

DAMIAN LESZCZY SKI

## KRÓTKA HISTORIA ROZUMU

**Bertrand Saint-Sernin:** *Rozum w XX wieku*, tłum. Marian Leon Kalinowski, Bogdan Banasiak. Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2001, 384 s.

12 marca 2002 roku Bertrand Saint-Sernin został członkiem francuskiej Academie des Siences Morales et Politiques, renomowanej instytucji istniejącej od czasów Rewolucji Francuskiej. Pomimo tak wielkiego uznania ze strony swoich rodaków, ten ponad siedemdziesiątletni dzielnik autor kilkunastu księzek z zakresu filozofii nauki, filozofii polityki i krytyki literackiej pozostaje w naszym kraju filozofem całkowicie nieznanym, podobnie zresztą jak pozostali przedstawiciele „akademickiego” nurtu filozofii francuskiej, zagłuszeni hałasem sław francuskiej odmiany postmodernizmu (zwanego także czasem poststrukturalizmem). Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, od dłuższego czasu promujące na rodzimym rynku współczesną filozofię francuską, opublikowało niedawno jedną z ostatnich księgek Saint-Sernina - i chyba najbardziej reprezentatywną dla jego twórczości - *Rozum w XX wieku*. Ta skondensowana historia sposobów, w jakich na przestrzeni ostatniego stulecia próbowano racjonalizować świat zjawisk przyrodniczych i społecznych, tak odległa zarówno od anglosaskiego podejścia do epistemologii i filozofii nauki, jak również od projektów postmodernistycznych, z pewnością zasługuje na uwagę.

Celem, jaki postawił przed sobą Saint-Sernin, była rekonstrukcja dziejów rozumu oraz rozmaitych form, jakie przybierał on w trakcie ostatnich stu, a nawet stu pięćdziesięciu lat (dwudzieste stulecie - jako pewna epoka w dziejach myśli - zaczęło się bowiem, zdaniem autora, już w latach siedemdziesiątych wieku XIX). Za nieprzewodni badawczą miała nauka, która „już to bezpośrednio, już to za pośrednictwem techniki nasyci [...] siebie i kształtuje minione stulecie”, a także towarzysząca jej filozoficzna refleksja nad mechanizmami poznania. Przyjmując takie założenia, autor opracował metodę, pozwalającą odtworzyć dwudziestowieczne dzieje rozumu („za punkty wyjścia przyjmij kilka wiatowych metropolii; wybierz najważniejsze dyscypliny; wyróżnij tych, którzy się chlubią w nich zapisali; odnotuj najważniejsze daty; nie obawiaj się przemieszania rzeczy najdawniejszych z najnowszymi”), jednak jego zamiar nie ograniczał się do czysto historycznego zdania sprawy z tego, co się zdarzyło. Spójrzanie wstecz i namysł nad

przeszło ci, którego efektem jest praca *Rozum w XX wieku*, ma ponadto, zdaniem Saint-Sernina, pozwoli „odtworzyć zerwaną więź między tym, co Kant nazywał rozumem spekulatywnym i rozumem praktycznym, pomiędzy wiedzą i wiadomością” (s. 10). Czy autorowi udało się osiągnąć cele, jakie przed sobą stawiał? Przyjrzyjmy się bliżej realizacji tego ambitnego programu.

Czytajcie – a także oceniajcie – książkę Saint-Sernina, należałoby mieć na uwadze występujące w niej dwie warstwy, czy te dwa toki narracji: po pierwsze, próba charakterystyki przemian w myśleniu Zachodu w ostatnich stu latach (tu autor przemawia do czytelnika jako historyk idei poszukujący genezy pewnych zjawisk), po drugie, interpretacja, ocena i niejednokrotnie krytyka pewnych nurtów, dyscyplin, rozważań (i w tym miejscu mamy do czynienia z filozofem-polemistą, który w oparciu o materiał historyczny usiłuje dać nowe, lepsze rozważania). Zacznijmy od warstwy historycznej.

„Miałem jasno coś do metody” – pisze Saint-Sernin – wymyślał mi się jednak sam przedmiot dociekania: czym był «rozum w XX wieku»? Kiedy się narodził? Potrzebowałem nieco czasu na to, żeby uwiadomić sobie, i rozum czasów nowożytnych narodził się w epoce Goethego i Kanta” (s. 13). Taki jest ten punkt wyjścia badania. Kantowska koncepcja rozumu i w pewnej mierze opozycyjna do niej koncepcja Goethego stanowi, zdaniem autora, swego rodzaju archetypy, podstawowe wzorce stanowisk, jakie zajmowano wobec rozumu oraz racjonalności w kolejnych dekadach. Podczas gdy Goethe, opiewając „przygodę rozumu”, uważa go za władzę poznawczą zdolną wniknąć w zmienność rzeczy, a dzięki temu zrozumieć procesy rozwojowe i przemiany dokonujące się w przyrodzie, Kant wyraźnie ogranicza jego rolę. Według niego, rozum „jedynie przeczuwa dokonania przyrody i sztuki, nie byłby zdolnym do tego, by czynić je zrozumiałymi, przejrzystymi” (s. 22). Granice poznawalnego świata, wytyczone przez obszar możliwości do wiadczenia, są równocześnie nie granicami zasadności stosowania rozumu; poza nimi mamy intuicje i przecucia, nagle przebłyśki geniuszu, ale nie uzasadnione i sprawdzalne wiadomości.

Autor słusznie zauważa, iż restrykcyjne trzymanie się Kantowskiej zasady, w myśl której poznajemy jedynie zjawiska, podczas gdy rzeczy same w sobie pozostają dla nas na zawsze niepoznawalne (i z tego też względu należałoby o nich milczeć), prowadzi nas do pesymizmu i zwątpienia. Asepta poznawcza, zaakceptowanie własnego ograniczenia poczyna się za sobą (choć nie nieuchronnie) zerwanie pomiędzy rozumem a światem: „zaniechawszy polegania na wszechwiedzie jako sprzymierzeńcu w realizacji zamiarów i oczekiwań, człowiek przywyka do tego, by liczyć już tylko na posiadane wiadomości i własne umiejętności” (s. 55). Jednakże próby pokonania owego pesymizmu, które zapropionowała dziewiętnastowieczna filozofia

pod postaci Heglowskiego idealizmu i marksowskiego materializmu, dowodzi, że prawa rozumu i prawa rzeczywistości są identyczne (dzięki czemu można było twierdzić, iż oto rozpoznało się mechanizm dziejów i przepowiada nieuchronnie przyszłość), z punktu widzenia etycznego zdają się jeszcze bardziej w wątpliwie, zwłaszcza jeżeli spojrzeć na to, co wynikało z ich praktycznego zastosowania. Należałoby więc nie tyle wyzwolić rozum z pęt narzuconych mu przez filozofów transcendentálnych, ile raczej nauczyć się funkcjonować w ramach granic. Losy filozofii postkantowskiej, która nie uległa łatwej pokusie idealizmu bądź materializmu, stanowi błąd prób realizacji tego zadania.

Kant, zdaniem Saint-Sernina, zapoczątkował nowoczesną koncepcję rozumu, ale ten był ostatnim, który zakładał niezmiennie system kategoryalny, za pośrednictwem którego ujmujemy rzeczywistość. W XIX wieku następuje bowiem coś, co francuski autor nazywa „dynamicznym i zniszczeniem kategorii” - i temu zagadnieniu poświęcony jest drugi rozdział książki. Na przykładzie Cournota i Diltheya Saint-Sernin pokazuje, w jaki sposób, unikając owej drogi na skróty, jak było utwierdzanie struktury rozumu ze struktur bytu, próbowano stosować rozum do tego, co zmienne i przemijające do historii. „Wnikając w idee Cournota i Diltheya, konstatujemy, że u schyłku XIX wieku dysponowano dwoma paradygmatami przydatnymi do konceptualizowania historii: pierwszym jest paradygmat gier strategicznych, wymagający poznania reguł i obserwowania kolejnych partii; drugi to paradygmat komunikatów, który wymaga rozszyfrowania, a więc opanowania kodu i zrozumienia sensu” (s. 7374). Narzędzia matematyczne, z jednej strony, i hermeneutyka, z drugiej, zdają się nie ze sobą nadzieję na możliwość stworzenia racjonalnych nauk sprzecznych, równie użytecznych i obiektywnych - choć, jak w przypadku Diltheya, posługujących się odmiennymi metodami - co nauki przyrodnicze. „Dzięki pierwszej z ukazanych perspektyw dochodzi [...] do zastosowania metod, które okazały się skuteczne w naukach przyrodniczych, tak i w naukach społecznych, druga perspektywa sprawia, że procedurami egzegetycznymi, jakie stosowano początkowo tylko do tekstów (w tym i laickich), zostają objęte - przez analogię albo przez użycie metafory - również czyny” (s. 74). Choć oba te rozwizania mają na celu rozstrzygnięcie pewnych kwestii epistemologicznych, a w dalszej mierze, określenie metod postępowania badawczego w naukach społecznych, poświęcają również za sobą specyficzne poglądy natury ontologicznej. Ponadto, przyjmując jedno bądź drugie rozwizanie, jest się zmuszonym zaakceptować określenie koncepcji podmiotu. „Kto porównuje ludzi do graczy albo do strategów, ten stawia na rozum i wolność; kto porównuje ludzkie wywoty do komunikatów albo znaków, ten daje do zrozumienia, że niezależnie od tego, i pewne znaki biorą się z aktów woli, bywa

i tak, egzystencja człowieka wydaje się równie jemu zamkniętym listem, którego adresat nie potrafi otworzyć” (s. 74).

W dalszych rozdziałach Saint-Sernin próbuje leżdzi rozwój „narracji rozumu”, jak sam to nazywa, a więc nowych sposobów racjonalizacji rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, które w dużej mierze stanowi kontynuację omówionych powyżej perspektyw. W rozdziale *Nowe narracje rozumu w nauce na początku XX wieku* omawia (trzeba przyznać, i czasem nazbyt ogólnie - do tego jeszcze wróć) przemiany w fizyce związane z powstaniem teorii względności i mechaniki kwantowej, a także towarzyszące im nowe rozumienia w filozofii nauki i metodologii (autor, za co należy mu się duże uznanie, dostrzega istotny wkład, jaki wnieśli do dwudziestowiecznej refleksji nad nauką Ernst Mach i Pierre Duhem). W kolejnym rozdziale, *Narracje rozumu w literaturze i naukach społecznych*, Saint-Sernin, sięgając po postacię Simmela, Freuda, a także Conrada, przedstawia zachodzące w tym samym czasie zmiany w humanistyce.

Choć celem obu tych rozdziałów nie jest, jak się zdaje, ani wyczerpujące omówienie idei wspomnianych myślicieli, ani też ukazanie wieloletnich przełomów XIX i XX stulecia, lecz przede wszystkim charakterystyka zmieniających się relacji pomiędzy rozumem teoretycznym a praktycznym, między wiedzą, a wpływającym z niej działaniem, to jednak autor nazbyt często ulega „leksykonowemu” sposobowi pisania, zasypując czytelnika datami i tytułami prac, co w wielu wypadkach wydaje się zupełnie zbędne. Również podejmowanie przez wielu w tym, które często nie znajdują niej kontynuacji, skrótowe i często nazbyt ogólne omawianie problemów (zwłaszcza z dziedziny nauk ścisłych) może wywołać wrażenie pewnego chaosu. W podobnej manierze napisane są zresztą pozostałe „historyczno-sprawozdawcze” rozdziały książki: *Konfiguracje rozumu około połowy XX wieku*, *Działanie w XX wieku* i *Rozum u schyłku XX wieku*. Ta wieloletnia, poświęcona często ze skrótowością i ogólnikowością, z pewnością nie raziałaby w książce popularnonaukowej, jednak od pracy z zakresu historii idei może na chyba oczekiwać trochę więcej (inna sprawa, że wyczerpujące i wnikliwe omówienie wszystkich wspomnianych przez autora problemów wymagałoby książki o co najmniej trzy razy większej objętości).

Owe słabej jakości warstwy historycznej książki zostają jednak całkowicie rekompensowane przez towarzyszące jej rozumienia filozoficzne, i o nich chciałbym teraz wspomnieć. Przede wszystkim wielką zaletą pracy Saint-Sernina jest ukazanie genezy strukturalizmu połączone z próbami odpowiedzi na pytanie o przyczyny degeneracji tego tak płodnego, zdawałoby się, programu badawczego w ramach nauk społecznych. Zdaniem autora, jeźliby zastosowała do historii strukturalizmu Comte’owskie prawo trzech stadiów, wówczas okazałoby się, że przebiegała ona w przeciwnym kierunku niż dokony-

wało si to w innych naukach. W rozwoju strukturalizmu najpierw nast piła faza pozytywna (pierwsze trzy dekady XX wieku), kiedy to poj cie struktury wykorzystywano w matematyce i naukach cisłych, nast pnie, wraz z przyj ciem modelu proponowanego przez j zykoznawstwo jako wzorca post powania we wszelkich naukach społecznych, strukturalizm wst pił w faz metafizyczn , trwaj c mniej wi cej do ko ca lat pi dziesi tych, i wreszcie, w latach sze dziesi tych, nurt ten wkroczył w faz teologiczn , zast puj c hipotezy dogmatami, a program badawczy przekształcaj c w ideologii .

W pierwszym, pozytywnym okresie, poj cie struktury (którego prehistoria, jak pokazuje autor, si ga Plato skiego *Timajosa*) pojawiło si w matematyce wraz z tzw. „programem Hilberta”, który wi zał si z nadziej na „rekonstruowanie całej matematyki w sposób cisły, wył cznie z zastosowaniem w dowodzeniu metod finitystycznych” (s. 163). Nadzieja ta do szybko została rozwiana przez twierdzenie Gödla, który wykazał granice formalizacji, „nieredukowalno matematyki do samych form logicznych, a prawdy do niesprzeczno ci” (s. 164). Dokonane w kolejnych latach odkrycia Tarskiego, których konsekwencj było u wiadomienie sobie granic formalizacji j zyków potocznych, sprawiły, i zacz to sceptycznie spogl da na program powszechnej formalizacji, który pó niej tak łatwo został zaakceptowany przez nauki społeczne, a zwłaszcza antropologi . Du o lepsze rezultaty dało poł czenie metod strukturalnych z teori gier, co nast pnie z wielkim powodzeniem zacz to wykorzystywa w naukach ekonomicznych. Jednak e ów paradygmat zmatematyzowanego strukturalizmu został przez kolejne pokolenia my licieli posługuj cych si tym terminem całkowicie pomini ty, co oznaczało, zdaniem autora, zwrot od nauki w stron metafizyki i ideologii. „Ten pierwszy strukturalizm, strukturalizm wieku pozytywnego, we Francji odbił si niewielkim echem. Od swych narodzin był obiektem podwójnego nieporozumienia: Ruyer był oskar any o materializm, a Poirier o fenomenalizm. Ten pierwszy nazbyt umacniał struktury; ten drugi nadmiernie je rozmywał. Albert Lautman i jego przyjaciel Jean Cavailles, obaj nale cy do ruchu oporu, zostali zastrzeleni przez Niemców. II wojna wiatowa przyniosła zapomnienie i naiwn ide , e nawet w filozofii wszystko da si odtworzy ” (s. 170). Doszło do tego, e „nie znaj cy najcz ciej elementarnej logiki matematycznej, strukturalisci z formacji literackiej nie uwzgl dniali - pocz wszy od lat sze dziesi tych do dzi - granic formalizacji, które wszak zostały wyra nie rozpoznane w latach trzydziestych. Tote byli oni apostołami fałszywej nauki” (s. 164).

Dla strukturalizmu wiek metafizyczny nastął zatem wraz z przyj ciem fonologii jako wzorca metody badawczej. Tym samym strukturalizm, głosz c jedno my li ludzkiej, rozumu ludzkiego (co było konieczne, je li chciało

si prowadzi badania na zasadzie ekstrapolacji, tzn. przenosząc wyniki badań społeczeństw prymitywnych na społeczeństwa cywilizowane), zaczęła równocześnie zmierzać w kierunku ontologizacji struktur, zakładając przy tym, iż każda dziedzina ludzkiej aktywności da się przełożyć na system znaków. Jedną z konsekwencji, która stała się symptomatyczna dla całego ruchu strukturalistycznego, było traktowanie indywidualów jako swego rodzaju przedmiotów, a co za tym idzie, podważenie wolności i autonomii podmiotu zarówno myślowego, jak i działającego. „Oprzyjciecie przez Claude’a Lévi-Straussa w etnologii modelu fonologicznego rozstrzygnęły dwie okoliczności: jego bezpodstępny podziw dla Jakobsona i metafizyczne przekonanie, że świat ludzi, tak jak świat fizyczny, składa się raczej ze znaków i przekazów niż z projektów i działań” (s. 173). Antropologia strukturalna, idąc w tym miejscu śladem pozytywizmu logicznego, poczyniła z jednego paradygmatu dla wszystkich nauk społecznych, a wzorcem dla paradygmatu tego miała być właśnie fonologia. „Lévi-Strauss, zainicjowany rewolucją w biologii molekularnej i jej pozornym podobieństwem do językoznawstwa strukturalnego, twierdzi kategorycznie, że świat fizyki i świat etnologii zależą od tego samego podejścia teoretycznego, od tego samego paradygmatu naukowego. W ten sposób przechodzi on od nauki do metafizyki, czego August Comte (co do którego zauważył, iż «już wcale się go nie czyta») by nie zaaprobował”, (s. 175).

Trzecia generacja strukturalistów - działający w latach sześćdziesiątych „strukturaliści teologiczni” - doprowadziła program Lévi-Straussa do skrajności, czyniąc swym głównym celem walkę z podmiotem jako autorem i próbując uwikłać go w sieć struktur, będących rzekomo faktycznymi i ostatecznymi determinantami jego zachowania. „Około roku 1960 strukturalistyczna metafizyka zmienia się w religię i estetyzm. Podczas gdy strukturalizm antropologiczny Lévi-Straussa, naukowy w intencji, staje się metafizyką wskutek niecierpliwości myślicy, która chce zunifikować to, co przyroda oddziela, i zamknąć system wiedzy, ostatecznie wcielenia nurtu porzucając ten postulat jedności: wynika z tego swego rodzaju intelektualny i estetyczny politeizm” (s. 181). Byłoby to, zauważa Saint-Sernin, nie doszłoby do tej przemiany strukturalizmu w ideologię, gdyby uprawiali go humaniści (zazwyczaj, zdaniem autora, słabo obeznani z logiką i matematyką), za wzorzec postępowania badawczego nie przyjęli fonologii, lecz teorii gier, która pozwoliłaby nie tylko opisywać zjawiska i procesy (tzn. przekładać je na język sformalizowany), ale również je wyjaśniać. „Gdy porówna się płodność modeli matematycznych w ekonomii ze względnością modelu fonologicznego w etnologii, można zauważyć, że nie doszło do spotkania między Lévi-Straussem a von Neumannem. Badania tego pierwszego straciłyby na metaforycznym bogactwie, a zyskały na płodności” (s. 178). Co

najważniejsze, teoria gier, w przeciwieństwie do modeli fonologicznych, byłaby w stanie wyjaśnić zachowania podmiotów, nie uciekając się do mało wyszukanej koncepcji powszechnego determinizmu (ostateczną instancją determinującą stały się w tym wypadku właściwe struktury). Dzięki temu można by uchronić w naukach społecznych idee autonomicznych podmiotów, będących decydentami i wykonawcami, podmiotów wyposażonych w wolną wolę, nie zaś całkowicie podporządkowanych ukrytym za sceną reżyserom - tajemniczym strukturalistom, do których zdemaskowania powołano „ideologi podejrzane”, obficie czerpiąc z dokonań Nietzschego, Freuda i Marksa. „Strukturalizm, gdy opuszcza dziedzinę matematyki i fizyki, staje się metafizyczną koncepcją człowieka, odrzuca postulat indywiduum jako podmiotu wolnego. Jeżeli teoria wymiany zainspirowana matematyką dowiodła swej płodności, to ta, która za model przyjęła fonologię strukturalną, nie przyniosła bodaj rezultatów równie substancjalnych. W wyborze paradygmatu istnieje pewna opcja i niewątpliwie pewien błąd, która nie dotyczy wyłącznie narzędzi i metody, lecz także przedmiotu, idei człowieka” (s. 191).

Drugi z wątków poruszanych przez Saint-Sernina, o którym należałoby wspomnieć, dotyczy kwestii tylko pozornie odległej od poprzedniej: stosunku między rozumem, racjonalnością, a złem. Pisz tu o pozornym dystansie dzielącym oba problemy, albowiem w istocie w jednym i w drugim wypadku kluczową rolę odgrywają pojęcia podmiotu, wolnej woli i odpowiedzialności. „Czy rozum miał swój udział w powstaniu systemów totalitarnych? - pyta autor we *Wstępie* - Czy jego właściwości okazały się pomocne w stosowaniu przemocy i terroru? Czy milczał, kiedy powinien był reagować?” (s. 10). Krótko mówi także, czy wolne i autonomiczne podmioty kierujące się rozumem ponoszą odpowiedzialność za polityczne zło? Czy intelektualna spekulacja, za którą poszły konkretne działania, można obarczyć winą za to, do czego doszło w III Rzeszy i ZSRR?

Problem związków między racjonalnością (zwłaszcza ta o wieceniach czy pozytywistyczną, jak zwykli ją zwać jej przeciwnicy) a dwudziestowiecznymi systemami totalitarnymi, stanowiącymi przemysłowe maszyny do eliminacji i eksterminacji ludzi, jest niewątpliwie. Różniący się pod wieloma względami myśliciele skłonni byli zgadzać się, iż przesadna ufność w rozum, scjentyistyczne i mechaniczne ideologie, a także obwołanie człowieka panem i władcą przyrody miały nie mały udział w powstaniu zjawisk tego rodzaju, jak nazizm czy komunizm. Myślałta, choćby i była początki prawdziwa, grzeszy jednak nadmiernym uproszczeniem, a przy tym niewiele właściwie wyjaśnia. Oczywiście można na nią zgodzić się, że totalitaryzm jako system zarządzania państwem potrzebuje wsparcia ze strony racjonalności i techniki - i o tyle wiążę się z rozumem - jednak i sama ma w sobie niewiele rozsądnego; przeciwnie, jest zaprzeczeniem racjonalnego podejścia do wia-

ta, jest ka dorazowo porzuceniem wiedzy na rzecz ideologii, moralno ci na rzecz pseudoreligii. Je li zatem chcemy wyrazi sprzeciw wobec zła zrodzonego przez totalitaryzm, wówczas odrzucenie rozumu, zanegowanie ideałów racjonalno ci i pogr enie si w irracjonalizmie okazuje si chybionym rozwizaniem. Naley raczej przyjrze si , w jaki sposób przekładano teori na działanie, jak rozum praktyczny wykorzystywał - niejednokrotnie wypaczaj c - urojone zdobywcze rozumu spekulatywnego; w jaki sposób rozum, stosowany instrumentalnie przez wolne jednostki, słu ył do wspierania, uzasadniania i obrony tego, co nierozumne; słowem, nie odrzucaj c samego rozumu, nale y przyjrze si bli ej wadliwym sposobom jego u ycia i ludziom, którzy je stosowali.

Saint-Sernin stara si rozwa y nast puj cy problem: „Czy struktury zła, tak w Niemczech, jak i w Zwi zku Radzieckim, działały jak siły fatalne? Czy te ludzie, którzy je ustanowili b d ulegli fascynacji nimi, zachowali, nawet wówczas, gdy ulegli ich władzy, podejrzenie wolno ci lub nawet pełn odpowiedzialno ? Czy rozum, który współdziałał ze zorganizowanym złem, był wkomponowany w to poni enie, w to niszczenie człowieka przez człowieka?”, i wreszcie, czy mo emy uzna , e „te dwa systemy były radykalnie odmienne?” (s. 223). Wbrew opinii podtrzymywanej do dzi przez spor cz francuskich intelektualistów, dla których flirt z komunizmem stanowił swego rodzaju obowi zkowy chrzest polityczny, Saint-Sernin nie waha si zestawi obu dwudziestowiecznych totalitaryzmów, pokazuj c, e z punktu widzenia ludzkich cierpie , do jakich doprowadziły, stoj ca za nimi spekulacja, cho by hołdowała szczytnym ideałom, nie mo e słu y obronie adnego z nich. „Zapewne nie jest tym samym uwi zienie wrogów klasowych czy traktowanie jednostek innej rasy jako wrogów, skoro nie wybiera si sobie rasy, gdy tymczasem mo na wybra sobie obóz. W wielkich procesach moskiewskich pods dni posuwali si do tego, e uznawali si za winnych. adna rewolucja nie ogranicza jednak swych ofiar do wrogów klasowych. Były w Rosji miliony niewinnych ofiar, miliony ludzi, którzy zgin li bez powodu. Ta posta eliminacji niewinnych była programowa” (s. 228). Pytaj c nast pnie, czy istnieje co takiego, jak komunizm normalny i komunizm patologiczny, który - wedle zwolenników takiego rozró nienia - miałby stanowi totalitarne wynaturzenie tego pierwszego, b d czego ostatecznie słusznym projektem naprawy społecze stwa, autor pisze: „Nie mo na w istocie utrzymywa , e zło wyrz dzone przez system radziecki, miliony zabitych, nie było złem radykalnym; e w gruncie rzeczy chodziło o dobro, z którego nie wiedzie jak, pod wpływem okoliczno ci zrodziło si zło. To prawda, e nie jest tym samym systematyczne zabijanie wszystkich jednostek nale cych do pewnej rasy, której eksterminacja została postanowiona, i systematyczne zabijanie jednostek uwa anych za wrogów klasowych. W pier-



wszym wypadku, gdy ofiary s imiennie okrelone, okropno jest bardziej bezpo rednia, bardziej jawna, bardziej automatyczna; w drugim okropno skrywa si za legalnymi procedurami: przybiera pozory kary. Radykalne zło ma dwa aspekty: z jednej strony ujarzmienie lub eksterminacj innych ludzi, z drugiej za ubranie tych zbrodni w działania cnotliwe” (s. 238). I z my l o tych wszystkich, którzy byli w stanie dokonywa najbardziej karkołomnych sztuczek intelektualnych, aby tylko uchroni komunizm przed pot - pieniem, na jakie zasługuje radykalne zło, Saint-Sernin stwierdza: „Przy ocenie jakiego systemu politycznego nie mo na wybiera zgodnie ze skłonno ci serca mi dzy rzeczywisto ci , o jakiej si pami ta, a t , o jakiej si zapomina” (s. 239).

Jakie wnioski płyn z bada nad postaciami rozumu w XX wieku? Przede wszystkim, zdaniem francuskiego filozofa, dostrzegamy wci powi ksza - j c si przepa pomi dzy rozumem jako narz dziem poznawczym, instrumentem eksploracji wiata, a rozumem jako zdolno ci uzasadniania podejmowanych działa . Coraz łatwiej przychodzi nam realizacja zaplanowanych celów, coraz trudniej jednak dowie , i zasługuj one na realizacj . Równocze nie odpowiedzialno , jaka nad nami ci y - co wynika zarówno z udoskonalenia metod spekulatywnych, jak i, przede wszystkim, z rozwoju nowych technologii, zwłaszcza w dziedzinie biologu i medycyny - staje si coraz wi ksza. „Nasz rozum jest dzisiaj bardziej pewny swych narz dzi ni przeznaczenia, bardziej zadowolony z postaci i mechanizmów ni z sił i znacze [...] Ciasnota Ziemi i wstrz s spowodowany jego działaniami ujawniaj podmiotowi działaj cemu, e jego my l nie mo e by niewinna. ludy ludzkiego działania nie ulegaj zatarciu jak odciski stóp na pla y: rany zadane Ziemi trudno si goj . Odpowiedzialno jednostek stopniowo wi c wykracza poza czas ich egzystencji” (s. 319). Jakie wyj cie proponuje Saint-Sernin? Po pierwsze - nale y podj prób odbudowania intersubiektywnej wspólnoty zdolnej pogodzi pluralizm perspektyw, trzeba pój „drog Augustyna, Kartezjusza i Husserla”. Po drugie - mimo wszystko nale y postawi na rozum i to w tej postaci, jak nadała mu nasza judeo - chrze cija ska kultura, pami taj c przy tym, e Je li opowiadamy si za rozumem, nie nale y czyni tego ze wzgl du na pocieszenie” (s. 323).