

JADWIGA MIZIŃSKA
UMCS w Lublinie

ODPOWIEDZIALNOŚĆ FILOZOFII A ODPOWIEDZIALNOŚĆ FILOZOFÓW

I

Jeden z aforyzmów Pascala głosi: „Silmy się przeto dobrze myśleć — oto zasada moralna”¹. Zdanie to może bulwersować współczesnego czytelnika, który przywykł do rozdzielania, a nawet przeciwstawienia sobie dziedziny aktywności intelektualnej i sfery zachowań moralnych. Moralność to, według powszechnego mniemania, pole odniesień człowieka do człowieka, relacji międzyludzkich wartościowanych pod kątem tak czy inaczej rozumianego dobra oraz — wynikających z tej nadrzędnej instancji — szczegółowych norm etycznych. Myślenie natomiast jako działalność poznawcza, w której podmiot przyjmuje specyficzną, badawczą postawę względem przedmiotu, podlega kwalifikacji w zgoła odmiennych kategoriach. Lokuje się ono mianowicie w porządku epistemologicznym, gdzie obowiązuje ideał i standardy prawdy.

Nie wykluczone, że do pojawienia się takiej schizmy między porządkiem dobra i porządkiem prawdy i odseparowania aksjologii od epistemologii, przyczynił się bezwiednie sam Pascal. Wówczas mianowicie, gdy wypowiadał on inną, bodajże najbardziej rozślawioną ze swych myśli o istnieniu w człowieku dwóch łańdów: ładu rozumu i ładu serca, które nie pokrywają się ze sobą i nie dają się jeden do drugiego zredukować.

W każdym razie w tym duchu bywa najczęściej interpretowany ów aforyzm, z którego — nawiasem mówiąc — pamięta się zazwyczaj tylko jego początkowy fragment. W całości zaś wygląda on tak oto: „Serce rna swoje racje, których rozum nie zna; widzimy to w tysiącu rzeczy. Twierdzę, że serce kocha z natury swojej powszechną istotę i też z natury swojej kocha samo siebie, wedle tego, ku czemu się zwróci; i tępieje na jedno lub drugie, zależnie od wyboru. Odrzuciłeś jedno, a zachowałeś drugie: czy kochasz siebie z racji rozumu?”².

¹ B. Pascal: *Myśli*, Warszawa 1986, s. 118

² Tamże, s. 205.

Kultura europejska przyswoiła sobie pierwszy człon tej sentencji, jak gdyby pół świadomie przecozając jej dalszy ciąg. Oświecenie i romantyzm z równym zapalem hołdowały opozycji rozumu i serca owych metaforycznych figur racjonalności i irracjonalności spierając się tylko o prymat którejś ze stron.

Wiek dwudziesty odziedziczył, kryjący się u podstaw tego przeciwstawienia, dualizm epistemologiczny-aksjologiczny traktując go jako oczywistość. Rzadko kto dostrzega potrzebę wniknięcia w zasadność przesłanek rozdziału porządku poznania od porządku postępowania, tak dalece ów schemat zakorzenił się w świadomości.

Lecz jeśli w ogóle pojawia się chęć nawiązania do filozofii Pascala w czasach — takich jak nasze — sygnalizujących wyczerpanie się formacji Kartezjańskiej opartej na zabsolutyzowaniu racji rozumu, należy czytać jego poszczególne myśli w kontekście spajającej je jakiejś nadrzędnej nadziei. Jak gdyby wbrew samemu autorowi, trzeba szukać powiązań i przejść między dwoma zacytowanymi tu fragmentami, z których jeden mówi o rozdarciu człowieka na część podporządkowaną rozumowi i część podporządkowaną sercu, drugi natomiast — o konieczności spełnienia przez intelekt wymogów moralności.

Kwestia ta jest szczególnie istotna dla uczonych i filozofów, gdyż to właśnie oni, będąc myślicielami — profesjonalistami od poznawania — w zamian za autorytet i społeczny prestiż przyjmują na siebie zobowiązanie dostarczania temu społeczeństwu wytrawnych produktów swjej pracy intelektualnej. Podczas, gdy dla ludzi zwyczajnych, przeciętnych, *bycie trzcina, ale trzcina myślącą*, stanowi przywilej, którego można się dobrowolnie wyrzec, dla intelektualistów stanowi to obowiązek. O ile producent wiedzy opatrzonej znakiem jakości (znamieniem naukowości czy — generalnie — teoretyczności) świadomie bierze na siebie to zobowiązanie i ten obowiązek, o tyle dotyczyć go musi odpowiedzialność za sposoby i efekty jego wypełniania. W tej płaszczyźnie zresztą nie ma kontrowersji: zarówno badacze w obrębie szczegółowych dyscyplin, jak i filozofowie niemal bez wyjątków respektują zasadę odpowiedzialności za swoje wyniki i są za nie restryktywnie oceniani. Wszak warunkiem *sine qua non* wstąpienia do klanu myślicieli jest spełnienie licznych testów, sprostanie sprawdzianom, dzięki czemu dostępuje się kolejnych stopni wtajemniczenia. Zewnętrznym tego wyrazem jest gradacja i hierarchia stopni naukowych, przypominająca średniowieczny schemat dorabiania się pozycji mistrza, poczynając od czeladnika. Zdobyć najwyższego, profesorskiego stopnia i tytułu jest rozumiane jako osiągnięcie pełni kompetencji i — tym samym — pełni odpowiedzialności. Słowa profesora w odbiorze publicznym liczą się odpowiednio wyżej, niż słowa magistra. W ten sposób, za obopólną umową wytwórca wiedzy i jej użytkownicy uznają, iż terminowanie w szkole oraz przestrzeganie jej standardów zapewnia wiedzę coraz wyżej kwalifikowaną.

Problem pojawia się dopiero wówczas, gdy zadać pytanie: przed czym, przed kim, za co i w jakich granicach odpowiada profesjonalista od myślenia? Zawężmy to zagadnienie do kwestii odpowiedzialności filozofów, jako że odpowiedzialność uczonych stanowi pochodną rozstrzygnięcia tamtej. Filozof bowiem,

w odróżnieniu od uczonego, zajmuje się, prócz poznawania rzeczywistości, również — i przede wszystkim — poznawaniem samego poznawania. Operuje on zatem na dwóch poziomach, dostarczając zarówno refleksji o bycie, jak też wzorców, ideałów i kryteriów rzetelnej wiedzy.

Problem odpowiedzialności filozofów (bez przesądzania, czy chodzi o odpowiedzialność również moralną) będę próbowała rozważyć na drodze analizy konkretnych stanowisk filozoficznych, takich, które spełniają słownie dwa warunki. Po pierwsze — wypowiadają się na ten temat wprost i — po drugie — odegrały, bądź wciąż jeszcze odgrywają znaczącą rolę w naszych intelektualnych przyzwyczajeniach. Jako trzecie, dodatkowe kryterium przyjmuję to, by wybrane koncepcje kontrastowały ze sobą.

Jeśli idzie o to ostatnie, trudno o większych antagonistów niż scjentyści i historycyści. Chociaż obie te formacje schodzą obecnie ze sceny, przecież to one w początkach naszego stulecia uformowały poglądy mające dłuższy żywot, niż ich twórcy i popularyzatorzy.

II

Za ilustrację stanowiska scjentyistycznego w zakresie poglądów na odpowiedzialność filozofów niechaj posłużą wyurzenia W. V. Quine'a zawarte w liście do Roberta Ostermana. Na tak właśnie sformułowane pytanie: o odpowiedzialność filozofa, Quine udziela adresatowi odpowiedzi odwołując się do porównania filozofa z lekarzem.

Obecny przy nieszczęśliwym wypadku lekarz zawsze winien udzielić jego ofierze pierwszej pomocy, nawet jeśli dane obrażenie ciała poszkodowanego nie podpada pod jego specjalność. Powinność taka wypływa stąd, iż lekarz, posiadając ogólną wiedzę medyczną, jest przygotowany do wykonania niezbędnych zabiegów lepiej, aniżeli każdy inny przypadkowy przechodzień.

Między lekarzem a filozofem nie ma jednak — zdaniem autora — analogii. Filozof nie dysponuje żadną przewagą nad człowiekiem przeciętnym w dziedzinie wiedzy o życiu. Albowiem nie istnieje nic takiego jak filozofia w ogólności. „Filozofia nie jest jednolitą profesją, o ustalonym — jak w medycynie — obszernym zakresie wspólnych kompetencji. «Filozofia» to jeden z tych terminów — etykietek, którymi posługują się administratorzy uniwersytetów i bibliotekarze, stojąc wobec zadania przegrupowania pod możliwie niewieloma nagłówkami tysięcy spraw i problemów naukowych. Fakt, że sprawy interesujące różnych ludzi znajdują się w grupie opatrzonej nagłówkiem «filozofia», nie czyni jednego z nich odpowiedzialnym za sprawy drugiego, ani nawet za żadne istotne sprawy leżące między obszarami ich zainteresowania”³.

Aby udobitnić tą tezę, Quine powołuje się na własny przykład: „Część z tego, o czym mówię w moich książkach i wykładach, zaliczam do filozofii. Inna część

³ W. V. Quine: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*. Warszawa 1986, s. 177.

zaliczona jest do matematyki. Jest faktem, że prowadzę wykłady dla studentów starszych lat wydziału matematyki. Nie poczuwam się jednak do odpowiedzialności za dziewięć dziesiątych tego, co umieszczane jest poza tym przez uczelnianą administrację i bibliotekarzy pod nagłówkiem matematyka i filozofia. Zawodowa odpowiedzialność uczonego dotyczy tego, czego on sam uczy: o czym pisze, wykląda, czy doradza innym⁴.

Opinia Quine'a jest, jak widać, klarowna i jednoznaczna. Twierdzi on, że filozofa obowiązuje wyłącznie odpowiedzialność za rzetelność zdobywanej i posiadanej przezeń w wąskiej specjalności wiedzy oraz za jasny i zrozumiały sposób przekazywania jej słuchaczom. Tylko do tego ogranicza się obszar jego profesjonalnego sumienia. Poza nim, filozofia, jak i każdego człowieka obowiązuje już tylko sumienie prywatne. Jedno z drugim nie mają i nie muszą mieć nic wspólnego.

Nie istnieje jakakolwiek podstawa, aby filozofowi przyznać uprzywilejowaną pozycję i rangę autorytetu w kwestiach wykraczających poza jego kompetencje jako profesjonalisty.

Zauważmy, że Quine, w celu uzasadnienia swych poglądów korzysta z dwojakiemu typu argumentacji. Przede wszystkim kwestionuje on istnienie filozofii jako takiej i filozofów jako takich. Wspólnota tak nazwanych osób jest, jego zdaniem, całkowicie iluzoryczna. Terminy „filozofia” i „filozof” są hipostazami, czy też raczej terminami czysto konwencjonalnymi. Służą głównie ku wygodzie administratorów i bibliotekarzy, a więc — urzędników, którzy pod tymi etykietkami umieszczają prace nie mieszczące się w katalogach, dla których można znaleźć nazwy bardziej treściwe, precyzyjne i jednoznaczne. Tak oto dla Quine'a filozofia jest pewną resztą, która Pozostaje po rozdzieleniu i posegregowaniu wiedzy według określonych specjalności.

Ten argument: braku innej niż tylko negatywna — zasady wyodrębniania dorobku filozofii, może wydać się podyktowany złośliwością czy sarkazmem. Lecz autor prawdopodobnie traktuje go całkiem serio, co daje o sobie znać w trakcie dalszej lektury cytowanego listu. Okazuje się wówczas, że termin „filozof” używany jest tu zamiennie z terminem „uczony”. Uprawiając równoległe matematykę i filozofię, nie dostrzega Quine między nimi żadnej poważniejszej różnicy:

„Pyta Pan, po czym poznaję, że problem, który mi się nasuwa, rzeczywiście do mnie należy. Każdy krytyczny badacz ma dostateczne wyczucie świadectw i metody, by wiedzieć z grubsza, gdzie kończą się jego kompetencje. Wiem, że jestem kompetentny w pewnych działach logiki, a nie kompetentny w dziedzinie chemii i socjologii. Jeśli zajmując się jakimś problemem, zauważam, że jego rozwiązanie zakłada uprzednie rozwiązanie innego problemu, to, o ile jestem kompetentny, próbuję się uporać z tym ostatnim; w przeciwnym wypadku mogę bądź starać się poszerzyć swe kompetencje, bądź pozostawić ów problem komuś

⁴ Tamże.

innemu. Czy jest to problem nazwany filozoficznym, czy też nie, jest znów sprawą bez znaczenia”⁵.

W tym wyznaniu rzuca się w oczy, jak dalece autor nie liczy się ani z etymologią pojęcia filozofii, ani z tradycją uprawiania jej poza czy ponad związkami z nauką. Można powziąć przypuszczenie iż cały nurt tej tradycji, w ramach którego rozstrząsa się problemy metafizyki, religii, antropologii, aksjologii w sposób autonomiczny, Quine skłonny byłby zaliczyć do prehistorii. Autentyczna filozofia zaczyna się dla niego dopiero z momentem, gdy stawia ona sobie rygory przyrodoznawczej naukowości. Tylko wówczas staje się zrozumiały pogląd, że filozof to wyłącznie jeden, niczym szczególnym się nie wyróżniający, przypadek naukowca. A skoro dotyczy go status uczonego, to jego sumienie naukowe jest równoznaczne z sumieniem teoretycznym. Ta zaś instancja nakazuje mu znajomość i sprawność w zakresie stosowania adekwatnej do specyficznego obiektu — metody. W metodzie, o wartości której zaświadczać już zgromadzone wyniki wiedzy, zawiera się gwarancja utrafiania w prawdę obiektywną i istotową. Nie rna zatem niczego, co obligowałoby filozofa do zastanawiania się nad samą prawdą i jej probierzami. Prawdopodobnie bez wahania Quine podpisał by się pod oświadczeniem neopozytywisty: moją etyką jest moja metodologia. A to już coś więcej, niż zredukowanie wszystkich wartości do rzędu wartości czysto epistemologicznych. Scjentyście również refleksja epistemologiczna wydaje się niepotrzebna.⁶

Moralność scjentyisty — tym razem używam tego pojęcia w szerokim znaczeniu — zabrania mu wypowiedzania się nie tylko na temat dylematów egzystencjalnych czy społecznych, lecz także w kwestiach związanych z praktycznym użytkowaniem, jakie społeczeństwo czyni z jego badaniami. Kiedy wszakże filozof podejmuje jakieś działania o charakterze politycznym, względnie rozważa decyzje osobiste, to czyni to już wyłącznie jako osoba prywatna, w żaden sposób nie związana własnym stanowiskiem teoretycznym: „Kiedyś — wspomina Quine — w czasach narodowego kryzysu, przyszło mi na myśl, że byłbym bardziej pożyteczny, gdybym odłożył na później swoje zainteresowania teoretyczne i podjął służbę w marynarce wojennej. Zrobiłem to, lecz była to kwestia mego prywatnego sumienia, nie związana z żadną szczególną odpowiedzialnością filozofa”⁷.

Warto podkreślić, że chociaż autor tych słów wzbrania się przed imputowaniem mu jakiegokolwiek filozofii (w sensie integrującego całość jego postępowania światopoglądu) to mimowolnie zdradza się z takowym za pośrednictwem jednego małego słówka. Pragnie on mianowicie *być pożyteczny* — a to jest mimo wszystko ten punkt, w którym jego sumienie prywatne wchodzi w styczność z sumieniem zawodowym.

Ale, nawet jeśli Quine przyznaje się do pewnej osobistej etyki, to ani nie zale-

⁵ Tamże, s. 189.

⁶ Por. A. Motycka: *ideal racjonalności. Szkice o filozoficznych rozdrożach nauki*. Wrocław 1986, s. 159 i nast.

⁷ W. V. Quine: Op. cit., s. 179.

ca jej innym, ani jej od nikogo nie wymaga. Rzecz by można, że surowość moralności metodologicznej stowarzyszona jest w scjentyźmie z kompletnym liberalizmem, gdy idzie o moralność pozanaukową stosowaną w życiu codziennym.

Bez trudu można sobie wyobrazić, że przy takim nastawieniu w jednej i tej samej osobie — również uczoney — wymieniałyby się na przemian dwie postawy: szacownego doktora Jekylla i kierowanego nieopanowanymi namiętnościami mister Hyda. To, czy uczony po zakończeniu swej dniówki w laboratorium zachowuje się jak człowiek uczciwy, czy też jak łajdak, nie ma najmniejszego znaczenia dla wartości jego zawodowych osiągnięć.

Przyjmując taką opcję, filozof hołdujący scjentyzmowi nie miałby żadnego zrozumienia dla Sokratesa świadomie przyplacającego śmiercią własne przekonania, ale też nie wdawałby się w dyskusję nad postępkami Heideggera, którego epizodyczny akces do polityki Hitlera, w oczach wielu, skompromitował go jako filozofa.

Konkludując: scjentyzm traktuje człowieka, co wyraziście, ujawnia się w przytoczonych fragmentach listu Quine'a — jako wiązkę różnych ról społecznych. Nie oczekuje przy tym, by tworzyły one jakiś system wsparty o jednoczącą zasadę. Dopuszcza, by w sytuacjach, kiedy niektóre z owych ról wchodzą w kolizję, zawiesić bądź zgoła zrezygnować z jednej, w tym także — z roli filozofa. Według takiego stanowiska filozofia nie jest bynajmniej powołaniem, przeznaczeniem, czy sposobem życia. Filozofem nie jest się raz na zawsze, filozofem jedynie się bywa. A jeżeli tak, to nikt: ani tymczasowy wykonawca tej profesji, ani społeczeństwo nie mają podstaw by oczekiwać jakiegokolwiek związanej z tą rolą moralnej odpowiedzialności. Kategoria odpowiedzialności nie może się też stosować do filozofii, albowiem w gruncie rzeczy jest to pusta nazwa. Za filozofa zaś jako za uczonego przejmuje odpowiedzialność metoda. Jednakże słowo odpowiedzialność ma w tym użyciu sens metaforyczny, jako że metoda jest czymś nieosobistym — jest własnością jednocześnie wszystkich i niczyją. Ostatecznie prawdziwość względnie fałszywość zdobywania za jej pomocą wiedzy Pozostaje kwestią kompetencji i niekompetencji. Złe wyniki stanowią wyłącznie zło epistemologiczne, kwalifikowane w naturalnych moralnych kategoriach błędu, omyłki, logicznego fałszu. Uczony jako uczony Pozostaje poza dobrem i złem.

III

Na drugim, przeciwstawnym stosunku do scjentyzmu biegunie sytuuje się pogląd, nazwany przez K. R. Poppera historycyzmem. Autor *Nędzy historycyzmu* utożsamia go w istocie z marksizmem, w tej jego wersji, jaką rzeczywiście daje się odnaleźć u G. Luk<csa w jego młodzieńczej pracy *Historia i Świadomość klasowa*. Aczkolwiek wśród samych marksistów koncepcja Luk<csa budziła niejednokrotnie poważne zastrzeżenia, to dla Poppera (choć się na nią wprost nie powołuje) byłaby ona zapewne najbardziej konsekwentną i pozbawianą ideolo-

gicznych osłonek teoretyczną konstrukcją, bazującą na fundamencie tezy: *Filozofowie do tej pory jedynie interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić.*

W interesującej nas tutaj kwestii: odpowiedzialności filozofów Popper czyni wnikliwe i oryginalne spostrzeżenia. Powiada mianowicie, że materializm historyczny implikuje specyficzną etykę, której zresztą nie wypowiedział *explicitie*. Z historycyzmu wynika jako konieczne następstwo *moralny modernizm* oraz *moralny futuryzm*. W prawdzie Popper nigdzie tych pojęć nie definiuje, lecz z kontekstu da się bez trudu zrekonstruować taką oto ich treść: Moralny modernizm (modernistyczna moralność) jawi się jako zaprzeczenie moralnego tradycjonalizmu (tradycyjnej moralności). O tym, czego owo zaprzeczenie dotyczy, informuje termin futuryzm. Przekształcenie, transformacja, zachodząca pomiędzy moralnością tradycyjną i modernistyczną rozgrywa się w dziedzinie relacji wartości do czasu. Filozofia tradycyjna i wynikająca zeń tradycyjna etyka (grecka i chrześcijańska), obowiązujący kanon wartości moralnych umieszcza poza ziemskim, historycznym czasem — w wymiarze wieczności. Z tego względu takie najwyższe wartości, jak dobro, sprawiedliwość, godność, miłość itp. uzyskują rangę absolutów. Pozostają one niezienne i jako uniwersalne obowiązują każdego człowieka żyjącego w każdej terażniejszości. Upływ historii, zmiany społeczne, polityczne, kulturowe — nic z tych przeobrażeń ziemskiego wymiaru czasu nie ma i nie może mieć wpływu na owe wartości, jak też na wynikające z nich z równą bezwzględnością moralne imperatywy, obowiązujące, wszystkich ludzi niezależnie od sytuacji.

Osobliwość moralnego futuryzmu tkwi w tym, że kanon wartości etycznych (który — jeśli idzie o sam ich zestaw niczym nie różni się od tradycyjnego) przemieszcza z wymiarów wieczności w dziedzinę historycznej przyszłości. Wiąże się to, warto dodać, z typowym dla marksizmu zaksjologizowaniem czasu historycznego w ogólności. Historia zostaje tu mianowicie rozdarta na dwie części oddzielone przepaścią. Po jednej stronie pozostaje przeszłość, *królestwo konieczności*, uznane za domenę wszelkiego społecznego zła, po drugiej zaś — przyszłość, która ma stać się *królestwem wolności*, czasem realizacji sprawiedliwości utożsamianej z dobrem.

Odrzucenie przez twórców i kontynuatorów marksizmu tradycyjnej struktury filozofii na rzecz nowej, dla której punktem wyjścia stała się metoda dialektyczna, obligowało teraz filozofów do aplikowania tej metody w odniesieniu do przyrodniczego i społecznego rodzaju bytu. Materializm dialektyczny (teoria bytu przyrodniczego) i materializm historyczny (teoria bytu społecznego), ukonstytuowane zostały na dwóch gatunkach czasu. W przyrodzie dopatrywano się istnienia czasu fizycznego, który upływa monotonnie, miarowo, prawidłowo. O ile pojawiają się w niej zmiany, mają one charakter ewolucyjny, przy czym w ewolucji także daje się odkryć immanentna logika przemian — jej prawidłowości.

Czas przyrodniczy był pojmowany jako ewidentnie moralnie obojętny. W dużej mierze dzięki temu przyrodoznawstwo mogło szczerzyć się statusem wiedzy obiektywnej i być zorientowane jedynie na opisywanie deterministycznych praw.

Co do czasu historycznego, sprawy w marksizmie zaczynały się wikłać. Na przeszłość, społeczny czas dokonany, wolno było — i należało — patrzeć chłodnym okiem badacza, poszukującego w nich obecności *żelaznych* praw historii, analogicznych do praw przyrody. Lecz znajomość takich obiektywnych praw rozwoju bytu społecznego, które okazywały się determinantami wyznaczającymi następowanie po sobie kolejnych formacji ekonomiczno-politycznych, z miejsca zmuszało marksistę, by swój dotychczasowy status bezstronnego uczonego połączył z postawą humanisty i moralisty. Dlatego, że uzyskana na temat przeszłości wiedza uświadamiała mu istnienie takiego oto paradoksu: wraz z postępowaniem cywilizacyjnym i technicznym następuje w dziejach kumulowania się społecznej niesprawiedliwości. Tym momentem ludzkiej historii, w którym dokonywało się zawężenie antynomicznych tendencji (przyrostu dóbr materialnych z jednej, a ich niesprawiedliwej reglamentacji z drugiej strony), jawiła się praca. Genezę wszelkiego zła w stosunkach między ludźmi materializm historyczny upatrywał w zjawisku alienacji pracy, która nieuchronnie pociągała za sobą alienację samego człowieka, jego dehumanizację. Konstatacja tego faktu i ujawnienie mechanizmu wyobcowania się poprzez zniewoloną pracę człowieka z jego własnej gatunkowej istoty, była tyleż stwierdzeniem obiektywnego fenomenu, co i powodem moralnego oburzenia. Zło społeczne domagało się potępienia. Tym samym dotychczasowa postawa teoretyczna, rzekomo moralnie neutralna nasyciała się wartościowaniem aksjologicznym.

Od tej chwili wypadało porzucić beznamienne *opisywanie* logiki historii minioniej na rzecz jej *osądzenia* w aspekcie niespełniania moralnych, przynależnych człowiekowi, dóbr. Ponieważ przeszłość ukazywała się historycyście jako wydziedziczona z wartości humanistycznych, roszczenia co do ich urzeczywistnienia należało postawić pod adresem przyszłości. Czas przyszły od tej pory stał się ekranem, na którym pożądane wartości, na czele ze sprawiedliwością, jęły być projektowane przez zbiorową świadomość klas przez historię pokrzywdzonych. Innymi słowy — przyszłość postrzegana była w marksizmie jako dziedzina moralnych powinności.

Jak sądzę, tak właśnie można interpretować rozumowanie Poppera, które doprowadziło go do opisu etycznych konsekwencji materializmu historycznego w postaci moralnego futuryzmu.

Bez wątpienia w ustach autora *Nędzy historycyzmu* ma ów futuryzm wydźwięk ironiczny. Zapatrzenia w przyszłość, w której lokuje się maksimum spodziewanego dobra, okazało się bowiem legitymacją dla pogardzania czasem terażniejszym. Jako pomost między absolutnie złą przeszłością i równie absolutną dobrą przyszłością, terażniejszość jawiła się osobliwym czasem przejściowym, pozbawionym własnej, autonomicznej wartości. Łatwo więc było nawoływać do składania go w ofierze na ołtarzu wieszczonego, powszechnego dobrobytu i dobrostanu. Wolno było go też przeznaczyć na dokonanie rewolucyjnego „skoku”, w trakcie którego wszystko, co było dotąd uważane za wartość można było doraźnie przekształcić w środek, w myśl hasła: *ruch jest niczym, cel wszystkim*.

Tak oto, skutek zachwiania proporcji między imperatywem zmiany świata

i nakazem jego interpretowania, doszło do stopienia się i zhomogenizowania postawy poznawczej z postawy wartościującej. Porządek intelektu i porządek sumienia, od czasów Kartezjusza starannie od siebie separowane i izolowane, nakładają się teraz na siebie. Specyficzna systematyka marksizmu, rozróżniająca tylko między dialektyką przyrody a dialektyką społeczeństwa, w tej ostatniej umieściła bez zróżnicowania wszystko to, co w tradycji było wyodrębnione pod nazwami epistemologii, antropologii, etyki, estetyki, polityki (w sensie Arystotelesa). Wskutek zatarcia między nimi granic, nastąpiło wymieszanie zagadnień przynależnych do owych osobnych działów filozofii. W szczególności zaowocowało to przesycaaniem problematyki teoriopoznawczej — aksjologią. Trudno tu w ogóle mówić o nich obydwu w klasycznym znaczeniu, albowiem niejako po drodze zaszły też poważne zmiany w zakresie ujmowania przedmiotu poznania i wartościowania. Na gruncie materializmu historycznego zanikły przesłanki do traktowania w charakterze podmiotu indywiduum (*ego cogito*) względnie bezosobowego *ja transcendentalnego*. W ich miejsce pojawił się *zbiorowy podmiot społeczny*. Ponieważ centrum zainteresowania stała się jego społeczna świadomość, tym samym i aksjologia jęła się dotyczyć także społecznej mentalności.

Ekspresją tego rodzaju transformacji treści kategorii podmiotu i przemieszania płaszczyzny epistemologicznej z aksjologiczną była centralna dla marksizmu kategoria *Świadomości fałszywej*. Przypisywano ją klasom posiadającym i panującym i uważano za wyrafinowany instrument zniewalania klas wywłaszczonych i podporządkowanych władzy tych pierwszych. Oczywiście, sam termin *świadomość fałszywa* implikował jej pejoratywną ocenę, a jednocześnie, sugerował, że jest możliwe i konieczne zdemaskowanie mechanizmu mistyfikacji. Przeciwno opacznej świadomości, kryjącej partykularny interes podmiotu nieusprawiedliwionej władzy należało wystawić świadomość autentyczną, niezakłamaną, wyzbytą tendencji iluzjonistycznych. Warunkiem jej ukonstytuowania było uczynienie jej rzecznikiem takiego zbiorowego podmiotu, który ze swej natury byłby wolny od wąskiej, egoistycznej i partykularnej interesowności. Takie wymagania spełniał, w użyciu marksizmu, proletariat, klasa w której jak gdyby skumulowały się wszystkie historyczne cierpienia pokrzywdzonych i która dzięki temu uzyskała prawo do reprezentowania rzeczywistych interesów ludzkości jako takiej. Na proletariacie spoczywa przeto nałożony przez logikę historii obowiązek wyzwolenia człowieczeństwa zarówno z okowów niewoli społecznej, jak też — duchowej i intelektualnej.

Historycysta zobligowany hasłem zmieniania świata godzi się na przyjęcie postawy zaangażowanej w walkę z deprawacjami bytu. Ale żeby ona była skuteczna, w pierw musi on dążyć do usunięcia dewiacji wypaczonej świadomości społecznej, jako że dotąd zaciemniała ona — zamiast rozjaśniać — prawdziwy obraz rzeczy. Historycysta jest przekonany, iż jego wiedza o prawach Rozumu Historycznego (który okazuje się jednak być również Rozumem Aksjologicznym), upoważnia go do sprawowania roli ideologa.

Aby dać pojęcie o specyficznym tonie i nastroju myślenia w paradygmacie historycyzmu, przytoczę fragment książki Luk<csa *Historia i świadomość klaso-*

wa, taki akurat, w którym demonstracja specyficznej etyki filozofa podejmującego się służenia ideologii i polityce posuwa się do granic szczerości: „W tej walce o świadomość decydująca rola przypada materializmowi historycznemu. W sferze ideologicznej, tak samo jak i gospodarczej, proletariatu i burżuazja są klasami z koniecznością nawzajem sobie podporządkowanymi. Ten sam proces, który ze stanowiska burżuazji jawi się jako proces rozkładu, jako permanentny kryzys, dla proletariatu oznacza — choć tak samo w formie kryzysowej — zbieranie sił, odskocznice do zwycięstwa. Pod względem ideologicznym oznacza to tyle, że samo narastanie rozumiejącego wglądu w istotę społeczeństwa, w którym odzwierciedla się powolna agonia burżuazji, dla proletariatu jest równoważne ze stałym przybieraniem na sile. Prawda dla proletariatu jest orężem przynoszącym zwycięstwo, i to w tym większym stopniu, im bardziej jest bezwzględna”⁸.

Już ten przykład wystarczy, by pokazać, że historycyści łamią wszystkie zakazy scjentyzmu. Czyni to zresztą wyzywająco, odrzucając w pierwszym rzędzie aksjomat, iż o jednym i tym samym przedmiocie istnieć może tylko jedna prawda. Mając za najbardziej absorbujący przedmiot społeczeństwo, historycyści stwierdza nie dającą się już dłużej zataić podwójność jego autooglądu: w zbiorowości targanej sprzecznymi interesami egzystencjalnymi dokonuje się narastający konflikt nie tylko klas, ale też — ich światopoglądów. Stojąc w obliczu rozszereżenia świadomości i skłócenia ze sobą sprzecznych wizji społecznego bytu, należy zdecydować się na wybór tej właściwej: prawdziwej w sensie epistemologicznym i słusznej w sensie moralnym. Filozof — marksista nie może wszakże na tym zakończyć swojego dzieła. Wgląd w autentyczną prawdę i świadomość nędzy, mizerii bytowania mas wytwarzających społeczne dobra nakazują mu konstruowanie prognoz i programów polepszenia ich doli. Jednakże — i to jest główne zastrzeżenie Poppera pod adresem historycyistów — owe *prognozy* nieuchronnie przemieniają się w *proroctwo*. Prorok, w przeciwieństwie do prognosty, nie ogranicza się do ekstrapolowania wiedzy o przeszłości na przyszłość, lecz głosi on też artykuły wiary. Do wartości nadrzędnej, do pewnego *sacrum* jako źródła owej wiary stara się przekonać tych, w czym leży ona interesie, a jednocześnie odsądzać od niej innych, którzy czynili dotąd z uniwersalnych wartości dymną zasłonę dla własnych korzyści.

Prorok musi być więc zarazem apostołem, a filozof podejmujący się funkcji ideologa — propagandzistą. W takiej pozycji *credo* przenika się z *cogito*; wiara — z wiedzą. Pierwiastek aksjologiczny wsącza się w poznanie i splata się dodatkowo z zaangażowaniem emocjonalnym. W przypadku historycyisty wszystkie te elementy zarazem łączą się w syndromie „prawdy powszechnego interesu ludzkości”. Stanowi on drastyczną negację klasycznego ideału prawdy całkowicie bezstronnej i pozbawionej jakiegokolwiek interesowności. Jeśli mimo to historycyista nadal aprobuje zasadę obiektywności, to jej sens jest już tak dalece zmie-

⁸ G. Lukács: *Świadomość klasowa*. „Humanitas” X. Z zagadnień filozofii i kultury współczesnej. Ossolineum 1985, s. 128.

niony, że kompletnie niepojęty dla scjentyisty. Popper, kontrastując postawę *historysty* operującego prognozami, oraz *historycysły* sięgającego do prorocत्व, pisze „Czy historyzm może być źródłem nadziei lub otuchy dla tych, którzy pragną by świat był lepszy? Może nam to obiecywać jedynie historycysta, który akceptuje optymistyczną wizję rozwoju społecznego, wierzy w jego z natury «dobry» lub «racjonalny» charakter w tym sensie, że zmierza on ku lepszemu i coraz bardziej racjonalnemu stanowi rzeczy. Jednakże taki pogląd byłby równoznaczny z wiarą w społeczne i polityczne cuda, skoro odmawia się rozumowi ludzkiemu zdolności zbudowania rozumiejącego świata. W istocie, niektórzy czołowi historycyści optymistycznie przewidywali nastanie królestwa wolności, w którym stosunki ludzkie będą racjonalnie planowane. Głosili, że przejście z królestwa konieczności, w którym ludzkość musi znosić obecnie swe cierpienia, do królestwa wolności i rozumu nie może dokonać się dzięki rozumowi, lecz tylko w cudowny sposób na mocy surowej konieczności, dzięki ślepym, nieuchronnym prawom rozwoju historycznego, którym radzili się podporządkować”⁹.

Reasumując: pozycja historycysty jako lektora Księgi Historii (w której znajduje on objawienie sensu dziejów), predestynuje go do jakoby do zamknięcia rozdziału konieczności i dopisania rozdziału wolności. Stąd postrzega on siebie jako powołanego do szczególnego typu odpowiedzialności — takiej, dla której najwyższą instancją stanowi trybunał Historii, a ściślej mówiąc — jej jeszcze nie dokonanego fragmentu, Przyszłości. Istotniejszy, aniżeli osąd ludzi żyjących *hic et nunc*, staje się zatem osąd jeszcze nie narodzonych pokoleń.

Podkreślmy to za Popperem: ideolog-marksista, podejmując się heroicznego zadania Atlasa, dźwigającego na swych barkach cały świat, przyjmuje maksymalną odpowiedzialność przed jeszcze nieistniejącymi ludźmi przyszłości, jednocześnie wszakże wyrzeka się jej prawie zupełnie przed społeczeństwem teraźniejszym, złożonym wszak w końcowym rachunku z konkretnych osób. Ponadto popada on w inną antymonię: głosząc kult Rozumu Historycznego — deprecjonuje wartość i możliwości rozumu ludzkiego.

Do powyższych krytycznych uwag Poppera wypada dorzucić jeszcze i to, że w imię zapanowania w odległej przeszłości ideałów totalnej sprawiedliwości i równości, program rewolucji, zbudowany w oparciu o prorocत्व, dopuszcza — jeśli zgoła nie próbuje — niszczenie społecznego zła wraz z jego „korzeniami” — czyli po prostu klasami skazanymi wyrokiem Historii na zagładę. Wizja przyszłego pojednania ludzkości nie kłóci się jakoś w tej optyce z praktyką wzniecania i pogłębiania nienawiści; Nienawiść celowo prowokowana przez ideologię walki klas staje się tu zadziwiającym sposobem, przygotowania gruntu pod powszechną solidarność, braterstwo i miłość.

⁹ K. R. Popper: *Nędza historycyzmu*. Warszawa 1989, s. 35.

IV

Czas na zebranie wniosków, jakie ze sposobu ujęcia zadań i przedmiotów filozofii wynikają dla rozstrzygnięcia problemu odpowiedzialności filozofów w rozważanych przypadkach scjentyzmu i historycyzmu. Na pierwszy rzut oka dwa te stanowiska zdają się być ze sobą w radykalnej opozycji. Scjentysta stanowczo wzbrania się przed tym, by był oceniany przez jakiegokolwiek kodeks poza epistemologicznym i metodologicznym. Deklaruje się jako bezstronny, niezaangażowany, w pełni neutralny obserwator i analityk rzeczywistości. Ufając, iż w metodzie jest już *a priori* wmontowana gwarancja rzetelności jej wyników, zwalnia się od obowiązku refleksji tak nad ową metodą, jak też nad istotą i kryteriami prawdy. Tym, co kieruje jego działaniem jest artykułowanie, klasyfikowanie i — w miarę możliwości — algorytmizowanie metod stosowanych w przyrodoznawstwie.

Scjentyistyczna filozofia i sama nauka tworzą zamknięty obieg. Metodolog pieczołowicie troszczy się o utrzymanie ostrej granicy między teorią a praktyką, między świadomością teoretyczną a świadomością praktyczną, potoczną! Pielęgnowuje ideał *episteme* — wiedzy czystej i strzeże go przed zbrুকaniem przez mętne naleciałości *doksy*. Zalicza do tej ostatniej nie tylko wiedzę potoczną zwykłych ludzi, ale także światopoglądy uczonych i filozofów. Za wroga numer jeden zagrażającego uniwersalności wiedzy teoretycznej uznaje wszelkie ekstrakty irracjonalnej komponenty umysłu. Wartości moralne i emocje — bez czynienia między nimi specjalnych dystynkcji — zostają obciążone winą za ewentualne odchylenia wiedzy od zasady obiektywności oraz od reguły obiektywizmu i skazane na banicję z postawy teoretycznej.

Jednocześnie scjentyista nie waha się „ustawić” filozofię w pozycji służebnicy nauki. Filozof, a właściwie już teraz metodolog, czuje się kapłanem świątyni czystej teorii. Stanowi ona dlań wartość autoteliczną, nie podlegającą wątpieniu czy w ogóle — namysłowi. Swą własną postawę beznamietnego obserwatora i analityka zaleca jako wzorcową — uczonym, specjalistom w różnych dyscyplinach. Wymaga od nich, by traktowali świat jako opróżniony z wartości, a siebie samych jako rzemieślników metody, umiejętności jej użytkowników. Chociaż w pierwszym rzędzie należy realizować ideał ścisłości i precyzji w referowaniu efektów poznawczych, w tle tych oczekiwań kryje się niewypowiadany wprost postulat swego rodzaju anonimowości badacza. Ma on mianowicie postępować tak, by jego drogę z identycznym rezultatem mógł powtórzyć każdy inny kompetentny uczony, jego sobowtór. Postać badacza jest tu więc poniekąd przezroczysta. Jest on *Jedermanem*, pozbawionym nie tylko rysów osobistych, ale i — w gruncie rzeczy — samej podmiotowości. Epistemologia bez podmiotu (notabene — zaproponowana przez Poppera), jest więc logicznym następstwem stanowiska, które Metodzie przypisuje najwyższą rangę.

W tej sytuacji oczekiwanie od uczonego odpowiedzialności moralnej musi się wydać nonsensem. Jeśli już nie z innych powodów, to choćby dlatego, że podmiot poznawania, realny i konkretny, został tu wyparty przez konstrukcję podmiotu wiedzy. Ten zaś nosi rysy abstrakcyjnego tworu, osobliwego i paradok-

salnego *podmiotu bez podmiotowości*. Staje się on instrumentem teorii, która u Poppera uzyskała status *trzeciego świata* — bytu egzystującego autonomicznie, ponad zwykłym człowiekiem, ale też — w jakimś stopniu — również ponad samym teoretykiem.

W historycyzmie dochodzi do połączenia wszystkiego tego, co scjentyzm z całą mocą pragnął rozłączyć i rozdzielić. Nie tylko nie zaleca on dualizmu epistemologiczno-aksjologicznego, ale wprost żąda jego usunięcia. Widać to najdobitniej w postulatcie *nauki zaangażowanej*, a niekiedy wręcz *partyjnej*. Postawa zaangażowana, premiovana przez historycyzm, oznacza równouprawnienie poznawania z wartościowaniem i nie stroni od przyznawania przewagi osądzeniu *ante factum*.

Pomimo tych — wydawałoby się — radykalnych różnic, tak scjentyzm i historycyzm prowadzą do zbieżnych konsekwencji gdy idzie o kwestie osobistej, prywatnej odpowiedzialności teoretyka za jego myślenie. Dzieje się tak wbrew odmienności *explicite* ujawnianych przesłanek. Źródło tych niespodziewanych podobieństw musi się więc kryć na jakimś głębszym poziomie. Jest nim, jak sądzę, sposób ujmowania człowieka w ogólności, a zatem — poziom nie jawnych aksjomatów antropologicznych.

Dla historycyisty wyrocznią w tej kwestii stanowi idea głosząca, iż człowiek jest całokształtem stosunków społecznych. Uzasadnia to aż nadto uwolnienie jednostki, zdeterminowanej przez zewnętrzny świat obiektywnych układów społecznych z indywidualnej odpowiedzialności za myślenie; jest ona jedynie transmisyjnym pasem zbiorowej (a więc niczyjej w szczególności) świadomości.

Scjentyista — jak już o tym była mowa — patrzy na jednostkę jako na wiązkę społecznych ról. Zatem i tu nie może być miejsca na wymóg odpowiedzialności osobistej, skoro podważone zostały podstawy do myślenie o niej w kategoriach indywidualnej osobowości. Co prawda, scjentyista uznawał jeszcze sumienie prywatne, aczkolwiek wykluczał jego wpływ na sumienie teoretyczne. Marksista aprobujący historycyzm wykreśla te terminy ze swego słownika, mając je za relikw skompromitowanej tradycji indywidualizmu. Na miejsce instancji sumienia prywatnego wchodzi ideologia. Pełni ona funkcję *sui generis* sumienia klasowego¹⁰, domagającego się bezwzględnej lojalności wobec doktryny ideologicznej wywiezionej z wiary w Historyczny Rozum.

Ostatecznie obydwie te nawzajem sobą pogardzające koncepcje mimowolnie spotykają się w jednym punkcie: gdy mianowicie odbierają teoretykowi indywidualność i nakazują mu być *funkcjonariuszem* już to Metody (scjentyzm), już to Ideologii (historycyzm).

Zasada Pascala, jego imperatyw moralnej odpowiedzialności za myślenie, musi pozostać w równym stopniu niepojęta zarówno dla scjentyistów, jak i historycyistów. Jednym i drugim ma prawo wydawać się czymś absurdalnym.

Powstaje pytanie: o czym zapomniała, co zepchnęła w podświadomość nasza

¹⁰ Por. J. Mizińska: *Ideologia a sumienie*. W.: *Czy sprzeczność może być racjonalna?* Lublin 1986.

kultura, że nakaz — oczywisty w czasach Pascala — obecnie nie tylko nie jest realizowany, lecz wielu wydaje się dziwaczny i szokujący? A także: czy faktycznie stało się tak, że wszyscy bez wyjątku, na wzór scjentyistów i historycyistów, poddali się dyktaturze zasady obiektywności sformułowanej tak, iż przekreśla ona i ruguje podmiotowość, upatrując w niej wyłącznie przeszkodę na drodze ku wiedzy prawdziwej i ściślejszej?

Jako przykład myśliciela, który zdołał się oprzeć naporowi przemożnych tendencji triumfującego na Zachodzie scjentyizmu, można wymienić Michała Bachtina. Pierwszą publikacją rosyjskiego filozofa, rzadko zauważaną nawet przez jego entuzjastów, był krótki tekst *Sztuka i odpowiedzialność*. Choć autor bezpośrednio mówi w nim o ludziach sztuki, zawarte w przytoczonym eseju tezy Bachtina wolno ekstrapolować na wszelkich ludzi myśli, w tym też filozofów. Pod warunkiem wszakże, że filozofię potraktuje się na powrót za integralną i wręcz centralną, ośrodkową część humanistyki. Humanistyki, a więc — refleksji człowieka o człowieku w kontekście jego przyrodniczego i społeczno-kulturowego środowiska.

„Trzy sfery tworzące ludzką kulturę — nauka, sztuka oraz życie zyskują jedność wyłącznie przez osobowość, która włącza je do swojej wspólnoty. Jednakże i ten związek może być mechaniczny i zewnętrzny. Najczęściej, niestety, tak się właśnie dzieje” — oto początkowe i zarazem kluczowe zdanie *Sztuki i odpowiedzialności*. Warto użyć go jako klucza do zrozumienia tej szczególnej mentalności, z której wyrosły — niby dwa konary z jednego pnia — scjentyzm i historycyizm. W świetle słów Bachtina, źródłem rozdziału i rozziwienia w scjentyzmie, zaś braku rozróżnienia w historycyzmie dwóch parametrów podmiotowości: racjonalności i irracjonalności; intelektu i sfery moralnej, stało się zignorowanie pojęcia (i samego fenomenu) *osobowości*. Została ona zdeprecjonowana bądź poprzez rozmienienie jednostki na poszczególne role społeczne, bądź — na społeczne determinizmy. Scjentyści dokonali na niej operacji dekonstrukcji, historyści — redukcji do podmiotu zbiorowego. Tak czy inaczej doszło do anihilacji osobowości posuniętej do tego stopnia, iż pojęcia to nie miało prawa obywatelstwa filozofii.

Wraz z unicestwieniem pojęcia osobowości rozsypuje się podstawa do ewentualnych wymagań odpowiedzialności osobistej od kogokolwiek za cokolwiek, w tym też — od teoretyka za jego myślenie. Rygorystyczne żądanie pod adresem filozofa, by ten, przechodząc z postawy naturalnej do postawy badawczej, zawieszał swój światopogląd prywatny (jak w scjentyzmie), względnie — by podporządkował go doktrynie (jak w historycyzmie), ostatecznie jest tożsame z nakazem, by stał się on człowiekiem bez właściwości.

To okrojenie, zredukowanie filozofującego człowieka do jednego z wielu jego wymiarów — człowieka myślącego racjonalnie, miało być świadomie wykalkulowanym kosztem wiedzy doskonałej: uniwersalnej i obiektywnej. Ten wzniosły ideał jednakowo otoczony kultem przez scjentyistów i historycyistów dla Bachtina jako teoretyka kultury, stanowi symptom schizofrenii, rozdwojenia dwuimiennej ludzkiej natury, które pogłębia się tym bardziej, im usilniej chcemy stać się jed-

noznaczni, jednoimienni. Przed takim zagrożeniem przestrzega on artystów, jednocześnie wskazując sposoby jego unikania: „Co gwarantuje zespolenie indywidualnej osobowości? Wyłącznie indywidualna odpowiedzialność. Za to, co w sztuce przeżyłem i co z niej rozumiałem, winienem świadczyć własnym życiem, by to co przeżyte i rozumiane, nie zostało w nim zaprzepaszczone. Odpowiedzialność łączy się zarazem z winą. Sztuka i życie muszą dzielić się nie tylko odpowiedzialnością, ale i winą. (...) Sztuka i życie nie są jednym i tym samym. Muszą jednak zespolić się we mnie, we wspólnocie mojej odpowiedzialności”¹¹.

Oto *credo* Bachtina, z którego w dalszych dziełach rozbudowuje on oryginalną i odważną koncepcję takiej humanistyki, dla której oparcie ideowe i intelektualne pragnie widzieć w filozofii. Ale, żeby tak mogło się stać, należy uprzednio dopomnieć się o właściwy, źródłowy i niezbywalny przedmiot filozofii — człowieka. W wieku XX, w którym doszło do wyłonienia się tak nieprawdopodobnych pomysłów, jak behawioryzm, pojawiła się psychologia bez psychiki. Ten przypadek można uznać za symptom ogólniejszego stylu myślenia, którego rysem głównym jest rozmywanie, rozpraszenie, a w końcu — zagubienie tego, co dawniej nazywano duszą i identyfikowano z człowieczeństwem w człowieku.

Rzecz jasna, nie da się odwrócić historii ludzkiego samopoznania; nie można też bez modyfikacji nawiązywać do starych, choć dobrze w tradycji osadzonych pojęć. Toteż Bachtin proponuje własne określenie ludzkiej kondycji zawierające się w zdaniu: być — to znaczy porozumiewać się.

Współcześnie, gdy filozofia przechodzi ostry kryzys tożsamości, którego jednym z przejawów jest kompromitacja obu skrajnych wersji swoistej ideologii obiektywizmu: scjentyzmu i historycyzmu, propozycja M. Bachtina zasługuje na wnikliwą uwagę. Otwiera ona bowiem perspektywę odrodzenia się i nasycenia żywą treścią *opustoszałej z sensu* (wyrażenia Jana Patocki) filozofii. Pod warunkiem wszelako, że przemyśli się raz jeszcze to, co było znane naszej kulturze, ale zostało przez nią zapomniane.

Dobrze jest w sytuacjach kryzysowych powracać do starożytności, tam, gdzie tkwią źródła i korzenie filozofii zrodzonej z niepokoju o sens istnienia człowieka pośród rzeczywistości kosmosu. W szczególności filozofia okresów kryzysowych winna — niby Anteusz — sięgać do początków refleksji antropologicznej, by przypomnieć sobie o swym powołaniu — służbie i pomocy człowiekowi. Nigdy nie przedawniającym się bogactwem jest pod tym względem filozofia Sokratesa, u którego człowiek jawił się jeszcze w całej swojej integralności bez dzielenia go na istotę poznającą, działającą, wartościującą etc.

Bachtin nawiązuje do tej odległej tradycji poprzez wyeksponowanie kwestii znaczenia i przeznaczenia dialogu. Zacytowana formuła: *być — to znaczy poroz-*

¹¹ M. Bachtin: *Sztuka i odpowiedzialność*. W: *Estetyka twórczości słownej*. Warszawa 1986, s. 33 i 34.

zumiewać się, spełniająca funkcje fundamentu nowego myślenia o filozofii zhumanizowanej, niesie w sobie następujący sens: wbrew jednostronnym i zabsolutyzowanym w nowożytności doktrynom, istota ludzkiej egzystencji nie polega ani na wyłącznie racjonalnym myśleniu, ani na irracjonalnym przeżywaniu i wartościowaniu. Człowiek żyje wśród ludzi i właśnie z tego elementarnego faktu trzeba wyciągnąć odpowiednie wnioski. W pierwszym rzędzie ten, że współobecność wymaga wzajemnej komunikacji. Tę zaś można realizować dwojako: bądź przez narzucanie rzekomo obiektywnych racji przez jeden z podmiotów sytuacji komunikacyjnej, wszystkim pozostałym na zasadzie presji (w tym też intelektualnej), bądź — poprzez negocjowanie przez równorzędnych partnerów choćby minimalnego zakresu wspólnych treści, znaczeń i wartości. Kontrowersje w dziedzinie wiedzy (treści myślenia) nigdy nie są zderzeniem się racji czysto intelektualnych. Kryje się za nimi odmienna całościowa wizja rzeczywistości, a o różnicy zasadniczej przesądza odmienny punkt widzenia skrzyżowany z odmiennym punktem wartościowania.

Optymalna komunikacja nie zasadza się na uzyskaniu *consensusu* dowolnymi metodami. Autentyczne porozumienie domaga się także zrozumienia powodów i istoty inności partnera dialogu. Oczywiście — przy identycznej postawie z jego strony. Wstępem do przekształcenia sytuacji antagonistycznej w sytuację dialogową jest uświadomienie sobie ograniczoności, fragmentaryczności światopoglądu każdego realnego podmiotu. Jednakże ten fakt, który dotąd był postrzegany jako słabość, z nowej perspektywy może wykazać nieoczekiwane walory. Ponieważ nikt z ułomnych ludzi nie może pretendować do roli epistemologicznego i aksjologicznego absolutu, przeto w ułomności warto zobaczyć zaletę. Czoro oczu widzi więcej, niż dwoje. To, że widzą inaczej, pozwala tylko wzbogacić ów ogląd.

Dialog to oryginalna, dana tylko człowiekowi, możliwość wykorzystania takiego policentryzmu. Jeśli użyć go jako metody, należy się spodziewać wyrugowania dogmatu myślenia monocentrycznego, który zazwyczaj owocował przerwaniem lub zgołą zniszczeniem komunikacji,

Jak się to wszystko ma do analizowanej kwestii odpowiedzialności za myślenie? Nie może być mowy o takiej odpowiedzialności wówczas, gdy za podmiot myślenia przyjmie się *ego cogito* — samotną monadę. Ale także jest ona pustą zasadą, kiedy zastąpi się ją konstruktem zbiorowego podmiotu świadomości społecznej. Odpowiedzialność — równocześnie epistemologiczna i moralna — ma sens tylko wówczas, gdy rozpatrujemy osobne podmioty współżyjące i współdziałające, a przy tym — współmyślące, w każdym z tych wymiarów odnoszące się do obiektywnego świata i do siebie nawzajem. Drugim, niezbywalnym warunkiem oczekiwania i ponoszenia odpowiedzialności jest własny udział indywiduum w wypracowaniu wspólnego zakresu wiedzy i wartości.

Zauważmy, że imperatyw Pascala domaga się odpowiedzialności nie bezpośrednio za wiedzę, ale za myślenie. O ile wiedza istotnie może być anonimowa (a wobec tego niczyja), o tyle myślenie jest zawsze własnością osobistą. Stanowi ono proces, podczas którego zakrzepła, gotowa wiedza — to co zostało przez ko-

goś *po-myślane*, winno ulec *prze-myśleniu* na własny rachunek tego oto podmiotu. Jak to z patosem podkreślał Husserl, wszystkich myślicieli, a już zwłaszcza filozofów, obowiązuje *samoodpowiedzialność*.

Narzuca się pytanie: kto w gruncie rzeczy miałby prawo egzekwować to żądanie? Skoro — jak to wykazał Quine — nie istnieje jedna i taka sama ojczyzna myśli, zatem każdy filozof (bo jednak tacy istnieją — czego dowodem jest także Quine) jest w sytuacji Robinsona. Ale kto to powiedział, że między poszczególnymi wyspami, zamieszkiwanymi przez poszczególnych Robinsonów, nie może dochodzić do kontaktu? Porozumienie i zrozumienie można wyjednać sobie u innych tylko przez dialog. Winę za myśl samotny ponosi ten, kto nie zdobywa się na wysiłek przeniknięcia w inną, także samotną myśl.