcz nieludzkie, jednak zainspirowane światem realnym.

12 A. Huxley, *Nowy Wspaniały Świat*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa, 2021.

13 K. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. Halina Krahelska, Warszawa, 1993.

Należy jednak pamiętać, że dystopia, choć z na ogół wartościowana negatywnie, zawiera pewne pozytywne elementy. Przede wszystkim wyznacza ona swoisty punkt odniesienia dla aktualnych zadań społecznych – wystrzegając się danych zachowań, nie doprowadzimy do dystopijnej przyszłości (jeśli jako ludzkość, zmienimy nasze postępowanie, to nie skończymy jako prole w Oceanii).

Analogicznie do utopii prace dystopijne skupiają się na różnych problemach, w odmienny sposób ukazując podobne wątki, np. społeczeństwo u Orwella podlega ścisłej kontroli w ramach totalitarnego reżimu, zaś u Huxleya życie obywateli, choć takiej kontroli nie podlega, jest niejako projektowane od narodzin poprzez inżynierię genetyczną i odpowiednie wychowanie, a nawet tresowanie – małe dzieci są poddawane bodźcom wzbudzającym strach, celem ukształtowania odpowiednich upodobań, mających zapewnić możliwie najlepsze wykonywanie z góry przypisanej im pracy w przyszłości), później, w dorosłym życiu, między innymi przez promowanie rozwiązłości seksualnej i rozdawanie opium dla ludu – somy¹⁴.

Z czasem w dziełach dystopijnych przedmiotem rozważań uczyniono nowe zagadnienia, będące odzwierciedleniem przemian kulturowych, ekonomicznych czy światopoglądowych i związanych z nimi obaw poszczególnych autorów. Późniejsze dystopie, dotyczyły takich kwestii, jak np.: rozwój technologiczny (“The Machine Stops” Edwarda M. Forstera), człowieczeństwo (“Czy androidy śnią o elektrycznych owcach?” Philipa K. Dicka), kwestii płciowych (“Opowieść Podręcznej” Margaret Atwood). Z czasem też literatura przestała być wyłącznym medium prac o charakterze dystopijnym. Zaczęły powstawać dystopijne filmy, niebędące ekranizacjami literatury (serie: “Terminator”, “Matrix”), a nawet gry komputerowe osadzone w dystopijnych światach (seria “Fallout”).

Mimo swej różnorodności w zakresie tematyki i form, dystopie zawsze ukazują pesymistyczną wizję przyszłego społeczeństwa. Ludzie pozostają w nich do pewnego stopnia ograniczeni przez system władzy, żyją w strachu przed represjami, są kontrolowani przez aparat cenzury, muszą walczyć o przetrwanie lub zmagać się z problemami środowiskowymi (np.

14 G. Orwell, *Rok 1984*, przeł. Tomasz Mirkowicz, Warszawa, 1988

skażeniem biologicznym). Zawsze przy tym w taki sposób nakreślonej wizji rzeczywistości towarzyszy jasno bądź skrycie wyrażona myśl, że dystopijne tu i teraz jest konsekwencją nieudanej próby wprowadzenia w życie idei utopijnej.

Utopia a dystopia

Zastanówmy się teraz nad relacją między utopią a dystopią.

Mimo tego, że na pierwszy rzut oka dystopie wydają się być przeciwieństwami utopii, analiza porównawcza obydwu gatunków ujawnia łączące je punkty wspólne. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z opisem nieistniejących społeczeństw, których funkcjonowanie określają zasady będące wyolbrzymionymi schematami postępowania, obserwowanymi w rzeczywistym życiu (Utopia jest wyidealizowaną rzeczywistością, a Oceania rzeczywistością zdemonizowaną). Ponadto, dzieła obydwu rodzajów stanowią odbicie przekonań autorów odnośnie do świata i natury ludzkiej, ich obaw czy nadziei, dotyczących przyszłości. Zbieżne są również centralne motywy i wątki, które w dystopiiach i utopiach występują: dążenie do perfekcji społecznej poprzez inżynierię społeczną i biologiczną, niepoohamowany rozwój technologiczny, nadmierna ingerencja instytucji państwowych w wychowanie i życie obywateli, czy intensywna kontrola jednostek

Warto również odnotować, że przynajmniej niektóre treści zawarte w dziełach tradycyjnie uznawanych za utopijne mogą być współcześnie interpretowane jako do przynależne do gatunku dystopii. Powróćmy do przywołanej wcześniej "Utopii" More'a. Nie dość, że mamy w dziele do czynienia z elementami protokomunistycznymi (centralne planowanie, wspólne narzędzia produkcji), to występują w niej treści, które współczesny czytelnik prawdopodobnie potraktowałby jako znamiona totalitaryzmu (władza sprawowana jest dożywotnio) czy społecznego spatriarchalizowania (kobiety usługują mężczyznom). Gwarantem równości społecznej jest zaś ograniczenie wolności jednostek. To wszystko sprawia, że interpretacja "Utopii" jako raju na ziemi nie jest taka oczywista. Podobnie rzecz się ma przypadku odczytania "Państwa" Platona. Karl Popper w książce "Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie" stwierdza, że Platon położył w swym dialogu fundamenty pod

totalitaryzm i nazywa myśliciela pierwszym wrogiem społeczeństwa otwartego¹⁵.

Można zatem pokusić się o konkluzję, że rozróżnienie między dystopią a utopią jest poniekąd arbitralne. Wizje dotyczące idealnych społeczeństw opierają się na rzekomo uniwersalnych cechach przysługujących ludzkości jako takiej. Jednakże uniwersalizm ten okazuje się po lekturze dzieł dystopijnych i utopijnych „zaledwie” konsekwencją przekonań autora, nie zaś koniecznością o charakterze metafizycznym.. W tym kontekście należy również odnotować problem relatywizmu – to, co jawi się jako utopia dla jednej osoby może mieć, zdaniem drugiej osoby, charakter dystopijny.

Kolejną istotną i wartą uwagi kwestią dotyczącą relacji między utopią a dystopią jest zagadnienie wprowadzania w życie utopijnych wzorców.. To właśnie w obawie przed realizacją utopijnych postulatów powstały najpopularniejsze dystopijne dzieła. Warto w tym miejscu powrócić do wskazanej wcześniej etymologii słowa *utopia*. Oznacza ono zarówno miejsce dobre, jak i nieistniejące. Tak długo, jak utopijna koncepcja jest jedynie swoistym marzeniem,co najwyżej idealnym (przez co nieosiągalnym, nierealnym i niemożliwym do wcielenia w życie) wzorcem, tak długo pozostaje nieszkodliwa. Zagrożenie dla społeczeństwa pojawia się wówczas, gdy utopijne idee zaczynają być urzeczywistniane w sposób radykalny, na drodze rewolucyj.

Zauważmy, że utopijne społeczeństwa istnieją poza czasem - można toczyć dyskusje na temat tego, czy raj na ziemi już był czy dopiero zaistnieje, jednak kwestią niepodważalną jest to, że z jakiegoś powodu jest on nierealny. Mając na uwadze przywołaną wcześniej kwestię relatywizmu, traktowanie utopijnego opisu idealnego społeczeństwa jako planu działania wydaje się być co najmniej nierozsądne. Ludzkość musiałaby faktycznie posiadać jakieś wrodzone i uniwersalne atrybuty, przejawiające się jako natura ludzka, ażeby utopijne systemy mogły być wcielane w życie bez wypaczeń. Gdyby tak było, to etyka nie byłaby dziedziną filozofii, a gałęzią nauk ścisłych. Różnorodność koncepcji utopijnych również zdaje się być potwierdzeniem braku uniwersalnie najlepszego systemu, w którym to ludzkość miałaby osiągnąć raj na ziemi. Możliwe do wskazania elementy powtarzające się w innych utopijnych

15 Ewaporacja w “Roku 1984” jest karą za popełnione zbrodnie. To więcej niż tylko egzekucja, po zamordowanym człowieku usuwa się również wszelkie ślady świadczące o jego istnieniu, wymazując go całkowicie z historii.

koncepcjach są osiągnane na różne sposoby i odwołują się raczej do spełniania biologicznych potrzeb człowieka. Niezaprzeczalne jest, że jako żyjące organizmy potrzebujemy do przetrwania spełnienia pewnych podstawowych potrzeb, jednak są one wspólne nie tyle ludziom, co istotom żywym. Będąc odzwierciedleniem aktualnych wizji świata, uwarunkowanych czasowo i kulturowo, systemy opisane w utopiach powinno się raczej traktować, jako wyraz artystycznej ekspresji autora, w której wyraża on swoje tęsknoty i światopogląd. Idealne społeczeństwo jest nierealne, a próby jego osiągnięcia wraz z niekoniecznie pozytywnymi skutkami są opisywane w utworach dystopijnych. Ponownie przekonujemy się o pokrewieństwie tych dwóch gatunków - utopijne społeczeństwa opierają się na wyidealizowanych przekonaniach odnośnie do ludzkiej natury, a dystopijne utwory są przejaskrawionymi opisami obserwowalnych w rzeczywistości zjawisk. Obie hiperbolizują zjawiska zaczerpnięte z realnego życia. Jednak można się pokusić o stwierdzenie, że dystopie są nieco bardziej zakorzenione w rzeczywistości, gdyż wyolbrzymiają one mierzalne i policzalne zjawiska istniejące w realnym świecie. Dla przykładu, Oceania Orwella jest zainspirowana totalitarnym systemem stalinowskim, który rzeczywiście miał miejsce i z którym autor miał wątpliwą przyjemność się zetknąć, podczas gdy utopie nie bazują na wyidealizowanym obrazie rzeczywistego świata - są one wyrazem ludzkiej aspiracji dążenia do czegoś lepszego od realnego, opierają się na snuciu wyobrażeń na podstawie założeń autorów, dotyczących ludzkiej natury. Dlatego właśnie, próby urzeczywistnienia społeczeństw opisywanych w utopiach są obarczone dużym ryzykiem wypaczenia i ostatecznego niepowodzenia. Co więcej, wisi nad nimi widmo przyniesienia efektu przeciwnego - społeczeństwa dystopijnego.

Podsumowanie

Utopie i dystopie są tekstami kultury, uznawanymi za stojące do siebie w opozycji - pierwsze opisują społeczeństwa idealne, drugie natomiast społeczeństwa fatalne. Utopie ściśle związane są z utopizmem, który ma ewidentnie optymistyczny wydźwięk, podczas gdy w dystopiach mamy do

czynienia z pesymistyczną wizją przyszłego świata. Uproszczenie relacji łączącej obydwie gatunki do dychotomii optymizm/pesymizm jest jednak niezasadne - w utworach dystopijnych pojawia przebłysk nadziei, sugerujący w jaki sposób ludzkość może uniknąć opisywanej w nich rzeczywistości. Mimo pierwotnej diagnozy o przeciwstawności tych dwóch gatunków, są one ze sobą w pewnych aspektach bardzo podobne. Nie dość, że dystopie powstawały w opozycji do utopii, będąc dla nich pewną alternatywą, przez co można powiedzieć, że się z nich wywodzą, to bardzo często bazują one na podobnych ideach, przedstawionych w odmienny sposób. Nie można powiedzieć, jakoby obydwie gatunki były ze sobą tożsame, jednak w obydwu możemy wskazać wątki, w których przebrzmiewa idea tego, co mogłoby polepszyć sytuację społeczną w realnym świecie. Podczas gdy w utopiach przedstawia się społeczeństwa idealne, w dystopiach podkreśla się zagrożenia, jakie niesie ze sobą realizacja postulatów ich urzeczywistnienia. Jest to związane z tym, że koncepcje dystopijne w sposób bardziej bezpośredni odnoszą się do rzeczywistości - bazują na realnych systemach i problemach, podczas gdy utopie na nieweryfikowalnych założeniach dotyczących ludzkiej natury. Stąd wynika też problem utopijnych konstrukcji - nie dość, że są relatywne w odbiorze, co objawia się tym, że niektóre utopijne pomysły jawią się jako podwaliny dla systemów totalitarnych, dodatkowo nie są uniwersalne - w odmiennych kulturach, przyjmują różne formy. Drugi problem wynika z niezrozumienia istoty utopijnej fikcji i ewentualnych prób wcielania jej w życie. Utopia jest miejscem dobrym i *nieistniejącym*. I takim powinna pozostać.

Literatura

New Dictionary of the History of Ideas, volume 2, red. M. Horowitz, 2005

New Dictionary of the History of Ideas, volume 6, red. M. Horowitz, 2005

Huxley Aldous, *Nowy Wspaniały Świat*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa, 2021.

Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty, 2003

Orwell George, *Rok 1984*, przeł. Tomasz Mirkowicz, Warszawa, 1988.

Popper Karl, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. Halina Krahelska, Warszawa, 1993.

Moore Thomas, *Utopia*, Lublin, 1993.

Kacper Kalinowski

Aksjologiczna geneza idei wyginięcia

Celem niniejszego tekstu jest przybliżenie wątku z książki „X-Risk”¹ autorstwa Thomasa Moynihana. Wątek ten dotyczy zmiany w podejściu do wartości, która towarzyszyła ludzkości w procesie dochodzenia przez nią do kontemplacji jej własnego wyginięcia. Historia idei wyginięcia przedstawiona przez Moynihana jak dotąd nie doczekała się recepcji na gruncie polskim. Mimo, iż książka obfituje w wiele wątków, katalogując tendencje i zmiany w podejściu eschatologicznym człowieka na przestrzeni dziejów, to rola wartości stanowi główną oś, wokół której zorganizowany jest wywód traktujący o historii konceptualizacji wyginięcia przez ludzkość oraz związkach koncepcji wyginięcia z narodzinami nowoczesności. W tej krótkiej rekonstrukcji postaram się przedstawić czytelnikowi ów aksjologiczny rdzeń obecny w pracy Moynihana.

I. Wszechświat pełen wartości

Dla Thomasa Moynihana wyginięcie jest stosunkowo nową ideą, która pojawiła się dopiero w XVIII i XIX wieku. Według niego nasza zdolność do konceptualizacji wyginięcia jest ściśle związana z projektem oświecenia, a „próbę uchwycenia perspektywy naszego wyginięcia”² określa on jako jedną z ważniejszych cech nowoczesności. W swojej książce „X-Risk” pokazuje, że w czasach przednowoczesnych zagłada całego gatunku ludzkiego nie mogła być uznana za scenariusz, który mógłby się mu rzeczywiście przytrafić. Brytyjski historyk idei następnie przedstawia drogę, którą przebyła ludzkość od momentu pełnej negacji wyginięcia poprzez okres, w którym wraz z rozwojem nauk i dojrzałą filozofią oświecenia zaczęła ona kontemplować jego możliwość, aż do współczesności i stojących przed nami wyzwań.

Wykazując względną nowość koncepcji jaką jest wyginięcie, Moynihan sprzeciwia się stanowisku, które – twierdząc jakoby wszystkie wizje końca

1 T. Moynihan, *X-Risk: How Humanity Discovered Its Own Extinction*, Urbanomic, Falmouth, United Kingdom, 2020.

2 Tamże, s. 8.

świata miały rodowód religijny –równuje ją z dużo starszym pojęciem apokalipsy. Idea apokalipsy jest dla niego fundamentalnie odmiennym scenariuszem eschatologicznym od tego, który sobie wyobrażamy gdy myślimy o wyginięciu. Ta pierwsza to specjalna forma zakończenia, która mimo iż może stanowić koniec niemalże wszystkiego co dotychczas przez nas znane, to jest to jednak opowieść służąca do zabezpieczenia sensu tego końca. Samo znaczenie terminu apokalipsa (*apokalypsis* – dosł. odsłonięcie) wskazuje, iż w myśl tej koncepcji koniec świata ziemskiego ma być objawieniem ostatecznego sensu naszego uniwersum. Idea apokalipsy bazuje więc na przednowoczesnym przekonaniu o powszechności wartości we wszechświecie. Taki koniec może przebiec na sposób druzgocący, ale mimo wszystko zawsze stanowi wielkie wydarzenie o charakterze moralnym. Z kolei według Moynihana wyginięcie nie jest jedynie śmiercią całego gatunku ludzkiego, ale – w przeciwieństwie do apokalipsy – także końcem wszelkiego sensu. Wymarcie całego gatunku ludzkiego nie jest wydarzeniem religijnym. Zamiast tego wskazuje ono na niepewną pozycję ocen i moralności w kosmicznym czasie. Będąc zdolnymi by pomyśleć wyginięcie uznajemy, że może wydarzyć się coś po czym ludzkie kategorie przestaną istnieć we wszechświecie.

Według Moynihana to, że ludzkość była w stanie zacząć poważnie myśleć o wyginięciu, było sygnałem znaczącej zmiany w podejściu do wartości. W czasach poprzedzających nowoczesność żywiono przekonanie, że „wszechświat jest przesiąknięty wartością i sprawiedliwością”³. Struktura moralna oraz porządek wszechświata były zasadniczo uznawane za tożsame. Sądzono, że to co istnieje musi mieć podstawę moralną, a jednocześnie to co moralne, musi mieć charakter stały i niezmienny poprzez zakorzenienie w obiektywnej strukturze wszechświata.

Warto zaznaczyć, że do czasu odkrycia przez ludzkość, że życie jest rzadkim i kruchym fenomenem w skali kosmicznej, przeważał pogląd, że cały wszechświat jest zaludniony sofontami, czyli inteligentnymi istotami. Wizję moralnego uniwersum przepelnionego rozumnymi istotami wyraźnie ukazuje model kosmologiczny przedstawiony w poetyckich wizjach Dantego Alighieri. Wszechświat Dantego składał się z dwóch zbiorów koncentrycznych sfer – w

³ Tenże, *The end of us* It, <https://aeon.co/essays/to-imagine-our-own-extinction-is-to-be-able-to-answer-for-it>, dostęp [13.09.2021].

środku jednego z nich znajdowała się ziemia, a w środku drugiego Bóg. To wizja kosmosu w pełni zaludnionego. Każdy z jego kręgów zamieszkiwany był przez inny rodzaj istot. Jednocześnie wszechświat ten stanowił odzwierciedlenie moralnej hierarchii. Istoty doskonalsze zamieszkiwały wyższe sfery, górując nad mniej doskonałymi znajdującymi się w sferach niżej. Moynihan komentuje model Dantego, pisząc że ówczesny ogląd wszechświata „nie czynił rozróżnienia pomiędzy etyką a fizyką”⁴. Miejsce, które miałyby być w jakiś sposób pozbawione istot duchowych, nie mogło być usprawiedliwione moralnie. Tym samym nie można było sobie wyobrazić, że luka w porządku istot mogłaby się w ogóle pojawić.

To właśnie oświecenie odznaczyło się jako moment odejścia od takiego ujęcia. Obraz wartości jako stałego i obiektywnego elementu naszego świata stał się celem surowych ataków ze strony myślicieli tej epoki. Wszechświat – wcześniej uznawany za byt o strukturze moralnej – został poddany procesowi odczarowania. W kontrze do przekonania żywionego wcześniej, wartości zostały uznane za własne, zależne od nas dzieło, którego istnienie wymaga podtrzymywania ich przez nas samych.

II. Zasada pełni

Moynihan wskazuje na inną tendencję myślową, która – podobnie jak przekonanie o niezależnym od podmiotu nasyceniu wszechświata wartością – stanowiła rodzaj kognitywnej blokady uniemożliwiającej ludzkości myślenie o wyginięciu. Filozof i historyk idei Arthur Lovejoy w „Wielkim łańcuchu bytu”⁵ opisał przekonanie, które owładnęło historią myśli zachodniej od antyku aż do XVIII wieku. Lovejoy określił je mianem zasady pełni (*principle of plenitude*). Zasada ta mówi, że „wszystkie uzasadnione możliwości ostatecznie zostaną zrealizowane”⁶. W świetle takiej zasady marnotrawienie możliwości jest irracjonalne, ponieważ zgodnie z nią „nie może istnieć coś co może zostać

4 Tenze, *X-Risk*, s. 53.

5 A. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu: studium historii pewnej idei z dodaniem tekstów „istoriografia idei”* zwł. „*becne stanowiska i przeszła historia*” oraz „*efleksje o historii idei*” przeł. A. Przybylski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.

6 T. Moynihan, *X-Risk*, dz. cyt., s. 36.

zrealizowane, a co przez wieczność ponosi porażkę by się zrealizować”⁷. Takie przekonanie nie tyle sprawia, że – jak w przypadku apokalipsy – ostateczny koniec zostaje przepełniony sensem, co uniemożliwia wyobrażenie sobie, że prawdziwy koniec miałby się dla nas naprawdę wydarzyć. Dla Thomasa Moynihana to, iż zasada pełni stanowiła swoiste tło dla myśli zachodu, bezpośrednio wiązało się z niemożnością pomyślenia wyginięcia w czasach przednowoczesnych – sytuacja, w której gatunek ludzki lub jakiś inny miałby zniknąć na wieki i nigdy więcej się nie pojawić, była nie do pomyślenia jako realna opcja. Nasze wymarcie oznaczałoby możliwość niedopuszczalnego przez kosmiczny urodzaj nieusprawiedliwionego marnotrawstwa.

W swojej książce Moynihan wymienia szereg myślicieli, którzy – dzięki wierze w zasadę pełni – utwierdzają się w przekonaniu, że ludzkość nie może na zawsze przestać istnieć. Pisząc szczegółowiej o filozofach starożytnych opisuje on stanowisko Lukrecjusza, rzymskiego epikurejczyka z I w. p.n.e., jednak mówiąc o wpływie zasady pełni na refleksję eschatologiczną starożytnych, równie dobrze można wspomnieć przekonaniach stoickich. Stoicy wierzyli, że materię wypełnia czynna i rozumna zasada. Utożsamiany z rozumną zasadą panteistyczny bóg stoików uznawany był przez nich za „niezniszczalnego i niestworzonego twórcę ładu we wszechświecie”⁸. Nieosobowy Bóg otaczał opieką całą rzeczywistość, a także sprawiał, że wszystkie zdarzenia były uprzednio ustalone. Kosmologia stoików zakładała, że czas kosmiczny ma charakter zamkniętego cyklu, który powtarza się w nieskończoność. Każdy z cykli kończył się *ekpyrosis*, czyli wielkim zognieniem wszechświata, po którym następowała *palingenesia* – jego ponowne stworzenie. W wiecznie powracającym wszechświecie rządzone przez opatrność, która opiekuje się ludzkością, nie ma miejsca na bezpowrotne przepadnięcie czegokolwiek, a więc również ludzkości i racjonalnego życia we wszechświecie.

Moynihan zauważa, że przekonanie o wieczności i powszechności wartości we wszechświecie jest głęboko związane z zasadą pełni. Jest tak, „ponieważ wierzenie, że »wszystkie uzasadnione możliwości zostaną

7 Tamże.

8 D. Laertius, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 432.

ostatecznie zrealizowane« jest tym samym co wiara, że »rzeczywistość jest najbardziej uzasadniona jak być może“⁹. Według Moynihana zasada pełni stanowi projekcję na wszechświat ludzkiego przekonania, że wszystko co istnieje posiada stojącą za sobą rację, a więc jest dobre i nie powinno być inne. W takiej optyce, która uznaje wartość za czynnik decydujący o istnieniu, niewyobrażalny stawał się także wszechświat pozbawiony wartości – zasada pełni sprawia, że wartość staje się niezniszczalna.

III. Kosmiczna nonszalancja

Wraz z zastąpieniem ptolemejskiego modelu wszechświata heliocentrycznym modelem kopernikańskim oraz początkami funkcjonowania paradygmatu mechanicznego, obraz człowieka we wszechświecie zaczął gwałtownie się zmieniać. Jednak pojawienie się nowożytnych nauk nie od razu sprawiło, że przekonania o prawdziwości zasady pełni oraz o powszechności wartości we wszechświecie poluzowały swój uścisk. Mimo iż destrukcja ciał niebieskich i śmierć całych gatunków stały się czymś, o czym myślano coraz częściej, to te przednowoczesne przekonania wślizgnęły się do umysłów ludzkich niejako tylnymi drzwiami. W 1632 roku Galileusz spekulował nad sytuacją, w której doszłoby do całkowitej depopulacji naszej planety. Naukowiec wyobraził sobie ziemię zamrożoną po katastrofie, która doprowadziła do śmierci wszystkich istot ją zamieszkujących, ale szybko zaprzeczył, że taki scenariusz mógłby się wydarzyć. Uznał, że nie mogłoby się to stać, gdyż taka sytuacja jest moralnie niedopuszczalna.

W innym kierunku poszły rozważania filozofa i teologa Henry'ego Moore'a, który co prawda uważał, że gatunki mogą przestać istnieć, ale twierdził, że może stać się to tylko na krótki moment kosmicznego czasu. Prawdziwe wyginięcie nie było dla niego możliwe, gdyż wierzył, że to co uważamy za destrukcję jest tylko „re-aranżacją totalnej masy kosmicznej materii”¹⁰.

Podobne konkluzje do Moore'a wyciągnął Denis Diderot spekulując na temat konsekwencji ewentualnej śmierci słońca. Diderot stwierdził, że nic nie stoi na przeszkodzie by mogło do niej dojść. Doszedł do wniosku, że jego

⁹ T. Moynihan, *The end of us*.

¹⁰ Tenże, *X-Risk*, s.54.

zgaśnięcie doprowadziłoby do całkowitej sterylizacji naszej planety. Sądził jednak, że po pewnym czasie życie pojawiłoby się na niej na nowo. Co więcej, rozwój tego nowego życia z konieczności zaprowadziłby do ponownego przyścia człowieka na ziemię.

Moynihan wymienia całą plejadę myślicieli, którzy w czasach rewolucji naukowej ze spokojem ducha podchodzili do problemu wyginięcia, wskazując że ostatecznie prawdziwe wymarcie rozumnych istot nigdy nie nastąpi, gdyż cały czas będą one powracały, wyłaniając się na nowo we wszechświecie. Taką nieodpowiedzialną postawę opierającą się na przekonaniu, że nasze wyginięcie nie miałoby żadnego znaczenia w świetle tego, że „inteligentne życie jest nie tylko wszechobecne, ale także nawracające”¹¹, Moynihan nazywa kosmiczną nonszalancją.

IV. Oświeceniowa krytyczna refleksja aksjologiczna

Thomas Moynihan wiele uwagi w swojej książce poświęca empirycznym odkryciom, które sprawiły, że myślenie o wyginięciu stało się możliwe. Dzięki geologii wyszło na jaw, że wewnątrz ziemi jest dużo bardziej obcym miejscem niż mogło nam się wydawać. Okazało się, że nie zamieszkują go piekielne istoty parające się karaniem ludzkich dusz potępionych na wieki. Badanie warstw ziemskich pozwoliło nam za to dojść do świadomości, że w pewnych okresach nasza planeta nie była miejscem zdatnym do życia. Początki paleontologii pokazały nam, że przed nami istniały gatunki, które całkowicie wymarły. Powstanie demografii pozwoliło nam zacząć myśleć o sobie jako gatunku biologicznym, który jako taki może wymrzeć, a odkrycia na polu prawdopodobieństwa pozwoliły na dokładną analizę ryzyka oraz konsekwencji potencjalnych katastrof.

Nie ulega jednak wątpliwości, że owo oddzielenie faktów od wartości, które dokonało się w filozofii dojrzałego oświecenia, jest dla Thomasa Moynihana kluczowym momentem w dochodzeniu przez nas do świadomości możliwości i konsekwencji naszego potencjalnego wyginięcia. Moynihan sądzi, że decydującą rolę w dojściu do tej świadomości miała krytyczna filozofia

11 Tamże, s. 63.

transcendentalna Immanuela Kanta. Zdaniem Moynihana Filozofia Kanta przypieczętowała wieloletnie zmagania nauki z perspektywą naszego wyginięcia. W swoim projekcie filozoficznym Kant „starannie zdemontował i skrytykował odwieczne założenia, które milcząco głosiły, że przyroda jest z natury zgodna z naszymi wartościami”¹². Kant ujawnił, że zasada pełni stanowi projekcję naszych wartości na niezależną przyrodę. Według niego nie może ona zostać przez nas rozszerzona na całość niezależnej przyrody poza naszym bezpośrednim doświadczeniem. Niezrealizowane możliwości, marnotrawstwo i wyginięcie mogą się nam nie podobać, ale to nie znaczy, że działanie całego wszechświata ma pokrywać się z faworyzowanym przez nas pryncypium.

Niezwykle cenna dla Moynihana jest refleksja Kanta nad charakterem wartości, według którego są one „maksymami, wobec których postanawiamy się zobowiązać”¹³. Jako owoc tego postanowienia są one naszymi tworam, a więc ich podtrzymywanie oraz realizacja nie mogą odbywać się bez naszego działania. Wartości nie są więc czymś, co przetrwa bez naszego wysiłku. Nie powinniśmy zakładać, że projekt, jakim jest ludzkość, jest czymś czego wieczna kontynuacja jest nam z góry dana. Zrozumienie, że wartości nie są zakorzenione w obiektywnej naturze sprawia, że musimy stać się odpowiedzialni za siebie samych. Według Moynihana to jeden z powodów dla których Kant nazywa oświecenie wyjściem człowieka z niedojrzałości. Jako racjonalne istoty musimy być odpowiedzialne w obliczu ryzyka. Nie możemy pozwolić sobie na pokrzepiającą ignorancję płynącą z zatopienia w wierze, że realne niebezpieczeństwo nie istnieje.

Niemożność pomyślenia wyginięcia ma więc istotne praktyczne konsekwencje. Takie ograniczenie wyobraźni sprawia, że ludzkość w znaczący sposób ogranicza swoje zrozumienie stawki, która wiąże się z zagładą. Wobec zasady pełni wszelkie działania nie mają żadnego znaczenia. Wszechświat staje się niewyobrażalny bez nas. Nawet wówczas gdy znikniemy z powierzchni ziemi, to gdzieś we wszechświecie będą trwały inne cywilizacje, albo prędzej czy później dojdzie do ponownego wyłonienia się rozumnego życia na naszej planecie – we wszechświecie zawsze znajdzie się jakaś siła spolegliwa z dalszym istnieniem racjonalnego życia w jego obrębie.

12 Tamże, s. 95.

13 Tenże, *The end of us*.

Co jeśli jednak jest inaczej? Co jeśli istnieje szansa, że nie pojawimy się tu ponownie? Myślenie, które narodziło się w oświeceniu poważnie rozważa takie kwestie. Przyjęcie w rachubę możliwości, że zasada pełni mogłaby być błędna sprawia, że wyginięcie staje się realnym ryzykiem. Jedynie wówczas gdy zdajemy sobie sprawę z tego, że ludzkość może przestać istnieć, perspektywa zagłady staje się alarmująca. Racjonalne życie może być wyjątkiem w kosmosie. Nowa ziemia może się nigdy pojawić. Ewentualna zagłada może stanowić realny koniec projektu jakim jest ludzkość. Perspektywa wyginięcia wzywa nas by przejąć kontrolę nad naszym własnym losem i odpowiedzieć na wymagania, które nakłada na nas przyszłość.

Literatura

Lovejoy Arthur, *Wielki łańcuch bytu: studium historii pewnej idei z dodaniem tekstów "Historiografia idei". "Obecne stanowiska i przeszła historia" oraz "Refleksje o historii idei"*, przeł. Przybysławski Artur, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.

Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.

Moynihan Thomas, *X-Risk: How Humanity Discovered Its Own Extinction*, Urbanomic, Falmouth, United Kingdom, 2020.

Pozycje internetowe

Moynihan Thomas, *The end of us* It, <https://aeon.co/essays/to-imagine-our-own-extinction-is-to-be-able-to-answer-for-it>, dostęp [13.09.2021].

Mehmet Sadik Bektas¹

Religion and science: two versions of knowledge

Abstract

Science and religion have typically been characterized as two contradictory phenomena, particularly over creationism, a view which supports that the earth has been created by a God and evolution, the idea which defends that the earth is designed according to natural development, without involving any supernatural being. However, the relationship between these two (religion and science) is not as controversial or contradictory as fundamental atheists argue. Although the definitions of these two terms are handled differently, the main arguments such as the mathematical laws of nature are the most convincing argument, which religion and science agree upon. In short, while religion and science resort to different ways in practice, they are united exclusively for a purpose: to understand the scientific laws of nature. The most critical argument underlying the contrast between religion and science is that the former is supernatural, while the latter is natural. Although religion deals with metaphysical events and science deals with natural events, this contrast does not support the view that religion should not explain natural events. In making such an argument, the point that is overlooked is that they both try to interpret and provide knowledge regarding the way the world works, that is to say, they both maintain practical knowledge. Since science, used in today's sense: to designate knowledge of the natural world, is not as old as religion, it is obvious that religion took on a saviour task for early societies to understand and interpret the world. In short, although lives devoted to science take a stand against religion, scientific ways and techniques do not contrast that deeply with religion. From this point of view, the primary purpose of this article is not to suggest that the contrasting arguments and techniques of the religion-science

¹ bektasmehmetsadik@gmail.com, PhD Candidate, Social and Political Philosophy, Opole University.

dilemma produce an antithesis of one to the other, but on the contrary, that religion and science are two phenomena that feed off each other, differ in method, and similar in purpose.

Keywords: Science, Religion, Nature, Logic, Creationism, Evolutionism.

Introduction

Is religion, as Comte defines, the state of complete harmony peculiar to human life? or as pointed by anthropologist Clifford Geertz, “a system of symbols that acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic”¹. According to the definition of William James, on the other hand, one of the founding fathers of pragmatic philosophy in America, religion is “the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine”².

Although religion, which has been dealt with by different philosophers and subjected to various definitions, the meaning attributed to it gathers under the same roof. If we set out from here, then, the main theme of different definitions are (1) religion is a social, that is, a system that needs or at least leads a communal life, (2) it accepts the existence of a supernatural creator, (3) it hosts a phenomenon called “sacredness,” and (4) religion is a way of thinking or a system of thought. What these definitions have in common is that religion is a logical myth that appears in the minds of people, aims to gather societies under one culture, and approves some supernatural events such as holiness and transcendental being(s). Except for the last point in this explanation, many other features of religion are equivalent and compatible with science, such as science aims to create universally accepted facts and knowledge, which makes this knowledge an absolute “holy”. For instance, to treat physical rules as absolute truth. This law of science appears as a phenomenon that sanctifies science. Hence, the main theme of this article is to address the relationship

1 T. Indinopulos, B. Wilson, *What is Religion?: Origins, Definitions, and Explanations*, Lediden-Boston 1998, s. 154.

2 J. Carrette, *William James and The Varieties of Religious Experience*, Abington 2005, s. 153.

between religion and science by examining two important phenomena: logic and nature. While doing this, Daniel Dennet, the American cognitive scientist and philosopher who best summarizes the relationship between them, appears to be one of the main actors of this article. In particular, his work, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, shall help me from time to time in this post.

Understanding Religion as a Logical Myth

How can a religious person, or more obviously a member of a religious belief, be rational or apply the rules of logic, but at the same time make illogical and faith-based decisions? The main reason I titled this chapter “religion as a logical myth” is to refute the claim that logic generally does coincide with religion. But before examining this claim in more detail, it is necessary to explain what I mean by logic or logical.

Many digital dictionaries such as Merriam-Webster mentions few different definitions while defining the word logical³. (1) It may refer, relating to, involving, or being in accordance with logic, (2) it can mean to be skilled in logic, and (3) capable of reasoning or of using reason in an orderly cogent fashion. From these definitions, then, logic, in a broader sense, is the analysis and evaluation of arguments, which gives a satisfying conclusion. In other words, whether a thesis is logical or illogical is dependent on its evaluation, discussion and conclusion. It can be said that the more understandable and satisfactory the conclusion of a thesis, the more logical that thesis or argument. Starting from this, a religious thesis or argument comes across as both logical and illogical, since logic depends on a satisfying conclusion.

Religious discourses, then, present two different propositions: logical or illogical. That is, just as it is counter to the definition of logic to say that religious discourses are purely illogical, it is equally counterintuitive to say that they are logical. Consequently, religious discourses can be as illogical as they are logical, depending on whom and what to say. The reason why I argue such a statement, that is, why we should treat religious explanations, let it be logical

³ *Logical*, [hasło w:] *Merriam-Webster Dictionary* [online], dostępny w Internecie: www.merriam-webster.com/dictionary/logical, dostęp [11.02.2022].

or illogical, according to the person and society, is because logic is neither a biological nor a physical object. Logic, according to the definitions, contains an abstract meaning. Then, an abstract phenomenon has an evolutionary meaning according to time and place. For instance, the ritual of sacrificing in Islam. Although this practice is seen as an irrational or illogical belief, it is perceived by the followers of Islam as a deep rational way of approaching God. Although it may seem to be illogical to sacrifice animals that are halal in Islam, such as cows or goats, the underlying factor of this belief and the results it leads, reveals the logical aspects of such a ritual: for example, playing a role in creating generous behaviours such as helping and sharing the food during and after the sacrificing or the psychological comfort that such a ritual gives. Scientific theses or discourses follow a similar path. Whether a claim is logical or not depends on the satisfying outcome of that claim. Let us take a general theory of relativity. Although this theory, which is claimed for our understanding of the universe, has not, yet, been proven it is a well-respected thesis in the scientific world due to the satisfactory result it has presented to scientists. Although, we are not convinced whether the general theory of relativity is a fact in a certain way. Then, the common point of religion and science is that both are discussed in terms of not only logic but a satisfying conclusion, which both may contain logical and illogical results. To give another example, let us imagine early societies. Before humans formed a systematic society, they needed to provide some explanations for the natural events occurring around them. The main theme of the arguments put forward was the satisfactory results. In other words, the main point of the arguments was how to make natural events logical and understandable (For example, events such as earthquakes or floods). While religious discourses connected natural events, such as earthquake, to a creator, scientific discourse links it to rocks, which suddenly breaks along a fault. In a sense, linking such natural events to a creator did more good than harm for ancient societies. The fact that a creator was instrumental in such events caused ancient societies to create various cultures and traditions – as in the example I gave above, sacrificing worship has created various behaviors with itself. Both statements are put forward based on logical and illogical reasons: although it is logical to imagine someone

as causing an event, it is also illogical for the same thing to happen by coincidence. Religion and science, then, contain logical and illogical reasons of their own. If we follow such a logical path, is it fair to say that science and religion include natural explanations or more correctly, instinctive?

Religion just like a tree or a lion is not a phenomenon that exists in nature, which is out there as an object to be discovered. If we consider religion not as an object but as an instinctive reflex or a logical myth, then we can conclude that it can be natural as well as logical. What I mean is the same as Daniel Dennett says. I mean that religion is not “an artefact, not a product of human intellectual activity. Sneezing and belching are natural, reciting sonnets is not; going naked—au naturel—is natural; wearing clothes is not”⁴ (Dennett 2006: 24). However, it is wrong to argue that religion is natural in this sense. Religions are transmitted culturally through language and symbolism, not biologically. In this sense, religion is not natural, that is, not biological. However, the fact that religion is not biological does not mean that it does not include natural elements or instinctive, i.e. to wonder whether the world is created by a creator or is there a life after death? If we define “naturalness” as existing in nature or derived from nature, the elements or explanations included in religion may make religion natural. We can explain this in more detail with an example. For instance, as I mentioned before, an earthquake is a natural disaster. Then, the reason for the occurrence of this disaster must also be natural that is people must wonder why such an event appear. Both religion and science contain explanations. It is natural to explain a natural event, no matter whether we do this scientifically or religious. Religion, just like science, occurs from some reasons for natural events. Another example can be given through the concept of god. It is natural for people to use language, so it is natural for them to name objects and events around them. Then, it is natural as well as logical to fabricate a creator called god. However, it is not my purpose to prove that religion can be right or wrong. On the contrary, it is to state that not everything that is wrong is illogical and that everything that is logical may not be right either.

4 D. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York 2006, s. 24.

As I have explained before, what we mean by religion is not an object found in nature. Religion is a system with institutions, leaders, and prophets. Therefore, religion's conflict with logic or science should be interpreted through religious institutions, leaders, and prophets. For example, Augustine, who formed one of the cornerstones of the philosophy of medieval Christianity, was both a religious leader and a philosopher who produced logical arguments or thinkers such as Francis Bacon, René Descartes, and Isaac Newton, who were believers as well as rationalist. At the same time, not only Christian philosophy but also the philosophers who guided the religion of Islam maintained religion and logic. Within Islamic philosophy, there are two important logical impulses, which directed the evolution of Islamic thought: *falsafa*, which means philosophy and developed Aristotelian logic and philosophy and represented by Ibn Sina and Ibn Rushd and *Kalam*, which means speech and refers to rationalist form of Islamic thought.

As a result, we can state that religion just like science cannot exist without individuals and institutions, therefore it still needs the help of individuals and institutions to be logical or to be governed by logic, which is not neutral nor objective but subjective.

Science and Religion

To explain the relationship between science and religion, we, again, need to have a common view on what is natural. Science is perceived by scientists as a natural phenomenon. So, we can understand the relationship of religion with natural science, only if we decide whether religion is natural or not. To put it another way, if what we mean by religion is, as I mentioned before, features such as religious experiences, emotions, languages, or history, then, these characteristics can be considered completely natural. And these religious features can also be dealt with by disciplines such as psychology, history, linguistics, or biology. Starting from such a point of view, it is quite normal and understandable for science to talk about religion and study it. Referring to this explanation, Dennet states the relationship between science and religion in his book as considered as psychological states, "drug-induced hallucination and

religious ecstasy are both amenable to study by neuroscientists and psychologists. Considered as the exercise of cognitive competence, memorizing the periodic table of elements is the same sort of phenomenon as memorizing the Lord's Prayer. Considered as examples of engineering, suspension bridges and cathedrals both obey the law of gravity and are subject to the same sorts of forces and stresses. Considered as salable manufactured goods, both mystery novels and Bibles fall under the regularities of economics"⁵. To summarize both Dennett's explanations and the thesis I defend with the following sentence: science does not have to do what religion does or attributes, but science can study religion scientifically. This study is an activity that can also benefit science. Because, science, by studying religion, can clarify why people believe or whether human beings have an instinct called faith.

The strictest opposing view to the relationship between religion and science is undoubtedly given through empiricism, a theory that states that knowledge comes only or primarily from sensory experience. Evidence used in science is used by scientists as a result of empirical research. Thus, for the empiricist view, there is no innate knowledge in the human mind. The human mind is, therefore, a blank slate (*tabula rasa*). For the world of science, empiricism, that is, an argument based on evidence and observation forms the basis of science. According to an empiricist view, unless religious beliefs are based on observation and experiment, that is, unless we can see the existence of a creator with our senses, we cannot accept the beliefs put forward by religion. The point where this understanding drags us is that empiricism is the most important point where religion and science separate. If the main difference between science and religion is empiricism, then, it is necessary to take a look at the criticisms made on this subject.

One of the main problems of empiricism is undoubtedly its overemphasis on the senses and experience. The fact that it completely puts the mind into the background and even makes it completely unimportant leads to intense criticisms of empiricism. The proposition that the mind is a blank slate, that is, the insistence that the mind is a *tabula rasa*, in Locke's words, emerged as a falsifiable proposition with contributions from fields of science such as

5 Ibidem, s. 29.

psychoanalysis and anthropology. One cognitive scientist Jerry Fodor believed that skills and some abilities are present in the brain from birth. Fodor's main thesis for the mind includes the argument he calls "mental modules, a concept that states that the function of the brain is predetermined because of its structure. The example he gives is the language of thought hypothesis. This hypothesis suggests that the mind contains a logical, mental system of symbols consisting of definitions of words and patterns of word order. In English, for instance, a subject often comes before a verb, which is followed by an object (i.e. "the cat chased the mouse") - and co-occurrence - the high chance that a word or phrase will follow the previous word or phrase, based on grammatical rules (i.e. in "the cat chased the mouse," "chased" requires an object ("the mouse") and a subject ("the cat")"⁶.

Another thesis that the human brain is not a tabula rasa, that is, empiricism should not be an indispensable technique of science, comes from the famous cognitive psychologist Steven Pinker, who argues that people are born with an innate capacity or ability for language. According to Pinker, language is a human ability, which is evolutionarily produced to solve the specific communication problem between hunter-gatherers. In his definition, language is an instinct, which human beings are already accommodated from birth. By treating language as instinctive, Pinker means that it is not a human invention in the sense of, for example, metalworking or writing. While only some human cultures have these technologies, all cultures have languages. Language (speech) develops without formal guidance or an active effort of parents, who correct their child's grammar. These signs suggest that instead of being a human invention, language is an innate human ability.

The theses put forward by cognitive psychologists and linguistics seriously question the understanding that empiricism should form one of the basic building blocks of science. From this point of view, if empiricism is based on experiences, then, should the theories that we cannot grasp with our senses be considered scientific as well? While these and similar questions abound, can we say that the feeling or feature called "belief" is an innate talent or instinct,

6 K. Dukewich et al., *Human Cognition: Are We Really Blank Slates?*, [w:] *Idem, Evolutionary Psychology: Exploring Big Questions*, <https://kpu.pressbooks.pub/evpsych/chapter/human-cognition-are-we-really-blank-slates/>, dostęp [11.02.2022].

just like in language? The answer I can give to the first of these questions is a resolute, yes, that is, things that we cannot perceive with our senses are considered scientific, such as the existence of atoms. The answer I will give to the second question, however, is as follows: it would be a mistake to perceive religion only as a belief without understanding what we mean by belief.

To summarize the main result of this article, although religion and science are perceived as two opposite phenomena, theoretically, science emerged much later than when religion existed. This gives us the conclusion that science is presented as an alternative way to religion.

Bibliography

Carrette Jeremy, *William James and The Varieties of Religious Experience*, Routledge, Abingdon 2005.

Dennett Daniel, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Group, New York 2006.

Dukewich Kristie et al., *Evolutionary Psychology: Exploring Big Questions*, <https://kpu.pressbooks.pub/evpsych/chapter/human-cognition-are-we-really-blank-slates/>, dostęp [11.02.2022].

Idinopulos Thomas, Wilson Brian, *What is Religion?: Origins, Definitions, and Explanations*, Brill Publications, Lediden–Boston 1998.

Logical, [hasło w:] *Merriam-Webster Dictionary* [online], dostępny w Internecie: [www.merriam webster.com/dictionary/logical](http://www.merriam-webster.com/dictionary/logical), dostęp [11.02.2022].