

Książka została poświęcona refleksji nad wpływem współczesnej nauki na wybrane aspekty świadomości społecznej. Składa się z trzech części. Pierwsza, pt. „Nowe oblicze nauki”, podejmuje problematykę historii i filozofii nauki końca XIX i XX w., ukazując kontekst powstania Einsteinowskiej teorii względności i skutki jej recepcji w świadomości społecznej. Część druga książki, pt. „Nowa nauka a świadomość społeczna”, poświęcona jest ukazaniu genezy i recepcji nowego standardu psychologii, związanego z psychoanalizą Freuda i psychologią głębi Junga. Część trzecia książki, pt. „Społeczeństwo przemiany”, ukazuje na wybranych przykładach mechanizmy transformacji ustrojowych w XX stuleciu w państwach europejskich. Wspólnym mianownikiem łączącym trzy części książki jest rok 1905 — rok ogłoszenia przez Einsteina teorii względności, opublikowania przez Freuda prac z zakresu psychoanalizy i rok wybuchu rewolucji w Rosji. Wydarzenia te zainicjowały przemiany, których skutki śledzić możemy na kartach książki.

★

Książka jest adresowana przede wszystkim do młodego czytelnika, do studentów różnych kierunków studiów humanistycznych, którzy będą w niej mogli odnaleźć główne obszary toczonych współcześnie dyskusji nad minionym stuleciem, wraz z bogatą literaturą przedmiotu z różnych dyscyplin, umożliwiającą podejmowanie dalszej samodzielnej lektury. Wśród zaproszonych do współpracy autorów znajdują się bowiem przedstawiciele różnych dyscyplin akademickich, takich jak: historia, filozofia, psychologia, socjologia, etnologia, politologia, pedagogika, fizyka i medycyna. Możemy się więc zapoznać ze spojrzeniem na XX stulecie w szerokiej, interdyscyplinarnej perspektywie i podążać dalej tropem problemów, uznanych za ważne przez specjalistów.

*dr hab. Bożena Płonka–Syroka
profesor Uniwersytetu Wrocławskiego*



NAUKA I SPOŁECZEŃSTWO

w stulecie szczególnej teorii względności Alberta Einsteina (1905–2005)

Pod redakcją
Bożeny Płonki–Syroki



NAUKA I SPOŁECZEŃSTWO

w stulecie
szczególnej teorii względności
Alberta Einsteina
(1905–2005)



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę

Nauka i społeczeństwo w stulecie szczególnej teorii względności Alberta Einsteina (1905–2005)





Nauka i społeczeństwo w stulecie szczególnej teorii względności Alberta Einsteina (1905–2005)

pod redakcją Bożeny Płonki-Syroki

Warszawa–Wrocław 2006



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 211/P-DUN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą nauki.

Seria Antropologia Wiedzy, tom II
pod redakcją Bożeny Płonki–Syroki

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego

Recenzenci:

Dr hab. Edward Czapiewski Profesor Uniwersytetu Wrocławskiego

Dr hab. Leon Miodoński Profesor Uniwersytetu Wrocławskiego

ISBN 83–7181–414–3

ISBN 978–83–7181–414–3

© Copyright by Bożena Płonka–Syroka

i Wydawnictwo DIG



Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Edukacji Narodowej
i Uniwersytet Wrocławski

Skład i łamanie:

Wydawnictwo DiG

PL 01–524 Warszawa

al. Wojska Polskiego 4

tel./fax: (+48 22) 839 08 38

e-mail: biuro@dig.com.pl; <http://www.dig.com.pl>

Nakład: 500 egz.

Do druku oddano i druk ukończono 2006 r.

Druk: P.P.H.U. RYKO, ul. Złotnicza 21, 05–480 Karczew



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Dyktando i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 211/P.DUN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą nauki.

SPIS TREŚCI

<i>Bożena Płonka–Syroka</i>	
Wstęp	9

Część pierwsza. Nowe oblicze nauki

<i>Wiesław Wójcik</i>	
Różne twarze konwencjonalizmu w kontekście sporu o podstawy szczególnej teorii względności	15
<i>Krzysztof Szlachcic</i>	
Einstein — Popper. Krytyczny racjonalizm w obliczu końca wieku pewności	29
<i>Elżbieta Mrozek</i>	
Punkt odniesienia	41
<i>Sławomir Barć</i>	
Husserl, relatywizm i parę innych kwestii	51
<i>Leszek Kleszcz</i>	
Granice interpretacji	63
<i>Janusz Goćkowski</i>	
„Krytyczny pluralizm” w naukoznawstwie XX wieku	77
<i>Artur Rega, Magda Gimbut</i>	
Normalne, naturalne, partykularne, uniwersalne	89
<i>Piotr Jakub Fereński</i>	
Kłopoty z językiem. Relatywizm w dwudziestowiecznej filozofii nauki	99
<i>Bronisław Czajkowski</i>	
Tekst — dylemat metodologiczny współczesnej humanistyki. O tekstowym paradygmacie lingwistyki i innych nauk humanistycznych	113
<i>Wiktor Werner</i>	
Antropologia wiedzy. Dylemat historyczności	119

Część druga. Nowa nauka a świadomość społeczna

<i>Bożena Janda–Dębek</i>	
Freudowska konkwista świadomości społecznej	139
<i>Ilona Błocian</i>	
Poza czasem i przestrzenią — nieświadomość. Rzeczywistość oniryczna w ujęciu psychoanalitycznym	149

<i>Wioletta Dąbrowska</i> Dokonałość jako kategoria zdrowia psychicznego	165
<i>Bożena Płonka-Syroka</i> Carl Gustaw Jung jako „naturalista”	175
<i>Tomasz Pawelec</i> Ludwik Fleck i psychohistoria	191
<i>Waldemar Kwiatkowski</i> Między naturą a patologią. O filozofczno-fizycznym rozpadzie natury: w stronę bezistocia	203
<i>Dariusz Białas</i> Dwie podmiotowości wobec instrumentalizmu w uniwersalistycznych ideach biomedycyny	211
<i>Michał Skrzypek</i> Model biopsychospołeczny George’a L. Engela w kontekście ewolucji przedmiotu badań psychosomatycznych	225
<i>Adam Pomieciński</i> Różnorodność — względność — racjonalizm. Relatywizm kulturowy jako sposób „objaśniania” świata	243
<i>Magdalena Baran</i> Bezwzględna względność. Topos antropologicznej konkwesty	251
<i>Magdalena Matysek</i> O okiełznaniu pychy racjonalności naukowo-technicznej	257
<i>Joanna Żak-Bucholc</i> żyć w przyjaznym kosmosie — resakralizacja świata w New Age	267
<i>Kaja Nowakowska</i> Idea <i>Be Here Now</i> — poszukiwanie racjonalności przez współczesnego człowieka	281

Część trzecia. Społeczeństwo przemiany

<i>Edward Czapiewski</i> Rewolucja 1905 roku w Rosji — kryzys starego świata	295
<i>Grzegorz Pisarski</i> Mit „świętego Napoleona” — kategoria mitologizacji w świadomości społecznej	305
<i>Joanna Maślach</i> Syjonizm jako mit powrotu do Ziemi Obiecanej	313
<i>Ewa Chabros</i> Od „rządów motłochu” do „cudu nad Wisłą”. Mity i stereotypy w świadomości społeczeństwa polskiego na Górnym Śląsku w latach 1917–1920 w świetle prasy górnośląskiej	331
<i>Marcin M. Golema</i> Jędrzej Giertych wobec wojny domowej w Hiszpanii 1936–1939	345
<i>Walenty Baluk</i> „Rewolucja Pomarańczowa” — przyczyny, przebieg i rezultaty	355

<i>Aleksandra Szlagowska</i>	
Przełom roku 1968?	369
<i>Krzysztof Szewior</i>	
Powojenna instytucjonalizacja <i>Frauenforschung</i> w RFN	385
<i>Bożena Czech</i>	
„Wojujący islam”	397
<i>Rafał Nowakowski</i>	
Pozytywy i negatywy ustawy samorządowej z 1990 roku na przykładzie Wrocławia w latach 1990–1994	409
<i>Grzegorz Pisarski</i>	
Wiek XIX przez pryzmat wieku XX	421
Wykaz Autorów	425



WSTĘP

Rok 1905 przyniósł w dziejach nauki dwie nowe teorie, które w znaczący sposób oddziaływały na dalsze oblicze nauki dwudziestego stulecia, kształtując nie tylko nowy sposób postrzegania świata fizycznego i metodologię jego opisu, lecz także świadomość potoczną. Szczególna teoria względności A. Einsteina i psychoanaliza Z. Freuda to koncepcje o zupełnie odmiennym statusie, jednakże każda z nich zainicjowała zasadnicze przemiany w dziedzinie, do której należy. Nowy sposób opisanego świata fizycznego, przedstawiony przez Einsteina, przyczynił się do wypracowania podstaw współczesnego ideału nauki, natomiast ukazanie roli podświadomości w genezie ludzkich odczuć, motywacji, postaw i zachowań w trwały sposób zmieniło postrzeganie ludzkiej podmiotowości. I o ile teoria Einsteina nadal jest współcześnie rozwijana i stała się podstawą nowego standardu XX-wiecznej fizyki, o tyle psychoanalizę w jej klasycznym kształcie możemy już obecnie uznać za koncepcję historyczną. Mimo tego stała się ona trwałym elementem kultury umysłowej XX stulecia i zainspirowała rozwój badań nie tylko w zakresie psychologii.

Rok 1905 to także istotna data w dziejach politycznych Europy. Wybuch rewolucji w Rosji oznaczał zmierzch starego świata w państwie, w którym najdłużej z krajów europejskich utrzymał się autorytarny model władzy. Przemiany ekonomiczne zachodzące w Rosji w poprzedzających to wydarzenie dwóch dekadach nie współistniały z modernizacją struktury państwa, na wzór dokonanej wcześniej w pozostałych krajach europejskich. Doprowadziło to do wybuchu społecznego niezadowolenia, które władze zdołały jeszcze wprawdzie stłumić, jednakże uwolniły się już wówczas siły, które miały ostatecznie nie tylko pogrzebać system samodzierżawia, lecz także doprowadzić do rewolucji ogarniającej całą Rosję, w której wyniku ukształtował się nowy model państwa. Model ten w XX stuleciu odegrał znaczącą rolę nie tylko w polityce europejskiej.

Niniejsza książka pragnie poddać refleksji te trzy wydarzenia i ukazać je w szerszym kontekście kulturowym. Składa się z trzech części, z których pierwsza została poświęcona analizie nowego oblicza nauki. Autorzy zamieszczonych w niej studiów omówili zarówno samą teorię Einsteina, jak również uwarunkowania umożliwiające jej sformułowanie. Opisali teoretyczne spory, toczone wokół fizyki relatywistycznej, metodologii badań, filozofii nauki i antropologii wiedzy. Problemów, które można

by w tym kontekście poddać pod dyskusję, jest z całą pewnością więcej, jednakże to opracowanie nie pretenduje do miana wyczerpującej syntezy głównych kierunków rozwoju nauki w XX stuleciu, lecz raczej sygnalizuje problemy, które zostaną podane bardziej szczegółowym analizom w dalszych tomach tej serii.

Druga część książki została poświęcona analizie społecznej świadomości, kształtowanej w XX stuleciu przez nową naukę. Spotykamy tu studia poświęcone problemom związanym swym zakresem z psychoanalizą Z. Freuda i psychologią głębi C. G. Junga. Autorzy poddają tu także refleksji różne zagadnienia związane ze społeczną recepcją nauki.

W trzeciej części spotykamy studia ukazujące nowe perspektywy, które zarysowały się przed społeczeństwem w zakresie problematyki związanej z próbami nowego urządzenia struktur państwowych, relacji między obywatelem a państwem, a także pomiędzy poszczególnymi grupami społecznymi. Poruszone tu zostały problemy mityzacji świadomości społecznej, kształtowania jej przez propagandę, problemy praktyki politycznej — na przykładzie kilku rewolucji — a także postawione zostały pytania o przyszłość.

Książka jest adresowana przede wszystkim do młodego czytelnika, do studentów różnych kierunków studiów humanistycznych, którzy będą w niej mogli odnaleźć główne obszary toczonych współcześnie dyskusji nad minionym stuleciem, wraz z bogatą literaturą przedmiotu z różnych dyscyplin, umożliwiającą podejmowanie dalszej samodzielnej lektury. Wśród zaproszonych do współpracy autorów znajdują się bowiem przedstawiciele różnych dyscyplin akademickich, takich jak historia, filozofia, psychologia, socjologia, etnologia, politologia, pedagogika, fizyka i medycyna. Możemy się więc zapoznać ze spojrzeniem na XX stulecie w szerokiej interdyscyplinarnej perspektywie i podążać dalej tropem problemów, uznanych za ważne przez specjalistów. Moim celem jako redaktora tej serii jest zainicjowanie dyskusji nad rolą nauki w XX stuleciu w kształtowaniu spojrzenia na rzeczywistość, w tym zarówno poglądów akademickich, jak i świadomości potocznej, która współcześnie staje przed problemem zrozumienia języka nauki i zaakceptowania obrazu świata, który ona proponuje. Nie dla wszystkich jest to język zrozumiały, a obraz nie dla wszystkich akceptowalny, stąd rodzące się w świadomości potocznej antyintelektualne tendencje, utrata zaufania do naukowych autorytetów, do uznawanej przez nie etyki badań. W XX stuleciu zostały postawione pytania i zarysowane problemy, które będą wymagały odpowiedzi od czytelnika nie tylko jako młodego naukowca, lecz także obywatela, lekarza, pracownika społecznego lub nauczyciela, wszystkich, którzy w swojej działalności winni wykazywać się aktywnością i zaangażowaniem, wiarą w racjonalność swoich działań i możliwością ukazania przesłanek skłaniających do podejmowania określonych wyborów. Dwudziestowieczna nauka postawiła bowiem człowieka przed koniecznością dokonywania wyborów, nastąpił koniec wieku pewności. Społeczeństwo współczesne jest społeczeństwem przemiany, która

wymaga od nas zaangażowania, świadomej akceptacji, podejmowania różnych ról, umiejętności odnoszenia sukcesów i zgody na porażkę, która nie powinna jednak stać się przegraną ostateczną. Wiek XX okazał się wiekiem rewolucji społecznej, emancypacji kobiet, upowszechnienia liberalnego modelu państwa, przemian obyczajowych. Okazał się wiekiem wolności, wobec której — podobnie jak wobec nowej nauki — nie wszystkim łatwo się odnaleźć. Te wszystkie problemy zostały poruszone przez autorów, jako istotne dla perspektywy, z jakiej należy postrzegać minione stulecie. W zamierzeniu Zespołu Antropologii Wiedzy, którego efekt współpracy złożył się na niniejszy tom studiów, ma to być książka stawiająca pytania, inicjująca dyskusje, wskazująca perspektywy. Na ile udało się to zamierzenie zrealizować, pozostawiam to ocenie Czytelników.

dr hab. Bożena Płonka-Syroka
Profesor Uniwersytetu Wrocławskiego



Część pierwsza

Nowe oblicze nauki





Wiesław Wójcik

RÓŻNE TWARZE KONWENCJONALIZMU W KONTEKŚCIE SPORU O PODSTAWY SZCZEGÓLNEJ TEORII WZGLĘDNOŚCI

I. Sytuacja nauk matematyczno-przyrodniczych na przełomie XIX i XX wieku

Pomiędzy sytuacją w nauce na początku XIV oraz na przełomie XIX i XX w. istnieją bardzo pouczające analogie. Przyjrzenie się im pozwala lepiej zrozumieć fenomen rewolucyjnych zmian, jakie dokonały się w nauce w tych okresach. Oczywiście zmiany były uwarunkowane tym, co działo się w nauce w okresie poprzednim i co doprowadziło do znaczących zmian w mentalności ówczesnego człowieka.

Zarówno wieki XII–XIII, jak i XVIII–XIX charakteryzują się gwałtownym wzrostem wiary w potęgę racjonalnej myśli. Szczególnym znakiem tej wiary w okresie średniowiecza było powstanie uniwersytetów oraz sposób ich organizacji. Odzyskano lub odzyskiwano dzieła wielkich starożytnych filozofów i uczonych; czytano i rozwijano również dzieła twórców nauki arabskiej. Udało się zastosować wcześniejsze koncepcje filozoficzne do budowy wielkich systemów teologicznych, w których uzgadniano rozum i wiarę. Zdawało się, że człowiek stosujący z takim powodzeniem metody poznania Boga, świata oraz samego siebie, przy pomocy metody scholastycznej, logiki czy mistyki, będzie przemieniał świat w jeden Kościół — Królestwo Boże. Podobnie w okresie XVIII i XIX w., zafascynowanym nowożytnym przyrodoznawstwem, próbowano świat cały uporządkować, wyjaśnić i udoskonalić, korzystając z praw i metod dostarczonych przez mechanikę Newtona i inne nauki przyrodnicze. Powstała *Wielka Encyklopedia*, gromadząca w 21 tomach wszystkie największe naukowe osiągnięcia ludzkości, zaczęto tworzyć i rozwijać wyższe szkoły politechniczne, gdzie w oparciu o matematykę i nauki przyrodnicze kształcono kadry mające wybudować nowy lepszy świat. Wydawało się, że potęga tych nauk przyniesie ludzkości szczęście, usunie nędzę i wszelkie nierówności społeczne.

Kolejnym ważnym podobieństwem tych okresów w dziejach Europy jest badanie podstaw nauki i uściślanie pojęć. W okresie średniowiecza rozpałał umysły spór o powszechniki, a ustalenie ich statusu ontologicznego zdawało się mieć funda-

mentalne znaczenie dla rozstrzygnięcia kluczowych kwestii filozoficznych i teologicznych. Podobnie w XVIII i XIX w. starano się uporządkować podstawy analizy matematycznej, w której operowano wieloma ważnymi pojęciami (takimi jak m.in. funkcja, ciągłość, granica, zmienna, nieskończenie mała), niezbędnymi dla rozwoju nauk matematyczno–przyrodniczych, a jednak rozumianymi i używanymi w sposób nieściśle oraz intuicyjny. Prowadziło to do wielu sporów i nieporozumień.

Również w obu tych okresach wierzono w jedność nauki. Średniowieczny gmach nauki, wsparty na siedmiu sztukach wyzwolonych i ukoronowany teologią, zdawał się ogarniać sobą całą ziemską rzeczywistość, a wsparty autorytetem Pisma Świętego dosięgał nieba. W czasach nowożytnych potężny fundament nauk matematyczno–przyrodniczych zdawał się tłumaczyć każdą dziedzinę rzeczywistości i dopełniony osiągnięciami techniki budził nadzieję na zbudowanie szczęśliwego i zasobnego społeczeństwa. Wzorzec naukowości, ukazany przez mechanikę klasyczną, fascynował swoją doskonałością, powszechnością i skutecznością. Zdawało się, że cały świat zostanie ujęty w struktury prostych zasad i formuł matematycznych.

W obu przypadkach prosty schemat ukazany przez ideał nauki okazał się niewystarczający. Rozwijająca się nauka, rozszerzając horyzonty poznawcze i ukazując nowe możliwości, spowodowała wzrost aspiracji społecznych, rozbudziła wyobraźnię, wyzwoliła pragnienia poszukiwania nowych rozwiązań i nowych światów.

Spójrzmy teraz na kilka elementów charakterystycznych dla stanu nauki przełomu XIX i XX w. (i odpowiednio wieku XIV).

Pojawiły się wówczas nowe działy nauki (m.in. termodynamika, elektrodynamika, teoria ewolucji), które zakwestionowały istniejący obraz świata. Analogicznie w XIV w. koncepcje W. Ockhama i jego uczniów podważyły średniowieczny obraz świata oparty na fizyce i kosmologii Arystotelesa (teoria impetu J. Buridana zakwestionowała Arystotelesowskie prawa ruchu, podważono prosty, skończony, geocentryczny układ świata). Nastąpiła krytyka metafizyki i rugowanie jej z obszaru nauki, a nowa logika miała przywrócić jedność rysującemu się gmachowi wiedzy (powstanie logiki matematycznej, program logicyzacji wiedzy czy próba budowy uniwersalnego języka nauki na przełomie XIX i XX w. i odpowiednio koncepcja Ockhama w XIV w.). I w końcu w obu okresach dziejów zastosowano matematykę (powstały nowe teorie matematyczne) do rozwiązywania pojawiających się problemów. Najbardziej charakterystyczne jest powstanie geometrii nieeuklidesowych, czy teorii mnogości i liczb pozaskończonych G. Cantora w XIX w., a w XIV w. teorii szeregów nieskończonych oraz funkcji Mikołaja z Oresme. Matematyka weszła tym samym na całkiem nowe obszary badań, które we wcześniejszym paradygmacie były przed nią zakryte. Można do nich zaliczyć m.in. matematyzację pojęcia ruchu, badanie i rozważanie nieskończoności oraz wykraczanie poza intuicje ukształtowane na podstawie doświadczenia (np. konstrukcje różnych „paradoksalnych” zbiorów czy funkcji).

II. Konwencjonalizm jako odpowiedź na sytuację w nauce drugiej połowy XIX wieku

Filozofia poczuła się zobligowana do tego, aby wyjaśnić różnorodność zagadnień wyłaniających się z fizyki (i matematyki), jej niejednorodność, kwestionowanie starych prawd i budowanie całkowicie nowych teorii fizycznych. Pozytywistyczna interpretacja nauk przyrodniczych, z której wyłaniały się one jako całkowicie racjonalny system rozwijający się poprzez wydobywanie z rzeczywistości nagich faktów, ustalanie niezbytych i nieomylnych praw oraz teorii, dzięki metodzie indukcji oraz eksperymentom krzyżowym (*experimentum crucis*), przestała być wystarczająca.

W 1887 r. z nową propozycją zrozumienia nauk matematyczno–przyrodniczych występuje H. Poincaré, francuski matematyk i fizyk, w pracy *Sur les hypothèses fondamentales de la géométrie*¹. Poglądy te, rozwijane w kolejnych pracach i wygłaszane na kongresach międzynarodowych, zostały nazwane konwencjonalizmem.

Część filozofów nauki podjęła idee H. Poincarégo, z których najważniejsi to P. Duhem oraz E. Le Roy. Zastanawiające jest jednak to, że H. Poincaré nie odniósł się życzliwie do tych prób — albo zbył je milczeniem (jak w przypadku P. Duhema), albo poddał ostrej krytyce (w przypadku koncepcji E. Le Roya). Nie uznał więc konwencjonalizmu budowanego przez tych filozofów za odpowiadający temu, który sam głosił.

Uważam, że konwencjonalizm P. Duhema oraz E. Le Roya różni się, mimo pewnych cech wspólnych, w sposób zasadniczy od konwencjonalizmu H. Poincarégo.

P. Duhem wskazał w swoich pracach na kilka ważnych cech nauk fizycznych. Przede wszystkim fizyk nie obserwuje czystego faktu, przystępuje do badań wyposażony w teorię, która pozwala mu te fakty odpowiednio widzieć i interpretować. Żadne doświadczenie nie odrzuca pojedynczej hipotezy, lecz uderza w całą teorię, w której ta hipoteza jest sformułowana. Teoria jest jak żywy organizm, którego nie można rozczłonkować nie pozbawiając życia. Dlatego, w przypadku konfliktu z doświadczeniem, naprawiana jest cała teoria. Hipoteza fizyczna nigdy jednak nie osiąga statusu niepodważalnej prawdy. Jak pisze P. Duhem: „Fizyka nie rozwija się jak geometria, która rośnie przez ciągłe dorzucanie nowych twierdzeń, udowodnionych raz na zawsze, do twierdzeń udowodnionych już wcześniej. Fizyka jest z kolei symbolicznym obrazem, któremu ciągle retusze dodają ciągłości i jedności; której zbiór tworzy coraz bardziej precyzyjny obraz zbioru faktów doświadczenia, podczas gdy każdy szczegół tego obrazu, odcięty i całkowicie odizolowany, traci jakiegokolwiek znaczenie i niczego więcej już nie reprezentuje”².

¹ H. Poincaré, *Sur les hypothèses fondamentales de la géométrie*, „Bulletin de la Société Mathématique de France” 1887, t. 15, s. 203–216.

² P. Duhem, *Quelques réflexions au sujet de la physique expérimentale*, „Revue des Questions scientifiques” 1894, 2, tłum. M. Sakowska, [w:] K. Szlachcic, *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu*, Wrocław 1994, s. 29.

Po metaforze „żywego organizmu” pojawia się tu metafora fizyki jako „symbolicznego obrazu”. Poprzez interpretację obserwowane fakty stają się, tworząc teorię fizyczną, abstrakcyjnymi i symbolicznymi znakami. Dzieje się tak w znacznej mierze poprzez użycie wyrażen matematycznych. Tym samym teoria fizyczna uzyskuje porządek i nieskończoną dokładność, zarazem jednak związek teorii z faktami staje się „luźny” — wyniki doświadczeń stają się przybliżone — i jest to cecha nieusuwalna teorii fizycznej. Niemożliwe jest więc odrzucenie teorii przez wskazanie sprzecznych z nią faktów. Sprzeczność bowiem nie jest możliwa pomiędzy teorią a faktami, może dotyczyć tylko jednego „poziomu istnienia” — teorii lub faktów. A ponieważ rzeczywistość faktów zawsze jest zgodna z sobą samą, więc sprzeczna może być tylko teoria i sprzeczność tę poprzez operacje formalne możemy najczęściej usunąć.

P. Duhem traktuje więc prawo fizyki jako relację symboliczną, nie można tym samym temu prawu przypisać w sposób ścisły prawdy ani fałszu — dzięki symbolicznej i abstrakcyjnej formie możliwe są precyzyjne obliczenia, lecz z drugiej strony pojawia się nieskończona możliwość interpretacji tego prawa. Prawo fizyki jest więc siłą rzeczy przybliżone i zawsze może pojawić się doświadczenie, które je podważy. Fizyk, dzięki strukturze symbolicznej teorii fizycznej, potrafi zawsze uzupełnić teorię o nowe prawa, przeformułować stare tak, aby zachować zgodność z faktami. I w ten sposób fizyka się rozwija, obejmując coraz to nowsze obszary rzeczywistości.

E. Le Roy uważa podobnie, że teoria fizyczna składa się z faktów naukowych, których się nie odkrywa, lecz tworzy — składnik podmiotowy jest niezbywalną częścią faktów jak i później formułowanego prawa. I od tego składnika zależy uznanie danego prawa za prawdziwe czy fałszywe. Le Roy sądzi, że prawo naukowe jest „...konstrukcją symboliczną powstałą przy okazji faktów: jest ono drugim stopniem racjonalizacji rzeczywistości”³. Pierwszym stopniem racjonalizacji rzeczywistości są oczywiście tworzone fakty, które zawsze są efektem współdziałania między podmiotem i naturą. Dlatego też w prawach naukowych występuje wiele elementów przypadkowych — są to: formy rozumu (czas, przestrzeń, ruch), wybór jednostek i metod pomiarów, wymuszanie na przyrodzie oczekiwanych parametrów i wyników. I stąd teorie naukowe „... w sposób absolutny wykraczają poza granice empirii i nie mogą być poddane kontroli obserwacji”⁴. Są one modyfikowalne na nieskończenie wiele sposobów i dlatego ten sam obiekt może być opisywany przez różnorodne teorie. Wobec tego nie można ich udowodnić, a ich jedyną konieczną cechą jest tymczasowość. Teorie mają szanse trwać jedynie wtedy, gdy wytworzyły nowy rodzaj trwałej więzi między umysłami i w prosty sposób wyrażają świat faktów.

³ E. Le Roy, *Science et philosophie*, „Revue de Métaphysique et de Morale”, tłum. M. Zuber, [w:] K. Szlachcic, op. cit., s. 118.

⁴ Ibidem, s. 119.

Poincaré, w odróżnieniu od Duhema, nie przeciwstawia pewności matematyki przybliżonemu charakterowi teorii fizycznej. Traktuje matematykę i fizykę jako nie dające się rozdzielić dziedziny badań przyrody. „Fizyka matematyczna i analiza czysta nie są tylko potęgami graniczącymi ze sobą, (...) lecz przenikają się wzajemnie”⁵. Swoją koncepcją konwencjonalizmu obejmuje Poincaré zarazem matematykę jak i fizykę.

Poincaré, całkiem inaczej niż Duhem czy Le Roy, rozumie prawo fizyki. Według niego prawo fizyki podlega ewolucji pod wpływem kontaktu z doświadczeniem oraz wchodząc w relacje z innymi elementami teorii, w szczególności ze strukturą matematyki. Końcowym i najdoskonalszym etapem jego ewolucji jest zasada fizyki. Z powodu dużego „nasylenia” bazą empiryczną oraz dzięki posiadaniu maksymalnej prostoty, doświadczenie nie może już tej zasady zakwestionować. Prawo fizyki ewoluuje poprzez ciągły kontakt z doświadczeniem, jest przeformułowywane w coraz doskonalsze i prostsze formy. Kolejne prawa tworzą potencjalnie nieskończony ciąg f_1, f_2, f_3, \dots — zawsze istnieje możliwość korekty prawa tak, aby zachować jego zgodność z doświadczeniem. W pewnym momencie rozwoju taka korekta staje się oczywista i niepotrzebna (forma i treść prawa osiągnęły optimum). Pojawia się więc decyzja (konwencjonalna) uznania danego prawa za zasadę fizyki, czyli konwencję (w sensie Poincarégo). Ta decyzja jest jednak uzasadniona tak doświadczalnie, jak i matematycznie i polega na stwierdzeniu istnienia nieskończonego ciągu praw f_1, f_2, f_3, \dots . Ten nieskończony ciąg staje się zasadą fizyki w sensie Poincarégo. Jest ona strukturą F zależną od trzech elementów: b, p , oraz k tzn.

$$z = F(b, p, k),$$

przy czym b oznacza bazę empiryczną, p prostotę (której istotnym składnikiem jest formalizm matematyczny), a k konwencję (czyli uznanie istnienia nieskończonego ciągu praw). Powyższe równanie ma postać równania uwikłanego — konwencja staje się wewnętrznym elementem struktury zasady—konwencji. W przypadku prawa fizyki konwencja jest tylko zewnętrznym wobec niego wyborem.

To, że zasady fizyki rozumiane są jako konwencje nie oznacza, że są one przybliżone czy prowizoryczne, jak uważają Duhem czy Le Roy. Uzyskanie statusu konwencji jest nobilitujące i oznacza najwyższy możliwy stopień pewności. Oprócz zasad fizyki status konwencji przyznaje Poincaré przede wszystkim pewnikom geometrii⁶.

⁵ H. Poincaré, *Sur les rapports de l'analyse pure et de la physique mathématique*, [w:] *Verhandlungen des ersten internationalen Mathematiker — Kongresses, Leipzig 1898*; tłum. S. Dickstein, *Związki pomiędzy analizą i fizyką matematyczną*, „Wiadomości Matematyczne” 1897, t. 1, s. 184.

⁶ Dla Poincarégo pewniki arytmetyki są sędami syntetycznymi a priori. Szczególną rolę pełni zasada indukcji matematycznej, która jest według niego podstawowym narzędziem generowania nowych twierdzeń. Jest ona sądem syntetycznym a priori i wraz z abstrakcyjną strukturą grupy (matematycznej) tworzy aprioryczne struktury poznania.

Odnosząc się do Kanta nie uważa jednak, aby te konwencje miały charakter sądów syntetycznych a priori (nie są to również sądy empiryczne, ani analityczne). Czym są wobec tego konwencje w rozumieniu Poincarégo, jaki to rodzaj sądów? Ja zauważa sam Poincaré, nie ma sensu pytanie o prawdziwość czy fałszywość geometrii czy zasad fizyki. Dlaczego?

Myślę, że odpowiedź na te pytania jest możliwa dopiero po zobaczeniu tego, jak Poincaré rozumiał związek matematyki i fizyki.

III. Dyskusja nad miejscem matematyki w strukturze teorii fizycznej i specyfika konwencjonalizmu Poincarégo

Na pierwszym Kongresie Matematyków, który odbył się w Zurychu w 1897 roku, Poincaré wygłosił referat p.t.: *Związek między analizą i fizyką matematyczną*. Zaraz na początku ukazuje podwójny (a właściwie potrójny: przyrodniczy, estetyczny i filozoficzny) cel matematyki:

„Matematyka ma cel podwójny. Powinna ona dostarczać narzędzi do badania przyrody. Nie jest to jednak wszystkim; ma ona bowiem ponadto cel filozoficzny i, jeżeli wolno mi tak powiedzieć, cel estetyczny. Powinna ona pobudzać filozofa do zgłębiania pojęć liczby, przestrzeni i czasu”⁷.

Dlaczego nauki przyrodnicze nie mogą obyć się, według Poincarégo, bez matematyki? Przede wszystkim dlatego, że do ujęcia różnorodnych i skomplikowanych zależności w przyrodzie potrzebny jest język, bogaty, precyzyjny i ścisły. Taki język posiada matematyka. Język ten bowiem powstaje poprzez nieustające próby ujęcia różnych niuansów myśli, języka, poznawanej rzeczywistości. Bardzo często matematyka rozwija się koncentrując się na czystej estetyce swoich dzieł. To również (a może szczególnie) ubogaca ten język sprawiając, że staje się ona doskonałym dziełem sztuki, mogącym oddać różnorakie odcienie i głębię myśli oraz rzeczywistości.

Co dzieje się dzięki wykorzystaniu matematyki do opisu świata? Jak zmienia się postrzeganie i opis przyrody? To, co indywidualne, przybliżone, nadmiernie skomplikowane staje się ogólne, ścisłe i proste.

Jak to się dzieje, co jest tym podstawowym narzędziem pozwalającym osiągnąć stan matematyzacji naszej wiedzy o świecie?

Jak pisze Poincaré tym mechanizmem i narzędziem jest analogia matematyczna. „Kto nauczył nas poznawania analogii prawdziwych, głębokich, których oczy nie widzą, a które rozum odgaduje? Jest to duch matematyczny, który gardzi materią a przywiązuje się tylko do formy czystej”⁸. Analogia matematyczna sprawia,

⁷ H. Poincaré, *Sur les rapports de l'analyse pure et de la physique mathématique*, s. 184.

⁸ Ibidem, s. 186.

że nadajemy tę samą nazwę bardzo różniącym się, na podstawie potocznego doświadczenia, rzeczom. To co wcześniej niepojęte, staje się proste i zrozumiałe. Jeśli jednak matematyk będzie pracował koncentrując się na korzyściach i bezpośrednich zastosowaniach opracowywanych teorii matematycznych, to szybko pozbawi się siły tego narzędzia — analogii matematycznej. Matematyk musi patrzeć z góry, z pozycji czystego piękna, aby dostrzec czasami dalekie podobieństwa i powiązania. Matematyka dostarcza fizyce nie tylko równania i metody obliczeń, lecz przede wszystkim odsłania i ukazuje znajdującą się w rzeczach harmonię. W konsekwencji to, co najbardziej abstrakcyjne w matematyce, okazuje się najbardziej przydatne i skuteczne w świecie zewnętrznym.

Co natomiast zyskuje matematyka, dzięki temu, że stosowana jest w fizyce? Od samego początku historii wiedzy, kiedy tylko matematyka pokazała, że potrafi opisywać rzeczywisty świat, nauki przyrodnicze stawiają pytanie i domagają się tej odpowiedzi od matematyki. Matematyk odkrywając piękno struktur matematycznych nie może zapominać o istnieniu świata zewnętrznego, w którym to piękno realizuje się w sposób modelowy i najgłębszy. Nawet największa wyobraźnia człowieka nie dorówna bogactwu struktur i rozwiązań realizowanych przez przyrodę.

Poincaré podaje prosty przykład wzrostu bogactwa struktur matematycznych, dzięki kontaktowi z rzeczywistością zewnętrzną. Jedynym czysto umysłowym przedmiotem badań matematycznych jest liczba naturalna. Całe bogactwo rozważań nad wielkościami ciągłymi i nieskończonymi zostało zainspirowane przez świat zewnętrzny. Również badania nad funkcjami nieciągłymi pojawiły się jako efekt próby opisanego zjawiska przepływu ciepła przy pomocy szeregów Fouriera. Ponadto, dzięki kontaktowi ze światem zewnętrznym, można jednym spojrzeniem dostrzec to, do czego przy pomocy czystej matematycznej dedukcji dochodzilibyśmy długo i mozolnie. Jak mówi Poincaré, możemy odgadnąć daną prawdę przed udowodnieniem widząc ją w świecie zewnętrznym.

W świetle przedstawionych powyżej poglądów Poincarégo jego konwencjonalizm nabiera specyficznego znaczenia. Nie ma on wiele wspólnego z nominalizmem czy konstruktywizmem. Poprzez odrzucenie prawdziwości pewników geometrii oddala się również od platonizmu. Myślę, że klucz do zrozumienia czym jest konwencjonalizm można odnaleźć w użytych przez Poincarégo pojęciach „analogii matematycznej”. Jest to „czysta” analogia, która sprawia, że odległe zdawałoby się rzeczy stają się jednym bytem. Matematyczna forma (w formule analogii $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$ struktury matematyczne pełnią rolę elementu b) jako „spoiwo” rzeczywistości sprawia, że rzeczywistość jest poznawana jako matematyczna. Elementy a i c odpowiadają temu, co poznajemy w rzeczywistości i mogą tworzyć różne konfiguracje. Jedną z najważniejszych jest ta, w której element a odpowiada bazie doświadczalnej wpływającej na sformułowanie danego prawa, natomiast element c odpowiada tym eksperymen-

tom, którym dane prawo jest później poddawane. To matematyka uzgadnia te dwa rodzaje doświadczeń — sprawia, że różnice możemy pominąć pewni, iż nie są one istotne.

Jak stwierdza Poincaré: „Prymitywne prawo wyraża relację pomiędzy dwoma surowymi faktami A i B ; pomiędzy te dwa surowe fakty wprowadzamy pośrednie pojęcie oderwane C , mniej lub więcej fikcyjne (takim była w poprzednim przykładzie nieuchwytna istota grawitacji). A wtedy mamy relację pomiędzy A i C , którą możemy uważać za ścisłą i która jest zasadą; i drugą pomiędzy C i B , która pozostaje prawem podlegającym rewizji”⁹. Nauka nigdy więc nie traci kontaktu z rzeczywistością. Konwencjonalne ustalenie zasady C w sensie Poincarégo jest wyodrębnieniem niezmiennika, który nie podlega rewizji doświadczenia. Składnik doświadczalny jednak pozostaje. W trakcie swojego rozwoju nauka „wydobywa” więc z rzeczywistości stałe i niezmiennie struktury. Okazują się one izomorficzne ze strukturami matematyki. Można więc traktować konwencjonalizm Poincarégo jako neo-pitagoreizm. Składniki zmienne w trakcie rozwoju nauki są sukcesywnie eliminowane i wyłania się stała i niezmienna matematyczna struktura rzeczywistości poznawanej.

Należałoby może wyjaśnić słowo „fikcyjny”, pojawiające się w powyższej wypowiedzi Poincarégo. Nie oznacza ono czegoś nierealnego, jest jedynie odpowiednikiem słowa „niedoświadczalny”, jednak może być poznawalny (przy pomocy matematyki).

Jak zauważaliśmy, dla Poincarégo baza doświadczalna jest istotnym składnikiem teorii fizycznej. Dzięki niej tworzone są zasady fizyki odpowiadające temu obszarowi rzeczywistości, który wpłynął na powstanie tych zasad — można powiedzieć, że ten obszar doświadczeń stał się częścią tych zasad. Stąd wynika, że tego typu doświadczenia nie mogą tych zasad podważyć. Przy wystarczającej liczbie doświadczeń decydujemy się uznać daną hipotezę, prawo fizyczne za zasadę–konwencję, która nie może już wejść w konflikt z doświadczeniem. Od pewnego momentu nie poddajemy prawa fizyki (staje się wtedy zasadą) weryfikacji, gdyż byłoby to absurdem — kolejne powtarzanie tych samych doświadczeń nic by nie wносиło, byłoby jedynie rodzajem zabawy lub skrajnie posuniętym sceptycyzmem.

Co oczywiście nie świadczy o tym, że na innych obszarach rzeczywistości ta zasada działa, gdyż może ona na przykład nie mieć z tym obszarem nic wspólnego. Tak samo jest z pewnikami geometrii euklidesowej — doświadczenia dotyczące dziedziny geometrii płaskiej (euklidesowej) nie mogą jej podważyć, jednak mogą istnieć i istnieją inne geometrie, w których tamte pewniki nie obowiązują.

Problem leży w uznaniu, że liczba doświadczeń budujących daną zasadę jest wystarczająca. I w tym miejscu pojawia się kluczowy składnik budujący zasadę fizyki

⁹ H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris 1961; tłum. I. Bukowski, [w:] K. Szlachcic, op. cit., s. 86–87.

— jest nim prostota i harmonia (zasadniczą częścią kształtującą ten składnik są formy matematyczne, lecz również zwykła praktyczna użyteczność, prostota użycia).

Poprzez ten drugi składnik konwencjonalizm Poincarégo staje się konwencjonalizmem o mocnym zabarwieniu pitagorejskim. Jak zauważyłem wcześniej jest to pewien rodzaj neo-pitagoreizmu.

IV. Powstanie szczególnej teorii względności

Zgodnie z konwencjonalizmem Poincarégo formułowanie zasad fizyki jest wyodrębnianiem z rzeczywistości niezmienników i jest to zarazem ukazywaniem matematycznych struktur tejże rzeczywistości. Kiedy w 1905 roku Albert Einstein ogłasza szczególną teorię względności od razu rzuca się w oczy zgodność jej konstrukcji z założeniami filozoficznymi Poincarégo. Na początku są sformułowane dwie proste zasady, z których wynikają wszystkie potrzebne w nowej teorii czasu i przestrzeni elementy. Są to:

1. Uniwersalna zasada względności ruchu głosząca, że wszystkie prawa przyrody są jednakowe dla wszystkich obserwatorów poruszających się ruchem jednostajnym prostoliniowym oraz
2. Zasada stałości prędkości światła w próżni.

W latach 1905–1906 ukazują się dwie prace Poincarégo *O dynamice elektronu*, które zawierały wszystkie elementy potrzebne do budowy teorii względności. Był to efekt wielu lat przemyśleń. Już w 1895 roku Poincaré zastanawia się nad koniecznością przyjęcia uniwersalnej zasady względności¹⁰, a w roku 1898¹¹ rozważa konieczność przyjęcia założenia, że prędkość światła jest stała dla wszystkich obserwatorów.

Poincaré chce jednak zbudować jednolitą teorię wyjaśniającą tak zjawiska elektrodynamiczne, jak i mechaniczne. Nie chciał ograniczać się do teorii czasu i przestrzeni, jak uczynił Einstein. Zauważa, że z istniejących wówczas teorii najlepsza do realizacji tego celu jest teoria Lorentza. Teoria ta nie była zgodna z trzecią zasadą Newtona (zasadą „akcji i reakcji”), jednak zawierała zasadę względności i ukazywała jej uniwersalny charakter. Ten fakt był dla Poincarégo najważniejszy i pozwalał przyjąć w ramach tej teorii zasadę względności jako zasadę–konwencję.

Znacząca jest wypowiedź Poincarégo z roku 1904 na Międzynarodowym Kongresie Nauki i Sztuki w St. Louis. Zastanawia się tam nad możliwością teorii, w której zasada względności mogłaby pełnić tę rolę. „Rozpatrzmy dwa ciała naelektryzowane; chociaż wydaje się, że są one w spoczynku, to jednak uczestniczą w ruchu Ziemi. Jak nauczył nas Royland, poruszający się ładunek równoważny jest prądowi, dlatego

¹⁰ H. Poincaré, *À propos de la théorie de M. Larmor*, „L'éclairage électrique” 1895, t. 5, s. 14.

¹¹ Idem, *La mesure du temps*, „Revue de métaphysique et de morale” 1898, t. 6, s. 1–13.

te dwa naładowane ciała równoważne są dwóm równoległym prądom jednego znaku, a prądy takie powinny przyciągać się wzajemnie. Mierząc to przyciąganie, mierzymy szybkość Ziemi; przy czym nie prędkość Ziemi względem Słońca lub gwiazd nieruchomych, lecz prędkość absolutną. Wiem dobrze, że mogą mi powiedzieć, iż tą metodą mierzy się nie prędkość absolutną, lecz prędkość względem eteru. Jednak jak mało zadawalająca jest taka odpowiedź! Czyż nie jest oczywiste, że z zasady względności tak pojmowanej nic nie można wywnioskować? Zasada ta więc nic by nam już nie powiedziała, ponieważ nie zagrażałyby jej już żadne sprzeczności. Co byśmy nie zmierzyl, zawsze moglibyśmy powiedzieć, że zmierzylśmy nie prędkość absolutną i nie prędkość eteru, lecz prędkość względem jakiejś nowej, nieznaney cieczy, którą możemy w myśli wypełnić przestrzeń¹².

Tak otrzymana zasada nie byłaby bowiem zasadą w sensie Poincarégo, nie powstałaby jako niezmiennik matematyczny rzeczywistości, lecz „zabezpieczenie” przed kolizją z doświadczeniem zapewniałby jakiś materialny, nie-matematyczny „eter”, bez żadnych jednoznacznie określających go własności fizycznych. Trzeba porzucić więc pojęcie eteru (i w konsekwencji pojęcie absolutnej przestrzeni) i przyjąć pojęcie prędkości absolutnej. Jak pokażę w następnym paragrafie, wiąże się to z przyjęciem pewnej struktury geometrycznej. Tym samym pojęcie ruchu stałoby się pojęciem pierwotnym, a przestrzeń taką rangę by utraciła. Poincaré zarysowuje projekt budowy ogólnej teorii względności (ogólniejszej nawet od tej, którą przedstawił Einstein w 1916 roku) z pominięciem etapu pośredniego, jaki uczynił Einstein.

Zarówno Einstein jak i Poincaré budowali swoje teorie w sposób aprioryczny. W przypadku Poincarégo tą strukturą aprioryczną była struktura grupy Lorentza, natomiast u Einsteina tworzą ją dwa postulaty: uniwersalny postulat względności i przede wszystkim postulat stałości prędkości światła w próżni. Z tych postulatów można wyprowadzić względność równoczesności, transformacje Lorentza prowadzące do dylatacji czasu i przestrzeni.

Można zauważyć, że filozofia Einsteina to też pewnego rodzaju konwencjonalizm. W koncepcji tej fundamentalną rolę odgrywają stałe fizyczne jako podstawowe narzędzie pomiaru i obserwacji — taką stałą w szczególnej teorii względności staje się stała prędkość światła w próżni. W późniejszym okresie rozwoju fizyki stałe uniwersalne zaczęły odgrywać istotną rolę, analogiczną do roli stałych w matematyce (trzy najważniejsze stałe w matematyce to liczba 1, π oraz liczba Eulera e pozwalające mierzyć i obliczać różne wielkości). Te stałe określają aprioryczne możliwości i granice poznania. Przykładem może być zasada komplementarności, w której istotną rolę

¹² H. Poincaré, *L'état actuel et l'avenir de la psychique mathématique*, [w:] W. Kruczek, *Literatura źródłowa do kursu „Podstawy fizyki” na Politechnice Warszawskiej*, t. 3, Warszawa 1981, s. 262–263.

pełni stała Plancka. Zasada ta stwierdza, że żaden przyrząd pomiarowy nie może mierzyć z większą dokładnością, niż na to pozwala zasada nieoznaczoności.

Z powyżej wskazanych założeń wynikają dalsze różnice między podejściem do teorii względności Poincarégo i Einsteina. Einsteinska koncepcja uniwersalnych stałych fizycznych prowadzi w konsekwencji do przywrócenia Arystotelesowskiego pojęcia „naturalnego miejsca”, natomiast Poincaré traktuje skrócenie Lorentza jako efekt dynamiczny (a nie tylko kinetyczny) i tym zmuszony był zachować pojęcie absolutnego czasu, a przestrzeń poddana zmiennym deformacjom utraciła jednoznacznie określoną strukturę (zaczęła wyglądać jak platońska pramateria — *chora*). O ile u Einsteina elementem „stabilizującym” staje się geometryczna struktura przestrzeni, o tyle u Poincarégo taką rolę pełni struktura grupy¹³.

Ponadto, analiza zasady względności doprowadza Poincarégo do przyjęcia pojęcia ruchu za pojęcie pierwotne. W konsekwencji zasada względności osiąga optimum ogólności i staje się zasadą w sensie Poincarégo. Prędkość światła pojawia się w gruncie rzeczy tylko jako parametr w równaniach, a jej stałość jest wnioskiem z przyjętej zasady względności oraz z przekształceń Lorentza.

Einstein natomiast jako podstawowe założenie przyjmuje postulat o stałości prędkości światła w próżni, a postulat względności nie staje się zasadą w sensie Poincarégo. Sam Einstein pisze, iż „szczególna teoria względności nie odbiega od klasycznej mechaniki przez postulat względności, lecz przez postulat o stałości prędkości światła w próżni, z którego, w połączeniu ze szczególną zasadą względności, wynika w dobrze znany sposób względność równoczesności, transformacje Lorentza oraz prawa względności dotyczące zachowania się poruszających się ciał i zegarów”¹⁴. Ponieważ zasada względności jest w teorii Einsteina ograniczona, a postulat stałości prędkości światła przyjęty jest w sposób aprioryczny, można by równie dobrze nazwać jego teorię „szczególną teorią absolutności”.

Nie można zapominać też o tym, że w 1905 roku Einstein był młodym „początkującym” fizykiem, natomiast Poincaré uznanym, mającym ogromną wiedzę i osiągnięcia, uczonym. Ta wiedza sprawiała, że widział różne konsekwencje przyjęcia takich czy innych rozwiązań, z czego w tym czasie Einstein nie mógł sobie zdawać sprawy. I stąd pewnie bierze się to milczenie Poincarégo po opublikowaniu pracy Einsteina.

Na Kongresie w St. Louis dzieli się swoimi wątpliwościami po ewentualnym przyjęciu zasady stałości prędkości światła jako uniwersalnej zasady fizyki: „Tym sposobem

¹³ Dokładniejszą analizę różnic między teorią elektronu Poincarégo a szczególną teorią względności przedstawiłem w artykule: *Polemiki wokół wkładu Poincarégo na powstanie szczególnej teorii względności*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, Kraków 1992, s. 37–54.

¹⁴ A. Einstein, *Bemerkungen zu der Notiz von Herrn Paul Ehrenfest: Die Translation deformierbarer Elektronen und der Flächensatz*, „Annalen der Physik“ 1907, t. 23, s. 206.

wszystko zostało uporządkowane, ale czy zniknęły wszystkie nasze wątpliwości? Co się stanie, jeśli będziemy mogli wymieniać się sygnałami o innej naturze niż światło, których prędkość rozchodzenia się będzie różna od prędkości światła? (...) A jeżeli razem z Laplacem założymy, że powszechne ciężenie rozchodzi się prędkością milion razy większą od prędkości światła, to czy takie sygnały nie wydają się do pomysłenia”¹⁵.

W szczególnej teorii względności stała prędkość światła zastępuje klasyczne pojęcie „sztywnego pręta” jako podstawy pomiarów w fizyce. Ponieważ Poincaré, tak jak i Einstein, nie widzi możliwości zachowania pojęcia „sztywnego pręta”, więc, po odrzuceniu Einsteinowskiej metody pomiaru, musi przyjąć inne absolutne pojęcie dające możliwość pomiaru. Tym pojęciem okazuje się absolutny czas. Trzeba by jednak mieć możliwość mierzenia tego „prawdziwego” czasu (poza czasem „lokalnym”), który płynąłby tak samo we wszystkich układach odniesienia. Ta sugestia Poincarégo została częściowo zrealizowana w ogólnej teorii względności Einsteina.

V. Zasada względności w perspektywie historycznej

Zasada względności łączy pojęcie ruchu z pojęciem układu odniesienia i wskazuje na niezmienność pewnych praw (w przypadku postulatu Einsteina wszystkie prawa fizyki miały być niezmiennicze) względem inercjalnych układów odniesienia (czyli poruszających się względem siebie ruchem jednostajnym i prostoliniowym).

Arystoteles w swojej fizyce stwierdza, że każde poruszające się ciało musi posiadać przyczynę swojego ruchu — ruch więc wymaga fizycznego wyjaśnienia. Jedynie spoczynek jest rozumiany jako stan absolutny niewymagający fizycznego wyjaśnienia i funkcjonuje tym samym jako pierwotne pojęcie fizyczne. Nierozróżnialność „spoczynków” można by rozumieć jako arystotelesowską zasadę względności. Te „spoczynki” (nierozróżnialne fizycznie) to punkty przestrzeni fizycznej Arystotelesa, która jest tym samym przestrzenią jednorodną. Jej modelem matematycznym jest przestrzeń euklidesowa.

W mechanice klasycznej Newtona ruch inercjalny uzyskuje status pojęcia pierwotnego fizyki. Jest to więc pierwotne pojęcie fizyczne, gdyż prawa mechaniki nie mogą odróżnić ruchów inercjalnych od siebie oraz od spoczynku. Zasada względności Galileusza stwierdza, że prawa ruchu są takie same we wszystkich inercjalnych układach odniesienia. Następuje więc utożsamienie ruchu jednostajnego prostoliniowego (inercjalnego) ze spoczynkiem oraz uznanie tego ruchu za pierwotne pojęcie fizyczne. Tym samym przestrzeń fizyczna teorii Newtona staje się przestrzenią jednorodną i izotropową. Jej modelem matematycznym jest geometria afiniczna.

¹⁵ H. Poincaré, *L'état actuel et l'avenir de la physique mathématique*, [w:] W. Kruczek, op. cit., s. 264–265.

Einstein przyjmuje zasadę względności Galileusza i rozszerza ją z praw ruchu na wszystkie prawa fizyki. Jednak pozostaje przy ruchach i układach odniesienia inercjalnych.

Poincaré natomiast chciał jej nadać charakter maksymalnie ogólny i objąć nią wszystkie rodzaje ruchów. Bo „dlaczego zasada ta jest prawdziwa jedynie o tyle, o ile ruch osi jest prostoliniowy i jednostajny? Czy nie powinna by ona narzucać się nam z równą siłą, gdy ruch ten jest niejednostajny, albo przynajmniej gdy sprowadza się do jednostajnego obrotu. Otóż w obu tych przypadkach zasada ta nie jest prawdziwa¹⁶”. Pojęcie ruchu stałoby się wtedy pojęciem pierwotnym, a zasada względności zasadą w sensie Poincarégo.

W naturalny sposób z zasadą względności Galileusza związana jest grupa przekształceń Galileusza, określających zmianę współrzędnych położenia i prędkości przy przechodzeniu pomiędzy układami inercjalnymi. Podobnie z zasadą względności proponowanej przez Poincarégo związana jest grupa przekształceń Lorentza¹⁷.

Czy więc Einstein jest twórcą szczególnej teorii względności, skoro zasada względności Poincarégo jest znacznie ogólniejsza od tej przyjętej przez Einsteina? Jak wspomniałem wcześniej, Lorentz i Poincaré podali w swoich pracach wszystkie narzędzia i składniki potrzebne do stworzenia szczególnej teorii względności. Dlatego niektórzy historycy nauki, tacy jak na przykład Whittaker¹⁸, Keswani¹⁹ czy Scribner²⁰, odmawiają całkowicie lub niemal całkowicie Einsteinowi autorstwa tej teorii. W swoich pracach z lat 1905 i 1906 Poincaré sformułował zasadę względności jako ogólne prawo przyrody, uznał przekształcenia Lorentza za podstawowe transformacje fizyczne i zauważył, że tworzą one strukturę grupy, dostrzegł niezmienniczość równań Maxwella względem transformacji Lorentza oraz uznał prędkość światła za uniwersalną stałą fizyczną. Einstein, według nich, jedynie zebrał te wszystkie wyniki w jedną całość, wyrzucił pojęcie eteru i zbudował teorię względności w formie „postulatywnej” i przez to maksymalnie uproszczonej.

Przeciwstawne stanowisko zajmują na przykład Zahar²¹ i Goldberg²², którzy uważają, że prace Lorentza i Poincarégo stanowiły zupełnie inny program badawczy,

¹⁶ H. Poincaré, *La science et l'hypothese*, Paris 1925; tłum. M. H. Horwitza, *Nauka i hipoteza*, Warszawa 1908, s. 97.

¹⁷ Idem, *Sur la dynamique de l'électron*, „Compt. Rend.” 1905, t. 140, s. 1504–1508; idem, *Sur la dynamique de l'électron*, „Rendiconti Circolo math., di Palermo” 1906, t. 21, s. 139–176.

¹⁸ E. Whittaker, *A History of the Theories of Ether and Electricity in the Modern Theories 1900–1926*, „Philosophical Library”, New York 1954.

¹⁹ G. H. Keswani, „British Journal for the Philosophy of Science” 1965, t. 15, s. 286–306.

²⁰ C. Scribner, *Henri Poincaré and the Principle of Relativity*, „American Journal of Physics” 1964, t. 32, s. 672–678.

²¹ E. G. Zahar, *Why did Einstein's Programme supersede Lorentz's?*, „British Journal for the Philosophy of Science” 1973, t. 24, s. 95–123.

²² S. Goldberg, *Henri Poincaré and Einstein's Theory of Relativity*, „American Journal of Physics” 1968, t. 35, s. 934–944.

różniący się zasadniczo od szczególnej teorii względności. Zahar jednak sądzi, że zgodnie z koncepcją programów badawczych Lakatosa, program Lorentza–Poincaré’go był postępowy, a fakt, że nie był po śmierci Poincarégo rozwijany, jest w dużej mierze sprawą przypadku.

Myślę, że odpowiedź na to pytanie nie jest w pełni możliwa bez uwzględnienia różnic w rozumieniu fizyki przez Einsteina i Poincarégo oraz abstrahując od ich planów badawczych. Przy budowie szczególnej teorii względności Einstein postawił sobie wyraźnie ograniczone zadanie, tzn. ograniczył się do pustej przestrzeni, bez żadnych sił i mas oraz budował wyłącznie teorię mierzenia, abstrahując od własności fizycznych przestrzeni, tzn. szczególna teoria względności była geometryczną teorią czasu i przestrzeni.

Poincaré nie zadowolalał się tak ograniczonym zadaniem. Budowa „szczególnej” teorii względności go nie interesowała. On budował teorię elektronu, w której uniwersalna zasada względności oraz zasada o stałości prędkości światła miała odgrywać rolę znacznie poważniejszą, niż w teorii Einsteina. Miały być bowiem zasadami apriorycznymi nie tylko dla teorii czasu i przestrzeni, lecz również dla teorii mas i sił.

Poincaré nie zauważył, że ograniczony cel Einsteina ma jednak głębszy sens i że szczególna teoria względności, poprzez uznanie prędkości światła w próżni za uniwersalną stałą fizyczną, otwierała przed fizyką całkiem nowe możliwości badawcze, m.in. ukazywała nowe metody pomiaru. Nie jest to już fizyka sił centralnych (jak w przypadku fizyki Newtona), czy fizyka zasad końca XIX wieku, lecz fizyka stałych fizycznych. To, co wcześniej miało rangę podstawowych i niezmiennych elementów rzeczywistości, traci tę rangę (np. równoczesność, absolutna przestrzeń i czas), jednak pojawiają się nowe elementy „absolutne”, potrzebne przy budowie nowej fizyki (stałe fizyczne, struktura geometryczna, wyrażona m.in. w pojęciu geodezyjnej). Ma wobec tego miejsce przewartościowanie elementów absolutnych rzeczywistości, a nie ich zniesienie. Ten przewrót dokonany na początku XX wieku w fizyce zaczyna stopniowo oddziaływać na inne obszary kultury i dokonuje powolnej, lecz konsekwentnej zmiany mentalności.

Krzysztof Szlachcic

EINSTEIN – POPPER. KRYTYCZNY RACJONALIZM W OBLICZU KOŃCA WIEKU PEWNOŚCI

(...) krytyczna forma racjonalizmu, a przede wszystkim wiara w autorytet prawdy obiektywnej, niezbędna jest wolnemu społeczeństwu opartemu na wzajemnym poszanowaniu. Dlatego jest rzeczą tak ważną strzec umysły przed wpływami takich modnych intelektualnych prądów, jak relatywizm czy irracjonalizm, będących zrozumiąłą reakcją na dogmatyzm i autorytaryzm¹.

Karl R. Popper

Pół wieku po opublikowaniu przez A. Einsteina tzw. szczególnej teorii względności K. Popper tak opisywał konsekwencje jego odkryć: „W naszych czasach, kiedy teorie pojawiają się i znikają jak autobusy na Piccadilly Street, i kiedy każdy uczeń słyszał, że Einstein zastąpił Newtona, trudno odtworzyć przekonania i uczucia uniesienia czy wyzwolenia, jakie teoria Newtona wówczas [tj. w XVIII w. — K.S.] zrodziła. W historii myśli zdarzyło się coś wyjątkowego, coś co się już nigdy nie powtórzy — pierwsze i ostateczne odkrycie absolutnej prawdy o wszechświecie. Ziściło się odwieczne marzenie. Ludzkość uzyskała wiedzę rzeczywistą, pewną, niewątpliwą i dowodliwą — niebiańską scientia czy też episteme, a nie tylko, jak dotąd, doxa — ludzkie mniemania². Teoria A. Einsteina „(...) wskazywała co najmniej, iż teoria Newtona, mniejsza o to prawdziwa czy nie, z pewnością nie jest jedynym możliwym systemem mechaniki niebieskiej zdolnym do prostego i przekonującego

¹ K. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przekł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 623.

² Ibidem, s. 164. (Cytowany fragment pochodzi z eseju *Natura problemów filozoficznych i ich korzenie w nauce*).

cego wyjaśniania zjawisk. Po raz pierwszy od ponad dwustu lat teoria Newtona stała się problematyczna. (...). Od czasu Einsteina wiemy (...), że możliwe są również inne teorie i interpretacje (...)"³.

Dla ludzkości skończył się więc wiek pewności, jak często zapewniają epistemologowie. Razem z tą diagnozą ofiarują nam też często próby pozytywnej odpowiedzi na pytanie o charakter naszej epoki, próby objaśnienia tego, co ma wypełnić miejsce po owej utraconej pewności. Moim celem jest wskazanie elementów propozycji K. Poppera, którego stanowisko programowo niejako nawiązywało do wyników A. Einsteina.

Relatywizm i fizyka relatywistyczna – ostrożnie z diagnozami

Dzieło A. Einsteina, uczonego–filozofa, służyło i służy regularnie do uprawomocnienia wykluczających się ujęć wiedzy. Dlatego też trudno byłoby mi wskazać wśród konkurujących szkół filozoficznych taką, która miałaby kłopot z teoriami A. Einsteina, która ujawniłaby jakąkolwiek trudność z umieszczeniem ich w swoim modelu wiedzy. Przykładowo, zarówno zwolennicy kumulatywnego modelu wzrostu wiedzy, jak i stronnicy idei zerwań, nieciągłości w procesie historycznej ewolucji nauk, wskazują na A. Einsteina, jako potwierdzającego swoją działalnością naukową ich stanowiska. Wydaje się przy tym, że w ostatnich czterech dziesięcioleciach najefektowniejsze zastosowania odkryć autora szczególnej teorii względności na ilustrację mechanizmów rozwoju wiedzy wyszły spod piór filozofów związanych z tzw. relatywizmem w teorii wiedzy⁴. I to im udało się „zawłaszczyć Einsteina”, wytworzyć w świadomości społecznej trwałe powiązanie fizyki (mechaniki) relatywistycznej z filozoficznymi ideami radykalnego relatywizmu w teorii wiedzy⁵.

Swoistym efektem ubocznym tego stanu rzeczy jest wielka łatwość głoszenia przez filozofów (a szerzej — humanistów) tez o rewolucyjności wyników Einsteina, wprowadzających nas w świat „zrelatywizowany”. Sądzę, że wskazana jest duża ostrożność przy operowaniu terminem relatywizm (np. swobodnym przenoszeniu

³ Ibidem, s. 324, 325. (Cytowany fragment pochodzi z eseju *O statusie nauki i metafizyki*).

⁴ Por. np. Kuhnowską analizę niewspółmierności mechaniki Newtonowskiej i mechaniki Einsteińskiej, zaprezentowaną w *Strukturze rewolucji naukowych* (I wydanie 1962) i Feyerabendowską krytykę warunków współczesnego empiryzmu (tzw. warunki zgodności i niezmienności znaczenia), która również bazowała na ukazaniu radykalnej odmienności fizyki Einsteina zestawionej z fizyką Newtona. Pierwsza wersja argumentacji Feyerabenda z 1963 r. z eseju *Jak być dobrym empirystą? Wezwanie do tolerancji w kwestiach epistemologicznych* została rozszerzona i spopularyzowana w książce *Against Method* z 1974 r.

⁵ Jak rozumiem, tytułowy problem tej książki jest również wyrazem tegoż właśnie faktu społecznego i dlatego osoba Einsteina jest jej symbolicznym patronem.

go z fizyki do epistemologii, i odwrotnie). Przed omówieniem Popperowskich odniesień do dzieła A. Einsteina i relatywizmu niech mi będzie wolno rozpocząć od dygresji ilustrującej moje „ostrzeżenie”. Zamiast obszerniejszych wyjaśnień posłużę się przy tym tylko jednym przykładem zaczerpniętym z wydanej w ubiegłym roku książki J. A. Majcherka *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*⁶.

Autor rozpoczyna swoje obszerne studium od wskazania źródeł relatywizmu w fizyce i przyrodoznawstwie⁷. Pierwsza, rozpoczynająca rozdział diagnoza głosi: „Gdyby za najważniejszą czy najogólniejszą dyscyplinę lub teorię naukową uznać tę, która opisuje całość wszechświata, to tak rozumiane podstawy współczesnej nauki ukształtowane są właśnie przez zasadę relatywizmu, wyrażoną w kosmologii relatywistycznej, posługującej się prawami relatywistycznej mechaniki (teorii względności), na gruncie której wyrosła.

Wyraża się ona, najkrócej ujmując, w tezie o braku wyróżnionych układów inercjalnych we wszechświecie. Oznacza to, że nie ma uniwersalnych parametrów zjawisk zachodzących w kosmosie (w szczególności nie stanowi go lokalizacja w czasie i przestrzeni, uważanych w mechanice klasycznej za absolutne, a w teorii względności zrelatywizowanych, jako mogąca ulegać zakrzywieniu czasoprzestrzeni), poza jedną tylko własnością absolutną (bezwzględną) — prędkością światła w próżni”⁸.

W przytoczonym fragmencie, mimo nieprecyzyjności części sformułowań, zasadnicze przesłanie autora jest jasne: we wskazanym obszarze wiedzy (tj. w obrębie uniwersalnych teorii fizycznych) dokonał się współcześnie wielki przełom w stosunku do nauki nowożytnej — u podstaw naszej wiedzy naukowej leży zasada relatywizmu, czyli — przypomnę — teza o „o braku wyróżnionych układów inercjalnych we wszechświecie”. Ten „przełom” przestaje być przełomem, jeśli przypomnieć sobie, że nowożytna, XVII-wieczna mechanika ufundowana została na teźże tezie (zwykajowo związanej z nazwiskiem Galileusza, choć ściśle wyrażonej dopiero w *Principiach* I. Newtona), czego J. A. Majcherek nie dostrzega. Stanowi ona integralną część klasycznej mechaniki. W jednej ze stylizacji ta zasada względności głosi, że prawa mechaniki są takie same we wszystkich inercjalnych układach odniesienia. Współcześni Galileuszowi i następane pokolenia pouczone zostały, „że ruch jest względny”, że nie da się ustalić (w upraszczającym eksperymencie myślowym) „czy to nasz statek płynie, a sąsiedni jest w spoczynku, czy też nasz jest w spoczynku a płynie

⁶ J. A. Majcherek, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*, Kraków 2004.

⁷ Ibidem, rozdział I, s. 15–49. Dodam, że moje krytyczne uwagi do wskazanego fragmentu książki J. A. Majcherka nie powinny być traktowane jako recenzja całości jego bardzo obszernych analiz.

⁸ Ibidem, s. 15.

ten obok ...”⁹. Wydawanie ogólnych ocen o tzw. przełomowym charakterze określonego odkrycia dla światopoglądu epoki jest zawsze ryzykowne. Wydaje mi się jednak, że można skutecznie argumentować na rzecz tezy, że XVII-wieczna zasada względności Galileusza generowała wstrząs intelektualny nie mniejszy, niż zasada względności przyjęta przez A. Einsteina¹⁰. Sądzę, że przejście od fizyki Arystotelesa do fizyki Galileusza — Newtona wiąże się z głębszą transformacją obrazu świata, niż transformacja wywołana porzuceniem fizyki Newtona na rzecz fizyki Einsteina. W pierwszym przypadku należało przekreślić, np., oswojone i dobrze ugruntowane przez potoczne doświadczenie Arystotelesowskie ujęcie przestrzeni (przestrzeni aizotropowej, z naturalnie wyznaczonym kierunkiem góra — dół), i przyjąć ujęcie przestrzeni Newtonowskiej (przestrzeni izotropowej, postulowanej przez rozum jako „absolutna”). Przejście od I. Newtona do A. Einsteina z tego punktu widzenia nie było trudniejsze: jeden nieintuicyjny model czasoprzestrzeni zastąpiono innym nieintuicyjnym modelem.

Autor objaśniając podaną „zasadę relatywizmu” dopowiada, że: (1) „nie ma uniwersalnych parametrów zjawisk zachodzących w kosmosie”; uszczegóławia (1) przez objaśnienie (2): „w szczególności nie stanowi go lokalizacja w czasie i przestrzeni, uważanych w mechanice klasycznej za absolutne, a w teorii względności zrelatywizowanych, jako mogąca ulegać zakrzywieniu czasoprzestrzeni”. Kończy ten wątek wskazaniem, że wśród tego co relatywne (3) jest tylko jedna własność bezwzględna, absolutna, prędkość światła w próżni.

Wypada zauważyć na początek, że wbrew słowom J. A. Majcherka „(2)” nie jest szczególnym przypadkiem „(1)”. Mówią one o czymś innym. Ponadto „(1)” pojmowana dosłownie jest fałszywa. Jeśli bowiem uznajemy istnienie w nauce praw naukowych, to zgodnie z ich formalnym metodologicznym rozumieniem musimy przyjąć istnienie uniwersalnych charakterystyk zjawisk we wszechświecie. W innym przypadku mielibyśmy co najwyżej (!) do czynienia z tzw. generalizacjami historycznymi, co oznaczałoby koniec rozważań o nauce w tej formie, jaką znamy od czasów średniowiecza i, w szczególności, przekreślałoby sens całości rozważań J. A. Majcherka z dwóch pierwszych rozdziałów jego książki. Pogląd „1” z wyrażeniem „uniwersalne parametry” interpretowanym w świetle „(3)” również jest nie do utrzymania; jest błędny. Łatwo bowiem wskazać w obrębie nauki (powiedzmy za Majcherkiem: „kosmologii relatywistycznej”) inne — oprócz prędkości światła

⁹ Przywołuję skrótowo i upraszczająco znaną argumentację Galileusza. Oczywiście, moja polemika ze sformułowaniami J. A. Majcherka nie uzasadnia wniosku, że nie ma różnicy między mechaniką Newtona a mechaniką Einsteina, bo takie różnice, jak powszechnie wiadomo, występują, lecz jest polemiką z jego sposobem ukazania przełomu relatywistycznego.

¹⁰ Głosi ona, że prawa fizyki są niezmiennicze względem transformacji Lorentza (dla przejścia od jednego układu inercyjnego do dowolnego innego układu inercyjnego).

w próżni — „uniwersalne parametry zjawisk zachodzących w kosmosie”. Taki status ma np. stała Plancka. Na marginesie, i pod tym względem fizyka klasyczna nie różni się od fizyki relatywistycznej. Obie mają swoje „stałe”, stałe fizyczne niezależne od układu odniesienia¹¹.

Sformułowanie „(2)” nawet przy życzliwej interpretacji jest samo w sobie również błędne. Przypomnę, że wbrew twierdzeniu J. A. Majcherka lokalizacja zjawisk w przestrzeni i czasie nie była uważana za absolutną w mechanice klasycznej. Jedynie sam czas i sama (pusta) przestrzeń mogły być rozpatrywane jako absolutne (por. przypadek Newtona). Co nie oznaczało, że płynący czas i przestrzeń sama w sobie miały naturalnie wyznaczone miejsca zerowe („absolutne” punkty odniesienia, takie, jak np. na skali termometrycznej Kelvina „zero bezwzględne”). Poruszam te kwestie szczegółowe nie z intencją korygowania opisów autora od strony ich treści fizycznej (nota bene, moje kompetencje w tych kwestiach są więcej niż skromne), lecz po to jedynie, by zalecić ostrożność przy prezentowaniu filozoficznych komentarzy do teorii przyrodniczych. Nie podważam przy tym oczywiście także poglądu bliskiego np. K. Popperowi o nauce jako źródle problemów filozoficznych.

Przy okazji komentarza do cytowanego tekstu, w którym autor nieudolnie tropi relatywizm w teorii względności, niech mi będzie wolno przywołać niewielki fragment z rozprawy K. Poppera. Autor *Wiedzy obiektywnej*, poirytowany — jak się wydaje — nadużywaniem idei relatywizmu, tak oto komentuje powszechne, „relatywizujące” przekonanie głoszące, że Galileusz niepotrzebnie upierał się przy poglądzie o obrocie Ziemi wokół własnej osi, że to wszystko jedno, czy twierdzimy, że Ziemia się obraca wokół własnej osi czy też nie (tj., że z naukowego punktu widzenia obie perspektywy są równie dopuszczalne): „Na poparcie poglądu, że Galileusz cierpiał daremnie, twierdzono, jakoby w świetle ogólniejszej teorii fizycznej jego problem po prostu zniknął. Ogólna teoria względności Einsteina, jak powiadają niektórzy, świadczy dobitnie, że mówienie o ruchu absolutnym nie ma żadnego sensu nawet w przypadku ruchu obrotowego; możemy bowiem dowolnie obierać układ odniesienia znajdujący się we względnym spo-

¹¹ Skądinąd kwestię stałych można uznać za drugorzędną w kontekście, w jakim omawia ją J. A. Majcherek. Przy odpowiednim doborze jednostek, np. czasu i długości, wartość stałej fizycznej c przyjmie wartość 1 (mówiąc naiwnie, stała ta „znika” w wielu wyrażeniach matematycznych). Np. we fragmencie *Uwag autobiograficznych* Einstein pisze o tym zagadnieniu w przystępny sposób: „Prędkość światła c jest jedną z wielkości występujących w równaniach jako «stała uniwersalna». Jeśli jednak jako jednostkę czasu wprowadzi się zamiast sekundy czas, w którym światło przebiega drogę 1 cm, to c przestaje występować w równaniach. W tym sensie można powiedzieć, że stała c jest tylko *pozorną* stałą uniwersalną. (...) Jest rzeczą powszechnie znaną i akceptowaną, że również dwie inne stałe uniwersalne można wyeliminować z fizyki przez to, że w miejsce gramów i centymetrów wprowadzi się odpowiednio wybrane «naturalne jednostki» (np. masę i promień elektronu)”. Przykłady Einsteina uwzględniają obowiązujący w jego czasach układ jednostek fizycznych, zwany ‘cgs’ (por. A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, przekł. K. Napiórkowski, Warszawa 1999, s. 19).

czynku. Co więcej problem Galileusza znika właśnie z przytoczonych wyżej powodów. (...) problem Galileusza musi być pozorny”. Zdaniem K. Poppera argumentacja ta „(...) oparta jest na nieporozumieniu. Z punktu widzenia teorii względności można zupełnie sensownie twierdzić, że Ziemia obraca się — i to w sensie absolutnym: obraca się ona dokładnie w takim samym sensie jak koło roweru. Obraca się względem każdego lokalnego układu inercjalnego, jaki obierzemy. Teoria względności opisuje Układ Słoneczny w taki sposób, że z opisu tego wydedukować można, że dowolny obserwator znajdujący się na dostatecznie odległym ciele fizycznym (np. na Księżycu lub na innej planecie, albo na gwiazdzie spoza Układu Słonecznego) stwierdzi, iż Ziemia obraca się (...)”¹².

Przywołane przykładowo stanowisko J. A. Majcherka świadczy o niebezpieczeństwie czyhającym na autorów, którzy dość mechanicznie korzystają ze szczególnej i ogólnej teorii względności jako argumentu na rzecz relatywizmu w ogóle. Z uwagi na „wiele twarzy” relatywizmu wskazane wydaje się ograniczanie każdorazowo horyzontu rozważań, zawężanie do problemu, aspektu problemu. W innym przypadku, jeśli nawet uda się uniknąć chaosu w wywodzie poświęconym relatywizmowi w ogóle, to ostateczne konkluzje będą, jak sędzę, trywialne. Dlatego też przedstawiane przeze mnie uwagi o odnoszeniu się K. Poppera do A. Einsteina i jego dzieła programowo rezygnują z perspektywy „globalnej” (optymistycznie zakładając, że ona istnieje i dałoby się jej sensownie użyć). Wskazują na kilka okoliczności, kilka sposobów wykorzystywania dorobku A. Einsteina, które wspierały Popperowski hipotetyzm i krytyczny racjonalizm.

Popper – wymiary oddziaływania Einsteina

Przegląd indeksów nazwisk przywoływanych w tekstach K. Poppera ukazuje zaskakująco pewnie znawców jego dorobku fakt: to A. Einstein jest najczęściej przywoływaną postacią. Uświadomienie sobie różnorodności i wagi oddziaływania twórcy szczególnej teorii względności na Poppera czyni zrozumiałym ten stan rzeczy. Do ważniejszych okoliczności objaśniających wyjątkową pozycję A. Einsteina zaliczyłbym: (1) podkreślaną przez samego K. Poppera wagę kontaktów osobistych z A. Einsteinem dla jego rozwoju intelektualnego; (2) wykorzystywanie przez K. Poppera wyników naukowych, jak i rozmaitych deklaracji filozoficznych A. Einsteina do uprawomocnienia kluczowych idei swojej filozofii i metodologii nauki; szerzej, nawet „pomyłki” autora ogólnej teorii względności były przyjmowane przez twórcę programu krytycznego realizmu do potwierdzenia słuszności jego ujęcia wiedzy; (3) wykorzystywanie przez K. Poppera „metafizycznego programu badawczego” A. Einsteina jako negatywnego punktu odniesienia do budowania własnego metafizycznego programu badawcze-

¹² K. R. Popper, *Droga do wiedzy...*, s. 191–192.

go (indeterminizm ontologiczny, koncepcja skłonności etc.); oraz dodałbym i to, że (4) przez lata K. Popper pozostawał pod wpływem uroku osobowości A. Einsteina.

Osobistych spotkań z twórcą teorii względności było niewiele, kilka zaledwie. Ale w ocenie dojrzałego K. Poppera¹³ miały one ważny wpływ na jego życie. Już pierwsze z nich, w 1919 r., kiedy to siedemnastoletni K. Popper wystąpił w roli słuchacza wykładu A. Einsteina, było przełomowym wydarzeniem w jego życiu intelektualnym. Z perspektywy czasu gotów był twierdzić, że pierwsze spotkanie z A. Einsteinem było kluczowym zdarzeniem umożliwiającym mu stworzenie własnej (oryginalnej) metodologii i filozofii nauk przyrodniczych. „W tym samym czasie [tj. w 1919 r. — K.S.] usłyszałem również o Einsteinie i to wydarzenie uzyskało dominujący wpływ na moje myślenie. (...) Einstein wygłosił w Wiedniu wykład, na który poszedłem; pamiętam jednak tylko, że byłem olśniony. Było to coś wykraczającego poza zasięg mojego pojmowania. Zostałem wychowany w atmosferze, w której mechanikę Newtona i elektrodynamikę Maxwella uznawano obok siebie za niepodważalne prawdy (...) Einstein zdołał stworzyć realną alternatywę, która — jak się okazało — była lepszą teorią, i to bez oczekiwania na nowe doświadczenia. (...) Największe wrażenie zrobiło na mnie wyraźne stwierdzenie Einsteina, że uznałby swoją teorię za niemożliwą, gdyby poniosła klęskę w określonych testach. (...) Czułem, że na tym polega postawa prawdziwie naukowa”¹⁴.

Łatwo można wskazać przy tym inne wypowiedzi K. Poppera, które stwierdzają, że jego ujęcie metody naukowej zgodne jest z poglądami A. Einsteina¹⁵. Mają one dwoistą naturę — są jednocześnie opisowe i normatywne. Są przykładem argumentowania na rzecz własnego stanowiska „przez odwołanie się do autorytetu”, bo tak niewątpliwie, jako wielki autorytet, ukazywany jest przez K. Poppera A. Einstein. Powiedziałbym, że w stosunku do A. Einsteina odnaleźć można u autora *Nędzy historyczmu* mieszalinę podziwu i respektu¹⁶.

¹³ Por. np. K. R. Popper, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, przekł. A. Chmielewski, Kraków 1997, passim.

¹⁴ Ibidem, s. 51, 52, 53. We wcześniejszym tekście (z lat 50.) pisał o obserwacyjnym potwierdzeniu w 1919 r. ogólnej teorii względności, że: „Było to dla nas wielkie przeżycie i wywarło ono trwały wpływ na mój dalszy rozwój intelektualny” (por. *Droga do wiedzy...*, s. 62).

¹⁵ Za najważniejsze punkty zgody uznałbym, w świetle tekstów Poppera, następujący zespół przekonań: (1) realność i poznawalność świata, (2) antyindukcjonizm, (3) hipotetyzm względem teorii naukowych wraz z uznaniem twórczego charakteru odkrycia naukowego, (4) ideę falsyfikacji jako podstawowy sprawdzian wartości (naukowości) teorii. (Przypomnę znany fakt, że Einstein wypowiadał się w kwestiach filozoficznych nader oszczędnie. Przedstawiał jedynie rodzaj skondensowanego *credo*, które nie doczekało się z jego strony rozwinięcia w misterny system filozoficzny).

¹⁶ Oto kilka próbek wypowiedzi Poppera: „Dwaj najwięksi fizycy, Einstein i Bohr — być może dwaj najwięksi myśliciele XX wieku (...)” (por.: *Nieustanne poszukiwania...*, s. 124); „(...) dwóch ludzi, których uważam za największe postacie współczesności: Alberta Einsteina i Winstona Churchilla” (por.: *Droga do wiedzy...*, s. 58). „Największe i najtrwalsze oddziaływanie na nasz pobyt [w Princeton, USA, w 1950 r. — K. S.] miał Einstein (...). Fakt, że Einstein i Bohr przyszli na mój odczyt, uznaję za największy komplement, z jakim się w życiu spotkałem” (por.: *Nieustanne poszukiwania...*, s. 179).

Przejawiają się one wyraźnie także w gotowości eksponowania przez K. Poppera błędów wytkniętych mu przez A. Einsteina. Bez wątpienia już sam fakt podjęcia przez A. Einsteina argumentu i ukazania jego słabości czyni zaszczyt jego autorowi, który tego nie ukrywa (por. np. obszerną prezentację Popperowskiego eksperymentu myślowego w mechanice kwantowej i odpowiedzi A. Einsteina zamieszczonych w angielskim wydaniu *Logiki odkrycia naukowego* i przywoływanych w późniejszych tekstach). Popper przyznaje również, że był czas, kiedy z trudem przyjmował myśl o możliwości popełnienia błędu także przez A. Einsteina. Gdy się z tym pogodził, wtedy ukuł z tej myśli jedną z najczęściej powtarzanych (przez samego K. Poppera i jego komentatorów) formuł o metodzie prób i błędów stosowanej przez wszystkie organizmy — od ameby do Einsteina.

Z biegiem lat K. Popper coraz śmieiej odnosił się krytycznie do filozoficznego stanowiska A. Einsteina, które — skądinąd — wyraźnie ewoluowało między 1905 a 1955 r. Pominąwszy takie kwestie szczegółowe, jak stosunek do filozofii E. Macha czy pozytywizmu (z którymi sympatyzował młody A. Einstein), zasadniczymi kwestiami różniącymi obu autorów były: determinizm metafizyczny i jego konsekwencje dla teorii poznania, możliwość (forma) deterministycznej interpretacji mechaniki kwantowej oraz interpretacja prawdopodobieństwa „fizycznego” (K. Popper optował za tzw. skłonnościową interpretacją prawdopodobieństwa występującego w naszych opisach przyrody). Z pewnym uproszczeniem można stwierdzić, że trzon zespołu poglądów A. Einsteina, które krytykował K. Popper, określony był jako stanowisko Parmenidesa. (Często używany przez autora *Wiedzy obiektywnej* przy tej okazji zwrot „Einstein — Parmenides” wskazywał na wagę i głębokość kontrowersji i, jednocześnie, sygnalizował respekt wobec A. Einsteina).

Popper o naukach płynących z odkryć Einsteina w kwestii relatywizmu w teorii wiedzy

Jeśli nie precyzuje się znaczeń, to stosunek K. Poppera do „relatywizmu” zdaje się być paradoksalny. Łatwo bowiem można wskazać fragmenty tekstów, które są przykładem opowiedzenia się po stronie relatywizmu, jak i takie, które świadczą o jego głębokiej niechęci do tej opcji epistemologicznej. W obu grupach wypowiedzi pojawiłoby się przy tym, jako charakterystyczny przykład, nazwisko A. Einsteina.

Duża część sprzeczności ujawnionych przez zestawienie deklaracji K. Poppera ukazuje swój pozorny charakter po wprowadzeniu dość prostych odróżnień w rozumieniu relatywizmu. Kluczowe wydaje się przy tym odróżnienie relatywizmu¹⁷

¹⁷ Wypowiedzi, które przedstawiają to stanowisko, są bardzo liczne. Nie zawsze jednak termin relatywizm pojawia się w nich wprost. Jego ekwiwalentem bywa termin konwencjonalizm wykorzystywany w jednym ze swoich licznych znaczeń. W przypadku tego terminu kłopot przy lekturze podobny — Popper ma ambiwalentny stosunek do konwencjonalizmu w ogóle.

pojmowanego jako konsekwencja negowania stanowiska „dogmatycznego”, „absolutystycznego”, „esencjalistycznego” w teorii wiedzy, od relatywizmu pojmowanego jako stanowisko negujące istnienie prawdy obiektywnej. Na użytek tej prezentacji nazwę pierwsze znaczenie, nawiązując do „ducha” wypowiedzi K. Poppera, jako „relatywizm w wersji słabej”, drugie zaś, jako „relatywizm w wersji radykalnej”¹⁸.

Sądzę, że w powszechnym odbiorze dzieła K. Poppera jego stanowisko wobec obu form relatywizmu jest jednoznacznie postrzegane: gotowość akceptacji relatywizmu w wersji słabej przy jednoczesnym zdecydowanym odrzuceniu relatywizmu w wersji radykalnej. Taka jest bowiem — na pierwszy rzut oka, zaznaczę — logika Popperowskiej teorii wiedzy! Od początku, jak to już zaznaczyłem, formowała się ona przy akceptacji idei, że nasza wiedza ma charakter hipotetyczny (resp. względny)¹⁹. Relatywizm w wersji słabej od początku był jej znakiem rozpoznawczym. Jeśli idzie o źródła wiedzy, głosił, że: „Nie istnieją żadne autorytatywne źródła wiedzy, żadne «źródło» bowiem nie jest niezawodne, (...) nic nie jest niezawodnym czy bezpiecznym źródłem, wszyscy jesteśmy omylni”²⁰. W metodologii Popperowskiej jedna z ważnych szczegółowych tez mówiła o konwencjonalnym charakterze tzw. bazy empirycznej (zdań bazowych). Klasyczna metafora z *Logiki odkrycia naukowego* wyrażała to sugestywnie: „(...) empiryczna baza nauki obiektywnej nie kryje nic absolutnego. Nauka nie spoczywa na niewzruszonych podstawach. Śmiała struktura teorii naukowych jak gdyby wznosi się nad trzęsawiskiem. Przypomina gmach wzniesiony na słupach wbijanych z góry w to grzęzawisko, lecz nie sięgających żadnej naturalnej ani «danej» podstawy. Wbijanie słupów przerywamy nie dlatego, że osiągnęliśmy twardą ziemi. Przerywamy je po prostu wtedy, gdy uznamy, że tkwią one wystarczająco mocno, aby przynajmniej tymczasowo udźwignąć strukturę”²¹.

K. Popper nie przechodzi jednak na stanowisko skrajnego relatywizmu, ponieważ odnajduje w procedurach tworzenia wiedzy pewny punkt oparcia, punkt prawdziwie Archimedesowy! Jak to już głosiły przywołane wcześniej wypowiedzi K. Poppera, za sprawą A. Einsteina znajduje ideę, która pozwoliła mu bronić się przed „subiekty-

¹⁸ Podobnie można byłoby porządkować w pismach Poppera konteksty, w których mowa jest o rozwiązaniach, stanowiskach konwencjonalistycznych. Zachodzi daleko idąca korespondencja między sposobem traktowania obu terminów, relatywizmu i konwencjonalizmu.

¹⁹ Opisując formowanie się swojego stanowiska w okresie pisania *Logiki odkrycia naukowego* przywołuje pogląd G. Ryle’a (zaznaczam go w cytacie znakami »...«): „ »Jesteśmy często pewni praw i jest to pewność usprawiedliwiona« (...). Twierdzi także [Ryle — K. S.], że pewne twierdzenia ogólne są »dowiedzione«: »Nazywa się je »prawami», nie zaś »hipotezami»« (...). Pierwszym powodem, dla którego wystąpiłem przeciwko temu pogładowi, była teoria grawitacji Einsteina: nigdy nie było teorii lepiej »dowiedzionej» niż Newtonowska (...). Ale bez względu na to, co można myśleć o statusie teorii Einsteina, z pewnością każe nam ona uznać teorię Newtona za «zwykłą» hipotezę lub przypuszczenie» (*Wiedza obiektywna: ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992, s. 19).

²⁰ Ibidem, s. 172.

²¹ K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przekł. U. Niklas, Warszawa 1977, s. 93–94.

wizmem”, zachować ideę obiektywności poznania, ideę skutecznej, definitywnej falsyfikowalności empirycznych fragmentów naszej wiedzy. Nie musi więc akceptować relatywizmu pojmowanego jako akceptowanie „(...) zasady Protagorasa, iż człowiek jest miarą wszechrzeczy”²².

Mamy więc do czynienia ze stanowiskiem, którego oryginalność ma się kryć w utrzymywaniu badaczy w równym i bezpiecznym dystansie wobec obu błędnych i groźnych zarazem stanowisk: absolutyzmu (dogmatyzmu) i relatywizmu w wersji radykalnej. Oba są niebezpieczne z uwagi na ich niekorzystny wpływ na proces zdobywania wiedzy o świecie, ale również z uwagi na nieszczęścia, jakie niosą dla akceptujących je społeczności demokratycznych (obywatelskich). Wystarczy tu przypomnieć Popperowską ocenę z motta²³ do mojego wystąpienia, czy wymowę wielu fragmentów obu tomów *Open Society*.

I tu w mojej ocenie pojawia się problem kluczowy dla stanowiska K. Poppera, profesjonalnego metodologa: czy jego ujęcie wiedzy (nauk empirycznych) jest poprawne, czy kluczowa procedura metody empirycznej w jego wersji jest do utrzymania, obroni się w ramach teoretycznej (logicznej)²⁴ analizy? Innymi słowy, czy falsyfikacjonizm Popperowski można zastosować, tzn. czy jest on skutecznym antidotum na śmiertelne zagrożenie radykalnym relatywizmem?

Czytelnik pism K. Poppera stawiając takie pytania oczekuje solidnej argumentacji metodologa, a nie tylko skrótowo i nieprecyzyjnie wyrażonej myśli o obalalności teorii. Od autora *Wiedzy obiektywnej* oczekuje czegoś więcej niż syntetycznej formuły, którą oferuje np. A. Einstein w swoich fragmentach filozoficznych²⁵. (Tę ostatnią, pochodzącą od „nieprofesjonalisty”, można nawet — skądinąd — przyjąć z życzliwością). Od K. Poppera oczekuje się czegoś więcej: skutecznego uporania się z tzw. tezą Duhema, wykluczającą możliwość przeprowadzania skutecznych, definitywnych falsyfikacji empirycznych teorii z obrębu dojrzałych, rozwiniętych nauk empirycznych (typu fizyki, astronomii, chemii etc.). Bez tego elementu konstrukcja metodologiczna K. Poppera jest tylko papierową fikcją. Odwołujący się do niej

²² Idem, *Droga do wiedzy...*, s. 144. Dodaje też następującą uwagę przy cytowanej zasadzie: „Niestety, wciąż jeszcze trzeba podkreślać, że teoria względności Einsteina nie ma nic wspólnego z tego rodzaju relatywizmem” (s. 144).

²³ Por. również podobną diagnozę z innego fragmentu *Drogi do wiedzy*: „ (...) relatywizm epistemologiczny, czyli przekonanie, że nie ma niczego takiego jak prawda obiektywna, oraz epistemologiczny pragmatyzm utożsamiający prawdę z użytecznością, są ściśle związane z poglądami autorytarnymi i totalitarnymi” (K. Popper, *Droga do wiedzy...*, s. 14).

²⁴ Pytanie o wartość pomysłu metodologicznego Poppera zawężone jest do problematyki teoretycznej w tym sensie, że zadając je nie uznajemy obalających ją dowodów, argumentów, wziętych z obserwacji rzeczywistej praktyki badawczej uczonych, którzy, jak to wielokrotnie opisywano, nie uwzględniają w swoim działaniu metody falsyfikacji. Takie podejście daje większą szansę obrony stanowiska Poppera.

²⁵ Por. np. A. Einstein, *Mój obraz świata*, przekł. S. Łukomski, Warszawa 1935, rozdział V *O nauce*.

krytyczny racjonalizm staje się w konsekwencji łatwym łupem zwolenników relatywizmu, bowiem sygnalizowany „krytycyzm” jest pozorny, bo nieskuteczny; nie uzyskuje żadnej przewagi teoretycznej nad skrajnym relatywizmem.

Nie jest oryginalnym spostrzeżeniem przypomnienie, że osąd środowiska metodologów i filozofów nauki jest surowy: K. Popper nie przedstawia poprawnej argumentacji na rzecz możliwości przeprowadzania falsyfikacji w naukach empirycznych. Falsyfikacjonizm nie da się obronić. Z tego punktu widzenia cała ta propozycja metodologiczna jest rodzajem ideologii (P. Feyerabend zwykł pisać propagandy), pozbawionej zdolności oddziaływania przez zniewalającą logicznie siłę argumentu. Za przykład niskiej skuteczności argumentacyjnej podałbym również uporczywe odwoływanie się przez K. Poppera w późniejszym okresie twórczości do „idei obaleń”, wkomponowanej w tzw. metodę prób i błędów. Metaforyczność typowa dla jej opisów²⁶ nie czyni z niej efektywnego narzędzia metodologicznego.

Na zakończenie chciałbym zasygnalizować, że stymulowany odkryciami A. Einsteina Popperowski falsyfikacjonizm jest przy próbie starannej analizy stanowiskiem bardziej paradoksalnym, „tajemniczym”, niż o tym świadczą rozpowszechnione w literaturze przedmiotu wykładnie. Okazuje się, wbrew ugruntowanemu stereotypowi filozofii K. Poppera, tj. wbrew oczywistości diagnozy, iż jest to falsyfikacjonizm, że w tekstach autora *Wiedzy obiektywnej* mamy do czynienia z jednoczesnym występowaniem deklaracji przeciw możliwości przeprowadzania falsyfikacji i stwierdzeń uznających możliwość (i rzeczywiste występowanie) falsyfikacji teorii empirycznych! W jednym dziele koegzystuje „Popper falsyfikacjonista” i „Popper antyfalsyfikacjonista”. W innym miejscu miałem okazję argumentować²⁷, że jest to głęboka sprzeczność w filozofii nauki K. Poppera. Nie da się jej usunąć domysłami typu: „to bez znaczenia, bo to jedynie efekt niestarannej redakcji tekstu X”, „to błąd młodości, przejaw niedojrzałości sformułowania generalnie poprawnej, wartościowej koncepcji metodologicznej”. Objasnienia o takim charakterze okazują się bez wartości w świetle okoliczności przejawiania się tego paradoksu. Jeśli tak jest, a nie mam powodu, by wątpić w poprawność mojej diagnozy, to w szczególności Popperowska krucjata przeciwko radykalnemu relatywizmowi ukazuje się w nowym świetle.

²⁶ Por. np. metaforyczne formuły [w:] K. Popper, *Wiedza obiektywna...*, s. 93.

²⁷ K. Szlachcic, *O paradoksach Popperowskiego falsyfikacjonizmu*, „Filozofia Nauki” 2003, t. 11, nr 2 (42), s. 117–128.



Elżbieta Mrozek

PUNKT ODNIESIENIA

*Znajdujemy się w momencie rozprężenia —
mówię o barwie czasu¹.*

„Uniwersum dyskursu nie stanowi całego uniwersum” — pisał M. Schlick².

Mimo to we współczesnych społeczeństwach przemysłowych nauka w dużym stopniu determinuje sposób postrzegania rzeczywistości. Dlatego w XX w. odkrycia naukowe zmieniły dotychczasowy obraz świata. Nauka na swoim gruncie wypracowała metody, po których zastosowaniu sama pogrążyła się w kryzysie.

„Status wiedzy uległ rozchwianiu i jego spekulatywna jedność została rozbita”³.

Dotychczas wysoko cenione wartości poznawcze: jednorodność, regularność, zupełność, stabilność, przewidywalność zostały obalone. Mówi się, że nauka ugrzęzła w metodologicznych sporach dotyczących jej samej. Zdaje się, że nie jest już możliwe ostateczne uzasadnienie w porządku teoretycznym czegokolwiek.

Statyczny model kosmosu wypracowany przez I. Newtona został podważony. Według owego modelu zarówno w kosmosie, jak i na ziemi rządzi ten sam uniwersalny zestaw praw, a odległość i czas w tzw. mechanice klasycznej są absolutne.

Taka wizja kosmosu gwarantowała poczucie stabilności, zarówno pod względem epistemologicznym (pewność poznawcza), jak i egzystencjalnym (kosmos rządzony spójnymi prawami jako statyczny układ odniesienia).

Szczególna teoria względności zmienia fundamentalnie wyobrażenie o strukturze wszechświata. Okazuje się, że nie ma absolutnego czasu ani absolutnej przestrzeni. Czas staje się czwartym wymiarem, który tak samo jak pozostałe trzy decyduje

¹ Por. J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 7.

² M. Schlick, *Fakty i sądy*, [w:] A. Koterski, *Spór o zdania protokolarne — Erkenntnis i Analysis 1932–1940*, Warszawa 2000, s. 179.

³ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 105.

o lokalizacji obiektu, czyli wyznacza fizyczne współrzędne zdarzenia. Prowadzi to do koncepcji czasoprzestrzeni. Zatem elementy, które dotychczas w codziennym życiu uważane były za stałe, gdy zbliżają się do prędkości światła, ulegają zmianie (czas biegnie wolniej, masa rośnie, długość się zwiększa). W takim razie jednoczesność jest względna. Zależy od układu odniesienia, z którego dokonujemy obserwacji, czyli znajdując się w różnych układach odniesienia, a obserwując te same zdarzenia w czasoprzestrzeni, możemy dojść do różnych wniosków. Koncepcja A. Einsteina wprowadza dynamiczny model kosmosu, z którym sam jej twórca nie mógł się do końca pogodzić. Wierzył on głęboko, że immanentną cechą świata jest jego „jednolitość i harmonijność”⁴ — dzięki tym zasadom nauka może formułować swoje prawa. Jego głębokie przekonanie o logicznej zamkniętości wszechświata oraz jednoznacznym zdeterminowaniu własności i zachowaniu wszystkich elementów prawdopodobnie wywodziło się z filozofii Spinozy. Dlatego też A. Einstein, by jego własna teoria nie obalała statycznego modelu wszechświata, wysuwa postulat istnienia pewnej siły, którą nazywa stałą kosmologiczną. Miała ona pełnić funkcję czegoś w rodzaju antygravitacji, tzn. gwarantować, że kosmos jest układem samoregulującym się o przestrzennej zamkniętości⁵. Tezę tę uznał później za największą pomyłkę swego życia.

Warto zwrócić tu uwagę, jak wielkie poruszenie wywołuje przyjęcie określonego modelu kosmosu i rządzących nim zasad. Jeszcze za czasów Galileusza kosmos wyobrażano sobie jako wielką sferę otaczającą nasz stabilny dom — Ziemię⁶. Taki model z pewnością zapewniał poczucie bezpieczeństwa.

Jednak kolejne odkrycia naukowe XX w. destabilizują te wyobrażenia. W 1924 r. E. P. Hubble odkrył zjawisko ucieczki galaktyk, świadczące o rozszerzaniu się wszechświata.

W latach 40. sformułowano koncepcję Wielkiego Wybuchu (Big Bang). Zatem „Początek Wszechrzeczy” miał określony czas (szacunkowo 10–20 mld lat temu). Cały wszechświat ściśnięty był wtedy do jednego punktu o nieskończonej gęstości i temperaturze. Podczas formowania się kosmosu niektóre gwiazdy eksplodowały jako supernowe, z resztek po ich wybuchu powstawały różne obiekty kosmiczne, m.in. nasz układ słoneczny. Obecnie wszystkie te pierwiastki wchodzi w skład otaczającej nas przyrody i naszych ciał.

Trzeba podkreślić, że ta koncepcja zmieniła tradycyjne wyobrażenia o transcendentnym, pozamaterialnym pochodzeniu człowieka. Dlatego też wywołała burzę

⁴ S. Butryn, *Założenie o jednolitości i harmonijności świata a Einsteińska koncepcja jedności nauki*, [w:] A. Motycka (red.), *Wiedza a założeniowość*, Warszawa 1999.

⁵ Ibidem, s. 88.

⁶ Ch. Flowers, *Dziesięć rewolucyjnych koncepcji współczesnej nauki*, tłum. J. Skolimowski, Warszawa 2003, s. 16.

dyskusji zarówno antropologów, jak i teologów. W świetle tych założeń człowiek staje się istotą zbudowaną z „pyłu gwiazdowego”⁷.

Kolejny przełom koncepcyjny rozbijający dotychczasowe wyobrażenia o świecie to fizyka kwantowa. Precyzja i ścisłość, która dotyczy zarówno metody naukowej, jak i narzędzi pomiarowych, nie obowiązują na poziomie mikroświata. Obszar ten charakteryzuje się brakiem dokładności, przewidywalności i oznaczoności. Materia na swoim elementarnym poziomie nie spełnia warunków klasycznego determinizmu, dlatego w objaśnianiu świata subatomowego musimy zadowolić się prawdopodobieństwem i teorią statystyczną. Szersza interpretacja teoretyczna zasad mechaniki kwantowej prowadzi do „irracjonalnego modelu kosmosu”⁸, który jest „zbudowany na niepewności i na niesprawdzonych stanach potencjalnych, a nie na solidnych podstawach i według spójnych zasad”⁹.

Stabilny grunt (*terra firma*) nie istnieje nawet na Ziemi. Płyty tektoniczne nieustannie się poruszają, dlatego współczesne formy geograficzne są przejściowe. W 1912 r. A. Wegener sformułował teorię dryfu kontynentów. Geolodzy zauważyli także zmianę magnetycznych biegunów Ziemi.

Do tego dochodzi jeszcze obalenie niezawodności matematyki. W XVII w. nowożytna nauka wypracowała sobie narzędzie matematycznego opisu zjawisk i własności. W ten sposób uczyniła z matematyki absolutną metodę odszyfrowującą tzw. Księgę Natury, która — jak twierdził Galileusz — napisana jest językiem matematyki. Algebraizacja metod poznawczych oraz świadomość ich niezawodności stały się fundamentem racjonalności.

W 1931 r. K. Gödel odkrył, że język matematyki nie jest doskonały. „Twierdzenie o zupełności” mówi o niespójności i zawodności arytmetyki. „W każdym spójnym formalnym systemie matematycznym istnieją takie zdania, które na gruncie tego systemu są nierozstrzygalne”¹⁰.

Podsumowując wpływ XX-wiecznych odkryć naukowych na sposób postrzegania rzeczywistości należy odnotować radykalną zmianę dotychczasowego modelu kosmosu, modelu przyrody, oraz rządzących nimi praw. Wiedza zawsze zapewniała układ odniesienia, orientacji, wychodząc naprzeciwko potrzebie zarówno zrozumienia świata, jak i znalezienia w nim swojego miejsca. Obecnie nauka, tak poprzez zmianę dotychczasowych wyobrażeń o świecie, jak i metod poznawczych (nie da się

⁷ Ibidem, s. 87.

⁸ Einstein, nie mogąc pogodzić się, że cała rzeczywistość wyjaśniana jest dwoma różnymi prawami niesprowadzalnymi do siebie, dotyczącymi świata makro i mikro, do końca swego życia szukał jednolitej formuły, czyli takiego prawa, które miałyby uniwersalne zastosowanie, i do którego można by było sprowadzić wszystkie inne typy praw, a więc jednolitej teorii pola.

⁹ Ch. Flowers, op. cit., s. 54.

¹⁰ Ibidem, s. 109.

już jednoznacznie uprawomocnić ponowoczesnego dyskursu naukowego) — usuwa stabilny grunt spod nóg współczesnego człowieka. Według J.–F. Lyotarda, w takiej sytuacji nauka zmuszona jest do poszukiwania Instabiliów¹¹. Polega to na tym, że w sytuacji informacji niepełnej możemy określić jedynie granice dokładności jedynie „wysepki determinizmu”¹².

Wyżej wymienione warunki w pełni spełniają definicję kryzysu według T. Kuhna, po którym przychodzi zmiana dotychczasowego paradygmatu. Nauka normalna, zawierająca akceptowane i usankcjonowane wzory wyjaśniania — załamuje się. Pojawiają się coraz to nowe anomalie, które na gruncie obowiązujących założeń teoretycznych nie znajdują wyjaśnienia. Aż w końcu cała grupa uczonych jest zmuszona odrzucić wysoko cenioną do tej pory teorię naukową oraz przewartościować swe tradycyjne procedury doświadczalne. T. Kuhn wymienia teorię względności A. Einsteina obok M. Kopernika i I. Newtona jako jeden z punktów zwrotnych, prowadzących do rewolucji naukowej. Nowa siatka teoretyczna zmienia obraz świata, a co za tym idzie, jak słusznie zauważa T. Kuhn — przeobraża go i zmienia jego kształt¹³.

Zatem za W. Quinem możemy przyjąć ogólną zależność, że epistemologia determinuje ontologię. Język, którego używamy do opisu świata, musi być w pewien sposób „zaangażowany ontologicznie”¹⁴, tzn. przynajmniej postulować rzeczywistość, do której się odnosi. Nie jest moim celem wykazywanie absolutnego zdeterminowania języka rzeczywistością pozajęzykową, lecz stwierdzenie, że „ontologia jest konsekwencją danej teorii”¹⁵. Obraz świata skonstruowany jest z elementów abstrakcyjnych, czyli z danej, konwencjonalnie wybranej aparatury pojęciowej, jednak „rodzaj przyjmowanej przez nas ontologii może mieć ważne konsekwencje”¹⁶ — jak pisze W. Quine.

Chodzi o to, że współczesna nauka w społeczeństwach zindustrializowanych i zurbanizowanych, posługując się określoną epistemologią, determinuje obraz świata, według którego kształtowana jest realna rzeczywistość, czyli środowisko życia ludzi. Dlatego celem tej pracy będzie wykazanie, jak założenia teoretyczne dotyczące modelu kosmosu, struktury przyrody oraz rządzących nią praw wpływają na praktyki społeczne i kulturowe, a na poziomie jednostkowym w jaki sposób determinują egzystencjalny punkt odniesienia. Czy pomagają współczesnemu człowiekowi określić cel, sens i wartość.

¹¹ J.–F. Lyotard, *Kondycja...*, s. 149.

¹² Ibidem, s. 161.

¹³ Por. T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa 2001, s. 28.

¹⁴ W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2000, s. 8.

¹⁵ Ibidem, s. 42.

¹⁶ Ibidem, s. 43.

Wcześniej założyłam, że nauka obecnie pełni funkcję objaśniania świata, w ten sposób zapewniając układ odniesienia. Według E. Cassirera, twórcy filozofii form symbolicznych, człowiek jako istota rozumna od zwierząt odróżnia się stosunkiem do swego otoczenia (wyższa forma adaptacji). Zwierzęta jedynie reagują na zespół warunków zewnętrznych, natomiast ludzie, transcendując swój biologiczny byt — „konstruuja świat obiektywny jako przedmiot swoich obserwacji i badań, jako świadomie określony teren swojego działania”¹⁷ — jako punkt odniesienia. Zatem ludzie stwarzają sobie środowisko poprzez wiedzę (w skład której wchodzi: myślenie funkcjonalne, nazwy, symbole, abstrakcyjne ujęcie czasu i przestrzeni)¹⁸. Wynika stąd, że nauka tworząc ów świat idealny — zapewnia nam układ odniesienia i orientacji w rzeczywistości. W takim razie kryzys nauki (dotyczący zmiany modelu kosmosu, struktury przyrody i rządzących nią praw) daje w wyniku brak spójnego oglądu świata, innymi słowy brak stabilnego punktu odniesienia, jakim jest światopogląd. Według T. Luckmanna światopogląd jest stałym faktem społecznym, zawierającym obiektywny system znaczeń. Istotne w jego koncepcji jest to, że jednostka sama nie tworzy światopoglądu, lecz rodząc się w danej społeczności (w której krwioobieg zawiera określony system wiedzy) internalizuje go w procesie socjalizacji. Zawiera on modele zachowań, wzorce priorytetów i hierarchie znaczeń, które stają się subiektywnym systemem orientacji. Ów subiektywny system „ostatecznego odniesienia” związany jest ze „świętym kosmosem”, który warunkuje modele wartości oraz zapewnia poczucie tożsamości.

„Ciągłość sensu życia jednostki zależy od spójności znaczenia w światopoglądzie”¹⁹. Jednak w epoce postindustrialnej nauka, która na gruncie społecznym dotychczas objaśniała świat i kosmos — jak pokazałam wcześniej — pogrążyła się w kryzysie. Zatem nie jest już w stanie dostarczać komplementarnego systemu znaczeń.

Struktura społeczeństwa postindustrialnego powstała pod wpływem „instytucjonalnej segmentacji”²⁰, nie daje spójnego oglądu rzeczywistości, tzn. rozbija związek ze „świętym kosmosem” jako całościowym układem odniesienia. Ów proces parcelacji świadomości zapoczątkowany został w epoce hellenistycznej (323–30 p.n.e.), która również była okresem gwałtownych przemian. Nauki szczegółowe właśnie wtedy wyodrębniły się z filozofii i zajęły się badaniem wyizolowanych wycinków rzeczywistości²¹. Filozofia przestała tworzyć system. Polegało to na odrzuceniu całościowej wizji świata, wspartej dociekaniem nad strukturą kosmosu (czyli fizyką),

¹⁷ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1998, s. 18.

¹⁸ Ibidem, s. 18.

¹⁹ T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszczyński, Kraków 1996, s. 105.

²⁰ Ibidem, s. 134

²¹ J. Gajda-Krynicka, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995, s. 32.

określającej wzajemne powiązanie i hierarchię bytów. Z odrzuceniem tak pojętej metateorii wiązało się odrzucenie paradygmatu aksjologicznego, który zakładała.

T. Luckmann pokazuje skutki tego procesu we współczesnym społeczeństwie. Owe „pęknięcia struktury społecznej” związane z powstaniem sfery prywatnej dają zarówno iluzoryczną autonomię, jak i tożsamość. „Im bardziej autonomiczne i racjonalne stały się wyspecjalizowane obszary instytucjonalne, tym mniej ścisły stawał się ich związek z transcendentnym, świętym kosmosem”²². Wynika stąd, że nauki szczegółowe nie są w stanie dostarczyć komplementarnego systemu znaczeń, który stałby się punktem odniesienia, czyli światopoglądem (określającym model wartości i tożsamość). Doprowadza to współczesnego człowieka do dezintegracji, zagubienia, braku poczucia sensu, celu i wartości, a zatem do kryzysu światopoglądu.

Jeśli teraz przyjmiemy kulturę jako integralną całość, to proces jej ewolucji uznamy — jak pisze A. Koestler — za „różnicowanie się struktur i integrację funkcji”²³. Odłączenie się nauk szczegółowych od filozofii i dalsza ich specjalizacja (która niewątpliwie doprowadziła do spektakularnych osiągnięć) osłabiła mechanizmy integrujące. Jeśli przyjmiemy — jak pisze autor — że dla danej całości funkcjonalnej (bez względu czy jest to gatunek biologiczny, cywilizacja czy pojedynczy osobnik) ostatecznym kryterium wartości jest wewnętrzna harmonia, to wynika stąd, że nasza kultura, pozbawiona mechanizmów integrujących, jest zaburzona. „Całość jest zdefiniowana przez układ relacji pomiędzy częściami, a nie przez ich sumę. Tak samo jako cywilizacji nie określa suma jej nauki, techniki i organizacji społecznej”²⁴. Odszczepienie się — jak pisze dalej A. Koestler — które jest skutkiem braku łączności z ośrodkiem integrującym, prowadzi do nadczynności i zwyrodnienia. Spełnia to definicję patologii psychologicznej, gdzie odszczepienie się rzeczywistości nazywane jest schizofrenią.

Reasumując, społeczeństwo jako środowisko życia jednostki, jako źródło obiektywnych znaczeń gwarantujących punkt odniesienia (czyli światopogląd według T. Luckmanna), na który nauka jako sposób objaśniania świata ma ogromny wpływ, nie daje poczucia sensu, gdyż sens można ująć tylko w całości. Zatomizowany człowiek żyje pośród wielu fragmentów rzeczywistości. „Dlatego nieznan lub zgoła nieistniejący sens całości umyka władzom poznawczym. Tak oto człowiek jest zamkniętą na globalny sens monadą, która dostrzega tylko niewspółmierne znaczenia wąskich makro- i mikrohistorii”²⁵. Skoro na gruncie nauki wartość i fakt są rozdzielone — nie zapewnia ona orientacji aksjologicznej. Aby zrozumieć, dlaczego w na-

²² T. Luckmann, op. cit., s. 138.

²³ A. Koestler, *Lunatycy. Historia zmiennych poglądów człowieka na wszechświat*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2002, s. 517.

²⁴ *Ibidem*, s. 517.

²⁵ M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego*, Warszawa 1995, s. 13.

uce nie mówi się o celowości, musimy cofnąć się w głąb historii. W XVII w., kiedy kształtowało się oblicze nowożytnej nauki, a wraz z nią określony typ racjonalności, przyjęty został jako zasadny taki rodzaj wyjaśnień kauzalnych, który obejmował jedną przyczynę sprawczą (*causa efficiens*). Poprzedni, Arystotelesowski model wyjaśnień przyjmował jeszcze trzy rodzaje przyczyn: materialną (*causa materialis*), formalną (*causa formalis*) oraz przyczynę celową (*causa finalis*). Konsekwencją tego było, że w tej przestrzeni racjonalności można było pytać np. o to „jak coś działa?” Pytanie: „po co?” — dotyczące ostatecznego celu, staje się bezzasadne²⁶.

Widać w ten sposób wyraźnie, że kryzys nauki doprowadził do kryzysu światopoglądu, czyli braku punktu odniesienia. Zatem niedostatek poczucia: sensu, wartości i celu wpływa na człowieka dezintegrująco. Dzieje się tak zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i kolektywnym, czyli dotyczy także cywilizacji.

Wielu teoretyków kultury twierdzi, że znajdujemy się obecnie w osobliwym momencie dziejowym, czyli w kryzysie. A. J. Toynbee, historyk, analizując ogromny materiał historyczny, stwierdził pewne prawidłowości dotyczące powstawania i umierania cywilizacji. „Problem załamania cywilizacji jest bardziej oczywisty niż problem ich wzrastania”²⁷. Okazuje się, że na dwadzieścia sześć cywilizacji szesnaście już „zostało pogrzebanych”²⁸. Schyłek należy wiązać z „ekstrawertycznym kierunkiem rozwoju”. Élan Vital naszej kultury uległ załamaniu. Widać to w ogłoszonej przez F. Nietzschego śmierci Boga — centralnego symbolu tej kultury²⁹. Przejawia się to również w kryzysie sensu, wartości i celu. Jednak — jak pisze A. J. Toynbee — „jedną z najbardziej uderzających oznak dezintegracji jest utrata społecznej jedności w społeczeństwie jako całości”³⁰ oraz niezdolność jednostek do twórczego wysiłku.

O granicznym charakterze naszych czasów świadczy również przyjęta w tym kręgu kulturowym koncepcja temporalnego linearyzmu, związana z judaistyczną koncepcją jednego Boga. Według niej przełom tysiącleci — czyli millenaryzm — mówi o zakończeniu pewnego rozdziału dziejów ludzkości. Współczesność uważana jest za wyjątkowy punkt, moment przejścia, przełom, po którym nadejdzie jakościowo odmienna era³¹.

Stan totalnego epokowego kryzysu kultury stwierdza również A. Motycka, zajmująca się filozofią nauki. „Kryzys współczesnej filozofii nauki jest wyrazem ogólnego kryzysu kultury europejskiej, a więc kryzysem wartości”³². Skoro, jak twierdzi

²⁶ Por. Z. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania*, Warszawa 1986, s. 13–22.

²⁷ A. J. Toynbee, *Studium historii*, Warszawa 2000, s. 222.

²⁸ Ibidem, s. 222.

²⁹ Por. J. Prokopiuk, *Nieba i piekła: okultyzm, mistyka i demonologia*, Gdynia 2001, s. 94.

³⁰ A. J. Toynbee, op. cit., s. 224.

³¹ L. Gawor (red.), *Filozofia wobec XXI wieku*, Lublin 2004, s. 7–8.

³² A. Motycka, *Filozofia nauki a problem założeniowości w nauce*, [w:] A. Motycka (red.), *Wiedza a założeniowość*, s. 32.

autorka, dotychczasowy światopogląd, w skład którego wchodziła obiektywna, deterministyczna, praworządna wizja rzeczywistości, został przez kryzys współczesnej nauki „zaatakowany totalnie”, znajdujemy się na „rozstajnych drogach. Stan ten najlepiej można zilustrować modelem «kosmosu bezsensu»”³³.

Aby znaleźć możliwe rozwiązania tego globalnego kryzysu, zajmę się teraz wpływem nauki na środowisko życia ludzi, gdyż wykazanie, jak założenia teoretyczne wpływają na praktyki społeczne i kulturowe jest jednym z celów tej pracy.

W *Kondycji ponowoczesnej* J.–F. Lyotard analizuje stan wiedzy w najbardziej rozwiniętych społeczeństwach. „Naukowe umeblowanie świata”³⁴ odzwierciedla się w kulturze zachodniej związkami nauki, etyki i polityki. Technologiczne przekształcenia środowiska życia ludzi, czyli industrializacja, urbanizacja i zmechanizowane typy produkcji przemysłowej, są wynikiem połączenia się nauki i techniki w „olbrzymi aparat naukowo–techniczny”³⁵. Powstała przez to w technokratycznych społeczeństwach racjonalność instrumentalna podlega zasadom kapitalizmu, czyli ekonomicznej optymalizacji. Tak powstały system społeczno–ekonomiczny (będący środowiskiem życia ludzi) rządzi się według J.–F. Lyotarda cybernetyczną matrycą: Input/Output, polegającą na optymalizacji wydajności, maksymalizacji osiągnięć, czyli zasadą skuteczności³⁶. W ten sposób wiedza uległa merkantylizacji i komercjalizacji.

Ten związek nauki, techniki oraz praktyk społecznych i kulturowych zauważył już M. Foucault. Uważał on, że praktyka dyskursywna nie zależy jedynie od reguł logiki, determinują ją jeszcze czynniki społeczne, instytucjonalne czy światopoglądowe. Wiedza tworząca takie „techniki obiektywizacji”, które ujarzmiają i podporządkowują jednostkę, w oczywisty sposób łączy się z władzą³⁷. Zatem taka postać wiedzy nie służy współczesnemu człowiekowi. J.–F. Lyotard twierdzi nawet, że ten typ racjonalności niszczy więzy między ludźmi, nie buduje wspólnoty. Jak już wcześniej wspomniałam, oderwanie się nauk szczegółowych od filozofii, jako koordynującej je całościowej wizji świata, związane było w epoce hellenistycznej (jak i jest współcześnie) z wytworzeniem się tzw. sfery prywatnej. Obecnie brak poczucia wspólnoty, „związany z amoralnym racjonalnym indywidualizmem i świecką anonimowością”³⁸, prowadzi do zatowizowania ludzi. Tak ustrukturalizowane społeczeństwo łączy jedynie przypadkowe kontakty: umowne, przelotne i sporadyczne. Daje to w efekcie przykry obraz masy, czyli „wielkiej liczby ludzi niezdolnych

³³ A. Motycka, *Rozum i intuicja w nauce*, Warszawa 2005, s. 45–53.

³⁴ W. V. O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986, s. 15.

³⁵ J.–F. Lyotard, *Postmodernizm...*, s. 112.

³⁶ Ciekawe jest zestawienie efektywności z *causa efficiens*.

³⁷ Por. M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka — wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000, s. 23–33.

³⁸ D. Strinati, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. W. Burszta, Poznań 1998, s. 19.

zrealizować się jako istoty ludzkie, nie powiązanych ze sobą ani jako jednostki, ani jako członkowie wspólnoty”.

Wiedza w tak wyalienowanym społeczeństwie nie jest spoiwem dla wspólnoty (lub jak pisze M. Foucault — staje się narzędziem kontroli). Ulega ona „eksterioryzacji wobec tego, kto wie i alienacji wobec swych użytkowników”³⁹. Brak identyfikacji ze społecznie kumulowaną wiedzą bezpośrednio prowadzi do rozpuszczenia więzi społecznych. J.-F. Lyotard przeciwstawia tej formie wiedzy wiedzę tradycyjną, zwyczajową, w której przejawia się kultura danego ludu. Skoro kultura to życie podług wartości, taka osobowo przekazywana wiedza pełni funkcje dydaktyczne, gdyż zapewnia system orientacji, odniesienia. Jej formę pokazuje autor na modelu przekazywania wiedzy w plemieniu Kaszinahua. Nadawca, odbiorca i przekaz (w formie opowiadania, które mówi o bohaterze) tworzą układ, który przewiduje zajęcie każdej z możliwych perspektyw. Można opowiadać, słuchać oraz być przedmiotem opowiadania. Taka postać wiedzy bliska jest obyczajowi, silnie integruje wspólnotę. J.-F. Lyotard ubolewa nad tym, że we współczesnych społeczeństwach postindustrialnych nastąpiło „radykałne uzewnętrznienie wiedzy w stosunku do podmiotu wiedzy”⁴⁰. W ten sposób zanika stara zasada, która łączy zdobywanie wiedzy z kształtowaniem umysłu. „Nie myśli się wcale o tym, że nauka ma służyć interesom państwa i społeczeństwa obywatelskiego. Pomija się humanistyczną zasadę, zgodnie z którą dzięki wiedzy wzrasta godność ludzka i wolność”⁴¹. Skoro uniwersum dyskursu nie stanowi całego uniwersum, jako przeciwwagę dla powyższej wiedzy, która przyjęła postać informatycznego towaru, proponuję poszerzenie funkcji poznawczych. Według jednej z interpretacji *Traktatu logiczno-filozoficznego* L. Wittgensteina, epistemologia jest techniką soteriologiczną, służy jako narzędzie do realizacji celów quasi-religijnych. Priorytetem jest to, „by ujrzeć świat z punktu widzenia wieczności, a więc jako ograniczoną przez formę całość”⁴².

Podsumowując, kryzys współczesnej nauki to zanegowanie XVII-wiecznej wizji rzeczywistości dotyczącej stabilnego modelu kosmosu, zmatematyzowania dziedziny empirycznej oraz przekonania o tym, że w przyrodzie obowiązują trwałe związki kauzalne, statyczne zależności. „Rozwój nauki europejskiej można rozpatrywać też jak stałe wypieranie paradygmatu arystotelesowskiego z kolejnych dyscyplin naukowych”⁴³. Uczeń przekonani byli wtedy o wszechpotędze wiedzy naukowej oraz o jej postępie. „Kartezjańska koncepcja supremacji rozumu i stałości praw natury umocniła optymizm: świat otworzył się na poznanie, nabrał waloru dostępności, stał się bar-

³⁹ J.-F. Lyotard, *Postmodernizm...*, s. 50.

⁴⁰ Ibidem, s. 29.

⁴¹ Ibidem, s. 103.

⁴² W. Sady, *Wittgenstein: życie i dzieło*, Lublin 1993, s. 70.

⁴³ Z. Krasnodębski, op. cit., s. 19.

dziej spolegliwy⁴⁴. Konsekwencją tych naukowych dociekań była zmiana ówczesnej świadomości. Jest to według Koestlera przykład wpływu nauk ścisłych na humanistykę. Zmiana modelu wszechświata zachodząca w przełomach teoretycznych dezorientuje człowieka, gdyż pozbawia go punktu odniesienia.

Nowożytna nauka ukształtowała się w opozycji do autorytetu starożytnych, których wizja świata nie przystawała już do nowych warunków. Dla XVII-wiecznych uczonych bezpłodnym poznawczo staje się admirowanie czy „padanie na kolana przed metodologią Arystotelesa⁴⁵. Można przyjąć, że znajdujemy się w analogicznym momencie dziejowym, a więc w sytuacji kształtowania się nowego paradygmatu. Współczesny model kosmosu, jaki wyłania się w XX w. z rewolucyjnych odkryć naukowych, to model heraklitejski. Zakłada on wszechprocesualność, ciągłą zmianę, ruch. Jeśli nie ma nic stałego, może nie warto szukać absolutnie stabilnych punktów oparcia.

Skoro schemat przełomu opiera się na zanegowaniu autorytetu poprzedników, zatem wobec nadmiernej „ekstrawertyzacji dążeń poznawczych” i jako nowe żywotne źródło: sensu, wartości, celu oraz jako punkt odniesienia dla światopoglądu proponuję: zacząć głośno mówić o tym, o czym dotychczas należało milczeć⁴⁶.

⁴⁴ M. Wichrowski, op. cit., s. 61.

⁴⁵ Ibidem, s. 66.

⁴⁶ Por. L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*.

Sławomir Barć

HUSSERL, RELATYWIZM I PARĘ INNYCH KWESTII

Aby odpowiedzieć na pytanie, o co chodzi w sporze relatywistów z fundamentalistami, trzeba zobaczyć: a) na jakiej płaszczyźnie rozgrywa się spór — epistemologicznej, metafizycznej czy etycznej, b) w jakim znaczeniu używane są pojęcia relatywny — nierelatywny w konkretnej sytuacji, w określonym kontekście.

To ostatnie jest o tyle ważne, iż w dyskursie filozoficznym często mamy do czynienia z niestabilnością semantyczną pojęć w nim używanych, co oczywiście sprzyja nieporozumieniom, a bywa, iż generuje pseudoproblemy i pseudospory.

Relatywizm w obrębie filozofii najczęściej kojarzony jest z problemem epistemologicznym, który można wyrazić w formie pytań typu: czy podmiotowi ludzkiemu dostępny jest taki akt poznawczy, który byłby nośnikiem wiedzy absolutnej, w pełni adekwatnie oddającej przedmiot poznania?, czy można dysponować niepoddającym się jakiegokolwiek sensownej wątpliwości poznaniem? Jeśli odpowiemy pozytywnie na tego typu pytania, to zaliczyć nas do relatywistów będzie raczej trudno.

Ale spór przebiegać może na płaszczyźnie metafizycznej. Wtedy będzie on dotyczył nie sposobów docierania do bytu, które z tych czy innych powodów są epistemologicznie uprzywilejowane, ale samych przedmiotów, do których w ten czy inny sposób docieramy. Otóż, w uproszczeniu — relatywizm metafizyczny zakładał będzie wiele płaszczyzn, czy też odmian bytu, bez szczególnego uprzywilejowania którejś z owych odmian.

Relatywizm wzbudza jednak największe emocje, kiedy rozpatrywany jest na płaszczyźnie etycznej. Gdy pytamy o to, co dobre i co złe, zapewne chcielibyśmy wiedzieć, czy to tylko my uznajemy coś za dobre lub złe, czy też jest to takie w sobie, niezależnie od sposobu ujęcia i podmiotu dokonującego rozeznania tychże wartości.

Tutaj interesować mnie będzie przede wszystkim spór relatywistów z fundamentalistami, przebiegający na płaszczyźnie epistemologicznej i metafizycznej.

Niemniej jednak całkowite odseparowanie owych trzech płaszczyzn jest — by tak rzec — merytorycznie niemożliwe, bowiem w dużej mierze obowiązuje tu zasada naczyń połączonych. Podział na metafizykę, epistemologię i etykę jest bardziej techniczny, ma bowiem na celu wprowadzenie pewnego porządku i przejrzystości w dyskurs filozoficzny. Trzeba pamiętać, że w filozofii E. Husserla epistemologiczny fundamentalizm wypływa, czy też jest motywowany (bo niekoniecznie zachodzi tu związek przyczynowy) nakierowaniem na określone wartości i ich teoretyczną oraz praktyczną realizację. Podobnie jak Kartezjusz, zakłada E. Husserl, że filozofia to poszukiwanie prawdy pewnej i absolutnej, i nie jest filozofem ten, kto celu powyższego sobie nie stawia. Mamy tu do czynienia z nakierowaniem na pewną wartość. U podstaw fenomenologii leży dający się ściśle wyrazić ideał aksjologiczny. Minimaliści epistemologiczni powiadają często, iż nie tylko nie można osiągnąć wiedzy nierelatywnej, ale i nie powinniśmy dążyć do tego, nie jest to bowiem wartościowe albo może być niebezpieczne (zagrożenie totalitaryzmem itp.).

E. Husserl był jednym z nielicznych w XX w. filozofów, który konsekwentnie, od początku własnej drogi filozoficznej opowiadał się w filozofii za kartezjańskim modelem wiedzy. Już w warstwie aksjologicznej nastawiony jest na stawianie pytań maksymalistycznych, pragnie uzyskać wiedzę opierającą się wszelkiemu powątpiewaniu. Sądzi, iż właśnie pewien minimalizm czy też relatywizm w tych kwestiach jest jednoznaczny z zapoznaniem tego, co w kulturze europejskiej najważniejsze. Ten maksymalizm wyraża E. Husserl wielokrotnie, np. tak oto:

„Medytując dalej w ten sposób i trzymając się tego kierunku, my, filozofowie radykalnego początku (*anfängende Philosophen*), zauważamy, że kartezjańska idea nauki, nauki absolutnie ugruntowanej i uprawomocnionej, jest niczym innym jak ideą stale przedwodnią we wszystkich naukach i w ich dążeniu do uniwersalności — niezależnie od tego, jak mają się sprawy faktycznego jej urzeczywistnienia”¹.

Można oczywiście dyskutować, czy taki absolutyzm w zakresie celów, ale i metod jego osiągnięcia nie jest kontrydiktoryczny z istotą filozofii europejskiej. Czy nie jest wpisane w tę istotę to, iż dyskurs filozoficzny jest poszukiwaniem, a nie znajdowaniem, jest nieustannym dialogiem bez absolutnego początku i bez absolutnego kresu? Ten, kto wie, jest kimkolwiek, ale na pewno nie filozofem. Z tego punktu widzenia nie ma w filozofii miejsca na prawdy ostateczne. Są one raczej udziałem religii, niż filozofii. W moim przekonaniu wysiłek E. Husserla, zmierzający do odsłonięcia bytu egologicznego w jego przepływie i konstytuowaniu sensów przedmiotowych, o tyle jest narażony na powyższy zarzut, o ile uznać E. Husserla za mistyka w przebraniu racjonalisty. Mistycy w swoim doświadczeniu często osiągają ów ideał wiedzy absolutnej; byt staje się dla nich zupełnie przezroczysty. Choć bywa i tak, że po-

¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przekł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 16.

zostaje swego rodzaju absolutna tajemnica, obszar całkowitego mroku, niewiedzy. Usytuowanie mistyków wobec filozofii jest dość osobliwe, nader niejednoznaczne, często też filozofowie o bardzo różnych orientacjach zgodni są w żywieniu daleko idących wątpliwości względem doświadczenia mistycznego.

R. Ingarden wspominał, że w rozmowach prywatnych E. Husserl często wyrażał przekonanie, iż musi istnieć jedna nauka, jedna prawda, jedna filozofia. Pod koniec życia E. Husserl złagodził nieco swoje stanowisko i uznał, że wysiłek filozoficzny jest niekończącą się drogą, na której coraz bardziej zbliżamy się do prawdy, że stanowi ona raczej cel naszych wysiłków, pewną ideę regulatywną, niż faktycznie osiągalny punkt. W tym sensie wysiłki poznawcze rozgrywają się na tle nieskończonego horyzontu. W jednym z późniejszych tekstów E. Husserl pisał:

„W nauce idealność poszczególnych wytworów pracy — prawd — nie oznacza tylko powtarzalności pod warunkiem identyfikacji sensu i potwierdzenia. Idea prawdy w tym znaczeniu, o które idzie w nauce, różni się (i o tym będziemy jeszcze mówić) od prawdy życia przednaukowego. Chce ona być prawdą bezwarunkową. Zawarta w tym jest pewna nieskończoność, która każdemu faktycznemu potwierdzeniu i każdej faktycznej prawdzie nadaje charakter czegoś tylko relatywnego, przybliżenia jedynie, odniesienie właśnie do owego nieskończonego horyzontu, w którym prawda sama w sobie jest, by tak rzec, nieskończenie odległym punktem. Korelatywnie nieskończoność ta zawarta jest także w tym, co w sensie naukowym «rzeczywiście istnieje» — w tej mierze, w jakiej posiada ono «powszechną» ważność dla «każdego», jako dla podmiotu zawsze możliwych uzasadnień; nie jest to już więc «każdy» w skończonym sensie życia przednaukowego”².

E. Husserl tropił różne odmiany sceptycyzmu i relatywizmu, upatrując w nich już to sprzeczności, już to opacznie rozumianej pedanterii poznawczej, już to zaprzepaszczenia najistotniejszych wartości kultury europejskiej. Sceptycyzm w wersji brzmiącej „nic nie jest pewne”, „nie można osiągnąć wiedzy całkowicie wolnej od wątpliwości”, jest samoobalalny. Wystarczy zapytać sceptyka, czy jego teza jest, czy nie jest prawdziwa, pewna, i już lądujemy w sprzeczności. Konsekwentny sceptyk powinien milczeć.

Ale też jest inny powód odrzucenia sceptycyzmu; są zdaniem E. Husserla takie akty poznawcze, w których efekt wątpić jest po prostu niedorzecznością. Tak jest w aktach poznania immanentnego, kiedy przedmiotem poznania nie jest transcendent względem świadomości, ale samo przeżycie, które właśnie się rozgrywa. Powszechnie znany jest atak E. Husserla na psychologizm, atak na tyle skuteczny, że dzisiaj niezależnie od tego, czy jest się fenomenologiem czy też nie, psychologizmu nie traktuje się poważnie. Mniej natomiast jest eksponowana niechęć E. Husserla do

² Idem, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 22–23.

tw. filozofii pojęciowej. Ale czy nie brzmi to dziwnie — E. Husserl jako filozof nieprzychylny operowaniu pojęciami? Czy nie zakrawa to na podwójny paradoks? Autor *Medytacji kartezjańskich* sam przecież używa skomplikowanej aparatury pojęciowej opisując projekt filozofii fenomenologicznej i konkretne tego projektu realizacje, co więcej, wydaje się, iż żywi szczególne upodobanie do przeróżnych dystynkcji pojęciowych, często wytykając innym filozofom pomieszanie pojęć przezeń używanych. Jednocześnie, czyż nie byłby to w strategii filozoficznej ruch samobójczy? Czy nie jest po prostu fundamentalnym faktem, że filozofowanie to tyle, co operowanie pojęciami, chciałoby się ironicznie dodać — im bardziej abstrakcyjnymi, tym lepiej? Otóż ta podwójna paradoksalność jest pozorna. E. Husserl mimo całej językowej warstwy swojej filozofii, własną uwagę ulokował gdzie indziej. Język nie stanowił dla niego zagadki — tak jak przykładowo dla L. Wittgensteina i jego następców — nie był też eksponowany (poza stosunkowo nielicznymi analizami) jako ważny, a tym bardziej samodzielny przedmiot dociekań filozoficznych. Do tego stopnia, że filozofowie upatrujący w języku sedna problemów filozoficznych (jak J. Derrida) wykazywali, iż E. Husserl nie przywiązuje dostatecznej wagi do tzw. zagadnień semantycznych. Analizując Husserlowskie *Idee I* J. Derrida ujmuje to tak: „W ponad dwóch trzecich książki wszystko odbywało się tak, jak gdyby doświadczenie transcendentalne było nieme, nie zamieszkałe przez żaden język (...) Transcendentalny opis fundamentalnych struktur wszelkiego doświadczenia rozwija się aż do końca przedostatniego rozdziału, nie dotykając nawet problemu języka”³.

E. Husserl nastawiony był na uzyskanie poznania niekorygowalnego, w pełni i nieodwołalnie adekwatnego względem swego przedmiotu. Realizować to można tylko w obrębie czystej immanencji, w sferze *ego cogito*. Trzeba wyłączyć wszelkie przedmioty transcendentne lub domniemane jako transcendentne względem czystej świadomości. Temu służyć ma redukcja fenomenologiczna, która neutralizując tzw. naturalne nastawienie do świata, odsłania jednocześnie czyste, nieredukowalne *ego*, jako spełniacz aktów poznawczych, przeżyć świadomościowych. W przeciwieństwie do tych filozofów, którzy nie widzą ani potrzeby, ani możliwości zrealizowania poznania, które startowałoby od czystego neutrum, od absolutnego punktu widzenia, który byłby miarą wartości poznawczej wszelkich odmian poznania, twórca fenomenologii uznaje, iż taki projekt powinien przyświecać rzetelnej filozofii, czy, jak mawiał w *Medytacjach kartezjańskich* — filozofowi radykalnego punktu wyjścia.

Z tej perspektywy fenomenologia jest czystym uchwytaniem eidosu fenomenów i sensów przedmiotowych (noematów), których przeglądu dokonuje niesubstancjalne *ego* pozbawione wszelkich pozytywnych określeń (w najgłębszym swoim pokładzie *ego* jest przestrzenne i aczasowe).

³ J. Derrida, *Pismo filozofii*, przekł. B. Banasiak, Kraków 1992, s. 111.

Często, zbyt często podkreśla się racjonalizm E. Husserla, a przecież na najgłębszym swym poziomie był on mistykiem. Jeśli przez mistycyzm rozumieć będziemy doświadczenie absolutnej jedności wszystkich przedmiotów, doświadczenie w istocie niewyraźne, to E. Husserl był mistykiem. Znamienna jest jego korespondencja z L. Szestowem, jednym z najzagorzalszych w XX w. krytyków rozumu i jego rozszczeń. L. Szestow, który ma odwagę jawnie przyznawać się do pokrewieństwa duchowego z Tertulianem, a bez pardonowo atakować zwłaszcza nowożytny panoszenie się *ratio*, widzi w E. Husserlu — mimo wszystkich różnic — pokrewną duszę. Husserl jest bowiem opętany przez poszukiwanie epistemologicznego i metafizycznego absolutu, Jedności w Wielości. W moim przekonaniu podobieństwo jest jeszcze większe, niż sądzi Szestow. Husserla program dotarcia do absolutnie pierwszych w sobie aktów poznawczych i korelatywnie do nich absolutnych danych; redukcja, która jest tyleż wyrazem wolności podmiotu, co radykalnej ascezy epistemologicznej, czysto kontemplatywne oglądanie fenomenów w ich co i jak; włączenie języka dopiero na pewnym etapie owej kontemplacji, wszystko to zbliża go do doświadczenia opisywanego (z konieczności nieudolnie) przez mistyków. Tylko dwa znamienne cytaty:

W *Ideji fenomenologii* czytamy:

„Zatem możliwie mało rozumowania, ale możliwie czysta intuicja (*intuitio sine comprehensione*); faktycznie nawiązujemy do sposobu wyrażania się mistyków, gdy ci opisują ogląd intelektualny nie będący wiedzą rozumową. Cała zaś sztuka polega na tym, by dopuścić do głosu tylko oglądające oko i wyłączyć przy tym wszelkie splecione z oglądaniem domniemanie transcendujące, rzekome posiadanie [czegoś] jako współdanego, wyłączyć to, co współmyślane i ewentualnie to, co dodatkowo winterpretowane przez dołączającą się refleksję²⁴.”

W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* stwierdza wprost, że z pewnych doświadczeń, z najgłębszego poziomu dania nie sposób zdać relacji, nie można tego doświadczenia przełożyć na słowa. Paragraf 36, w którym mowa jest o absolutnej subiektywności konstytuującej fenomeny, konstytuujące czas, kończy E. Husserl tak oto:

„Dla tego wszystkiego brak nam słów²⁵.”

Husserl mistykiem?

Jeden z paradoksów fenomenologii: redukcja jest wyrazem absolutnej wolności, czysta świadomość jest sama dla siebie prawodawcą i absolutem, i jako taka ma

⁴ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 76.

⁵ Idem, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 111.

możliwość odcięcia się od bytu, od sfery przedmiotów narzucających się jej jako istniejących zewnętrznie, obiektywnie, niezależnie od tego, czy są to przedmioty materialne czy idealne. Redukcja potrafi odsunąć ową przemoc przedmiotów i stać się jedynym źródłem sensu, istnienia, miarą miar. Tyle tylko, że owa absolutna wolność metafizyczna i epistemologiczna jest w zamierzeniu E. Husserla metodą, której ostatecznym celem jest poddanie świadomości rygorowi eidosu fenomenów. Oczywiście sfera przedmiotów w normalnym znaczeniu tego słowa, czyli transcendentów względem świadomości zostaje zastąpiona przez sensory przedmiotowe, niemniej jednak eidos — ów niezmiennik wychwytywany w świadomości intencjonalnie do nich odniesionej jest czymś, co musi ona przyjąć jako to, co właśnie jest dane i to ostatecznie dane. Prawda wychwytywana w fenomenologicznym wglądzie jest jedyna, ostateczna i niekorygowalna. Nie mogę nie uznać, że fenomen barwy związany jest z konieczności z fenomenem rozciągłości. Owe konieczności, które dostrzega świadomość, są zatem kresem, tym, co miało zostać ujrzane. Problem E. Husserla polega na odpowiednim ustawieniu się wobec fenomenów, tak by świadomość, zwłaszcza świadomość konceptualna, nie zmycała widoku, który w czystej postaci w pewnym momencie się przed nią może roztoczyć. To zresztą bardzo zbliża E. Husserla do mistyków, którzy jednoznacznie powiadają, że aby rzetelnie coś poznać, trzeba wyzbyć się siebie. *Ego* umożliwia poznawanie, ale jest też z pewnego punktu widzenia największą przeszkodą w poznawaniu. Motyw buddyjski!

Zasada wszelkich zasad brzmi według E. Husserla: „Ale dość już opacznych teorii. Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce, co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje. Musimy przecież jasno zrozumieć (*einsehen*), że każda teoria mogłaby sama czerpać swą prawdziwość znów jedynie ze źródłowych danych”⁶.

Oczywiście najprościej zarzucić tutaj E. Husserlowi szereg naiwności; że metodologicznie jest to propozycja radykalnie upraszczająca rzeczywiste funkcjonowanie podmiotu w środowisku, że pomija się tutaj uwarunkowania, w jakie wplątany jest każdy podmiot; a to kulturowe, a to aksjologiczne, a to społeczne, polityczne, językowe... by na tym poprzestać. Najbardziej uderza tutaj niezgodność zasady wszelkich zasad z szeroko rozpowszechnionym postpopperowskim rozumieniem standardów naukowości. Nie ma tu miejsca na szczegółowe przypomnienie kośćca owego standardu, wystarczy wspomnieć, że zakłada się tu, iż nie ma czegoś takiego jak tzw.

⁶ Idem, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii: księga pierwsza*, przekł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 73.

gołe fakty, do których można mieć dostęp niezależnie od aparatury pojęciowej, od kontekstu teoretycznego, społecznego. Jest to zresztą pewna daleko wprawdzie idąca, ale jednak modyfikacja filozofii I. Kanta, zwłaszcza z pierwszej *Krytyki*, który, jak pamiętamy, wykazał — czy też zdawało mu się, że wykazał — iż do rzeczy takimi, jakimi one są w sobie, dostępu nie mamy i mieć nie możemy. Nie dziwi więc wyrażna niechęć E. Husserla do tej części dorobku najsłynniejszego mieszkańca Królewca. Sprawa jest dla autora *Idei fenomenologii* o tyle niewygodna, iż wielokrotnie deklorował chęć budowania filozofii naukowej. Filozofia ma być nauką ścisłą! Oto jeden z podstawowych postulatów E. Husserla. Rozumie on jednak naukowość inaczej niż czynił to I. Kant, a później znaczna część filozofii XX w. E. Husserl przeciwstawił się filozofii I. Kanta w punkcie, w którym ten ostatni wyraźnie mówi: nie ma i nie może być mowy o poznaniu bezpośrednim, o jakimś mistycznym wglądzie w przedmiot, o poznaniu intuicyjnym. Przeciwnikiem zakazu I. Kanta był współczesny E. Husserlowi H. Bergson. Rozwijał on jednak swoją koncepcję poznania intuicyjnego inaczej niż twórca fenomenologii.

Wracając do E. Husserla: w tym właśnie jest on najbliższy mistykom, że uznaje istnienie absolutnie uprzywilejowanego wglądu w przedmioty, który udostępnia nam konieczne, a zatem fundamentalne określenia danego fenomenu. Z tego punktu widzenia jawi się fenomenologia jako radykalnie przeciwna wszelkim relatywizmom, które podkreślają nieusuwalny wpływ podmiotu poznającego na przedmiot poznawany. Relatywiści podkreślają, że poznanie zawsze dokonywane jest z jakiegoś punktu widzenia, przy jakichś założeniach, iż jest zanurzone w kontekst teoretyczny i aksjologiczny, że wreszcie nie da się pominąć zniekształceń, jakie niesie sam język, którym opisujemy i komunikujemy doświadczenie świata. Innymi słowy, niepodobna zdaniem relatywistów ominąć subiektywności i jej wpływu na przedmiot, stąd jakkolwiek sposób dania i opisu przedmiotu będzie niósł za sobą nieuchronnie element podmiotowego udziału w całym tym spektaklu. Nie ma również cudownego sposobu, który umożliwiłby rozstrzygnięcie, która z perspektyw poznawczych jest bliższa prawdy w sensie nierelatywnym. Skoro tak, to tzw. wielkie narracje, czyli uprawianie metafizyki staje się projektem archaicznym, zastępowanym przez małe narracje, czyli rozważanie bardzo wąskich, szczegółowych kwestii filozoficznych, albo przez swoisty konstruktywizm, gdzie nie ma już miejsca na klasyczną, a nawet ewidencyjną koncepcję prawdy.

Horyzont historyczny jako przymus

M. Eliade, dla którego historia, w szczególności zaś historia religii była czymś niezwykle ważnym dla określenia tożsamości i istoty człowieka, powiada:

„Zbyt pochopnie zawyroковано, że autentyczność jakiejś egzystencji zależy wyłącznie od uświadomienia sobie przez nią własnej historyczności. Świadomość

historyczna odgrywa dość skromną rolę w świadomości ludzkiej, nie mówiąc już o strefach podświadomości, które także należą do integralnej istoty ludzkiej. Świadomość, im bardziej jest rozbudzona, tym bardziej wykracza poza własną historyczność. Wystarczy tu przypomnieć mistyków i mędrców wszelkich epok, a przede wszystkim mistyków i mędrców Wschodu⁷.

Niemal zewsząd dochodzą głosy powiadające, że nie sposób zrozumieć człowieka bez osadzenia go w historyczności, w horyzoncie tego, co już minęło, a co, jakoby, kształtuje nas bez reszty. Podkreślanie determinującej wszelkie sfery życia człowieka historii jest swoistą modą intelektualną, tyle że, podobnie jak strukturalizm, niwelującą podmiot, konkretnego człowieka i osadzającą go w szerszej perspektywie, którą powinien poznać, z którą powinien się liczyć itd. Im bardziej ważna jest historia, tym mniej ważny jest konkretny człowiek. Od G. W. F. Hegla ów prymat historii i historycyzmu staje się niemal ciężarem nie do zniesienia. W. Dilthey mawiał, że tylko dzięki historii może człowiek zrozumieć, kim jest. K. Darwin pokazał nam miejsce w szyku, ale wbrew XIX-wiecznym zarzutom, że jest to redukcja człowieka do małpy lub zwierząt, istotne jest, iż ów szyk wskazuje na historię, na czas, który potrzebny był, abyśmy stali się tym, kim jesteśmy. To tak, jakby historyczność wyczerpywała absolutnie naszą istotę. Nie dziwi w związku z tym tak niesłychana przepaść dzieląca wszelkich fundamentalistów (ale nie w moralnym, lecz epistemologicznym i metafizycznym znaczeniu tego słowa) od relatywistów: ci pierwsi podkreślają ahistoryczność prawdy, korelatywnie — iluzoryczność czasu i historii; ci drudzy uznają, iż czas jest aż nadto realny.

To powodzenie historycyzmu jest skorelowane z dominacją sfery przedmiotowej nad podmiotową. O ile jeszcze u Kartezjusza mamy do czynienia z wypiętrzeniem Ja, z usytuowaniem go w centrum świata, ba, z odwołalnością świata, a absolutnością Ja, o tyle czasy nowożytnie coraz bardziej akcentują marginalność podmiotu, a to względem państwa, a to względem struktur społecznych, ekonomicznych, form dyskursu, i czynią coś w rodzaju Foucaultowskiego rozpuszczenia podmiotu w episteme, języku itd. Tendencja to wszakże zrozumiała i logiczna. Wiąże się bowiem z niebywałym postępowaniem nauki, która coraz bardziej się matematyzując przedkłada przeliczalną rzeczywistość przedmiotową nad trudną do złapania w liczby sferę Ja, psychiki, myśli, świadomości. Nauka stała się fetyszem naszych czasów. Otóż w nauce współczesnej ważne są przekształcenia przestrzeni, mierzenie długości dzioba kruka, sprawdzanie ilości opadów na danym terenie, szybkość, z jaką porusza się pociąg z miasta a do miasta b, skład chemiczny skały, budowa atomu itp. Jeśli przedmiotem badania jest człowiek, to jest on traktowany analogicznie do innych przedmiotów, co równa się zapoznaniu tego, co w nas najistotniejsze. Oto redukcja się

⁷ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, przekł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1993, s. 42.

dokonała. Człowiek to jeden z wielu przedmiotów. Jest otoczony przedmiotami. Jest podmiot i jest przedmiot. Tego podziału nie da się przeskoczyć, podobnie jak nie można dogonić własnego cienia albo dotrzeć do horyzontu.

Wielość jako najistotniejsza przyczyna relatywizmu

Ilość, ilość, ilość — ten refren dobrze charakteryzuje cywilizację, w której żyjemy. Olbrzymia ilość przedmiotów, które nas otaczają, zatrważająca ilość opinii, wygłaszanych przez miliony i miliardy ludzi, miliardy sekund, oddechów, olbrzymia ilość teorii, zalew informacji, Internet, którego przeglądanie zajęłoby zapewne miliardy lat... Potyczkę człowieka z ilością, stanięcie z nią twarzą w twarz, świetnie opisał W. Gombrowicz w *Kosmosie*, ostatniej swojej powieści. Na marginesie warto dodać, że w *Dziennikach* ten sam autor opisuje spotkanie z robaczkami na plaży argentyńskiej i dochodzi do wniosku, że moralność rozumiana bezwzględnie, jako równe, czyli sprawiedliwe traktowanie każdego stworzenia, niemożliwa jest z najprostszego powodu — mianowicie z powodu zbyt dużej ilości stworzeń...

Ilość, która przytłacza, paraliżuje, uniemożliwia życie...

E. Cioran w swoisty dla siebie sposób powiada: „Dziś rano, gdy usłyszałem, jak pewien astronom rozprawia o miliardach słońc, zrezygnowałem z porannej toalety; po cóż się myć?”⁸

Relatywizm czerpie pożywkę z wielości przedmiotów otaczających nas. Problem zaczyna się wówczas, gdy uznaje się, że owa wielość przedmiotów dostępnych empirycznie jest jedyną rzeczywistością. Z wielości rodzi się wątpliwość. Słusznie zauważa J. Ortega y Gasset, iż bez dwóch nie byłoby wątpliwości. Wątpliwość musi mieć miejsce na zaistnienie.

Bardzo charakterystyczne w podejściu do relatywizmu jest stanowisko H. Putnama. Jest to filozof o bardzo szerokich zainteresowaniach, znany z raczej umiarkowanej postawy filozoficznej niżli upodobania do skrajnych stanowisk. Inspiruje go przede wszystkim filozofia analityczna, ale z życzliwością spogląda na odmienne sposoby uprawiania filozofii. H. Putnam pisze: „Moje zaniechanie sformułowania jakiejś koncepcji metafizycznej lub choćby wyjaśnienia, jak możliwe jest odniesienie przedmiotowe, prawda, prawomocność, wartość i cała reszta, często wywołuje pytanie: «Dlaczego więc i ty nie jesteś relatywistą?» Przyjmuję je ze zrozumieniem (tolerując nawet zrzędlawy ton, który często mu towarzyszy), ponieważ mam zrozumienie dla pędu do wiedzy, do posiadania totalnego wyjaśnienia, który obejmuje istotę myślącą w akcie odkrywania totalnego wyjaśnienia wśród totalności tego, co ono

⁸ E. Cioran, *Aforyzmy*, przekł. J. Ugniewska, Warszawa 1993, s. 145.

wyjaśnia. Nie twierdzę, że ów pęd jest «nieobowiązkowy», ani że jest następstwem wydarzeń, które miały miejsce w szesnastym wieku, ani, że opiera się na fałszywym założeniu, bo nie ma przecież nic takiego, jak prawda, prawomocność lub wartość. Twierdzę jednak, że projekt uzyskania takiego wyjaśnienia poniósł klęskę.

Poniósł klęskę nie dlatego, że ów pęd jest nieuprawniony — któryż to z ludzkich porywów mógłby zasługiwać na większy szacunek niż parcie do wiedzy? — lecz dlatego, że wykracza poza granice jakiegokolwiek idei wyjaśnienia będącej w naszym posiadaniu. Słowa te być może nie oznaczają odłożenia na zawsze wielkich przedsięwzięć Metafizyki i Epistemologii — nie sposób dziś zgadnąć, co może przynieść następne milenium lub kolejny w ludzkiej historii przewrót na miarę Odrodzenia — oznaczają jednak, że nadszedł czas na ogłoszenie moratorium na Ontologię i na Epistemologię. A raczej, że nadszedł czas na ogłoszenie moratorium na tego typu spekulacje ontologiczne, które dążą do uzyskania opisu Umieblowania Wszechświata i powiedzenia nam, co Naprawdę Istnieje, a co jest Tylko Ludzką Projekcją, a także na moratorium na takie spekulacje epistemologiczne, które dążą do powiedzenia nam, jaka jest Jedyna Metoda nadająca się do oceny wszelkich ludzkich przekonań⁹.

Jest to przykład stanowiska umiarkowanie relatywistycznego. Bywa jednak coraz częściej, że relatywizm przyjmuje o wiele bardziej skrajną i agresywną postać (np. R. Rorty).

Raz jeszcze przywołać trzeba jedną z najważniejszych różnic między antyrelatywistycznym stanowiskiem E. Husserla a relatywizmem, tak w wersji ontologicznej, jak i semantycznej. Otóż E. Husserl wyraża bardzo rzadko występujące w XX-wiecznej filozofii stanowisko, w myśl którego poznanie dociera do przedmiotów samych, a nie do znaków, przejawów itp. W związku z możliwością poznania bezpośredniego, problem języka i jego znaczenia w procesach poznawczych ulega gruntownemu przeformułowaniu. *Ego* transcendentalne jest nieme, czyste doświadczenie nie jest przyobleczone nieuchronnie w słowa. Z tego też powodu zarzucanie E. Husserlowi, że nie docenia języka, jest chybione. Pokazywałem to na przykładzie J. Derridy, teraz odwołam się do ujęcia K.–O. Apela. Kiedy porównuje on wady i zalety fenomenologicznej koncepcji prawdy, w czym wykazuje sporą wnikliwość spojrzenia, nie zauważa, albo nie chce tego zauważyć, jak mocno akcentuje E. Husserl bezpośredniość, w jakiej realizuje się poznanie, jako wypełnianie noematycznych intencji podmiotu. K.–O. Apel pisze: „Ewidencyjna koncepcja prawdy ma jednak poważny brak. Jest ona zadowolająca dopóty, dopóki możemy założyć jako rzecz oczywistą, że wszyscy ludzie wypowiadający sądy w taki sam sposób oddają w języku dane zjawiska. W takiej formie założenie to można przyjąć tylko w odniesieniu do potocznej komunikacji, tj. w «świecie życia» w husserlowskim znaczeniu, a więc w przypadku

⁹ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przekł. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 494–495.

takich zdań, jak: «pada deszcz», lub «kot jest na macie». (...) Fakt, że wszystkie zjawiska, które mogą zostać uchwycone jako coś, tj. będąc znaczące [*significant*], już wcześniej musi być zapośredniczony w językowej interpretacji świata¹⁰.

Taka relatywizacja doświadczenia eidosu fenomenów do języka jest dla E. Husserla niedopuszczalna. Kto przeczy istnieniu doświadczenia prejęzykowego, zafałszowuje przebieg własnego doświadczenia. E. Husserl jest tutaj obrońcą stanowiska, które w czystej postaci realizowane było w kulturze europejskiej jedynie przez mistyków, a jest zupełnie naturalne w kulturze wschodu naznaczonej buddyzmem. E. Husserla ujęcie podmiotu jest niezwykle skomplikowane. Z jednej strony wyraźna jest tendencja rozumiejąca podmiot, czyste *ego* transcendentalne, jako swego rodzaju idealne lustro, w którym przeglądają się fenomeny, z drugiej strony, pasywność i wycofanie się podmiotu sprzyjać ma widzeniu rzeczy takimi, jakie są, przełamywana jest poprzez to, że akty świadomości jako akty właśnie konstytuują sensory przedmiotowe, że nie istnieje autonomicznie sfera przedmiotów metafizyki realistycznej. W tym też sensie mamy tu do czynienia ze specyficznym rozumieniem starej jak filozofia metafory lustra. Podkreślana receptywność poznania, tak ważna dla obiektywności tegoż, ukradkiem przechodzi w samooglądanie, w konstytuowanie sfery przedmiotowej, tak jakby lustro nie tyle odbijało przedmioty istniejące „gdzieś tam”, ale stanowiło dla nich źródło istnienia i sensu. A ostatecznie tym, co odbija się i przegląda w owym lustrze, jest sam podmiot. Wychwytuje to R. Barthes, gdy powiada:

„Na Zachodzie lustro jest przedmiotem całkowicie narcystycznym: człowiek myśli o lustrze jako o przedmiocie, w którym się przegląda; na Wschodzie jednak, jak się wydaje, lustro jest puste, jest symbolem pustki symboli. Duch człowieka doskonałego, mówi mistrz Tao, jest jak lustro. Niczego nie chwytą i niczego nie odrzuca. Przyjmuje, ale nie zachowuje¹¹.”

Czy *ego* transcendentalne jest pustym lustrem, czy jest lustrem, w którym przegląda się pustka?

¹⁰ K.–O. Apel, *Semiotyka transcendentalna a prawda*, przekł. J. Rabus, „Principia” 1991, t. 4, s. 9.

¹¹ R. Barthes, *Imperium znaków*, przekł. A. Dziadek, Warszawa 2004, s. 148.



Leszek Kleszcz

GRANICE INTERPRETACJI

F. Nietzsche, stwierdzając, że poznanie jest tylko interpretacją, wprowadził interpretację do centrum problematyki filozoficznej. Wskazując dodatkowo na perspektywiczny charakter wszelkich interpretacji, uwypuklił problem pluralizmu i relatywizmu. Stanowisko F. Nietzschego zostało zradykalizowane przez kontynuatorów jego filozofii poprzez rozszerzenie interpretacjonizmu na wszelkie formy poznania i uznanie, że cały ludzki świat jest w istocie systemem znaków, a więc tekstem.

W latach 60. XX w. w kwestii interpretacji zarysowały się dwa stanowiska: jedne tworzyli zwolennicy interpretacji obiektywnej, których można nazwać fundamentalistami interpretacyjnymi, drugie reprezentowali antyfundamentalisci interpretacyjni, akcentujący subiektywność i względność wszelkich interpretacji uwarunkowanych historycznie, językowo, kulturowo.

Do fundamentalistów należeli strukturaliści, dążący do wydobycia uniwersalnych opozycji binarnych stanowiących fundament wszelkich struktur, zarówno językowych, tekstowych, jak i kulturowych czy społecznych. Strukturalizm opowiadał się za metajęzykowym statusem teorii jako zamkniętego, odrębnego systemu twierdzeń, metod i narzędzi badawczych wyższego poziomu, nadbudowanego nad dyskursami literatury czy kultury. Dzięki temu mógł aspirować do naukowości. Zasadniczymi cechami strukturalizmu jako metody naukowej były: obiektywność — czyli uniezależnienie identyfikowanych cech przedmiotu od zmian kontekstu oraz subiektywności usytuowanego na zewnątrz obserwatora; neutralność — zapewniająca brak wpływu badań na ich wynik oraz uniwersalność w znaczeniu powszechnej ważności wyników oraz mocy wyjaśniającej w zakresie danej dziedziny, bez względu na jej czasoprzestrzenne czy historyczno–kulturowe uwarunkowania¹.

¹ R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000, s. 21.

Do zwolenników fundamentalizmu interpretacyjnego należała szkoła postdiltheyowska z E. Bettim na czele. Ten ostatni, dostrzegając w hermeneutyce tendencje relatywistyczne, przeciwstawił im ogólną teorię interpretacji, gdzie słowo „ogólna” posiadało znaczenie czysto epistemologiczne. Według E. Bettiego wszystkie formy naukowej wykładni spotykane w filologii, historii, teologii czy prawie mają za podstawę wspólną strukturę gnoseologiczną, której kryteria obiektywności powinny zostać opracowane przez hermeneutykę, będącą metodologiczną podstawą wszystkich nauk humanistycznych. Wszystkim tym naukom wspólne jest zadanie rozumienia, które jest procesem duchowym nakierowanym na zrozumienie obcego ducha, który uzewnętrzniał się w pewnej znaczącej, sensownej postaci dającej się wyjaśnić. Celem hermeneutyki jest rozumiejące poznanie umysłu autora, sensu, jaki sobie zamyślił. Dlatego interpretator chcąc zrozumieć autora musi zawiesić wszelkie swoje oczekiwania, nastawienia, interesy, projekcje w stosunku do tekstu i autora, musi respektować autonomię przekazu, sensu zamierzonego przez autora. A kolejne kroki postępowania hermeneutycznego polegają na uprzednim wydobyciu i zrozumieniu czysto noetycznego znaczenia przekazu, które dopiero później może być użyte w dowolnym celu. E. Betti przyznaje, że znaczenie można aktualizować, próbować je dopasowywać do oczekiwań konkretnej epoki, ale te modernizacje sensu oddzielone są od źródłowego znaczenia przekazu. Dlatego wyraźnie rozróżnia sens (*Bedeutung*) tekstu i jego znaczenie (*Bedeutsamkeit*)². Rozróżnienie to podejmie i spopularyzuje później E. D. Hirsch. E. Betti, chcąc zabezpieczyć proces rekonstrukcji sensu przed dowolnością interpretacyjną, sformułował cztery zasady mające zapewnić interpretacji obiektywność i sprawdzalność. Pierwsza zasada mówi o hermeneutycznej autonomii, czy też immanencji hermeneutycznej miary, zgodnie z którą wykładany sens powinien być źródłowym, immanentnym sensem tekstu, a nie projekcją autora. Druga zasada dotyczy całości (totalności) i wewnętrznego związku hermeneutycznych rozważań, która nakazuje ujmować tekst jako spójną i niesprzeczną całość sensu. Trzecia zasada jest określona jako subiektywna zasada aktualności rozumienia, mówiąca, że interpretator powinien próbować odtwarzać w swoim wnętrzu proces twórczy, przeżywać odtwórczo obce myśli, fragmenty przeszłości, próbować je w swojej aktualnej sytuacji ponownie interpretować³. Czwarta zasada mówi o hermeneutycznej odpowiedniości znaczeń, czy też o hermeneutycznej kongenialności. Zgodnie z tą zasadą interpretator powinien starać się utrzymywać własną, żywą aktualność, w wewnętrznej zgodności i harmonii z impulsami pochodzącymi od przedmiotu interpretacji, w taki sposób, by oscylując, wzajemnie się pobudzając dążyły ku zgodności, wzajemnej odpowiedniości⁴. Do fundamentalistów interpreta-

² E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962, s. 28.

³ Ibidem, s. 19.

⁴ Ibidem, s. 53–54.

cyjnych zaliczyć też można amerykańską szkołę Nowej Krytyki, z jej praktyką *close reading*.

Drugi nurt reprezentowali przeciwnicy fundamentalizmu interpretacyjnego, zwolennicy swobody interpretacyjnej, wielości odczytań, tacy jak np. R. Barthes, głoszący pochwałę „przyjemności czytania”, czy J. Derrida, afirmujący wolną grę interpretacji i próbujący zdekonstruować tradycję europejskiej metafizyki i onto-teologii. Ten ostatni, głosząc ideę dekonstrukcjonizmu, wskazywał na wieloznaczność tekstów, które robiły jedynie wrażenie jednoznacznych tylko dlatego, że np. zapomniano o metaforach, które leżały u ich podstaw. J. Derrida afirmował różnię, wydobywając z tekstu nierozstrzygalniki, prowadzące do rozplenienia sensów i „migotania tekstów”. T. Nycz zwraca uwagę na trzy cechy dekonstrukcyjnej teorii literatury: pierwsza teza głosi, że nie ma tekstu literackiego samego w sobie. Według dekonstrukcjonistów twierdzenie o autonomiczności dzieł literackich nie daje się utrzymać. To, co nazywamy dziełem literackim, wydaje się oczywiste tylko wskutek przynależności autorów i czytelników do tej samej „wspólnoty interpretacyjnej”. Druga teza dekonstrukcjonizmu głosi, że „nie ma nic poza tekstem”. Trzecia, zwrócona przeciw założeniom metodycznie prawomocnej lektury i klasycznym zasadom interpretowania, głosi, że każde odczytanie jest „niedoczytaniem”.

Bardzo ważną rolę w rozwoju antyfundamentalizmu interpretacyjnego odegrały postmodernistyczne manifesty J. F. Lyotarda, który nie tylko wskazywał na kres „wielkich opowieści”, ale także głosił pochwałę mikronarracji, inności i wzywał do wydania wojny „całości”⁵. W Stanach Zjednoczonych jako reakcja na koncepcję *close reading* i „błędu intencjonalności”, pomijającą rolę czytelnika, pojawiła się przeciwna teoria, zorientowana na czytelnika, podkreślająca jego rolę nie tylko w interpretowaniu, ale wręcz konstytuowaniu tekstu. Dla tego nurtu ważne były prace H. Blooma, z jego koncepcjami *misreading* i „lęku przed wpływem”. Twierdził on, że lęk przed wpływem jest wynikiem niezwykle złożonego aktu błędnego odczytania, twórczej interpretacji, którą nazywał „poetycką pomyłką”⁶. Według H. Blooma literaccy wyrobownicy idealizują, natomiast twórcy o naprawdę silnej wyobraźni dokonują przywłaszczenia. Zdobywają sobie samodzielność dokonując gwałtu interpretacyjnego na swoich „duchowych ojcach”. Prawdziwa historia poezji jest historią zmagania jednych poetów z innymi. Każdy wiersz, twierdzi autor, jest błędną interpretacją wiersza rodzicielskiego. „Wiersz nie jest przewyciężeniem lęku, ale samym lękiem. Poetyckie błędne interpretacje wierszy są bardziej drastyczne od krytycznych dezinterpretacji krytyki, ale jest to tylko różnica stopnia, a nie jakości. Nie ma interpretacji, są tylko błędne interpretacje, zaś wszelka krytyka to wiersze prozą”⁷.

⁵ Por. np. J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 20.

⁶ H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002, s. 21.

⁷ Ibidem, s. 134.

Wpływy nurtu antyfundamentalnego stopniowo rosły, w latach 80. XX w. ogarniając niemal całą kulturę, która stawała się coraz bardziej radykalnie relatywistyczna.

Natomiast w latach 90. dostrzegalne stało się wewnętrzne pęknięcie w ramach tego nurtu, który zaczął się dzielić na radykalnie relatywistyczny, subiektywistyczny antyfundamentalizm oraz bardziej umiarkowany nurt niefundamentalny. Nawet czołowi przedstawiciele antyfundamentalizmu zaczęli wycofywać się z najbardziej radykalnych sformułowań. J. Derrida zaczął zapewniać, że nie jest przeciwnikiem racjonalizmu, lecz zwolennikiem Oświecenia, tyle że „nienaiwnego”. Z kolei H. Miller podkreślał, że dekonstrukcyjniści nie odrzucają tekstu, nie wydają go na łup swobody interpretacyjnej czytelnika, lecz przeciwnie, są zwolennikami bardzo uważnego czytania. Symbolicznym wyrazem owego pęknięcia była dyskusja U. Eco i R. Rorty'ego na uniwersytecie w Cambridge w 1990 roku.

R. Rorty rozpoczął swoje wystąpienie od opowieści o „karierze pragmatysty”. Na jej początku „Poszukiwaczowi Oświecenia” świta, że wszystkie wielkie dualizmy filozofii zachodniej — pozór i rzeczywistość, umysł i ciało, intelektualny rygor i rozlazła semioza to „pojęcia, bez których możemy się obejść”. Wczesny etap Oświecenia następuje wtedy, gdy czytając F. Nietzschego zaczynamy myśleć o wszystkich tych dualizmach jako o metaforach jednej i tej samej rzeczy: kontraście między naszymi marzeniami o doskonałości i całkowitej władzy a rzeczywistą niemocą. Kolejne stadium osiągamy wtedy, gdy czytając ponownie F. Nietzschego zanosimy się śmiechem, gdyż w gadaniu o woli mocy dostrzegamy już tylko np. nadzieję mężczyzn na podporządkowanie sobie kobiet, albo tęsknotę dużego dziecka za mamusią i tatusem itp. Wreszcie ostatnie stadium osiągamy wtedy, gdy „zaczynamy postrzegać nasze dotychczasowe perypetie nie jako kolejne stadia wznoszenia się ku Oświeceni, lecz jako skutki uboczne spotkań z książkami, które przypadkiem wpadły nam w ręce”⁸. Owa przygodność myślenia jest nieeliminowalna, dlatego R. Rorty odrzuca rozróżnienie na interpretowanie i używanie tekstów, gdyż uważa, że „cokolwiek z czymś robimy, zawsze tego używamy. Interpretowanie czegoś, poznawanie czegoś, docieranie do istoty czegoś i tak dalej — są to wszystko jedynie różne deskrypcje jakiegoś procesu użycia tej rzeczy”⁹. Z antyesencjalistycznego punktu widzenia, a tak określa R. Rorty swoje stanowisko, wszelkie rozróżnienia na sens i znaczenie, wewnątrz i zewnątrz, cechy relacyjne i nierelacyjne itp. są nieuprawnione, gdyż „nie istnieje coś takiego jak wewnętrzna, nierelacyjna własność”. Sens tekstu jest budowany w trakcie interpretacji, dlatego za nieuprawnione uważa mówienie o jakichś stałych cechach tekstu, np. jego spójności. Stwierdza, że tekst „posiada tyle spójności, ile zdarzyło mu się uzyskać podczas ostatniego obrotu koła hermeneutycznego, tak samo

⁸ R. Rorty, *Kariera pragmatysty*, [w:] S. Collini (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Biedroń, Kraków 1996, s. 91.

⁹ Ibidem, s. 92.

jak gruda gliny posiada tyle spójności, ile zdarzyło jej się uzyskać podczas ostatniego obrotu koła garnarza”¹⁰. To, co nazywamy spójnością tekstu, nie jest cechą tekstu, a jedynie pewnym sposobem wynajdywania w nim interesujących nas interpretacji, nie jest ona ani czymś wewnętrznym, ani zewnętrznym, a jedynie funkcją tego, co dotychczas zostało powiedziane o tekście i sposobach czytania tekstów. R. Rorty przyznaje, że mając za sobą lekturę U. Eco czy J. Derridy, możemy o tekście powiedzieć ciekawsze rzeczy, ale nie przybliży nas ona do „istoty tekstu”, bo taka nie istnieje. Niektóre odczytania są lepsze, inne gorsze, bywają też tak przekonujące, że mamy wrażenie, iż „mówią prawdę”, jednak według R. Rorty’ego jest to tylko złudzenie, gdyż nigdy nie docieramy do „istoty rzeczy”. Dlatego należałoby anulować rozróżnienie pomiędzy interpretacją a użyciem tekstu, a rozróżnić jedynie między różnymi użyciami, np. między metodycznym a natchnionym¹¹. Niektóre interpretacje tekstów są poprawne metodycznie, właściwe, ale nudne — niczego nie zmieniają w myśleniu ani interpretatorów, ani czytelników ich interpretacji, oraz takie, które bywają niemethodyczne, niepoprawne, ale zmieniają nas, nasz stosunek do świata lub siebie. R. Rorty opowiada się za tym drugim typem interpretacji, argumentując, że ważne są tylko te odczytania, które wywołują w nas wielką miłość lub nienawiść, uczucia, które zmieniają nasz stosunek do świata: „wielka miłość czy wielka odraza jest tym, co nas zmienia, zmieniając nasze cele, zmieniając użytek, jaki uczynimy z ludzi, rzeczy i tekstów, które napotkamy w dalszym ciągu życia”¹².

U. Eco, podzielając przekonanie R. Rorty’ego o historyczności, a tym samym o ograniczonym charakterze wszelkiego poznania, próbował w swoim wystąpieniu wyznaczyć pewne granice subiektywizacji interpretacji. Wcześniej w *Dziele otwartym* sam opowiadał się za aktywną rolę czytelnika w odczytywaniu tekstów posiadających wartość estetyczną, rozwijając w późniejszych pracach ideę „nieograniczonej semiozy”. Jednak pojęcie nieograniczonej semiozy nie prowadzi według niego do wniosku o nieistnieniu kryteriów interpretacyjnych. Wprawdzie niektóre teorie krytyki głoszą, że jedynym wiarygodnym odczytaniem jest „odczytanie błędne”, a tekst istnieje tylko jako łańcuch reakcji, które wywołuje, czy też, jak powiada T. Todorov, „jest tylko piknikiem, na który autor przynosi słowa, czytelnicy zaś sens”¹³. Jednak U. Eco uważa, że istnieją granice interpretacji, nie wszystkie są równouprawnione, a niektóre wydają się wręcz niedorzeczne. Sugeruje on, że owej granicy interpretacji należy szukać w intencji tekstu, którą odróżnia od intencji autora i czytelnika. Współczesna swoboda interpretacyjna przypomina mu hermetyczną postawę wobec tekstu. W lekko przerysowanej postaci wygląda ona następująco:

¹⁰ Ibidem, s. 96.

¹¹ Ibidem, s. 105.

¹² Ibidem, s. 106.

¹³ U. Eco, *Interpretacja i historia*, [w:] S. Collini (red.), *Interpretacja i nadinterpretacja...*, s. 25–26.

- tekst jest niezdeterminowanym wszechświatem, w którym interpretator może odnaleźć nieskończoną liczbę wzajemnych odniesień;
- język nie potrafi uchwycić jednego znaczenia, a we wszystkim, co mówimy, znajduje swój przejaw zbieżność przeciwieństw;
- w języku odbija się niedoskonałość myślenia, a nasze bycie w świecie charakteryzuje niezdolność do znalezienia w nim jakiegoś transcendentnego znaczenia;
- każdy tekst, który przypisuje swoim asercjom jednoznaczność, jest poronionym wszechświatem;
- aby ocalić tekst, tj. przekształcić go z iluzji znaczenia w świadomość nieograniczoności znaczenia, czytelnik musi być trawiony podejrzeniem, że każda linijka tekstu zasłania inne, tajemne znaczenie, słowa zamiast przekazywać sens ukrywają go;
- prawdziwym czytelnikiem jest ten, który zrozumiał, że tajemnicą wszystkich tekstów jest ich pustka¹⁴.

Tak w nieco karykaturalnej formie U. Eco przedstawia zasadnicze elementy radykalnych teorii interpretacji ukierunkowanych na czytelnika, z którymi podejmuje polemikę. Myśl jest prosta: mimo wszystko istnieją jakieś kryteria, które ograniczają interpretację. Teksty mogą znaczyć bardzo wiele, mogą być odczytywane na wiele sposobów, ale nie mogą znaczyć wszystkiego, mogą mieć wiele znaczeń, ale istnieją sensory, które sugerować byłoby niedorzecznością.

Celem U. Eco było wskazanie granicy między interpretacją a nadinterpretacją, między interpretacjami zdrowymi a paranoicznymi, a więc takimi, w których z minimalnego stosunku między rzeczami wyprowadza się maksymalne konsekwencje. Semioza hermetyczna posuwa się za daleko w praktykach interpretacji podejrzliwej, grzeszy „nadmiarem zdziwienia”, prowadzącym do przeceniania wagi podobieństw, które można wytłumaczyć w prostszy sposób. Oczywiście rodzi się pytanie, kiedy możemy stwierdzić, że jakaś interpretacja jest nadinterpretacją, jakie byłyby kryteria pozwalające odróżnić dobrą interpretację od złej. U. Eco nie zna kryteriów pozwalających stwierdzić, kiedy interpretacja jest dobra, ale chodzi mu o pokazanie, że pewne interpretacje są złe, np. różokrzyżowa interpretacja *Boskiej Komedii*, oparta tylko na tym, że w tekście 8 razy pojawia się róża, 17 razy krzyż, a raz pelikan, nigdy jednak nie występują one razem. Mimo to Rossetti na tej podstawie uznał, że Dante był różokrzyżowcem, templariuszem i wolnomularzem.

U. Eco nie sugeruje, że istnieje tylko jedno właściwe, obiektywne znaczenie tekstu, tylko jedna poprawna interpretacja. Chodzi mu jednak o zaznaczenie, że istnieje granica, po przekroczeniu której związek między interpretacją a tekstem staje się zbyt wąty. Chciałby on utrzymać dialektyczny związek między *intentio operis*

¹⁴ Ibidem, s. 40–41.

i *intentio lectoris*. Problemem jest bliższe określenie tego, co kryje się za pojęciem *intentio operis*, gdyż „intencja tekstu nie przejawia się na jego powierzchni, a jeżeli się przejawia, to tylko na zasadzie przechwyconego listu. Trzeba postanowić, że się ją «zobaczy». O intencji tekstu można zatem mówić tylko jako o rezultacie domysłu czytelnika. Inicjatywa czytelnika w gruncie rzeczy polega na postawieniu domysłu co do intencji tekstu. Tekst jest mechanizmem, który ma za zadanie wytworzyć swego Czytelnika Modelowego... Czytelnik Modelowy to nie ten, który stawia «jedyny właściwy» domysł. Tekst może przewidywać Czytelnika Modelowego, który ma prawo wypróbować nieskończoną liczbę domysłów. Czytelnik Empiryczny jest tylko aktorem stawiającym domysły co do postulowanego przez tekst rodzaju Czytelnika Modelowego. Ponieważ intencją tekstu jest w gruncie rzeczy wytworzenie Czytelnika Modelowego, który potrafi formułować co do niego domysły, inicjatywa czytelnika modelowego polega na wymyśleniu Autora Modelowego, który nie jest tożsamy z Autorem Empirycznym, lecz, w ostatecznym obrachunku, z intencją tekstu. Tekst jest zatem czymś więcej niż parametrem wykorzystywanym do potwierdzenia interpretacji: tekst jest przedmiotem budowanym przez interpretację, która ma postać zamkniętego koła, ponieważ potwierdza się na podstawie tego, co sama zbuduje”¹⁵.

Rozpoznanie intencji tekstu oznacza rozpoznanie strategii semiotycznej, której jest on wyrazem. Jedynym sposobem potwierdzenia słuszności interpretacji jest sprawdzenie domysłu z tekstem jako spójną całością: „każda interpretacja pewnego fragmentu tekstu może być przyjęta, jeżeli zyska potwierdzenie w innym fragmencie, i musi zostać odrzucona, jeżeli inny fragment jej przeczy”¹⁶. Interpretując tekst powinniśmy uszanować jego zaplecze kulturowe i językowe. Celem U. Eco było wytyczenie granic, których przekroczenie pozwala powiedzieć, że dana interpretacja jest zła i naciągana. Minimalny paradygmat dopuszczalności oparty jest z jednej strony na zgodzie wspólnoty interpretacyjnej, a z drugiej na pewnej zgodności z rzeczywistością, której potwierdzeniem jest to, że ludzkość jako wspólnota rozpoznaje do pewnego stopnia rzeczywistość. Mówić o granicach interpretacji znaczy powoływać się na modus, czy też na pewną miarę. Odczytując tekst (albo świat, albo naturę jako tekst), chodzi o to, by oscylować między dwoma biegunami: między brakiem ciekawości i podejrzliwości a ich nadmiarem.

W odmienny sposób granice interpretacji zaznacza H.–G. Gadamer. Według niego stałym punktem odniesienia i kryterium prawdziwości naszego rozumienia powinny być rzeczy — trzeba „kierować spojrzenie na rzecz”: „Kto chce zrozumieć jakiś tekst, dokonuje zawsze pewnego projektu. Kreśli sobie pewien sens całości, gdy tylko w tekście zaznaczy się jakiś pierwszy sens. Ten zaś ujawnia się tylko dlatego, że tekst ów czytany jest przy pewnych oczekiwaniach na jakiś określony sens.

¹⁵ Ibidem, s. 63–64.

¹⁶ Ibidem, s. 64.

Na wypracowywaniu takiego przedprojektu, ciągle rewidowanego przez to, co się przy dalszym wnikaniu w sens okazuje, polega rozumienie tego, co tam zawarte¹⁷. Ten sam mechanizm pojawia się we wszelkich rozumiejących relacjach ze światem, zarówno w wypadku relacji z innymi ludźmi, jak i przy próbie samorozumienia, czy też rozumienia świata. Każda interpretacja wychodzi od pojęć wstępnych, które stopniowo są zastępowane przez pojęcia bardziej adekwatne. Rozumienie jest ciągłą aktywnością, polegającą na nieustannym tworzeniu kolejnych projektów i szukaniu potwierdzenia w rzeczach. Opracowywanie trafnych, adekwatnych do rzeczy projektów jest stałym zadaniem rozumienia, jest to proces niekończący się, nigdy nie osiągający kresu. Rozumienie nigdy nie kończy się, nigdy nie jest pełne — to jeden ze sposobów, w jaki daje o sobie znać ludzka skończoność. Co więcej, H.–G. Gadamer zaznacza, że nie ma tu żadnej innej „obiektywności” prócz potwierdzenia wstępnego mniemania przez opracowywanie go. Oczywiście, owe wstępne projekty mogą być lepsze lub gorsze, bardziej lub mniej adekwatne, jednak rozumienie wtedy rozwija swą właściwą możliwość, gdy ustanawiane przezeń wstępne mniemania nie są dowolne. Dlatego interpretując tekst powinniśmy starać się nie stosować do tekstu własnego sposobu użycia języka, lecz próbować rozumieć tekst na podstawie sposobu użycia języka w duchu autora lub jego epoki. Różnicę między własnym sposobem użycia języka a sposobem autora uświadamiamy sobie wtedy, gdy doświadczamy oporu tekstu, gdy tekst nas „zatrzymuje”, gdy nie wiemy, o czym właściwie mówi autor. Wtedy konieczne jest zawieszenie ważności naszego sposobu użycia języka. Problem rezygnacji, albo przynajmniej modyfikacji naszego języka, dotyczy w równym stopniu również treści naszych wstępnych mniemań. Bo przecież w rozumieniu nie chodzi o to, by szukać potwierdzenia własnych przesądów, ale o usłyszenie tego, co tekst nam mówi. Koniecznym warunkiem jest otwartość na pogląd innego lub tekstu. Jak pisze H.–G. Gadamer: „Kto chce zrozumieć jakiś tekst, jest raczej gotów na przyjęcie tego, co tekst ów ma mu do powiedzenia. Dlatego hermeneutycznie wykształcona świadomość musi już z góry być wrażliwa na inność tekstu. Taka wrażliwość jednakże nie zakłada ani treściowej «neutralności», ani tym bardziej samolikwidacji, lecz zawiera świadome przyswojenie sobie własnych wstępnych mniemań i uprzedzeń¹⁸. Świadome siebie rozumienie musi więc nie tylko dokonywać wstępnych antycypacji sensu, ale także je sobie uprzytamniać, aby móc je kontrolować. Dominacja nieświadomych uprzedzeń sprawia, że stajemy się głusi na przemawiającego do nas autora, na przesłanie, które niesie ze sobą tekst, wreszcie na głos tradycji.

H.–G. Gadamer uważa, że fenomen hermeneutyczny zawiera w sobie pierwotność rozmowy i strukturę pytania i odpowiedzi. Gdy usiłujemy interpretować tekst,

¹⁷ H.–G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 257.

¹⁸ Ibidem, s. 259.

to zachowujemy się tak, jak gdyby stawał nam pewne pytanie. Dlatego interpretacja zawsze odsyła do postawionego pytania. Rozumieć tekst znaczy rozumieć pytanie. Staje się to możliwe „dzięki uzyskaniu horyzontu hermeneutycznego. Rozpoznajemy go teraz jako horyzont pytania, horyzont, w obrębie którego określa się kierunek sensu tekstu. Kto chce zatem rozumieć, musi cofnąć się z pytaniem poza to, co wypowiedziane. Musi on rozumieć to jako odpowiedź na pewne pytanie, na które jest to odpowiedzią. Cofając się zatem poza to coś wypowiedzianego, z konieczności się poza to wykracza”¹⁹.

H.–G. Gadamer wskazuje komunikacyjny i społeczny charakter wszelkich wypowiedzi, każda wypowiedź jest już odpowiedzią i zawsze odsyła do leżącego u jej podstaw pytania, ale zarówno ta odpowiedź, jak i pytanie zawsze skierowane są do kogoś. Każda wypowiedź posiada adresata i swój własny horyzont sytuacyjny, nieeliminowalną cechą wszelkich wypowiedzi jest ich dziejowość i skończoność, gdyż, jak wszelkie ludzkie twory, mają one swe źródło w dziejowości i skończoności ludzkiego bycia w ogóle. Podkreśla, że rozumienie nie jest tylko rekonstrukcją jakiejś struktury sensu, lecz zawsze oznacza porozumienie: „Rozumieć przeszłość to — odpowiednio — słyszeć, co chce nam ona powiedzieć jako prawdę. Prymat pytania nad wypowiedzią oznacza w hermeneutyce, że każde pytanie, które rozumiemy, zadajemy sami”²⁰.

Rozważania H.–G. Gadamera kontynuował P. Ricoeur. Punktem wyjścia jego refleksji był namysł nad konsekwencjami przemiany dyskursu z mowy w pismo. Otóż, wbrew pozorom oznacza ona coś więcej, niż tylko utrwalenie mowy w czymś materialnym, gdyż tekst uzyskuje niezależność od autora, staje się autonomiczny, a jego znaczenie przestaje pokrywać się z tym, co autor chciał powiedzieć.

W wyniku tej przemiany rodzi się dystans pomiędzy światem autora a światem tekstu. P. Ricoeur w autonomii tekstu widzi zasadniczą cechę stanowiącą o przewadze tekstu nad mową. Dlatego podkreśla, że „jest rzeczą zasadniczą dla dzieła literackiego, dla dzieła sztuki w ogóle, aby wykroczyło poza uwarunkowania psychospołeczne swego powstania i aby otworzyło się dzięki temu na nieskończony ciąg odczytań, które same z kolei osadzone są w rozmaitych kontekstach społeczno-kulturowych. Mówiąc krótko, zarówno z pozycji psychologicznej, jak i socjologicznej tekst powinien uwolnić się od swego kontekstu, tak aby dać się następnie umieścić w odmiennym kontekście, w nowej sytuacji: tego właśnie dokonuje akt czytania”²¹. To oderwanie od konkretnego kontekstu ma miejsce nie tylko po stronie autora, ale i odbiorcy. Dzięki temu tekst przestaje być skierowany do konkretnego adresata,

¹⁹ Ibidem, s. 344.

²⁰ H.–G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. K. Michalski, M. Łukasiewicz, Warszawa 1979, s. 45.

²¹ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 237.

a staje się skierowany do wszystkich. Konsekwencją autonomii pisma jest dystans, który jest nie tylko konstytutywny dla tekstu jako pisma, ale jest również warunkiem interpretacji. Dystans jest nie tylko ograniczeniem, które rozumienie powinno przewartościować, ale także warunkiem rozumienia. Wbrew tradycji romantycznej P. Ricoeur stwierdza, że stosunek między interpretacją a obiektywizacją ma charakter nie tyle opozycyjny, co raczej komplementarny. W tradycji romantycznej zadaniem hermeneutycznym było zrównanie się z twórcą, zrozumienie zamysłu autora, tymczasem dla P. Ricoeura główne zadanie hermeneutyki związane jest z pojęciem „świata tekstu”. Świat tekstu jest światem fikcyjnym, ale to właśnie ten niezbywalny wymiar odniesienia fikcji i poezji ustanawia najbardziej podstawowy problem hermeneutyczny, gdyż interpretować to objaśniać ten rodzaj „bycia — w — świecie”, jaki się rozpościera za sprawą tekstu. Tym, co trzeba w tekście zinterpretować, jest pewna propozycja świata, który mógłby stać się naszym, w którym mogliśmy zamieszkać, „aby weń wcielić jedną z owych możliwości”. Tekst pośredniczy w samorozumieniu, jednak w odróżnieniu od dialogu adresat tekstu nie jest bezpośrednio dany, ale jest „stworzony, ustanowiony przez samo dzieło. Dzieło wyznacza swych czytelników i w ten sposób stwarza swojego subiektywnego adresata”²². Rodzi to problem przyswojenia, czy też zastosowania odniesienia tekstu do aktualnej sytuacji czytelnika. W wypadku pisma przyswojenie ma charakter szczególny, gdyż związane jest ono z dystansem, obcością znamioną dla pisma, jest ono pojmowaniem go przez dystans i na dystans. Przyswojenie jest zapośredniczone przez wszystkie obiektywizacje strukturalne zawarte w tekście. P. Ricoeur podkreśla, że: „Wbrew tradycji cogito oraz wbrew roszczeniu podmiotu, jakoby znał on sam siebie dzięki bezpośredniej intuicji, trzeba stwierdzić, że rozumiemy siebie jedynie odbywając dookólną drogę pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury. Cóż wiedzielibyśmy o miłości i o nienawiści, o uczuciach etycznych i ogólnie o wszystkim, co nazywamy sobą, gdyby nie zostało to wypowiedziane i sformułowane przez literaturę? To więc, co wydaje się najbardziej sprzeczne z subiektywnością i co analiza strukturalna wydobywa jako samą tekstowość tekstu, stanowi niezbędne medium, przez które jedynie potrafimy zrozumieć siebie”²³. Tym, co sobie ostatecznie przyswajamy, jest pewna propozycja świata, którą tekst odkrywa i ujawnia. Dlatego rozumienie oznacza pojmowanie siebie w obliczu tekstu. Polega ono na takim wystawieniu się na działanie tekstu, by uzyskać odeń siebie „poszerzonego” o propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na przedstawioną w dziele propozycję świata. Rozumienie jest drogą konstituowania „ja” za „sprawą tekstu”. Jak paradoksalnie stwierdza P. Ricoeur, subiektywność o tyle dociera do siebie, o ile ulega zawieszeniu, zostaje odrealniona: „Jako czytelnik odnajduję siebie dopiero wtedy, gdy się

²² Ibidem, s. 243.

²³ Ibidem, s. 243–244.

zatrąć. Lektura wprowadza mnie w wariacje wyobraźni właściwe dla ego. Reguły gry są takie, że przemiana świata jest zarazem ludyczną przemianą ego²⁴.

Każdy tekst odsłania pewien świat. Zinterpretować jakiś tekst, to znaczy spróbować przyswoić sobie świat projektowany przez tekst. Przyswojenie jest kulminacyjnym momentem lektury. Interpretacja dotyczy zdolności dzieła do odsłaniania świata, a relacja czytelnika do tekstu jest relacją do tego świata, jaki przedstawia tekst. Przyswojenie jest nie tyle porozumieniem, co raczej relacją pojmowania świata przekazanego przez dzieło, rozumienie jest poszerzeniem „jaźni dzięki obcowaniu z proponowanymi światami, stanowiącymi prawdziwy obiekt interpretacji”²⁵. Interpretacja jest swoistą dialektyką dystansu, dążenia do obiektywizacji znaczenia oraz przyswojenia, które jest aktem egzystencjalnym. Przyswoić, czyli „uczynić swoim” coś, co przedtem było »cudze«. Zgodnie z intencją tego słowa, celem wszelkiej hermeneutyki jest zwalczanie dystansu kulturowego i historyczne wyobcowanie. Interpretacja łączy, równa, uwspółcześnia i upodabnia. Cel ten interpretacja osiąga tylko w tej mierze, w jakiej aktualizuje znaczenie tekstu dla obecnego czytelnika. Przyswojenie to właściwy termin określający aktualizację znaczenia zwróconego do kogoś (...). Interpretacja jest pełna, gdy akt czytania wyzwala coś na kształt zdarzenia, zdarzenia dyskursu dziejącego się w czasie teraźniejszym. Jako przyswojenie, interpretacja staje się zdarzeniem²⁶. Sposobem istnienia przyswojenia jest gra, będąca specyficznym doświadczeniem, które przekształca swoich uczestników. Mimo iż potrzebuje ona uczestników, by zaistnieć, to jednak w grze grający nie jest panem gry, ale uczestnikiem. Gra ma charakter dynamiczny, jest specyficznym ruchem ku i od, wymaga aktywnego współdziałania. A zarazem gra ma reguły, które ograniczają grającego, wyznaczają mu granice, pole rozgrywki. W grze niby nic nie jest na serio, a mimo to ujawnia się dzięki niej coś prawdziwego, dzięki grze coś staje się widoczne, coś może zaistnieć. P. Ricoeur przyrównuje interpretację tekstu do gry, w której pojawia się postać autora, a nam przypada rola czytelnika. Dobrze odegranie tej roli wymaga poskromienia „narcyzmu”, chęci odnalezienia w tekście jedynie siebie, narzucenia mu siebie. „Wyrzeczenie się jest momentem podstawowym przyswojenia i odróżnia je od wszelkich form »brania w posiadanie«. Przyswojenie jest także i przede wszystkim zgodą na niezależność tekstu. Czytanie jest przyswojeniem uwalniającym (...) Pozwalając się ponieść ku temu, do czego tekst się odnosi, ego uwalnia się od siebie”²⁷. Wiąż między przyswojeniem a odsłonięciem jest według P. Ricoeura kamieniem węgielnym hermeneutyki. Przyswojenie jest sposobem realizacji tego, co H.–G. Gadamer nazwał stopniem horyzontów.

²⁴ Ibidem, s. 244.

²⁵ Ibidem, s. 273.

²⁶ Ibidem, s. 277.

²⁷ Ibidem, s. 286.

Granice anarchizmu interpretacyjnego wskazuje także S. Fish. Punktem wyjścia jego koncepcji jest antyesencjalizm, polegający na przekonaniu, „że nic, co staje się obiektem naszego zainteresowania, nie posiada żadnej istoty, która tkwiłaby w tym czymś zupełnie niezależnie od tego, w jakim kontekście owo coś się pojawia”²⁸. S. Fish dodatkowo jest zwolennikiem paninterpretacjonizmu, twierdzącym, że nie ma niczego poza interpretacją, w tym znaczeniu, że nic nie jawi się nam w sposób bezpośredni, źródłowy. Ale to wcale nie oznacza, iż owe interpretacje są dowolne. Każda z nich jest „ściśle uzależniona od instytucjonalnego otoczenia, narzędzi rozumienia, w jakie wyposaża nas nasza kultura, wężej zestawu przesądzeń, których utrzymywanie charakteryzuje coś, co Fish nazywa wspólną interpretacyjną. Każda wspólnota interpretacyjna konstytuuje nie tylko swoje własne znaczenia tekstu, ale i coś więcej, tekst jako taki. A czyni to zawsze w sposób, w którym dowolność nie ma racji bytu, albowiem nie sposób nie poddać się zniewalającej mocy kultury”²⁹. Stanowisko S. Fisha można określić jako kulturalizm, konstruktywizm społeczny lub konwencjonalizm, gdyż podkreśla on, że naszym myśleniem i zachowaniem zawsze rządzą pewne wzory kulturowe, które wprawdzie są historycznie zmienne, ale to wcale nie znaczy, iż są dla nas czymś dowolnym, gdyż posiadają one konstytutywne znaczenie dla naszego obrazu świata, wyznaczają one granice naszych interpretacji. W procesie interpretacji podstawową rolę odgrywają „konwencje obowiązujące w określonych wspólnotach interpretacyjnych, które determinują zakres możliwych interpretacyjnych konstrukcji tekstu”³⁰. Nasza aktywność interpretacyjna zależy od zasobu narzędzi, jakimi dysponujemy, przesądzeń kulturowych i konwencji społecznych. One wyznaczają granice tego, co poznawalne oraz sposoby, w jaki interpretujemy to, co poznaliśmy. S. Fish podkreśla, że zawsze znajdujemy się w rzeczywistości już uprzednio zinterpretowanej, konstruując interpretacje pojawiają się na poziomie tak elementarnym, że ich nie zauważamy, biorąc je za samą rzeczywistość. Ta pierwotność świata już zinterpretowanego wyprzedza naszą świadomość, która nie może stać się dla siebie przejrzysta, ponieważ również narzędzia poznawcze są już wynikiem interpretacji. Dlatego wszelka nasza aktywność interpretacyjna jest zawsze pochodna wobec czegoś, co wyprzedza i warunkuje. Interpretacje nigdy nie są dowolne, a „granice anarchizmu interpretacyjnego są wyznaczone nie przez cechy samego tekstu, lecz raczej przez kulturowy i społeczny kontekst jego interpretacji. Przy czym żadna z prawomocnych (tzn. uznanych) interpretacji nie jest subiektywna w pełnym tego słowa znaczeniu, albowiem aby stać się interpretacją musi korzystać z zasobów kulturowych będących do dyspozycji jakiejś wspólnoty

²⁸ A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury*, [w:] S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, tłum. zb., Kraków 2002, s. 14.

²⁹ *Ibidem*, s. 15.

³⁰ *Ibidem*, s. 17.

interpretacyjnej i właśnie dla niej będzie z reguły interpretacją obiektywną. Żadna też jednak nie może rościć sobie prawa do ostatecznej obiektywności, albowiem nie ma żadnego kryterium, które pozwalałoby owo roszczenie uzasadnić³¹.

Podzielałam przekonanie U. Eco, H.–G. Gadamera, P. Ricoeura czy S. Fisha, że swoboda interpretacyjna ma granice. I nawet jeśli nie potrafimy wskazać jedynej, właściwej, poprawnej interpretacji, to przynajmniej możemy stwierdzić, że niektóre są nietrafne, błędne, nieskuteczne, szkodliwe czy puste.

Jak się wydaje, próby zakreslenia granic dowolności interpretacyjnej mogą zmierzać w kilku kierunkach:

1. Metodologicznym, kiedy to próbuje się przynajmniej negatywnie określić granice interpretacji, dowodząc, że nawet jeśli nie potrafimy wskazać kryteriów poprawnej interpretacji, to przynajmniej możemy wskazać takie, które są błędne, które skłonni bylibyśmy uznać za nadinterpretacje. Inna próba hierarchizacji interpretacji mogłaby pójść tropem rozważań T. Kuhna, porównującego paradygmaty przy pomocy takich kryteriów, jak: prostota, dokładność, ogólność, spójność czy owocność.
2. Pragmatycznym, uwzględniającym etyczne i polityczne konsekwencje pewnych interpretacji.
3. Społecznym, idącym tropem rozważań S. Fisha, dowodzącego, że zawsze przynależymy do pewnej wspólnoty interpretacyjnej, która zawsze wyznacza nam granice i kierunki możliwych interpretacji.
4. Egzystencjalnym, dostrzegalnym w tekstach np. H.–G. Gadamera czy P. Ricoeura. Dowodzą oni, że rozmawiamy, czytamy teksty w Księdze Świata, by poszerzyć własny świat, by zrozumieć, kim jesteśmy; próbujemy rozumieć, bo szukamy odpowiedzi na pytania: skąd, dokąd, po co? Być może są to naiwne pytania, ale przecież nie ma pytań pilniejszych od pytań naiwnych.

³¹ A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, s. 101.



Janusz Goćkowski

„KRYTYCZNY PLURALIZM” W NAUKOZNAWSTWIE XX WIEKU

Co rozumiemy przez rewolucję w fizyce? Rozumiemy przez to nagłe rozjaśnienie się naszych poglądów, stworzenie nowego obrazu, nieoczekiwane rozwiązanie sprzeczności i trudności.

Leopold Infeld, *Albert Einstein*
(Warszawa 1979, s. 35)

1. Cztery rodzaje relatywizmu w nauce

Rodzaj pierwszy: względność naszej wiedzy w porównaniu z prawdą obiektywną. To, co wiemy (dzięki naszym oglądom badawczym) i co zawierają nasze obrazowania i objaśnienia poznawanej rzeczywistości jest i będzie zawsze niedostateczne w porównaniu z tym, co zawiera konstrukt naukowej wyobraźni i kompozycji, jakim jest wiedza zupełna/pełna i dokładna, czyli PRAWDA OBIEKTYWNA. Nasza twórczość naukowa (wywodząca się z naszego poznania naukowego) daje nam wiedzę, która jest nieskończonym szeregiem wielokątów o coraz większej liczbie boków, ale żaden z nich nie jest i być nie może KOŁEM¹. To, jakie będą owe „wielokąty”, uwarunkowane jest przez: a) inwencję i aktywność poznawczą uczonych; b) ich „horyzonty oczekiwań”² dotyczące sukcesów poznawczych; c) wyposażenie w informacje i instrumenty, jakie mają/mogą mieć w danej sytuacji.

Rodzaj drugi: powiemy, że nasze obrazowania i objaśniania rzeczywistości, które przedstawiane są relacjonowaniem, czyli tworzeniem narracji ujawniających różne

¹ Zob. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 50–51.

² Zob. K. R. Popper, *Kubeli i reflektor: dwie teorie wiedzy*, [w:] idem, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł., przypisami i wstępem opatrzył A. Chmielewski, Warszawa 2002, s. 406–409.

„kąty widzenia” i „perspektywy poznawcze”³. Relacjonowania są narracjami, które łączą (i to jest nieuniknione) raport zawierający prawdę częściową z jednostronnością i stronniczością w pojmowaniu i traktowaniu spraw przez narratora. To zróżnicowanie: a) świadczy o trwaniu w „naukowej praktyce społecznej” różnaitości odmiennych opcji epistemologicznych (które łączą się z poglądami z zakresu ontologii i znajdują swój wyraz w przyjętej metodologii); b) sprawia, że współdziałanie uczonych wymaga identyfikacji tego, co jest komplementarne w różnych relacjonowaniach gwoi tworzenia narracji obiektywnej z wielości owych relacjonowań. Niemniej każda (nawet najsumienniej tworzona i przedstawiona) narracja obiektywna jest obiektywnością historyczną, czyli ujawniającą sytuację poznawczą oraz inwencję konceptualną możliwą w tej, nie innej czasoprzestrzeni „naukowej praktyki społecznej”⁴. Obiektywność jest zawsze („niedo...), gdyż działa tu prawo „wielokąta i koła”. Jeżeli owo „intencjonalne współdziałanie”⁵ wyznaczone jest dążeniem/zamierzeniem.

Rodzaj trzeci: zainteresowania poznawcze i czynności poznawcze uczonych są zawsze i wszędzie wyznaczone ich „naukowymi programami badawczymi”⁶. Znaczący to, że twórcy naukowych obrazowań i objaśnień uprawiają swe poszukiwania i dociekania posługując się: a) preferencją aspektów badanych obiektów; b) przyjętą i uwzględnianą „sytuacją problemową”⁷; c) aparaturą pojęciową i schematami pojęciowymi uznanymi za właściwe do wykonania takich, nie innych zamierzeń poznawczych; d) regułami dostrojenia przypadków obligujących do stosowania „myślenia niealternatywnego” i przypadków uzasadniających posłużenie się „myśleniem alternatywnym”⁸. Ponieważ nie ma „królewskiej drogi do prawdy naukowej” i ponieważ wszelka droga do prawdy naukowej jest „długim marszem”, przeto solidność w pracy naukowej zawsze i wszędzie będzie solidnością tego a nie innego „naukowego programu badawczego” — solidnością tej a nie innej konceptualizacji i problematykacji w oglądach i obrazowaniach.

Rodzaj czwarty: inny niż trzy pozostałe. Są to te wszystkie warianty/wersje relatywizmu, których twórcy i głosiciele powiadają (w różnej poetyce wypowiedzi): „tak jest,

³ Zob. K. Mannheim, *Socjologia wiedzy* (rozdział V książki *Ideologia i utopia*), [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, wybór A. Chmielecki et al., przekłady oprac. A. Chmielecki et al., Warszawa 1985, s. 355–394.

⁴ Zob. J. Kmita, *Nauka jako typ praktyki społecznej* (fragment szkicu *Spór o determinanty rozwoju nauki*), [w:] *Szkie z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976, s. 93–98.

⁵ Zob. F. Znaniecki, *Social Organization and Social Institutions*, [w:] G. Gurvitch and W. Moore (red.), *Twentieth Century Sociology*, New York 1945, s. 172–217.

⁶ Zob. I. Lakatos, *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, [w:] idem, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, wybrał, przeł. i wstępem poprzedził W. Sady, przekł. przejrzał W. Krajewski, Warszawa 1995, s. 3–169.

⁷ Zob. K. R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 221–222.

⁸ Zob. T. S. Kuhn, *Dwa bieguny: tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, przeł. i posł. opatrzył S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 316–335.

jak się państwu zdaje”. To zaś, czy ów relatywizm przedstawiany jest w klasycznej wersji sofistycznej czy w nowomodnej wersji postmodernistycznej nie ma znaczenia istotnego. Do tego czwartego rodzaju wypada także zaliczyć również takie stanowiska w kwestii prawdy, które łączą dzielenie obrazowań i objaśnień rzeczywistości na: jedynie słuszne stanowisko naszej partyjności oraz na mnogość błędnych/fałszywych i niesłusznych stanowisk inaczej obrazujących i objaśniających oglądaną/badaną rzeczywistość. Pierwsze trzy wersje relatywizmu w nauce zgodne są z Arystotelesowską tradycją „naukowej praktyki społecznej”. Wersja czwarta zgodna jest z tradycją Protagorasa, czyli tradycją odrzucenia prawdy obiektywnej jako celu działań uczonego, gdyż prawdą jest to, co każdy indywidualnie czy kolektywnie za prawdę ogłasza, albo zgodna jest z tradycją Platona, czyli tradycją ogłoszenia, że tylko ludzie jednej szkoły są: a) wyłącznymi znawcami oglądu, który jest metodą drogi do prawdy; b) twórcami obrazowań i objaśnień prawdziwych. W obu przypadkach dyskusja naukowa nie ma sensu. Bezprzedmiotowa staje się gra o prawdę naukową w warunkach pluralizmu i polifonii. Znika kwestia procedur identyfikacji tego, co komplementarne gwoi tworzenia obiektywności historycznej. Polifonia, będąca przeciwstawnością homofonii⁹, jest równoprawnością i równogłośnością odmiennych poglądów i stanowisk, które łącznie ukazują sytuację problemową i komplementarnosc oglądów i obrazowań przez ludzi różniących się „perspektywami poznawczymi” — praktykujących odmienne „naukowe programy badawcze”.

2. Krytyczny pluralizm i droga ku prawdzie obiektywnej

„Prawda jest córą czasu”, tzn. do możliwej (w danej, historycznie konkretnej, sytuacji poznawczej) obiektywności w narracji droga wiedzie przez: a) rozmowy–dyskusje¹⁰, w których uczestnicy chcą jasno i wyraźnie formułować pytania i lojalnie współdziałać w poszukiwaniu odpowiedzi oraz dyskusje „owocne i sprawiedliwe”¹¹, czyli takie, w których współdziałanie w poszukiwaniu rozwiązań problemów poznawczych gwoi poruszania się ku prawdzie obiektywnej łączy się ze wspólnym staraniem o umniejszanie „jednostronności” i „stronniczości” wszystkich uczestników rozmowy–dyskusji; b) porównywanie komplementarnych oglądów i obrazowań gwoi wspólnego tworzenia narracji będących obiektywnością historyczną; c) konfrontowanie różnych stylów myślenia i działania poznawczego podczas koncipowania i realizowania wspólnych przedsięwzięć badawczych.

⁹ Zob. M. Bachtin, *Polifoniczna powieść Dostojewskiego i jego interpretacja w literaturze krytycznej*, [w:] idem, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 7–68.

¹⁰ Zob. H.–G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?* [w:] *Rozum, słowo, dzieje*, wybór, oprac. i wstęp K. Michalski, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 35–51.

¹¹ Zob. R. Ingarden, *O dyskusji owocnej słów kilka*, [w:] idem, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 187–190.

Uczeni, różnie pojmujący i uprawiający poznanie naukowe dotyczące tego samego przedmiotu zainteresowań poznawczych, mogą efektywnie kooperować (w dyskusji i w eksploracji) wówczas, gdy poznają wzajemnie swoje: a) reguły oglądu i obrazowania — reguły koncyptowania i realizowania planów i technologii wykonywania czynności poznawczych oraz tworzenia i objaśniania wartości poznawczych¹²; b) standardy, kryteria i procedury stosowane podczas ewaluacji i kwalifikacji czynności poznawczych i wartości poznawczych; c) reguły tworzenia i działania sieci porozumiewania się specjalistów uprawiających rozmaite znanstwa; d) reguły tworzenia i działania zespołów badawczych rozwiązujących zadania poznawcze, które nie mogą być przyporządkowane określonemu znanstwu. Uczestnicy „intencjonalnego współdziałania”, legitymujący się znanstwem różnych rodzajów wiedzy i umiejętności typu naukowego, powinni określić sfery swej kompetencji i niekompetencji merytorycznej, swe zainteresowania i zamierzenia poznawcze oraz swoje oczekiwania dotyczące pomocy ze strony innych specjalistów z danego obszaru wiedzy naukowej.

„Krytyczny pluralizm”¹³ jest dopełnieniem tego, co nazwano „życzliwie-wrogą współpracą wielu uczonych”¹⁴. Uczeni, których łączą zainteresowania i zamierzenia poznawcze dotyczące tych a nie innych problemów i obiektów (bez względu na to, czy są znawcami z zakresu tych samych czy też różnych specjalności), potrzebują swych kolegów jako krytyków tego, co myślą, co mówią i piszą oraz tego co robią. Dyskutanci i kooperanci są dla nich pomocni—nauczycielscy przez to, że są krytykami i odgrywając role krytyków — pomagają im samym w samokrytyce.

W „krytycznym pluralizmie” ważne jest: a) prezentowanie wielu konkurencyjnych konceptów—projektów; b) ich testowanie logiczne (koherencja) i testowanie empiryczne (adekwatność); c) analizowanie i interpretowanie tego, co kandyduje i tego, co jest krytyką kandydującego, ze względu na drogę ku prawdzie obiektywnej. „Krytyczny pluralizm” jest koniunkcją: a) otwartości—tolerancji (w pewnym sensie można powiedzieć: nauka jest sferą otwartej rekrutacji osób i otwartego rynku wytworów); b) rygoryzmu w krytyce—kontrolu (w pewnym sensie można powiedzieć: nauka gra dla solidnych hazardzistów, gdyż udatny koncept—projekt jest wysoko nagradzany, a nieudany jest surowo karany —

¹² Twórcza praca naukowa to ciągłość cyklu czterofazowych: 1) analiza „sytuacji poznawczej”; 2) sformułowanie „dążności poznawczej”; 3) planowanie i realizowanie „czynności poznawczych”; 4) tworzenie „wartości poznawczych” i przedstawianie ich intersubiektywnemu osadowi specjalistów. Zob. F. Znaniecki, *Przedmiot i zadania nauki o wiedzy*, [w:] idem, *Myśl i rzeczywistość i inne pisma filozoficzne. Pisma filozoficzne*. t. 1, Warszawa 1987, s. 297–400; J. Goćkowski, *Nauka o nauce*. [w:] idem, *Ludzie „systemu” i ludzie „problemu”. Wieczna wojna w teatrze życia naukowego*, Kraków 2000, s. 21–46.

¹³ Zob. K. R. Popper, *Tolerancja i intelektualna odpowiedzialność*, [w:] idem, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, przeł. z niem. i ang., przypisami opatrzył A. Malinowski, Warszawa 1997, s. 224–225.

¹⁴ Zob. K. R. Popper, *Socjologia wiedzy*, [w:] idem, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 2, *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, przeł. H. Kraheńska, oprac. A. Chmielewski, Warszawa 1993, s. 229–230.

chodzi o nagrody i kary statusotwórczej intersubiektywności). Dodajmy, że „krytyczny pluralizm” nie jest jedynym stylem uprawiania „naukowej praktyki społecznej”.

„Krytyczny pluralizm” implikuje „naukową praktykę społeczną”, której konstytutywnymi komponentami są:

Po pierwsze: konkurencja na rynku idei naukowych, wielość „reflektorów” (nowych konceptów–projektów eksploracji tego, co może/ma być badane lub analizy i interpretacji tego, co powiedziano o badanym świecie w formie teorii będącej narracją, czy metody będącej regułą postępowania w drodze do budowy teorii).

Po drugie: rywalizacja (na tym rynku intersubiektywnie punktowanych konceptów i reguł gry o prawdę naukową) „naukowych programów badawczych” (kolektywnego praktykowania strategii poszukiwań i dociekań wyznaczonych wyborem zagadnień oraz sposobów i środków poznawania tego, co badają inni, acz inaczej oraz wyznaczonych preferencją aspektów, jak też dyrektywami analizy i interpretacji twórczości autorów uprawiających inne takie programy).

Po trzecie: zdecydowane odrzucenie wszelakich doktryn dotyczących poznania naukowego, w których tkwią idee „królewskiej drogi do prawdy”, „Jednej Prawdziwej Teorii”¹⁵, „jednego obowiązującego schematu pojęciowego”¹⁶.

Po czwarte: kooperacja i konkurencja w grze o prawdę naukową są nierozłączne. Kooperacja ujawnia to, że jedni uczeni potrzebni są innym. Konkurencja ujawnia to, że wielość konceptów–projektów jest najlepszym doskonaleniem wielokątów w drodze ku osiągnięciu największego podobieństwa do koła.

3. Dwa style uprawiania nauki

Zarysowano dwa style¹⁷ „naukowej praktyki społecznej”:

„Linie konstrukcyjnego myślenia systemowego”. Inwencja i aktywność poznawcza uczestników kręgu poszukiwań i dociekań, który jednocześnie jest kręgiem kształcenia i wychowywania pracowników naukowych, nastawiona jest na tworzenie i doskonalenie systemu głównego oraz podsystemów (będących jego składnikami albo uzupełnieniami). System główny jest systemem przeciwstawionym wszystkim innym konceptom–projektom czy programom badawczym. Jest wartością autoteliczną, gdyż poszukiwanie prawdy uprawiane jest ze względu na utrwalanie i doskonalenie systemu głównego i w walce z tym, co myślą i robią inni (niebędący strażnikami, rzeczni-

¹⁵ Zob. P. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?*, przekł. i wstęp K. Zamiara, Warszawa 1979, s. 25–26.

¹⁶ Zob. K. R. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 41–75.

¹⁷ Zob. N. Hartmann, *Systematyczne przedstawienie własnej filozofii*, [w:] W. Galewicz, N. Hartmann, Warszawa 1987, s. 207–224.

kami i szermierzami tego systemu). Liczy się doskonalenie systemu, a nie odkrywanie i rozwiązywanie problemów. System jest nasz. Problem — wspólny. System dzieli na „swoich” i „obcych”. Problem łączy, gdyż zachęca do wspólnego analizowania i interpretowania oraz do porównywania problemów uznawanych za ważne w różnych „kolektywach myślowych”, czyli zespołach praktykujących różne „style myślenia”¹⁸.

„Linia badawczego myślenia problemowego”. Inwencja i aktywność poznawcza uczestników kręgu poszukiwań i dociekań, który jednocześnie jest kręgiem kształcenia i wychowywania pracowników naukowych, nastawiona jest na: a) studiowanie problemów (dokładniej sytuacji problemowej); b) wzajemne porównywanie problemów teraźniejszych z problemami dawnymi — odczytywanie sensu jednych przez sens drugich; b) odkrywanie nowych problemów wraz z określaniem ich sensu i stosowalności jako wyznaczników dążeń i zamierzeń poznawczych (a więc kierunków i tematów zadań badawczych); c) skupianie zainteresowań poznawczych osób i grup na problemach jako czynnikach kształtujących mapę komunikacji i kooperacji naukowej, a przez to kształtujących kręgi kompetencji — kręgi znawstwa naukowego. Problem zaprasza do współdziałania (do dyskusji i do eksploracji) — problem wskazuje to, co może generować studia i dysputy doskonalące dorobek gry o prawdę naukową. Problem to macierz tematów rozmów i tematów badań, rekrutujących ludzi wywodzących się z różnych „kolektywów myślowych”. System to macierz poszukiwań i dociekań otamowanych przez ortodoksję doktryny naukowej.

4. Syndrom komponentów stylu badawczego myślenia problemowego

Komponent pierwszy: „reflektor” zamiast „kubła”¹⁹, czyli praktykowanie, wraz z odpowiednim edukowaniem adeptów: a) tworzenia i przedstawiania; b) konfrontowania — gwoli ustalenia tego, co komplementarne; c) testowania ewaluacyjnego i decydowania o asercji rozmaitych conceptów–projektów mających status poznawczy kandydatur do uznania za teorie, modele teoretyczne, metody, pojęcia, programy eksploracji. Praktyka „reflektorowa” jest zaprzeczeniem praktyki „kubłowej”, czyli praktyki jednego schematu eksploracyjnego gwoli tworzenia wiedzy wedle jednego schematu konstrukcji i eksplikacji.

Komponent drugi: „badacz–teoretyk” zamiast „scholarza”²⁰, czyli praktykowanie, wraz z odpowiednim edukowaniem adeptów: a) roli społecznej poszukiwacza

¹⁸ Zob. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, tłum. M. Tuskiewicz, wstęp. Z. Cackowski, Lublin 1986.

¹⁹ Zob. K. R. Popper, *Kubel i reflektor...*, s. 402–427.

²⁰ Zob. F. Znaniecki, *Społeczna rola uczonego, [w:] Społeczne role uczonych*, wybór, wstęp, przekł. i red. nauk. J. Szacki, Warszawa 1984, s. 371–478.

i odkrywcy problemów, który swe badania oraz tworzenie teorii, modeli teoretycznych, metod i pojęć wywodzi z ciągłości problemów poznawczych typu naukowego. Praktyka teatru „badaczy–teoretyków” jest zaprzeczeniem praktyki „scholarskiej”, czyli najważniejsze są praktyki gry o stabilność i ekspansję doktryny pewnej „szkoły”/pewnego „kierunku” — sukcesy i awanse wyznawców–praktyków takiej orientacji, uznawanej przez zainteresowanych jako najlepsza z możliwych, a w każdym razie lepsza od innych. Gra o prawdę naukowa zostaje (*via facti*) podporządkowana grze o interesy i aspiracje elity kręgu „scholarzy” — grze o coraz wyższy status i coraz większy zasięg akceptacji doktryny w środowisku uczonych na zasadzie „walki o prawdę przeciwko fałszom i błędom rozmaitym”.

Komponent trzeci: „polifonia” zamiast „homofonii”. Praktyka „polifoniczna” polega na gwarancji wypowiedzania się (przez krytykę twórców innych uczonych czy przez przedstawianie twórców własnych — oddawanych pod osąd innych uczestników kręgu kompetencji merytorycznej). „Polifonia” jest równouprawnieniem szans i ryzyka — stanem dającym uczonym wolność i odpowiedzialność właściwą dla znawców–konceptualistów. W praktyce „homofonicznej” liczy zaś się dbałość o jeden dominujący głos rzeczników i szermierzy doktryny hegemonicznej.

Komponent czwarty: „problem” zamiast „systemu”, czyli wybór w praktyce naukowej „linii badawczego myślenia problemowego” przeciwko wyborowi w praktyce naukowej „linii konstrukcyjnego myślenia systemowego”. Wybór problemu jest wyborem pojmowania i traktowania przestrzeni społecznej gier o prawdę naukową (jako wielości „pól problemowych”)²¹.

Komponent piąty: „myślenie alternatywne” równoprawne „myśleniu niealternatywnemu”. „Myślenie niealternatywne” jest rozpatrywaniem rozwiązywania problemów poznawczych zgodnie z uznanym/obowiązującym „paradygmatem” (wzorcem myślenia i działania naukowego przyjętym w danym kręgu kompetencji merytorycznej i wiążącym jego uczestników aż do „rewolucji naukowej”, która przynosi nowy „paradygmat”)²². „Myślenie alternatywne” jest natomiast rozpatrywaniem rozwiązywania problemów poznawczych bez zobowiązania do respektowania reguł kanonicznych wywodzących się z „paradygmatu”.

Komponent szósty: „dyskusja owocna i sprawiedliwa”, czyli „rozmowa” zmierzająca do: a) uczynienia uczestników (przez formułowanie „pytań” i udzielanie „odpowiedzi”) „mądrzejszymi” i „bieglejszymi” w pracy naukowej oraz w mniejszym stopniu „jednostronnymi” i „stronniczymi”.

²¹ Zob. J. Goćkowski, *A University Model for Multiple Problem Areas*, „Higher Education in Europe” 2001, t. 26, nr 3, s. 447–455.

²² Zob. T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, posłowie przeł. J. Nawotniak, Warszawa 2001.

Komponent siódmy: „nieposłuszeństwo w myśleniu”²³ i „obiektywizm”²⁴. „Nieposłuszeństwo w myśleniu” polega na zachowaniu „suwerenności myśli” wobec wszelkich podmiotów aspirujących do dyktowania oglądów i obrazowań. „Obiektywizm” polega na koniunkcji uwzględniania różnych poważnych racji i argumentów naukowych oraz wyraźnego opowiadania się na rzecz stanowiska najkorzystniejszego dla doskonalenia poznania naukowego.

Komponent ósmy: pojmowanie i traktowanie małych grup pracy naukowej (seminariów typu uniwersyteckiego oraz akademickich zespołów badawczych) jako „szkół charakteru naukowego”²⁵, czyli szkół intelektu i moralności odpowiadających wymogom etosu nauki.

Komponent dziewiąty: kształtowanie intelektu adeptów przez wielość „spotkań–rozmów” w sieciach naukowego komunikowania się oraz w kontaktach osobistych. Zwłaszcza ważna jest tu zasada kształcenia i wychowywania przez krąg mistrzów (relację uczeń — mistrz zastępuje relacja uczeń — „szkoła”²⁶).

5. Badanie problemów

Ponieważ studiowanie zagadnień poznawczych, które ujawniają, co jest ważne w poszukiwaniach i dociekaniach wyznaczonych wyborem tematów, jest kluczowym postępowaniem w praktyce naukowej uczestników „kolektywów myślowych” sfery stylu „linii badawczego myślenia problemowego”, przeto wypada wyróżnić takie oto czynności poznawcze w „badaniu problemów”:

Czynność pierwsza: analiza i interpretacja problemu. Badacz problemów łączy działania zasługujące na miano hermeneutyki wypowiedzi prezentujących wybrane problemy z działaniami, które są interpretacją adaptacyjną takich problemów.

Czynność druga: komparatystyka diachroniczna i synchroniczna. Porównywane są problemy z różnych sekwencji dziejów tej samej dziedziny nauki oraz z różnych dziedzin nauki we współczesności badacza. Dzięki temu badacz może rozeznaczyć się w ciągłości i zmianie problemów oraz w podobieństwach i odmiennościach problemów ważnych dla specjalistów różnych kręgów kompetencji merytorycznej.

²³ Zob. S. Ossowski, *Taktyka i kultura*, [w:] J. Karpiński, *Nie być w myśleniu posłusznym*. Ossowsky, socjologia, filozofia, London 1989, s. 136–138.

²⁴ Zob. T. Czeżowski, *O rzetelności, obiektywności i bezstronności w badaniach naukowych*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P. Smoczyński, Wrocław 1989, s. 225–228.

²⁵ Zob. R. Ingarden, *O wychowywaniu uczonych*, [w:] A. Matejko (red.), *Kierowanie pracą zespołową w nauce. Materiały z sympozjum naukoznawczego Jabłonna 21–22 maja 1965 r.*, Warszawa 1967, s. 195–200; J. Goćkowski, *Z zagadnień wychowania kadry naukowej*, [w:] A. Podgórecki (red.), *Socjotechnika. Funkcjonalność i dysfunkcjonalność instytucji*, Warszawa 1974, s. 245–260.

²⁶ Zob. E. Marczewski, *Uwagi o środowisku naukowym*, „Życie Nauki” 1951, nr 4, s. 361–363.

Czynność trzecia: identyfikacja, analiza i interpretacja oraz narracja komentująca „sytuacji problemowych” w różnych czasoprzestrzeniach „naukowej praktyki społecznej”.

Czynność czwarta: studia dotyczące funkcjonowania „kolektywów myślowych” w takiej przestrzeni życia naukowego, którą zasadnie nazwać można „przestrzenią pól problemowych”.

Czynność piąta: łączenie w badaniach „naukowej praktyki społecznej” komplementarnych perspektyw poznawczych²⁷. Są nimi: a) perspektywa strukturalizmu (ważne w niej są trwale obecne typy problemów jako typy „wyzwań poznawczych”, na które udzielane są typy „odpowiedzi poznawczych”); b) „perspektywa historyzmu” (ważne w niej jest to, że sekwencje dziejów nauki różnią się rodzajami problemów, co jest zmiennością „wyzwań” i „odpowiedzi”). Pojęcia „wyzwanie” i „odpowiedź”²⁸ zaczerpnąłem z teorii dziejów i adaptowałem do socjologii nauki.

6. Naukoznawstwo uniknęło pułapek

P. Johnson swe dzieło *Historia świata (od roku 1917)*, zaczyna od rozdziału *Królestwo względności*²⁹. Powstaje „królestwo” nowej filozofii i nowego naukoznawstwa — „królestwo” nowego pojmowania gry o prawdę naukową. Wiek XX jest stuleciem „wielkiej wojny epistemologów”. Zaczyna się ona jeszcze przed strzałami w Sarajewie i przed momentem, gdy „Zimowemu się nie ostać przed szturmem kronsztadzickich”. Wojującymi są cztery strony:

Nowomodni pozytywiści, czyli propagujący i praktykujący styl „kubłowy”. Ich armia zrzesza specjalistów rozmaitych znawstw dotyczących łańdów przyrody i łańdów kultury oraz naukoznawców, którzy (tak czy inaczej) stoją na gruncie tego kanonu formuł i reguł pracy naukowej, którego ideologiem—założycielem był francuski prorok nowego porządku wiedzy i poznania naukowego³⁰. Poprawiają i doskonalą teorię wiedzy naukowej i program poznania naukowego staromodnego pozytywizmu. Niemniej jednak są kontynuacją i wojują o pozytywistyczny ogląd i pozytywistyczne obrazowanie rzeczywistości dostępnej badaniom naukowym.

Nowomodni sofiści, którzy kontynuują (zaczynający się od starych mistrzów — Protagorasa i Gorgiasza) styl obecności w kulturze wiedzy, którego istotą jest otwar-

²⁷ Zob. J. Goćkowski, *Strukturalizm i historyzm w badaniach idei ładu społecznego*, [w:] J. Kmita, K. Łatowski (red.), *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*, Warszawa 1990, s. 26–39.

²⁸ Zob. A. Toynbee, *Studium historii*, skrótu dokonał D. C. Sommervell, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000.

²⁹ P. Johnson, *Historia świata (od roku 1917)*, London 1989, s. 7–58.

³⁰ Zob. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973.

te głoszenie rezygnacji z dążenia do prawdy obiektywnej i zastąpienie gry o prawdę naukową przez grę o sukcesy medialne wszelakich konkurujących dyskursów.

Nowomodni platonicy, którzy kontynuują (zaczynający się od Mistrza z Akademii) styl głoszenia, że jedynie ich oglądy są metodą dochodzenia do prawdy i jedynie ich obrazowania są przedstawieniem prawdy. To, że głoszą procesualny charakter ujawniania prawdy w swoich obrazowaniach, nie zmienia istoty rzeczy. Leniniści, w swej polimorficzności, są klasyczną wersją takich właśnie nowomodnych platoników. Platońskim jest bolszewicki „młot na heretyków w epistemologii”³¹.

Rzecznicy i szermierze „pluralizmu krytycznego” w naszej „historii współczesnej”³². Jest to środowisko zróżnicowane pod względem uznawanych i stosowanych reguł epistemologicznych. Z pozytywistami łączy ich dążenie do prawdy obiektywnej oraz pojmowanie i traktowanie „naukowej praktyki społecznej” (bez względu na akceptowane/preferowane funkcje wiedzy naukowej) jako gry o prawdę. Tym samym są oni przeciwnikami „sofistów” i „platoników”. Jesteśmy zdania, że najważniejszymi naukoznawcami „krytycznego pluralizmu” są F. Znaniecki i K. Popper.

Dla kondycji epistemicznej i etycznej naukoznawstwa XX w. ważne jest to, że powstało, rozwinęło się owo środowisko praktykujących „pluralizm krytyczny” w wielu wersjach/wariantach. Ludzi owych łączą takie oto przekonania naukoznawcze:

Nauka jest idiomatyczną: „perspektywą światową”³³, „formą symboliczną”³⁴ i „praktyką społeczną”. Istnieje (trwa i rozwija się) dzięki temu, że zachowuje swą tożsamość kulturową, czyli swoistość i odrębność, której świadectwami są: a) „czynności poznawcze” wykonywane i „wartości poznawcze” tworzone przez uczonych o specyficznej „osobowości poznawczej”; b) respektowanie kanonu niewielu reguł dotyczących poznania naukowego oraz ciągłości i zmiany stosowania wiedzy naukowej zapewnia ciągłość tradycji naukowej³⁵ („teoria jako mit z towarzyszącą refleksją krytyczną” i „normalność konkurencji odmiennych teorii”) i daje uczonym swobodę koncipowania „reflektorów” oraz praktykowania „naukowych programów badawczych”; c) wspólna dbałość o intersubiektywną kontrolę znawców gwołi ustalenia statusu poznawczego wytworów pracy naukowej uczonych oraz działań wykonywanych w tej pracy.

Nauka jest ewolucyjnym procesem poznawania rzeczywistości dostępnej rozumowi badacza. W procesie tym mają miejsca „katastrofy naukowe” i „rewolucje

³¹ Zob. W. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 14, Warszawa 1949.

³² Zob. G. Barraclough, *Wstęp do historii współczesnej*, przeł. D. Petsch, przedm. R. Frelek, Warszawa 1971.

³³ Zob. K. Ajdukiewicz, *Naukowa perspektywa świata*, [w:] idem, *Język i poznanie*, t. 1, *Wybór pism z lat 1920–1939*, Warszawa 1960, s. 215–221.

³⁴ Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, przedm. B. Suchodolski, Warszawa 1971, s. 35–70, 125–136, 330–359.

³⁵ Zob. K. R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 217–232.

naukowe³⁶. Uczeni dążą ku „prawdzie obiektywnej” po wielu drogach, kierując się odmiennymi „programami badawczymi” i wiodąc spory dotyczące zagadnień ontologii, epistemologii, metodologii, aksjologii w „naukowej praktyce społecznej”. Sens kulturotwórczy owej ewolucji zawiera się w tym, że inwencja konceptualno–kreatywna doskonalili dorobek „naukowej perspektywy świata” („świat trzeci” typu naukowego) i dyspozycje–kwalifikacje uczonych („świat drugi” typu naukowego)³⁷.

Celem nauki³⁸ są coraz doskonalsze teorie i metody, nie zaś nowa wiedza, gdyż tożsamość „naukowej praktyki społecznej” i „naukowej perspektywy świata” zawiera się właśnie w tym, że teoria jest typową wiedzą naukową, a metoda jest typowym poznanem naukowym. Ewolucja wiedzy i poznania typu naukowego jest nader podobna do ewolucji w przyrodzie³⁹.

Nauka jest „jednością w różnorodności”. Uczonych, jako badaczy tworzących teorie i obmyślających metody oraz sprawdzających i stosujących je w swej praktyce profesjonalnej, łączy i dzieli „naukowe programy badawcze” różniące się treścią opcji oraz obiektów i zagadnień czynności poznawczych. Świat uczonych jest światem wielości „kątów widzenia” i „perspektyw poznawczych”, które konkretyzują się w wielości „mikroświatów uczonych⁴⁰”, czyli specyficznych „obszarów sensu oglądu i obrazowania naukowego”.

Uczni nie spierają się o możliwość i powinność uprawiania gry o prawdę naukową. Różnią się natomiast (i dają temu wyraz w swoich wypowiedziach naukowych i wypowiedziach o nauce) w kwestiach: reguł oglądu i reguł obrazowania badanej rzeczywistości oraz reguł ewaluacji i asercji „wartości poznawczych”, które przedstawiane są kręgom kompetencji merytorycznej do intersubiektywnej kontroli i intersubiektywnego werdyktu.

Jesteśmy zdania, że linia frontu wojny o charakter „naukowej praktyki naukowej” jest linią dzielącą tych, którzy stoją na stanowisku łączenia bezwarunkowego starania się o zachowanie tożsamości nauki i bezwarunkowego uprawiania gry o prawdę naukową od tych, którzy rezygnują z owego starania o tożsamość i uprawiania owej

³⁶ Zob. J. Goćkowski, *O charakterze katastrof w nauce. Przyczynek do zagadnienia dewiacji i reorientacji w procesach poznania naukowego*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2004, nr 4, s. 647–660.

³⁷ Zob. K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przekł., przypisy i wstęp A. Chmielewski, Warszawa 2002, s. 138–230.

³⁸ Ibidem, s. 231–246.

³⁹ Ibidem, s. 302–336.

⁴⁰ Zob. A. Schutz, *On Multiple Realities*, [w:] *Collected Papers*, t. 1, *The Problem of Social Reality*, red. M. Natanson, The Hague 1973, s. 207–259; A. Schutz, *Don Kichot i problem rzeczywistości*, [w:] „Literatura na świecie” 1985, nr 2, s. 246–268; A. Manterys, *Mikroświaty*, [w:] *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, Warszawa 1997, s. 13–43; A. Woźniak, *Struktura i funkcje mikroświatów*, „Principia” 2004, t. 39, s. 189–204.

gry. Na tej wojnie ludzie „kubła” i ludzie „reflektora” są naturalnymi sojusznikami. Ich przeciwnikami są zaś leniniści i postmoderniści.

W kręgu „krytycznego pluralizmu” spotykamy: F. Znanieckiego, K. Poppera i T. Kuhna, Watkinsa, J. Lakatosa i P. Feyerabenda, O. Bocheńskiego i K. Ajdukiewicza, K. Mannheima i A. Schütza. Jest to krąg ludzi, którzy uniknęli pułapek/odrzućli pokusy grożące uczestnictwem w „znicestwianiu” nauki przez odrzucenie starań o zachowanie jej tożsamości i przez porzucenie gry o wiedzę liczącą się w drodze ku „prawdzie obiektywnej”.

W środowisku uczonych uprawiających naukoznawstwo w XX stuleciu powstał stabilny archipeląg „kolektywów myślowych”. Ich inwencja i aktywność w tworzeniu reguł oglądu oraz systemów „wartości poznawczych” obrazujących „naukową praktykę społeczną” upoważnia do twierdzenia, że zaistniało i rozwinęło się naukoznawstwo będące: a) twórczą i krytyczną kontynuacją naukoznawstwa pozytywistycznego; b) stanowiące skuteczne nawiązanie do arystotelizmu przeciwko sofistyce i platonizmowi. Rzec można: wiek XX jest wiekiem gry o kontynuację trwania w tożsamości uczonych, którzy chcą i umieją poruszać się po wielu drogach ku prawdzie obiektywnej.

Artur Rega
Magda Gimbut

NORMALNE, NATURALNE, PARTYKULARNE, UNIWERSALNE

Komunikując się zmuszeni jesteśmy odnajdywać kompromis między tym, co normalne i nienormalne, naturalne i nienaturalne, partykularne i uniwersalne. Zmagamy się głównie z opisami rzeczywistości, a nie z nią samą, w przeciwnym bowiem razie, można przypuszczać, wszystkie te rozróżnienia straciłyby — jako nierealne — sens. Już Platon zwrócił uwagę na ten problem, gdy z właściwym sobie talentem literackim i wyobraźnią poetycką (!) przywołał w *Państwie* bodaj najbardziej znaną filozoficzną metaforę — metaforę jaskini. O ile jednak Platon był przekonany, że dzięki zastosowaniu odpowiednich technik i narzędzi intelektualnych możliwe jest wydostanie się z „krainy cieni” i zorganizowanie *polis* według prawidłowo rozpoznanego porządku natury (*fysis*), to np. główni adwersarze Platona — sofisci — szansę na zbudowanie porządku społecznego upatrywali w umowie (*nomos*) społecznej¹. Spór ten obecny jest również we współczesnej myśli filozoficznej, socjologicznej, antropologicznej czy politologicznej. Daje się przedstawić, naszym zdaniem, jako konflikt naturalizmu z antynaturalizmem, przekonania, że człowiek w pełni determinowany jest przez naturę (Boga)² i jej prawa, z przeświadczeniem, iż to na człowieku ciąży pełna odpowiedzialność za kształt świata, którym i w którym żyje. Inne odsłony tej animozji to spór realizmu z nominalizmem, czyli spór o istnienie (sposób istnienia) uniwersaliów³ czy spór

¹ Por. J. Gajda, *Sofisci*, Warszawa 1989, s. 43; eadem, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przed-sokratejskiej*, Wrocław 1986.

² Przynajmniej do czasów Oświecenia łączenie idei Boga z ideą Natury nie budziło żadnych wątpliwości, a i dziś uważane bywa za zasadne, por. J. W. G. Johnson, *Na bezdrożach teorii ewolucji*, tłum. J. Kemp-ski, Warszawa–Struga 1989. O źródłach łączenia tych dwóch idei por. J. Gajda, *Prawo natury...*

³ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987; K. Kaniowska, *O problemie obiektywności w nauce o kulturze*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1981, t. 23, s. 159–174; idem, *Opis — klucz do rozumienia kultury*, Łódź 1999; J. Kmita, *Kultura i po-znanie*, Warszawa 1985; eadem, *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa 2000.

uniwersalistów z partykularystami, czyli spór o to, czy daje się coś opisywać w sposób, który byłby niezależny od kontekstu, w ramach którego tego opisu się dokonuje. Za podstawowy impuls organizujący wymienione dychotomie (zarówno w naukach o kulturze, jak i potocznym doświadczeniu) uważamy napięcie pomiędzy szeroko rozumianą kulturą oraz szeroko rozumianą naturą. Chcielibyśmy, aby stanowiło ono także oś naszego wystąpienia.

Wspomniane spory sprowokowały nas do zadania sobie kilku pytań:

1) Czy w życiu społecznym wszystko podlega negocjacji? Gdzie kończy się natura a zaczyna konwencja? 2) Czy to, co stanowi większość zawsze jest normalne, a będący w mniejszości to *freaks of nature*? Czy „naturalne” powinno być „normalne”? 3) Czy naturę się ustanawia, czy też jedynie jej podlega?

Zanim przejdziemy do zasadniczej części artykułu, chcielibyśmy przedstawić kilka myśli, które były istotnym przyczynkiem do jego napisania, a które to myśli — mamy nadzieję — w choćby niewielkim stopniu wytrąca nas (i Czytelnika) z poczucia oczywistości kojarzonego zwykle z tym, co naturalne, normalne, rzeczywiste i uniwersalne.

Myśl A — Kobiety z natury są podległe mężczyznom;

Myśl B — Rodzinę — podstawową komórkę społeczną — tworzy związek kobiety i mężczyzny;

Myśl C — Jedynie do „normalnych” odnosi się konstytucyjne prawo do zgromadzeń i manifestacji;

Myśl D — Grupom wykluczonym (kobiety, niepełnosprawni, dzieci, starcy, mniejszości narodowe, religijne, seksualne itd.) przysługują prawa specjalne, lecz niekoniecznie normalne.

Przejdźmy teraz do bardziej szczegółowego rozważenia postawionych przez nas powyżej pytań.

Czy w życiu społecznym wszystko podlega negocjacji? Gdzie kończy się natura a zaczyna konwencja? By odpowiedzieć na tak postawione pytanie, należałoby zastanowić się nad specyfiką tego, co „społeczne”. Czy aby nie jest tak, że sam epitet „społeczny” wskazuje na to, iż mamy do czynienia z pewnego typu umową? Niekoniecznie partnerską, niekoniecznie będącą wynikiem kompromisu, niemniej jednak umową, a zatem konwencją. Czy kiedy J. J. Rousseau pisał *Umowę społeczną*⁴, w której (podobnie jak w swojej wcześniejszej konkursowej rozprawie na temat *Czy postęp nauki i sztuki przyczynił się do zepsucia, czy do naprawy obyczajów*?⁵) udowodniał, iż człowiek z „natury” jest dobry, nie próbował z czytelnikiem renegecować tego, co naturalne? Innymi słowy, czy tego, co naturalne, a zatem oczywiste, nie podle-

⁴ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkiewicz, Kęty 2002.

⁵ Idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. i red. H. Elzenberg, Warszawa 1956.

gające interpretacji lub dyskusji, J. J. Rousseau nie uczynił przedmiotem kontraktu? Prawdopodobnie nie. On jedynie zrobił z tego użytek. Już wcześniej umawiano się co do wielu „naturalnych” stanów rzeczy⁶. Zaryzykujemy twierdzenie, że pojęcie „natura” od momentu swego powstania nosi na sobie piętno kultury, a ta z definicji jest społeczna, a więc bazuje na umowie (konwencji, kontrakcie)⁷. Powstaje jeszcze dalej idące pytanie: czy w ogóle natura i kultura dają się od siebie oddzielić⁸? W naszym przekonaniu podział taki jest nie tylko sztuczny, ale utrudnia, a niekiedy wręcz uniemożliwia rozwiązanie wielu problemów społecznych, powstających na styku płaszczyzn panowania w ten sposób wyodrębnionych dyskursów. Wynikają one bowiem często, naszym zdaniem, z dekretowania rzeczywistości, dekretowania, które jedną z opcji życiowych uznaje za naturalną i waloryzuje ją dodatnio (por. myśli A, B, C, D), drugą natomiast za „naturze przeciwną” i waloryzuje ją ujemnie. Tego typu dekretacje powołują do życia takie społeczne problemy, jak homofobia (wyraz dekretowania homoseksualizmu jako sprzecznego z naturą), mizoginizm (wyraz dekretowania jako „naturalnej” podległości kobiet wobec mężczyzny), rasizm (wyraz dekretowania „naturalnej” niższości, w taki czy inny sposób wyodrębnionej, grupy ludzi względem innej grupy osób) itd., których natarczywa obecność wydaje się być przynajmniej w jakiejś mierze skutkiem problematycznego, a w naszym przekonaniu błędnego, przekonania o tym, że zjawiska dają się kwalifikować jako jednoznacznie kulturowe bądź jednoznacznie naturalne.

W podobnym tonie wypowiada się W. Lepenies, który w tekście zatytułowanym *Historyzacja natury i niezależnienie nauk od moralności od wieku XVIII* zauważa, że „Historyczne oddziaływanie rewolucji francuskiej w niemałej mierze wynikało z faktu, iż w imię natury była propagowana, w imię natury dokonała się i w imię natury była krytykowana”⁹. Należy zauważyć, że argumentacja odwołująca się do natury

⁶ Wystarczy przypomnieć choćby toczony w XVI stuleciu w Europie spory dotyczące człowieczeństwa Indian — por. B. Las Casas, *Krótkość relacja o wyniszczeniu Indian*, tłum. K. Niklewiczówna, [w:] K. J. Brozi (red.), *Antropologia kulturowa. Zbliżenia epok i problemów. Wybór tekstów*, Lublin 1995, s. 29–36; albo nasilające się szczególnie od średniowiecza przekonanie o możliwości intymnego kontaktu człowieka z diabłem, które zapoczątkowało procesy o czary — por. B. P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowoczesnej*, przeł. E. Rutkowski, Wrocław 1991.

⁷ Por. J. Gajda, *Prawo natury...*; L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994; W. J. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992; R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995; E. Sabato, *Pisarz i jego zmory*, tłum. R. Kalicki, Kraków 1987; U. Eco, *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, tłum. J. Jarniewicz, Kraków 1995; S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, tłum. zb., Kraków 2002; C. Geertz, *Anty anty-relatywizm*, tłum. J. Minksztym, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 1999, s. 38–66.

⁸ Interesującą konsekwencją postawienia takiego pytania może być powtórny namysł nad statusem i rozdziałem pomiędzy naukami przyrodniczymi i humanistycznymi (społecznymi, historycznymi) — por. P. Feyereabend, *Przeciw metodzie*, tłum. K. Zamiara, S. Wiertlewski, Warszawa 1996; T. S. Kuhn, *Dwa bieguny*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985.

⁹ W. Lepenies, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1996, s. 3.

przywoływana jest z reguły przez określony typ osób oraz instytucji w szczególnych okolicznościach. Myślmy tu w szczególności o ludziach, którzy odnajdują spokój i ukojenie w przekonaniu, iż świat daje się opisać, interpretować oraz oceniać dzięki odwołaniu do jednej, nadrzędnej, nieprzypadkowej (koniecznej), uniwersalnej instancji, esencji czy fundamentu. Na takiej wierze fundowana jest specyficzna tożsamość, którą najogólniej można by określić jako „wykluczającą”, to znaczy taką, która nie dopuszcza możliwości równoprawnego istnienia osób/instytucji, których tożsamość konstruowana jest według innych kryteriów. A tymczasem „(...) to, co istotowe, jest kategorią raczej polityczną niż esencjalną i jako taka zawsze będzie ona odzwierciedlać interesy — w sposób całkowicie uprawniony, ponieważ bez interesów nie byłoby także żadnych wartości — tych, którzy przyłożyli rękę do jej ukształtowania”¹⁰.

Argumenty odwołujące się do natury mają w zamyśle być argumentami decydującymi i niepodważalnymi, kończącymi wszelkie dyskusje. Z naturą, w przekonaniu używających tego typu argumentacji — jak z faktami — się nie dyskutuje. Jednoczesne roszczenia do posiadania wyłączności na „bycie w prawdzie”, wysuwane przez dogmatyków różnej maści, pokazują jednak, że to, co uznawane jest za fundamentalne, podstawowe, esencjalne, wreszcie naturalne, podlega negocjacjom. Właśnie mnogość takich stanowisk dogmatycznych może być argumentem przemawiającym za tym, iż negocjowalna jest nie tylko granica przebiegająca między naturą a konwencją, ale także to, co uznawane za „naturalne” jest domeną historycznie i kulturowo warunkowanej konwencji.

Rozważmy teraz problem drugi. Czy to, co stanowi większość, zawsze jest normalne, a będący w mniejszości to *freaks of nature*? Czy „naturalne” powinno być „normalne”? Zastanówmy się przez chwilę, o czym informują nas badania tzw. opinii publicznej, czy istotnie głos większości powinien wyznaczać normę, czy zatem powinien obligować decydentów do działania w jakiś owymi głosami określony sposób?

Dobrze przeprowadzone badanie opinii publicznej można opisać jako punktowy (tak w czasie, jak i przestrzeni) zapis świadomości społecznej i społecznych preferencji. Jako taki, wyraża reakcję społeczną na „warunki informacyjne”¹¹, w ramach których przyszło danej społeczności żyć. Kilka takich badań może pokazać nam trendy czy kierunki ewoluowania teźże świadomości. Troską wóldarzy nie powinno być jednak pilne wypełnianie woli społeczeństwa, ale stworzenie możliwie transparentnej płaszczyzny dyskusji, która pozwoliłaby na przedstawienie argumentów za i przeciw danej opcji. W myśl takiego rozumowania przeprowadzenie tego typu dyskusji miałyby stworzyć szansę na wzajemne zrozumienie, przy zachowaniu jednak świadomości

¹⁰ S. Fish, *No Bias, No Merit*, [w:] idem, *Doing What Comes Naturally*, Durham 1989, s. 174, cyt. za: R. Rorty, *Wstęp do polskiego wydania wyboru esejów Stanleya Fisha*, ibidem, s. 8.

¹¹ Mamy tu na myśli całokształt czynników kształtujących świadomość (media, tradycja, mit itd.) — por. R. Barthes, *Mit i znak*, Warszawa 1970; C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, tłum. A. Steinsberg, Warszawa 1968.

ci trudności związanych z możliwością wypracowania porozumienia¹². Jak zauważa O. Marquard: „w razie potrzeby trzeba pozwolić dojrzeć sprzecznościom zamiast zadowalać się pozorem ich rozwiązania”¹³. Różnice zdań i sprzeczności wydają się być niezbywalną częścią społecznego krajobrazu i próba ich eliminowania (zamiast rozwiązywania) prowadzić może jedynie do wypaczania obrazu danej społeczności czy kultury. Jeżeli przyjrzymy się naszym myślom (A, B, C, D), to zauważymy, że ilustrują one taką właśnie sytuację. Z filozoficznego punktu widzenia można ją potraktować jako wyraz sporu między dogmatyzmem i sceptycyzmem oraz (znów za O. Marquardem) „pryncypialną wolnością” i „wolnością rzeczywistością”, „tą w liczbie mnogiej” oraz „tymi wolnościami”¹⁴. Wartością podejścia hołubiącego „wolność rzeczywistością” jest postawa otwartości na odmienność, nawet jeśli ma ona postać takiego czy innego dogmatyzmu. Mamy zatem tutaj do czynienia z — tak często dającym się ostatnio usłyszeć — postulatem polifoniczności. Postulat taki, naszym zdaniem, współbrzmi z Plessnerowskim życzeniem stałej obecności „taktu”, czyli niewymuszonej gotowości do mierzenia innych ich miarą w relacjach międzyludzkich¹⁵.

Sądzymy więc, że „to, co normalne” (dominująca w jakiejś grupie społecznej opinia na dany temat) jest przypadkową (w sensie: arbitralną) emanacją któregoś z dogmatyzmów, którejs z „pryncypialnych wolności”. Postawa pryncypialna zakłada z reguły niewzruszalną trwałość swoich fundamentów, trwałość wykraczającą daleko poza granice życia pojedynczego człowieka — jak każda postawa ufundowana na micie ustawia się poza historią¹⁶. Jak każdy mit, rości sobie prawo do wyłączności i usprawiedliwia stosowanie „praw specjalnych” (por. myśl D) wobec Obcych. Mamy w takich przypadkach do czynienia z tak czy inaczej rozumianym wykluczeniem, podkreślającym nienormalność wykluczonych¹⁷. Z tego punktu widzenia bycie nietaktownym

¹² Por. A. MacIntyre, *Is Understanding Religion Compatible with Beliving?*, [w:] J. Hick (red.), *Faith and the Philosophers*, London 1964, s. 62–77.

¹³ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 7.

¹⁴ *Ibidem*, s. 20.

¹⁵ Por. H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, *Macht und menschliche Natur*, Frankfurt am Main 1981.

¹⁶ M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998; L. Kołakowski, op. cit.; J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzach*, przeł. A. Jankowski, Poznań 1997.

¹⁷ Dobrą ilustracją omawianego zjawiska może być opisywana przez Grünbergera w jego *Historii społecznej Trzeciej Rzeszy* sytuacja kobiet i Żydów w hitlerowskich Niemczech: „Podstawą nazistowskich poglądów w kwestii kobiecej — pisze Grünberger — był dogmat głoszący, że nierówność płci jest tak samo wieczna jak nierówność ras (...)”. Antyfeminizm działał jak łagodniejsza odmiana antysemityzmu. Tak jak ten ostatni łączył różne niechęci i urazy w jeden syndrom nienawiści, tak antyfeminizm dostarczał mężczyznom sposobności do odreagowania rozmaitych kompleksów: patriarchalnego autokratyzmu, nietolerancji, filisterskiej niechęci do subtelności, niepewności pracy urzędników, poczucia niepełnej męskości, a wreszcie zwykłej mizoginii. Hitler nazwał emancypację kobiet symptodem degeneracji kulturalnej — na równi z demokracją parlamentarną i operą jazzową Kreneka *Johnny spielt auf*. Walter Darré, teoretyk hodowli świń, mianowany nazistowskim ministrem rolnictwa,

(w sensie Plessnerowskim) nie zostanie zauważone. Jest to postawa przeciwstawna wobec opisanej wcześniej postawy otwartości, antypryncypialności. Jako taka zwalnia ona swych „wyznawców” z konieczności namysłu nad prawami innych, a także odpowiedzialności za to, że takiej postawy nie przyjmują, ponieważ, powtórzmy to jeszcze raz, z tego punktu widzenia innym przysługują jedynie prawa specjalne.

Spróbujmy się teraz zastanowić, co stanowi o normatywności normy, na ile norma musi być np. zgodna z opinią większości. Każda jednostka uwikłana jest w olbrzymią ilość determinujących ją uwarunkowań. Jedynie z części spośród nich zdaje sobie sprawę. Wszystkie one składają się na różnego typu normy. Gdyby zastosować definicję wolności zaproponowaną przez O. Marquarda, to można by uznać, że tym bardziej jesteśmy wolni, im większy mamy wpływ na wybór obowiązujących nas norm, co z dogmatycznego punktu widzenia stanowi zaprzeczenie idei normy jako takiej¹⁸. W normy jak w życie — żeby użyć Heideggerowskiego języka — się wpada, i, trzymając się tej samej egzystencjalnej konwencji, trwa z nimi ku śmierci. I właśnie ten fakt paradoksalnie może stanowić z jednej strony o podważalności norm, z drugiej zaś o ich negocjacyjnym (społecznym) charakterze. „To, co pryncypialne, jest długotrwałe — życie natomiast jest krótkie; nie możemy poczekać z życiem na pryncypialne przyzwolenie”¹⁹ — zauważa O. Marquard. Przygodność z racji śmiertelności stanowi główny rys ludzkiego losu. I nawet jeśli zdarzały się w historii kilkusetletnie okresy braku poczucia własnej polimityczności, to zastępowanie jednego monomitu innym, równie imperialnie zawiadującym życiem jednostek i całych społeczności, może stanowić wystarczający dowód na poparcie powyższej tezy. W ten sposób obnażony zostaje także negocjacyjny charakter norm jako takich. Wydaje się, że z sytuacji tej zdawał sobie sprawę Kartezjusz, gdy w trzeciej części *Rozprawy o metodzie* przedstawiał główne elementy swojej tzw. moralności tymczasowej. Miała ona stanowić, w myśl zamysłu autora *Medytacji*, rodzaj schronienia na czas, w którym — posługując się opracowaną przez siebie metodą — miał stworzyć podwaliny wiedzy pewnej. Wiedzy odnoszącej się również do tej sfery zachowań ludzkich, która jest (czy też powinna zdaniem Kartezjusza być) regulowana prawami ustalonymi przez „moralność racjonalną”, jaką francuski filozof pragnął opracować²⁰. Symptomatyczne w kontekście naszych rozważań jest to, iż nigdy tego nie dokonał.

interpretował dążenia do emancypacji kobiet jako zaburzenia funkcjonalne gruczołów płciowych. Gobbels odwoływał się wręcz do zoologicznych porównań, by określić rolę kobiety w nazistowskim ładzie” — R. Grünberger, *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1987, s. 93–94. Warto dodać, że w podobnej sytuacji jak wymienione kategorie obywateli znajdowali się w Trzeciej Rzeszy także — wysyłani za swe preferencje seksualne do obozów koncentracyjnych — homoseksualiści.

¹⁸ P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995.

¹⁹ O. Marquard, op. cit., s. 19–20.

²⁰ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981.

Czy można stąd wnioskować, że w momencie podważenia metafizycznej nienaruszalności „instytucja” normy traci swe znaczenie i jak wiele innych pojęć przestaje być użyteczna w opisie zachowań i relacji międzyludzkich? Niekoniecznie — czego potwierdzeniem może być choćby wspomniana koncepcja Kartezjańskiej „moralności tymczasowej”. Można stąd wnosić, że nawet nieumocowane metafizycznie normy wciąż pełnią istotne funkcje społeczne. Bodaj najważniejszą spośród nich jest, naszym zdaniem, funkcja komunikacyjna. Do pełnienia tej funkcji predystynuje normę jej dwoisty charakter, dipolowe napięcie pomiędzy arbitralnością i koniecznością, w czym przypomina pojęcie znaku w koncepcji F. de Saussure’a²¹. Norma raz ustanowiona staje się obowiązująca w danym czasie i miejscu. Jako taka dostarcza „społecznie spójnego” obrazu świata, wyznacza płaszczyznę, w ramach której członkowie danej wspólnoty komunikacyjnej mogą negocjować znaczenia, umożliwia rozpoznawanie problemów, ich rozwiązywanie, przewidywanie tego, co może się zdarzyć (w ramach danej normy). Społeczny charakter normy osłabia siłę argumentów uderzających w destrukcyjny (według dogmatyków) wpływ relatywizmu na życie społeczne. Społeczny i kulturowy antydogmatyzm nie tylko nie wpływa negatywnie na warunki komunikacyjne, a co za tym idzie możliwość uzyskania konsensusu społecznego, ale wręcz, właśnie ze względu na ową antydogmatyczność, czyni takie porozumienie bardziej świadomym, staje się wyrazem wolności. Dokonując wyboru stajemy się nieprzypadkowymi uczestnikami, graczami, wyznawcami...

Norma jako emanacja danej wspólnoty komunikacyjnej stwarza warunki umożliwiające dokonanie jednego z najbardziej prymarnych podziałów w życiu społecznym, rozpoznawalnego we wszystkich, dających się opisać jako autonomiczne kulturowo, grupach ludzkich: podziału na Swoich i Obcych. Pozwalając rozpoznać Obcego, norma stanowi jeden z podstawowych wyznaczników tożsamości grupowej. Norma i antynorma to dwie strony tego samego medalu, siebie definiujemy przez kontrast z odmiennością. Teoria zgody na coś (jakaś norma), dostarcza zawsze teorii niezgody — czegoś, co się sytuuje poza normą²². „Cóż bowiem oznacza «być innym» — zastanawia się L. Stomma. — Być nie takim samym. Nie takim samym jak ja — my — moja (nasza) grupa. By coś było cudze, coś jednak musi być własne; by coś było inne, coś musi być nasze (...) niezwykłość implikuje zwykłość, wariactwo — normalność, dziwaczność — powszedniość itd. Wyobrażenia danej grupy o obcych są więc przeciwstawieniem, swoistym negatywem wyobrażeń tej grupy o sobie (...) o tym, co normalne, zwykłe, właściwe, słuszne, wrodzone”²³. E. Leach zwrócił uwagę, że podstawą dychotomii Swój — Obcy jest rozróżnienie na ludzi i nie ludzi. Z takiej perspektywy łatwiej zrozumieć podłoże, z którego wyrastają ksenofobicz-

²¹ Por. F. de Saussure, *Podstawy językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 1991.

²² S. Fish, op. cit., s. 99.

²³ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 23.

ne przekonania osób skandujących w trakcie Parad Równości hasła typu: „Gdańsk — wolne miasto bez pedałów”, „Zrobimy z wami to samo, co Hitler z Żydami”, „Nasza święta rzecz, geje z Polski precz”, „Życzymy powrotu do zdrowia”²⁴. Symptomatyczne, że skandujący odwołują się tutaj do różnych odsłon tego, co kojarzone jest z „eternalną” trwałością, ufundowaną w przypadku dwóch pierwszych z przywołanych haseł na tradycji i historii, w przypadku hasła trzeciego — religii, czwartego — naturze. Tego typu ekstrema budowane są na przekonaniu, że jedynie „własny język” opisuje rzeczywistość, a nie interpretuje ją. W tym ujęciu „rzeczywista rzeczywistość” — prawda Tradycji, Religii, Natury przemawia za jego pośrednictwem. Norma przyjęta przez daną grupę jest w jej przekonaniu odwieczną częścią świata albo strukturą, według której świat jest zbudowany. Wydaje się zatem, że mamy tu do czynienia z klasycznym, opisywanym przez R. Barthes’a²⁵, mechanizmem mityzacji rzeczywistości, polegającym na przestawieniu porządku kultury i natury. To, co ideologiczne, polityczne, historyczne, religijne itd. w wyniku tego procesu rozpoznawane jest jako mające swe umocowanie w naturze. Ten sam mechanizm sprawia, że za naturalne uchodzą normy, którymi kierują się społeczeństwa. A tymczasem — twierdzi F. Nietzsche — „natura nie zna ani form, ani pojęć, a więc żadnych też gatunków, lecz tylko niedostępne nam i niedefiniowalne X”²⁶. Wszelkie próby wyznaczania przez nas granic tego, co „naturalne”, z konieczności muszą więc nosić piętno antropomorfizmu, czy też, podążając tropem W. Quine’a, R. Rorty’ego, J. Clifforda, czy C. Geertza²⁷ są niczym innym, niż emanacją wyobrażeń przedstawicieli danej kultury na temat Rzeczywistości. Krótko mówiąc, naturą człowieka jest, że świat, w którym żyje, najprawdopodobniej z naturą nic wspólnego nie ma. „Można — zauważa F. Nietzsche — sobie wyobrazić człowieka całkowicie głuchego, który nigdy nie usłyszał ani jednego tonu muzyki: będzie on podziwiał figury dźwiękowe na piasku, ich przyczyn dopatrzy się w drzeniu struny i będzie się zarzekał, iż wie doskonale, co ludzie nazywają dźwiękiem. To samo przydarza się nam w przypadku języka. Mówiąc o drzewach, barwach, śniegu i kwiatach wierzymy, że wiemy coś o samych rzeczach, tymczasem zaś nie mamy nic prócz metafor rzeczy, metafor które pierwotnym istnieniom zupełnie nie odpowiadają. (...) Logicznego związku z genezą języka tak czy owak tu nie ma, a cały materiał, w którym i na którym pracuje

²⁴ Pasz, Bart, *Tak demonstrowała Polska*, „Gazeta Wyborcza”, 28 listopada 2005, s. 5.

²⁵ R. Barthes, op. cit.

²⁶ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 188.

²⁷ Por. W. V. O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, wybór, przekł. i wstęp B. Stanosz, Warszawa 1986; R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999; idem, *Konsekwencje pragmatyzmu*, tłum. Cz. Karkowski, Warszawa 1998; idem, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994; J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, tłum. zb., Warszawa 2000; C. Geertz, op. cit.

potem i buduje człowiek prawdy, badacz, filozof, bierze się jeśli nie z powietrza, to w każdym razie nie z istoty rzeczy”²⁸.

A teraz ostatnia z poruszanych przez nas kwestii: czy naturę się ustanawia, czy też jedynie jej podlega? Wbrew pozorom ostatnie ze stawianych przez nas pytań nie jest pytaniem tendencyjnym, i choć odpowiedź na nie daje się w dużej części odnaleźć w naszych dotychczasowych rozważaniach, to jednak chcielibyśmy ją odrobinę uzupełnić. W tym wypadku teza nasza brzmi: naturę się i ustanawia, i się jej podlega. Szczególny przypadek tego mechanizmu opisuje E. Leach w pracy *Kultura i komunikowanie*, gdzie analizując pojęcie znaku pokazuje, w jaki sposób coś pierwotnie kontyngentnego (arbitralnego) przeistacza się w związek konieczny. „Bezustannie powtarzane arbitralne skojarzenie zaczyna się w końcu jawić jako inherentne”²⁹. O ile analizy E. Leacha dotyczą znaku, o tyle nasze odnoszą się do większych jednostek dyskursywnych: moralności, norm, zasad, obyczaju, prawa, kultury. Mechanizm jednak pozostaje ten sam, powtórzmy: „Bezustannie powtarzane arbitralne skojarzenie zaczyna się w końcu jawić jako inherentne”. Jeżeli chcielibyśmy wy dostać się z tej swoistej pułapki, to musimy pamiętać, że prawdopodobnie jedyne, co nas czeka, to nagroda w postaci kolejnej odsłony tej samej pułapki. Jak zauważa E. Leach, a my się z nim zgadzamy: „Całkiem możliwe, że każda jednostka postrzega świat takim, jaki sugeruje jej własne podłoże kulturowe. Dzisiaj większość świata zdominowana jest przez «realistyczne» wyobrażenia powodowane przez nasze stosowanie kamer. Lecz sami się oszukujemy, jeśli wyobrażamy sobie — co przypuszczalnie wielu z nas czyni — że nasze oczy «naturalne» postrzegają świat takim, jaki jawi się on na fotografii”³⁰.

Niektórzy uważają relatywizm, partykularyzm, antynaturalizm za próby rozwiązań pozornych, napotykających na wielkie trudności, niewytrzymujących próby praktyki naukowej, przy czym uważają, że „Unika się podobnych obaw, uznając realne istnienie uniwersaliów, które jawią się na naszym horyzoncie poznawczym w strukturach konkretnych obiektów codziennego doświadczenia”³¹. Wydaje nam się, że argumenty uniwersalistyczne przemawiają jedynie do tych, którzy już wcześniej, bardziej bądź mniej świadomie przyjęli światopogląd wspierający się na uznaniu istnienia uniwersalnych norm, idei, przekonań, przedmiotów idealnego świata Platónskiego. Jednocześnie mamy świadomość, że przeciwna postawa obciążona jest pewnego typu niedoskonałością — nie jest uniwersalna. Paradoksalnie jednak argumenty relatywistyczne nie dyskwalifikują podejścia uniwersalistycznego, ży-

²⁸ F. Nietzsche, op. cit., s. 187.

²⁹ E. Leach, *Kultura i komunikowanie*, przeł. M. Buchowski, Warszawa 1989, s. 36.

³⁰ Ibidem, s. 37–38.

³¹ J. Życiński, *Z powrotem do powszechników*, [w:] M. Heller, W. Skoczny, J. Życiński (red.), *Spór o uniwersalia a nauka współczesna*, Kraków 1991, s. 10.

wiąć się różnego typu dogmatyzmami, stanowią raczej rodzaj krytycznego namysłu nad nimi. Można, a możliwe, że nie sposób inaczej, być równocześnie w pewnych przestrzeniach relatywistą, by w innych pozostać uniwersalistą³². Można uznawać fizyczną tożsamość świata, przy jednoczesnym przyjęciu równowartości różnych form jego poznawania i opisywania (sztuka — nauka; kultura Indian Bororo — kultura XVII-wiecznego chłopca polskiego etc.). Można uznawać, że człowiek jako gatunek jest jedynie przypadkiem pośród przypadków, przy jednoczesnym przyjęciu za możliwe stworzenia uniwersalnego modelu *homo sapiens*³³. Relatywne i uniwersalne, konieczne i przypadkowe, umotywowane i arbitralne wydają się być dwiema stronami jednego medalu.

Szczególnie wyraźnie daje się to zaobserwować w naukach o kulturze, gdzie te dwie postawy często zaznaczają się nie tylko w dziełach różnych autorów, ale także w ramach jednego artykułu. I choć rozwój antropologii, czy szerzej — nauk o kulturze, daje się śledzić jako proces odchodzenia od absolutystycznego sposobu rozumienia świata, człowieka i kultury, w kierunku bardziej relatywizujących ich ujęć, to trudno sobie wyobrazić, by któreś z tych stanowisk mogło kiedykolwiek zaniknąć³⁴.

Kończąc już, pragniemy wyrazić nadzieję, że powyższe rozważania nie wynikają w naturalny sposób z niczego oraz przekonanie, iż ich aktualność ogranicza się do naszego „tu i teraz” podobnie zresztą jak myśli, które inspirowały powstanie tego artykułu.

³² Por. W. Marciszewski, *Nominalistyczny platonizm Leibniza*, ibidem, s. 45–54.

³³ Por. epistemologiczne stanowisko Lévi-Straussa: C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, tłum. J. Kocjan, Łódź 1994.

³⁴ Marcus i Fisher dzieje antropologii ujmują jako oscylację między ujęciami „realistycznymi” i „ironicznymi”. Okresy nasilonej ironii w sposobach przedstawiania rzeczywistości społecznej, według autorów, towarzyszą świadomości, że żyje się w epoce kryzysu dotychczasowych ujęć i sposobów myślenia, historycznej zmiany — por. M. Buchowski, M. Kempny, *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, s. 14–15; por. także E. Sabato, op. cit., s. 137–139.

Piotr Jakub Fereński

KŁOPOTY Z JĘZYKIEM. RELATYWIZM W DWUDZIESTOWIECZNEJ FILOZOFII NAUKI

Mówiąc o XX-wiecznym relatywizmie poznawczym, także w aspekcie relacji zachodzącej pomiędzy językiem a opisywaną przez niego rzeczywistością, należy pamiętać oczywiście, że początki tej doktryny sięgają czasów starożytnej Grecji. Argumenty pojawiające się we współczesnych dyskusjach dotyczących względności swe pierwsze sformułowania znalazły zarówno w historiograficznych studiach Herodota, jak i w niezwykle doniosłym dla całej późniejszej filozofii sporze pomiędzy stanowiskiem protagorejskim i platońskim¹. W okresie nowożytności, szczególnie istotne jeśli chodzi o relatywizm językowy, wydają się rozważania renesansowego myśliciela F. Bacona. W swej teorii złudzeń wyodrębnił on złudzenia mowy, spowodowane jej wieloznacznością i brakiem precyzji oraz abstrakcyjnością wprowadzających w błąd pojęć. Jednakże największą rewolucję w historii filozofii, niezbędną, jak się zdaje również na drodze ku dzisiejszym formom relatywizmu, zainicjował I. Kant. Filozof z Królewca w *Krytyce czystego rozumu* wykazywał, że czas i przestrzeń są apriorycznymi własnościami umysłu, odwracając tym samym dotychczasowe wyobrażenia o stosunku podmiotu poznającego do przedmiotu poznania. Powszechnie uważano, że własności te przysługują samej naturze, I. Kant natomiast wszystko, co występuje poza ujęciami rozumu określił mianem nieosiągalnej „rzeczywistości samej w sobie”. Choć formy aprioryczne wciąż jeszcze stanowiły ogólny i konieczny element wiedzy, to jednak teraz czynników gwarantujących poznanie miano już upatrywać w samym człowieku, a nie zaś w otaczającej go niepoznawalnej „zewnętrzności”. Bez owego kopernikańskiego przewrotu w filozofii i zawartej

¹ Por. A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, passim.

w nim idei „rzeczywistości samej w sobie” trudna do pomyślenia jest przyjmowana później przez relatywistów lingwistycznych koncepcja języka tworzącego całe ludzkie uniwersum. Warto przy tym dodać, że już najsłynniejszy przedstawiciel następnego pokolenia niemieckich filozofów, G. W. F. Hegel, dowodził, że stanowisko autora *Krytyki czystego rozumu* względem tego, co uniwersalne było po prostu odzwierciedleniem epoki historycznej, w której żył.

Pojawienie się relatywizmu poznawczego w dzisiejszej jego postaci nie jest, rzecz jasna, jedynie wynikiem kształtowania się określonych kierunków filozoficznych. Oddziaływały tu również transformacje społeczno–kulturowe, wielkie wydarzenia historyczne, a przede wszystkim może przemiany, jakie nastąpiły w samej nauce. „Teoria względności zmieniła wyobrażenia o dwóch podstawowych kategoriach poznawczych, czyli czasie i przestrzeni, natomiast mechanika kwantowa zakwestionowała wcześniejsze poglądy o istocie materii”².

Przedstawione poniżej koncepcje powstały w latach 50. i 60. w obrębie filozofii analitycznej i filozofii nauki oraz socjologii wiedzy, głównie na kontynencie północnoamerykańskim. Rozważania w nich zawarte odnoszą się do roli języka w wyobrażeniach, czy też przedstawieniach świata i mają oczywiście na celu określenie relacji zachodzącej pomiędzy rzeczywistością stanowiącą przedmiot badań naukowych, a zorganizowaną leksyką służącą jej opisowi. Właśnie w zależności od tego, jak owa korespondencja słów i świata bywa rozumiana, kształtują się stanowiska epistemologiczne lub ontologiczne, od realizmu po relatywizm. Spory nie dotyczą jedynie stopnia zaangażowania aparatu pojęciowego w ujmowaniu rzeczywistości pozajęzykowej, ale również rozpatrywanych dwukierunkowo różnego rodzaju powiązań czy wzajemnych uwarunkowań języka i umysłu, mających wpływ na przebieg poznania. Upraszczając nieco sprawę można powiedzieć, że z jednej strony znajdują się radykalni zwolennicy realizmu, przekonani o istnieniu obiektywnej, niezależnej od naszej świadomości sfery faktów, do której mamy bezpośredni dostęp w „czystym” doświadczeniu, pośrodku lokują się ci, którzy twierdzą, że cały nasz odbiór lub ogląd świata kształtowany jest przez „aprioryczne formy rozumu”, lub ujmując to bardziej współcześnie przez „wszechobejmującą racjonalność”, zaś po przeciwległej stronie wobec realistów swe stanowisko zajmują przedstawiciele relatywizmu pojęciowego, uznający, iż całe nasze doświadczenie zapośredniczone i organizowane jest przez języki. W przypadku pierwszych dwóch poglądów można wskazać uniwersalne czynniki warunkujące wiedzę, mianowicie samą rzeczywistość, czyli zdeterminowanie empiryczne jeśli chodzi o realizm oraz porządek umysłu, którego odzwierciedleniem jest obraz świata w pokantowskim racjonalizmie. Oba czynniki mają gwarantować kumulatywny rozwój, czy też przyrost wiedzy naukowej. Inaczej jednak przedstawia się punkt widzenia rzeczników relatywizmu pojęciowego, czy

² Por. J. A. Majcherek, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku*, Kraków 2004, s. 50.

szerzej lingwistycznego lub semantycznego. Według nich to język tworzy cały ludzki świat i jest w nim zapośredniczone wszelakie doświadczenie rzeczywistości pozawerbalnej, którą właściwie zastępuje. Mniej radykalna wersja tego poglądu głosi po prostu, że nie można dotrzeć do żadnych faktów owej rzeczywistości bez znaczącego zaangażowania słów. Jednakże języki czy też schematy pojęciowe są zasadniczo od siebie różne, a ich struktury i zawartość mają swe odbicie we wzorach myślenia. Warunkując percepcję, wpływają nie tylko na kształt pojmowania, ale i postrzegania zjawisk, w ten sposób, że w przypadku odmiennych kultur czy społeczeństw, a także, jak zobaczymy, w perspektywie historycznego rozwoju wiedzy, możemy mieć do czynienia nie tyle z rozbieżnościami czy niezgodnością opisów lub nazewnictwa, lecz z funkcjonowaniem odrębnych „światów”. W tym ujęciu języki, determinujące obraz rzeczywistości posiadany i podzielany przez ich użytkowników, są wzajemnie niewspółmierne oraz nieprzekładalne i nie istnieje żadna sfera obiektywna, do której można by je ostatecznie odnieść w celu weryfikacji. Nie ma też jakiegoś jednego ponadkulturowego, ahistorycznego uniwersalnego metajęzyka, opartego na apriorycznych prawach umysłu. Stąd też doniosłe znaczenie dla działalności naukowej struktur gramatycznych, schematów pojęciowych, czy paradygmatów.

W latach 30. XX w., w wyniku emigracji politycznej z ogarniętej faszyzmem części Europy, za oceanem znalazło się wielu wybitnych uczonych, w tym członkowie Koła Wiedeńskiego, tacy jak R. Carnap czy H. Reichenbach. Stali się oni twórcami szkoły filozofii analitycznej. Filozofia amerykańska, aż po współczesność, nawiązuje do tej tradycji myślowej. Uwzględniając zmiany, jakie w niej zaszły, wielu jej przedstawicieli określa się dziś mianem „filozofów postanalitycznych”³. Zalicza się do ich grona m. in. D. Davidsona i H. Putnama, R. Rorty’ego, a także T. S. Kuhna. Za nestora tego, łączącego podejście analityczne z pragmatyzmem, „kierunku” trzeba uznać W. V. O. Quine’a.

W. V. O. Quine odbywał studia na Uniwersytecie Harvarda u Levisa, a doktorat z logiki matematycznej uzyskał pod kierunkiem Whiteheada, autora napisanej wraz z Russellem *Principia Mathematica*⁴. Następnie w celu kontynuowania nauki przeniósł się do Wiednia, by zapoznać się z ideami neopozytywistów logicznych, skupionych w Kole Wiedeńskim. Tu zetknął się z R. Carnapem, H. Reichenbachem, a także A. Tarskim. Empiryzm, jaki prezentowali członkowie Koła w swych dyskusjach, różnił się od wcześniejszych poglądów zwolenników tego stanowiska, bowiem wyrażali oni przekonanie, że całość wiedzy nie ogranicza się do tego tylko, co pochodzi z samego doświadczenia. Prócz znajomości rzeczywistego świata, owszem, wynikającej z doświadczenia, uznawali również wiedzę aprioryczną — logiczną i matematyczną. Postulowali więc dwa rodzaje wiedzy — syntetyczną, mającą swe podstawy w empirii

³ Por. G. Borradori, *Rozmowy amerykańskie*, przeł. K. Brzechczyn, Poznań 1999, s. 15.

⁴ Ibidem, s. 41.

i aprioryczną, opierającą się na aksjomatach, wywodzoną z samego języka, czyli analityczną. Fakty rzeczywistości, stanowiące przedmiot nauki, przysługiwały tylko tej pierwszej, druga natomiast, jako logiczny formalizm, mogła je jedynie reorganizować, porządkować. Wynikające bezpośrednio z doświadczenia zdania opisujące fakty nazwane zostały „protokolarnymi”, wiedza aprioryczna dawała dyrektywy co do sposobu ich przekształcania, czy mówiąc dokładniej przeformułowania. Chodziło o czysto opisowy model badań, niewyjaśniający. W logice i matematyce upatrywano szansę na stworzenie ścisłego, zunifikowanego języka całej nauki. Uwzględniając to, zrozumiałe jest duże znaczenie, jakie miał dla neopozytywistów *Tractatus logico-philosophicus* L. Wittgensteina, stanowiący próbę wytyczenia granic tego, co w ogóle można wyrazić. W traktacie logika pojmowana była jako „lustrzane odbicie” świata, jej twierdzenia w tautologiach przedstawiały jego logiczny układ⁵. Przejmując to, członkowie Koła Wiedeńskiego uznawali, że formalizm logiczny w nauce tworzy po prostu tautologie. Także postulowane przez L. Wittgensteina odrzucenie metafizyki zostało przyjęte przez empirystów z entuzjazmem. Jeśli więc w filozofii nie było dłużej miejsca dla spekulatywnych konstrukcji ontologicznych, miała je zastąpić analiza językowa, służąca sformułowaniu teorii wyznaczającej sens wypowiedzi naukowych.

W. V. O. Quine praktycznie do końca lat 40. zajmował się kluczowym zagadaniem diskutowanym wśród neopozytywistów — miejscem logiki w matematyce⁶. Jakkolwiek to właśnie on był autorem rewolucji na dotychczasowej drodze filozofii analitycznej. W 1952 r. wydał w zbiorze kilka ukazujących jego „poglądy filozoficzne” esejów, które swe pełne rozwinięcie miały zyskać w wydanej dziewięć lat później książce *Słowo i przedmiot*⁷. Tom nosił tytuł *Z punktu widzenia logiki*⁸. Dwa z opublikowanych w nim tekstów zyskały szczególnie rozgłos.

W jednym z nich podejmuje W. V. O. Quine próbę rozprawienia się z czymś, co sam nazywa dogmatami empiryzmu. Wykazuje, iż bezpodstawną jest, mająca długie tradycje w postaci rozróżniania idei i spraw faktów u D. Hume’a, G. W. Leibniza prawd rozumu i prawd faktu, i w końcu Kantowskich prawd *a priori* i *a posteriori*, dyferencjacja prawd (zdań) analitycznych opartych na znaczeniach i syntetycznych bazujących na faktach. Podział ten, zaakceptowany jak już widzieliśmy wyżej przez neopozytywistów, stanowiłby pierwszy z wyekspozowanych dogmatów empiryzmu. Drugim był „redukcjonizm: przekonanie, że każde sensowne zdanie jest równoważne pewnej konstrukcji logicznej złożonej z terminów, które odnoszą się do bezpośredniego doświadczenia”⁹.

⁵ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, transl. by D. F. Pears & B. F. McGuinness, London–New York 1961, s. 65 (6.13, 6.22).

⁶ Por. G. Borradori, op. cit., s. 26.

⁷ Por. W. V. O. Quine, *Słowo i przedmiot*, przeł. Cezary Cieśliński, Warszawa 1999, passim.

⁸ Por. idem, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2000, passim.

⁹ Ibidem, s. 49.

Argumentacja, jaką wysuwa W. V. O. Quine przeciwko fundamentalnemu wyodrębnieniu zdań analitycznych i syntetycznych, zasadza się na ujemnej ocenie istniejących definicji samej analityczności. Neopozytywiści zdania tej kategorii zróżnicowali na dwie klasy: zdań logicznie prawdziwych oraz zdań redukowalnych do logicznie prawdziwych przez synonimiczność wyrażen. Właśnie takie rozumienie analityczności, przez włączenie do niej zdań drugiej klasy, wymagających pojęcia synonimiczności, staje się problematyczne. Zdaniem W. V. O. Quina, a wbrew innym autorom, nie da się sprowadzić zdań drugiej klasy do zdań klasy pierwszej za pomocą „definicji” terminów w nich występujących, jako że nauka czy filozofia, naśladując filologię, w „definicji” przyjmuje synonimiczność za z góry daną, stwierdza ją, wynajdując formy językowe bliskoznaczne.

Krytyka dychotomii zdań analitycznych i syntetycznych jest więc oparta na wykazaniu niedostateczności definicji samej analityczności, ale z tego właśnie czynili mocny zarzut oponenti W. V. O. Quine’a. Twierdzili, że należy zatem sformułować poprawne wyjaśnienie tego terminu, a jego dotychczasowy brak nie implikuje konieczności rezygnacji z rozróżnienia między prawdami języka a prawdami faktów. Jednakże wywody W. V. O. Quine’a bronią się przed tym oskarżeniem, ponieważ nie kwestionuje on w nich tego, iż wiedza ma swój czynnik językowy i pozajęzykowy. Błędem jest natomiast sądzić, że istnieją takiego rodzaju zdania, w przypadku których, drugi z czynników nie ingeruje w ogóle. Warunek ten miałyby spełniać oczywiście zdania analityczne. „(...) przy całej apriorycznej racjonalności tego pomysłu linia graniczna pomiędzy zdaniami analitycznymi i syntetycznymi po prostu nie została potwierdzona. Przekonanie, że rozróżnienie to jest w ogóle wykonalne, jest nieempirycznym dogmatem empirystów, ich metafizycznym artykułem wiary”¹⁰.

W ostatnim z dotyczących definicji analityczności punkcie *Dwóch dogmatów empiryzmu*, rozpatrywanym z perspektywy, w której tożsamość znaczenia rozumiana jest jako synonimiczność, W. V. O. Quine zajmuje się „weryfikacyjną teorią znaczeń”. Przekładając jej twierdzenia na problematykę pojęcia analityczności, za zdania analityczne uważa takie, które są synonimiczne z prawdą logiczną, ale synonimiczność w tej teorii, odniesiona do tożsamości metody empirycznego potwierdzania lub podważania zdań, łączy się w jego przekonaniu z drugim dogmatem empiryzmu — redukcjonizmem. Otóż wedle tego dogmatu kryterium sensowności zdania o świecie fizycznym jest takie, że musi mu odpowiadać zdanie wynikające z bezpośredniego doświadczenia. Choć redukcjonizm w tej radykalnej formule się nie utrzymał, „leży [on jednak] u podstaw tezy, że każde zdanie, traktowane w izolacji od pozostałych zdań, może w ogóle zostać potwierdzone lub podważone”¹¹. Tymczasem wbrew „metafizycznemu” założeniu empirystów, przyjętemu też w „weryfikacyjnej teorii znaczeń”, żadnemu zdaniu syntetycznemu nie przysługuje konkretny (ściśle określony) zbiór, zwiększających lub zmniejszających

¹⁰ Ibidem, s. 66.

¹¹ Ibidem, s. 70.

prawdopodobieństwo tego zdania, możliwych zdarzeń (danych) zmysłowych występujących w doświadczeniu. Wobec tego, W. V. O. Quine deklaruje siebie jako zwolennika poglądu, iż zdania (twierdzenia) o świecie fizycznym, sprawdzalności nie podlegają w izolacji, ale zbiorowo, jako cały system nauki. Za bezsensowne uznaje próby konstruowania schematu doświadczalnego potwierdzania zdań syntetycznych i doszukuje się w tym właśnie przejawu drugiego dogmatu empiryzmu. Nie ma zdań indywidualnie weryfikowalnych w doświadczeniu, tak jak nie ma zdań prawdziwych jedynie na mocy języka. Było to rewolucyjne stanowisko W. V. O. Quine'a względem fundamentalnego dla neopozytywistów, zarówno na etapie Koła Wiedeńskiego, jak i w późniejszym stadium analitycznym, rozłożenia wiedzy na czynnik językowy i faktualny. Choć autor *Z punktu widzenia logiki* sam przyznawał, że drogę do przezwyciężenia „drugiego dogmatu empiryzmu” w pewnym stopniu uTORował mu już R. Carnap, a jego pomysły zbieżne są z tezami Duhama¹², to jednak wykazanie, na podstawie krytyki pojęcia analityczności i obalenia mitu empirycznego potwierdzenia pojedynczych zdań syntetycznych, bezzasadności rozróżnienia pomiędzy zdaniami analitycznymi *a priori* i syntetycznymi *a posteriori*, jest w pełni jego zasługą. W „wiedzy” nie da się rozgraniczyć, czy wydzielić, prawd języka i faktu, choć niewątpliwie i te, i te na nią się składają. W znanej metaforze szarości W. V. O. Quine ujmuje to następująco: „Wiedza naszych ojców jest materią utkaną ze zdań. W naszych rękach rozwija się ona i zmienia na drodze mniej lub bardziej dowolnych i świadomych rewizji i uzupełnień, na które wpływa mniej lub bardziej pośrednio nie przewidywalny ciąg naszych doznań zmysłowych. Jest to tkanina szara, biorąca czerń od faktów i biel od konwencji. Nie znajduję jednak rzeczowych powodów, by mniemać, że są w niej nici całkiem czarne lub też całkiem białe”¹³.

Jak widzieliśmy, W. V. O. Quine neguje możliwość empirycznego odniesienia indywidualnych zdań. Przyjmuje, że cała wiedza, czy też ogół przekonań o świecie, od przygodnych prawd geografii, po prawa fizyki kwantowej, a także matematyki i logiki, to wytwór ludzi, z doświadczeniem mający kontakt tylko na swych „krawędziach”. Naukę porównuje do pola siły, którego doświadczenie jest jedynie warunkiem brzegowym, jakkolwiek niemającym determinującego wpływu, na wnętrze i całość tego pola. Każde zdanie, bez względu jak blisko znajdujące się od „krawędzi” oraz niezależnie od doświadczenia, może być przez odpowiednie modyfikacje systemu włączone i akceptowane bądź odrzucone przez naukę. Nie ma więc zdań zabezpieczonych przed rewizją, choć, jak twierdzi W. V. O. Quine, nie wszystkie zdania w równym stopniu jesteśmy gotowi oddać. Dzieje się tak przez naszą „naturalną” chęć podtrzymywania stabilności systemu nauki.

Powyższe uwagi wskazują, że nauka wobec doświadczenia staje zawsze tylko jako całość. Autor *Dwóch dogmatów* utrzymuje pogląd wyznawany przez neopozytywistów, w tym R. Carnapa, że schemat pojęciowy nauki stanowi narzędzie przewidy-

¹² Ibidem, s. 70.

¹³ Cyt. za: B. Stanosz, *Słowo wstępne*, [w:] W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki...*, s. 15.

wania przyszłych doświadczeń w oparciu o już zaistniałe. Ale dalej swój stosunek do nauki, a szczególnie do poznania, tłumaczy tak: „Przedmioty fizyczne są pojęciowo wnoszone do sytuacji jako wygodne ogniwa pośredniczące — nie przez definiowanie ich w terminach doświadczenia, lecz jako nieredukowalne byty postulowane, porównywalne pod względem epistemologicznym z bogami Homera. Co do mnie, jako laicki naturalista wierze w przedmioty fizyczne, nie wierzę natomiast bogów Homera. Jednakże pod względem podstaw epistemologicznych bogowie różnią się od przedmiotów fizycznych tylko co do stopnia, nie zaś co do rodzaju. Obydwa te typy przedmiotów znalazły się w naszym poglądzie na świat jako twory ludzkie, byty postulowane. Mit przedmiotów fizycznych posiada głównie tę epistemologiczną przewagę nad innymi mitami, iż okazał się bardziej niż one skuteczny w roli narzędzia, służącego nadaniu operatywnej struktury strumieniowi doświadczenia zmysłowego”¹⁴.

W eseju *O tym, co istnieje* W. V. O. Quine nie restauruje zawartego w tytule problemu ontologicznego, zdeprecjonowanego (bo pozbawionego konkretnego sensu) jeszcze przez Wiedeńczyków. Przenosi go na płaszczyznę semantyczną i podejmuje jako próbę odpowiedzi właśnie na pytanie o najdogodniejszy język, jako środek służący porozumiewaniu się i budowaniu teorii naukowych. W aspekcie tego, co dotąd powiedzieliśmy o Quinowskiej koncepcji wiedzy, dyskusja o języku nabiera wymiaru dyskusji ontologicznej. Oczywiście nie zaprzecza to istnieniu rzeczywistości pozajęzykowej, jakkolwiek wiemy, że możliwość takiego ujęcia jej samej, które nie angażowałoby w sposób znaczący języka, choć z pewnymi różnicami, jest jednak nie tylko aktem wiary tradycyjnej metafizyki, ale i dogmatem empiryzmu.

W. V. O. Quine twierdzi, że istnieć, czy dokładniej być uznawanym za istniejący przedmiot, równa się temu, co być zaliczonym do wartości zmiennych kwantyfikacji w danej ontologii¹⁵. Zmienne takie jak „coś” czy „nic”, czyli tłumacząc w terminologii gramatyki zaimki, są głównym narzędziem leksykalnym, za pomocą, którego zdolni jesteśmy odnosić się do przedmiotów. To, co jest wartością owych zmiennych, tworzy naszą ontologię. Ontologia zawierająca, a zatem uznająca określone byty, stanowi zarazem zakres aparatury pojęciowej, która organizuje całe doświadczenie.

Jeśli jednak ontologie są od siebie odmienne i niewspółmierne, a przedstawione wyżej kryterium istnienia mówi tyle, że istnieć to być wartością zmiennych kwantyfikacji, to wciąż nie mamy udzielonej pełnej odpowiedzi na pytanie „co istnieje?”. Jak pamiętamy, przeniesienie tego problemu na poziom semantyczny implikowało zagadnienie wskazania najbardziej dogodnej aparatury pojęciowej, służącej nauce do przewidywania przyszłego doświadczenia, jak i umożliwiającej porozumiewanie się w przypadku różnych ontologii. W. V. O. Quine skłania się ku utożsamieniu gatunkowemu wyboru ontologii i teorii naukowych. Jak twierdzi, przyjmowanie jakiegś

¹⁴ Por. W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki...*, s. 73–74.

¹⁵ Ibidem, s. 41.

ontologii „jest w zasadzie podobne do przyjmowania teorii naukowej, (...) mianowicie o ile postępujemy racjonalnie, to przyjmujemy najprostszy aparat pojęciowy, który pozwala objąć i uporządkować chaotyczny zbiór danych doświadczenia. Naszą ontologię determinuje wybór uniwersalnej aparatury pojęciowej, odpowiadającej całej najszerzej rozumianej nauce”¹⁶. Dalej dodaje, że kategoria, a dokładniej zasada prostoty, choć wyróżniona, nie jest wystarczająco jednoznacznym kryterium konstruowania aparatu czy schematu pojęciowego, jakkolwiek w późniejszych pracach wciąż wydaje się przypisywać jej pewną wagę.

Z zacytowanego wyżej fragmentu eseju *O tym, co istnieje* wynika jednak coś więcej. Mianowicie, że nie ma w koncepcji W. V. O. Quine’a miejsca dla rozróżnienia tego, czym miałyby się zajmować filozofia, a czym nauka. Myśl ta, swe dobitne sformułowanie znajduje w zakończeniu *Słowa i przedmiotu*, gdzie autor pisze, że odmienność ontologicznych zainteresowań filozofii względem przedmiotowych zakresów nauk szczegółowych polega właśnie na szerokości kategorii. Odnosi się to zarówno do geografii czy biologii, jak i do fizyki, a nawet matematyki. Przedmiot dociekań jest ten sam, stopień ogólności inny. Zadaniem ontologii, po wejściu na poziom semantyczny, powinno być mierzenie pragmatycznych walorów teorii naukowych, ocenianie zasadności funkcjonowania postulowanych przez nie przedmiotów. Musimy jednak pamiętać, że „zadanie filozofa różni się od innych przedsięwzięć (...), nie jest to jednak drastyczna różnica, jak przypuszczają ludzie wyobrażając sobie, że filozof zajmuje punkt widzenia na zewnątrz schematu pojęciowego, za który bierze odpowiedzialność. Nie ma żadnego takiego kosmicznego wygnania. Filozof nie może badać i modyfikować fundamentalnego, pojęciowego schematu nauki i zdrowego rozsądku bez dysponowania jakimś schematem pojęciowym, tym samym lub innym, w równym stopniu wymagającym filozoficznego zbadania, w ramach którego mógłby pracować. Może on badać i udoskonalać system od wewnątrz, powoływać się na niesprzeczność i prostotę”¹⁷. Ale filozof, nie różni się w tym wszystkim od naukowca — teoretyka, który w swej dziedzinie postępuje podobnie.

Wyraźny podział obszarów działań filozofii i nauki oraz zadań, jakie miały one spełniać, pokrywał się z linią odgraniczającą prawdy aprioryczne i syntetyczne i był kluczowy dla koncepcji wiedzy powstałej w dyskusjach Koła Wiedeńskiego i kontynuowanej w ramach logiki analitycznej. Quinowskie zerwanie z tym fundamentalnym podziałem było oczywiście konsekwencją wykazania bezzasadności owego „metafizycznego” założenia o dychotomii zdań analitycznych i syntetycznych. Autor *Z punktu widzenia logiki i Słowa i przedmiotu* wyzbywa się w swej wersji empiryzmu dogmatu przyjmującego dyferencjację prawd języka i faktów, a także dogmatu redukcjonizmu. W kwestii epistemologicznej akceptuje natomiast porządkujący

¹⁶ Ibidem, s. 45.

¹⁷ Por. W. V. O. Quine, *Słowo i przedmiot*, Warszawa 1999, s. 312.

wszelkie doświadczenie schemat pojęciowy nauki. Jest zwolennikiem perspektywy holistycznej, takiej jednak, która pozwala na pewną gradację rozlicznych dyscyplin, składających się na ogół aktywności ludzkiego umysłu.

Nauka nieustannie próbuje „odgadnąć” rzeczywistość. „Wszystko to, czemu przypisujemy istnienie jest przedmiotem postulowanym z punktu widzenia opisu procesu budowania teorii, a zarazem jest rzeczywiste z punktu widzenia samej teorii”¹⁸. Jednak ów „punkt widzenia” nie powinien oznaczać dla nas czegoś w rodzaju „gry pozorów”, doradza W. V. O. Quine, ponieważ na jakąś teorię zawsze jesteśmy skazani. Ta, którą przyjmujemy może być po prostu najlepszą, jaką aktualnie dysponujemy¹⁹. Każde zdanie teorii naukowej jest sensowne czy prawdziwe, i jako takie może być rozpatrywane tylko w perspektywie i odniesieniu do całości tej teorii, w której występuje. Ale i z tego nie musimy wyciągać totalnie relatywistycznych wniosków, bowiem: „Ratuje nas to, że w dalszym ciągu poważnie traktujemy naszą własną, szczególną, globalną naukę, naszą własną szczególną teorię świata czy też luźną całość utkaną z quasi-teorii — cokolwiek mogłoby to być”²⁰.

Wiedza jest diachroniczna, co podkreśla metafora szarości. Stanowi ona kompilację konwencji i faktów, rozwijaną już przez „naszych ojców” i ewoluującą w naszych rękach, ale w żadnym razie jednokierunkowo, linearnie ku jakiemuś ostatecznemu wynikowi czy „werdyktowi”. Koresponduje to z tym, co W. V. O. Quine pisze, odnosząc się do pragmatycznego ujęcia prawdy jako przybliżania się do idealnej teorii naukowej przy stosowaniu „kanonu metody naukowej”. Otóż „metoda naukowa jest drogą do prawdy, ale nawet w teorii nie wyznacza jedynej definicji prawdy”²¹. Poprzedza to argumentacją, iż korzystając np. z zasady prostoty przy dążeniu do najlepszego systemu, i tak dalej możemy otrzymać niezliczoną ilość konkurencyjnych teorii, w równej mierze spełniających to kryterium. Wiemy, że „mit przedmiotów fizycznych” zakładanych w nauce, upraszcza i pozwala nadać operatywną strukturę doświadczeniu, ale alternatywnych aparatów pojęciowych postulujących rozmaite przedmioty, a także siły czy klasy, może być kilka, jak rozważane przez W. V. O. Quine’a fizykalistyczny i fenomenalistyczny. Jakkolwiek najistotniejszy jest tu pogląd, że przedmioty fizyczne to nic więcej niż twory człowieka, „nieredukowalne byty postulowane”, pod względem epistemologicznym w *Dwóch dogmatach empiryzmu* zestawione w jednym szeregu z bogami Homera. Właśnie ten pogląd świadczy najdobitniej, iż przedstawioną koncepcję słusznie można przyporządkować dyskursowi filozoficznemu, określanemu mianem relatywizmu epistemologicznego, czy też pojęciowego.

¹⁸ Ibidem, s. 37.

¹⁹ Powyższe stwierdzenia można traktować jako odpowiedź na zarzuty postawione po wydaniu *Z punktu widzenia logiki* Quinowskiej teorii nauki. Uogólniając, sprowadzały się one do argumentacji, iż teoria ta jest autodestrukcyjna.

²⁰ Ibidem, s. 38.

²¹ Ibidem s. 37.

Znana teza o nieuwarunkowaniu empirycznym przekładu, o potencjalnym istnieniu wielu niemożliwych do zweryfikowania przekładów (systemów hipotez analitycznych) jednego języka na drugi, pokrywających całokształt dyspozycji językowych, mimo to względem siebie wzajemnie niezgodnych, integralnie wpisuje się w reprezentowany przez filozoficzną doktrynę W. V. O. Quine'a dyskurs relatywizmu pojęciowego. Niezeterminowanie empiryczne schematów pojęciowych funkcjonujących w obrębie nauki, rzeczona niejednokierunkowość, nielinearność nauki, brak meta języka czy jakiegokolwiek narzędzia korygującego wszelkie ontologie, teorie i w końcu będąca możliwą konsekwencją tego wszystkiego teza o nieprzekładalności, niewspółmierności modeli naukowych, to elementy składowe filozofii nauki T. S. Kuhna.

W przeciwieństwie do W. V. O. Quine'a, T. Kuhn swej edukacji nie związał zrazu z logiką matematyczną i empirystami logicznymi. Początkowo przeniósł się do Harvardu, by studiować fizykę. Jak sam później pisał w przedmowie do pierwszego wydania *Dwóch biegunów*, jego własne oświecenie rozpoczęło się w 1947 r., kiedy to poproszony o przygotowanie wykładów na temat źródeł XVII-wiecznej mechaniki przerwał eksperymenty fizyczne i zaczął pogłębiać swą wiedzę historyczną, co już na stałe odmieniło jego perspektywę badawczą²². W 1957 r. T. Kuhn opublikował *Przewrót Kopernikański*²³ i *Planetary Astronomy In Western Thought*, ale rozgłos przyniosła mu dopiero wydana pięć lat później praca zatytułowana *Struktura rewolucji naukowych*²⁴. W oparciu o dobrze mu znane przykłady z dziedzin fizyki i chemii, podjął się w niej próby wykazania, że na podstawie historycznej analizy rozwoju wiedzy badawczej nie da się utrzymać poglądów na naukę, jakie prezentowali przedstawiciele neopozytywizmu i jakie były wówczas powszechnie podzielane. Przypomnijmy, do tych poglądów należały m. in. te, że istnieją zdania opisujące bezpośrednio fakty doświadczenia oraz że jest możliwa wiedza aprioryczna, dająca dyrektywy, jak takie zdania przeformułowywać i organizować, co razem miało konstituować uniwersalny język nauki. Towarzyszyło temu również przekonanie, że każde zdanie w nauce odnosi się do doświadczenia i przez nie może być zweryfikowane. Powyższe aksjomaty dawały perspektywy wyznaczenia ogólnych kryteriów naukowości, czy też niezmiennych standardów i wzorców badawczych.

Podstawowym narzędziem w historiozoficznym podejściu T. Kuhna do ewolucji nauki jest pojęcie „paradygmatu naukowego”. Paradygmatem nazywa T. Kuhn zespół występujących w określonym czasie przekonań czy poglądów dotyczących nauki, które wyznaczają sposób jej uprawiania. Towarzyszy mu zbiór pojęć, twierdzeń, teorii odnoszących się zarówno do problemów, jakimi ma się zajmować nauka, jak i do jej me-

²² T. S. Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 9.

²³ Idem, *Przewrót Kopernikański*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1966, passim.

²⁴ Idem, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa 1968, passim.

to badawczych. Pojęcie paradygmatu łączy się z terminem „nauka normalna”, w którym autor *Przewrotu Kopernikańskiego* zawiera myśl, „że pewne akceptowane wzory współczesnej praktyki naukowej — wzory obejmujące równocześnie prawa, teorie, zastosowania i wyposażenie techniczne — tworzą model, z którego wyłania się jakaś szczególna, zwarta tradycja badań naukowych”²⁵. Uczni uczestniczący w takiej tradycji badawczej podzielają w swej praktyce te same standardy i reguły, cechuje ich jednomyślność, tożsamość posiadanego obrazu świata i nauki. System przekonań odgrywa decydującą rolę w wyznaczeniu zakresu obserwacji i doświadczeń, jakimi się zajmują.

Fundamentalna teza Kuhnowskiej historiozofii głosi, że przeobrażenia w nauce spowodowane są przez zachodzący w niej ciąg występujących kolejno po sobie na przemian stadiów „nauki normalnej” i „rewolucji naukowej”.

W okresie nauki normalnej paradygmat będący splotem przekonań, teorii czy wzorów wyznacza i legitymizuje problemy badawcze, dostarcza przedmiotu eksperymentom. Doświadczenia empiryczne prowadzone są najczęściej w celu skonfrontowania faktów z teorią oraz uszczegółowienia teorii. Jak zobaczymy dalej, odstępstwa od horyzontu, jaki tworzy im paradygmat mogą być przyczyną rewolucji naukowej. Naukę normalną cechuje to, iż zajmuje się ona rozwiązywaniem łamigłówek. Chodzi tu o takie problemy, których rozwikłanie gwarantuje sam paradygmat. Zarazem nie podważają one jego zasadności. Są powszechnie uznawane za naukowe i popularyzowane wśród społeczności uczonych. Łamigłówki charakteryzuje jeszcze coś innego. „Istnieć muszą (...) reguły ograniczające zakres możliwych do przyjęcia rozstrzygnięć i metody, za pomocą których można je uzyskać”²⁶. W praktyce badawczej ujawniają się jednak anomalie, nieprawidłowości względem przewidywań zawartych w paradygmatycznym modelu eksplikatywnym. W ten sposób mogą zaistnieć nowe zjawiska czy fakty, niezgodne z dominującą teorią a wymagające wyjaśnienia w postaci spekulacji i hipotez. Towarzyszy temu zwrot w postawie myślowej, natrafiający oczywiście na opór tradycji. Ważność takiego odkrycia zależy od rezultatów, jakie osiągnie ono w przewyciężaniu panującego paradygmatu. W wyniku dalszych eksperymentów i powiązanych z pierwszym, kolejnych odkryć oraz dzięki stworzeniu postaw teoretycznych, w tym nowego lub przeformułowanego aparatu pojęciowego, a także opracowaniu metodologii, może nastąpić zmiana paradygmatu. Opisywana sytuacja ma miejsce w okresie kryzysu starego porządku czy ładu, kiedy pojawia się niepewność wobec obowiązującej wizji świata i nauki. Kolejne obserwacje podają w wątpliwość dotychczasowe reguły, a łamigłówki przestają się sprawdzać. Kwestionowane są nie tylko procedury badawcze, ale również pryncypialne założenia. Rozliczne szkoły toczą dyskusje epistemologiczne, mnożą się konkurencyjne koncepcje. Wszystkie te objawy, znamionujące załamanie w nauce normalnej, są efektem długofalowego

²⁵ Ibidem, s. 27.

²⁶ Ibidem, s. 55.

procesu, w którym stają się świadomymi kolejne problemy, stawiające pod znakiem zapytania dotychczasowy paradygmat. Innowacyjne teorie budowane na podstawie odkrycia można uznać za „odповідź” na kryzys. Jakkolwiek w tym okresie te same fakty wynikłe w doświadczeniach często służą tworzeniu odmiennych, rywalizujących koncepcji. Bywa nawet, że zwolennicy „kruszącego” się systemu, pragnąc go zachować, modyfikują lub uszczegóławiają swoje teorie, by zlikwidować zaistniały konflikt będący efektem występowania w badaniach niezgodności z paradygmatem. W ten sposób wynikłe w anomaliach fakty czy zjawiska są asymilowane, włączane w obręb dotąd obowiązującego porządku. Kryzys oznacza jednak nieunikniony (niezależnie od tego na jak długo odroczony w czasie) kres starej tradycji i umożliwia przyjście jej następcy — niejako „przeciera szlak” kolejnemu paradygmatowi. Wyłania się z niego nowy obraz świata i praktyki naukowej, który obowiązuje dopóty sam nie znajdzie się w fazie kryzysu, w czego następstwie jego funkcję przejmie inny. Jak twierdzi T. Kuhn: „Od chwili gdy tylko odnaleziono pierwszy paradygmat, nie istnieje nic takiego jak badanie naukowe bez paradygmatu”²⁷.

Przedstawiona w *Strukturze rewolucji naukowych* Kuhnowska koncepcja ewolucji paradygmatów badawczych dobitnie podkreśla ich niekumulatywny charakter. Odrzucenie paradygmatu nie jest efektem ujawnienia anomalii czy nowych faktów, którym zawsze towarzyszy jakaś hipoteza teoretyczna. Te generują raczej i zarazem pogłębiają kryzys. Zmiana paradygmatów w naukach, takich jak chemia czy fizyka, nie polega na porównywaniu ich wyników (z niezależnie jak pojętą) rzeczywistością, lecz opiera się na rywalizacji pomiędzy konkurencyjnymi przekonaniem czy poglądami eksplikującymi świat. T. Kuhn pisze: „Historyczne badania rozwoju nauki w żadnym razie nie potwierdzają owego metodologicznego stereotypu falsyfikacji teorii, który polegać miałby na bezpośrednim konfrontowaniu jej z przyrodą”²⁸.

Zaprzecząc neopozytywizm, T. Kuhn uważa za bezpodstawne przekonanie o istnieniu zdań bezpośrednio opisujących doświadczenia, tj. syntetycznych oraz „czysto” logicznych, czyli analitycznych pozwalających przekształcać i organizować zdania pierwszego typu. Fałszywy jest więc wynikający z tego aksjomat, że wszystkie zdania odnoszą się do doświadczenia i mogą w nim być potwierdzone lub obalane. Według autora *Dwóch biegunów* nie ma żadnych niezmiennych standardów i wzorców badawczych, ani niczego, co konstytuowałoby neutralny, ponadhistoryczny, uniwersalny język nauki. Cyklicznie, na przemian występujące w nauce stany — normalny i rewolucyjny — łączą się z całkowitym przekształceniem wizji świata. Mamy do czynienia z kompletnie różnymi modelami eksplikującymi jego budowę — stare teorie praktycznie nigdy nie zawierają się w nowych. Paradygmaty wyznaczają ontologie naukom w danych okresach, posiadając przy tym bardziej normatywny niż

²⁷ Ibidem, s. 96.

²⁸ Ibidem, s. 94.

poznawczy charakter. Występujące w nich systemy pojęć determinują obraz struktury „rzeczywistości”, przesądzając o drodze interpretacji wszelkich zjawisk. Tak więc, pojawiające się w historii nauki kolejno po sobie tradycje są wzajemnie niewspółmierne, a cała nauka nielinienna i niekumulatywna. Chociaż na swój „rewolucyjny” sposób nowy paradygmat wywodzi się z dawnego porządku i czerpie z niego część aparatury pojęciowej oraz metodologicznej, a także zaplecza badawczego, zazwyczaj wykorzystuje je w zupełnie odmiennym ujęciu. Dlatego zdaniem T. Kuhna: „Porozumienie między ludźmi, których dzieli rewolucja, może być tylko częściowe”²⁹. Dalej chcąc uczynić swój pogląd o niewspółmierności paradygmatów dostatecznie wyraźnym dodaje on wprost, iż uczeni „uprawiają swój zawód w różnych światach”³⁰. Gdzie indziej z kolei, pod wpływem lektury W. V. O. Quine’a, pisze, że „zwolennicy różnych teorii mówią różnymi językami”³¹. Właśnie ta teza o niewspółmierności tradycji badawczych, a co za tym idzie perspektywa niekumulatywnej ewolucji wiedzy, przyniosła T. Kuhnowi największą rozgłosu. Jego historyczna analiza rozwoju nauki prowadząca do relatywizmu epistemologicznego, wywołała jedną z najciekawszych i najważniejszych dyskusji w XX-wiecznej filozofii.

Zmierzając do zakończenia niniejszego tekstu, chciałbym pokrótce przypomnieć jeszcze jedną koncepcję. Otóż do podobnych jak T. Kuhn wniosków a propos działalności badawczej w przyrodoznawczych dziedzinach, przede wszystkim w fizyce i chemii, dochodzi P. Winch w książce *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, choć, jak już sam tytuł wskazuje, praca ta poświęcona jest zagadnieniom związanym z innymi obszarami aktywności naukowej. Wyszczególnia P. Winch dwa rodzaje zbiorów relacji, które trzeba uwzględnić rozważając sytuację, w jakiej znajdują się badacze, jeśli celem naszym ma być rekonstrukcja procesów i rezultatów ich pracy, a za tym odsłona epistemologicznych podstaw działalności naukowej. Oba są ważne, gdy w badaniach mowa o „wynajdowaniu regularności” czy „odkrywaniu prawidłowości”. Jeden typ relacji obejmuje te zachodzące pomiędzy badaczem a zjawiskami przez niego zgłębianymi i stanowi przyjęty za podstawowy, więc i najczęściej rozpatrywany przedmiot „metodologii” (mowa o tradycyjnym jej ujęciu), drugi zaś zbiór zawiera relacje wynikające ze związków między badaczem a środowiskiem uczonych, w jakim badacz działa — ten zbiór jest oczywiście bliższy analizom T. Kuhna. Stwierdzenie pierwszego rodzaju relacji w pracy badawczej zakłada zdaniem P. Wincha istnienie drugiego, ponieważ sam akt doboru określonego przedmiotu badań i zwrócenie uwagi na „zespół” związanych z nim „faktów”, w praktyce naukowej wymaga przyjęcia, iż badacz posiada już pewien sposób komunikacji, w którym przestrzega jakichś reguł. Jak utrzymuje P. Winch „zauważenie (...) czegoś jest identyfikowaniem istotnych cech, to zaś znaczy, że obserwator musi

²⁹ Ibidem, s. 164–165.

³⁰ Ibidem, s. 165.

³¹ T. S. Kuhn, *Dwa bieguny...*, s. 25.

mieć jakieś *pojęcie* cech; jest to możliwe tylko wtedy, gdy jest on zdolny do posłużenia się jakimś symbolem zgodnie z regułą, która sprawiła, że symbol ten odnosi się do owych cech³². Badacz w swych praktykach stosuje i wraz z kolejnymi obserwacjami rozwija pojęcia występujące w dziedzinie, którą się zajmuje, jest to jednak możliwe tylko dzięki temu, iż uczestnicząc w wspólnocie wykształconych w ten sam sposób jak on uczonych podziela ujednoczone i utrwalone w tej wspólnocie formy działalności. Pisząc o regularności czy prawidłowościach w badaniach, jak i o regułach ugruntowanych w społecznym kontekście wspólnego działania, autor *Ideji nauki o społeczeństwie...* odwołuje się do wywodów L. Wittgensteina, zawartych w tomie *Philosophische Untersuchungen*³³, pochodzącym z tzw. etapu „nowej filozofii” w myśli twórcy *Traktatu...* P. Winch uważa, że u podstaw uznawania we wszelkich zjawiskach jakichkolwiek regularności i prawidłowości znajdują się sądy o identyczności, zaś mówienie o rzeczach, jako o takich samych lub ogólniej użycie wyrażenia „to samo”, ma sens jedynie w odniesieniu właśnie do społecznie rządzących reguł. By stwierdzić o zachowaniu jakieś osoby, iż kierują nim reguły, zachowanie to musi być po prostu zrozumiałe dla innych osób.

Powracając do nauki, w aspekcie tego, co zostało powiedziane odnośnie reguł: „dociekania nad typem regularności, jaką rozpatruje się w badaniach danego rodzaju polegają na prześledzeniu charakteru reguły, zgodnie z którą tworzy się sądy o identyczności w tym badaniu. Sądy takie są zrozumiałe jedynie ze względu na dany sposób zachowania ludzkiego, którym rządzą reguły tego zachowania. W fizyce odpowiednimi regułami są reguły rządzące postępowaniem badaczy zajmujących się tą nauką³⁴ — pisze P. Winch. Jego wywody integralnie wpisuje się w omawiany tu relatywistyczny dyskurs, przynosząc zarazem ciekawe spostrzeżenia dotyczące przebiegu procesów poznawczych.

Powyżej przedstawiliśmy idee opozycyjne wobec stanowiska na wstępie opatrzonego przez nas mianem realizmu, którego zwolennicy wyrażają przekonanie o istnieniu obiektywnej, niezależnej od podmiotu poznającego sfery faktów, do której bezpośredni dostęp możliwy jest w „czystym” doświadczeniu. Rzecznicy relatywizmu lingwistycznego czy semantycznego są wyznawcami innego aksjomatu i głoszą, że to języki, na zasadzie substytucji, wypełniają całe ludzkie uniwersum, czyli niejako „zastępują” płaszczyznę empiryczną. W przekonaniu autorów omawianych prac struktury i zawartości języków determinują obrazy „rzeczywistości”, czy też warunkują sposoby myślenia podzielane przez posługujących się nimi ludzi. Wedle tych koncepcji schematy pojęciowe są na tyle różnie zorganizowane, iż w przypadku dystansu czasowego bądź przestrzennego często możemy twierdzić o ich niewspółmierności i wzajemnej nieprzekładalności.

³² P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995, s. 89.

³³ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, passim.

³⁴ Ibidem, s. 88.

Bronisław Czajkowski

TEKST – DYLEMAT METODOLOGICZNY WSPÓŁCZESNEJ HUMANISTYKI. O TEKSTOWYM PARADYGMACIE LINGWISTYKI I INNYCH NAUK HUMANISTYCZNYCH

Zainteresowanie kwestiami dotyczącymi podstaw lingwistyki było obecne przez cały czas jej rozwoju. W pewnych okresach przybierało ono na sile, w innych zaś zdecydowanie słabło. Nie ulega wątpliwości, że szczególnym momentem intensywnego wzrostu tych zainteresowań odznaczają się okresy rozwoju lingwistyki, w których doszło w niej do „rewolucyjnych” zamian jej paradygmatów pojęciowych lub metodologicznych. Jednym z tych okresów, w którym doszło do szczególnego nasilenia się tych zainteresowań, był niewątpliwie początek XX w., kiedy to dokonało się przekształcenie „lingwistyki historycznej” w „lingwistykę strukturalną”, a mówiąc bardziej dokładnie okres, w którym skończyła się w językoznawstwie dominacja paradygmatu ograniczonego do zainteresowań historyczno-porównawczych i nastąpiła rozbudowa paradygmatu strukturalistycznego, uwzględniającego obok diachronicznych także synchroniczne aspekty zjawisk językowych¹. I to właśnie w tym okresie — dzięki prężnie rozwijającej się Szkole Praskiej, a nieco później tzw. gramatyce tekstu — dochodzi do swego rodzaju „intronizacji” tekstu jako ważnej kategorii badawczej i jako podstawowego przedmiotu dociekań zarówno ze strony lingwistyki, jak i innych dyscyplin humanistycznych. Ta ogromna potencja interdyscyplinarna tekstu — jak się okazało — spowodowała określone „konsekwencje metodologiczne” w późniejszym okresie rozwoju badań.

Na początek kilka wypowiedzi: pierwsza z 1972 r., J. Sławińskiego², „Pojęcie tekstu należy do kluczowych pojęć współczesnej refleksji humanistycznej. Użytkowane w rozlicznych dyscyplinach wiedzy o kulturze, zyskało dziś sens uniwersalny. Mówi

¹ F. Gruzca, *Zagadnienia metalingwistyki. Lingwistyka — jej przedmiot, lingwistyka stosowana*, Warszawa 1983, s. 7 i nn..

² J. Sławiński, *Teksty i teksty*, „Teksty” 1972, nr 1, s. 3.

się nie tylko o tekstach słownych (co zrozumiałe), ale także o tekstach behawioralnych, tekstach obrzędów, tekstach pikturalnych i innych. Samą zaś kulturę rozważa się jako nagromadzenie najprzeróżniejszych tekstów, a zarazem jako zbiór systemów generujących teksty”.

Wypowiedź druga, z obszaru językoznawstwa, J. Mazura³, a odnosząca się do nasilającej się dyskusji, dotyczącej metodologii badań i opisu (definicji) kategorii tekstu, prowadzącej „w wielu dziedzinach językoznawstwa do przeorientowania teoretyczno–metodologicznego, powodując krzyżowanie się nie tylko ich zakresów badań, lecz także metod badawczo–interpretacyjnych, programując niejako „spory kompetencyjne”. Spory te, mimo wrażenia „metodologicznego spokoju”, nie opuściły środowiska do dziś i zmuszają — jak pisze A. Kałkowska⁴ „każdorazowo badaczka do opowiedzenia się, w jakim sensie użyty wyraz tekst będzie przedmiotem jego zainteresowania. W związku z tym zakres, rozmiary i charakterystyka tekstu, typ zjawisk których dotyczy, ustalane są doraźnie i autorytatywnie, na dany użytek, w zależności od przyjętego punktu widzenia”. W. Kalaga⁵ natomiast konstatuje: „Dyskurs ostatnich dziesięcioleci nieodwołalnie zachwiał pojęciem tekstu. W istocie współczesna jego historia to pełna napięcia opozycja między próbami ustanowienia tekstu jako zamkniętej całości a jego własną skłonnością do transcendencji i umykania owej całości, do przelewania się poza wyznaczone granice”.

Teza zaprezentowana przez W. Kalagę zdomowała się w dzisiejszej refleksji humanistycznej w rezultacie dynamicznego rozwoju tendencji semiologicznych, jednoczących sfery problemowe dyscyplin tradycyjnie niezależnych. Największą rolę w tym względzie odegrały doświadczenia lingwistyki. „Nie tylko dlatego, że semiologię jako ogólną naukę o funkcjonowaniu znaków w społeczeństwie postulował Ferdinand de Saussure, od którego biorą początek najbardziej wpływowe nurty nowoczesnego językoznawstwa. (...) główną przyczyną był fakt, że wypracowane przez lingwistykę posaussureowską — czyli lingwistykę strukturalną — metody analizy systemu językowego wypowiedzi [tekstu — B. C.] okazały się wysoce atrakcyjne jako wzór postępowania dla dyscyplin mających do czynienia z najróżniejszymi typami aktywności kulturalnej — językowymi i pozajęzykowymi”⁶.

Wspominane przez W. Kalagę „zachwianie” kategorią tekstu dobrze ilustruje jedna z ostatnich wypowiedzi P. Śpiewaka⁷. W swoim *Słowniku słów modnych i niemodnych* tak oto definiuje interesujący nas tekst: „obecnie wszystko jest już tekstem,

³ J. Mazur, *Styl i tekst w aspekcie pragmatycznym*, [w:] W. Lubaś (red.), *Socjolingwistyka* 9, Wrocław 1990.

⁴ A. Kałkowska, *Struktura składniowa listu*, Wrocław 1982, s. 76.

⁵ W. Kalaga, *Mgławice dyskursu*, Kraków 2001, s. 205.

⁶ J. Sławiński, op. cit., s. 3–4.

⁷ P. Śpiewak, *Słownik słów modnych i niemodnych*, „Republika” 2000, nr 10, s. 17.

wypowiedzią. Zarówno artykuł w gazecie, jak i plan miasta czy obyczaj nastolatków. Dlatego wszystko czytamy. Czytanie okazuje się podstawowym zajęciem każdego humanisty. Wyparło analizę, rozważania, obserwację. Każdy tekst ma swoje kody, tropy i tym podobne. Odczytujemy ukryte sensy, jakie tekst zawiera, jakie zawarł w nich nadawca i odbiorca tekstu. Uczmy się czytać! Oto zawołanie współczesnej humanistyki”.

Przytoczone tu wypowiedzi, wprawdzie w niewielkim stopniu — oddają klimat dyskusji, jaka się toczy wokół złożonej problematyki tekstu. W ciągu ostatnich 40 lat — bo tyle czasu upływa od chwili, kiedy w debacie akademickiej zarysowano pierwszą „teorię tekstu” — nie doszło, jak wypadałoby się spodziewać, do „ujednoczenia” stanowisk, spowodowanego merytoryczną dyskusją zarówno na obszarze lingwistyki (jako dyscypliny wiodącej), literaturoznawstwa, semiologii czy wreszcie samej hermeneutyki. Tekst jako kategoria badawcza od samego początku wyzwał wiele emocji. Doprowadziło to do sytuacji, w której udało się zauważyć, że wśród badaczy doszło do dość wyraźnego podziału na tzw. ortodoksów, a więc tych, którzy raczej niechętnie odnosili się do nowego paradygmatu tekstowego i tych, którzy upatrywali w nowo powstającej dyscyplinie (lingwistyce tekstu) nowych i obiecujących możliwości badawczych.

Wśród dyscyplin lokujących problematykę tekstową w centrum uwagi wiodącą rolę odegrało oczywiście językoznawstwo. Za prekursorów tych badań — wbrew niektórym stanowiskom prezentowanym przez historiografów nauki o języku — uważa się L. Hjelmsleva, K. L. Pike’a i Z. S. Harrisa. L. Hjelmsleva interesował tekst z punktu widzenia jego stosunku do innych przejawów funkcjonowania języka. Z kolei w tagmemice K. Pike’a zarówno zdania, jak i teksty postrzegane były jako części składowe większych kompleksów ludzkiego zachowania, takich chociażby, jak gry, zabawy, różnego rodzaju uroczystości, np. ceremonie liturgiczne i świeckie. Jednak ośrodkiem, który odegrał istotną rolę w ukształtowaniu się tzw. paradygmatu tekstowego, była niewątpliwie Szkoła Praska z V. Mathesiusem na czele i jego kontynuatorami J. Firbasem i F. Danešem.

Te prekursorskie działania doprowadziły na przełomie lat 60. i 70. XX w. do podjęcia próby wyodrębnienia z językoznawstwa nowej dziedziny lingwistycznej — lingwistyki tekstu, zwanej też lingwistyką transfrastyczną. Przyjmuje się, że wystąpienia na uniwersytecie w Konstancy (Niemcy) W. Dresslera, I. van Dijka i J. Petőfi można uznać za początek nowego kierunku. Postanowili oni dotychczasowym „grammatykom zdania” przeciwstawić „gramatykę tekstu”. Przedmiotem szczególnego zainteresowania stały się takie zjawiska, jak stosunki w zakresie referencji obserwowane w tekście, np. pronominalizacji: „Widziałem kiedyś olbrzymie drzewo. Drzewo to rosło na skraju lasu. Las ten był...”; wyrażenia odsyłające do tekstu wstecz lub naprzód: „jak stwierdzono powyżej”, „zobacz niżej”...; zjawisko anafory i katafory, powtarzanie się wyrazów reprezentujących pokrewne pola semantyczne.

Niewątpliwym sukcesem było wypracowanie z końcem lat 80. XX w. — pod wpływem upowszechniającej się koncepcji tekstu jako zdarzenia komunikacyjnego — wspartych długoletnimi badaniami empirycznymi definicji tekstu. Jej intencją była przede wszystkim chęć „ujednoczenia, a może raczej uporządkowania poglądów” wokół materii tekstu, a także złagodzenia ciągle jeszcze obecnych sporów kompetencyjnych. Zakładała ona — aby uniknąć wszelkich nieporozumień przy doborze kwalifikacji znamion „bycia tekstem” — że odtąd „tekstem będziemy nazywali wystąpienie komunikacyjne, które spełnia siedem warunków tekstowości”: spójności, koherencji, intencjonalności, akceptabilności, informatywności, sytuacyjności i intertekstowości. Jeśli któryś z tych warunków nie będzie spełniony, tekst nie będzie komunikatywny i nie będziemy mogli nazywać go tekstem⁸.

Z zasygnalizowanych wcześniej przemian w pierwszej kolejności — co zrozumiałe — skorzystało literaturoznawstwo, z poetyką na czele. A. Okopień-Słowińska⁹ pisała: „W ostatnich latach nastąpił w obrębie teorii literatury ogromny wzrost zainteresowania przedmiotem, o którym trudno bezapelacyjnie wyrokować, w granicach jakiej dyscypliny się zawiera. Tym przedmiotem jest tekst językowy, a więc także tekst literacki, rozumiany jako złożona struktura semantyczna”. Odwołując się do idei przedstawicieli praskiego strukturalizmu końca lat 40. nauka o literaturze, a ściślej biorąc poetyka, uczyniła z kategorii tekstu centralną kategorię badawczą. Chcemy, pisze M. R. Mayenowa w swojej *Poetyce teoretycznej*¹⁰, używać wyrazu tekst i rozumieć go „jako pewną całość informującą, przedmiot o charakterze znakowym, zorganizowany w pewien sposób, mający swój początek i koniec i przekazujący informację skończoną z punktu widzenia jego nadawcy”. Zagadnienia hierarchicznej struktury tekstu, organizacja poszczególnych poziomów znakowanych oraz zależności między tymi poziomami, tekst literacki jako zestrój wielu wypowiedzi i różnych poziomów komunikacyjnych, wielość znaczeniowych aspektów tekstu — strukturalnych, referencyjnych, pragmatycznych i metajęzykowych — stały się wiodącymi kwestiami badawczymi literaturoznawstwa. M. Głowiński¹¹ podkreśla: „gdyby chcieć najkrócej i jednocześnie w sposób najbardziej zasadniczy określić, czym jest nauka o literaturze, trzeba by powiedzieć, że jest wiedzą o tekstach. To prawda, nie o tekstach wszelkiego rodzaju, ale o tekstach wyposażonych w swoiste właściwości estetyczne (...) w specyficzny sposób ustrukturyzowanych, realizujących pewien zespół reguł wynikający z tradycji oraz — w niektórych przypadkach — z przełamania tego, co on przynosi (lub narzuca). Tekst zatem pozostaje głównym przedmiotem nauki

⁸ R.–A. de Beaugrande, W. U. Dressler, *Wstęp do lingwistyki tekstu*, tłum. A. Szwedek, Warszawa 1999, s. 19.

⁹ A. Okopień-Słowińska, *Teoria literatury w kształceniu polonistów*, „Teksty Drugie” 1980, s. 124.

¹⁰ M. R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna*, Wrocław 1974, s. 252.

¹¹ M. Głowiński, *Nauka o literaturze wśród innych dyscyplin*, [w:] J. Kozielski (red.), *Humanistyka przełomu wieków*, Warszawa 1999.

o literaturze i to niezależnie od tego, czy ujawnia się tendencja do izolowania go od wszelkich zjawisk innego typu, czy też — przeciwnie — dąży się do ujmowania go w różnych kontekstach, odbieranych zależnie od preferencji metodologicznych (...).”

Literaturoznawstwo postrukturalistyczne w znacznym stopniu odeszło od tradycyjnie pojmowanego tekstu. Tekst, pisany zwykle dużą literą, oderwany od wszelkich przydawek, które mu się zwyczajowo dokleja, stanowi podstawowe pojęcie poststrukturalizmu. Dla R. Barthes’a Tekst: nie jest wytworem estetycznym, ale praktyką znaczącą; nie jest strukturą, ale strukturoowaniem; nie jest obiektem, ale pracą i grą; nie jest zbiorem zamkniętych znaków, obdarzonym sensem do odnalezienia, ale pewną objętością przemieszczających się śladów; instancją tekstu nie jest znaczenie, ale signifiant, pojmowane tak jak w semiotyce i w psychoanalizie (J. Lacan); Tekst wykracza poza dawne dzieło literackie. Z kolei dla P. de Mana „tekst literacki, to taki tekst, który otwarcie demonstruje swą figuratywność i tym samym zaprasza do nietrafnych odczytań, uniemożliwiających podjęcie decyzji co do poprawności tej czy innej interpretacji”¹².

W prężnie rozwijającej się semiotyce kultury pojęcie tekstu jest stosowane szerzej i obejmuje rozmaite układy znaków, zarówno werbalnych jak i niewerbalnych. W tym sensie tekstem, czy inaczej przekazem kulturowym może być np. strój, zabawa karnawałowa, zabudowa miasta, obraz czy ceremonia liturgiczna. Szczególne zasługi na tym polu odniosła tzw. Szkoła Tartuska z J. Łotmanem na czele. Czym jest tekst kulturowy? „Przez to pojęcie rozumiemy wszelkie struktury kodowe, właściwe danej kulturze, a realizujące określone elementy jednego lub więcej systemu znaków funkcjonującego w tejże kulturze” — wyjaśnia S. Żółkiewski¹³. Ale można go zdefiniować też tak, jak robi to U. Żegleń¹⁴: „tekst jest zamkniętą, złożoną strukturą, której elementami są znaki organizowane według odpowiednich reguł w pewną spójną syntaktycznie i semantycznie całość dającą się zinterpretować”.

Z kolei hermeneutyki przyjmując tradycyjne, filologiczne rozumienie tekstu koncentrują się raczej na problemach związanych z jego interpretacją niż na sposobach jego zdefiniowania właściwych dyscyplinie, którą reprezentują. Podkreślają — zwłaszcza ci, którzy reprezentują współczesną hermeneutykę ontologiczną — że tekst, a w szczególności tekst utrwalony pismem, uniezależnia się zarówno od swego autora (nadawcy), jak i od pierwotnej sytuacji komunikacyjnej. Odbiorcę interesuje zatem tekst nie jako ekspresja cudzego życia (rozumienie drugiej osoby), lecz to co mówi, niezależnie od kontekstu, w którym się znalazł¹⁵.

¹² Szkolny słownik wiedzy o literaturze, Katowice 2000, s. 335.

¹³ S. Żółkiewski, *Teksty kultury*, Warszawa 1988, s. 23.

¹⁴ U. Żegleń, *Wstęp do semiotyki i semiotyki kultury*, Lublin 2000.

¹⁵ K. Rosner, *Hermeneutyczny model obcowania z tekstem*, [w:] J. Brach-Czaina (red.), *Primum Philosophari. Księga pamiątkowa Stefanowi Morawskiemu ofiarowana*, Warszawa 1993.

We współczesnej antropologii kulturowej, pod wpływem hermeneutyki i różnych wątków refleksji postmodernistycznej, wprowadzono wiele metafor radykalnych, organizujących dzisiejszy dyskurs antropologiczny. Wśród nich metafora tekstu ma bez wątpienia największe znaczenie. Przyjęcie jej sprawia, że celem antropologicznego badania przestaje być empiryczna rzeczywistość, ale jej przedstawienia, tekstowa reprezentacja¹⁶. Wypowiedź C. Geertza¹⁷ zdaje się przestrzegać przed wprowadzeniem analizy tekstowej na „tworzywo niepisane”. „Do najradykałniejszych zmian, jakie zaszły ostatnio w naukach społecznych, należy zastosowanie analogii związanej z pojęciem tekstu. Metoda to szczególnie ryzykowna i najmniej dotąd wykrystalizowana. Tekst bardziej jeszcze niż gra czy dramat staje się nazwą niebezpieczną bo mało uchwytą. Odnoszenie jej do działań społecznych, do zachowania ludzkiego, skierowanego na innych ludzi, wymaga całkowitego przewrotu w naszym systemie pojęciowym, spojrzenia pod wyjątkowo osobistym kątem tak — jak (...) w sprawach analogii pierwszy rzut oka bywa doradcą wątpliwym. Analogia zaczerpnięta z pojęcia tekstu, zawiera element niepewności”.

Przestroga C. Geertza zdaje się ilustrować dobrze złożoność problematyki tekstowej w całej humanistyce. Nie należy jednak wyciągać z niej wniosku o bezcelowości dalszych poszukiwań na tej płaszczyźnie.

¹⁶ K. Kaniowska, *Metafory w języku współczesnej antropologii*, [w:] R. Tańczuk, D. Wolska (red.), *Aksjotyczne przestrzenie kultury*, Wrocław 2005, s. 125.

¹⁷ C. Geertz, *O gatunkach zmąconych*, „Teksty Drugie” 1990, nr 2, s. 113.

Wiktor Werner

ANTROPOLOGIA WIEDZY. DYLEMAT HISTORYCZNOŚCI

Poniższy tekst jest pomyślany jako nawiązanie do konferencji *Antropologia wiedzy — perspektywy badawcze dyscypliny*, która miała miejsce w Wrocławiu w listopadzie 2005 r. Zadaniem tej konferencji było określenie ram badawczych i metodologicznego fundamentu młodej dyscypliny badawczej, jaką jest antropologia wiedzy. Uczestnicy konferencji w swoich opublikowanych później w pracy zbiorowej¹ referatach określają antropologię wiedzy jako dziedzinę powstającą w punkcie styku (czy raczej ścierania się) różnych sposobów refleksowania nad wiedzą i nauką.

W. Wrzosek ukazuje w swoim tekście nieprzystawalność klasycznej i nieklasycznej historii nauki biorącą się z opozycyjnych założeń apriorycznych, stanowiących fundament myślowy obu modeli badawczych. Klasyczna historia nauki opiera się na klasycznym pojęciu prawdy jako przystawalności opisu do świata, jaki istnieje poza wszelkim opisem. W tym ujęciu opisywanie historii nauki będzie „historią dążenia do prawdy”, co pociąga za sobą konieczność oddzielania kierunków właściwych od błędnych i odnoszenia wszystkich badanych opisów świata do opisu uznawanego za najbliższy prawdzie.

W nieklasycznej historii nauki, gdzie prawda jest pojmowana jako konstruowana kulturowo „idea prawdy”, opis świata jest związany jedynie z własnym historycznym kontekstem i nieprzystawalny do opisów powstałych w innych kontekstach, co wyklucza ich porównywanie do „jednej obiektywnej rzeczywistości”. Taka historia nauki koncentruje się na roli, jaką w swoich okolicznościach historycznych odgrywał dany opis świata, jak odpowiadał na różnorakie potrzeby ówczesnego społeczeństwa, władzy, elit religijnych itp. Tak pojmowana historia nauki nie pomija kwestii

¹ B. Płonka-Syroka (red.), *Antropologia wiedzy. Perspektywy badawcze dyscypliny*, Wrocław 2005.

„prawdy” i „obiektywności”, lecz traktuje je jako wyraz zapotrzebowania konkretnego społeczeństwa na opis, który będzie spełniał odpowiednio zdefiniowane kryteria, a nie uniwersalne metakryterium. Wnioskiem istotnym dla badaczy chcących zajmować się antropologią wiedzy jest konieczność określenia się jako zwolennicy jednego z dwóch ujęć prawdy².

B. Płonka–Syroka lokuje antropologię wiedzy w pobliżu nieklasycznej historii nauki określając jej wstępne założenia epistemologiczne jako:

- 1) Przyjęcie relatywistycznej koncepcji poznania (nieorzekania o prawdziwości/fałszu twierdzeń naukowych).
- 2) Odrzucenie determinizmu w rozwoju nauki (wyznaczania głównych i pobocznych linii rozwojowych).
- 3) Odrzucenie teleologicznego podejścia, czyli projektowania przyszłości refleksji naukowej.

Oprócz tego antropologia wiedzy powinna kierować się następującymi założeniami ontologicznymi:

- 1) Każda wiedza jest względnie racjonalna.
- 2) Wiedza ma charakter dialektyczny (każdemu stwierdzeniu odpowiada stwierdzenie alternatywne).
- 3) Ludzka wiedza zawiera w sobie historyczno–kulturowy kontekst jej powstawania³.

L. Miodoński przedstawia kształtowanie się antropologii wiedzy w obszarze niemieckojęzycznym. W tej kulturze nowa dziedzina wiedzy wyrasta na podłożu filozoficznej tradycji „nauki o duchu” i siłą rzeczy przejmuje wiele założeń *Geistwissenschaft*:

- 1) Traktowanie historii duchowej, historii kultury i nauk przyrodniczych jako jedności rozdzielonej przez XIX–wieczny (anglosaski) pozytywizm;
- 2) Interpretowanie historii nauki w kulturowym kontekście swojej epoki jako element charakterystycznej dla niej wiedzy;
- 3) Uwzględnianie wpływu sił społecznych na naukę i odwrotnie⁴.

W. Werner rozważa możliwość praktykowania antropologii wiedzy bez konieczności przyjmowania w sposób jednoznaczny obiektywistycznego modelu poznania, czyli tradycji reflektowania nad nauką w kategoriach relacji podmiotowo–przedmiotowej między badaczem a rzeczywistością badaną. A także bez przyjmowania ostatecznie tradycji konstruktywistycznej, która znosi „świat badany” i „badacza” jako odrębne rzeczywistości. Jako stanowisko alternatywne poddana jest dyskusji

² W. Wrzosek, *Klasyczna i nieklasyczna historia nauki. Dlaczego nie rozumiemy się nawzajem?*, ibidem, s. 7–12.

³ B. Płonka–Syroka, *Od historiografii nauk przyrodniczych do antropologii wiedzy. Kształtowanie się nowej dyscypliny badań*, ibidem, s. 13–45.

⁴ L. Miodoński, *Kształtowanie się antropologii wiedzy jako samodzielnej dyscypliny naukowej w Niemczech*, ibidem, s. 47–52.

antymetafizyczna i historiocentryczna perspektywa badawcza R. M. Younga, oparta na pięciu założeniach wstępnych:

- 1) Natura istnieje niezależnie od ludzkiego poznania, jednakże jako niezależny no-umenon (w rozumieniu Kantowskim), nie zaś jako przedmiot ludzkiego poznania.
- 2) Przedmiotem ludzkiego poznania są kategorie myślowe, dzięki którym możliwa jest jakakolwiek percepcja jakiegokolwiek rzeczywistości.
- 3) Kategorie myślowe są społeczne i historyczne.
- 4) Natura ludzka jest historyczna i społeczna, taka jest też ludzka samowiedza.
- 5) Ludzka wiedza na temat świata jest społeczna i historyczna, a zatem historia społecznych interakcji jest matrycą wszelkiej ludzkiej wiedzy⁵.

L. Kleszcz analizuje rodzaje badań nad metaforami, a także ich rolę jako potencjalnego narzędzia antropologii wiedzy. W konkluzji zawarty jest projekt „metafologii ogólnej” pojmowanej jako uniwersalne narzędzie badawcze wiedzy, czy generalnie językowego aspektu kultury:

- 1) Badania nad metaforami jako swoistą historię idei, czyli dzieje metaforycznych transmutacji pojęć organizujących myślenie o świecie.
- 2) Badania nad metaforami współlistniejącymi w ramach jednego dyskursu, określanie ich powiązań, a więc ahistoryczna „analiza strukturalna” metafor.
- 3) Badania nad metaforami ukazujące ukryte sensy dyskursów czyli swojego rodzaju „dekonstrukcja”.
- 4) Badania nad procesem powstawania nowych metafor⁶.

Jakub Mirkiewicz w swoim artykule szuka dla antropologii wiedzy możliwości zastosowania różnorodnych metod refleksji obecnych w filozofii, występujących tu pod wspólną nazwą „analizy filozoficznej”, czyli trójaspektowej (geneza, struktura i kontekst) analizie pojęć i metafor obecnych w badanym dyskursie. Wyposażona w to narzędzie antropologia wiedzy koncentrować się będzie na zagadnieniach spójności i niespójności wewnętrznej opisów świata, ich przystawalności do różnie definiowanej rzeczywistości (obiektywnej lub społeczno-kulturowej). Takie związanie antropologii wiedzy z metodami filozoficznymi może także uniezależnić ją od historii idei, nie uzależniając jednak od filozofii nauki⁷.

T. Srogosz akcentuje natomiast związki antropologii wiedzy z historią nauki uprawianą w związku z teorią historii i filozofią nauki. Antropologia wiedzy powstaje w tym ujęciu z krytyki faktograficznej historii nauki, która unikając odniesień do filozofii nauki i socjologii wiedzy staje się pewną formą biografistyki czy kronikarstwem życia naukowego. Antropologia wiedzy, chociaż jest bardzo silnie związana

⁵ W. Werner, *Między Scyllą obiektywizmu a Charybdą subiektywizmu. Projekt antropologii nauki Roberta Maxwella Younga — próba analizy krytycznej*, ibidem, s. 53–66.

⁶ L. Kleszcz, *Metafora między filozofią a antropologią wiedzy*, ibidem, s. 67–88.

⁷ J. Mirkiewicz, *Analiza filozoficzna jako metoda badawcza antropologii wiedzy*, ibidem, s. 89–106.

z nieklasycznym, filozoficznym ujęciem historii nauki, może jednak w przyszłości uniezależnić się od niej i określić własną specyfikę badawczą. Autor tekstu sugeruje, że zagadnieniem wartym zbadania przez antropologów wiedzy jest przede wszystkim kwestia relacji wiedzy potocznej z wiedzą naukową⁸.

J. Jeszke wskazuje na różnicę między antropologią wiedzy a historią nauki, polegającą na skoncentrowaniu się tej pierwszej na myśleniu potocznym w różnych jego przejawach oraz obecności wiedzy potocznej w dyskursach niepotocznych. Historyk nauki zajmuje się głównie procesem powstawania wyspecjalizowanych sposobów myślenia o świecie i opisywania go, a więc teorii, paradygmatów i doktryn naukowych. Jego narzędzia badawcze opisują wiedzę w kategoriach spójności, weryfikowalności i uzasadnialności, które nie przystają do perspektywy badawczej antropologa wiedzy. J. Jeszke zauważa jednak, że obydwie dyskursy mogą spotkać się na płaszczyźnie pojęcia „paradygmatu” J. Kmity, dzięki któremu można opisywać przenikanie się myślenia potocznego z myśleniem wyspecjalizowanym i ich współuczestniczenie w budowaniu opisów świata⁹.

Lektura wzmiankowanych powyżej tekstów nasuwa na myśl problem, którego przedyskutowanie wydaje się być istotne dla ustalenia wspólnej płaszczyzny, na której będą mogli spotykać się uczeni prowadzący badania w dziedzinie „antropologii wiedzy”. Problemem tym jest relacja antropologii wiedzy do historii nauki. W tym ujęciu nie jest to kwestia wyboru tematu badań charakterystycznego dla historii bądź antropologii wiedzy (gdyż obie te dziedziny aspirują do przedmiotowej uniwersalności i mogą badać każdą wiedzę w każdej kulturze), lecz zagadnienie historycznego lub ahistorycznego modelu badań nad wiedzą oraz korzyści i straty badawcze związane z każdym z nich.

Dylemat: czy badać ludzką wiedzę w sposób historyczny, jak to wynika z tradycji klasycznej i nieklasycznej historii nauki, historii idei oraz historii mentalności, czy wreszcie według różnych wzorców ahistorycznych, nie jest nowy i powraca niemalże w każdym pokoleniu badaczy wybierających między historycznym ujęciem jakiejś rzeczywistości a jego aktualnie najmodniejszą alternatywą. Przeciwwagą dla historycznego spojrzenia na kulturę i różne zjawiska kulturowe była już fenomenologia, strukturalizm, funkcjonalizm, psychoanaliza i psychologia głębi oraz różnego rodzaju antropologie. Niestety, nie można tych dylematów rozwiązać standardowym „szkolnym” kompromisem, mówiącym że perspektywa historyczna (czasowa) jest równie ważna jak ahistoryczna (nie uwzględniająca zmienności zjawisk) i w badaniach należy uwzględnić i jedną, i drugą. Taka bowiem konkluzja jest równie prawdziwa, co nieprzydatna. Każdy badacz i dowolnie liczny zespół badawczy dysponują jedynie ograniczoną ilością „energii poznawczej”, na którą składają się czas,

⁸ T. Srogosz, *Postępowanie badawcze historyka nauki (w stronę antropologii wiedzy)*, ibidem, s. 107–120.

⁹ J. Jeszke, *Między historią nauki a antropologią wiedzy*, ibidem, s. 121–130.

środki materialne, chłonność percepcyjna oraz możliwość ekspresji twierdzeń. Tak jak nie można wszystkiego i w każdym aspekcie poznać, tak nie można wszystkiego i w każdym aspekcie wyrazić. Zawsze trzeba zatem dokonać wyboru negatywnego, stwierdzić: to i tamto jest mniej istotne, a to i tamto nie dotyczy naszego problemu. Kwestia rozkładu energii poznawczej jest więc jednocześnie wyborem badawczej optyki i decyzją o odrzuceniu nieskończenie wielkiej ilości ważnego materiału, którego nie jesteśmy w stanie przyswoić na rzecz skończonej ilości najważniejszej dla nas informacji, którą jesteśmy w stanie przeanalizować i zaabsorbować.

Oczywiście, są możliwe i istnieją najrozmaitsze kompromisy pomiędzy ahistoryczną oraz historyczną perspektywą badawczą, w kulturze europejskiej niemożliwa byłaby zresztą perspektywa czysto ahistoryczna, a spojrzenie wyłącznie historyczne także nie jest łatwo osiągalne. Jednak kompromisy, choć konieczne, zawsze są kosztowne ze względu na wspomniane ograniczenia w możliwościach badawczych. Każda zaabsorbowana niepotrzebna informacja kosztuje określoną ilość energii, która powinna być wykorzystana do analizy informacji niezbędnej dla pogłębienia naszego opisu świata¹⁰.

Pytanie, kiedy „opłaca się” korzystać z perspektywy historycznej, a kiedy należałoby sięgnąć do ahistorycznej staje się w tym ujęciu jednym z podstawowych pytań metodologicznych antropologii wiedzy.

Niestety odpowiedź nie jest ani łatwa, ani oczywista i w gruncie rzeczy pozostaje subiektywną decyzją każdego badacza bądź zespołu. W namyśle nad tym dylematem może jednak pomóc swoisty *calculus* korzyści, kosztów i strat, przygotowany na podstawie oglądu wybranych aspektów różnych polemik historyczno-ahistorycznych rozgrywających się w ubiegłym wieku¹¹.

Po pierwsze problem wiedzy historycznej i jej żywotności (wrażliwości na aktualne zapotrzebowania społeczne).

Każda wiedza jest oczywiście współczesna w tym sensie, że powstaje w swojej współczesności a nie we własnej przeszłości. Jednak wiedza historyczna w swoim wydaniu „krytycznym”, „obiektywistycznym” i faktograficznym deklaruje własną nieaktualność: krótko mówiąc „chce być martwa”. Na tą cechę ówczesnej naukowej (lub raczej aspirującej do naukowości) historiografii zwrócił uwagę F. Nietzsche w pamiętnym eseju *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*. Historia nie jest tam jednak wrogiem życia „sama w sobie”, lecz przyjęte przez historyków kryterium obiektywności, przyjmujące że wiedza „pewna” to wiedza bierna, nie wchodząca w interakcje z aktualnymi grammi kulturowymi, nie budząca żadnych emocji, niepotrzebna. To kryterium stało się podstawą rozgraniczenia historii od polityki i socjologii i nadal

¹⁰ Ta ekonomia nie ma zastosowania we wszystkich dyskursach i tematach badawczych.

¹¹ W tym artykule zaprezentowana zostanie jedynie uproszczona wersja tego rachunku, wersja pełna będzie tematem przygotowywanej książki.

jest obecne w jej potocznym oglądzie. Na martwość historiografii wpływał nie wybór tematu badań, gdyż antropologia, socjologia, politologia i psychologia sięgały również do danych historycznych, lecz sposób ich badania, polegający na ucieczce od nawiązań do współczesności i niechęci dla refleksji teoretycznej. Namysł teoretyczny, czyli u F. Nietzschego duch, sens: idea scalająca fakty historyczne i wplatająca je „w służbę życia”, a zatem aktualne potrzeby społeczeństwa (oczywiście także potrzeby poznawcze), jest przez historyków „faktografów” odrzucany na rzecz metody negatywnej, polegającej na sporządzaniu katalogu wydarzeń, powiązanych jedynie chronologią — taki sposób badania dziejów jest dla niemieckiego filozofa martwy, gdyż poznawczo jałowy: nie opisuje świata, lecz wylicza jego elementy.

F. Nietzsche wyróżnia trzy sposoby praktykowania historii. Sposób „antykwaryczny” promuje zajmowanie się przeszłością dla niej samej, jako przejaw wdzięczności „za istnienie”. Jest hołdem składanym własnemu państwu, miastu, narodowi, religii. Może być przydatny dla związania ludzi z miejscem, ze społeczeństwem i narodem, jednak degeneruje się, gdy odwraca się od współczesności, pojmując ją z perspektywy tysiącleci jako mało znaczącą iluzję.

Sposób krytyczny rozprawia się z mitami i legendami historycznymi — jest niebezpieczny dla człowieka, który przecież „żyje” swoimi mitami, legendami, lecz czasem bywa pożyteczny, gdy niszczenie ma posłużyć budowie nowej rzeczywistości, gdy niszczenie wyzwala człowieka do nowego lepszego życia, tak jak odcięcie się w XVII i XVIII w. purytanów, kwakrów i baptystów od historii Europy dało im siłę do budowy Nowego Świata.

Sposób monumentalny może być dla „Życia” bardzo pożyteczny, bowiem jego zadaniem winno być zachęcanie ludzi do wielkości przez ukazywanie i unieśmiertelnianie czynów „godnych pieśni”. Wbrew pozorom nie chodzi tu jedynie o wielkość na polu walki czy w świecie polityki, lecz każde godne i przepojone ideałami życie — historia monumentalna powinna znajdować i upamiętniać wszelkie przejawy wielkości by poświęcenie, na których zostały zbudowane, nie zostało zaprzepaszczone. Jednak przerost historii monumentalnej jest niezwykle groźny: w rękach ludzi bezwzględnych i zuchwałych prowadzi do wybuchów nienawiści, eskalacji przemocy. Tworzy niebezpieczne wrażenie, że właśnie w przemocy kryje się wielkość¹².

Współcześnie do pracy *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia* wraca H. White. W eseju *Brzemień historii* odnosi się bardzo surowo do historii jako dyskursu opisującego świat, powołując się przy tym na F. Nietzschego jako na jednego z najbardziej zajadłych krytyków myślenia historycznego. Pomija jednak afirmatywną wobec historii część wywodu niemieckiego filozofa. White wskazuje również na postrzeganie historii w kulturze XIX- i XX- wiecznej Europy. Według niego A. Gide, H. Ibsen

¹² F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, [w:] idem, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, posł. D. Misztal, Kraków [2003], s. 61–121.

i A. Camus przedstawiają historyków jako ludzi niezdolnych do poznawczej pasji, duchowej wzniosłości, czy nawet głębszej zadumy. Małość nie jest jednak cechą immanentną badaczy dziejów, lecz konsekwencją poświęcenia się historii — nauce paraliżującej życie, uniemożliwiającej wzrost, skazującej na ciągłą twórczą niemożność, gdyż historyk zawsze będzie wiedział za mało, by opowiedzieć jakkolwiek świat¹³.

Nie negując trafności diagnozy H. White'a, wskazującego na słabości dominującego w dyskursie dziejopisarskim sposobu poznania i opisywania (czyli: konserwatyzm, prowizoryczne usytuowanie „pomiędzy” nauką i sztuką, anty-teoretyczność, schematyzm, nadmierną szczegółowość), chciałbym uzupełnić przegląd literackich obrazów historyków o przykład pozwalający dostrzec w praktyce historiograficznej cechy żywotne, twórcze i piękne.

Żywotność historii jest osnową powieści M. Bułhakowa *Mistrz i Małgorzata*. Wydarzenia paschalne przeplatają się z życiem mieszkańców XX-wiecznej Moskwy, ich obecność i tam, i tu ma związek z książką pisaną przez Mistrza — historyka, który poświęcił się dla opisanego losów Jezui Ha-Nocri, Mateusza Lewity, Judy z Kiriattu a przed wszystkim Poncjusza Piłata. Dzieło zsyła na Mistrza zarówno dobro (miłość Małgorzaty), jak i zło (ludzka zawiść, zdradę i chorobę) — Mistrz żeby zakończyć pracę musi stać się człowiekiem pełnym: doświadczyć największego szczęścia i nieszczęścia. Zakończeniem Dzieła jest jego przemiana: z opowieści o Świecie w Świat sam w sobie. Dzięki pracy Mistrza Piłat zostaje odkupiony, a sam historyk odnajduje spokój, może stać się własną historią. Jego praca zostanie doceniona przez dwóch ważnych czytelników: samego Jezusę i jego mroczne przeciwieństwo –szatana. Obaj potrzebują Historii, każdy z innych powodów. Dla Jezui jest ona narzędziem odkupienia, czasem danym człowiekowi dla poprawy, przestrzenią nadziei, w której żywi (Mistrz) mogą naprawić błędy żyjących jedynie w historii (Piłat).

Zainteresowanie szatana historią ma profesjonalny charakter. Jest on, jak sam się do tego przyznaje, historykiem:

— „Jaka jest pańska specjalność? — zapytał Berlioz.

— Jestem specjalistą od czarnej magii.

— Masz tobie! — coś załomotało w głowie Berlioza.

— I... zaproszono pana do nas jako specjalistę? — lekko zająknąwszy się zapytał redaktor.

— Tak, jako specjalistę — potwierdził profesor i wyjaśnił: — W waszej bibliotece narodowej znaleziono oryginalne rękopisy Herberta z Aurillac, z dziesiątego wieku. Poproszono mnie, żebym je odcyfrował. Jestem w tej dziedzinie jedynym specjalistą na świecie.

— A! Więc jest pan historykiem? — z szacunkiem i z ogromną ulgą zapytał Berlioz.

¹³ H. White, *Brzemień historii*, [w:] idem, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Kraków 2000, s. 39–76.

— Jestem historykiem — potwierdził uczyony i dodał ni w pięć, ni w dziewięć: — Dziś wieczorem na Patriarszych Prudach wydarzy się nadzwyczaj interesująca historia”¹⁴.

Szatan jest historykiem idealnym nie tylko dlatego, że może swobodnie przemierzać czas i przestrzeń. Potrafi również transmutować różne rodzaje historii. Gdy Woland opowiada Iwanowi i Berliozowi dzieje Joszui, nie potrafią oni rozróżnić historii (wydarzeń) od historii (opowieści o wydarzeniach), dogmatyczne odrzucenie tej naoczności przez Berlioz złości szatana, przemienia on więc tym razem historię (opowieść) w historię (wydarzenie) opowiadając Berliozowi, jak będzie wyglądać jego śmierć. W podobny sposób żartuje sobie z nieuczciwego kierownika bufetu. Są to jednak sztuczki dające mdłe pojęcie o umiejętnościach piekielnego historyka.

Historia według Wolanda objawia się w pełnej krasie na szatańskim balu. Gości szatana, „szubieniczników i potępienców”, można uznać za modelowe postacie historyczne: jednocześnie żywe i umarłe. Żywe dzięki swej obecności, martwe, gdyż niezdolne do zmiany swojego usytuowania. Upiory przybywające na Sadową 2a są konsekwencją własnej historii, na którą nie mają już żadnego wpływu. Jednak żyjący mają wpływ na nich: Małgorzata pomaga Friedzie samym swoim współczuciem, zainteresowaniem — jednak musi to uczynić bezinteresownie, a nawet wbrew nadziei na korzyści. Okazując litość człowiekowi, który istnieje tylko jako postać, okazuje się godną uczennicą swojego Mistrza: zmienia to co zdawało się być niezmiennie, zmywa klątwę przeszłości z pokrzywdzonej dziewczyny.

Nagrodą Małgorzaty jest odzyskanie Mistrza. Woland ponownie daje popis umiejętności manipulowania rzeczywistością historyczną. Wnikając w łańcuchy przyczyn i skutków zmienia teraźniejszość, nie pozostawiając zbyt wielu śladów po swojej interwencji. Zabiera także Mistrza i Małgorzatę z ich dotychczasowej historii do historii, jaką sami dla siebie wymarzyli. Interwencje szatana są jednak niezauważalne, pomimo swojej spektakularności, policyjne śledztwo ginie w gąszczu sprzecznych relacji i nieprawdopodobnych wydarzeń. Jedynym trwałym śladem po obecności Wolanda jest zmiana jaka dotyka Iwana. Goniąc piekielnego „konsultanta” trafia do szpitala, gdzie spotyka Mistrza, to spotkanie odmienia go, porzuca propagandową poezję na rzecz historii. Kontynuuje w ten sposób dzieło Mistrza — żywi ludzie mają obowiązek badać tych, którzy są obecni w życiu jako postacie historyczne. Przeszłość potrzebuje teraźniejszości¹⁵. Życie potrzebuje historii także by się w niej dopełnić, by sprostać własnemu przeznaczeniu, by je odnaleźć.

¹⁴ M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska i W. Dąbrowski, Wrocław 1990, s. 19.

¹⁵ Filozoficznymi interpretacjami tego stwierdzenia zajmuje się M. Bugajewski: por. idem, *Czy przeszłość jest beneficjentem historiografii. Preliminaria*, [w:] G. A. Dominiak, J. Ostoja-Zagórski, W. Wrzosek (red.), *Gra i konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii*, Bydgoszcz 2005, s. 61–66.

Odpowiedzi na tak wyrażone „pragnienie historii” stara się udzielić historia nieklasyczna: historia idei, historia społeczna, antropologia historyczna i historia mentalności. Nie muszą one powielać błędów klasycznej faktografii; jednak wynika to z ich fuzji z perspektywą ahistoryczną, w tym momencie bardzo opłacalną. Dzięki przejściu przez Szkołę Annales wielu elementów nauk społecznych, głównie socjologii, ekonomii, psychologii społecznej a także przyrodoznawstwa: główne geografii i ekologii, gdzie perspektywa historyczna służyła głównie za tkankę łączną mozaiki pojęć ahistorycznych, możliwe stało się dostrzeżenie przeszłości w terażniejszości i terażniejszości w przyszłości, a w konsekwencji odejście od podziału na przeszłość — terażniejszość — przyszłość na rzecz jednego kryterium: czasowości. Historia przestając być „pomnikiem przeszłości”, a stając się według słów M. Blocha „nauką o człowieku w czasie”¹⁶ porzuca te elementy własnej historyczności, które ją ograniczają i tym samym zbliża się do „aktualnych” nauk o człowieku.

Po drugie: idiograficzność i nomotetyczność.

Czy historia może być w ogóle nauką nomotetyczną? W zasadzie sama definicja nomotetyczności została tak sformułowana by wykluczyć historiografię i historyczne myślenie jako dyskurs opisujący świat w kategoriach „praw ogólnych”. Prawo ogólne powinno bowiem mieć uniwersalny i ponadczasowy charakter, słowem powinno się nie zmieniać — nie być bytem historycznym¹⁷. Nomotetyczne mogą być takie nauki, które są w stanie zignorować zmienność świata i odnaleźć w niej trwałą „niezmienną rdzeń”. Zmienność świata z perspektywy nomotetycznej fizyki ma być pozorna, tak jak pozorny jest kierunek upływu czasu w zdeterminowanym wszechświecie Newtona¹⁸. Pytanie o prawa w dziejach to zatem pytanie o to co w nich niezmiennie, niehistoryczne, o takie elementy świata, czy istniejące w nim relacje, których czas nie dotyczy.

Dopóki w ten sposób definiowano prawa, dopóty próby wyjaśniania wydarzeń historycznych przy pomocy praw musiały opierać się na apodyktycznej redukcji zmienności i różnorodności do niezmienności i jednolitości. Czyniono to głównie przy pomocy zakładania, że ludzki sposób myślenia i działania jest niezmienny, a historiografia może być w związku z tym filozofią, etyką, antropologią, politologią, psychologią, socjologią i ekonomią wykładaną na historycznych przykładach, a zatem wedle słów J. Topolskiego antyhistorycznym historyzmem: dyskursem łączącym elementy myślenia historycznego z silną obecnością ahistorycznych pojęć uniwersalistycznych i ujednolicających¹⁹.

¹⁶ M. Bloch, *Pochwała historii, czyli O zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, przejrzał i przedmową opatrzył W. Kuba, Warszawa 1962, s. 57.

¹⁷ R. L. Lyman, M. J. O'Brien, *Nomothetic Science And Idiographic History In Twentieth-Century American Anthropology*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences” 2004, t. 40(1), s. 77–96.

¹⁸ P. Coveney, R. Highfield, *Strzałka czasu*, Poznań 1997, s. 25.

¹⁹ J. Topolski, *Świat bez historii*, Poznań 1998, s. 109.

Nie można także zapominać, że w wieku XX doszło do przededefiniowania pojęcia prawa i uniwersalności. Nowa definicja nomotetyczności zbliża wydatnie przyrodoznawstwo do historycznych nauk o kulturze. Zbliżenie nastąpiło tak na płaszczyźnie „wiedzy o świecie”, jaki i „wiedzy na temat wiedzy o świecie”.

Postrzeganie praw jako przenikających każdy czas i każdą przestrzeń odpowiada myśleniu o nauce wieku XVIII i pierwszej połowy XIX, lecz od początku ubiegłego stulecia fizycy, biolodzy, kosmolodzy i chemicy coraz rzadziej mówią o uniwersalności formułowanych przez siebie praw,

W aspekcie ontologicznym (wiedzy o świecie) ewolucjonistycznie zorientowana biologia i kosmologia Wielkiego Wybuchu zwracają uwagę na rolę wydarzeń niepowtarzalnych i jednostkowych w kształtowaniu świata. Przyrodoznawstwo staje się nauką historyczną, restytuuje się jako „historia naturalna”, gdy odrzuca beczasowe universum I. Newtona i Linneusza i wkracza w niezdeterminowany świat mechaniki kwantowej i darwinizmu.

Ewolucjoniści opisują naturę na sposób historyczny: nie ma już świata stałych niezmiennych gatunków, świata którego zmienność jest pozorna i nieistotna, lecz świat dynamicznych, ciągłych i nieregularnych zmian. Hipotezę K. Darwina, zakładającą jedynie powolne i regularne zmiany, A. Huxley uzupełnia o koncepcję nagłych przyspieszeń ewolucji: skoków mutacyjnych. Systematyka Linneusza zostaje zachowana, lecz zyskuje inny wymiar: z rozbioru logicznego staje się tablicą genealogiczną pełną charakterystycznych dla historiografii niedomówień, białych plam, luk, wątpliwości, brakujących ogniwi itp. Niewzruszona pewność, że to co było będzie także zawsze ustępuje idei niezdeterminowanej zmienności, przyszłość nie jest już oczywista, staje się zagadką, której rozwiązania człowiek zaczyna szukać w przeszłości, kryjącej przyczyny nieobecnych jeszcze skutków.

Beczasowy, gdyż nie podlegający zmianom w czasie wszechświat I. Newtona zmienia się w świat, który ma swój początek w Wielkim Wybuchu i ma swoją historię, która go w sposób nieustanny formuje. Kosmolog nie może wzorem nowożytnego astronoma obserwować stałych i niezmiennych obrotów ciał niebieskich — musi uwzględniać zjawiska niepowtarzalne, wyjątkowe, a zatem historyczne. Wszelka regularność i powtarzalność jest już dla niego nie prawem uniwersalnym, lecz wycinkiem zmiennych dziejów wszechświata²⁰. Upływ czasu, będący u I. Newtona odwracalny, gdyż taki charakter mają wszelkie wzory opisujące funkcjonowanie świata, tutaj pojawia się w postaci nieubłaganej termodynamicznej strzałki czasu. Zmiany energetyczne są jak kulturowe zjawiska historyczne nieodwracalne gdyż nie można zneutralizować ich konsekwencji: rozproszona energia powróci samodzielnie do stanu skupienia.

²⁰ W. H. Mcneill, *Passing Strange: The Convergence of Evolutionary Science With Scientific History*, „History&Theory” 2001, t. 40, s. 1–15.

Ta metamorfoza przyrodoznawstwa działa inspirująco na tych przedstawicieli nauk historycznych, którzy nie porzucili nadziei na nomotetyczność własnych dyscyplin. Definicja nomotetyczności, akcentująca uniwersalność i niezmienność, nie była im przychylna, nowa definicja praw jako „generalnych tendencji” dających się wyróżnić w chaosie wydarzeń niepowtarzalnych, niepodobnych do siebie i przeczących sobie wzajemnie, stwarza im nowe szanse. Podstawą nowego zbliżenia humanistyki i przyrodoznawstwa jest kategoria historyczności.

Tradycja anglosaska oferuje nam wiele sposobów interpretowania dziejów z perspektywy praw, dominuje w niej jednak opcja naturalistyczna. Kultura jest w tym ujęciu kontynuacją i elementem ewolucji naturalnej. Nie ma zatem bariery między biogenezą, antropogenezą i historią kultury.

Sposób konstruowania opisu świata opiera się na przesunięciu kategorii i pojęć z dyskursu nauk przyrodoznawczych do dyskursu nauk społecznych i historycznych.

Przeniesienie może mieć charakter intuicyjny, swobodny, ale może opierać się również na świadomie konstruowanej analogii. Konstruowanie analogii wymaga tak badań empirycznych, jak i refleksji teoretycznej, podczas gdy „potoczny” eksport kategorii odbywać się może bez pośrednictwa tej refleksji. Pewne wybrane elementy np. z teorii ewolucji są przemieszczone do świata kultury, inne zaś ignorowane. Pytanie: „Dlaczego właśnie te a nie inne kategorie zaczerpnięte np. z teorii ewolucji pasują do rzeczywistości społecznej?” pozostaje zazwyczaj bez odpowiedzi.

Tak np. J. W. Draper w swojej *History of the Conflict Between Religion and Science*²¹ (*Historia konfliktu religii i nauki*) scala metaforę wojny z ewolucjonistyczną formułą „selekcji naturalnej” opisując „konflikt” nauki i religii z perspektywy Darwinowskiej „walki o byt” i „przetrwania najlepszych”²².

Sposobem budowania holistycznej, systemowej analogii przyrodoznawstwa i nauk o kulturze jest wykorzystanie metaperspektywy filozoficznej. Na pograniczu przyrodoznawstwa i humanistyki funkcjonowało i funkcjonuje wiele dyskursów wywodzących się z filozofii nauki i usiłujących stworzyć wspólną płaszczyznę dla wszelkiej wiedzy o człowieku.

Dla realizacji tego celu wykorzystywano aktualnie najbardziej generalne i empirycznie pojemne kategorie poznawcze nadające się do opisywania wszelkiego rodzaju fenomenów i występujące w różnych opisach świata, jak np. idea postępu.

²¹ Korzystam z tekstu ósmego wydania: *History Of The Conflict Between Religion And Science*, New York 1897, zdigitalizowanego przez: Electronic Text Center at the University of Virginia Library, wersja elektroniczna z oryginalną paginacją, <http://www.lib.virginia.edu/indexes/authent.html>

²² Na ten temat por. W. Werner, *Wokół metafory wojny*, „Pro Libris. Lubuskie Pismo Literacko-Kulturalne” 2004, nr 1(6), s. 69–82 oraz idem, *John William Draper i Andrew Dickson White wobec wojny nauki z religią. Rola metafory historiograficznej*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2004, t. 49, nr 1, s. 7–27.

Ufundowane na tej kategorii były prace *Primitive Culture* (1871) E. B. Tylora, czy *Ancient Society* (1877) H. L. Morgana²³. W kulturze nowożytnej idea postępu była jednym z pojęć fundamentalnych, co oznacza niemalże jej wszechobecność. Można ją odnaleźć w pismach Bodina, F. Bacona, Kartezjusza, Montesquieu, Voltaire’a, Turgota, encyklopedystów, Rousseau, Chastellux, przedstawicieli szkockiego Oświecenia, niemieckich romantyków, słowem wszędzie²⁴. W drugiej połowie XIX wieku usiłowano podnieść postępowanie do rangi kategorii teoretycznej, powstało wówczas wiele filozoficznych prac poświęconych jej obecności w kulturze, z których największą renomę zdobyło dzieło H. Spencera *Progress: Its Law and Cause* (1857). Jego publikacja zbiegła się w czasie z wydaniem przez K. Darwina pracy *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life* (1859), która na nowo zdefiniowała pojęcie ewolucji i zmian ewolucyjnych, posługując się ówczesną naukową terminologią i materiałem empirycznym jako dowodem. Wielu czytelników, zwłaszcza historyków, filozofów, antropologów mogło uznać, że obie te książki są „o tym samym” i w konsekwencji zaczęto odczytywać koncepcje ewolucji „przez pryzmat” idei postępu. To metaforyczne połączenie odrębnych pojęć nadało scjentyistycznej „powagi” narracjom mówiącym o „postępie” i „postępowości” oraz przygotowało grunt dla późniejszych zastosowań koncepcji ewolucji w różnych opisach świata społeczno-kulturowego.

Wielu ewolucjonistów sprzeciwiało się jednak wybiórczemu przenoszeniu kategorii ewolucji do humanistyki. Wśród nich znajdował się współtwórca teorii ewolucji i architekt jej medialnego sukcesu, T. H. Huxley. Oprócz prac nad propagowaniem i rozwijaniem hipotezy ewolucyjnej prowadził studia filozoficzne. Interesowały go zagadnienia świeckiej (filozoficznej) etyki i kwestie racjonalnej organizacji społeczeństwa. Wiele publikacji T. H. Huxleya wydanych po 1864 r. poświęconych było zastosowaniom koncepcji ewolucji w naukach społecznych. W swoim entuzjazmie dla nauk przyrodniczych T. H. Huxley zdawał sobie jednak sprawę z potencjalnych zagrożeń, jakie mogą wynikać z przenoszenia praw przyrody bezkrytycznie na grunt społeczny. W przeciwieństwie do wielu tzw. społecznych ewolucjonistów i tzw. malthusian nie był zafascynowany praktyczną interpretacją Malthusa, według którego należy utrzymywać wysoką śmiertelność wśród najniższych grup społecznych, gdyż ich liczebność może stanowić biologiczne zagrożenie dla „lepiej dostosowanych”, „zdrowszych” elit. Uważał także, że język i kultura nie mają nic wspólnego z rasą i wyraźnie dystansował się od wszelkich form rasizmu. Był zdania, że „zasada ewolucji” może być przyjęta do badań etnologicznych — jednak wyłącznie na zasadzie paralelizmu metodologicznego, a nie rzeczowego. Przez większość swojego życia T. H. Huxley podzielał pogląd

²³ J. Fracchia, R. C. Lewontin, *Does Culture Evolve?*, „History & Theory” 1999, t. 38, nr 4, s. 52–79.

²⁴ Na ten temat por. klasyczną pracę: J. B. Bury, *Idea Of Progress An Inquiry Into Its Origin And Growth*, New York 2002.

o wzorcowej roli przyrodoznawstwa dla wszelkich nauk o człowieku. Z czasem jednak silniej zwrócił się w stronę filozofii, by z jej perspektywy ogarnąć człowieka jako byt duchowy i biologiczny zarazem. W jego ostatniej pracy (wydanej po śmierci) *The Natural History of Christianity*²⁵ ewolucjonizm T. H. Huxleya nie był kalką procesów naturalnych w kulturze, lecz raczej ogólną zasadą rozwoju i zmienności²⁶.

T. H. Huxley stworzył pojęciowy fundament pod wiele współczesnych dyskursów tworzących globalną, systemową analogię między naturą a kulturą i opisujących te zjawiska przy pomocy praw: socjobiologię Wilsona, ewolucjonistyczną etologię Lorenza, biosemiotykę Łotmana i wreszcie neodarwinizm (uniwersalny darwinizm). Ten ostatni jest dla nas najbardziej interesujący z perspektywy jego zastosowania w antropologii wiedzy, gdyż silnie akcentuje rolę przekazu informacji/wiedzy dla procesów kulturowych.

Celem tego artykułu nie jest oczywiście propagowanie neodarwinizmu jako metodologii antropologii wiedzy. Niemniej aby krytycznie przeanalizować tę koncepcję jako prominentną propozycję nomologicznego wyjaśniania przemian w ludzkiej wiedzy potrzebna jest jego „życzliwa”²⁷ interpretacja.

Założenia neodarwinizmu prezentowane są w książce R. Dawkinsa *The Selfish Gene*²⁸ (*Samolubny gen*). R. Dawkins przenosi działanie praw ewolucji (selekcji naturalnej i doboru) z jednostek na ich składowe: geny wychodząc z założenia, że jednostki się nie reprodukują, lecz czynią to ich geny. Kulturową analogią dla genów są memy: jednostki informacji mające formę pojęć, zachowań, wzorców kulturowych, twierdzeń na temat świata, idei naukowych, sposobów budowania domów, czyli wszelkich przejawów ludzkiej wiedzy²⁹. Informacja kulturowa rozprzestrzenia się dzięki analogicznym prawom jak informacja genetyczna: wymaga żywych nosicieli, choć możliwe są również stany inkubacyjne. Wiedza przejawiająca się we wszystkich fenomenach kultury nastawiona jest na własne przetrwanie, adaptuje się do świata, w którym funkcjonuje. Gdy jest to korzystne dla przetrwania dąży do „czystych form”, do prostoty swoich epifanii, w innej sytuacji kulturowej gwarantem rozprzestrzenienia się jest komplikacja, wzrost wewnętrznej złożoności. Ta sama zasada rządzi opozycją uniwersalizmu i specjalizacji.

Genetyka operuje trzema podstawowymi kategoriami wielkości: gen — jednostka — gatunek. Przekazywaną informacją są geny, ich nosicielami organizmy. Orga-

²⁵ Huxley zarówno w tytule, jak i w duchu tej pracy nawiązuje do dzieła Dawida Hume’a *The Natural History of Religion*.

²⁶ W. Werner, *Skandal ewolucji, idea ewolucji. O medialnym i ideologicznym aspekcie dyskusji wokół hipotezy ewolucyjnej*, „Roczniki Antropologii Wiedzy” (2004) 2005, t. 1, s. 57–70.

²⁷ Zgodnie z terminologią poznańskiej szkoły humanistycznej „życzliwość” oznacza tu wstępne założenie o sensowności i racjonalności prezentowanej koncepcji.

²⁸ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford 1989.

²⁹ G. R. Steele, *Universal Darwinism and the Methodology of Social Science*, „Journal of Evolutionary and Social Systems” 1996, t. 19(4), s. 381–403.

nizm mający „dobre” geny dysponuje cechami, które pomagają mu przetrwać i osiągnąć sukces reprodukcyjny. Zbiorem organizmów mających podobny genotyp jest gatunek. Sukces każdego osobnika wchodzącego w skład gatunku wzmacnia go.

Memetyka operuje analogiczną hierarchią: *mem* (przekazywalna informacja), *trait* (wiedza jednostki wynikająca z jej preferencji: zbiór memów), *paradigm* (wiedza podniesiona do rangi wzorca: obowiązująca w zbiorowości)³⁰.

Człowiek jest „nosicielem” memów: informacji kulturowej, którą przyjmuje lub odrzuca. Odrzuca tę informację, która nie realizuje jego potrzeb. Informacja wybrana, zaakceptowana może zagwarantować mu sukces (społeczny, ekonomiczny, militarny, emocjonalny, duchowy). Sukces nosiciela powoduje, że informacja według której myślał i działał jest zachowywana i przekazywana. Memy są przekazywane wprost (przez nauczanie lub nakazy), przez naśladownictwo, bądź w oderwaniu od kontaktów międzyludzkich, przez stany inkubacyjne (takimi przetrwalnikami memów są instrukcje, podręczniki itp.)³¹. W ten sposób tworzy się paradygmat, czyli powszechny wzorzec działania w oparciu o określoną (sprawdzoną w swej skuteczności) informację.

Analogia z genetyką ma swoje oczywiste ograniczenia. Osobnik może przekazywać swoje geny wyłącznie w ramach swojego gatunku. Informacja genetyczna nie przemieszcza się między gatunkami. Wprawdzie kontynuatorzy R. Dawkinsa wykorzystują Kuhnowską koncepcję o nieprzystawalności paradygmatów by ukazać, że informacje (memy) nie mogą przechodzić zupełnie swobodnie między paradygmatami. Niemniej ewentualne blokady informacyjne nie są analogią dla zdecydowanie silniejszej blokady genetycznej. Memy mogą być przenoszone między paradygmatami drogą translacji, a w obrębie natury możliwość translacji genów istnieje jedynie hipotetycznie i w związku z aktywnością człowieka³².

Powyzsza koncepcja została wykorzystana do przeprowadzenia wielu badań z zakresu szeroko pojętej „historii idei” i „historii wiedzy”³³, dostarcza eleganckich i re-

³⁰ W. Benzon, *Culture as an Evolutionary Arena*, „Journal of Evolutionary and Social Systems” 1996, t. 19(4), s. 321–362.

³¹ T. Barbiero, M. Hadad, *Cultural Evolution and the Scarcity Problem*, „Journal of Social and Evolutionary Systems” 1996, t. 19(4), s. 405–415.

³² Stosowana tu definicja paradygmatu nawiązuje do myśli Kuhna. Paradygmaty są nieuświadomiane i nieprzystawalne, co oznacza, że obieg informacji między nimi jest blokowany. Por. W. Benzon, op. cit., s. 330–332.

³³ Por. np.: M. H. Nitecki, D. V. Nitecki (red.), *Evolutionary Ethics*, Albany 1993; John H. Beckstrom, *Darwinism Applied: Evolutionary Paths to Social Goals*, Westport 1993; D. Gatherer, *The Evolution of Music — A Comparison of Darwinian and Dialectical Methods*, „Journal of Evolutionary and Social Systems” 1997, t. 20(1), s. 75–92; C. N. Degler, *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*, New York 1991; L. B. Steadman, C. T. Palmer, *Religion as an Identifiable Traditional Behavior Subject to Natural Selection*, „Journal of Evolutionary and Social Systems” 1995, t. 18(2), s. 149–164.

torycznie uwodzących narzędzi badawczych, lecz skrywa też problemy, które chciałbym tu rozważyć:

- Memetyka pomija problem świadomości i świadomego wyboru, nie jest to jej wada, lecz cecha konstytutywna, za którą kryje się założenie, że wybory jednostki są nieprzewidywalne, ale wybory zbiorowości rządzą się określoną, choć nieuświadamianą logiką. Jednostka może wybrać dla siebie źle, społeczeństwo nie jest w stanie. Zatem ta analogia zawodzi (może zawodzić) w badaniu jednostek. Pytanie czy antropologia wiedzy może uciec od badania zagadnień jednostek i jednostkowych wyborów?
- Adaptacja w przyrodzie jest realizowana dla danego osobnika w jeden podstawowy sposób, który nie ulega zmianie w ciągu jego życia. Zmiany w genotypie zachodzą bowiem bardzo wolno. Człowiek może w ciągu swojego życia zmieniać kulturowe wzorce myślenia i działania nawet kilkadziesiąt razy, zmiana ta ponadto nie wymaga „nakładu sił i środków”, tak jak w przypadku zmiany formy adaptacyjnej w gatunkach zwierzęcych, nic też nie wymaga konsekwencji w realizacji wybranego wzorca. W jaki zatem sposób stwierdzić, czy istnieje jakakolwiek korelacja między wyborem sposobu działania (memu) a sukcesem/porażką jednostki, skoro efekty różnych wyborów mogą się wzajemnie znosić?
- Kwestia sukcesu adaptacyjnego w zakresie jednostki (nosiciela memów) jest w dużym stopniu kwestią jego parametrów oceny swojej sytuacji. Jakie mogą być generalne kryteria określające czy ktoś odniósł sukces lub porażkę, skoro w kulturze sukces jest mierzalny na bardzo wiele sposobów, w tym bardzo indywidualnie jako odczuwanie przyjemności/błogości/szczęścia? Jak określić, czy czyjeś wybory sposobów działania/myślenia uszczęśliwiły go, skoro osobiste odczucia mogą pozostać niewypowiedziane w żaden sposób?
- Jeżeli uznamy za podstawowy przedmiot badań nie człowieka, lecz informację: memy i przyjmujemy zasadę, że celem informacji jest jej trwanie, to marginalizujemy kwestię, czego dotyczy dana informacja, gdyż wtedy przechodzimy na płaszczyznę ludzką. Człowiek tworzy informację nie tylko po to, by ta informacja istniała, lecz by przekazać jakiś świat. Z poziomu memów nie ma znaczenia, jaki świat opisują — skoro ich sensem jest samo trwanie i multiplikacja. Memetyka różnicuje informację jedynie pod względem związanych z nią strategii przetrwania i reprodukcji.
- Ta perspektywa może prowadzić do fatalistycznego przekonania, że istnieje to, co powinno istnieć. Jego konsekwencją może być ogląd historii nauki jako drogi dojścia do stanu obecnego.
- Podstawą memetyki jest metafizyczne założenie, że byt jest lepszy niż niebyt. Egzystencja w tym ujęciu sama w sobie jest dobrem i celem. Konsekwencją tego założenia jest stwierdzenie, że natura świata jest stała i niezmienna i opiera się na pragnieniu bycia. Fakt, że coś istnieje uchodzi za dowód, że ma istnieć i do istnienia dąży.

Przedstawione tu problemy³⁴ wskazują na ograniczenia memetyki, które są także ograniczeniami innych dyskursów, szukających praw i generaliów. Generalizacja i wyznaczanie zasad ogólnych jak do tej pory opierały się na jakiejś metafizyce, na apodyktycznym orzeczeniu „tak jest, było i będzie”. Deklaracje relatywistyczne praktyków antropologii wiedzy wskazują, że istnieje tendencja by od takiej metafizyki się uwolnić.

Jednak relatywistyczne założenia mogą oddalić tę dyscyplinę nie tylko od historii nauki hołdującej klasycznej definicji prawdy i pozytywistycznym koncepcjom warsztatowym, lecz również od wszelkich dyskursów dążących do generalizacji swoich danych w prawa (nawet lokalne i względne), a zatem: socjologii, ekonomii, językoznawstwa a także wielu szkół antropologii i archeologii. Do pewnego stopnia relatywistyczne założenia badawcze utrudniają również stosowanie wszelkich logicznych narzędzi badawczych służących do stanowienia praw, a więc: indukcji (generalizacji), wnioskowania z analogii, klasyfikacji. Jeżeli konsekwentnie uznamy założenia relatywistyczne, to nie mamy podstaw, by dostrzec jakichkolwiek podobieństw ani analogii między stanami historycznymi a współczesnymi. Wszelkie podobieństwa są np. w myśl W. Wrzosek elementem mentalnej i kulturowej imputacji, pochodzą od podmiotu badającego, a nie są cechą badanego przedmiotu³⁵.

Relatywistyczne założenia badawcze nie pozwalają nam np. twierdzić, że Galileusz ze strachu przed spaleniem na stosie wyrzekł się koncepcji heliocentrycznej, jeżeli twierdzilibyśmy to na podstawie psychologicznej analogii. Fakt, że piszący biografię Galileusza Jan Kowalski odczuwałby strach przed śmiercią w męczarniach i aby jej uniknąć wyznałby, że Ziemia jest nieruchoma dotyczy Kowalskiego, a nie żyjącego w innych okolicznościach historycznych Galileusza. Przekonanie, że tak samo jak my bał się śmierci i bólu jest już odwołaniem się do idei niezmiennej natury ludzkiej.

Nie można lekceważyć poznawczej konsekwencji przyjmowania założenia o fundamentalnym wpływie aktualnej sytuacji kulturowej na kształt opisu świata. Jeżeli bowiem istnieje tylko wiedza współczesna, a wszelkie postacie i wydarzenia historyczne są pojęciami aktualnymi, konstruowanymi współcześnie pod wpływem aktualnych potrzeb, według aktualnych wzorców, to jaki charakter mają różnice między Asklepiosem, Avicenną, Paracelsusem i C. G. Carusem?

Historia i historyczność może stracić w tym ujęciu wewnętrzną złożoność i stać się zbiorem nieodróżnicowanych postaci, idealnie dyspozycyjnych wobec aktualnych potrzeb, takim słownikiem osób i motywów historycznych, uporządkowanych we-

³⁴ Waga zastrzeżeń sformułowanych pod adresem neodarwinizmu może skłonić do konkluzji, że jego zastosowanie w antropologii wiedzy wymagałoby od badacza wiele krytycyzmu i elastyczności.

³⁵ W. Wrzosek, *Historia. Kultura. Metafora. Narodziny nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995, s. 13–16.

dług apodyktycznie i współcześnie przyjętego klucza (np. klucza alfabetycznego), gdzie Parmenides z Elei sąsiaduje z A. Parmentierem, gdyż takie są współczesne wymogi porządkowe³⁶.

Oczywiście w swej najbardziej radykalnej formie relatywizm neutralizuje nie tylko pojęcie rzeczywistości historycznej, ale nawet sam siebie jako metodę badawczą, gdyż nawet przekonanie o korelacji między rzeczywistością językową a mentalną opiera się na analogii własnego myślenia z cudzym (zakładam, że mogę interpretować napisane słowa jako pomyślane, gdyż sam muszę pomyśleć, żeby napisać) jednak stosowany w rozsądnych granicach zakreslanych przez pragmatyzm poznawczy pomaga stwierdzać, jak wiele naszych poglądów opiera się na swobodnym, intuicyjnym przeniesieniu potocznego sposobu myślenia i odczuwania na postaci historyczne.

Pragmatyzm badawczy, który można nazwać również badawczą *Realpolitik*, zasa-
dza się na przekonaniu, że należy badać te fenomeny, których badanie:

- 1) Jest możliwe (to znaczy umożliwia formułowanie twierdzeń syntetycznych).
- 2) Jest uzasadnione aktualnym stanem wiedzy (opiera się na pojęciach już istniejących nie tworząc nowych tylko na własne potrzeby).
- 3) Jest potrzebne (nawiązuje do istniejących i ważnych problemów poznawczych, egzystencjalnych bądź estetycznych).
- 4) Wyniki z przeprowadzonych badań mogą uzyskać społeczną akceptację (są poznawczo bądź egzystencjalnie użyteczne dla rozwiązania istniejących problemów)³⁷.

Jest to oczywiście metoda, którą nie rozwiązuje dylematu historyczności, jaki stoi przed praktykami antropologii wiedzy, lecz umożliwia ujrzenie go w nowym świetle i przenosi dyskusję z płaszczyzny metafizyki na poziom konkretnych rozwiązań metodologicznych oraz ich potencjalnych konsekwencji.

³⁶ Oczywiście zdaję sobie sprawę z tego, że tablica chronologiczna równie apodyktycznie unifikuje rzeczywistość historyczną.

³⁷ Na ten temat por. W. Werner, *Realpolitik w historii nauki. Perspektywa badawcza Roberta Maxwella Younga — próba krytyki*, [w:] G. A. Dominiak, J. Ostoja-Zagórski, W. Wrzosek (red.), *Gra i konieczność...*, s. 183–193.



Część druga

Nowa nauka a świadomość społeczna





Bożena Janda-Dębek

FREUDOWSKA KONKWISTA ŚWIADOMOŚCI SPOŁECZNEJ

Połączenie F. Cortesa i Z. Freuda w jakikolwiek sposób, a choćby wspólnym pojęciem „konkwisty”, to zapewne zbyt wiele jak na pełen tolerancji dla zaskakujących skojarzeń umysł humanisty. Tym bardziej że wszystko ich różniło. A najbardziej to, że Freud nie poszukiwał złota, lecz prawdy i uznania dla swoich idei. Jedno však ich łączyło. Obaj wkraczali na nieznanne, niezdobyte do tej pory tereny. Obaj eksplorowali nieznanne, niezdobyte do tej pory tereny.

Kiedy Z. Freud tworzył swoją koncepcję psychoanalityczną, z nie mniejszą od nigdziejszych zdobywców zaborczością wkraczał na nowe obszary psychiki. Także i te, które do tej pory stanowiły tabu oraz zarezerwowane były dla dyscyplin innych niż psychologia człowieka. Stosował swoją koncepcję do analizy wszelkich przejawów natury ludzkiej. Dokonywał wypadów w dziedzinie historii sztuki, analizy dzieł literackich, a przede wszystkim kultury i religii. Jak pisze jeden z jego współczesnych biografów, P. Gay, na wszystkie te, często obce dla siebie obszary, wkraczał „nie jako potent, ale jako konkwistador”. Sam zresztą w liście do swego długoletniego przyjaciela W. Fliessa tak się nazwał: „Wcale nie jestem naukowcem, obserwatorem, eksperymentatorem ani myślicielem. Z temperamentu jestem konkwistadorem, awanturnikiem — jeśli chcesz to słowo przetłumaczyć, obdarzonym godną takiego człowieka dociekliwością i uporem”¹. Nie pytał czytelników i krytyków, czy podobają się im jego idee, czy są skłonni je przyjmować. On je z wygłaszał z absolutnym przekonaniem, że są jedynymi słusznymi rozwiązaniami stawianych problemów. Być może nie pytał, bo — jak sam twierdził w 1924 r. — po ponad dziesięciu latach osamotnienia i braku

¹ Cyt. za: P. Gay, *Freud. Życie na miarę epoki*, przeł. H. Jankowska, Poznań 2003, s. 14.

jakichkolwiek zwolenników jego „wrażliwość na krytykę i brak zainteresowania koncepcją psychoanalityczną uległa znacznemu stępieniu”².

Jednakże pozornie „niewrażliwy” na krytykę swojej koncepcji, niezmiernie przecież cieszył się z przejawów uznania, które spotkało go w 1909 r. ze strony psychologów amerykańskich. Zaproszony przez Stanleya Halla do Clark University w Worcester, by odebrać tytuł *doctora honoris causa* i wygłosić cykl wykładów o psychoanalizie, pisał o tym wydarzeniu z niekłamanym zadowoleniem: „W Europie czułem się pogardzany, tu zaś z największymi autorytetami mogłem rozmawiać jak równy z równym. A kiedy stanąłem na podium w Worcester, aby wygłosić moje *Pięć wykładów o psychoanalizie*, wydawało mi się, że oto następuje rzeczywistnienie niewiarygodnego marzenia dziennego: psychoanaliza nie była już iluzją, stała się wartościową częścią rzeczywistości”³.

Poruszenie Z. Freuda tym wydarzeniem jest tym bardziej zrozumiałe, jeśli się pamięta, że jego pierwsza duża praca — wydana w 1900 r. *Interpretacja marzeń sennych*⁴ nie doczekała się wówczas żadnej recenzji w czasopismach fachowych, omijano go we Wiedniu, nie zwracano uwagi za granicą. Uczony uskarżał się na samotność i z goryczą pisał o tym, że zwolenników zyskał dopiero po oficjalnie rzuconej na niego anatemie w środowisku wiedeńskich uczonych.

Co jednak było przyczyną, dla której o psychoanalizie współcześni mu długo wyrażali się lekceważąco, a w najlepszym razie krytycznie? Sam Z. Freud nie musiał domyślać się owych przyczyn, on je znał: to próba podnoszenia zagadnień seksualności człowieka do rangi nauki wywoływała tak silne opory w środowisku uczonych, że dyskredytowali założenia całej teorii, nie uznając jej za wartą bliższego zainteresowania. W środowisku akademików chełpiono się krytyką prac Z. Freuda, chociaż ich nie czytano. Nawet wtedy, gdy jego prace uzyskały już szerszy rozgłos, nadal prócz pochwał zbierał lekceważące i obraźliwe uwagi. Dobrze ilustruje to wydarzenie z 1927 r., kiedy sławny kolega i antagonistą Z. Freuda, neurolog J. Wagner-Jauregg otrzymał nagrodę Nobla w dziedzinie medycyny. Gdy jedna z gratulujących mu osób wyraziła żal, że nagrody tej nie otrzymał również doktor Z. Freud, usłyszała od noblisty: „Może jeszcze otrzyma — ale literacką”⁵.

By jednak zrozumieć lepiej powody wzburzenia teorią Z. Freuda, nie tylko zresztą środowiska naukowego, ale i opinii publicznej, trzeba przypomnieć, co działo się w tym czasie z nauką, a szczególnie tymi dziedzinami, które dotyczyły istoty funkcjonowania psychicznego człowieka. W roku 1859 K. Darwin opublikował swoją pracę

² Cyt. za: Z. Freud, *Moje życie i psychoanaliza*, przeł. A. Kowaliszyn, B. Gawroński, Warszawa 1991, s. 58.

³ *Ibidem*, s. 62.

⁴ W książce *Moje życie i psychoanaliza* tak brzmi tytuł tej pracy. Wydanie polskie pracy Z. Freuda o marzeniach sennych jest zatytułowane *Objaśnianie marzeń sennych* (1996).

⁵ Por. G. Markus, *Zygmunt Freud*, Warszawa 1993.

O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, która spowodowała rewolucyjne przemiany w sposobie myślenia o świecie istot żywych. Do tego czasu wprawdzie nie wszyscy przyrodnicy przypisywali Bogu stworzenie świata, niemniej jednak do XIX w. panowało powszechne przekonanie co do niezmienności gatunków. Druga nie mniej szokująca książka Darwina, *O pochodzeniu człowieka*, wywołała kolejne wrzenie, szczególnie w środowisku teologów, chociaż w istocie była naturalną konsekwencją teorii zmienności gatunków. Inne prace K. Darwina, m. in. dotycząca wyrazu uczuć u człowieka i zwierząt, miały inspirujące znaczenie dla powstawania nowych kierunków psychologii porównawczej, psychologii zwierząt czy psychologii rozwojowej. Pobudzony Darwinowską tezą, że kształt procesów poznawczych i emocjonalnych człowieka powstawał w procesie ewolucji jako adaptacje biologiczne, W. James, wyjaśniając ludzkie upodobania, odwoływał się do pojęcia instynktu⁶.

W roku 1879, a więc wtedy gdy Zygmunt Freud jeszcze studiował, W. Wundt w Lipsku powołał do życia laboratorium, które wkrótce zinstytucjonalizowało psychologię, nadając jej status poważnej nauki empirycznej, eksperymentalnej. Mówiąc w dużym skrócie, zadaniem psychologii od tej pory miała być — i owszem — analiza życia duchowego, ale już prowadzona metodami zapożyczonymi od nauk przyrodniczych⁷. Ideom oświeceniowych scjentyistów stało się zadość: oto psychologia mogła zająć się niepodważalnymi badaniami laboratoryjnymi i stać się wreszcie „prawdziwą nauką”.

Ale koniec XIX i początek XX w., to także bardzo ważny okres dla rozwoju behawioryzmu, kierunku opartego na oświeceniowych ideach J. Locke’a i S. Mill’a. Sformułowali oni teorię asocjacionizmu, która stała się podstawą modeli uczenia się. Modele te wykorzystywane były przez dominujący behawioryzm od lat 20. aż po lata 60. XX w. Behawioryści byli przekonani, że zachowanie człowieka można wyjaśnić nie uwzględniając jego struktury genetycznej czy ewolucyjnej historii gatunku. J. Watson⁸, krytykując „rzeczywistego ojca psychologii eksperymentalnej”, jak nazywał W. Wundta, twierdził, że użycie w psychologii pojęcia świadomość jest niczym innym jak pojęciem „mniej obserwowalnej” „duszy”. Postulował więc w 1912 r., by „psychologowie obiektywni”, czyli behawioryści, zajmowali się wyłącznie tym, co może być obserwowalne i formułowali prawa odnoszące się tylko do takich zachowań.

Tak więc w otoczeniu prawdziwych naukowców, opierających się na badaniach eksperymentalnych i obserwacjach, pomijających „zeznania introspekcyjne”, teoria

⁶ Por. S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak, Gdańsk 2005.

⁷ Por. R. Stachowski, *Historia psychologii: od Wundta do czasów najnowszych*, [w:] J. Strelau, *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1, Gdańsk 2000.

⁸ Por. J. Watson, *Behawioryzm oraz Psychologia, jak widzi ją behawiorysta*, przeł. E. Klimas-Kuchto-wa, J. Siuta, red. nauk. W. Szewczuk, Warszawa 1990.

Z. Freuda — oparta wszak na wyznaniach jego niezrównoważonych, leżących na „psychoanalitycznej kanapce” pacjentek — musiała budzić silne opory środowisk akademickich. Nawiasem mówiąc, bardzo ciekawe jest, że Z. Freud tak wiele zawdzięczając kobietom — bo przecież nie tylko kształt swojej teorii, ale także i wolność⁹ — do kobiet miał, delikatnie rzecz ujmując, stosunek wielce niesprawiedliwy. W swej ocenie i terapii kobiet nie tylko sprzyjał cynicznym radom dawanym im przez R. Chrobaka, znanego wiedeńskiego ginekologa, w rodzaju: *Penis normalis dosim repetatur*, ale i sam uważał je za istoty hamujące rozwój kultury, nie dorastające do wyrafinowanej sublimacji i przyjmujące wobec kultury wręcz wrogą postawę¹⁰.

Nie wydaje się jednak, by wyłącznie powody natury metodologicznej wywoływały tak silne opory środowisk naukowych wobec założeń koncepcji Freudowskiej. Zapewne winna była również ta jego — jak sam o sobie pisał — natura konkwistadora. Dokonywał porównań swoich dokonań na miarę Kopernika czy Darwina, a o osiągnięciach psychoanalizy pisał tak oto: „Nie dziwcie się temu i nie sądzcie, że opór przeciwko nam polega li tylko na trudności zrozumienia nieświadomego lub na względnej niedostępności doświadczeń, które wykazują jego istnienie. Myślę, że źródło leży głębiej. Ludzkość musiała znieść ze strony nauki dwie dotkliwe obrazy naiwnej miłości własnej: pierwszą, kiedy dowiedziała się, że nasza ziemia nie jest punktem centralnym wszechświata. Obrazu ta łączy się z imieniem Kopernika, drugą — wtedy, gdy badanie biologiczne zniweczyło roszczenia człowieka do pierwszeństwa, wskazując mu na jego pochodzenie ze świata zwierzęcego. To odbyło się pod wpływem Darwina. Trzecią i najdotkliwszą porażkę ma ponieść ludzkie urojenie wielkości ze strony dzisiejszych badań psychologicznych, które chcą dowieść naszemu «ja», że nie jest ono panem nawet we własnym domu, lecz musi poprzestać na skąpych wieściach o tym, co odbywa się nieświadomie w jego życiu duchowym”¹¹.

Takie stwierdzenia nie mogły podobać się jego oponentom, którzy przecież w dużej części uznawali działalność Z. Freuda w najlepszym razie za nienaukową eseistykę. Przy czym w jego przeciwnikach intensywne negatywne namiętności, nie mniej niż pyszałkowane przechwałki, budziła, jak się wydaje, sama zawartość treściowa teorii. Za fundament swojej koncepcji przyjął Z. Freud „podział psychiki na świadomość i nieświadomość”, co stworzyło, jego zdaniem „możliwość zrozumienia równie częstych, co istotnych patologicznych procesów w życiu psychicznym”¹². Idea procesów nieświadomych nie była wprawdzie nowa, ale to Z. Freud uczynił z podświadomości

⁹ Warto przypomnieć, że w wyjeździe Z. Freuda do Anglii, po anszlusie Austrii, bardzo pomagała potomkini rodziny cesarskiej, księżna Maria Bonaparte.

¹⁰ Por. Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1992.

¹¹ Cyt. za: Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, [przekł. S. Kempneralny i W. Zaniewickiego, przedm. K. Obuchowski], Warszawa 1992, s. 268.

¹² Cyt. za: Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1994, s. 92.

zasadniczy obszar studiów i istotę psychiki człowieka. Według niego to właśnie nieświadome instynkty utajone pragnienia są źródłem zachowań człowieka. Dążenia wyparte ze świadomości lub niedopuszczone do niej, mimo wszystko dalej istnieją i oddziałują na zachowanie. Realizacja ich wiąże się, zgodnie z zasadą *Lustprinzip* (zasadą przyjemności), z procesem pierwotnym, którego wyrazicielem jest *id* jako najbardziej irracjonalna i alogiczna z trzech struktur osobowości. Te właśnie właściwości *id* sprawiają, że energia wrodzonych instynktów może przejawiać się jakimkolwiek kanałem motorycznym bądź w postaci wyobrażeń będących przynajmniej połowiczną realizacją popędów. I ten fakt podniesienia nieświadomości do rangi zasadniczych procesów psychicznych musiał budzić opory, szczególnie w środowiskach ówczesnych psychologów eksperymentalnych, którzy przecież z niemałym trudem ledwie radzili sobie z badaniem procesów świadomych człowieka.

Co ciekawe jednak, w kwestii procesów nieświadomych niespodziewanie znajduje Z. Freud orędowników wśród dzisiejszych neurobiologów. Rozważając biologiczne uwarunkowania świadomości A. Damasio twierdzi, że nie musimy odrzucać koncepcji mechanizmów nieświadomych zaproponowanych przez Freuda, by uznać istnienie i siłę nieświadomego przetwarzania w zachowaniu człowieka¹³. Z kolei J. LeDoux przypuszcza, że Z. Freud miał rację wierząc, że niektóre aspekty przeżyć, szczególnie traumatycznych, są niekiedy przechowywane w układach pamięci niedostępnych świadomości. Przyczyna tego stanu rzeczy leżeć może w czasowym upośledzeniu funkcji hipokampa pod wpływem stresujących wydarzeń, który, jak dzisiaj niemal powszechnie się przyjmuje, odpowiada za niektóre istotne funkcje pamięci¹⁴.

Jak twierdził E. Fromm, teoria nieświadomości była jednym z zasadniczych osiągnięć dotyczących wiedzy o człowieku. Przed Z. Freudem uważano, że wystarczy znać świadome intencje człowieka, po Z. Freudzie zaś coraz częściej uznawano, że kluczem do prawdziwych przyczyn zachowań jest analiza ludzkiej nieświadomości¹⁵.

Kolejne instancje psychiki, takie jak *ego*, mające przynajmniej w części charakter świadomy, oraz *super ego*, będące ideałem *ego*, stanowią wraz z *id* konstrukcję osobowości sterującą zachowaniami człowieka. I choć ta struktura, przedstawiana w ortodoksyjnej postaci, ma dzisiaj wartość historyczną, w swoim czasie była niewątpliwie pionierskim osiągnięciem Z. Freuda. Jako pierwszy sformułował koncepcję osobowości, która została wyzwolona z tradycyjnych reguł opartych na opisie charakteru i została przedstawiona jako zespół mechanizmów psychicznych zapewniających realizację celów. Można, oczywiście, przy Freudowskim ujęciu osobowo-

¹³ Por. A. R. Damasio, *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpieński, Poznań 2000.

¹⁴ Por. J. LeDoux, *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, przeł. A. Jankowski, Poznań 2000.

¹⁵ Por. E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy*, przeł. W. Brydak, Poznań 1995.

ści mieć wątpliwości, czy cele te są jawne, można podważać przemożne znaczenie *id* jako pierwotnej struktury o wielkiej sile oddziaływania na zachowanie człowieka. Niemniej jednak to Z. Freud zaproponował wyjaśnianie postępowania człowieka, a nie tylko poszczególnych fragmentów jego zachowania¹⁶.

„Zaanektowanie” przez Z. Freuda ogromnego¹⁷ obszaru psychiki, jaką jest nieświadomość, i wskazywanie, że tam oto należy poszukiwać źródeł postępowania człowieka, wzburzało jemu współczesnych. Największe jednak reakcje wywołało uczynienie z seksualności człowieka demiurga, siły napędowej ludzkiej egzystencji i wszelkich zachowań. Jak pisał sam uczony, niezaspokojenie głodu czy pragnienia nigdy nie przeradza się w neurotyczny lęk, podczas gdy niezaspokojenie libido, czyli instynktu seksualnego — jak najbardziej¹⁸. Oczywiście, uznając potęgę seksualności i jej wpływ na zachowanie człowieka, Z. Freud nie był pierwszym, który pisał i mówił o znaczeniu życia seksualnego. Już przecież wspomniany na tych stronach ginekolog wiedeński R. Chrobak wyrażał w sposób bardzo dobitny potoczne mądrości związane z życiem seksualnym człowieka, a raczej z jego niedostatkiem. A w roku 1886 seksuolog R. Krafft–Ebing wydał pracę na temat perwersji seksualnych, która w części pisana po łacinie (szczególnie we fragmentach dotyczących co bardziej pikantnych zachowań) stała się sukcesem wydawniczym, chociaż, trzeba przyznać, sławę zyskała w dosyć ograniczonym gronie¹⁹.

Zatem w mieszczańskiej, pruderyjnej Europie Z. Freuda seksualność człowieka zajmowała już umysły badaczy. I nie tylko on miał udział w „demoralizacji” najpierw europejskiego, a potem amerykańskiego społeczeństwa. Ale to nie R. Krafft–Ebing przeszedł do historii psychologii, lecz Z. Freud, który nie ograniczył się do wskazania siły popędu seksualnego. Uczynił znacznie więcej: uznał, że seksualność człowieka rozwija się już od wczesnego dzieciństwa, a źródłem gratyfikacji seksualnej dla dziecka są kolejno części ciała, takie jak: usta, odbyt i genitalia. Jak sam pisał w rozprawach dotyczących teorii seksualnej, nikt przed nim nie uznawał tak powszechnego występowania „popędu seksualnego w dzieciństwie”. Wszelkie skłonności perwersyjne miały, według niego, swoje źródła w dzieciństwie. Dowodził tego w swoich rozprawach, pisząc: „seksualność perwersyjna nie jest niczym innym, jak zwiększoną, na poszczególne składniki rozłożoną seksualnością dziecięcą”²⁰. Twierdził, że objawy nerwicowe są zastępczymi zaspokojeniami seksualnymi. Pragnienia seksualne nie muszą być ukierunkowane wyłącznie na obiekty heteroseksualne;

¹⁶ Por. K. Obuchowski, *Adaptacja twórcza*, Warszawa 1985.

¹⁷ „Ogromnego” — ponieważ dla Freuda nieświadome popędy, instynkty, konflikty ujawniają się niemal na każdym kroku, zarówno w snach, symptomach neurotycznych, jak i codziennych czynnościach pomyłkowych.

¹⁸ Por. Z. Freud, *Wstęp do...*, s. 287.

¹⁹ Por. P. Gay, op. cit., s. 152.

²⁰ Z. Freud, *Wstęp do...*, s. 287.

mogą być skierowane na osoby tej samej płci, siebie samego, a nawet na zwierzęta. U ludzi dorosłych libido może się koncentrować na genitaliach, ale równie dobrze na innych erogennych strefach, do których należą wspomniane już usta czy odbył, szczególnie wówczas, gdy skutek regresji czy represjonowania czynności seksualnych, czynności owe będą blokowane. W dalszym ciągu Z. Freud dowodził, że seksualność człowieka dlatego ma tak wielki wpływ na powstawanie nerwicowych zaburzeń, ponieważ jest od dziecka tłumiona przez represyjne społeczeństwo, które nie chce przyjmować do jawnej wiadomości znaczenia seksualizmu.

Wątek seksualny, a może raczej zasadnicza idea koncepcji Freudowskiej, podobiała się najbardziej samemu uczonemu, a już znacznie mniej jego oponentom czy nawet wiernym długie lata uczniom. Gdy C. G. Jung, chyba najbardziej przez niego przez długi czas ceniony uczeń, podważał znaczenie wyparcia seksualności w powstawaniu zaburzeń nerwicowych, Z. Freud żarliwie wymuszał na nim „wyznania wiary”, mówiąc: „Jung, mój drogi, niech mi pan obieca, że nigdy się pan nie wyrzeknie teorii seksualnej. To rzecz najistotniejsza. Widzi pan, musimy stworzyć z tego dogmat, niewzruszony bastion”²¹.

W drugiej połowie i końcu XX w., a także obecnie tłumienie seksualizmu nie było i nie jest już problemem, bo — jak to ujmował m. in. E. Fromm — wraz z rozwojem społeczeństwa konsumpcyjnego „sam seks stał się artykułem konsumpcyjnym, a dążenie do bezustannej satysfakcji seksualnej jest częścią konsumpcyjnego wzoru...”²². W ówczesnym jednak społeczeństwie powoływanie *homo sexualis* było niewątpliwie przełomem w myśleniu o człowieku.

Jakby mało było skandalizujących idei i demaskowania seksualnej hipokryzji ówczesnej kultury, Z. Freud „zawłaszczył” dla swojej teorii także relacje pomiędzy rodzicami i dziećmi. Uważał, że uniwersalną, podstawową relacją społeczną jest relacja „matka — syn”.²³ Wprawdzie opisując kompleks Edypa zajmował się zarówno relacjami pomiędzy ojcem a synem, jak i matką, i córką, to związek pomiędzy matką i synem zdawał się być dla niego najbardziej zajmujący. Karmiąca piersią matka jest dla dziecka pierwszym obiektem erotycznym. Jest obiektem nie tylko karmiącym, zaspokajającym głód, ale pełni także rolę pielęgnacyjną, a potem uwodzicielską. Staje się pierwszym i najsilniejszym obiektem miłosnym, i to dla obu płci²⁴. Chłopiec wraz z wkraczaniem w fazę falliczną próbuje „zastąpić” ojca i od tej pory ojciec staje się rywalem do miłości matki. Pozostałością erotycznej fascynacji do matki

²¹ Cyt. za: C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993, s. 183.

²² Cyt. E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy*, s. 37.

²³ Tak interpretuje Freudowskie ujęcie relacji z rodzicami Kazimierz Obuchowski (*Przedmowa do III wydania w przekładzie polskim*, Z. Freud, *Wstęp do...*, s. 11) z czym należy się zgodzić, ponieważ tym relacjom Freud poświęcał najwięcej miejsca.

²⁴ Por. Z. Freud, *Poza zasadą...*, s. 143.

jest wielka zależność od niej, która w życiu dorosłym przeradza się w niewolniczy stosunek do kobiet. Tym problemom towarzyszy także lęk kastracyjny, który jest być może, jak uważał Z. Freud, jednym z najsilniejszych urazów, jakich mężczyzna doznaje w swoim życiu. Kompleks Edypa był ideą, którą uczony wykorzystywał przy okazji wielu analiz, nie tylko w czasie pracy terapeutycznej z pacjentami. Stosował ją także przy okazji omawiania zjawisk kulturowych czy w analizach dzieł literackich. Co bardzo istotne, uznawał, że kompleks Edypa miał charakter powszechny. Jeżeli nie znajdował przejawów tego kompleksu u swoich pacjentów, uważał, że ulegał on całkowitemu wyparciu. Kiedy zaś najistotniejsza okazywała się więź pomiędzy matką a córką lub ojcem i synem, rozszerzał swoją koncepcję, włączając w nią odwrócony kompleks Elektry. Przeżywane przez człowieka lęki interpretowane były przez niego jako kara za zakazywane instynktowne pragnienia kazirodcze, zazdrość o miłość jednego z rodziców. Krótko mówiąc, nadawanie relacji z rodzicami prawie wyłącznie charakteru seksualnego było niewątpliwie trudnym wyzwaniem dla współczesnych Z. Freudowi, a i dzisiaj trudno jest zgodzić się wyłącznie na takie interpretacje.

Dzisiaj także żaden z rozsądnych psychologów — i to jakiegokolwiek orientacji — nie odważyłby się relacji w rodzinie sprowadzić wyłącznie do ukrytych, głęboko wypartych pragnień kazirodczych. Niemniej jednak to Z. Freud, jako jeden z pierwszych, potrafił spojrzeć na związki pomiędzy dziećmi i rodzicami wbrew istniejącym w jego czasie społecznym tabu i dostrzegać wynikające z nich konsekwencje²⁵. Poza wszystkim innym, to także jemu w gruncie rzeczy należy zawdzięczać wyeksponowanie dzieciństwa jako okresu, w którym kształtują się pierwsze wzory zachowań, pierwsze postawy czy sposoby kontaktów z innymi ludźmi.

Ten, jak sam siebie nazywa, konkwistador wkroczył także na obszar, który większość uczonych traktowała wręcz pogardliwie. Tym obszarem były marzenia sennne. Uznał bowiem, że: „Marzenie senne jest zjawiskiem psychicznym, prowadzimy więc w dalszym ciągu naszą pracę. Cóż upoważnia nas do tego przypuszczenia? Nic, ale również nic nie stoi mu na przeszkodzie”²⁶. Traktował marzenia sennne jako zaniedbany przez badaczy obszar życia psychicznego człowieka, niosący ważne informacje o stanie jego rzeczywistych pragnień, skrzętnie skrytych przez cenzurę *ego* w symbolicznych obrazach. W snach, zdaniem Z. Freuda, pojawiają się za sprawą pracy marzenia sennego symbole będące symptomem trudności i kompleksów, a zadaniem analityka jest pomoc w odkrywaniu znaczenia tychże symboli.

Szkoda wprawdzie, że analizy symboli dotyczyły znowu głównie seksualnej sfery życia człowieka, jednak sam uczony był pewien, że w istocie dotyczą tych właśnie problemów. Pisał zatem: „Przeważna ilość symboli w marzeniu sennym to symbo-

²⁵ Por. K. Horney, *Nowe drogi w psychoanalizie*, przeł. K. Mudzyń, Warszawa 1987, s. 76.

²⁶ Cyt. za: Z. Freud, *Wstęp do ...*, s. 118.

le płciowe. To nie podoba się nikomu, kto się o tym dowiaduje. Ale cóż na to poradzić²⁷. Trzeba jednak oddać także i w tym miejscu sprawiedliwość Z. Freudowi. W swojej pracy *Die Traumdeutung*, pisząc o symbolice marzenia sennego, wyrażał przekonanie, że sen jest fizjologiczną koniecznością, a źródłem marzeń mogą być — poza bodźcami psychicznymi — także zewnętrzne i wewnętrzne bodźce zmysłowe i niewątpliwie w przyszłości zostaną odkryte organiczne fundamenty tego co psychiczne²⁸.

Z. Freud nie byłby jednak w pełni „zdobywcą”, gdyby nie dokonywał wypadów także w inne dziedziny, nieraz odległe od psychologii. Nie będąc przecież ani wykształconym historykiem religii, ani też kulturoznawcą, dokonywał analizy, a raczej psychoanalizy życia społecznego. Przedstawiał wizję człowieka w kulturze, przy czym wizja ta była wyjątkowo pesymistyczna. Pesymizm ten wyrażał nawet w tytule dzieła. *Kultura jako źródło cierpień* w zamierzeniu Z. Freuda była pracą analizującą trudną sytuację człowieka we współczesnej cywilizacji. Agresja człowieka jako „pierwotna i samodzielna dyspozycja popędu²⁹” była według niego podstawową przeszkodą w rozwoju kultury. W związku z tym kultura „musiała się bronić” przed jednostką, stosując prawa i reguły życia społecznego. To zaś rodziło stały przymus będący źródłem frustracji, a człowiek, nie mogąc znieść tej ilości narzucanych mu przez społeczeństwo wyrzeczeń, popadał w nerwicę. Podobnie działo się z blokowanym przez kulturę popędem seksualnym. Zepchnięcie agresywnych tendencji i konieczność hamowania popędu seksualnego odbywają się poprzez internalizację norm kulturowych, tworzących „kulturowe *super ego*”, które ma podobną genezę jak *super ego* pojedynczego człowieka. Jednak chociaż Z. Freud uznawał za istotę kultury stosowanie przymusu wobec jej członków, rozumiał, że człowiek pierwotny chociaż czuł się lepiej, bo nie znał żadnych ograniczeń, to zamienił „możliwość szczęścia na poczucie bezpieczeństwa³⁰”.

I w końcu, by rozumieć zakres zainteresowań Z. Freuda, należy przypomnieć, że nader zuchwale wkraczał także do dziedzin literatury i sztuki. Nadzwyczaj często odwoływał się do Goethego, Schillera i Szekspira, analizując nawet fikcyjne postaci literackie. Z eseju o Leonardzie da Vinci, zawierającym analizę seksualności wielkiego malarza i rzeźbiarza, choć wywoływał on liczne kontrowersje, był bardzo zadowolony, a praca ta stanowiła dla niego istotny element inwazji na tereny kultury. W liście do C. G. Junga pisał: „Musimy także zawłaszczyć dziedzinę biografii. Byłby to pierwszy krok w obszar biografistyki³¹”.

²⁷ Cyt. za: Z. Freud, *Wstęp do...*, s. 162.

²⁸ Por. Z. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996.

²⁹ Cyt. za: Z. Freud, *Kultura jako...*, s. 102.

³⁰ *Ibidem*, s. 97.

³¹ Cyt. za: P. Gay, *op. cit.*, s. 269.

Rzeczywiście, Z. Freud był zdobywcą. Krytykowany, traktowany niejednokrotnie przez środowiska uczonych protekcjonalnie, wkraczał we wszystkie obszary życia człowieka próbując wyjaśniać jego naturę. O przełomowym znaczeniu jego myśli zdecydowała historia i to jego kontrowersyjne idee zawojowały wczesne XX-wieczne myślenie o człowieku, a nie bardziej eleganckie, rozsądniejsze traktaty akademików.

Lecz czy zawłaszczając dla swojej teorii psychikę człowieka, jego naturę, pozostawił Z. Freud współczesnej psychologii coś, co nie tylko szokuje, ale inspiruje? Niewątpliwie trudno dzisiejszej psychologii przyjąć założenia ortodoksyjnej psychoanalizy. Nie jest jednak aż tak bardzo ważne na gruncie psychologii osobowości przyjęcie w całości Freudowskiego aparatu pojęciowego. Ważna jest dla współczesnych psychologów uzyskana dzięki niemu świadomość potrzeby budowania konstruktywnej osobowości. Nie jest konieczne przyjmowanie w myśleniu o człowieku idei destrukcyjnej siły *id*, ale ważne jest uwzględnienie istnienia nieświadomych motywów jego zachowań, potwierdzanych zresztą dzisiaj przez badania z dziedziny psychoneurologii. Nie od rzeczy będzie przypomnienie, że do dziś psychologia, szczególnie kliniczna, z powodzeniem wykorzystuje pojęcie mechanizmów obronnych przy wyjaśnianiu wielu zachowań.

Nie musimy w każdym dziecku poszukiwać symptomów istnienia kompleksu Edypa, lecz istotne jest dla współczesnej psychologii uświadomienie sobie znaczenia doświadczeń dziecka dla jego przyszłego dorosłego życia. Nie musimy — a nawet nie powinniśmy — zjawisk kultury i rozwoju społeczno-histerycznego człowieka traktować w kategoriach „analno-erotycznych” czy sublimacji popędów libidialnych, ale warto pamiętać, że ograniczenia kulturowe w istotny sposób kształtują psychikę człowieka.

Nie jesteśmy zobowiązani do przyjęcia wszystkich spekulatywnych, nie udowodnionych twierdzeń Z. Freuda, ale powinniśmy pamiętać, że był geniuszem swojej epoki. Występował przeciwko jej zasadom, to zaś, że się mylił w wielu kwestiach, nie zmienia faktu, że zainspirował całe rzesze tych, którzy zajmowali się i zajmują najistotniejszymi problemami dla kondycji i funkcjonowania człowieka. Nie dokonał wprawdzie, jak chętnie się przechwalał, przewrotu na miarę Kopernika poruszając Ziemię, lecz poruszył umysły ludzi.

Zwolennicy propagowali jego idee, a wrodzy mu oponenti zmuszeni byli do podejmowania trudu dowodzenia, że nie miał racji.

Ilona Błocian

POZA CZASEM I PRZESTRZENIĄ – NIEŚWIADOMOŚĆ. RZECZYWISTOŚĆ ONIRYCZNA W UJĘCIU PSYCHOANALITYCZNYM

Drogi Panie Einstein!

(...) Spodziewałem się, że wybierze Pan problem z pogranicza dzisiejszej nauki — problem, do którego każdy z nas, zarówno fizyk, jak też psycholog mógłby się odnieść we właściwy sobie sposób, tak że podchodząc do problemu z różnych stron, obaj spotkaliby się na tym samym gruncie¹.

Pojęcie nieświadomości jest główną kategorią psychoanalizy. Uznanie aktywności psychicznej nieświadomości może być pojęte jako warunek *sine qua non* przynależności koncepcji do nurtu psychoanalitycznego. „Istota *psyché* styka się zapewne z ciemnościami daleko przekraczającymi nasze kategorie intelektualne. Dusza posiada tyle zagadek, co świat z jego układami galaktycznymi, których wzniosły widok może pozostawić obojętnym tylko umysł pozbawiony wyobraźni”² — pisał C. G. Jung. „Ja» nie jest panem w swoim własnym domu” — pisał Z. Freud. M. Kopernik, K. Darwin i Z. Freud — wedle słów tego ostatniego — pozbawili Ziemię, człowieka i ludzkie „ja” ich dotychczasowej nadrzędnej pozycji w naszym obrazie świata, a zatem zadali „dotkliwie rany naiwnej miłości własnej”³. W myśleniu filozoficznym — zapewniał P. Ricoeur⁴ — idea nieświadomości wstrząsa kartezjań-

¹ S. Freud, *Dlaczego wojna?* (Wiedeń, wrzesień 1932), [w:] idem, *Pisma społeczne, Dzieła*, t. 4, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1998, s. 231. Tekst ten jest listem do A. Einsteina.

² C. G. Jung, *Dusza i śmierć*, [w:] idem, *Rebis czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 285.

³ S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, wyd. IV, Warszawa 1992, s. 268.

⁴ P. Ricoeur, *Le conscient et l'inconscient*, [w:] H. Ey (red.), *L'Inconscience, VI Colloque de Bonneval*, Paris 1966, s. 410: „Ale jeśli ta pewność [bezpośredniości świadomości — I. B.] jest niewyciężona jako pewność, jest ona wątpliwa jako prawda”.

ską bezpośrednią pewnością świadomości i mimo rozlicznych krytyk, z jakimi się to pojęcie spotkało (np. L. Wittgensteina⁵) zaistniałych w całej panoramie krytyk psychoanalizy jako nauki empirycznej (np. H. Eysencka⁶, K. Poppera⁷), pozostaje kategorią istotną. Psychoanaliza wprowadziła perspektywę hermeneutyki nieświadomości. Miejsce owej hermeneutyki w psychoanalizie pozostaje jednak dyskusyjne. A. Grünbaum próbuje udowodnić, że i w zamyśle Z. Freuda, i w jego projekcie naukowym można psychoanalizę traktować jako naukę empiryczną, a ujmowanie jej jako hermeneutyki należy uznać za swoistą „amputację” m.in. jej „pnia klinicznego”; w interpretacjach J. Habermasa i P. Ricoeura dostrzega on duże zniekształcenie psychoanalizy Freudowskiej⁸. P. Dybel uważa, że spór, czy psychoanalizę traktować jako naukę empiryczną czy jako hermeneutykę (spór o znaczenie wypowiedzi J. Habermasa⁹ i P. Ricoeura¹⁰ na temat psychoanalizy jako hermeneutyki)¹¹ jest trudny do rozstrzygnięcia; biorąc pod uwagę jej olbrzymi wpływ, zwłaszcza jako hermeneutyki, należy przyznać, że był to w niej obszar co najmniej istotny, jeśli nie najistotniejszy¹². Są fragmenty pism Z. Freuda, w których przyznaje: „Psychoanaliza była przede wszystkim sztuką interpretacji”¹³. Status psychoanalizy wobec nauki jest dość trudny do określenia. Wielu badaczy ujmuje ją w jakimś rodzaju zawieszenia pomiędzy naukami idiograficznymi i nomotetycznymi (np. P. Kutter¹⁴) lub w jej wewnętrznym zróżnicowaniu na „pień kliniczny” i „pień humanistyczny” (hermeneutyczny) (np. Z. Rosińska¹⁵). Te stanowiska zdają się adekwatnie ujmować pewną „podwójność” koncepcji; obecność w niej z jednej strony zarówno obserwacji klinicznych, bogatego materiału faktograficznego, z drugiej strony zaś prób ich interpretacji i budowania narzędzi umożliwiających rozumienie zjawisk poprzez odniesienie ich do wspólnego podłoża — procesu nieświadomego. K. Pospiszyl również zwraca uwagę (za V. van Weizsackerem), że rzeczywistość oniryczna odkryta przez Z. Freuda („ję-

⁵ L. Wittgenstein, *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Psychology*, Berkeley 1967.

⁶ H. J. Eysenck, *Zmierzch i upadek imperium Freuda*, tłum. A. Jarczyk, Kraków 2002.

⁷ K. Popper, *Conjectures and Refutation. The Growth of Scientific Knowledge*, New York–Hagerstown–San Francisco–London 1936.

⁸ Por. A. Grünbaum, *Podstawy psychoanalizy. Krytyka filozoficzna*, red. nauk. i wstęp Z. Rosińska, przeł. E. Olender–Dmowska, Kraków 2004.

⁹ J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Boston 1971.

¹⁰ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.

¹¹ Por. A. Grünbaum, op. cit.

¹² P. Dybel, *Dylematy psychoanalitycznych interpretacji*, [w:] I. Błocian, R. Saciuk (red.), *Nieświadomość to odrębne królestwo...*, Toruń 2003.

¹³ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1994, s. 17.

¹⁴ P. Kutter, *Współczesna psychoanaliza. Psychologia procesów nieświadomych*, przeł. A. Ubertowska, Gdańsk 2002.

¹⁵ Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993.

zyk emocji”, „język symboliczny”) w *Objaśnianiu marzeń sennych* (1900) powstała w tym samym niemalże czasie, co teoria kwantów M. Plancka (1901) i szczególnie teoria względności A. Einsteina (1905). W tej perspektywie początek wieku jest zatem związany z odkryciem „zjawisk świata wewnętrznego”¹⁶.

1. Autonomia nieświadomości

*Podstawowe założenie myśli Freuda w odniesieniu do zachowań ludzkich to swoisty zakład co do istnienia sensu*¹⁷.

Istnieje pewna ciągłość, ale i pewna zmienność w rozumieniu pojęcia nieświadomości w wielu jego ujęciach psychologicznych i filozoficznych. Szczególnemu uwypukleniu pojęcie to ulega w dwóch psychoanalitycznych koncepcjach nieświadomości: Z. Freuda i C. G. Junga. Często koncepcje te przeciwstawia się sobie i jest to uzasadnione. Istnieją głębokie i nader czytelne różnice pomiędzy nimi, różnice istotne, dotyczące m.in. zupełnie odmiennych filozoficznych założeń dwóch koncepcji. One same ewoluowały, zmieniały się; a jednak wiele świadczy również o pewnej ciągłości w ujmowaniu nieświadomości Z. Freuda i C. G. Junga, np. myśl o archaicznych residuach psychiki człowieka. Można by zatem sądzić, że łączność pomiędzy koncepcjami nieświadomości dotyczy jej źródła, jej genezy czy też psychogenezy w ogóle¹⁸. Wiele innych, późniejszych ujęć nieświadomości zarzuciło założenie o filogenetycznych residuach leżących u źródeł życia psychicznego. J. Lacan nawet ironicznie odnosił się do spekulatywnego charakteru tego ujęcia¹⁹.

Nieświadome ma zatem charakter popędowy i jest tym, co dziedziczone — „człowiek nie rodzi się tabula rasa, ale rodzi się nieświadomy” — pisał C. G. Jung w jednej ze swoich wczesnych prac²⁰. Podobnie do całego ciała ludzkiego, jego każdego organu, który jest wynikiem ewolucji, mózg oraz psychika również jej podlegały. „Jak nasze ciało nosi ślady swego filogenetycznego rozwoju, tak również duch ludzki”²¹.

¹⁶ K. Pospiszyl, *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 140.

¹⁷ D. Danek, *Sztuka rozumienia. Literatura i psychoanaliza*, Warszawa 1997, s. 58.

¹⁸ C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, spisane i podane do druku przez A. Jaffé, przeł. R. Reszke i L. Kolankiewicz, Warszawa 1993, s. 202.

¹⁹ J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Gorczyca i W. Grajewski, Warszawa 1996.

²⁰ C. G. Jung, *The Significance of the Father in the Destiny of the Individual*, [w:] idem, *Freud and Psychoanalysis, The Collected Works*, t. 4, trans. R. F. C. Hull, London 1961, s. 315.

²¹ C. G. Jung, *O istocie snów*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 73.

Ujęcia Z. Freuda i C. G. Junga przenika pewna wspólnota, a mianowicie wspólnota genetycznego ujęcia nieświadomości, jej znaczenia psychologicznego oraz zasadniczych metod badania form jej manifestacji. Koncepcję nieświadomości C. G. Jung rozbudowywał, odrzucał też pewne jej elementy obecne u Z. Freuda (np. seksualny charakter libido lub powszechne występowanie kompleksu Edypa). Linia rozumowania Z. Freuda o dziedzicznej popędowej sferze leżącej u źródeł życia psychicznego i stanowiącej jego podłoże, została poprowadzona przez C. G. Junga i rozbudowywana o perspektywę dziedziczenia wzorców zachowania, archetypów i ich wpływ na rozwój psychiczny jednostki, zbiorowości ludzkich, kultury, a rozwinęła się dalej ku idei nieświadomości jako ukrytego porządku rzeczywistości.

Historia pojęcia nieświadomości zawiera wiele postaci i sposobów jego rozumienia. Z. Freud znał je na pewno z postaci, jaką osiągnęło w niektórych pismach W. Wundta („mroczne tło duszy”), P. Janeta (*les idées fixes subconscientes*) lub T. Lippsa, ale powiązał je przede wszystkim ze zjawiskiem zwanym histerią. Z. Freud uczestniczył w wykładach J.–M. Charcota, które poświęcone były badaniom nad nią; badania te kontynuował wraz z J. Breurerem. Współpraca ta w jego przypadku zaowocowała myślą o odszczepieniu od świadomości tego, co nieakceptowane społecznie, a co funkcjonuje dalej w psychice nieświadomej²². Raz powzięte pasmo myśli nigdy nie przestaje w psychice funkcjonować i wiedzie swoje istnienie niezależnie od świadomości²³. Badania nad histerią zdawały się również wskazywać na niezwykłą cechę żywotności, siłę determinującą nieświadomości, z jaką wydaje się oddziaływać na świadomość jednostki. Z. Freud wprowadził zatem nieświadomość ku nowym metodom badań, ku nowej nauce, psychologii, ku obserwacji zachowania człowieka w stanach zmniejszonej lub zanikającej kontroli świadomości „ja”: „Novum wprowadzonym przez Freuda było uczynienie podświadomości²⁴ centralnym polem badawczym stworzonej przezeń psychoanalizy. Krok ten był rewolucyjny²⁵. Można uważać, że krok ten był rewolucyjny nawet w perspektywie tego olbrzymiego obszaru badawcze-

²² Por. na ten temat również: I. Błocian, *Anarchiczność nieświadomości. Freud i problem wolności*, [w:] I. Błocian, R. Saciuk (red.), *Nieświadomość to odrębne królestwo...*

²³ Por. na ten temat: H.–F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. A History of the Dynamic Psychiatry*, London 1994 (wyd. II); por. C. G. Jung, *O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych*, przeł. E. Sadowska, wstęp J. Prokopiuk, Warszawa 1991; por. również: I. Błocian, *Automatyczność nieświadomości. Pisma C. G. Junga z wczesnego etapu badań (1902–1912)*, „Nowa Krytyka” 2000, nr 11.

²⁴ Sam autor w obszernym przypisie usprawiedliwia, mimo wątpliwości co do zasadności użycia terminu, mimo tradycji filozoficznych i psychoanalitycznych, zastosowanie przez siebie pojęcia „podświadomość” — por. K. Pospiszyl, *Zygmunt Freud...*, przyp. 1, s. 52. Na temat ten słusznie wypowiada się Z. W. Dudek, krytykując użycie terminu „podświadomość” lub „pozaświadomość” — por. Z. W. Dudek, *Od redakcji*, [w:] S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1994, s. 6 oraz przypisy na s. 6. Użytkowanie w języku polskim tego terminu wyjaśnia P. Dybel — por. idem, *Wstęga nieświadomości*, [w:] A. Motycka, R. Wrzosek (red.), *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, Warszawa 2000.

²⁵ Ibidem.

go, jakim była filozofia nieświadomości i historia filozoficzna tego pojęcia²⁶, ponieważ psychoanaliza wprowadziła badania nad znaczeniem psychologicznym tej sfery.

Sam Z. Freud, co wyrażał często, spodziewał się, że to właśnie psychologia nieświadomości pozwoli przekształcić psychologię w naukę przyrodniczą²⁷ — „aparat psychiczny” jest „przestrzenny, rozciągliwy, mający charakter celowy, złożony i rozwinięty dzięki potrzebom życiowym”²⁸. Można go zatem zgodnie z tym badać, uchylając jednocześnie pytania, jakie budziła w niektórych kierunkach psychologicznych introspekcja.

Niewątpliwie zatem pierwsze zbliżenia Z. Freuda do problemu nieświadomości niosły w sobie załączki pewnych późniejszych aspektów jego zainteresowań: powiązania nieświadomości z pamięcią, z założeniem o własnej rzeczywistości psychiki będącej rzeczywistością *sui generis* i kierującą się własnymi prawami, które nigdzie indziej nie znajdują zastosowania. Przedstawiał on nieświadomość w związku z odległymi ewolucyjnymi źródłami życia psychicznego, ujawniał jej opozycyjność, nierzadko również anarchiczność i wywrotowość w stosunku do świata zewnętrznego, a zwłaszcza społecznego, który ufundował się w istocie na powściągnięciu naturalnej popędowości²⁹. Innym współczesnym mu badaczem, silnie uwypuklającym ową autonomię nieświadomości, był G. Groddeck („istota ludzka jest przeżywana przez Ono”³⁰). G. Groddeck podążał drogą ujmowania nieświadomości przez myśl romantyzmu: „Nic nie wiemy o Tym, oprócz tego, co znajduje się w naszym świadomym. Większa część — i więcej! — znajduje się w sferze niedostępnej”³¹. Uświadomienie nieświadomego jest wedle niego jednak możliwe, nie tyle jednak poprzez naukę, co przez wyobraźnię. Ową bez-

²⁶ Por. m.in. H.–F. Ellenberger, op. cit.; L. Whyte, *L'Inconscience avant Freud*; B. Dobroczyński, *Ciemna strona człowieka. Geneza i historia idei nieświadomości*, Kraków 1993; por. A. Motycka, R. Wrzosek (red.), *Nieświadomość jako kategoria...*, I. Błocian, R. Saciuk, *O pojęciu nieświadomości*, [w:] I. Błocian, R. Saciuk (red.), *Nieświadomość to odrębne królestwo...*; por. również I. Błocian, *Koncepcja nieświadomości* C. G. Junga, praca doktorska, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1997.

²⁷ Wyraża ten pogląd m.in. bardzo późna, bo pisana w 1938 r. praca *Zarys psychoanalizy*, [w:] S. Freud, *Poza zasadą...*, s. 110.

²⁸ *Ibidem*, s. 146.

²⁹ Freud używał terminu: *Trieb* (popęd), ang.: przed 1905 r. zaś terminu *Reiz* (bodziec); zatem w *Objaśnieniu marzeń sennych* występuje wcześniejszy termin. Rozumiany jest on najczęściej jako wywołane napięciem fizjologicznym dążenie organizmu do danego celu. W *Zarysie psychoanalizy* m.in. popęd rozumiany jest jako „siła kryjąca się za napięciami towarzyszącymi potrzebom id. Reprezentują one wymogi, jakie ciało stawia życiu psychicznemu” — S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, [w:] S. Freud, *Poza zasadą...*, s. 102. Koncepcja Freuda ewoluowała od tzw. I teorii popędów (wyróżnione znaczenie popędu seksualnego i samozachowawczego (*ego*); do II teorii popędów (wyróżnione znaczenie popędu życia i śmierci — Eros i popęd niszczycielski, Thanatos — m.in. w *Zarysie psychoanalizy*, pub. 1940). Jung definiuje popęd m. in. w *Typach psychologicznych* (1921). Popęd jest zniewoleniem pewnych aktywności, wywołanym przez bodziec zewnętrzny lub wewnętrzny. „Popędowe jest każde zjawisko, które nie wynika z przyczyny spowodowanej przez zamiar woli, lecz z dynamicznego zniewolenia...” — C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 532.

³⁰ G. Groddeck, *Le livre du ça*, trad. par L. Jumel, Paris 1973, s. 42.

³¹ *Ibidem*, s. 42–43.

pośrednią niedostępność nieświadomości G. Adler w swoich studiach nad koncepcją C. G. Junga uważa za wynikającą z jej naturalnego pochodzenia: „Życie jest samo w sobie naturą, a natura nie ma historii świadomej. To świadomość psychologiczna stworzyła czas i poprzez to historię”³². Sam C. G. Jung również zaznaczał często autonomię nieświadomości, a m.in.: „nieświadomość zbiorowa jest procesem życiowym, który podlega swoim własnym wewnętrznym prawom...”³³

W jednej z późnych swoich prac Z. Freud dał wyraz ujęciu autonomii świata wewnętrznego: „Jądem naszej istoty jest więc ciemne id, które nie pozostaje w bezpośrednim kontakcie ze światem zewnętrznym...”³⁴ Jest to ośrodek „organicznej przeszłości”, „prastarych przeżyć filogenetycznych”, w pewnym stopniu jednak podatny na gromadzenie śladów odcisniętych przez historię kultury³⁵. Własna dynamika psychiki, jej prawdziwa, wewnętrzna „odpowiedź” na świat zewnętrzny, dostępna jest — ze względu na interioryzację norm, wartości i wymogów społecznych oraz formowanie się ich nośnika w psychice, jakim jest do pewnego stopnia „ja” oraz „nad-ja” — w takich zjawiskach psychicznych, w których kontrola jednostki nad sobą ulega silnemu obniżeniu, np. w warunkach fizjologicznych snu i w treściach marzenia sennego oraz ich znaczeniu.

2. Nieświadome oniryczne

Drogi Panie Einstein!

*(...) Czy pozwoli Pan, że słowo „siła” zastąpię bardziej dosadnym, mocniejszym słowem „przemoc”?*³⁶

W *Objaśnianiu marzeń sennych* Z. Freud odkrywa zatem ów wewnętrzny świat psychiki, świat jestestwa ludzkiego poza bezpośrednimi uwarunkowaniami świata zewnętrznego. Jest to perspektywa nader paradoksalna, biorąc pod uwagę to, że uczyony w dużej mierze utrzymywał ją w swoim myśleniu łącznie z pragmatyczną koncepcją związku psychiki i świata, w którym jest ona pojmowana jako narzędzie w przystoso-

³² G. Adler, *Études de psychologie jungienne. Essais sur la théorie et la pratique de l'analyse jungienne*, trad. par L. Fearn, J. Leclercq, Genève 1992, s. 139.

³³ C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis. Études sur la séparation et la réunion des opposés psychiques dans l'alchimie*, avec la collaboration de M.-L. von Franz, t. 1, trad. par É. Perrot, Paris 1980, s. 147. Dalej stosuję skrót MC1.

³⁴ S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, s. 147. Pisze dalej o odcięciu *id* od świata zewnętrznego oraz jego własnych ostrych i wyrazistych postrzeżeniach wszelkich zmian napięć popędowych oraz odczuwaniu przyjemności i przykrości.

³⁵ *Ibidem*, s. 156.

³⁶ S. Freud, *Dlaczego...*, s. 231.

waniu. Freud jednak łączy ową „wsobność” i przystosowanie do świata: rzeczywistość, do której jednostka musi się dostosować historycznie, zmieniła się. Nieświadome jest dostosowane do środowiska naturalnego człowieka, nie zaś do warunków zorganizowanego współczesnego życia społecznego. Te warunki wpływają na wykształcenie się ośrodka „ja” i „nad-ja”; są one zatem wewnętrzną reakcją na potrzebę dostosowania się do zmiennej, złożonej sytuacji społeczno-histerycznej; ewolucyjnie są to zatem nabytki późne, tak jak i samo myślenie pojęciowe. Owo nieświadome podłoże psychiki zachowuje charakter archaiczny. Z. Freud pisze, powołując się na T. Lippsa, że nieświadomość jest ogólną bazą życia psychicznego, realną psychicznością daną nam w sposób niepełny, podobnie do tego, jak jawi się nam świat zewnętrzny poprzez nasze zmysły³⁷. Marzenie senne wskazuje zatem na ukrytą sferę psychiki.

Ale poważanie, jakim marzenia senne cieszyły się u ludów antycznych, to ugruntowany na słusznym przeczuciu psychologicznym wyraz czci dla tego, co nieokiełzane i niezniszczalne w duszy ludzkiej, dla tego, co demoniczne, co rodzi życzenie senne, co zaś odnajdujemy w naszej nieświadomości³⁸.

Nieświadome zawiera zatem treści „nieokiełzane”, „niezniszczalne”, „demoniczne”. Te cechy ujawniają się zwłaszcza wobec porządku świadomości. Nieokiełzane i „demoniczne” popędy stają w konfrontacji z tłumiącą je świadomością i wymogami życia społecznego oraz kultury.

Badanie marzenia sennego odkrywa również prawa działania fantazji ludzkiej i myślenia symbolicznego. Łączą one mianowicie dwa bieguny istnienia ludzkiego — psychikę i to, co zewnętrzne; są wyrazem ludzkiej reakcji na świat. Fantazja jest w stanie za pomocą symboli wypowiedzieć ów świat wewnętrzny, zespolić go z tym, co obserwowane, odczuwane i myślane o świecie zewnętrznym. Ze względu na działanie srogiej, lecz zinterioryzowanej ananke, marzenie senne jest efektem pracy kodowania pragnienia w języku symboli.

W marzeniu sennym objawia się zatem wewnętrzność jako odrębną rzeczywistość, która rządzi się swoimi prawami, ale której nie obowiązują, a przynajmniej nie bezpośrednio obowiązują prawa, wedle których funkcjonuje świat zewnętrzny lub też prawa, jakie mu przypisujemy.

Nieświadome ma charakter popędowy; jest samo w sobie chceniem, pragnieniem ludzkim, niczym Schopenhauerowski „głodny Tantal” nieświadomej woli przenika ludzką istotę i nią w najwyższym stopniu powoduje. Koncepcja nieświadomości Z. Freuda odnosi się do dziedzictwa filozoficznych ujęć nieświadomości: do Leibni-

³⁷ Ibidem, s. 512.

³⁸ Ibidem, s. 513.

za, Carusa, von Hartmanna, Schopenhauera, Nietzschego, ale — jak zauważa J. Derrida — Z. Freud najczęściej nie chciał tego swojego długu wobec tradycji uznać; nie po jego myśli była owa genealogia własnej koncepcji³⁹.

Człowiek Z. Freuda, powie P. Ricoeur, to człowiek pragnienia, żądz (*homme du désir*)⁴⁰. Zwraca się ku światu powodowany pragnieniem (Z. Rosińska — intencjonalna koncepcja popędu⁴¹). Obraz marzenia sennego ujawnia i ukrywa to pragnienie. Sen odkrywa życzenie śniącego, odkrywa też pragnieniowość nieświadomego. Jest ono „kipiłą pragnień”. Każde zjawisko psychiczne ma swoje znaczenie w rozplywach pragnień, znaczenie, które jednak nie jest bezpośrednio uchwytne.

3. Cechy demarkacyjne nieświadomości

Owa wsobna odrębność psychiki jest przez Z. Freuda zaznaczana bardzo silnie. Uwytkła ją w porównaniach nieświadomości do „odrębnego państwa”. Właściwości nieświadomości nie można odnaleźć nigdzie indziej, a najmniej w systemie tzw. wyższym, w świadomości. Cechami demarkacyjnymi nieświadomości, cechami jej odrębności są: brak lub zaburzenie porządku czasoprzestrzennego („procesy w nieświadomości są beczasowe, tzn. nie są porządkowane czasowo, nie są zmieniane przez upływający czas, nie mają w ogóle żadnego odniesienia do czasu³⁴²); inaczej ma się rzecz z przestrzennością — ze względu na obrazowy charakter marzenia sennego można tu mówić o zaburzeniach porządkowania przestrzennego zjawisk, ale nie o jego nieobecności w ogóle; zasada kojarzenia *post hoc ergo propter hoc*, myślenie przez analogie (jedyną obowiązującą zasadą pozostaje w nieświadomości zasada „tak, jak”, obrazująca stany wewnętrzne za pomocą analogii do zjawisk świata zewnętrznego⁴³), wypełnienie nieświadomości

³⁹ J. Derrida, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980, s. 284. „Nie więcej niż Nietzschemu, nic nie zawdzięcza Schopenhauerowi. Jako taka teoria psychoanalityczna nie zawdzięcza mu nic. Nic ona nie odziedziczyła, bo nie dziedziczy się pozorów pojęciowych, że tak powiem fałszywej monety, banknotów emitowanych bez żadnej gwarancji wartości” — ibidem. Na pewno Freud chciał ominąć tradycję spekulatywnej myśli dotyczącej nieświadomości, budując sobie raczej psychologiczną, obserwacyjno-badawczą genealogię pojęcia (badania nad mediumizmem; literacka ekspresja obserwacji zachowań człowieka i ich psychologicznych motywacji). Jakby jednak na te perspektywy nie spoglądać, w rzeczywistości wszystkie one tworzyły obszar znaczeniowy pojęcia nieświadomość i były obecne przy budowaniu wielu jej ujęć, wielu koncepcji z nią związanych.

⁴⁰ P. Ricoeur, *De l'interprétation...*

⁴¹ Z. Rosińska, *Freud*.

⁴² S. Freud, *Nieświadomość*, [w:] Z. Rosińska, op. cit., s. 105–106. Ten tekst Freuda pochodzi z 1915 r.

⁴³ Freud badał również zdolność do tworzenia przez psychikę stanów analogicznych wobec zaobserwowanych w świecie zewnętrznym w procesie historycznej identyfikacji; nie jest ona prostym naśladownictwem, ale raczej odwołaniem do tkwiącej w nieświadomości wspólnej jednej i drugiej osobie cechy — por. S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 141–147.

przez libido i działanie zasady przyjemności, ambiwalencja uczuć i postaw, gwałtowne reakcje agresywne na wszelkie blokady celów popędowych („nieświadome nie zna innej kary niż kara śmierci”⁴⁴, życzenia śmierci wobec innych); obrazy marzenia sennego tworzą się w niej poprzez kondensację (zgęszczenie), przesunięcie, symbolizację i dramatyzację (praca marzenia sennego). W pracy *Nieświadomość...* Z. Freud podsumowuje cechy zasadnicze tej sfery: brak działania zasady sprzeczności, proces pierwotny (zmiennosc dążeń), beczasowość oraz zastępowanie rzeczywistości zewnętrznej rzeczywistością psychiczną⁴⁵. Koncepcje społeczne wiedeńskiego uczonego dopełniły ten obraz o to, co ujawnia się w zachowaniach tłumu. Oto zatem nieświadome: wypełniona pragnieniem rozkoszy, gwałtowna, labilna emocjonalnie i nieodpowiedzialna potęga, rezerwuuar siły witalnej człowieka, źródło jego twórczej mocy, zawsze sprzeciwiająca się wszelkim ograniczeniom⁴⁶. H. Marcuse interpretując Z. Freuda zwrócił uwagę, że potęga ta może się wydawać wywrotowa w perspektywie represyjnego charakteru życia społecznego: „erotycznej energii popędów nie da rady uwolnić w dehumanizujących warunkach przynoszącego zysk dostatku”⁴⁷. Z. Freud dokonał oskarżenia cywilizacji zachodniej i jej kultury represywnej, tłamszącej byt biologiczny i społeczny⁴⁸.

W cytowanym już liście do A. Einsteina Z. Freud napisał w kontekście rozważanego wspólnie z nim pytania: „co można uczynić, aby odwrócić od ludzi fatum wojny”: prawo i przemoc traktowane są jak przeciwieństwa, ale w istocie jedno wynika z drugiego⁴⁹. Niechybnie musi to przypomnieć genealogię moralności F. Nietzschego.

Wiele zabiegów Z. Freuda zostało podjętych z myślą o uformowaniu przedmiotu badań psychologii — nieświadomości pojętej jako proces o charakterze naturalnym, zewnętrznym wobec „ja”, dającym się uchwycić poprzez: czynności pomyłkowe, marzenia senne i symptomy, w tym natręctwa w nerwicy⁵⁰. Właściwie wszystkie te zjawiska należy tu potraktować jak symptomy, ponieważ są one sposobami manifestowania się nieświadomości i wskazują na nią jako na swe podłoże. Wiele z codziennych doświadczeń człowieka (np. myśli, których źródła i pochodzenia nie znamy) może również stanowić materiał dowodowy wobec hipotezy o istnieniu nieświadomości. Wszystkie te zjawiska musiałyby pozostać niezrozumiałe, argumentuje Z. Freud, jeśli nie przyjęłoby się założenia o istnieniu nieświadomości jako ich podłoża. Na podstawie założenia o istnieniu nieświadomości możemy rów-

⁴⁴ S. Freud, *Aktualne uwagi o śmierci i wojnie...*

⁴⁵ S. Freud, *Nieświadomość...*, s. 117.

⁴⁶ Por. S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza „ja”*, [w:] idem, *Pisma społeczne, Dzieła*, t. 4, przeł. R. Reszke, Warszawa 1998.

⁴⁷ H. Marcuse, *Przedmowa polityczna z 1966*, [w:] idem, *Eros i cywilizacja*, przeł. H. Jankowska i A. Pawelski, Warszawa 1998, s. 16.

⁴⁸ Ibidem, s. 29.

⁴⁹ S. Freud, *Dlaczego...*, s. 231.

⁵⁰ S. Freud, *Nieświadomość...*, s. 105–106.

niez zaprojektować skuteczne oddziaływania na procesy świadome i doprowadzić do istotnych i przewidywanych zmian⁵¹. Jest to argument ważki i odwołujący się do pragmatycznych koncepcji prawdy, chociaż zapewne nie ma on tu charakteru ostatecznego rozstrzygnięcia w pytaniu o istnienie nieświadomości.

Jest ona zatem sferą autonomiczną. Świat wewnętrzny ma swoje własne prawa działania i im przede wszystkim podlega. Prawa te polegają na przyczynowym wiązaniu się ciągów zjawisk psychicznych. W owym powiązaniu nie ma żadnej dowolności, żadnej arbitralności — tylko niepsychologiczne, potoczne ujęcie możliwości kojarzenia każe nam wierzyć, że kojarzenie podlega naszej woli i manipulacji oraz temu, że linia kojarzenia nie ma właściwie końca⁵².

3. Nieświadomość – monadyczna czy otwarta ku światu?

Nieświadome jest zatem procesem o charakterze naturalnym i Z. Freud z pewnością spodziewał się je badać w związku z tym założeniem. Niewątpliwie podkreślając tę właściwość jego myślenia H. Eysenck i A. Grünbaum mają rację. Psychoanaliza jednak wraz ze swoją główną kategorią dokonała ekspansji na dziedzinę pokrewne i właśnie ta ekspansja przyniosła w efekcie jej olbrzymią popularność. Oferowała swoje narzędzia interpretacyjne i do pewnego stopnia „anektowała” rozważania nad dziełem sztuki, dziełem literackim, mitem, baśnią, postawami umysłu filozoficznego, znaczeniem ludzkiego życia, początkami kultury, prawa, moralności, wartości, ściągając je ku matrycy nieświadomego życia i zeń wywodząc. V. Descombes pisze, że takie znaczenie psychoanalizy uchwycił m.in. L. Wittgenstein — psychoanaliza nie jest wynikiem próby zmiany intelektu, ale postaw, zmiany woli ludzkiej; można zatem sądzić, że przyczyniła się do transformacji paradygmatu w nauce poprzez określenie innych sposobów i zasad rozumienia zjawisk, ale nie była prawdziwą intelektualną rewolucją⁵³. Wiele opinii oceniających znaczenie filozoficzne psychoanalizy podążało w tym kierunku. W pewnym nowym kontekście (biografii fabularnych, przygodności naszego wychowania, idiosynkratyczności) umieszczał ją R. Rorty. Z. Freud to moralista, pomagający naszej kulturze „odbóstwić jaźń doszukując się źródeł sumienia w przygodnościach naszego wychowania”⁵⁴.

Materiał kliniczny oraz prowadzenie psychoterapii nadawało psychoanalizie ten wymiar wrażliwości na szczególność i konkretność biografii człowieka. Stał się on

⁵¹ Ibidem, s. 6.

⁵² Zarzut tego typu zostawiony został później wobec psychoanalitycznych założeń o istnieniu i możliwości interpretacji nieświadomości przez Wittgensteina — por. L. Wittgenstein, op. cit. oraz por. J. Bouveresse, *Wittgenstein Reads Freud. The Myth of the Unconscious*, trans. by C. Cosman, Princeton–New Jersey 1995.

⁵³ V. Descombes, *Foreword*, [w:] J. Bouveresse, op. cit., s. IX.

⁵⁴ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 54.

bowiem ową konkretną osobowością we własnym, szczególnym universum znaczeniowym. Ono jednak osadzone jest nie tylko w okolicznościach jednostkowego życia („przygodnościach”), ale też we własnym dziedzictwie filogenetycznym. Mitopoetyka nieświadomości wynika z ogólnych matryc rozwoju człowieka jako gatunku, są one kanwą mitu. R. Barthes zaznacza zbieżność głębokich autentycznych intencji nieświadomości i mitu w ujęciu Z. Freuda⁵⁵.

Nieświadome w swojej „wsobnej” matrycowości nie manifestuje się bezpośrednio. Uchwytowane jest w badaniu marzenia sennego, mitu, baśni — w swoim projektowaniu się na świat zewnętrzny. Autonomia nieświadomego nie jest zresztą zupełnym jakimś kapsułowanym odcięciem od świata. Jest ono autonomiczną sferą związaną relacjami z tym, co zewnętrzne. Sam popęd bowiem kieruje człowieka ku światu.

Psychika człowieka stanowi zatem odrębną rzeczywistość swojego własnego rodzaju, wiążącą się z pochodzeniem przyrodniczym gatunku. Jest ona odrębna, autonomiczna, swoista i rządzi się własnymi prawami funkcjonowania.

4. Oniryczny teatr nieświadomości

C. G. Jung w swoich badaniach nad marzeniem sennym powtarza cały zarys konstrukcji wiążącej sen z nieświadomością — jest autonomiczna, nie znamy jej istoty samej w sobie, a jedynie sposoby oddziaływania⁵⁶ i manifestowania się. Jest ona matrycą snów, które bywają sprzeczne z nastawieniem świadomości człowieka, bowiem nieświadome kompensuje jednostronność świadomej postawy. Przedstawia autoportrety samej siebie w dramatyczności obrazu marzenia sennego (auto-prezentacja aktualnej sytuacji psychiki): „a sam sen to teatr, w którym śniący jest sceną, aktorem, suflerem, reżyserem, publicznością i krytyką”⁵⁷. To jednak, że sen jest spełnieniem życzenia, jest dla C. G. Junga „twierdzeniem przestarzałym”. Marzenia senne przedstawiają równie dobrze sentencje filozoficzne, najdziksze fantazje i plany przewycięzania przeszkód życiowych. Jedną z głównych cech różniących ujęcia marzenia sennego Z. Freuda i C. G. Junga jest problem przesunięcia: wedle C. G. Junga występuje ono rzadko; nieświadome nie koduje się w obrazie sennym w formie jakiegoś kamuflażu, który należy rozszyfrować, ale wyraża adekwatnie samą siebie. Przedstawia „prawdę i rzeczywistość takimi, jakie są; nie takimi, jakimi się one wydają, jakimi powinny być zgodnie z pragnieniami pacjenta, ale takimi, jakimi one są”⁵⁸. Nieświadomość jako *natural mind* ma cechy koboldzie i telluryczne

⁵⁵ R. Barthes, *Mit i znak*, przeł. W. Błońska, Warszawa 1970, s. 37.

⁵⁶ C. G. Jung, *O istocie...*, s. 14.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 95–96.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 35.

— wypowiada się o zjawiskach ujmując je takimi, jakimi one są⁵⁹. Przemawia zatem w obrazowym języku symboli, które hermeneuta–interpretator próbuje rozumieć — jest to proces porozumienia się pacjenta i lekarza w określeniu znaczenia symbolu. C. G. Jung ironizuje podejście Z. Freuda do problemu interpretacji; „wołałbym raczej przyznać, że nic nie rozumiem — pisze — niż zakładać, że brak akceptacji pacjenta to opór wobec treści nieświadomych”⁶⁰.

Innym elementem różnicy tych ujęć relacji „nieświadome — sen” jako relacji *signatum* i *signans*, jest samo libido. Z. Freud pojmuje je jako energię seksualną przenikającą w znakowy system, którym operuje marzenie senne. C. G. Jung uważa je za neutralną energię psychiczną sfery nieświadomej, która staje się tu „powszechną i obiektywną psychę” gatunku ludzkiego, złożem dziedzictwa najogólniejszego wymiaru doświadczeń człowieka w świecie, wreszcie „żywą księgą rozwoju ducha”. C. G. Jung dobrze znał i podkreślał swój dług (używając języka Derridiańskiego) wobec tradycji filozoficznych ujęć nieświadomości, a zwłaszcza wobec A. Schopenhauera. Jego związek z filozofią F. Nietzschego zaś stanowi w ogóle odrębny obszar możliwych dociekań. Jest to dziedzina rozległa — postać Zaratustry stała się jednym z bohaterów wielu prac C. G. Junga. Filozofia F. Nietzschego miała wielki wpływ na niego, nie tyle jednak poprzez jakiś konkretny wpływ na formowanie się koncepcji nieświadomości, ale raczej jako ekspresja i manifestacja jej archetypowych źródeł, logiki relacji pomiędzy ich elementami i języka obrazowego ich form pojawiania się. W koncepcji marzenia sennego jednak powołanie na F. Nietzschego jest powołaniem się wprost.

Muszę jednak zwrócić uwagę na to, że idea porównania typowych motywów sennych z motywami mitologicznymi bliska jest propozycji — wysuniętej już przez Nietzschego — by charakterystyczny dla snu sposób myślenia ujmować jako filogenetycznie starszy⁶¹.

F. Nietzsche wyraził swoje ujęcie snu m.in. w *Ludzkim, arcyłudzkiem*, we fragmencie pt. *Logika widzeń sennych* :

We śnie wciąż jeszcze działa w nas ten prastary pierwiastek ludzki, gdyż jest podstawą, na której rozwinął się rozum wyższy, i w każdym człowieku jeszcze się rozwija: sen przenosi nas z powrotem w dalekie strony cywilizacji ludzkiej i daje środek lepszego ich poznania⁶².

⁵⁹ C. G. Jung, *Analiza marzeń sennych*; por. I. Błocian, *Les traits mythologiques des rêves. Analyse des rêves de C. G. Jung*, referat na konferencji „La pensée mythique. Figures, methodes, pratiques”, Lyon 5–8 IX 2005.

⁶⁰ C. G. Jung, *O istocie...*, s. 39.

⁶¹ Ibidem, s. 73.

⁶² F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1908, przedruk 1992, s. 29.

W stanie tym spędzamy pół życia; C. G. Jung powtarza ten argument dotyczący znaczenia rzeczywistości onirycznej — dotyczy ona przecież około połowy życia ludzkiego. Ale nie tylko ten argument określa znaczenie nieświadomości. Mimo że autor *Archetypów i symboli* bardzo długo utrzymywał ton wypowiedzi o nieświadomości jako o sferze życia psychicznego człowieka, a stąd uwypuklając jej znaczenie psychologiczne („Pojęcie nieświadomości jest dla mnie pojęciem wyłącznie psychologicznym, nie jest to pojęcie filozoficzne w znaczeniu metafizycznym”⁶³), to ewolucja sposobu ujmowania przez niego nieświadomości zmierzała w kierunku filozoficznym. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że towarzyszyła mu zawsze, mimo dość często odmiennych deklaracji C. G. Junga. Nieświadomość bowiem w 1921 r., czyli w czasie publikacji *Typów psychologicznych*, jest ujmowana jako sfera życia psychicznego, ale badana jest dalej (piszę „dalej”, bo C. G. Jung ujawnił ten sposób rozumienia już w roku 1912, w pracy *Symbole przemiany*) przede wszystkim poprzez aspekt mitopoetyczny. Nie dotyczy zatem tylko życia psychicznego jednostki, ale jest dziedzictwem psychicznym gatunku. Zawiera bowiem obrazy, symbole i mity, które nigdy nie zostały w pełni uświadomione, a warunkują życie psychiczne zbiorowości ludzkich, życie psychiczne gatunku ludzkiego.

5. Synchroniczna *matrix archetypalis*

Psychologiczne ujęcie nieświadomości kontrastuje z wieloma późniejszymi sposobami widzenia jej przez C. G. Junga. W badanych przez niego symbolikach dzieła alchemicznego, mitów, symbolik religijnych, procesu twórczego nie dokonuje już tak silnego, jak np. w *Typach psychologicznych* dystansu wobec filozofii nieświadomości. Często do niej nawiązuje. W jednej z prac późnego etapu rozwoju swojej koncepcji autor *Typów psychologicznych* pisze:

W rezultacie nawet wewnątrz granic doświadczenia psychologicznego, nieświadomość zbiorowa zajmuje miejsce platońskiego królestwa wiecznych idei. W miejsce mocy warunkowania form, którą posiadają te modele, nieświadomość oferuje wraz ze swoimi archetypami warunk *a priori*, niezbędny zawsze i wszędzie do nadawania znaczenia⁶⁴.

Owo odwołanie do Platona nie jest pierwszym, jakie C. G. Jung czyni. Zawsze kontekst pozostaje jednak podobny — archetypy nie są ideami platońskimi, ale mogą je w pewnym stopniu przypominać (np. ogólność, hierarchiczny układ wzrastającej ogólności), a jednak osadzone są na biologicznych wzorcach zachowań, dotyczą po-

⁶³ C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, s. 534.

⁶⁴ MC1, s. 125.

wtarzających się doświadczeń ludzkich, a jednym z najistotniejszych i w perspektywie jednostkowego rozwoju psychicznego i rozwoju kulturowego człowieka pozostaje archetyp cienia, archetyp doświadczenia zła⁶⁵. Archetyp ten nie ma żadnej poprzedniczki wśród idei Platona. Archetypy są czynnikami apriorycznymi w perspektywie jednostkowego życia, warunkującymi możliwość nadawania znaczenia. C. G. Jung wypukla silnie hermeneutyczny aspekt archetypu, aspekt, który w jego pracach z tego okresu wyraźnie dominuje. Autonomia nieświadomości bierze swój początek z tego, że jest ona sferą *in potentia*, „jeszcze–nie–istnieniem” („nieświadomość jest swoiście «potencjalna»”)⁶⁶, ale determinuje znaczeniowo to, co zaistnieje poprzez transgresję archetypu i jego psychoidalny aspekt. Jest zatem sferą „poza” — nie tylko poza porządkiem czasoprzestrzennym, ale poza dobrem i złem:

To „poza dobrem i złem” nie jest w efekcie usytuowane „sześć tysięcy stóp ponad” tymi przeciwieństwami, ale raczej w tej samej odległości pod nimi, lub lepiej, przed nimi⁶⁷.

Nieświadomość tkwi „przed nimi”, wyprzedza je: jest neutralna — ani dobra, ani zła, tak jak sama natura. Uczeń Z. Freuda porównuje nieświadomość do wód pierwotnych, chaosu przed drugim dniem stworzenia, przed rozdzieleniem przeciwieństw⁶⁸. W dziele alchemicznym reprezentowana przez pojęcia *materia prima*, *massa confusa*, przez obraz początkowych ciemności, chaosu elementów⁶⁹. Nie dominują w niej związki logiczne, ale gra tematów archetypowych⁷⁰ — jest to rzeczywistość „w sobie”, niezróżnicowana, nieświadomość pierwszego początku⁷¹. Za fenomenami empirycznymi tkwi warunkująca je podstawa i odwołanie do niej może wyjaśnić platoński mit jaskini — mikrofizyka i psychologia wskazać muszą na „transcenc-

⁶⁵ Jung wielokrotnie wypowiadał się na temat tego archetypu; wydaje się, że o specyfice psychoanalizy na tle psychologicznych oraz filozoficznych koncepcji człowieka decyduje podkreślenie i rozumienie ważności doświadczenia zła, osadzenia jego źródeł we „wszechjakości” nieświadomości jako procesu naturalnego i przedstawianie znaczenia psychologicznego tego doświadczenia w psychice człowieka. Jung pisał na ten temat m. in.: „Za konfrontację z innym w nas musimy zapłacić, ponieważ uczymy się w ten sposób poznawać takie strony naszego bytu, które nigdy nie ukazałyby się w inny sposób i do których nigdy nie przyznalibyśmy się sami przed sobą” — C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis. Études sur la séparation et la réunion des opposés psychiques dans l'alchimie*, t. 2, Paris 1982, s. 294. Dalej używam skrótu: MC2.

⁶⁶ C. G. Jung, *Komentarz psychologiczny do Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia*, przeł. W. Sobaszek, [w:] idem, *Podróż na Wschód*, Warszawa 1989, s. 143.

⁶⁷ MC1, s. 247–248.

⁶⁸ Ibidem, s. 248.

⁶⁹ MC2, s. 44.

⁷⁰ Ibidem, s. 56.

⁷¹ Ibidem, s. 253.

dentalne jądro” (warunkujące, lecz bezpośrednio nieuchwytnie) u podłoża umysłu i podstawę świata⁷². W koncepcji synchroniczności C. G. Jung rozwija ten sposób ujmowania nieświadomości. *Unus mundus* konstytuuje i przenika „niezniszczalna energia”, której transformatorami i „kołami zamachowymi” są archetypowe centra znaczeniowe; powszechny zatem jest proces indywiduowania się niezróżnicowanej wszechpotencjalnej nieświadomości, zmierzający poprzez transformowanie się energii w centrach archetypowych ku stawaniu się indywidualnych jaźni (*principium individuationis*), samowiednych jedni.

Wydaje się zatem, że pojęcie nieświadomości odbywa tu w sukcesji Freudowsko–Jungowskiej bardzo długą drogę: z wsobnej „kipieli popędów”, chaotycznego parcia ku sprzecznym celom, zwierzęcej witalności wrogiej społecznemu zakazowi (J. Derrida jednak twierdzi, że nie ma tu żadnej wrogości, a jedynie zróżnicowanie pragnieniowego libido⁷³) przekształca się w potencjalny wyobraźniowy aspekt psychiki o potężnym, determinującym całość życia psychicznego wpływie (*matrix archetypalis*, funkcja mitopoetyczna nieświadomości) i w końcu staje się ukrytym synchronicznym porządkiem rzeczywistości, a nawet jej istotą (nieświadomość synchroniczna, *unus mundus*, universum psychoidalne). Ważność pojęcia i tak już dla psychoanalizy Freudowskiej niezwykle istotnego (głównej kategorii warunkującej odpowiedzi na pytania o proces rozwoju psychiki indywidualnej, psychiki gatunku, początek kultury, prawa i moralności) jeszcze wzrasta, ponieważ staje się ono autonomicznym, mitopoetyckim, nieświadomym samego siebie duchem ludzkim, a wreszcie staje się również ukrytym porządkiem rzeczywistości.

⁷² Ibidem, s. 343.

⁷³ J. Derrida, op. cit.



Wioletta Dąbrowska

DOSKONAŁOŚĆ JAKO KATEGORIA ZDROWIA PSYCHICZNEGO

Od czasu opublikowania *Psychopatologii życia codziennego* Z. Freuda pojęcie zdrowia psychicznego w psychiatrii uległo zupełnej relatywizacji. Granica między zdrowiem a chorobą została bezpowrotnie zatarta, a patologia stała się powszechną cechą życia ludzkiego, różniącą się jedynie stopniem szkodliwości.

Odkrycie nieświadomych irracjonalnych sił motywujących nie tylko zachowania jednostek, lecz także generujących procesy społeczne i kulturotwórcze, podważało racjonalny charakter norm kulturowych. Psychoanaliza zdecydowanie odcinała się od panującego poglądu w naukach społecznych, według którego społeczeństwo jest zdrowe o tyle, o ile funkcjonuje. W psychoanalizie zaczęto mówić nie tylko o chorym człowieku, ale także o chorym społeczeństwie. Rzeczywistość społeczna utraciła prawo wyznaczania granic normalności. W związku z tym człowiek „przystosowany” do normy społecznej niekoniecznie znaczył „zdrowy”. W ten sposób tożsamość zdrowia psychicznego i normalności została przerwana. Normalność przestała być gwarancją zdrowia psychicznego, a anormalność przestała być wyznacznikiem stanu chorobowego. Podobnie jak celem procesu psychoterapeutycznego przestało być przystosowanie pacjenta do względnego standardu kulturowego, a stało się nim doprowadzenie go do uniwersalnego ideału zdrowia psychicznego. Jednak taki zabieg wymagał określenia tegoż ideału. Próba stworzenia uniwersalnego pojęcia zdrowia psychicznego doprowadziła niektórych teoretyków, co chciałabym przedstawić w ramach tego artykułu, do zrównania tego pojęcia z pojęciem człowieka doskonałego, tożsamym z mistycznym pojęciem człowieka oświeconego (zbawionego). Drugim wątkiem artykułu będzie przedstawienie roli lekarza i relacji z pacjentem w perspektywie celu, jakim jest „doskonałość”.

Najbardziej reprezentatywne koncepcje zdrowia psychicznego w wyżej zasygnalizowanym sensie wyrastają z twórczości E. Fromma i C. G. Junga. Obaj stworzyli uniwersalne modele zdrowia, które oparli na ogólnej ponadkulturowej kategorii natury

ludzkiej. To właśnie z niej, natury ludzkiej, według obu koncepcji wynika potencjał wyznaczający kierunek rozwoju indywiduum, a także całych społeczeństw. Potencjał ten jest jednocześnie immanentną i transcendentną, niezmienną i trwałą istotą życia, niczym sokratejski *daimonion* kierujący duszę ludzką do celu, jakim jest doskonałość. Norma społeczna jest próbą wyrazu tej istoty i udzielenia odpowiedzi na jej wezwanie. W tym sensie wszystkie kultury przenika stymulujący uniwersalny pierwiastek, gdyż są one zakorzenione w uniwersalnej *psyche*, czyli naturze ludzkiej. Jednak udzielone odpowiedzi mogą być różne, gorsze lub lepsze. Różnice te składają się na różnice kultur i są podstawą do oceny ich „zdrowia”. Treści kulturowe (przez C. G. Junga określone jako fenomeny¹) mają dwojaki charakter, wyrażają to co subiektywne, relatywne i to co uniwersalne. Z jednej strony wskazują one na istotę natury ludzkiej, która jest również ich naturą, z drugiej strony zaciemniają, zakrywają ją. Stopień zaciemnienia, czyli tłumienia potencjału natury ludzkiej określa patologię zarówno jednostki, jak i „normalności”. Natomiast stopień rozwoju indywiduum i społeczeństwa w kierunku urzeczywistnienia tego potencjału określa zdrowie a w ostateczności doskonałość. W tej sytuacji celem terapii, według koncepcji C. G. Junga i E. Fromma, staje się uwolnienie istoty natury ludzkiej od fałszujących jej rzeczywistość subiektywnych zjawisk tak aby umożliwić jej rozwój ku uniwersalnej doskonałości.

Tak więc E. Fromm i C. G. Jung wyrażali przekonanie, że życie człowieka determinowane jest w dwojaki sposób: przyczynowo i teleologicznie. Zgodnie z tym założeniem terażniejszość wyjaśniali nie tylko w kategoriach przeszłych doświadczeń, lecz także w kategoriach przyszłości. Zakładali, że ludzkim przeznaczeniem kieruje pewien cel. Cel ten, ich zdaniem, wynika z natury człowieka, z jego *psyche*, a nie z normy czy światopoglądu jakiegokolwiek społeczeństwa.

Według E. Fromma celem tym jest przekroczenie pierwotnej dychotomii, która leży u podstaw gatunku ludzkiego. Jest ona z jednej strony źródłem cierpień ludzkich, z drugiej kryje w sobie istotę człowieczeństwa, której realizacja jest celem życia.

Pierwotna sprzeczność, jak sądził E. Fromm, pojawiła się na drodze ewolucji zwierząt, w momencie gdy rozum zaczął zastępować instynkt. Wtedy narodził się człowiek jako istota rozumna i świadoma siebie samej. Jednak narodziny te miały zasadniczo negatywny charakter, gdyż człowiek stracił oparcie w instynkcie, utracił jedność z przyrodą, a jednocześnie pozostał od niej zależny. Świadomość i rozum zburzyły harmonię charakterystyczną dla egzystencji zwierzęcej. Człowiek stał się świadomy przypadkowości swego istnienia, nieuchronnej śmierci i własnej bezradności wobec tej konieczności. Jego życie przepełniły lęk i trwoga. Jednak nie może człowiek stać się na powrót zwierzęciem, gdyż taki regres prowadzi do choroby psychicznej, szaleństwa, a nawet śmierci. W takim razie ma on przed sobą jedną drogę: znalezienia nowej harmonii i jedności z przyrodą.

¹ Por. C. G. Jung, *Psychologia a religia*, przeł. J. Prokopiuk, oprac. R. Reszke, Warszawa 1995, s. 8.

Według E. Fromma właśnie ta biegunowość między utraconą a przyszlą jednością i harmonią życia określa wszystkie dążenia i potrzeby ludzkości, poza fizjologicznymi.

Wątek ten odróżnia teorię autora *Wolności...* od psychoanalizy Z. Freuda, gdyż zastępuje on libido jako główną siłę, stanowiącą motyw ludzkich dążeń, potrzebą rozwiązania problemu istnienia, wynikającego z kondycji ludzkiej. Człowiek popychany wewnętrzną sprzecznością poszukuje równowagi, nowej harmonii i jedności z przyrodą oraz innymi ludźmi. Musi on w tym celu w pełni wyzwolić się spod więzów poprzedniej zwierzęcej kondycji i rozwinąć swój potencjał, czyli „(...) świadomość, rozum, zdolność miłości do takiego punktu, w którym przekracza się własne egocentryczne uwikłanie i dochodzi się do nowej harmonii, do nowej jedności ze światem”².

Proces rozwoju społeczeństw i indywidualuów nazywa E. Fromm rodzeniem się — „żyć to rodzić się w każdej minucie”³. Tak jak jednostka po fizycznych narodzinach rozpoczyna proces stawania się dorosłym człowiekiem, czyli stawania się tym czym jest potencjalnie, tak ludzkość od momentu przełomowego, czyli pojawienia się rozumu, zmierza ku pełnemu człowieczeństwu. Rozwój ten jest bardzo trudny i wymaga dużej odwagi, gdyż człowiek w swej ewolucji musi rezygnować z pewności i bezpieczeństwa, jakie daje mu znana, zastana sytuacja. Jednak, jak twierdzi E. Fromm, tendencja postępową w historii ludzkości okazuje się silniejsza, gdyż jest to droga od determinantów i więzów do wolności.

Według autora *Psychoanalizy...* historia ludzkości przepełniona jest dowodami podejmowania wysiłku na rzecz zrealizowania istoty człowieczeństwa, a najlepszymi tego przykładami są religie. „Nowy cel człowieka — czytamy w jednym z artykułów — a mianowicie stanie się w pełni ludzkim i odzyskanie przez to utraconej harmonii, było wyrażane w różnych koncepcjach i symbolach. Dla Echnatona cel ten symbolizowało słońce, dla Mojżesza nieznaną Bóg historii, dla Lao Tsy Tao, dla Buddy nirwana, dla greckich filozofów nieruchomy poruszyciel, dla proroków mesjanistycznych «koniec dni». (...) gdy poszczególne formy, w których ów cel został wyrażony, zależały od różnych historycznych okoliczności, on sam był zasadniczo jeden: rozwiązanie problemu ludzkiego istnienia przez danie słusznej odpowiedzi na pytanie, które posiada samo życie. Odpowiedzią tą jest stanie się człowieka w pełni ludzkim”⁴.

Należy jednak zaznaczyć, iż w koncepcji E. Fromma pierwotna harmonia, określana też przez niego jako jedność, nie jest tożsama z tą, do której człowiek zmierza. Być w pełni człowiekiem znaczy osiągnąć stan harmonii nowego rodzaju, harmonii mogącej zdjąć klątwę, która oddzieliła człowieka od natury, od innych ludzi i siebie samego⁵. Utracona

² E. Fromm, *Psychoanaliza a buddyzm zen*, [w:] E. Fromm, D. T. Suzuki, R. de Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, przeł. M. Macko, Poznań 1995, s. 124.

³ *Ibidem*, s. 125.

⁴ E. Fromm, *Wolność, determinizm, alternatywizm*, „Colloquia Communia” 1990, t. 48–53, nr 1–6, s. 99.

⁵ *Idem*, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przeł. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław 1994, s. 41.

jedność ma charakter atawistyczny — niższy, przyszła wyłącznie ludzki — wyższy. Wyznacza ona kierunek rozwoju gatunku ludzkiego. Stymuluje proces stawania się w pełni człowiekiem, czyli rozwinięcia specyficznie ludzkich właściwości, głównie świadomości. Dopiero w pełni świadoma jednostka, wolna od nieświadomych sił (wynikających z poprzedniej egzystencji) może wyjść poza indywidualne uwarunkowania i doświadczyć pełnego uniwersalizmu. W opublikowanym *credo*, E. Fromm wyznaje: „Życiowym zadaniem człowieka jest paradoksalna misja zrealizowania swojej osobowości, a równocześnie przekroczenia jej i dotarcia do doświadczenia uniwersalizmu. Tylko w pełni rozwinięta jednostka może wyjść poza ego”⁶.

Jest to tęsknota do absolutu, która obudziła się w człowieku po utracie raju, jakim była jedność z naturą. Docelowy absolut jest doświadczeniem pełnego uniwersalizmu, zjednoczenia z całym gatunkiem ludzkim. Stan ten ma charakter transpersonalny, można go osiągnąć poprzez przekroczenie własnego ego, czyli tego co osobnicze i względne, uwarunkowane instynktem i więzami relatywnego światopoglądu.

Zdaniem autora *Wolności...* psychoanaliza powinna być próbą odkrywania prawdy o sobie samym w odniesieniu do istoty człowieka, a nie do wzoru kreowanego przez kulturę. „Z tego punktu widzenia — jak pisze — sytuację analityczną można zdefiniować jako taką, w której dwoje ludzi — analityk i pacjent — oddają się poszukiwaniu prawdy. Celem leczenia jest przywracanie zdrowia, lekarstwem jest prawda i rozum”⁷. Analityk leczy chorego odsłaniając przed nim prawdę o nim samym, prawda ta ujawnia się w perspektywie wiedzy o istocie człowieczeństwa. Zrealizowanie tej istoty jest równoznaczne ze zdrowiem psychicznym.

Analiza potrzeb wynikających z egzystencji człowieka jest kluczem do zrozumienia psychiki człowieka. Jest podstawą kategorii zdrowia i choroby psychicznej. Regresywne próby przezwyciężenia fundamentalnej dychotomii niechybnie prowadzą do cierpienia i choroby, natomiast odpowiedzi oparte na rozwoju istoty człowieczeństwa (świadomości i rozumu) dają zdrowie i szczęście. Analityk, posiadając wiedzę o naturze człowieka i wynikającej z niej potrzebie transcendencji, pomaga pacjentowi zrealizować potencjał ludzkiego istnienia, wznieść się ponad bierność i przypadkowość własnej egzystencji do królestwa celowości i wolności.

Jak można sądzić, psychoanalityczna terapia we Fromowskim ujęciu jest nie tylko cofaniem się w pamięci do indywidualnego *illud tempus* dzieciństwa, jak sądzi M. Eliade o teorii Z. Freuda, lecz także do początku całego rodzaju ludzkiego. Pacjent podczas terapii poznaje uniwersalną przyczynę warunkującą życie wszystkich ludzi. Rozpoznaje swoje kryzysy jako następstwo utraty raju, a wszystkie swoje pragnienia jako próbę ponownego zjednoczenia. Analityk rozświetla przed nim ukrytą w duszy każdego człowieka pamięć o pierwotnej harmonii, którą, używając za M. Eliadem słów Pla-

⁶ Idem, *Credo*, „Colloquia Communia” 1990, t. 48–53, nr 1–6, s. 7.

⁷ Idem, *Niech się stanie człowiek...*, s. 37.

tona, „człowiek musi sobie przypomnieć, aby poznać prawdę i uczestniczyć w Byciu”⁸. Jednak istnieje zasadnicza różnica między rolą anamnezy w psychoanalizie E. Fromma i filozofii Platona. Według autora *Wolności...* człowiek musi sobie „przypominać”, aby móc rozwinąć swój potencjał, czyli rozum. W filozofii Platona człowiek musi rozwijać rozum, aby móc sobie przypomnieć. Różnica ta wynika z odmiennych założeń antropologicznych. Dla Platona preegzystencja duszy ludzkiej miała wyższy status od obecnej jej formy, gdyż pierwotnie człowiek uczestniczył w prawdzie, dopiero w wyniku zmysłowych pożądań popadł w iluzję i niewiedzę. Natomiast E. Fromm, opierając swoją filozofię człowieka o darwinowską koncepcję ewolucji gatunków, preegzystencję człowieka uznawał za niższą od aktualnej jej formy. Jednak jej niezbywalną wartością, którą należy rozpoznać, a następnie rozwinąć zgodnie z potencjałem natury ludzkiej, czyli rozumem, jest harmonia, życie ze wszystkim i wszystkimi w jedność.

E. Fromm podzielał wiele innych przekonań Platona, do najważniejszych należy tożsamość Prawdy i Dobra. Posługiwał się również platońską metaforą jaskini dla określenia stanu świadomości opartej na fikcji i złudzeniu oraz nieświadomości prawdziwej rzeczywistości. Użył również platońskiej koncepcji filozofa jako „lekarza duszy” na określenie roli psychoanalityka⁹. W tym kontekście terapeuta jawi się nie tyle jako medyk, lecz jako przewodnik duszy ludzkiej w drodze do absolutu. Fakt ten rzuca światło na relacje lekarz — pacjent. E. Fromm nieraz porównywał poprawną według niego relację lekarz — pacjent ze związkiem *guru* — uczeń¹⁰. W jego opinii terapeuta powinien, podobnie jak *bodhisatwa*, poznawszy prawdę o naturze ludzkiego cierpienia, kierując się współczuciem, prowadzić swych podopiecznych do wyzwolenia z cierpienia. Pojęcie współczucia, czyli osobistego zaangażowania się terapeuty, jest kluczowym pojęciem określającym relacje lekarz — pacjent w koncepcji Fromma. Wskazuje on na konieczność porzucenia Freudowskiego modelu relacji opartego na koncepcji analityka jako niezaangażowanego obserwatora, na rzecz analityka przeżywającego problem swojego pacjenta, wspólnie doświadczającego cierpień płynących z nieświadomości¹¹. Według Fromma poprzez pełne zaangażowanie się w sytuację pacjenta analityk wzmacnia również własne zdrowie, gdyż dzieląc jego nieświadomość rozświetla własną nieświadomość. Wspólnie z pacjentem doświadczą tego, przez co już sam kiedyś przeszedł, a tym samym reaktualizuje prawdę, rozwija własną

⁸ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 42.

⁹ E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, przeł. J. Karłowski, wstęp M. Chałubiński, Poznań 2000, s. 109.

¹⁰ Idem, *Psychoanaliza a buddyzm zen*, *passim*.

¹¹ Fromm pojęcia nieświadomości używa w dwojakim sensie. Po pierwsze w formie rzeczownikowej odnosi się ono do fałszywych treści świadomości (*conscious*), uwarunkowanych społecznymi i indywidualnymi tabu, po drugie do treści, których człowiek sobie nie uświadamia (*awareness*) z powodu tychże tabu. Celem analizy jest stać się świadomym (*awareness*) tego co nieświadome w pierwszym i drugim sensie i tym sposobem przemienić świadomość w sensie umysłu (*conscious*). Por. E. Fromm, *Psychoanaliza a buddyzm zen*, s. 138.

doskonałość, gdyż „dydaktyczna analiza analityka nie jest końcem, lecz początkiem ciągłego procesu samoanalizy, to znaczy wciąż wzrastającego przebudzenia”¹².

Zdaniem Fromma utrzymanie zdrowia psychicznego wymaga dużej dyscypliny i systematycznego praktykowania autoanalizy. Szczególnie terapeuta jest zobowiązany do codziennej praktyki¹³ urzeczywistniania „prawdy”. Jeśli zaniedba tej praktyki w jego życiu do głosu mogą dojść niekontrolowane, irracjonalne siły. Siły te, zdaniem Fromma, na powrót zaburzają percepcję rzeczywistości. W konsekwencji pozytywna relacja lekarz — pacjent oparta na racjonalnym autorytecie lekarza w sposób niekontrolowany przechodzi w relację opartą na irracjonalnym autorytecie lekarza. Taki obrót sprawy nie tylko nie pomoże pacjentowi w dojściu do zdrowia, ale może pogłębić chorobę.

Nieprawidłowe relacje lekarz — pacjent, według Fromma, przybierają symbiotyczny charakter, a to znaczy, że: „obydwie zaangażowane w związek osoby utraciły swoją integralność i wolność; żyją jedna drugą i z siebie wzajemnie czerpią życie”¹⁴. W sytuacji, w której terapeuta spełnia rolę autorytetu nieprawidłowy związek może przybrać postać związku sadystyczno — masochistycznego¹⁵. W takim związku terapeuta zaspokajają swoją żądzę dominacji (sadystyczną), a pacjent zaspokajają swoją żądzę podporządkowania (masochistyczną). Obaj są zależni od siebie, obaj utracili wolność. Brak wolności i niezależności to wyalienowanie z siebie, a wyalienowanie z siebie znaczy utratę integracji z istotą człowieczeństwa. Utrata integracji to powrót do dręczącej dychotomii ludzkiego istnienia, przyczyny cierpienia ludzkiego umysłu. Warto wspomnieć, iż żądza dominacji i podporządkowania, w przekonaniu Fromma, również wpływa z rzekomo naturalnej dla człowieka potrzeby przekroczenia dychotomii i doświadczenia jedności. Jednak jest jej irracjonalną realizacją. Człowiek, według tej myśli, próbuje doświadczyć integracji poprzez podporządkowywanie sobie innych, lub podporządkowywanie się innym, ale w rzeczywistości doprowadza do pogłębienia dychotomii. Cały problem polega na tym, zdaniem Fromma, że pokonywanie irracjonalnych odpowiedzi na potrzebę jedności wymaga ogromnego wysiłku. Irracjonalne odpowiedzi wynikają z poprzedniej, zwierzęcej jedności, są człowiekowi dane. Dlatego w sytuacji uśpionej samokontroli automatycznie dochodzą do głosu. Jeśli terapeuta nie urzeczywistnia swojej integracji i wolności poprzez codzienną praktykę autoanalizy może popaść w stany regresywne. Wtedy jego relacja z pacjentem przybiera irracjonalny charakter. Taka relacja, zdaniem Fromma, zagraża zdrowiu terapeuty i pacjenta. Zdaniem Fromma wyalienowanie, brak dyscypliny i rutyna pracy terapeuty doprowadziły psychoanalizę do kryzysu¹⁶.

¹² Ibidem, s.138.

¹³ Fromm przez trzydzieści lat uprawiał codzienną autoanalizę.

¹⁴ E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, wprowadzenie M. Czerwiński, Warszawa 1996, s. 45.

¹⁵ Ibidem, s. 45.

¹⁶ E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkic o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej*, przeł. W. Brydak, Poznań 2000, s. 10–11.

Także C. G. Jung w rutynie pracy widział przyczynę niepowodzeń terapii. Podobnie jak E. Fromm, uważał on, iż rutyna jest dowodem wyalienowania lekarza z siebie, utraty swej integralności, czyli doskonałości. Jednak regres ten wynikał z innych przyczyn.

W przypadku koncepcji E. Fromma przyczyną tą było uśpienie świadomości lekarza i utrata kontaktu z „prawdą”, czego konsekwencją była zamiana racjonalnych motywów zachowań na irracjonalne. Z tego wniossek, że uaktywnienie się irracjonalnych sił burzących pozytywne relacje lekarz — pacjent w dużym stopniu zależy od woli lekarza. Rozwój świadomości i wolnej woli, jest gwarancją zdrowia psychicznego i zdrowych relacji międzyludzkich. Zupełnie inaczej problem ten widzi C. G. Jung. Jego zdaniem irracjonalne siły uaktywniające się w relacji lekarz — pacjent pojawiają się niezależnie od woli lekarza. Pogląd ten wynikał z odmiennej od Frommowskiej koncepcji nieświadomości i zdrowia psychicznego.

Nieświadomość, według C. G. Junga, nie jest brakiem poczucia rzeczywistości, które poprzez rozwój rozumu i świadomości należy przywrócić. Jest ona, podobnie jak w koncepcji Z. Freuda, obok świadomości odrębną częścią osobowości. Jednak treści i charakter nieświadomości w Jungowskim ujęciu są zupełnie inne niż we Freudowskim. Nieświadomość we Freudowskim rozumieniu jest konstytuowana przez fizjologicznie zdeterminowane popędy, co tłumaczy jej uniwersalny charakter. Natomiast według jego ucznia natura nieświadomości w znacznej mierze jest psychiczna, mimo to jej treści również są uniwersalne i dziedziczne. C. G. Jung nazwał tę część psychiki „nieświadomością zbiorową”, gdyż jej dziedziczenie, jak to ujął: „nie ogranicza się ani do rodziny, ani do rasy. Są to powszechne skłonności umysłu; powinno się je rozumieć jako analogiczne do form (*eidola* Platona), zgodnie z którymi umysł porządkuje swoje treści. Owe formy można by też określić jako kategorie, odpowiadające kategoriom, zawsze i wszędzie obecnym jako podstawowe postulaty rozumu. Jednakże w przypadku tych naszych «form» nie z kategoriami rozumu mamy do czynienia, lecz z kategoriami wyobraźni”¹⁷.

Kategorie te nazywał C. G. Jung archetypami. Są one w jego opinii „organami psychiki przed racjonalnej”, wspólnym pniem, z którego wyrastają różne gałęzie rozwoju świadomości. W *Psychologii przeniesienia* określa on nieświadomość jako *matrix* świadomości¹⁸. Jest ona pierwotnym chaosem, który C. G. Jung rozumie jako jedność przeciwieństw, *coincidentia oppositorum*. Rozwój świadomości polega na rozdzielaniu tych przeciwieństw. Świadomość jako cecha gatunku ludzkiego pojawia się w chwili, gdy nieświadomość zaczyna się przejawiać. Wtedy „(...) rozpoczyna się — jak w chwili stworzenia — proces rozszczepienia jedni; albowiem wszelki akt uświadomienia to akt twórczy”¹⁹. Jednak akt różnicowania płynących z nieświadomości kategorii wydarza

¹⁷ C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, wybór, oprac. i wstęp L. Kolankiewicz, przeł. W. Chelmiński et al., Warszawa 1989, s. 87.

¹⁸ Idem, *Psychologia przeniesienia*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993.

¹⁹ Idem, *Psychologia a alchemia*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 37.

się *contra natura*, gdyż przeciwieństwa z natury przyciągają się. Nadmierna intelektualizacja, czyli rozwój świadomości w kierunku jej niezależności od natury (nieświadomości), według C. G. Junga jest pozorną wolnością, „bezbożną *hybris*”²⁰, która grozi upadkiem, czyli chorobą psychiczną. W ten sposób emancypacja świadomości może doprowadzić do wyalienowania człowieka z natury, ze źródła życia.

Wątek ten stanowi istotną różnicę między poglądami E. Fromma i C. G. Junga. Pierwszy uznawał, że rozwój rozumu i świadomości jako potencjału wynikającego z natury ludzkiej prowadzi do stanu nowej jedności ze światem. Tak zdobyta jedność jest gwarancją zdrowia i doskonałości. Natomiast C. G. Jung uważał, iż doskonałość psychiczną osiąga się poprzez dwa etapy rozwoju. Pierwszy etap to nieunikniony rozwój świadomości, który rozumiał jako pogłębiające się różnicowanie podstawowych kategorii natury. Nieunikniony dlatego, że musi do niego dojść, aby można było mówić o *psyche* i o człowieku, gdyż rozdarcie jedni (dualizm) określa kondycję ludzkiego istnienia. Drugi etap to proces syntezy powstałych w toku różnicowania przeciwieństw. W wyniku tego procesu powstaje jedność wyższego rzędu²¹, która jest doskonałością psychiczną. Podobnie jak u E. Fromma, w koncepcji C. G. Junga pojęcie jedności definiuje zdrowie psychiczne, a także w obu przypadkach mamy do czynienia z nową jednością. Nie jest to jedność sprzed wyodrębnienia się świadomości, którą można by odzyskać w procesie regresywnego cofania się do pierwotnej jedności chaosu. Ale nie jest to wyższa jedność w ujęciu Frommowskim, zdobyta drogą rozumu. Postulowany przez C. G. Junga proces syntezy przebiega w kierunku równowagi między tym co świadome i nieświadome. Ten pośredni obszar psychiki C. G. Jung nazywał Jaźnią, która według niego jest uniwersalnym archetypem, wspólnym dla całego rodzaju ludzkiego. Jest stanem doskonałej i pełnej jedności, której potencjał ukryty jest w każdym człowieku²². Dochodzi się do niej poprzez znoszenie przeciwieństw wynikających z natury ludzkiej psychiki, do zjednoczenia takich przeciwieństw, jak ciało — umysł, świadomość — nieświadomość, rozum — instynkt, a więc dochodzi do powstania człowieka całkowitego, pełnego, zintegrowanego²³. Proces ten powoduje przeniesienie centrum osobowości z rejonu świadomego *ego* do obszaru równowagi. W ten sposób człowiek przekracza własne subiektywne *ego* i realizuje uniwersalny ideał człowieka. Jaźń jest pełnią człowieczeństwa, scala ona wszystkie opozycyjne elementy psychiki, zapewnia-

²⁰ Idem, *Podróż na Wschód*, s. 46.

²¹ Idem, *Psychologia a alchemia*, s. 148.

²² Według Junga wynikająca z natury człowieka potrzeba całkowitości, czyli ideału zdrowia psychicznego, przeczuwana była przez ludzkość wszystkich czasów i wyrażana symbolicznie w systemach religijnych. Istota najwyższa, bóstwo, absolut są to, według Junga, symboliczne przedstawienia archetypu jaźni. Kondycję bóstwa, podobnie jak jaźni, określa on przez *coincidentia oppositorum*, zjednoczenia przeciwieństw. Jung porównuje jaźń z hinduskim pojęciem atmana czy oświeconego stanu umysłu w buddyjskim tego słowa znaczeniu.

²³ W literaturze Jung tych określeń używa zamiennie.

jąc osobie, która do niej dotarła, pełną równowagę psychiczną i stabilność. Jazń, zdaniem C. G. Junga, jako archetyp podświadome motywuje zachowania jednostki w celu samourzeczywistnienia, a więc dążenie *psyche* do równowagi jest fundamentalnym jej celem. W związku z tym w sytuacji, kiedy człowiek nadużywa rozumu, co doprowadza do nadmiernego napięcia przeciwieństw, nieświadomość poprzez marzenia senne kompensuje konflikty świadomości. Jednak w wypadku silnego konfliktu kompensacja odbywa się również na jawie w postaci urojeń, nerwic, natręctw i innych chorób psychicznych²⁴. Jest to sytuacja wzmożonej aktywności kompensacyjnej nieświadomości, która zwykle opanowuje świadomość, zaburzając względną równowagę psychiczną. Dzieje się tak dlatego, iż nieświadomość jest siłą potężniejszą od świadomości. Zagrożeniem dla zdrowia jest również niedostateczny rozwój świadomości, czyli taki, który nie jest w stanie zrównoważyć oddziaływania nieświadomości. W obu jednak przypadkach istotą choroby jest nadmierne pobudzenie do działania chaotycznych treści nieświadomych, które w niezrozumiały dla chorego sposób ogarniają jego psychikę.

Jednak ze względu na autonomiczny charakter nieświadomości, oraz jej niezależność względem woli człowieka, wzmożona jej siła jest zagrożeniem nie tylko dla chorej psychiki pacjenta, ale także dla zdrowej psychiki lekarza. Ryzyko wynika z tego, że treści nieświadome, które ogarnęły pacjenta gromadzą się wokół i wywierają wpływ na pozornie postronnego lekarza. C. G. Jung proces takiego oddziaływania określał mianem indukcji czy infekcji psychicznej²⁵. W ten sposób, zdaniem badacza, między lekarzem a pacjentem zawiązuje się pewna nieświadoma więź. Nadmiernie uaktywnione treści nieświadome wywołujące chorobę zostają przeniesione na lekarza, który od tej pory współuczestniczy w nieświadomości pacjenta.

C. G. Jung uważał, że proces przeniesienia był obserwowany, choć nierozpoznany do końca, przez wcześniejsze szkoły psychiatryczne, a przez lekarzy romantycznych określany jako *rapport*²⁶. Według niego „(...) osiągnięcie owego wglądu jest równoznaczne z uzyskaniem odpowiedniego nastawienia do pacjenta. Oto bowiem pacjent zaczyna obchodzić lekarza w bardziej osobisty sposób, tym samym zaś zostaje stworzona najkorzystniejsza podstawa do terapii”²⁷. Jednocześnie infekcja psychiczna niesie ze sobą ryzyko zaburzenia zdrowia lekarza, a nawet jest ono nieuniknione²⁸. Dzieje się tak w związku z tym, że w wyniku indukcji zostają pobudzone u lekarza treści nieświadome, których ze względu na swoją normalność nie potrzebuje on do kompensacji stanu swojej świadomości, a więc wystawiając się na ich działanie zaburza on własną równowagę psychiczną. Jednak, według C. G. Junga, lekarz poprzez wybór zawodu

²⁴ Por. idem, *Psychologia a alchemia*, s. 35; *Psychologia a religia*, s. 15–21.

²⁵ Idem, *Psychologia przeniesienia*, s. 21.

²⁶ Ibidem, s. 24.

²⁷ Ibidem, s. 22.

²⁸ Ibidem, s. 16.

psychiatry świadomie podejmuje takie ryzyko. Aby ustrzec się przed przykrymi konsekwencjami infekcji psychicznej, przede wszystkim powinien on sobie zdawać sprawę z oddziaływania sił nieświadomych i w umiejętny sposób z nimi postępować.

Zdarza się, zdaniem C. G. Junga, że lekarz odczuwa opór przed otwarciem się na pobudzone treści nieświadome, nie chce podjąć trudu współuczestniczenia w nieświadomości chorego, przyjmuje odmowną postawę *persona medici*, nieomylnego autorytetu. Z postawą tą, według niego, nierozzerwalnie związana jest rutyna²⁹. Nie znaczy to, że w takiej sytuacji treści nieświadome nie oddziałują na lekarza. Wprost przeciwnie, w sytuacji oporów psychicznych lekarza obaj, lekarz i pacjent, pozostają uwięzieni w niewiedzy, co uniemożliwia leczenie. Dlatego też, zdaniem Junga, aby uniknąć takich sytuacji, w ochronie własnego zdrowia i w trosce o dobro pacjenta, każdy terapeuta powinien poddawać się analizie szkolnej. Przekonanie to dzielił C. G. Jung z E. Frommem, a także z innymi psychoanalitykami, począwszy od Z. Freuda. Autoanaliza miała chronić lekarza przed utratą zdrowia i umożliwić mu skuteczną pracę, a także w wypadku koncepcji E. Fromma i C. G. Junga odnawiać doskonałość psychiczną terapeuty. Pewną formą kontynuacji autoanalizy terapeuty we współczesnej psychoterapii jest praktyka superwizji.

Na koniec warto wspomnieć, że koncepcja doskonałości psychicznej jako głównej kategorii zdrowia w sposób radykalny została rozwinięta w koncepcjach psychologii transpersonalnej. Za liderów tego kierunku uznaje się K. Wilbera i S. Grofa, według których celem psychologii jako wiedzy o *psyche*, czyli duszy ludzkiej, jest wskazywanie drogi do autosoteriologii jako jedynej gwarancji zdrowia psychicznego i szczęścia. Pojęcie duchowej doskonałości rozumieją jako przewyciężenie egoizmu i konformizmu. Podobnie jak Jung i Fromm, odrzucają „normalność” jako kategorię zdrowia, a nawet niektórzy spośród przedstawicieli tego kierunku, jak J. Vigne³⁰ proponują normalność umieścić w spisie chorób psychicznych jako zaburzenie o nazwie „normoza”. Twórcy psychologii transpersonalnej własne koncepcje widzieli jako współczesne zwięźcenie odwiecznych intuicji dotyczących istoty i celu życia, które ich zdaniem ludzkość wyrażała w mitach, systemach religijnych i filozofiach całego świata. Wszelkie próby wyrażenia tej uniwersalnej tęsknoty nazywali za A. Huxleyem „filozofią wieczystą”. Natomiast za największych jej mistrzów uznawali mistyków wszystkich kultur i czasów. Ze względu na wyraźny nacisk na duchowy aspekt psychologii i jej konotacje z ideami religijnymi ich twórczość, podobnie jak twórczość C. G. Junga i E. Fromma, znalazła istotne miejsce w literaturze New Age.

²⁹ Ibidem, s. 22.

³⁰ J. Vigne, *Wprowadzenie do psychologii duchowej*, przeł. D. Orlewicz, Warszawa 1995, s. 19.

Bożena Płonka-Syroka

CARL GUSTAW JUNG JAKO „NATURALISTA”

Pojęcie natury, akceptowane przez Junga i będące podstawą jego rozumienia świata, odbiegało od poglądów przyjmowanych przez pozytywistycznych scjentyistów. Miało jednakże z nimi jedną cechę wspólną — dla zwolenników obydwu koncepcji, Jungowskiej psychologii głębi i pozytywistycznego modelu nauki, to ich obraz rzeczywistości był obrazem naturalnym, rzeczywistym i prawdziwym, zaś obraz przeciwny — nienaturalnym, fałszywym i zmityzowanym. Twórcy i zwolennicy tych koncepcji dochodzili do tego przeświadczenia odmiennymi metodami, stawiając sobie inne pytania o rzeczywistość świata i wyznaczając swym badaniom niewspółmierne obszary zakazane. To, co dla lekarza psychiatry kształconego na europejskich uniwersytetach przełomu XIX i XX stulecia w duchu pozytywistycznego scjentyzmu uchodzić mogło (i też najczęściej uchodziło) za przejawy manifestujących się poważnych odchyłeń od normy, przez współczesnego mu zwolennika Jungowskiej psychologii głębi mogło być pojmowane (i również było) jako przejaw naturalnego rozwoju ludzkiej osobowości¹. Celem niniejszego studium jest poddanie analizie sposobu dochodzenia C. G. Junga do jego „rzeczywistej” wizji świata. Skoncentruję się na kilku elementach, które wywarły wpływ na jego świadomość metodologiczną, jako człowieka, lekarza i badacza ludzkiej kultury.

Wśród uwarunkowań, które wywarły wpływ na ukształtowanie się modelu rzeczywistości, który uczeń Z. Freuda uznawał za naturalny, ważną rolę odegrały elementy osobiste. Pierwszym z nich był proces akulturacji i stan zdrowia tego uczonego, w sposób istotny oddziaływujące na jego percepcję świata. C. G. Jung był synem

¹ Główne pojęcia psychologii głębi przybliżyła praca C. J. Junga pt. *Zasadnicze problemy psychoterapii*, wybrał i przeł. R. Reszke, Warszawa 1994. Por. też: J. Jacobi, *Psychologia C. G. Junga*, przedm. C. G. Jung, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1993.

protestanckiego pastora i w jego rodzinie istniały silne tradycje religijności osobistej, połączone z bezwarunkową akceptacją tradycyjnej i surowej moralności. Nakładały się one na konflikty pomiędzy jego rodzicami, którzy nie stanowili pary dobranej pod względem emocjonalnym. Ze względu na społeczną konwencję i obowiązującą moralność rozwiązanie tego małżeństwa było niemożliwe, życie codzienne rodziny, w której uczony się wychowywał upływało więc jako gra, w której każdy z członków rodziny wypełniał nakazywane mu obyczajem role. Zachowane fotografie rodziców ukazują matkę jako surową i kostyczną kobietę, przedwcześnie postarzałą i zamkniętą w świecie własnych myśli, natomiast ojca jako dość młodzieńczego jeszcze człowieka, zagubionego emocjonalnie i poddającego się bezwiednie odgrywanej roli. Z tego rodzaju atmosfery młody C. G. Jung usiłował wydobyć się poprzez studia. Najlepszym krokiem do samodzielności, tak intelektualnej, jak i finansowej, były studia medyczne, które podjął. Jako osoba ambitna wybrał także specjalizację w nowej i budującej dopiero od niespełna stulecia swój standard dziedzinie medycyny — a mianowicie w psychiatrii. W trakcie studiów młody C. G. Jung stał się na pewien okres pozytywistą, co miało dlań znaczenie wyzwalające od dusznej domowej atmosfery. Pragnął odnaleźć sens życia w badaniach naukowych opartych na poznaniu eksperymentalnym, co nawadało ukierunkowanie działaniom wielu mu współczesnych młodych adeptów medycyny. Poglądy teoretyczne uczonego w czasach jego studiów trudno jest jednak sklasyfikować jako przynależące do głównego nurtu pozytywizmu. Były one raczej w pewnym sensie zbliżone do poglądów młodszego odeń o pokolenie J. Ochorowicza, który również wyprowadzał z pozytywizmu dążenie do badania rzeczywistości opierające się na faktach. Rzecz w tym, co obydwaj definiowali jako fakty. I dla J. Ochorowicza, i dla C. G. Junga status faktów miały fenomeny, które dla większości współczesnych im lekarzy i przyrodników nie wchodziły w zakres poznania naukowego. Zainteresowania C. G. Junga problematyką wykraczającą poza ujmowany standardowo ma przełomie XIX i XX stulecia przedmiot medycyny znalazły odbicie już w jego pracy doktorskiej. Zwrócił w niej uwagę na szeroki zakres tzw. zjawisk paranormalnych, nie poddających się klasyfikacji z punktu widzenia standardu racjonalności medycyny. Po doktoracie nie otrzymał posady akademickiej, lecz podjął pracę w prywatnej klinice psychiatrycznej doktora E. Bleulera, mając tu okazję nie tylko rzetelnego zapoznania się z kazuistyką psychiatryczną, lecz i z nowatorskimi metodami leczenia pacjentów psychiatrycznych. Istotą owych metod był silny nacisk na podmiotowe traktowanie pacjenta, na nawiązywanie z nim przez personel leczący bliskiego empatycznego kontaktu, na terapię zajęciową chorych realizowaną poprzez sztukę (malarstwo, teatr). Przeżycia psychiczne pacjentów leczonych w klinice E. Bleulera traktowane były poważnie, jako wyraz ich osobowości, i nie były bagatelizowane jako symptomy choroby. Tego rodzaju podejście terapeutyczne i ogólny styl myślowy środowiska, w którym przyszło Jungowi debiutować w roli lekarza, ukształtowały jego stosunek do pacjenta chorego psychicznie nie jak do przypadku, ale jak

do osoby. Sprzyjały temu z pewnością prywatny charakter placówki i nastawienie na komfort życia pacjenta, z czym wiązały się dość wysokie opłaty za leczenie. Wśród pacjentów, których młody Jung poddawał obserwacji, nie było więc typowych dla ówczesnych klinik „przypadków psychiatrycznych”, których schematyczny obraz oddaje wspólny portret zbiorowy przedstawiający wynędzniałego, o niskiej inteligencji i słabych zdolnościach komunikacyjnych człowieka, najczęściej opuszczonego przez rodzinę. Pacjenci prywatnej kliniki E. Bleulera, mimo iż chorzy, należeli do kategorii ludzi zadbanych, kulturalnych i wykształconych, zdolnych prowadzić z personelem interesujący także dla tego personelu dyskurs terapeutyczny. W tak zarysowanym kontekście C. G. Jung zapoznał się z psychoanalizą. Zdołał pozyskać uznanie Z. Freuda, stając się zarazem jego gorliwym zwolennikiem. W latach 1905–1913 należał do najbardziej znamienitych popularyzatorów psychoanalizy, był przewodniczącym Towarzystwa Psychoanalitycznego i redaktorem wydawanego przez to towarzystwo czasopisma. Wraz ze wzrastającym zaangażowaniem C. G. Junga w badania nad nieświadomością i akceptacją standardu psychoanalizy dochodzić zaczęło do konfliktów z kierującym kliniką E. Bleulerem, który nie zaakceptował skrajności tej doktryny. Nie akceptował także narastających zmian w zachowaniu podwładnego, których istotą było nasilanie się zachowań określanych jako „dziwne”. Proces ten zakończył się ostatecznie wybuchem u C. G. Junga ostrej postaci choroby psychicznej — schizofrenii (1913). Wcześniej nastąpiło zerwanie związków z Z. Freudem i utrata pracy u E. Bleulera. C. G. Jung aż do 1922 r. pozostawał na utrzymaniu żony i nie był zdolny do samodzielnej pracy.

Analizując prace C. G. Junga powstałe na przestrzeni prawie 60 lat i dzieląc je na te powstałe przed 1913 r. i napisane po tej dacie, możemy w nich bez trudu zauważyć zmianę poczucia rzeczywistości, akceptowanego przez ich autora, i związane z tym poszukiwanie przezeń metod umożliwiających dokonanie w sposób poprawny pod względem metodologicznym opisu nowego rodzaju realności, który mu się objawił. W pracach powstałych przed nasileniem się kryzysu możemy obserwować odmienne definiowanie statusu rzeczywistości psychicznej. C. G. Jung, podobnie jak współcześni mu psychiatrzy wszystkich orientacji metodologicznych, postrzegał wizje, sny i inne przejawy realności psychicznej ich pacjentów jako wyraz ich indywidualnej podmiotowości i nie doszukiwał się ich związku ze sferą pozapodmiotową (jakkolwiek byśmy jej nie definiowali, w tym ze sferą sacrum). Po przełomie związanym z chorobą obserwujemy u C. G. Junga zmianę postrzegania tego, co realne. Sam musiał zmierzyć się z przejawami świata o charakterze pozapodmiotowym, których doświadczał w wyniku procesu chorobowego i musiał się jakoś wobec nich ustosunkować. I uczynił to, zarówno jako człowiek, jak i jako lekarz. Uznał realność świata pozapodmiotowych wizji, którego doświadczał i podjął próbę jego opisania w kategoriach współczesnej nauki, tak aby nadać owym wizjom charakter obiektywny. Jako dogłębnie wykształcony lekarz, a zarazem odbiorca standardu współczesnej mu filozofii kultury, odnalazł we współczesnej mu

tradycji myślowej nauk humanistycznych, a tym także wśród orientacji metodologicznych, takie inspiracje, które pozwoliły mu stworzyć synkretyczny system poglądów, znany pod pojęciem psychologii głębi. Złożyło się nań doświadczenie lekarskie, tak kliniczne, jak i metodologiczne, a także tradycje XIX-wiecznej niemieckiej medycyny romantycznej, filozofia G. W. F. Hegla i jedna ze szkół we współczesnej mu historiografii nauki, a mianowicie szkoła neoromantyczna. Nowa rzeczywistość, która stała się dla C. G. Junga codziennością, stawiała go wobec bytów o charakterze niematerialnym a zarazem pozapodmiotowym. Nabrały one dla niego życia w sensie dosłownym, stając się bytami wyposażonymi w realne cechy i zdolności oddziaływania na ludzkie życie, w sposób bezpośredni i rzeczywisty. Pojawiło się także u niego dążenie, aby wpisać ten nowy rodzaj doświadczeń w spójny kontekst ze sferą sacrum, połączyć standard nowej psychologii z realnością esencjalnie pojmowanej ludzkiej duszy.

Przełom psychologiczny, jaki przeżył uczony w latach 1913–1922, znalazł odzwierciedlenie zarówno w stylu, jak i szacie pojęciowej jego twórczości naukowej. Twórczość ta nie może więc być poddawana analizie bez uwzględnienia czynnika czasu. Te same pojęcia we wcześniejszych pracach, pisanych klarownym i potoczystym stylem, bezbłędnych pod względem konstrukcyjnym, dostosowanych do kanonów obowiązujących we współczesnym mu piśmiennictwie psychiatrycznym, znaczą bowiem co innego, aniżeli w pracach późniejszych, o bardziej luźnej strukturze, pisanych zawiłym i mało komunikatywnym stylem i językiem, który staje się coraz bardziej symboliczny, coraz bardziej pospieszny i obudowany odległymi od zasadniczego nurtu dygresjami. Późniejsze prace C. G. Junga stają się także coraz bardziej odległe od medycyny, odzwierciedlając ewolucję jego zainteresowań zmierzających w stronę ogólnej teorii kultury i miejsca człowieka w świecie.

W aprobowanym przez ucznia Z. Freuda po roku 1913 modelu medycyny możemy obserwować odchodzenie przezeń od scjentyistycznej koncepcji na rzecz powrotu do tradycji czerpanych z kulturowego dziedzictwa niemieckiej medycyny romantycznej². C. G. Jung mógł się z nim zapoznać w trakcie studiów medycznych na Uniwersytecie w Bazylei, ponieważ elementy tego standardu mogły być jeszcze przekazywane przez niektórych ze starszych profesorów. Była tu także bogata biblioteka dzieł medycznych, pisanych w romantycznej konwencji interpretacyjnej, pozostałych po profesorach wykładających tu medycynę w pierwszej połowie XIX stulecia, wśród których był m.in. I. P. Vital Troxler, uważany za jednego z bardziej skrajnych przedstawicieli tego nurtu³. Cechą „romantycznego dziedzictwa” w świadomości metodologicznej Junga było przede wszystkim jej ukięrowanie idealistyczne, inspirowane przez platonizm, przejawiające się w uznawaniu realnej egzystencji idei, których przejawem są poszczególne indywidua, a tym samym

² Szerzej na temat standardu racjonalności niemieckiej medycyny romantycznej por. B. Płonka-Syroka, *Medycyna niemiecka nurtu niematerialistycznego 1797–1848 i polska recepcja jej teorii i doktryn w dziewiętnastym stuleciu*, Warszawa 1999 (tu zob. obszernie omówienie piśmiennictwa na ten temat).

³ Ibidem, s. 36, 44, 66, 76 i in.

uznaniu dominacji czynnika duchowego nad fizycznym. Koncepcja C. G. Junga przejawiających się w nieświadomości, acz realnie istniejących archetypów, jest w istocie kalką teoretycznych poglądów niemieckich romantycznych fizjologów, takich jak C. G. Carus⁴, czy też K. F. Burdach⁵, którzy głosili realne oddziaływanie esencjalistycznie pojmowanych idei na nieświadome procesy psychiczne, co wywierać miało rzeczywisty i znaczący wpływ nie tylko na motywy ludzkiego postępowania i na podmiotowo ujmowany proces poznawczy, lecz także oddziaływać w sposób regulatywny na ludzką somatykę⁶.

Wiele też zapożyczył z filozofii G. W. F. Hegla, a szczególnie jego koncepcję przejawiania się Absolutu w poszczególnych indywiduach, a także jego dialektykę. Odrzucał logikę dwuwartościową jako zbyt ubogą dla zastosowania w opisie zjawisk psychicznych. Za szczególne dziedzictwo heglizmu w strukturze pojęciowej Jungowskiej psychologii głębi uznać należy pojmowanie przez C. G. Junga ludzkiego życia jako zdeterminowanego procesu o cechach dialektycznej przemiany. Podążając tym tropem Jung również nie był oryginalny, lecz nawiązywał do całego szeregu poprzedników uznających tego rodzaju interpretację za rzeczywistą i głoszących te poglądy z katedr wydziałów lekarskich niemieckich uniwersytetów przed 1848 r.⁷

Ze współczesnej mu nauki niemieckiej C. G. Jung zapożyczył natomiast wiele od szkoły neoromantyków⁸, jak również przejął filozoficzną interpretację fizyki kwantowej, dokonaną przez W. Heisenberga. Dążąc do uzgodnienia swej doktryny medycznej — psychologii głębi — ze standardem XX-wiecznej fizyki, C. G. Jung odnalazł w zasadzie nieoznaczoności klucz do wiedzy, jakiego poszukiwał. Oparł bowiem swój model nauki na paradoksach i świadomie nie zmierzał do ich rozwiązania⁹.

Wykonywany przez Junga zawód lekarza i jego wykształcenie przyrodnicze wpłynęły na ukształtowanie się jego poglądów na temat modelu nauki i samej metody naukowej. Uznawał jedność nauki i zasadność opisywania wszystkich sfer rzeczywistości za pomocą metod właściwych poznaniu naukowemu. W jego ujęciu był to model oparty na doświadczeniu i obserwacjach, z tym że oba te pojęcia były przezeń w sposób swoisty redefiniowane. Był to ogólnie rzecz biorąc model scjentystyczny,

⁴ Ibidem, s. 30, 39–40, 43, 54, 65 i in.

⁵ Ibidem, s. 30, 76, 89, 106, 119 i in.

⁶ Było to dziedzictwo interpretacyjne doktryny Paracelsusa, a zarazem antycypacja pojęcia chorób psychosomatycznych, sformułowanego przez Freuda.

⁷ O wpływie Hegla na standard interpretacyjny niemieckiej medycyny akademickiej w pierwszej połowie XIX stulecia istnieje bogata literatura, którą przytaczam w obszernym wyborze w cytowanej wyżej pracy pt. *Medycyna niemiecka...*, por. s. 39–40, 72, 80, 89, 97, 99 i in.

⁸ Por. B. Płonka–Syroka, *Pojęcie stylu myślowego u Ludwika Flecka, Paula Diepgena i Wernera Leibbrandta i konsekwencje jego wykorzystania w praktyce badawczej historyka medycyny*, [w:] B. Płonka–Syroka (red.), *Proces modernizacji nauk przyrodniczych w historii i historiografii nauki*, „Studia z Dziejów Kultury Medycznej”, t. 7, Wrocław 2003, s. 228–239.

⁹ Jung nie wyprowadzał z fizyki kwantowej i zasady nieoznaczoności konsekwencji relatywistycznych w tym sensie, który mógłby prowadzić do oparcia jego doktryny na zasadach sceptycyzmu.

którego C. G. Jung nigdy do końca nie zarzucił i który przejawiał się we wszystkich jego pracach¹⁰. Ponieważ jednak Jungowska psychologia głębi była oparta na pojmowaniu rzeczywistości, definiowanej w sposób niewspółmierny wobec świata uznawanego za rzeczywisty przez zwolenników pozytywizmu, akceptujący tę ostatnią koncepcję metodologiczną lekarze odmawiali jego poglądom aprobaty i nie uznawali ich za naukowe. Wobec tego C. G. Jung podjął się redefiniowania całego obszaru badań psychiatrii w taki sposób, który pozwoliłby na włączenie stworzonej przez niego doktryny do obszaru poznania naukowego właściwego dla medycyny akademickiej.

Uczony sądził, że zdoła przeprowadzić ten zamiar przedstawiając swoim oponentom całościową wizję rzeczywistości, łączącą dwa obszary — ponadpodmiotowy proces oraz jego odzwierciedlenie w świecie przeżyć ludzkiej jednostki. Zakładał, iż mają one charakter analogiczny. Badając więc świat przeżyć jednostki podjął się opisania wspomnianego wyżej procesu¹¹. Materiałem, którego opracowanie naukowe miało mu umożliwić realizację tego zamiaru, była niemiecka literatura alchemiczna z XVI–XVIII w. Przedmiotem analizy była zarówno warstwa tekstowa badanych dzieł, jak i znajdująca się w nich ikonografia. Rozbiór symboli zawartych w tej literaturze miał umożliwić dotarcie do nieuświadomianych przez autorów treści o charakterze ponadpodmiotowym, ilustrujących dokonujący się w dziejach proces indywiduacji. W analizie tej C. G. Jung wykorzystał metody i aparat pojęciowy, stosowane przezeń wcześniej w praktyce lekarskiej. Zadał sobie wiele trudu, aby przedstawić w wyczerpującej formie metodologiczne przesłanki swych poglądów. Nadał zarazem książce *Psychologie und Alchemie*¹², w której podjął się tego zadania, kształt charakterystyczny dla klasycznych prac lekarskich. Spotykamy tu rozdział wstępny, dotyczący materiału i metody, zawierający wyjaśnienia niektórych pojęć podstawowych¹³ i wyraziste postawienie celu pracy. Bardzo obszerna część następna ubrana została przez autora w spotykaną w wielu pracach lekarskich formę omówienia przypadku.

Analiza tekstów alchemicznych przeprowadzona przez C. G. Junga opierała się na następujących założeniach:

¹⁰ Podobne ujęcie prezentował w swoich pracach Freud, który również wyrażał przekonanie, iż stworzony przez niego model jest modelem realistycznym i w sposób adekwatny oddaje rzeczywistość.

¹¹ Było to ujęcie inspirowane zarówno przez starą koncepcję analogii makrokosmosu i mikrokosmosu, jak również przez poglądy Haeckela, który twierdził, iż w osobniczym rozwoju jednostki znajdują odbicie dzieje całego świata.

¹² C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Solothurn 1944.

¹³ W stosunku do wcześniejszych prac lekarskich Junga rozdział ten ma jednak formę dość chaotyczną, pełną dygresji i niedopowiedzeń. Z jednej strony jest tu widoczne, że autor zakłada u czytelnika elementarną znajomość podstawowych pojęć jego doktryny, czerpaną z jego wcześniejszych prac. Nie wyjaśnia więc wielu pojęć, które pozostają niejasne dla czytelnika, pragnącego zrozumieć metodologiczne podstawy dzieła wyłącznie na podstawie rozdziału wstępnego (takim pojęciem jest np. aksjomat Maryi). Z drugiej strony natomiast spotykamy tu rozległe wyjaśnienia dotyczące wzajemnych związków Jungowskiej psychologii głębi i religii, broniące owej psychologii przed zarzutami zwolenników światopoglądu religijnego, a także wiele innych wątków, wykraczających poza ścisłą problematykę metodologiczną.

- 1) dokonujący się w dziejach proces indywiduacji ma charakter obiektywny i ponadpodmiotowy;
- 2) proces ten znajduje odbicie w nieświadomości poszczególnych indywiduów, gdzie przebiega według tego samego schematu w następujących po sobie etapach;
- 3) w pozostawionych przez te indywidua dziełach, w tym wypadku w literaturze alchemicznej, możemy odnaleźć nieuświadomiane przez ich autorów odbicie procesu indywiduacji, ujęte w postaci symbolicznej;
- 4) współczesny badacz, dysponujący możliwością odczytania zawartych w tej literaturze symboli, może dotrzeć do pokładów ponadpodmiotowej psychiki nieświadomej, realizującej się w historii ujmowanej jako proces i w historii życia poszczególnych indywiduów;
- 5) kluczem do odczytania znaczenia symboli, występujących w literaturze alchemicznej, może być analiza treści nieświadomości jednego wybranego człowieka.

C. G. Jung — zdając sobie sprawę z niemożliwości przedstawienia swoim krytykom, wywodzącym się ze świata lekarskiego, żądanych przez nich argumentów zgodnych z ich standardem interpretacyjnym¹⁴ — skupił się na analizie fenomenologicznej pojedynczego przypadku, aby w ten sposób ukazać oponentom swój program badawczy w działaniu. Zestawił wybrane elementy marzeń sennych jednego ze swych pacjentów, nadając im znaczenie symboliczne, układające się — zdaniem uczonego — w pewien wyraźny ciąg logiczny¹⁵. Wydobywanym symbolom C. G. Jung nadawał bardzo szeroką interpretację¹⁶, odwołując się do bogatego arsenału skojarzeń, czerpanych nie tylko z nowożytnej kultury europejskiej, lecz także z kultur starożytnych, przede wszystkim

¹⁴ Krytycy podnosili np., iż opisywane przez Junga zjawiska nie mogą być opisane w kategoriach statystycznych, ani że nie dotyczą zjawisk powtarzalnych. Wskazywali zarazem, że odnoszą się one wyłącznie do świata subiektywnych przeżyć pacjentów psychiatrycznych. Uznawali Jungowską psychologię głębi za subiektywną projekcję przeżyć i poglądów autora, a nie doktrynę opartą na faktach przyrodniczych.

¹⁵ Opublikowane przez Junga fragmenty relacji jednego z pacjentów dokumentują serię snów, występujących u niego w ciągu wielomiesięcznej psychoterapii. Była ona prowadzona przez jedną z asystentek Junga, a później przez niego samego. Współczesna analiza tych fragmentów pozwala określić przypuszczalne przyczyny zaburzeń emocjonalnych, które skłoniły tego pacjenta do podjęcia psychoterapii. Możemy tu rozpoznać zaburzenia identyfikacji seksualnej, trudności w podjęciu roli osoby dorosłej w autorytatywnym i nadmiernie kontrolującym społeczeństwie, ukrytą rywalizację z ojcem, w której pacjent zawsze musiał ustąpić, lęk przed modelem rodziny, narzucanym przez patriarchalne społeczeństwo, lęk przed kobietą seksualnością itp. Elementów tych można by rozpoznać więcej, gdyby Jung nie ocenzurował tak dokładnie relacjonowanych przez siebie marzeń sennych swojego pacjenta. Uczynił z nich krótkie, jednozdaniowe opisy sytuacji, uwalniając je od wszelkich kontekstów. Pozwoliło to Jungowi na uszeregowanie snów pacjenta stosownie do swej wyjściowej hipotezy.

¹⁶ Wykracza ona poza interpretację tego samego przypadku, dokonywaną w kategoriach indywidually-podmiotowych, spotykana np. we Freudowskiej technice wolnych skojarzeń, w której terapeuta odkrywał indywidualną symbolizację kreowaną przez podświadomość pacjenta. Według twórcy psychologii głębi pacjent nie był — jak u Freuda (zgodnie z jego koncepcją „pracy marzenia sennego”) — podmiotowym „kreatorem” ukazujących mu się we śnie symboli, lecz „odbiorcą” symboli istniejących realnie, do których we śnie docierała jego podświadomość.

wschodnich. Pragnął udowodnić, że we wszystkich kulturach pewne przejawy życia duchowego znajdują w nieświadomości identyczną symbolikę. Twierdził, że ludzka dusza zawsze jest taka sama, więc i przejawy jej aktywności wykazują te same cechy. Było to twierdzenie charakterystyczne dla sposobu myślenia lekarskiego, w którym objawy chorób zawsze pozostają te same, niezależnie od kultury, w której urodził się dany pacjent. Powyższy opis przypadku posłużył C. G. Jungowi do postawienia mocnej tezy, zgodnie z którą w psychice pojedynczego indywiduum¹⁷ znajduje wyraz ponadosobowy proces, opisywany przez psychologię głębi jako proces powszechny. Podporządkowana wyjściowym tezom interpretacja symboli sennych obserwowanego pacjenta stała się dla badacza dowodem na to, iż w psychice danego indywiduum i w powszechnych dziejach ludzkości zachodzi ten sam proces psychiczny.

Powyżej przedstawiona teza i popierające ją argumenty, sformułowane na podstawie analizy przypadku, miały podstawowe znaczenie dla dalszej konstrukcji pracy C. G. Junga. Uznał bowiem za udowodnione, iż symbolizacja procesu psychicznego w nieświadomości (marzeniach sennych) pojedynczego indywiduum, żyjącego w pewnej epoce historycznej, ma charakter analogiczny, do symboliki ukrytej w sztuce, mitologii, twórczości naukowej, plastycznej i literackiej, uprawianej w odległych epokach i kulturach. Według C. G. Junga, nieświadomość mówiła jednym językiem symbolicznym, wspólnym dla ludzkiej duszy i dzięki temu powszechnie rozumiałym. Język ten staje się zrozumiały dla tych, którzy nauczyli się go interpretować według pewnej konwencji. W ten sposób uczony wychodził naprzeciw postulatowi intersubiektywności poznania lekarskiego, którego spełnienie decydowało o uznaniu danego systemu twierdzeń za naukowy. Każdy system przekonań odnoszących się do rzeczywistości musi być bowiem odczytany za pomocą pewnego kodu, w którym został wytworzony, inaczej język przekazu, w którym zostaje wyrażony, staje się niezrozumiały. C. G. Jung opisując oddziaływanie symboli na odbiorcę posuwał się jednak dalej, aniżeli zwolennicy przedstawionej powyżej scjentystycznej interpretacji. Był bowiem przekonany, że obiektywnie istniejące symbole mogą oddziaływać w sposób bezpośredni także na osoby niewtajemniczone w kod, który posłużył autorom dzieł alchemicznych do opisu rzeczywistości. Zdaniem C. G. Junga, symbole oddziałują bowiem bezpośrednio na nieświadomość odbiorcy. Nie jest to jednak oddziaływanie tak pełne, jak to byłoby możliwe przy znajomości kodu, w którym zostały zapisane. Badacz pozostawiał więc w swojej interpretacji miejsce dla

¹⁷ Jung nie używał pojęcia „jednostka” lub „osoba”. Posługiwał się natomiast pojęciem „indywiduum”, używanym w pierwszej połowie XIX stulecia przez przedstawicieli nurtu romantycznego w niemieckiej medycynie klinicznej. Pojęcie indywiduum podkreślało fakt, iż jednostka nie jest autonomicznym organizmem, lecz jedynie elementem większej całości, tj. gatunku ludzkiego i w ogóle świata przyrody. Dla romantyków medycznych i dla Junga ową metafizyczną Całością było Życie, pojmowane jako obdarzona statusem ontologicznym idea, natomiast pojedyncze indywiduum było wyłącznie przejawem tej Całości, powielającym ogólny projekt. Szerzej na ten temat piszę w cytowanej już pracy pt. *Medycyna niemiecka...*, s. 234–238.

„profesjonalnego interpretatora”, który może dzięki swym kompetencjom ukierunkowywać interpretacje dokonywane przez nieprofesjonalistów.

Dążąc do nadania treściom nieświadomości charakteru modelowego, poddającego się standaryzacji i możliwego do opisania w postaci procesu o stałych i powtarzalnych etapach, C. G. Jung posługiwał się metodami przyjmowanymi przezeń za racjonalne i naturalne w jego pracy jako lekarza¹⁸:

1) W okresie stawiania diagnozy zmierzał do nawiązania z pacjentem głębokiego kontaktu osobistego. Prowadził z chorym długie i wnikliwe rozmowy, skłaniał pacjenta do zwierzeń, analizował jego sny, wizje i odczucia. Z uwagą analizował także wszelkie przejawy twórczości artystycznej pacjenta, uważając je za niezwykle cenne źródło, otwierające dostęp do świata nieświadomych przeżyć psychicznych.

2) Istotą diagnozy psychiatrycznej w okresie, w którym konstruował swą doktrynę, było odróżnienie przez lekarza świata subiektywnych przeżyć pacjenta od tzw. rzeczywistości obiektywnej. To lekarz na podstawie dokonywanej analizy wszelkiego rodzaju wypowiedzi pacjenta (także wypowiedzi plastycznych) dokonywał oceny tego, co jest rzeczywistością obiektywną, a co od niej odstępstwem — definiowanym jako stan choroby psychicznej danego pacjenta. Diagnoza lekarza dotycząca zaistnienia obiektywnego procesu chorobowego dokonywała się niezależnie od tego, czy pacjent miał subiektywną świadomość choroby. Była diagnozą profesjonalną, stawianą na podstawie nieznanych pacjentowi przesłanek, w wielu wypadkach niemożliwych przez niego do zrozumienia.

3) Profesjonalizm diagnozy psychiatrycznej opierał się na akceptacji faktu, iż pomiędzy opiniami lekarza i pacjenta w tej samej sprawie może zaistnieć (i na ogół istnieje) kontrowersja. To, co dla lekarza bywa widowym przejawem choroby psychicznej danego pacjenta, dla niego samego bywa przejawem rzeczywistości, którą żywo i realistycznie odbiera i w której z całym zaangażowaniem uczestniczy. Praktyka psychiatryczna przyjmowała istnienie tej antynomii za normę, cechującą relację lekarz — pacjent w tego rodzaju chorobach. Praktykę tę z założenia cechowała więc swego rodzaju nieoznaczoność — to samo przeżycie nie znaczyło tego samego dla obu uczestników relacji terapeutycznej. Interpretacja tego przeżycia (rzeczywistości przedmiotowej) była odmienna w zależności od tego, który z członów relacji lekarz — pacjent nadawał jej charakter rzeczywistości podmiotowej. Dla lekarza rzeczywistością podmiotową było rozpoznanie choroby (np. schizofrenii), dla pacjenta — wrażenie kontaktu z siłami lub obiektami o charakterze pozapodmiotowym, wywierającymi na życie chorego realny wpływ.

4) C. G. Jung stworzył dla potrzeb diagnostycznych i terapeutycznych rozwiniętą doktrynę, którą uznawał za koncepcję naukową i obiektywną. Za jej pomocą dokonywał interpretacji materiału doświadczalnego, uznając wyniki swych interpretacji za obiektywne

¹⁸ Metody pracy Junga w kontakcie z pacjentem omawiam na podstawie cytowanej wyżej jego pracy pt. *Zasadnicze problemy psychoterapii*.

fakty naukowe. Brak powszechnej akceptacji jego doktryny w profesjonalnym środowisku psychiatrycznym przyjmował za zjawisko naturalne dla dziejów medycyny na tym etapie jej rozwoju, na którym znajdowała się psychiatria europejska w pierwszych dekadach XX w. Jego stanowisko wobec krytyków psychologii głębi nie polegało na przedstawianiu im pożądaných przez nich dowodów jej racjonalności naukowej za pomocą metod, które oni uznawali za racjonalne, lecz na próbie udowodnienia racjonalnego charakteru własnej doktryny, interpretującej w pewien sposób rzeczywistość przedmiotową. C. G. Jung uważał własną doktrynę za koncepcję opartą na bogatym materiale doświadczalnym, efektywną terapeutycznie i umożliwiającą prowadzenie dalszych badań (płodną heurystycznie); doktrynę zgodną ze stanowiskiem nowej fizyki i tych kierunków współczesnej filozofii niemieckiej, które uważał za inspirujące rozwój nauk przyrodniczych.

Powyższy kompleks uzasadnień dawał badaczowi podstawy do uznania psychologii głębi za profesjonalną doktrynę medyczną, możliwą do stosowania w praktyce bez konsekwencji etycznych, związanych z posługiwaniem się w stosunku do pacjentów wątpliwą i pozbawioną skuteczności koncepcją. Ten sposób myślenia charakteryzował wszystkich współczesnych mu profesjonalnych lekarzy, którzy stosując w praktyce terapeutycznej pewną doktrynę, wyrażali tym samym zaufanie co do jej naukowej prawomocności, niezależnie od tego, czy było to przekonanie podzielane przez wszystkich przedstawicieli środowiska psychiatrycznego. Było dla C. G. Junga rzeczą naturalną, iż w środowisku tym działają różne szkoły, opierające się na odmiennych interpretacjach rzeczywistości. I taką właśnie szkołę pragnął stworzyć.

Powyższy model myślenia znalazł odbicie w sposobie interpretacji materiału używanego od chorego, którego sny Jung czynił przedmiotem swych analiz. Poddał je interpretacji według następujących reguł:

1) Uświadamiał choremu, że obszar przeżyć, który miał dotąd dla niego wyłączenie osobiste znaczenie i był postrzegany jako wyraz jego osobowej indywidualności, w rzeczywistości jest jedynie odbiciem powszechnego procesu, w którym przejawia się nieświadomość zbiorowa.

2) Indywidualne problemy chorego są w rzeczywistości jedynie odzwierciedleniem obiektywnie istniejących archetypów, oddziałujących na nieświadomość poszczególnych ludzi¹⁹.

3) Pacjent w swoim życiu osobistym jedynie „odgrywa rolę” wyznaczaną mu przez rzeczywistość ponadpodmiotową, jego świadomość i wola nie mają przeto mocy sprawczej w kształtowaniu jego biografii²⁰.

¹⁹ W tym fragmencie w sposób szczególnie widoczny przejawia się „romantyczne dziedzictwo” doktryny Junga, ponieważ na podobnym modelu rozumowania opierało się wiele doktryn niemieckiej medycyny romantycznej.

²⁰ I ten pogląd Jung zapożyczył z niemieckiej medycyny romantycznej. Spotykamy go np. u tak wpływowych jej przedstawicieli, jak Carl Gustav Carus czy Johann Christoph Heinroth.

4) Rozwiązanie konfliktów pacjenta musi więc nastąpić poprzez dotarcie przezeń do ponadpodmiotowej struktury rzeczywistości, przez zrozumienie jej symbolicznego języka i podporządkowanie się regułom powszechnego procesu, w którym jest zanurzona i stanowi jego realizację.

5) Proces, o którym mowa C. G. Jung określił mianem procesu indywidualizacji²¹, uzyskania integracji czynnika cielesnego i duchowego i wypełnienia w ten sposób przez człowieka jego roli.

Aby odnaleźć w opisywanym materiale badawczym, który stanowiły sny pacjenta, zakładany przez C. G. Junga jako istniejący przebieg procesu indywidualizacji, badacz ten stosował następującą metodę dekonstrukcji treści tychże snów:

1) Wyróżniał w treści marzeń sennych pacjenta te elementy, które określał jako „rzeczywiste” i „obiektywne” przejawy²² treści archetypowych, będące odbiciem ponadosobowego procesu w nieświadomości tegoż pacjenta. Następnie skłaniał pacjenta do zaakceptowania tego stanowiska metodami profesjonalnej perswazji.

2) Wyróżnione w ten sposób elementy narzeń sennych sam poddawał klasyfikacji i interpretacji i nadawał im sens zgodny z założeniami swej doktryny²³. Następnie skłaniał pacjenta do akceptacji tak dokonanej rekonstrukcji.

3) W wypowiedziach pacjenta zdarzały się jednakże elementy, które nie dawały się pogodzić z modelową interpretacją Junga lub (np. ze względu na silne obarczenie afektem lub na odwzorowywanie wyraźnie rozumianych przez pacjenta wydarzeń) były przez pacjenta pojmowane w sposób z tą interpretacją niezgodny. Wówczas Jung określał te elementy jako „subiektywne projekcje pacjenta”, będące wyrazem jego indywidualności. A następnie tak zdefiniowane projekcje „usuwał”, skłaniając pacjenta do tego, aby przestał się nimi zajmować jako nieistotnymi dla terapii i skoncentrował się raczej na analizie innych elementów, będących rzeczywistym przejawem nieświadomości, a nie artefaktem. W ten sposób pacjent był skłaniany do koncentrowania swojej uwagi na tych elementach swoich marzeń sennych, które były zgodne z modelem interpretacyjnym terapeuty, i bagatelizowania tych, które pozostawały z nim w sprzeczności. Tak prowadzona psychoterapia miała więc charakter dyrektywny, to lekarz bowiem nadawał znaczenie przeżyciom i odczuciom chorego.

²¹ Zwróćmy uwagę na rozbieżność zakresową pojęć „indywiduacja” i „indywidualizacja”. Podczas gdy ten ostatni zakłada dążenie podmiotów do maksymalnego zróżnicowania, ten pierwszy zakłada osiągnięcie pełnej standaryzacji. Szerzej podejmę ten wątek w dalszej części pracy.

²² I tu spotykamy „romantyczną” kalkę pojęciową. Romantycy medyczni posługiwali się pojęciem „przejawy” (*Erscheinungen*), a nie „objawy” lub „cechy” (*Eigenschaften*), ponieważ to ostatnie implikowałoby przypisywanie przez nich pojedynczym obiektom w przestrzeni statusu samodzielnych bytów (w takim ujęciu, jak to postrzega fizyka Newtonowska), czego nie akceptowali. Por. koncepcje niemieckiej fizyki romantycznej opisywane w przytoczonej przeze mnie książce *Medycyna niemiecka...*, s. 104–106 i in.

²³ Jak dalece tego rodzaju metoda była subiektywna, możemy sobie uświadomić zapoznając się np. z interpretacjami testów Rorschacha.

Przedstawiony powyżej model rozumowania, charakterystyczny dla europejskiej medycyny jego czasów, został przez C. G. Junga przeniesiony na analizę źródeł historycznych — traktatów alchemicznych. Stał się dla niego modelem metody naukowej jako takiej. Odnaleźć możemy w tej koncepcji analogie, przeniesione z relacji lekarz — pacjent na podejście C. G. Junga wobec źródeł.

1. Analogię głębokiego kontaktu osobistego z pacjentem, którego życie psychiczne badał w jego świadomych i nieświadomych przejawach, odnaleźć możemy w podejściu C. G. Junga do analizy tekstu. Nie koncentrował się on na warstwie będącej przejawem świadomych poglądów autora tekstu²⁴, lecz dokonywał reinterpretacji znaczeń w poszukiwaniu przejawów nieświadomych przez autora treści. Szczególną rolę w odkrywaniu nieświadomej warstwy dzieła przypisywał rycinom, które analizowani przezeń autorzy zamieszczali w traktatach alchemicznych. Twierdził bowiem, że ryciny te niosą bezpośredni przekaz umożliwiający dotarcie do nieświadomości ich autorów, istotnie zmieniający sens wartwy tekstowej publikowanej książki. Podświadomość autora wyrażać się tu miała głębiej i w sposób mniej ograniczony tego rodzaju sposobem przekazu treści psychicznych, jaki stanowi pismo, będące przede wszystkim wyrazem świadomości.

2. Analogią diagnozy lekarskiej w metodzie analizy źródeł historycznych, stosowanej przez C. G. Junga w rekonstrukcji alchemii, jest uznanie za racjonalną i prawomocną postawę naukową dokonywanie oceny treści owych źródeł wbrew literalnym stwierdzeniom ich autorów. Badacz uważał nie tylko za możliwe, ale i za rzeczywiście występujące tego rodzaju zjawisko, kiedy autor nie wyrażał *expressis verbis* pewnych treści lub też treściom owym w warstwie tekstowej dzieła zaprzeczał, jednakże — zdaniem twórcy psychologii głębi — podświadomie wyrażał stanowisko nieujawnione w tekście lub tekstowi przeciwne. Ta sama postawa jest charakterystyczna dla relacji lekarz — pacjent i jest immanentnym elementem procesu stawiania diagnozy. Mniemania pacjenta co do stanu jego zdrowia, co do przyczyn nękającej go choroby oraz jego świadome, ale subiektywne indywidualne odczucia nie mają dla stawiającego diagnozę XX-wiecznego profesjonalnego lekarza (jakim był C. G. Jung) rozstrzygającego znaczenia. Mogą mieć jedynie znaczenie pomocnicze i naprowadzające. Diagnoza lekarska ma charakter profesjonalny i dokonuje się niezależnie od poglądów wyrażanych przez pacjenta. Tak samo „rzeczywista treść” źródła historycznego może być — zdaniem C. G. Junga — zupełnie nieznaną jego

²⁴ Interpretacja alchemii dokonana przez Junga zasadniczo odbiega od poglądów przedstawianych przez współczesnych historyków tej dziedziny nauki. Por. interesująca praca z zakresu historii chemii, dokumentująca jej przemiany teoretyczne i zmianę znaczenia obowiązujących w niej pojęć: S. Zamecki, *Na tropach atomistycznej metafory w subdziedzinie chemia*, [w:] B. Płonka-Syroka (red.), *Społeczno-ideowe aspekty medycyny i nauk przyrodniczych XVIII-XX wieku*, „Studia z Dziejów Kultury Medycznej”, t. 5, Wrocław 2002, s. 51–65.

autorowi, lecz może zostać z powodzeniem wydobyta przez badacza, analizującego nie tylko „głębsze znaczenie” tekstu i zawartą w nim symbolikę (nieuświadomianą przez autora), jak i „prawdziwy sens” ilustracji.

3. Analogię relacji lekarz — pacjent, występującej w procesie stawiania diagnozy, możemy także odnaleźć w stosunku C. G. Junga wobec krytyków jego koncepcji analizy źródeł historycznych. Twierdził on, że z faktu, iż inni badacze (tj. współcześni mu historycy i lekarze) nie podzielają kierunku jego interpretacji, a tym bardziej podstaw metodologicznych, na których opierał swoje historyczne analizy, nie wynika, że powinien zmienić swoje stanowisko, ani tym bardziej starać się je udowodnić za pomocą metod akceptowanych przez krytyków. Podobnie jak lekarz rozpoznający chorobę u pacjenta i sam pacjent doświadczający tej choroby postrzegają to samo zjawisko w odmienny sposób, tak i dyskusja nad psychologią głębi mogłaby się odbywać wśród badaczy akceptujących jej metodę, a nie wśród pacjentów, którzy nie są w stanie zrozumieć diagnozy, ani wśród lekarzy, odrzucających istotę poglądów C. G. Junga.

4. Analogię pomiędzy relacją lekarz — pacjent w procesie stawiania diagnozy a przyjętą przez C. G. Junga metodą interpretacji możemy także odnaleźć w jego stosunku wobec źródeł. Podobnie jak w naukach medycznych, w których lekarz dokonuje oceny dostępnego mu materiału klinicznego za pomocą pewnej teorii, którą uznaje za racjonalną i potwierdzoną doświadczalnie, badacz analizował teksty alchemiczne zgodnie z założeniami pewnej koncepcji psychologii, którą uważał za realistyczną i prawdziwą, ponieważ ukazywała swą skuteczność terapeutyczną²⁵.

Jak więc w świetle obu zastosowanych i uznanych przez C. G. Junga za komplementarne metod (analizy snów i analizy tekstów alchemicznych) przedstawiał się proces, który opisał jako zachodzący równoległe na dwóch płaszczyznach — w skali makro– na sposób ponadpodmiotowy i w skali mikro–, będącej jego odzwierciedleniem w drodze życiowej jednostki?

²⁵ Wnioskowanie *post hoc, ergo propter hoc* było standardowym rozumowaniem spotykanym we współczesnej Jungowi medycynie klinicznej. Na tej podstawie można było dokonać oceny wartości danej doktryny medycznej, podbudowując tę ocenę statystyką wyleczeń i śmiertelności przy stosowaniu w wypadku określonego zespołu objawów przedmiotowych pewnego rodzaju rozpoznania i związanych z nimi metod terapii. Odsetek skutecznych wyleczeń potwierdzał trafność diagnozy, a zarazem eliminował ze standardu medycyny te koncepcje, które nie przeszły weryfikacji klinicznej. Ten sam sposób rozumowania przyjął Jung — skoro uzyskiwał znaczący odsetek wyleczeń stosując swoje metody psychoterapii, uznał, iż w prawidłowy sposób opisują one rzeczywistość. Zgodnie z ideą jedności nauki uznał za możliwe przeniesienie obrazu świata i metod jego poznania, wypracowanego przezeń jako psychologa, na nauki humanistyczne. Była to postawa typowa dla nauki europejskiej doby nowożytnej — kiedy to obraz świata i metody jego poznania wypracowane w jednej z nauk przyrodniczych uznawano za realistyczne i zalecano ich zastosowanie jako modelu w kształtowaniu standardu metodologicznego nauk humanistycznych. Por. koncepcje humanistyczne zbudowane na bazie fizyki Newtona, biologii Darwina itp.

1) W pierwszej połowie życia następuje inicjacja człowieka w rzeczywistość zewnętrzną, której celem jest przystosowanie do wymagań środowiska zewnętrznego. Następuje wówczas ukształtowanie zrębów charakteru, postawy życiowej, wybór zawodu i partnera życiowego, rodzi się potomstwo. Kształtują się indywidualne, świadome przekonania człowieka i jego poczucie odrębności, umacnia się świadomość. Jest to etap kształtowania się obrazu własnego ja, zwanego przez Junga personą.

2) W drugiej połowie życia następuje natomiast proces, który Jung określa mianem inicjacji w rzeczywistość wewnętrzną, którego celem jest głębsze poznanie samego siebie i swojego miejsca w ogólnym kosmicznym porządku świata.

Pomiędzy pierwszym a drugim okresem życia musi wystąpić kryzys o schematycznych objawach, którego pomyślnie przezwyciężenie pozwala na przekształcenie ja w jaźń, integrującą obok świadomości także nieświadomość.

Etap kryzysu wieku średniego przedstawiają się według Junga następująco:

1) Etap zwany „spotkaniem z cieniem”, tj. z oddzieloną od danej jednostki archetypową postacią wyrażającą jej nieświadomość. Człowiek poznaje wówczas ciemną stronę własnej osobowości i musi ją zaakceptować, aby przejść do wyższej fazy swojego rozwoju.

2) Etap spotkania z „obrazem duszy” — tj. z archetypową postacią o przeciwnej płci (dla mężczyzn z animą, dla kobiet — z animusem), uosabiającą dopełniającę i spychane dotąd w nieświadomość aspekty osobowości.

3) Według C. G. Junga w sposób nieuchronny musi dość wówczas do konfrontacji wytworzonej przez jednostkę w pierwszym etapie życia persony z jej „cieniem” i „obrazem duszy”. Konfrontacja ta ma charakter poważnego kryzysu psychicznego i emocjonalnego, którego przezwyciężenie jest możliwe dopiero wtedy, gdy jednostka osiągnie pełen stopień zrozumienia swego dotychczasowego życia i zaakceptuje wszystkie aspekty swojej osobowości.

4) Ostatecznym etapem procesu indywidualizacji, który opisuje C. G. Jung, jest wytworzenie u jednostki jaźni, zastępującej dawne młodzieńcze ja. Jaźń scala w jedno świadomość i nieświadomość, nastawiona jest ku przyszłości, akceptuje zjawisko indywidualnej śmierci i scalenia się jednostki z całością wszechświata.

Nie wchodząc w szczegóły wyżej zarysowanego procesu należy dodać, iż przejście od pierwszej do drugiej fazy życia i odbywający się później etap indywidualizacji zachodzić miały, według C. G. Junga, w nieświadomości, która kieruje świadomością, opanowując ją w sposób gwałtowny, zalewając szeregiem archetypowych obrazów i zmuszając człowieka do podjęcia z nimi konfrontacji²⁶.

²⁶ I tu odnaleźć możemy zapożyczenia Junga z „romantycznego dziedzictwa”. Najbliższe paralele odnaleźć możemy w koncepcjach Carla Gustawa Carusa i Johanna Christopha Heinrotha.

Ten sam zdeterminowany proces zachodzić miał zdaniem twórcy psychologii głębi nie tylko w indywidualnej biografii jednostki, lecz w całej ludzkiej kulturze, przechodzącej od jednej skrajności w drugą, aby w następujących po sobie epokach stopniowo osiągać dojrzałość²⁷.

W zaprezentowanym powyżej systemie C. G. Junga brak jest elementu czasu. Jest to system „ahistoryczny” w tym sensie, iż rozgrywający się w Jungowskim *theatrum mundi* dramat odgrywają stale te same *dramatis personae*, wcielające się w coraz to nowe indywidua. Świat C. G. Junga podobny jest do japońskiego teratru kabuki czy do komedii dell’arte, w której wszystko już kiedyś się zdarzyło, a teraz nieustannie się powtarza w kolejnych odsłonach. Czas nie jest tu potrzebny do zrozumienia wzajemnych relacji pomiędzy postaciami, relacje te bowiem trwają w niezmiennym porządku i odtwarzają platoński schemat obiektywnie istniejących idei (w systemie C. G. Junga — obiektywnie istniejących archetypów). Ponieważ badacz dla swej koncepcji nie potrzebował czasu, nie były mu potrzebne zaczerpnięte z metodologii badań historycznych metody badania zjawisk w czasie. Nie były mu potrzebne metody zrozumienia zmian, jakie by mogły zachodzić w opisywanym przezeń świecie pod wpływem czynników o charakterze społeczno-kulturowym. Zamiast pojęcia zmiana (i stawiania pytań dotyczących jej możliwych przyczyn) występuje pojęcie przemiana. Przemiana jednego w drugie, będące swoim przeciwieństwem, kończąca się syntezą obydwu przeciwieństw. C. G. Jung nie pyta o przyczyny przemiany, bowiem wie zanim o nie zapyta, co ma nastąpić, tak w biografii poszczególnego człowieka, jak i w ogólnym procesie rozwoju ludzkiej kultury. Wie, że taki proces rzeczywiście zachodzi, wie, że świat istotnych dla człowieka znaczeń jest zdeterminowany, a zarazem zrozumiały, bo ponadosobowa nieświadomość udziela swych symboli indywidualnej ludzkiej podświadomości. Wie, że każda ludzka dusza jest w istocie taka sama, a więc i świat można tłumaczyć tak samo, niezależnie od miejsca i czasu, któremu zamierzamy się przyglądać.

C. G. Jung traktuje opisywane przez siebie życie tak, jak lekarz traktuje historię choroby leczonego przez siebie pacjenta. Istotne są dla niego okresy w przebiegu choroby, schematycznie ujęte w podręczniku patologii w pewien schemat, powtarzający się z mniejszymi lub większymi odchyleniami u poszczególnych chorych. Biologizm tego ujęcia traktuje czas w swoisty sposób — jest to czas ponadpodmiotowy, którego przebieg jest wyznaczany przez następstwo znanych lekarzowi objawów, powtarzających się w danym schorzeniu zawsze w pewnej sekwencji, niezależnie od woli, świadomości albo wiedzy chorego. Starannie wykształcony i biegły w swej sztuce

²⁷ Pojmowanie następstwa kolejnych epok historycznych w podobny sposób spotykamy u współczesnych Jungowi neoromantyków — przedstawicielei jednego z nurtów antypozytywistycznych w niemieckiej historiografii medycyny, popularnego w Niemczech w pierwszej połowie XX w. O nurcie neoromantycznym por. B. Płonka-Syroka, *Medycyna niemiecka...*, s. 45–53.

lekarz wie, co dalej się wydarzy, może przewidzieć na podstawie dobrze postawionej diagnozy, jak rozwinię się u danego chorego pewien zespół znanych mu syndromów. W podobny sposób C. G. Jung widzi źródła, a ludzka dusza, której przejawy aktywności bada, jest dlań tak samo „jednostajna” pod względem fizycznym, jak „jednostajne” są objawy chorób.

Sposób ujmowania faktów prezentowany przez C. G. Junga jest zarazem zbliżony do neoromantycznej interpretacji następstwa epok historycznych. Reprezentanci tej szkoły twierdzili, że w danej epoce historycznej ludzie myślą i tworzą w podobny sposób nie dlatego, że sami dokonują pewnego rodzaju wyboru, że umawiają się co do tego, co mogą uznać za naukowe, albo też co do tego, co uznają za piękne. W metodologii neoromantyków poszczególne epoki w dziejach medycyny „miały” własne style myślowe, następujące kolejno po sobie w pewnym szeregu. W tym ujęciu możemy np. mówić o średniowiecznym, barokowym czy romantycznym stylu myślowym, obejmującym w sposób konieczny wszystko, co się dzieje na danym obszarze. Tak określone epoki „miały” własne cezury i własne okresy przejściowe, swój rozkwit oraz zmierzch. To one były podmiotem dziejów, a nie człowiek, który w nich żył i tworzył²⁸.

Tego rodzaju koncepcja wymagała od C. G. Junga już tylko jednego zabiegu, aby ją z powodzeniem zastosować w jego modelu człowieka w dziejach — usunięcia czynnika czasu. Świat według niego był powtarzającym się schematem, w którym panuje jeden wspólny całej ludzkości styl myślowy, obowiązuje jeden symboliczny język, który wszyscy rozumieją, bowiem przemawia nim do ludzi zbiorowa nieświadomość. O ile neoromantycy nie wnikali w techniczne szczegóły procesu „udzielania się świadomości” uczonych żyjących w pewnej epoce wspólnego im wszystkim wzorca, stylu myślowego, o tyle C. G. Junga jako lekarza problem ten w sposób oczywisty zainteresował. Postawił przed sobą konkretne pytanie, jak to się dzieje, i sformułował logiczną dla siebie odpowiedź, iż świadomości poszczególnych indywidualów udzielają się identyczne archetypy, realnie istniejące poza czasem i przestrzenią, poza tekstem ksiąg naukowych i poza wszelkim stworzonym przez świadomość obrazem. Uczeń Z. Freud stworzył koncepcję nieświadomości jako beczasowego i pozaprzestrzennego organizmu, nie tylko „udzielającego”, ale wręcz narzucającego się świadomości. I w tym znaczeniu możemy uznać C. G. Junga za „naturalistę” — archetypy miały dlań bowiem status bytów „naturalnych”.

²⁸ O neoromantycznym standardzie interpretacyjnym na przykładzie analizy poglądów jednego z klasyków tego nurtu por. B. Płonka-Syroka, *Proces modernizacji nauk medycznych w ujęciu Wernera Leibbranda — przedstawiciela nurtu neoromantycznego w niemieckiej historiografii medycyny pierwszej połowy XX wieku*, [w:] B. Płonka-Syroka (red.), *Proces modernizacji nauk przyrodniczych...*, s. 240–249.

Tomasz Pawelec

LUDWIK FLECK I PSYCHOHISTORIA

Tytuł niniejszego artykułu może z miejsca nasuwać pytanie: cóż mogłoby w ogóle łączyć znamienitego polskiego (polsko-żydowskiego) lekarza i mikrobiologa, a jednocześnie wybitnego (choć przez długi czas zapoznanego) filozofa i teoretyka nauki, który żył i tworzył w pierwszej połowie XX w., z psychohistorią — paradygmatem badań historycznych, który programowo odwołuje się do psychologii (w tym zwłaszcza psychoanalizy) jako teoretycznej podstawy dociekań nad przeszłością i który rozwinął się w zupełnie innym miejscu i czasie, tj. w Stanach Zjednoczonych w drugiej połowie XX w.¹

Jasne jest, że trudno byłoby mówić o bezpośrednich związkach, wiemy jednak doskonale, iż dorobek myślowy L. Flecka, zwłaszcza po opublikowaniu (1979) angielskiej wersji *Powstania i rozwoju faktu naukowego...*, funkcjonuje jako istotny składnik współczesnej wiedzy o mechanizmach rozwojowych praktyki naukowej². Jako taki pozostaje więc do dyspozycji każdego, kto widzi możliwość/potrzebę wykorzystania koncepcji czy pojęć proponowanych przez Flecka we własnych przedsięwzięciach poznawczych.

¹ Na temat psychohistorii zob. w szczególności: T. Pawelec, *Dzieje i nieświadomość. Założenia teoretyczne i praktyka badawcza psychohistorii*, Katowice 2004; J. Szaluta, *Psychohistory: Theory and Practice*, New York 1999.

² L. Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, Chicago 1979. Jak wiadomo, polskie wydanie pracy ukazało się jeszcze później — *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Lublin 1986. Na temat działalności oraz koncepcji Flecka zob. w szczególności: T. Schnelle, *Ludwig Fleck: Leben und Denken. Zur Entstehung und Entwicklung des soziologischen Denkstils in der Wissenschaftsphilosophie*, Hamburg 1982; W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Warszawa 2000. Na temat skomplikowanych ścieżek recepcji jego myśli zob. B. Płonka-Syroka, *Poglądy metodologiczne Ludwika Flecka (1896–1961) i ich recepcja w literaturze światowej w latach 1935–1993*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 1994, t. 57, s. 497–512. W pracach tych podano dalszą obszerną literaturę.

Faktycznie więc niniejsze rozważania traktują o mało znanym przypadku aplikacji czy też „głębszego odczytania” myśli L. Flecka, dokonanej w obrębie i na potrzeby dyskursu psychohistorii przez P. Loewenberga (jednego z najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku badawczego) w studium zatytułowanym *The Creation of a Scientific Community: The Burghölzli, 1902–1914*³.

W obrębie praktyki badawczej psychohistorii rozróżnia się zwykle trzy podstawowe pola badawcze: psychobiografistykę, historię dzieciństwa oraz psychohistorię grupy i zbiorowości. Dochodzi do tego jeszcze jeden dodatkowy obszar dociekań — historia psychoanalizy i ruchu psychoanalitycznego⁴. Rozważany tutaj przypadek sytuuje się właśnie w obrębie tego ostatniego obszaru, dotyczy bowiem ważnego w dziejach psychoanalizy faktu: pierwszego udanego „wejścia” idei psychologii głębi w obręb akademickiej i klinicznej psychiatrii⁵. Areną tego wydarzenia stał się Kantonalny Uniwersytecki Szpital i Klinika Psychiatryczna w Zurychu (nazywana powszechnie Burghölzli) w pierwszych kilkunastu latach XX w. W Klinice — jako placówce zarówno leczniczej, jak i badawczej — ukonstytuował się wtedy pod kierunkiem dyrektora, profesora E. Bleulera, godny uwagi zespół terapeutyczno-badawczy, w składzie którego znajdziemy osoby o tak później doniosłych dla psychoanalizy nazwiskach, jak C. G. Jung, K. Abraham, M. Eitingon, L. Binswanger, F. Riklin, S. Spielrein, O. Gross, A. Brill, E. Jones czy (by z grona czołowych psychoanalityków wymienić tych o polskich korzeniach) G. Bychowski i H. Nunberg⁶. Pracując tam dokonali oni istotnego wkładu w ówczesną myśl psychoanalityczną, jak również w techniki terapeutyczne stosowane w szczególności do leczenia schizofrenii. Jako przyczynek do wczesnych dziejów psychoanalizy, studium P. Loewenberga jest zatem jednocześnie przyczynkiem z zakresu historii nauki, a także historii medycyny. Ponieważ zaś w istotnym zakresie przedmiotem refleksji jego autora jest złożona i subtelna dynamika relacji pomiędzy członkami zespołu ujmowanego jako zbiorowość (twórcza wspólnota naukowa), omawiane rozważania przynależą jednocześnie do zakresu innego z wyżej wymienionych pól badań psychohistorycznych — psychohistorii grupy i zbiorowości.

P. Loewenberg to psychohistoryk dość już wiekowy (72 lata), ale wciąż naukowo aktywny, a przy tym jest postacią bardzo szczególną w gronie przedstawicieli tego paradygmatu badawczego. Bardzo rzadki to bowiem wypadek, aby dany badacz funkcjono-

³ P. Loewenberg, *The Creation of a Scientific Community: The Burghölzli, 1902–1914*, [w:] idem, *Fantasy and Reality in History*, New York–Oxford 1995, s. 46–89.

⁴ Zob. T. Pawelec, *Dzieje i nieświadomość...*, s. 32–36.

⁵ Odnośnie do dziejów psychoanalizy i ruchu psychoanalitycznego zob. R. Fine, *A History of Psychoanalysis*, New York 1979; H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York 1970.

⁶ Na temat pierwszego pokolenia polskich psychoanalityków zob. P. Dybel, *Urwane ścieżki, czyli z dziejów psychoanalizy w Polsce zaborów i międzywojnia*, [w:] idem, *Urwane ścieżki. Przybyszewski — Freud — Lacan*, Kraków 2000, s. 17–44.

wał jako autorytet dla całego mocno przecież podzielonego i wewnętrznie skonfliktowanego środowiska psychohistorycznego. Tymczasem tak właśnie jest z P. Loewenbergiem, którego teksty przytaczane są jako wzorcowe (paradygmatyczne właśnie) przykłady psychohistorycznych badań nad przeszłością przez przedstawicieli wszystkich właściwie „frakcji” czy „koterii” w obrębie grupy. Jednocześnie zalicza się on do tych niezbyt licznych psychohistoryków, którzy potrafiли zabezpieczyć sobie bardzo poważną osobistą pozycję zawodową w środowisku profesjonalnych badaczy przeszłości: od wielu lat dzierży profesurę na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Kalifornijskiego (Los Angeles), jego artykuły ukazują się w czołowych periodykach z zakresu historii i nauk politycznych, książki zaś w najbardziej prestiżowych oficynach wydawniczych⁷.

Jako badacz przeszłości, psychohistoryk ten zajmuje się głównie XIX- i XX-wieczną historią Europy Środkowej, w szczególności krajów niemieckiego obszaru językowego⁸. Zarówno w swojej działalności organizatorskiej, jak i w praktyce badawczej P. Loewenberg wiele uwagi poświęca sprawie budowania „mostów” pomiędzy psychoanalizą i naukami społecznymi oraz historią (wypada tu zaznaczyć, iż przez cały czas pozostaje czynnym psychoanalitykiem i superwizorem miejscowego Instytutu Psychoanalitycznego). Wytrwale stara się przełamywać opory swych akademickich kolegów wobec posługiwania się kategoriami, wglądami i technikami poznawczymi, jakie rozwinęła psychologia głębi. Dzięki jego m.in. aktywności w południowej Kalifornii powstała jedyna w swoim rodzaju sieć instytucji prowadzonych wspólnie przez Uniwersytet Kalifornijski oraz tamtejsze instytuty psychoanalityczne, służących kształceniu uniwersyteckich wykładowców nauk społecznych (a także studentów) w zakresie psychoanalizy⁹. Wymowne są już same tytuły niektórych jego programowych artykułów metodologicznych: *Why Psychoanalysis Needs the Social Scientist and the Historian*¹⁰ czy *Why Social Science Needs Psychoanalysis: From We-*

⁷ Więcej informacji na jego temat T. Pawelec, *Dzieje i nieświadomość...*; J. Szaluta, op. cit.; H. Lawton, *The Psychohistorian's Handbook*, New York 1988; R. Schoenwald, *The Psychological Study of History*, [w:] G. Iggers, H. Parker (red.), *International Handbook of Historical Studies: Contemporary Research and Theory*, London 1980, s. 71–85.

⁸ Jeden z ciekawszych jego tekstów z tego zakresu — *Psychohistoryczne początki nazistowskiej młodej kohorty* — ukazał się w polskim tłumaczeniu [w:] T. Pawelec (red.), *Psyche i Klio. Historia w oczach psychohistoryków*, Lublin 2002, s. 227–270.

⁹ B. Lentz, *The Praxis of Peter Loewenberg*, „Clio's Psyche”, Special Student Edition, 1995–1996, s. 7–11; P. Loewenberg, *Professional and Personal Insights*, „Clio's Psyche” 1997, t. 4, nr 2, s. 33–34.

¹⁰ „International Review of Psycho-Analysis” 1977, t. 4, nr 3, s. 305–315. Badacz formułował w nim tezę, iż bliższe wejrzenie w metodologię humanistyki ujawni psychoanalitykom fundamentalne podobieństwo metod eksplorowania nieświadomości pacjenta w psychoanalizie do postępowania poznawczego humanisty. Pozwoliłoby to, jego zdaniem, skuteczniej zwalczać zarzuty na temat „nienaukowości” psychoanalizy, wysuwane przez przedstawicieli przyrodoznawstwa oraz akademickiej psychologii i psychiatrii. Świadectwem rangi tego tekstu jest fakt, iż trafił on później do jednej z najważniejszych antologii piśmiennictwa psychohistorycznego — G. Cocks, T. Crosby (red.), *Psycho/History: Readings in the Method of Psychology, Psychoanalysis and History*, New Haven 1987, s. 30–44.

ber to Freud¹¹. Argumentując na rzecz przynależności psychoanalizy do obszaru współczesnych nauk o człowieku P. Loewenberg wykazuje np., iż spełnia ona Kuhnowską charakterystykę paradygmatu naukowego¹². Zastanawiając się z kolei nad relacjami psychoanalizy i dziejopisarstwa odnajduje fundamentalne podobieństwa pomiędzy strategią penetrowania nieświadomości pacjenta przez psychoanalitka a sposobem, w jaki klasyczny historyk penetruje przeszłość¹³. Nazywa psychoanalizę „nauką historyczną, zainteresowaną genezą i rozwojem, dostarczającą zatem genetycznego, narracyjnego wyjaśnienia historycznego”¹⁴ — w odniesieniu do osobistej „historii” pacjenta naturalnie. „Zarówno psychoanaliza, jak i historia — zauważa w związku z tym — polegają na sztuce interpretacji i komunikowania. Psychoanaliza klinicznie, historia zaś poprzez «zanurzenie» w ślady przeszłości (...) podzielają właściwość umiejscawiania obserwatora wewnątrz badanego obszaru i wymagają od niego szczególnej mieszaniny identyfikacji oraz bezstronności jako wstępnego warunku [dla dokonania — T. P.] interpretacji”¹⁵. Jak podkreśla, „historycy badają przeszłe ludzkie działania, myśli, motywy. Właśnie to analityk bada u swoich pacjentów. (...) Obie dyscypliny uznają teorię wielorakiego uwarunkowania. Byłby złym historykiem ten, kto by utrzymywał, iż ważkie wydarzenie historyczne miało jedną tylko przyczynę. Należy koniecznie spoglądać na wiele poziomów uwarunkowania i uwzględniać wagę każdego z nich. Również Freud podkreślał wielorako uwarunkowany charakter afektów, snów i symptomów życia psychicznego. Obie dyscypliny zatem szukają mnogości wyjaśnień dla pojedynczego zjawiska (...). Od-

¹¹ Zamieszczony [w:] P. Loewenberg, *Fantasy and Reality...*, s. 9–15. Autor napominał w nim badaczy społecznych, aby większą uwagę poświęcali zwykle niedocenianym psychologicznym, emocjonalnym i motywacyjnym aspektom własnej praktyki badawczej. Wzywał ich także, by starali się uświadamić sobie fakt uwikłania swoich badawczych przedsięwzięć we własnych dziecięcych doświadczeniach i wcześniej ukształtowanych sposobach reagowania.

¹² Idem, *Why Psychoanalysis...*, s. 307–309.

¹³ Pojęciem historiografii klasycznej posługuję się w sensie postulowanym przez W. Wrzóska w pracy *Historia — kultura — metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995. Ujmując zaś sprawę bardziej konkretnie, dla samego P. Loewenberga podstawowym punktem odniesienia w metodologii badań historycznych pozostaje rozumiejąca tradycja, związana z nazwiskami R. Colingwoda i B. Crocego, a w wymiarze filozoficznym sięgająca do idei W. Dilteya i H. Bergsona. Psychohistoryk nasz odwołuje się też do Weberowskich tradycji w socjologii.

¹⁴ P. Loewenberg, *Decoding the Past. The Psychohistorical Approach*, Berkeley–Los Angeles 1985, s. X.

¹⁵ Idem, *On Psychohistory. A Statement on Method*, [w:] ibidem, s. 3–4. Por. ibidem, *Historical Method, the Subjectivity of the Researcher and Psychohistory*, „Psychohistory Review” 1985, t. 14, nr 1, s. 30–35. Tradycja odnajdywania podobieństw i analogii pomiędzy dziejopisarstwem oraz psychoanalizą jest zresztą dłuższa. Zob. R. de Saussure: *Psychoanalysis and History*, [w:] G. Roheim (red.), *Psychoanalysis and the Social Sciences*, t. 2, New York 1950, s. 7–65; H. Meyerhoff, *On Psychoanalysis as History*, [w:] G. Cocks, T. Crosby (red.), *Psycho/History...*, s. 17–29 (oryg. wyd. w 1962 r.). Szerzej na temat teorii psychoanalitycznej jako szczególnej postaci teorii służącej zrozumieniu przeszłości zob. M. Roth, *Psycho–Analysis as History*, Ithaca 1995.

różnia je to od nauk społecznych i przyrodniczych, które usiłują podciągnąć indywidualne wydarzenia pod ogólne prawa zachowania”¹⁶. Ta swoista „kompatybilność” psychoanalizy i historii szczególnie, zdaniem P. Loewenberga, przemawia na rzecz przywoływania perspektywy psychologii głębi dla potrzeb badań historycznych.

Wspomniany wyżej teoretyczno–metodologiczny wymiar badawczej aktywności P. Loewenberga kierował go oczywiście ku pracom z zakresu filozofii oraz historii nauki. Lektura jego tekstów ujawnia odniesienia do dorobku wielu myślicieli wpływowych na tym obszarze — w tym K. Poppera, M. Polanyi’ego, I. Lakatosa i T. Kuhna. Cytuje on również niektóre teoretyczne teksty M. Webera¹⁷. Przeczy to popularnemu obrazowi psychohistoryka jako egzystującego w „zamkniętym świecie psychoanalizy” i naiwnie wierzącego, że dzięki temu posiadał już wszystkie klucze do prawdziwie naukowego poznania. Można przypuszczać, że to właśnie tego rodzaju lektury doprowadziły naszego autora do koncepcji L. Flecka: to przecież T. Kuhn wymieniał go jako swego inspiratora we wstępie do *Struktury rewolucji naukowej*, później zaś promował publikację angielskiej edycji głównego dzieła L. Flecka, do której nasz psychohistoryk się odwołuje¹⁸. Sam zaś P. Loewenberg we wstępie do wydanej w 1995 r. książki *Fantasy and Reality in History* (w niej to pomieszczono interesujące nas studium o Burghölzli) pisze wprost o kolegach — historykach nauki z UCLA, z którymi rozmowy odsłoniły przed nim znaczenie myśli polskiego teoretyka.

W jaki sposób naukoznawcze kategorie L. Flecka mogą funkcjonować w tak szczególnym konceptualnym otoczeniu jak psychoanaliza? Aż nazbyt dobrze wiadomo, że „mechaniczne” łączenie idei czy teorii wywodzących się z odmiennych i niekompatybilnych ze sobą tradycji myślowych to prosta droga do naukowej porażki... By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zacząć od podkreślenia wielowymiarowego charakteru analizowanych tutaj rozważań P. Loewenberga, tzn. faktu, że w swojej refleksji nie ogranicza się do psychologicznych jedynie wymiarów problemu wspólnoty z Burghölzli — stara się chwytać go z różnych punktów widzenia, korzystając z dorobku różnych dyscyplin czy perspektyw badawczych.

¹⁶ P. Loewenberg, *Psychohistory. An Overview of the Field*, [w:] *Decoding the Past...*, s. 16. Zob. też: idem, *Psychohistorical Perspectives on Modern German History*, „Journal of Modern History” 1975, t. 47, nr 2, s. 229–231. Por. podobne ujęcia tej kwestii: R. Brugger, *Introduction: The House of Many Gables*, [w:] R. Brugger (red.), *Our Selves/Our Past: Psychological Approaches to American History*, Baltimore 1981, s. 16–18; P. Gay, *Freud for Historians*, New York–Oxford 1985, zwłaszcza s. 75–76.

¹⁷ Wśród cytowanych prac znajdujemy *Strukturę rewolucji naukowych* T. Kuhna, tom *Criticism and the Growth of Knowledge* pod redakcją I. Lakatosa i R. Musgrave’a, *Personal Knowledge* oraz *Scientific Thought and Social Reality* M. Polanyi’ego, *Logikę odkrycia naukowego* K. Poppera, *Wissenschaft als Beruf* i *Etykę protestancką...* M. Webera.

¹⁸ Zna niewątpliwie także inne jego teksty — powołuje się w swym artykule na wydawnictwo: S. Cohen, T. Schnelle (red.), *Cognition and Fact — Materials on Ludwik Fleck*, Dordrecht 1986, w którym zamieszczono angielskie przekłady wszystkich drobniejszych tekstów Flecka z zakresu naukoznawstwa.

Punktem wyjścia studium o Burghölzli jest oczywiście teza typowo psychoanalityczna: kreatywność, powiada autor, „przybiera postać grup ludzi utalentowanych, którzy rozwijają interakcje, wzajem się zapładniają i korzystają z procesu grupowego” (s. 48)¹⁹. Jak już sygnalizowano, autor programowo nie ogranicza się do rozważania psychologicznego jedynie wymiaru kreatywności, wskazuje na potrzebę penetrowania „instytucjonalnego” wymiaru istnienia społeczności kreatywnej: obok studiowania „procesu międzygrupowego i interpersonalnego” także „poszukiwania jej [społeczności — T. P.] uwarunkowań strukturalnych, instytucjonalnych źródeł” (s. 49). Postrzega swe badania jako „studiowanie społecznej ekologii, jaka pozostaje niezbędnym warunkiem [istnienia — T. P.] twórczych grup”. Takie podejście wyraziście się wpisuje w pewną tradycję myślową obecną w refleksji teoretycznej i praktyce badawczej części psychohistoryków zmagających się z problemem studiowania zjawisk dotyczących zbiorowości. Chodzi o kwestię nieusuwalnego, zdaniem niektórych myślicieli, indywidualizmu perspektywy psychoanalitycznej, uniemożliwiającego, wedle ich opinii, bezpośrednią aplikację wglądu psychologii głębi do zjawisk masowych. Stąd postulaty i — nieraz dość udane w konkretnobadawczej praktyce — próby „zakorzeniania” psychoanalitycznych interpretacji psychohistoryków w innych perspektywach/punktach odniesienia — czerpanych najczęściej z obszaru socjologii, demografii czy niekiedy antropologii i lingwistyki. W innej optyce byłby to również wyraz (a wiemy już, jak wiele ta sprawa znaczyła dla P. Loewenberga) upartej walki na rzecz wmontowania psychohistorii w dyskurs akademickich nauk o człowieku i pozyskania dla niej akceptacji uniwersyteckiego establishmentu²⁰.

W swoim studium P. Loewenberg spogląda zatem na problem z trzech perspektyw: 1) „politycznej i kulturowej atmosfery Zurychu”, 2) „naukowego oraz instytucjonalnego przywództwa Burghölzli”, wreszcie 3) „interpersonalnego i psychodynamicznego procesu grupowego”. Całościowe dociekania nad funkcjonowaniem twórczej wspólnoty Burghölzli autor uzupełnia zindywidualizowanym studium przypadku S. Spielrein, pacjentki kliniki, która następnie stała się jej naukową współpracowniczką, a wreszcie wybitnym psychiatrą i psychoanalitykiem, przenoszącym idee psychologii głębi na teren sowieckiej Rosji lat 1920. Zakłada najwyraźniej, iż w powikłanej historii tej pacjentki — współpracownicy, uczniicy, a wreszcie kochanki C. G. Junga niczym w soczewce uwidaczniają się zarówno procesy i relacje warun-

¹⁹ Pojęcie to odnosi się do rozmaicie dookreślanych wzajemnych procesów psychicznych leżących u podłoża zachowań grupy jako całości, a także jej poszczególnych członków. Procesy te uważa się za nieredukowalne do procesów na poziomie indywidualnej psyche i — zasadniczo — za cechujące się większym stopniem irracjonalności, obecnością bardziej prymitywnych mechanizmów psychologicznych, nasiloną skłonnością do regresji itp. Por. w tym względzie R. Binion, *Group Process*, „Clio’s Psyche” 2000, t. 7, nr 3, s. 141–144.

²⁰ Więcej o tych kwestiach: T. Pawelec, *Dzieje i nieświadomość...*, rozdz. I i II; idem, *Psychohistorycy w debacie z historią*, [w:] J. Pomorski (red.), *Światopoglądy historiograficzne*, Lublin 2002, s. 157–189.

kujące długoletnie efektywne funkcjonowanie grupy z Burghölzli, jak i takie, które w końcu przesądziły o jej dezintegracji u progu I wojny światowej.

Poczynając zatem od charakterystyki przestrzenno–krajobrazowej lokalizacji miasta, autor wprowadza czytelnika w specyfikę miejskiego życia w Zurychu na przełomie XIX i XX w. Kreśli obraz miasta niezbyt wielkiego, lecz o wyraźnym rysie kosmopolityzmu, którego zróżnicowanie kulturowe pozostawało uwarunkowane liczną populacją zagranicznych studentów i studentek, pobierających nauki na miejscowym uniwersytecie i politechnice, a także obszernym zastępem politycznych oraz ideologicznych emigrantów (postaci nieraz bardzo wybitnych), którzy znajdowali tu azyl przed prześladowaniem przez rządy swoich krajów. Zresztą te dwie kategorie przybyszów, tak wyraźnie odciskających się na obliczu Zurychu, nie były bynajmniej rozłączne, co — podkreśla P. Loewenberg — znacząco przyczyniało się do faktu, że miasto stało się „rozsadnikiem w rozwoju nowych idei oraz zróżnicowanych punktów widzenia na wielu obszarach” nauki, sztuki oraz życia społecznego (s. 49–50).

W takim to kontekście sytuuje instytucję — klinikę, której „społeczna organizacja” stanowiła punkt wyjścia kształtowania się określonej dynamiki procesu grupowego i „krytyczny warunek wstępny” dla wystąpienia w odpowiedniej skali zjawiska kreatywności. Bierze tutaj pod uwagę „warunki życia i pracy” dyrektora, głównego lekarza (był nim przez większość tego okresu C. G. Jung), asystentów i rezydentów medycznych, niższego personelu wreszcie. Podkreśla, iż wypływały one z właściwej E. Bleulerowi szczególnej wizji procesu leczenia chorych na schizofrenię. Dyrektor „dążył do ustanowienia emocjonalnej więzi z każdym pacjentem. Jego nauczanie terapii (...) akcentowało twórczą intuicję terapeuty, w tym łamanie rutyny (...) i angażowanie pacjenta w normalne ludzkie relacje. (...) Techniki obejmowały wczesny wypis ze szpitala, zmiany środowiska klinicznego, nagle przenosiny na inny oddział i powierzanie pacjentowi zadań wymagających odpowiedzialności. Rozwijał program terapii zajęciowej (...), który funkcjonuje po dziś dzień. Bleuler stworzył bogaty program aktywności wypoczynkowo–rozrywkowej dla pacjentów, z koncertami, potańcówkami, wykładami oraz teatrem. (...) Zasada terapeutyczna Bleulera zakładała niezbędność mocnej i głębokiej więzi pomiędzy personelem i pacjentem. Rozwijał poczucie wspólnoty oraz różne formy spędzania wspólnie czasu, którym nadawał wymiar terapeutyczny. Było normalne, że pacjenci jadali z lekarzami i uczestniczyli w projektach badawczych. (...) Dyrektor z rodziną mieszkał na parterze głównego budynku. Oddział kobiecy był tuż obok. *Oberarzt* [główny lekarz — T. P.] z rodziną na piętrze. Lekarze oraz pacjenci wspólnie udzielali się w życiu społecznym instytucji”. Dochodzi w związku z tym do wniosku, iż „organizacja otoczenia, szpitalne gospodarstwo, mieszkania, pokoje asystentów, pokoje klubowe i oddziały chorych stanowiły specyficzne struktury instytucjonalne promujące intensywne interakcje i kreatywność” (s. 54, 64).

Według naszego psychohistoryka równie ważna była polityka personalna dyrektora, programowo nastawiona na poszukiwanie obiecujących młodych współpracowników także za granicą. Niewątpliwie harmonizowało to z kosmopolityzmem intelektualnego milieu Zurychu, niekoniecznie jednak ze standardami takiej instytucji jak klinika psychiatryczna. Na podstawie drobiazgowej korespondencji, jaką E. Bleuler latami prowadził w związku z tym z władzami kantonu (a także uniwersytetu), P. Loewenberg wnioskuje o jego programowej determinacji w tej sprawie, a także szczególnej postawie wobec tak pozyskiwanych zdolnych specjalistów: „Cechą przywództwa Eugena Bleulera w Burghölzli było to, że umożliwiał swym podwładnym i współpracownikom pełnienie funkcji naukowych i grupowych liderów. Nie był wobec nich zazdrosny ani z nimi nie konkurował (...) dopuszczał do różnicowania roli, rozziewu pomiędzy psychoanalitycznym przywództwem w sensie naukowym i administracyjną kontrolą nad instytucją” (s. 67).

Dopiero teraz dochodzi do prób wglądu w dynamikę grupy — ten klasycznie już psychoanalityczny problem eksplorowany jest na przykład na podstawie wspomnień członków zespołu. P. Loewenberg podkreśla, że personel — usilnie zresztą zachęcany przez kierownictwo — „rozwił psychoanalityczne interakcje, analizując wzajemnie swoje sny podczas wspólnych posiłków oraz w grupach studyjnych, które spotykały się w szpitalu” (s. 64). Zapiski m.in. A. Brilla pozwalają mu na wgląd w dynamikę agresywnej rywalizacji i zazdrości, kryjącej się w pozornie „bezinteresownym” i „nastawionym na naukową prawdę” wzajemnym analizowaniu choćby najdrobniejszych i najbardziej osobistych detali snów czy przeżyć u obecnych przy stole osób. Odślanianiu dynamiki emocji, jakie zabarwiały relacje pomiędzy poszczególnymi badaczami, a także kreowały ogólną atmosferę w klinice służy też analiza korespondencji (po części dotąd nie znanej, albowiem latami pozostawała niewykorzystana w archiwum szpitala Burghölzli) niektórych rezydentów (w tym zwłaszcza C. G. Junga) do siebie nawzajem, jak też obszerny zbiór listów, jakie E. Bleuler wymieniał z Z. Freudem, pisanych w dużym stopniu w związku z tym, co aktualnie działo się w jego zespole. Dochodzi tu do wniosku, że, w dużym stopniu dzięki postawie i osobowości samego E. Bleulera, w kierowanej przez niego instytucji przeważała atmosfera zaufania i poczucie emocjonalnego bezpieczeństwa. Tutaj badacz odnajduje klucz do zrozumienia twórczych osiągnięć zespołu. „Moment, w którym zostaje poddany nowy pomysł — pisze nawiązując do idei «obiekty przejściowego» i «przestrzeni przejściowej»” D. W. Winnicotta — kiedy rękopis zostaje pokazany pierwszemu czytelnikowi (...) jest absolutnie krytyczny, ponieważ do tej chwili kreacja pozostawała jeszcze częścią ja [twórcy — T. P.]. Teraz staje się obiektem przejściowym. Pomysł, tekst lub wytwór staje pomiędzy obserwatorem oraz ja twórcy. To przedłużenie ja, przeniesione z wewnętrznego świata nic-tylko-ja w świat ludzi i obiektów pozostających poza moją wszechogarniającą kontrolą. Ta

przestrzeń [„przejsiowa” — T. P.] może być wykorzystana jedynie przy obecności atmosfery zaufania, że te nowe delikatne części ja pozostaną chronione” (s. 79).

Naukowe odkrycie, jako symboliczna i psychologiczna forma obnażenia i oddania innym „częstki siebie”, jest zatem doświadczeniem wzbudzającym lęk, podkreśla P. Loewenberg. Możliwe więc jest tylko w specyficznej sytuacji poczucia ufności i bezpieczeństwa emocjonalnego, jakie winien zapewnić lider i grupa badawcza, w obrębie której jednostka formułuje swe odkrycie. Chodzi o swoistą *holding space*, w której mogłoby zachodzić zjawisko pozytywnego „odzwierciedlania”²¹ rodzących się intuicji i propozycji odkrywcy. W takim jedynie środowisku kreatywna jednostka odważa się występować ze swoimi ideami, efektywnie rozwijać je oraz dopracowywać.

Ostatecznie więc, zdaniem P. Loewenberga, „przestrzeń psychospołeczna” zakładu Burghölzli przejawiała podstawowe właściwości, niezbędne dla wystąpienia procesów naukowej kreatywności, takie jak:

- a) instytucjonalnie zagwarantowana kulturowa otwartość społeczności (w tym swoboda dostępu do materiału, narzędzi badawczych, otwartość rekrutacji członków zespołu);
- b) odczuwanie silnej potrzeby nowych modeli i konceptów, związane z momentem stagnacji w obrębie określonej dyscypliny/pola badań, tzn. psychiatrii;
- c) rozszczenie kierownictwa administracyjno-formalnego i badawczego (przywódca okazał się zdolny do tolerowania intelektualnej niezależności i rozwoju podwładnych, ale potrafił intelektualnie monitorować pracę zespołu);
- d) wysoki stopień spistości grupy i wysoki poziom motywacji jej członków;
- e) wysoki stopień intensywności różnorodnych interakcji społecznych wśród członków grupy, ich zagęszczenie wykraczające poza ściśle profesjonalne potrzeby (s. 81–82).

Pora wreszcie odpowiedzieć na pytanie, jakie miejsce kategoriom L. Flecka wyznaczył P. Loewenberg w swojej interpretacji przypadku Burghölzli. W jego ujęciu szczególnie mogą być one przydatne przy opisywaniu konsekwencji (zarówno poznawczych, jak i tych lokujących się w wymiarze socjologii życia naukowego) funkcjonowania (przede wszystkim psychologicznego, ale także kulturowo-społecznego) twórczej wspólnoty badawczej, takiej właśnie jak zespół Bleulera. Ostatecznie mieściła się ona bowiem, powiada nasz autor, w zakresie Fleckowskiej definicji „kolektywu myślowego”²². Badając „społeczną ekologię” oraz psychologię tego zespołu zurychskich psychiatrów nasz psychohistoryk w gruncie rzeczy rekonstruuje

²¹ W sensie Lacanowskim — poprzez odzwierciedlenie ze strony Znaczącego Innego, mistrza, kierownika dostrzegamy poznawczą wartość i intelektualną spójność naszych pomysłów, w którą w tym momencie sami jesteśmy jeszcze skłonni wątpić.

²² Czyli, jak cytował na s. 77–78, „wspólnoty ludzi związanych wymianą myśli lub wzajemnym oddziaływaniem intelektualnym”, będącej „nośnikiem rozwoju jakiejś dziedziny myśli, określonego stanu wiedzy i kultury, a więc określonego stylu myślenia”. Polskie tłumaczenie cytatu przytaczam naturalnie za polskim wydaniem *Powstania i rozwoju faktu naukowego...* (s. 68).

proces formowania się tego stylu oraz jego uwarunkowania — nadaje „psychologiczną głębię” twierdzeniom L. Flecka na temat mechanizmów jego powstawania. Z kolei wspólny lekarzom Burghölzli z tych lat styl myślenia (zarazem szczególnie „odprysk” stylu myślenia właściwego dla rodzącej się w skali całej Europy społeczności psychoanalityków), rozumiany (znów za L. Fleckiem) jako przymus myślowy, tj. „intelektualna gotowość takiego, a nie innego widzenia i działania”²³, stanowi dla P. Lowenberga warunek podstawowy zarówno dla faktu określonego postępu poznawczo–terapeutycznego, jaki miał miejsce w murach kliniki, jak i dla jeszcze bardziej doniosłego zjawiska „wytrenowania” w niej tak wielu tak później prominentnych przedstawicieli i liderów ruchu psychologii głębi²⁴, niezależnie od tego, czy mówimy o „heretykach” i „odszczepieńcach” od głównego pnia psychoanalizy (jak Jung), czy też o tych, którzy pozostali „wierną gwardią” wiedeńskiego Ojca–założyciela Z. Freuda (jak Jones, Eitingon czy Abraham).

Zdaniem autora studium o Burghölzli, pracując wspólnie w obrębie kliniki członkowie grupy rozwijali prefigurowaną przez dany styl myślowy zdolność pozornie „bezpośredniego” całościowego widzenia pewnej postaci rzeczy, którą za L. Fleckiem określa mianem *Gestaltsehen*. Akceptuje i uważa za potwierdzone we własnych badaniach zespołu zurychskiej kliniki przekonanie L. Flecka o tym, iż tego rodzaju umiejętność „powstaje dopiero na gruncie wielu przeżyć i — ewentualnie — przeszkolenia”, a zatem na bazie długotrwałego codziennego doświadczenia i treningu (s. 77). Przytacza w tym kontekście wspomnienia członków zespołu uczestniczących w różnego rodzaju międzynarodowych spotkaniach i kongresach psychiatrów oraz psychologów. Dokumentują one fakty doświadczania przez nich mentalnej obecności zgromadzonych na danym posiedzeniu tzw. kolegów po fachu, a jednocześnie towarzyszące temu poczucie głębszego rozumienia zarówno debatowanych w danej chwili zjawisk ludzkiej psychiki, jak też aktualnej dynamiki emocji na sali. Podkreśla w związku z tym, że styl myślowy grupy z Burghölzli „wyprowadzał ją z tradycyjnej psychiatrii tamtej epoki. Jej członkowie komunikowali się za pomocą specyficznego, ograniczonego i ezoterycznego języka, [przyswojenie którego] opierało się na okresie terminowania i inicjacji. Podzielali oni wspólnie percepcje strukturalizowane psychoanalityczną teorią Sigmunda Freuda” (s. 78).

Nietrudno zauważyć, iż naukowcowa perspektywa L. Flecka odgrywa w gruncie rzeczy rolę raczej pomocniczą w rozważaniach omawianego przedstawiciela psychohistorii. Fleckowskie kategorie — tak jak inne konceptualne zapożyczenia obecne w jego wywodach — służą autorowi omawianego studium do bardziej precyzyjnego wyeksplikowania niektórych istotnych konsekwencji poznawczych, do

²³ W polskiej wersji książki Flecka określenie to znajduje się na s. 94.

²⁴ Zauważa przy okazji, że termin ten wprowadził właśnie E. Bleuler.

jakich prowadził rekonstruowany przez niego sposób funkcjonowania wspólnoty uczonych z Burghölzli.

Zwraca tu jednak uwagę pewną szczególną okoliczność mającą, jak przypuszczam, niejakię znaczenie dla wyboru właśnie idei L. Flecka jako z jednego z narzędzi analizy oraz interpretacji. Otóż P. Loewenberg dostrzega i pozytywnie akcentuje element psychologiczny, implicite obecny — jak twierdzi — w prowadzonych przez lwowskiego uczonego rozważaniach nad funkcjonowaniem zespołu uczonych podzielających określony styl myślowy. Zauważa nawet, iż rozważając historię odkrycia/opracowania odczynu kiłowego „Fleck pisał o empatycznym porozumieniu [występującym — T. P.] pomiędzy Wassermannem i członkami jego zespołu w słowach przypominających osobiste zwierzenia Henry’ego Thoreau oraz freudowski opis nieświadomości jako instrumentu klinicznego wsłuchiwania się” (s. 77). Przytacza w tym miejscu następującą wypowiedź lwowskiego uczonego: „Wassermann w tych pogmatwanych tonach słyszał melodię, która w nim grała, ale nie była słyszalna dla ludzi niewtajemniczonych. On sam i jego współpracownicy osłuchali i stroili swoje aparaty tak długo, aż stały się selektywne, a melodia słyszalna także dla niewtajemniczonych”²⁵. Te słowa L. Flecka wyrażają, uważa psychohistoryk, jego umiejętność uchwycenia szczególnego, prewerbalnego, przedświadomego i pozaracjonalnego kanału komunikacji, który ukształtował się pomiędzy członkami zespołu odkrywców odczynu. Według niego świadczy to o „wytropieniu” przez L. Flecka takiej formy psychicznej aktywności, której penetracja pozostaje zazwyczaj specjalnością właśnie psychoanalityka. Owo szczególne „głębsze odczytanie” sposobu wnioskowania L. Flecka, które proponuje P. Loewenberg, uważam za dość znamienne. Trudno bowiem o większą pochwałę ze strony zwolennika psychoanalizy, aniżeli porównanie wnikliwości wglądu badacza niepsychoanalityka do tego, jaki osiągał sam Z. Freud. Psychohistoryk zauważa nawet (z aprobatą!) podobieństwo pewnych metafor wykorzystywanych przez L. Flecka do tych, jakimi posługiwał się Z. Freud. Może więc tutaj po części leży tajemnica zainteresowania się L. Fleckiem przez przedstawiciela psychoanalitycznej psychohistorii?

²⁵ L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, s. 117.



Waldemar Kwiatkowski

MIĘDZY NATURĄ A PATOLOGIĄ. O FILOZOFICZNO-FIZYCZNYM ROZPADZIE NATURY: W STRONĘ BEZISTOCIA

Przedmiotem niniejszych rozważań¹ nie będzie dowodzenie wpływu Einsteinowskich koncepcji na rozmaite sfery świadomości kulturalnej, bowiem ich paradygmaticzna rola nie ulega żadnej wątpliwości. Ograniczę się do wstępnych uwag na temat możliwości ich przeniesienia na grunt filozoficznej antropologii, ontologii (w bardzo ograniczonym tu sensie) oraz tzw. antropologicznej medycyny związanej z kręgiem lekarzy–filozofów o fenomenologicznej orientacji, takich jak V. von Weizsäcker, czy J. H. van den Berg. Podstawą możliwości tego rodzaju transferu będzie krótko rozwinięta koncepcja języka jako metafory przyjętej tu za podstawowy sposób językowej interpretacji świata. Metaforze zostanie nadane znaczenie środka zapośredniczającego świat zjawisk i świat chwytającej je świadomości, tj. przenoszącego to, co jest doświadczane jako rzeczywistość sama (w potocznym tego słowa znaczeniu) w sferę faktów fizycznych, tj. interpretowanych w „adekwatnym” języku fizyki, a następnie transferującego pewne właściwości owego języka w sferę intuicji języka biologii i medycyny. Za podstawę umożliwiającą taki „owocny” transfer znaczeń z jednego obszaru języka przedmiotowego do innego zostaną uznane pewne właściwości języka cybernetyki — tak jak interpretuje go C. von Weizsäcker², tj. jako swoiste medium skupiające w jednorodnej przestrzeni językowej różne przedmiotowe dziedziny. Jest to możliwe dzięki temu, że język cybernetyczny niejako z natury posiada charakter metaforyczny. Siłą jego metaforyki, która odróżnia go w tym względzie od przedmiotowych języków, jest jego swoiste „odontologizowanie”, tj. brak jakichś wyraźnych cech identyfikujących go z określoną dziedziną przedmiotową. Jest on bowiem zaprojektowany jako język z założenia analogiczny i analogowy

¹ Praca powstała w ramach prac statutowych nr 503–674–1, prowadzonych przez Zakład Etyki i Filozofii Medycyny Uniwersytetu Medycznego w Łodzi.

² Por. C. F. Weizsäcker, *Jedność przyrody*, Warszawa 1978, s. 329–432.

zarazem. Jako analogiczny wskazuje na powiązanie ontologicznie różnych regionalnych porządków, np.: fizykalnego i biologicznego, określonych w granicach jakiejś ogólnej koncepcji ontologii wyrażającej ideę jedności świata. Natomiast jako analogowy pełni funkcję języka niejako operacyjnego, tj. tworzącego pewną pojęciowość, która inicjuje przedmiotową kreację scalającą owe oba porządki. Można by rzec, że owa pojęciowość jest badaniem możliwości, jakie daje rzeczywistość fizykalna i biologiczna dla stworzenia nowego wymiaru rzeczywistości — „cyber-rzeczywistości”.³

Język jako metafora

To, na czym polega metaforyczność języka, najprościej można wywieść ze znaczenia greckiego terminu *μεταφέρω*, który w dosłownym przekładzie znaczy tyle co: przenoszę, przekładam, przemieniam, ale również: nadaję rzeczywistą postać. Łaciński odpowiednik tego słowa — *transfero* odnosi się ponadto do czynności przesadzania. Owo agrarne skojarzenie, odwołując się do zabiegu ukorzenia rośliny w innej glebie, postrzega w metaforze siłę wyzwalań całego szeregu nowych językowych skojarzeń przez umiejętne przeszczepienie słowa na inny przedmiotowy grunt. Oczywiście powodzenie takiego zabiegu często wymaga sztuki, czasem właściwej intuicji, a niekiedy po prostu szczęścia. Może się wtedy zdarzyć, że metaforycznie użyte słowo, wyjęte z właściwego sobie pierwotnie ustalonego i utrwalonego kontekstu — wprowadzone w inny ontologicznie wymiar — wyzwoli w obcym sobie przedmiotowym języku niewidoczne dotąd związki pojęciowe, nawet jeśli w pierwszej chwili będzie im można przypisać jedynie charakter hipotetyczny. Tak rozumiana metafora sama w sobie nie jest jeszcze poznaniem, ale prowokacją pobudzającą proces poznawczy i w rezultacie rozszerzającą poznanie. Nawet jeśli nie w każdym przypadku można jej przypisać rolę kognitywną, to jej heurystyczna funkcja jest nie do przecenienia w procesie konstytuowania poznania⁴.

Przed wszystkim jednak język interpretowany jako metafora oddala trudności związanej z klasycznym problemem prawdziwości zdań, która zakłada istnienie relacji *adaequatio* między tym, co jest przedmiotem wypowiedzi i wypowiedzią. Istotą komplikacji wiążącej się z takim rozumieniem prawdy jest, jak wiadomo, problem wykazania zgodności — postulowanej wręcz jako identyczność — „rzeczy” przynależnych do różnych ontycznych porządków: sfery fizycznej (*φύσις*) i intelektualnej (*ψυχή*). Rozumienie języka w jego metaforycznej funkcji rozmiękcza ten twardy warunek prawdziwości, redukując *adaequatio* do wymagania pewnego rodzaju trafnego oddania pierwszego porząd-

³ Rozróżnienie między językiem analogicznym i analogowym jest propozycją terminologiczną, która wskazuje na swoistą metaforyczność języka cybernetyki, która ma zdolność do inspirowania rozmaitych przedmiotowych języków.

⁴ B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 203.

ku przez drugi. Metafora jako trafność powiązania ze sobą owych niesprowadzalnych do siebie form rzeczywistości, nawiązując do wspomnianego wyżej słowa *μεταφέρω*, nadaje mu w tym kontekście znaczenie, które przywodzi na myśl wysiewanie nasion na obcym gruncie związane z oczekiwaniem plonów. Warunek trafności można zatem różnorodnie interpretować, np. jako podstawę dla skutecznych praktycznych działań. W tym sensie prawdziwość zamienia się w słuszność naszych oczekiwań. W odniesieniu do przyszłych, oczekiwanych zdarzeń wyraża się ona odpowiednim, tj. satysfakcjonującym prawdopodobieństwem typowanego stanu rzeczy. Gdy lekarz stawia diagnozę na podstawie analizy zdjęcia rentgenowskiego, swoje przekonanie o jej prawdziwości opiera na stosunkowo dużej wiarygodności obrazowania patologicznych zmian w organach badanych tą techniką. Mamy tu zatem do czynienia z przeniesieniem obrazu na domniemaną patologię, które wywodzi się z empirycznie potwierdzonego przeświadczenia, że niektóre patologiczne zmiany w organach dają pewien kliniczny obraz na rentgenowskiej kliszy. Ów obraz z kolei staje się podstawą terapeutycznych decyzji, które mają przynieść zakładany rezultat: wyleczenie choroby — jeśli w ogóle jest to możliwe, bądź złagodzenie jej objawów, gdy na skuteczną terapię jest już za późno. Taka względna identyfikacja choroby z jej objawami jest w istocie działaniem o charakterze metaforyczno–retorycznym w znaczeniu używanym przez H. Blumenberga, tj. przymusem działania na podstawie prawdopodobnych przesłanek (postępowanie retoryczne), w których „samoprezentacja rzeczy” zostaje zastąpiona ich pośrednim obrazem — grą cieni na kliszy rentgenowskiej (metaforyzacja)⁵. Sam proces obrazowania choroby jest jej definiowaniem w języku medycznej patologii.

Tak rozumiana metaforyzacja jest zatem uwarunkowana koniecznością nazywania i komunikowania zjawisk, których obraz nie jest jednoznaczny, gdzie ich samoprezentacja jest niekompletna, ograniczona przez jakiś rodzaj zaciemnienia.

Metaforyzacja życia

Ale nie jest to jedyny poziom działania opartego na metaforyzacji, bowiem — nawet jeśli w przypadku diagnozowania pacjenta udaje się w obrazie jego dolegliwości dokładnie „zobrazować” jednostkę chorobową i w ten sposób zidentyfikować ją ponad wszelką wątpliwość — to właściwa trapiąca go choroba jest szczególną mutacją owej jednostki chorobowej, tj. jednostkową chorobą związaną ze szczególnością psychosomatycznej konstytucji chorego, a także jego biografią (historią jego wcześniejszych chorób, ale też jego systemem wartości, stylem życia), które niewątpliwie mają wpływ zarówno na przebieg dolegliwości pacjenta, jak i sposób jej leczenia. Z tego punktu widzenia jednostka chorobowa (to, co w potocznym języku nazywa się właśnie chorobą) jest w istocie me-

⁵ Zob. H. Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy: rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 1997, s. 110.

taforą tego, na co cierpi pacjent, a samo stawianie diagnozy w tym sensie metaforyzacją choroby, w jakim ustalanie terapii jest poszukiwaniem różnicy gatunkowej między jednostką chorobową (rodzaj), a przyczyną złego samopoczucia chorego czy zauważalną dysfunkcją jego organizmu (gatunkowa mutacja choroby). Nie ulega bowiem wątpliwości, że to pacjent istnieje i jego obecne istnienie naznaczone jest złym samopoczuciem, pojawieniem się jakichś — zwykle nie występujących czy nie odczuwanych — ograniczeń funkcjonalnych, których charakter można określić przy pomocy odpowiedniej diagnostyki wykazującej występowanie jakichś patologicznych zaburzeń natury organicznej. Kwalifikowanie tak określonego „stanu zdrowia” (w istocie chodzi tu raczej o stan funkcjonalno-fizjologiczny) pacjenta jako jednostki chorobowej sprowadza się zatem do pewnej idealizacji, która ma na celu łatwiejsze ustalenie medycznego sposobu postępowania na bazie pewnego algorytmu, który będzie modyfikowany w toku leczenia, stosownie do wymagań psychosomatycznej konstytucji konkretnego pacjenta. Dlatego metafora jest, jak to określa J. Simon w *Filozofii znaku* „pustym miejscem pojęcia powstającego między pojęciem gatunkowym a pojęciem rodzajowym. Jest ono miejscem urodzin pojęcia pośredniego, które jest jeszcze do znalezienia”⁶. Ostatecznie zatem organiczny przebieg choroby jako somatycznie zdefiniowana dysfunkcja jest też tylko symbolem tego, na co cierpi pacjent. Choroba bowiem wpisuje się w życie pacjenta. Pozostawia w nim, ściślej: w obrębie jego psychosomatycznego ustroju — mniej lub bardziej trwałe piętno⁷. Można zatem powiedzieć, że tyle jest odmian grypy, ilu chorujących na nią ludzi. Tylko metafora może oddać ten rodzaj niedookreślenia, jaki towarzyszy zindywidualizowaniu choroby, wręcz je przechowuje jako taką jednostkową niedookreśloność, a tym samym zapobiega jej odpersonalizowaniu. Choroba jest bowiem zdarzeniem jednostkowym i doświadczeniem osobistym, wręcz intymnym. Na tym właśnie polega znaczenie pozornie zbanalizowanego wskazania: należy leczyć ludzi, a nie choroby.

Jednocześnie metaforyzacja języka może działać w drugą stronę: gatunkowość zjawiska rozpuszczać w jego rodzajowości — z konkretności uciekać w ogólnikowość po to, aby konkretem można było łatwiej manipulować, potraktować w sposób technologiczny, łączyć w rozmaite pragmatyczne konstelacje. Dzięki temu to, co najbardziej indywidualne — moje poczucie tożsamości — daje się włączyć w odległą zdawałoby się od mojego życia sferę rzeczywistości, sferę technologicznie zaplanowanej ekspansji jakichś dóbr i wartości, tak jak to się dzieje w przypadku reklamy kosmetyków: „Margaret Astor: jak pięknie być sobą”. W ten oto prosty sposób źródłem mojej osobowości staje się odpowiednio dobrany zestaw kosmetyków. Moja własna natura zostaje uzależniona od kształtu produkcji, podtrzymywana jest przez ekspansję technologii. Ale nie tylko moja — wszystkich adresatów reklamy. Ktoś mógłby powiedzieć — to tylko reklama. A jednak jest ona czymś więcej, niż tylko niewinną zachętą: jest *signum temporis*, zgodnie z któ-

⁶ J. Simon, *Filozofia znaku*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2004, s. 301.

⁷ V. von Weizsäcker, D. Wyss, *Zwischen Medizin und Philosophie*, Göttingen 1957, s. 95.

rym wszystko: ciała, uczucia mogą być potraktowane jako materiał dla kształtowania technologicznie rozumianej rzeczywistości, której istotą jest koniunktura. Jednostkowa tożsamość — w znaczeniu starogreckiego ἥθως (życia zgodnie z własnym charakterem) zamienia się w tożsamość, tj. to-samo-co..., a to znaczy we wszystko i nic zarazem, jednostkę, która daje się zmobilizować do jakiegoś i jakoś obmyślanego projektu jako jego anonimowy element. Inercyjność mojej osobowości zostaje przetworzona w składową mobilności społeczeństwa rozwijającego się wedle technologicznych standardów, energetyczne zaplecze napędzające technologiczną koniunkturę. Wykładnikiem mojej technologicznej sprawności jest intensywność mojej konsumpcji i związanej z tym pracowniczej dyspozycyjności. Albowiem technologia wymaga konsumpcji oraz dyspozycyjności, a także mobilności oraz związanych z tym technik perswazji, takich jak reklama, promocja, moda, styl życia... W ten sposób technologia organizuje nie tylko społeczne życie, ale również, produkując indywidualne potrzeby, jednostkowe życie, tworzy jego jakość. Więzy rodzinne zastępuje pracowniczymi, oazę wolności w czasie wolnym od pracy organizuje wokół hipermarketów, gdzie człowiek zostaje obsłużony totalnie: materialnie, tj. zaopatrzone w produkty, o których niezbywalności dowiaduje się na miejscu, tzn. w centrum handlowym, oraz duchowo: dzięki posłudze duchowej oferowanej w marketowej kaplicy⁸. Dlatego dzisiaj tak chętnie mówi się o pracowniczych zespołach jako zasobach ludzkich oraz o zasobach konsumenckich jako podstawie technologicznego rozwoju. Doskonalenie techniki zarządzania owymi zasobami staje się elementarnym wymogiem naszych czasów.

Ale osoba zredukowana do elementu ludzkiego zasobu jest rezultatem technologicznie zorganizowanego procesu demontażu indywidualności, symptomem narastającej tendencji do denaturalizacji indywidualnej istoty człowieka, a być może również tego, co kryje się pod określeniem jego istoty gatunkowej. Technologia jest bowiem totalnością przetwarzania. Rozwija się przez mobilizację środowiska, jego swoistą cybernetyzację. Procesowi cybernetyzacji poddaje również człowieka oddziałując na tę sferę jego osobowości, która wiąże się z jego mobilnością, tzn. sterowalnością, możliwością szybkiej zmiany sposobu autoidentyfikacji, tj. na sferę uczuć (πάθη). Na tym polega tak chętnie przez nią wykorzystywana wszelka forma socjotechniki. Owo eksponowanie i wpływanie na emotywną autoidentyfikację człowieka w istocie oznacza patho-logizowanie jego natury. Normą ludzkiego sposobu bycia (natury) staje się patologia rozumiana w tym źródłowym sensie⁹.

⁸ Jak donosi „Gazeta Wyborcza” w notatce *Polityczne supermarkety*, w Katowicach w jednym z hipermarketów otwarto kaplicę, natomiast gdańska reprezentacja parlamentarna Platformy Obywatelskiej planuje otwarcie w jednym z tamtejszych supermarketów biura poselskiego. Notabene w innym centrum handlowym w Gdańsku umiejscowiło się biuro partyjne Ligi Polskich Rodzin. Por. „Gazeta Wyborcza”, 6 XII 2005, s. 6.

⁹ J. H. van den Berg, *A Metabolic-Philosophical Evaluation of Mental Health*, [w:] H. T. Engelhardt Jr, S. F. Spiker, *Mental Health: Philosophical Perspectives*, Dordrecht-Boston 1978, s. 134.

Πλάθος urasta zatem do roli dominującego elementu natury ludzkiej, a to znaczy, że jej λόγος, tj. to, co — zgodnie z grecką wizją — włącza ją jako teleologicznie zorientowaną naturę w harmonijnie zestrojony świat (κόσμος), traci moc nadawania jej trwałej tożsamości. Egzystencja staje się projektem — w istocie zaś obraca się w przedmiot projekcji technologicznego pędu jako racjonalnej zasady i organizacji światowego ładu. Jego imperializm wyraża się w idei kompletnej globalizacji. Ale, by przemiana greckiego kosmosu w globalną rzeczywistość stała się możliwa, musiał się pojawić język opisu rzeczywistości radykalnie zrywający z Arystotelesowskim finalistycznym fizykalizmem. Językiem tym okazał się język nowożytnego matematycznego przyrodoznawstwa, wpisany w Kartezjański projekt rzeczywistości.

Filozoficzno-fizyczny język rozpadu natury

Jeśli zjawisko technologizacji życia uzna się za jeden z elementów dziedzictwa tzw. matematycznego przyrodoznawstwa, to Kartezjański podział rzeczywistości na *res extensa* oraz *res cogitans* wydaje się pełnić rozstrzygającą rolę w tej osobliwej przemianie, jakiej uległa zachodnia cywilizacja. Podjęta przez Kartezjusza, w następstwie tego podziału, próba stworzenia idei jednolicie pomyślanej rzeczywistości jako prezentacji opartej na przeżyciu oczywistości, sprawia, że zarówno stosunek do niej (tj. rzeczywistości), jak i ona sama dają się pojąć jako rezultat takiego urzeczowienia *cogito*, którego treść zostaje obmyślana zgodnie z matematyczną interpretacją wszelkiego bytu jako takiego. Albowiem, w przekonaniu Descartesa, jedynie matematyczne postępowanie dysponuje takim doświadczeniem rzeczywistości, które poznaniom gwarantuje prawdziwość. Innymi słowy natura ludzka staje się rodzajem matematycznie pomyślanej oczywistości i zostaje włączona w całość natury zdefiniowanej według właściwej sobie ewidencji. Świat, a w jego obrębie człowiek, zostaje w pewien sposób zewidencjonowany, stając się elementem strategicznej gry, której reguły określa logika matematycznych dowodów i twierdzeń. Rzeczywistość daje się poprawnie pomyśleć i demonstrować tylko *more geometrico*. Istotne jest przy tym to, że inne sposoby jej objawiania się i doświadczenia zepchnięte zostają do sfery nieistotności, nieledwie błędu zagrażającego ludzkiej pomyślności. Ale ta swoista sterylizacja nie tylko ludzkiej, ale wszelkiej natury, w istocie prowadzi do jej rozpadu. Natura w mnogości swoich upostaciowań, tzn.: jakościowo zróżnicowana, tak jak to widział w swojej teleologicznej ontologii Arystoteles, w matematyczno–przyrodoznawczym oświeceniu zaledwie ujawnia swoje istnienie, tj. przypomina swoim charakterem Augustyniańską materię, o której Święty powiada, że jest nieomal nicością. Zatem wszystko to, co jest w nas i w naszym otoczeniu matematycznie nieuprawnione, spycha nas w pobliże zamętu, zwątpienia, chaosu, nicości. Kartezjanizm nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości.

Ostatecznie zatem matematyczne, metodycznie zorientowane przyrodoznawstwo natury nie odkrywa, lecz ją obmyśla, a może nawet wymyśla, tyle że zgodnie z matema-

tycznymi prawami. Granica między bytem a możliwością bycia staje się coraz bardziej iluzoryczna. Albowiem to, co jest nie znaczy już nic innego niż to, że już–jest, natomiast to, co nie jest (należałoby napisać: to, czego nie ma) — jeszcze–nie–jest. Jego istnienie jest jednak tylko kwestią czasu. Owa wirtualizacja bytu w istocie jest jego technologicznością. Natura rzeczy, która od czasów co najmniej Platona i Arystotelesa stanowiła element finalnej harmonii (kosmosu), w technologicznie określonej perspektywie staje się elementem gry społecznych interesów. Kiedy przedstawiciele stowarzyszenia amerykańskich karłów (The Society of Little People of America) protestując przeciwko badaniom inżynierii genetycznej nad zapobieganiem karłowatości oraz nad terapią umożliwiającą osiągnięcie normalnego wzrostu argumentują, że ich prowadzenie to bezprecedensowy zamach na ludzką godność, bowiem są one, ich zdaniem, w istocie wyrazem skłonności do rugowania naturalnej odmienności przynależnej ludzkiej populacji, a tym samym prawa do fizycznej inności — przekładającej się na ukształtowanie unikalnej osobowości, a więc są ostatecznie nieuprawnioną próbą stosowania „terroru genetycznych norm”¹⁰, to poprzez ów protest wypowiadają oni w tej samej mierze idee technologicznie interpretowanej natury, co polityczni decydenci finansujący owe sporne badania.

Natura przestaje być „dobrodziejstwem inwentarza” w dosłownym i bynajmniej nie ironicznym tego słowa znaczeniu i zostaje zredukowana do roli pustego miejsca oczekującego na pojęciową interpretację. Różnica w obu podejściach polega na tym, że w pierwszym przypadku jest ona przypadłością, z którą trzeba się pogodzić i jakoś ją przeboleć, natomiast w drugim — daje asumpt do gruntownej redefinicji tego, co rozumie się przez gatunkową normę stosownie do możliwości społecznej absorpcji owej odmienności. Pojęcie natury jest zatem metaforą, której treść wypełniają technologiczne możliwości i projekty oparte na rozmaitych społecznych preferencjach — artykułowanych przez jedną czy drugą grupę nacisku bądź doraźny wzorzec politycznej poprawności. Ale owa mobilność tego, co w naturze ludzkiej interpretuje się jako (gatunkową) istotność, kryje w sobie rozpad tradycyjnie pojmowanej gatunkowości. Oznacza ona bowiem już tylko zdolność do przystosowania się do społecznego środowiska, spełniania pewnego egzystencjalnego minimum, tj. pozostawania w obrębie owej społecznie formowanej niszy ekologicznej. W ten sposób, jak twierdzi C. von Weizsäcker, rozmywa się nie tylko pojęcie gatunkowości, ale także zdrowia i patologii, prawdy i fałszu¹¹. Wszystko to bowiem technologicznie zorganizowana społeczność jest w stanie zabsorbować jako element technologicznej rzeczywistości, nakręcający koniunkturę.

Genetyczna skaza, tak jak wiele innych patologii, może zostać zinterpretowana jako zaczyn wewnątrzgatunkowego zróżnicowania (wewnętrznie dysocjowanej normy gatunkowej i analogicznie zdysocjonowanego pojęcia zdrowia), o ile da się ją prze-

¹⁰ N. Knoepfler, *Ethical Aspects in Gene Therapy*, [w:] A. Schauer, H.–L. Schreiber, Z. Ryn, J. Anders, *Ethics in Medicine*, Göttingen 2001.

¹¹ C. F. Weizsäcker, op. cit., s. 376–402.

tworzyć w formę społecznej energii, którą będzie można spożytkować jako surowiec dla uruchomienia czy wzmoczenia technologicznej obróbki, tj. stanowić będzie wystarczający impuls dla rozwoju przemysłu, np. farmaceutycznego, odzieżowego czy meblarskiego, innymi słowy zdynamizuje obieg społecznej wymiany usług. Zgodnie z tym ujęciem patologia jawi się jako jeden z cenniejszych ekwiwalentów technologicznego przymusu produkowania (trzeba przypomnieć, że przymus działania jest tu rozumiany jako istota technologii w znaczeniu samonapędzającej się koniunktury). Wpisanie jej w plan etycznych zobowiązań zwiększa jeszcze jego dynamikę.

Rozbicie pojęcia gatunku na składowe, które czynią go wartością sterowalną stosownie do potrzeb technologicznej koniunktury, jest wprowadzeniem go w obszar rzeczywistości interpretowanej cybernetycznie. Zgodnie z tą optyką rozumienie gatunkowości służy ustanowieniu jej jako takiej wartości planowej, którą system społecznej regulacji będzie w stanie tolerować i włączyć w samosterowny układ społecznych zależności.

Tym samym owo rozbicie pojęcia gatunku staje się na podobieństwo rozbicia atomu bezcennym źródłem energii dla dalszej, wręcz nieograniczonej ekspansji technologii. Inercyjność gatunkowej jakościowości jest tak samo cennym zasobem energetycznym (potencjałem) z punktu widzenia technologicznej koniunktury, jak atom wodoru dla uwolnienia termojądrowej energii. Stopień wykorzystania ekwiwalencji owej gatunkowej potencji i społecznej produktywności zależy od poziomu rozwoju technologii. I tak, im bardziej jest zaawansowana medyczna technologia, tym więcej pojawia się możliwości manipulowania gatunkową normą oraz normą zdrowia czy definicją patologii (zdrowie nie musi oznaczać braku choroby i vice versa). To, co w pewnych okolicznościach bywa uznawane za chorobę, w innej sytuacji, tj. wyznaczonej przez odmienny społeczny kontekst, może być uważane za inną orientację życiową narzuconą przez genetyczną skazę czy psychiczną potrzebę, jak dzieje się to w przypadku zmiany psychiatrycznej kwalifikacji homoseksualizmu — wcześniej traktowanego jako patologia, obecnie zaś na ogół jako inna seksualna preferencja. Skoro w „klinicznym obrazie przypadku” nic się nie zmieniło (nie zmieniła się istota zachowań homoseksualnych), to za to „uzdrowienie” homoseksualizmu odpowiada społeczny kontekst. Oczywiście można tę osobliwość interpretować uwalnianiem się nauki od społecznie narzucanego przesądu, jej stopniowym odideologizowaniem się. Nie zmienia to jednak w niczym faktu, że pojęcia, jakimi posługuje się nauka, niejako z konieczności wpisują się w technologiczne możliwości społeczeństwa w tym sensie, że tak metaforyczne w charakterze określenia, jak norma gatunkowa, zdrowie czy patologia interpretowane są pod kątem owej technologicznie interpretowanej niszy ekologicznej, która określa granice możliwości adaptacyjnych związanych z pewną klasą zachowań, czy też anatomiczno-fizjologicznych osobliwości postrzeganych jako odmienność (tj. jako statystycznie rzadkie zjawisko).

Jeśli nauka rzeczywiście podąża tym torem — a wiele na to wskazuje, to stanowi ona, a przede wszystkim język, jakim ona się posługuje, jedno z głównych źródeł metaforyzacji ludzkiego życia.

Dariusz Białas

DWIE PODMIOTOWOŚCI WOBEC INSTRUMENTALIZMU W UNIWERSALISTYCZNYCH IDEACH BIOMEDYCyny

Podmiotowość to pojęcie, wywołujące w świadomości osób zainteresowanych współczesną humanistyczną wiedzą o człowieku skojarzenia oscylujące wokół najistotniejszych kwestii, takich jak prawa i wolność jednostki, tolerancja i akceptacja, wiedza i edukacja, samoświadomość i samostanowienie. Pomimo pozornej transparenacji pojęcia w zakresie deklaratywnym, epistemologiczna kwestia dyskursu nad definiowaniem podstawowych kategorii procesu edukacji, w tym zależności „przedmiot — podmiot”, implikuje wiele pytań i problemów natury proceduralnej i kontekstowej¹. Proceduralny wymiar podmiotowości w relacjach na płaszczyźnie działań medycznych staje się obecnie jednym z najbardziej istotnych wymiarów w szerokiej tematyce pedagogiki i promocji zdrowia, a podmiotowość we współczesnej myśli i piśmarstwie poświęconym medycynie staje się swoistym słowem–kluczem, otwierającym ciąg dalszych interpelacji związanych z przemianami następującymi w odniesieniu do obowiązującego i uwikłanego historycznie obrazu medycyny i lekarza w złożonych procesach humanizacji nauk i liberalizacji usług medycznych². Podmiotowość jako pojęcie kojarzona jest z prawami pacjenta, a konieczność uznania tych praw wiązana z wielorako ujmowanym pojęciem partnerstwa w relacjach lekarz — pacjent, lekarz — personel medyczny, personel — pacjent.

Wyłaniająca się w toku reform systemu ochrony zdrowia potrzeba przebudowy sankcjonowanego kulturowym obyczajem i tradycją systemu praw pacjenta, skłania do tworzenia procedur służących konceptualizacji takich form interakcji, które aspekt podmiotowości jej uczestników stawiają na pierwszym miejscu. Zagadnienie upodmiotowienia, słusznie poruszane w wielu opracowaniach dotyczących zmiany form rela-

¹ R. Schulz, *Wykłady z pedagogiki ogólnej*, Toruń 2003, s. 89.

² S. Pike, D. Foster, *Promocja zdrowia*, Lublin 1988, s. 45–48.

cji lekarz — pacjent, staje się specyficzną ideą, której rozumienie może prowadzić na „swoiste bezdroża” współczesnej wiedzy humanistycznej, wiodące do uproszczonego interpretowania pozycji uczestników interakcji i tworzenia instrumentalnych form upodmiotowienia pacjenta, jako osoby podporządkowanej kompetencjom lekarza, sprawczego podmiotu działań i pacjenta, osobowego przedmiotu — biernego odbiorcy usług medycznych³. W takiej wizji procesu edukacji (oświaty zdrowotnej), pacjenta należy nauczyć „właściwej interpretacji” zaleceń lekarza, a personel medyczny algorytmów „podmiotowego traktowania”, zgodnego ze standardami usług, lecz jednocześnie pozwalających na pewną konwencjonalną formę interpretacji podmiotowości i wolności pacjenta i jego sfery somatycznej jako przedmiotu działań medycyny⁴.

Z uwagi na wielość współczesnych teorii pedagogicznych zaznaczyć należy, że w niniejszej pracy podmiotowość ujmowana jest w odniesieniu do konstruktywistycznej i kognitywnej koncepcji edukacji. Cytując słowa K. Obuchowskiego, człowiek jako podmiot jest „osobą (...), która utrzymując dystans psychiczny wobec potrzeb i pragnień, rozwija się, kierując się sensem swojego istnienia”⁵. Człowiek jest więc podmiotem, a jednocześnie podmiotem się staje. Jego upodmiotowienie, a właściwie stawianie się podmiotem jest aktem wolnym, intencjonalnym i autonomicznym, nierozzerwalnie związanym z osobowym rozwojem. W myśl powyższej koncepcji podejmowane z zewnątrz, instytucjonalnie lub instrumentalnie, próby upodmiotowienia pacjenta przeczą idei podmiotowości tak, jak przeczy idei humanistyki próba instrumentalnego — zewnątrzsterownego „uczłowieczenia” człowieka, stając się istotą uprzedmiotowienia, instrumentalizacji i paternalizmu. Człowieka, jego ciała lub osobowości nie należy postrzegać jako przedmiotów, które w toku edukacji należy upodmiotawiać lub uprzedmiotawiać stosownie do okoliczności i warunków⁶.

Uprzedmiotowienie jest jednak problemem znacznie bardziej złożonym, niż wynika to z powierzchownej oceny. Jest to nie tylko preferencja stanowiąca „wadę”. Tendencję do uprzedmiotawiania należy postrzegać jako umiejętność operowania standardem przedmiotowym, a taka właśnie zdolność jest warunkiem koniecznym dla samookreślenia istoty własnej podmiotowości. Uprzedmiotawianie poszczególnych elementów własnego ja jest koniecznym etapem dla ustalenia sensu istnienia, dystansu wobec swoich doświadczeń, własnych wspomnień, pragnień i problemów, a w efekcie samookreślenia siebie jako podmiotu. Postrzeganie siebie i otaczającej rzeczywistości jako jedności, staje się istotą dysocjacji, braku dystansu i poszukiwaniem mechanizmów ochronnych lub zastępczych form zachowań, redukujących

³ T. Gordon, W. Sterling Edwards, *Pacjent jako partner*, przeł. T. Szafrąński, Warszawa 1999, s. 26–40.

⁴ A. Piątek (red.), *Standardy opieki pielęgnacyjnej w praktyce. Przewodnik metodyczny*, Warszawa 1999, passim; M. Sygit, *Wychowanie zdrowotne*, Szczecin 1997, s. 11–17.

⁵ Cyt. za: K. Obuchowski, *Galaktyka potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*, Poznań 2000, s. 14.

⁶ R. Schulz, op. cit., s. 19.

niezrozumiany napór pragnień, niespełnionych motywacji, niezaspokojonych braków⁷. Pojawia się myślenie uzależnione, typowe dla nałogowca, który musi zapalić, wypić, zagrać, zabić, a wytłumaczenia owego „muszę” dostarczyć ma nie osobista refleksja, lecz najlepiej medycyna i lekarz ze swoim instrumentarium.

Analiza problemów związanych z podmiotowością, deklaratywnie projektowaną na praktykę medyczną jako system działań oraz styl relacji proponowaną współczesnej medycynie, wymaga wstępnego przeanalizowania przyczyn, leżących u podstaw nieścisłości w rozumieniu pojęcia „podmiotowość”, warunkujących umiejętności decyzyjne, zdolność do łączenia, progresji, kreacji nowych wartości i nowej wiedzy, a także umiejętność utrzymywania dystansu wobec własnych poglądów, przeżyć, doświadczeń, w tym stanów chorobowych i nie-domóg. Zdolność ta, określana jako umiejętność intencjonalnego uprzedmiotowienia części swojego ja, warunkuje możliwość osiągnięcia dystansu i zintegrowanego funkcjonowania w sytuacjach kryzysu. Osoba, dysponująca powyższymi kompetencjami poznawczymi, potrafi odczuwać swoją koherencję — spójność osobowego „Ja”, a jednocześnie mówiąc o sobie „to Ja” potrafi o problemie powiedzieć „to mój problem”, „to moja opinia”, „to mój pomysł”. Osoba utrzymująca ów dystans potrafi zrezygnować z pomysłu, poglądu, zdolności działań, a nawet obrazu ciała (formy lub fragmentu) bez utraty osobowego „Ja”, czyli inaczej zdystansować się do uprzedmiotowionego elementu i odrzucić go jako zdezaktualizowaną preformę. Według socjologii ciała (B. S. Turner) fizyczne ciało, podobnie obraz ciała w świadomości, jest konstruktem formowanym przez kulturę, realizowanym w toku preferencji i wyborów. Na ciele człowieka, będącym systemem procesów fizjologicznych i układem struktur biologicznych, sfera społeczna — kultura odciska swój kształt, aktywnie formuje je tak samo, jak myśli i uczucia⁸.

Rozumienie problemu podmiotowości osoby i uprzedmiotawiania relatywnych konstruktywów, jest szczególnie istotne w szkoleniu młodego pokolenia medyków, kreowaniu umiejętności i zdolności niezbędnych w relacjach terapeutycznych, kompetencji do wartościowania, dokonywania skomplikowanych wyborów oraz selekcji i eliminacji stale dezaktualizującej się wiedzy. Sięgając do głębokiej refleksji nad paradoksem upodmiotowienia (paradoks przedmiot — podmiot) dochodzimy do takich zjawisk, jak proces przemian systemów pojęciowych, określanych mianem rewolucji podmiotów. W tym ujęciu podmiotowość jawi się jako pojęcie podstawowe, odnoszone wprost do osoby lub jej procesualnego bycia w świecie. Podmiotowość jest wyznacznikiem, nadającym sens wielu systemom pojęć, wartościowania, waluacji, diagnozowania, a także systemom działań w zakresie nieuwarunkowanej wiedzy intencjonalnej — asocjacyjnej.

⁷ J. Koziński, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1999, s. 174–177; K. Kruszewski, *Sztuka nauczania*, Warszawa 1998, s. 34–36, 243.

⁸ Z. Bauman, *Ponowoczesne przygody ciała*, [w:] T. Jaworska, R. Leppert, *Wprowadzenie do pedagogiki: wybór tekstów*, Kraków 2001, s. 299; K. Obuchowski, *Galaktyka...*, s. 13.

Wśród kwestii leżących u podstaw problemów związanych z podmiotowością określić należy podstawowe style myślenia, kreujące formy ujmowania podmiotowości i uprzedmiotowienia w medycynie, a wśród nich: strukturalizm, instrumentalizm, dualizm, konwencjonalizm. Każdy styl kreuje bowiem inną „prawdę” o podmiotowości, a na szczególną uwagę zasługują zagadnienia standardów waluacji oraz kodów myślenia: prostego i abstrakcyjnego, bezpośrednio warunkujących poziom rozumienia.

Pierwszoplanową kwestią jest problem standardów waluacji, czyli inaczej sposobów oceny rzeczywistości, jej rozumienia i przewidywania konsekwencji zdarzeń. Zjawiskiem typowym dla potocznej świadomości jest pojmowanie podmiotowości jako synonimu wielu innych pojęć, odnoszonych do indywidualistycznej wizji człowieka i ustanowionych w pozycji antonimu przedmiotowego ujmowania człowieczeństwa. Ujęcie to jest upowszechnionym w świadomości potocznej, dualistycznym standardem waluacyjnym, utrwalającym przekonanie, że u podstaw wyznawanych wartości znajdują się instytucje społeczne, określające egzystencję człowieka jako jednostki kategoriami przypisanej roli. Powszechność standardu przedmiotowego wynika z tradycji aksjologicznej, utrwalonej przez sięgającą zamierzchłych czasów praktykę i wynikającą z niej oczywistość. Jako stan wyuczony instrumentalnie, zgodnie z naturalnym przekazem „z ojca na syna”, jest mechanicznie wprowadzonym do umysłu jednostki zbiorem stereotypów myślowych, stylem myślowym dotyczącym spraw istotnych w społeczności, w której jednostka realnie funkcjonuje.

Kulturowa inercja standardu przedmiotowego wynika z utrwalania jego formy w statycznych strukturach instytucji społecznych, w tym instytucji związanych z medycyną, która jako system wiedzy i działań wywiera silny wpływ na świadomość i poczucie rzeczywistości. Lekarz od wielu tysięcy lat zajmuje w społeczeństwie uprzywilejowaną rolę⁹. Zarówno jako medyk — naukowiec, medyk — mag, medyk — kapłan, medyk — rzemieślnik, funkcja lekarza stanowi element konstytuujący podstawy struktury społecznej. Lekarz, w sposób wiążący konwencję prawną i w znacznie szerszym zakresie niż inni specjaliści, orzeka o zdolności jednostki do pełnienia ról, uzasadnia racjonalność stylu życia i sensowność istotnych dla dobra człowieka wyborów. Lekarz jako urzędnik systemu ochrony zdrowia współtworzy wraz z elitami polityki zwarty system stosunków państwo — profesjonaliści i adekwatne struktury władzy — wiedzy¹⁰. W systemie tkwi jednak pułapka. Konwencjonalna, wyuczona mechanicznie wiedza, choć nawet najbardziej skomplikowana, a w szczególności specjalistyczna wiedza oparta o wynikający z doświadczenia standard przedmiotowy, staje się także częścią jednostki, jej toż-

⁹ K. Szewczyk, *Troska, zaufanie i sprawiedliwość jako wartości ustanawiające w etyce medycznej*, [w:] J. Barański, E. Waszyński, A. Steciwko, *Komunikowanie się lekarza z pacjentem*, Wrocław 2000, s. 167–181.

¹⁰ I. Goodson, I. Dowbiggin, *Podatne ciała. Podobieństwa w historii psychiatrii i szkolnictwa*, [w:] S. J. Ball, *Foucault i edukacja: dyscypliny i wiedza*, Kraków 1992, s. 133–136; B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 2004, s. 313–320.

samością. W przypadku lekarza, opierającego swoją wiedzę o doświadczenie kliniczne, totalizujący wymiar procesu profesjonalizacji nakładać może się na wymiary procesów kolektywizacji i inkulturacji, stwarzając zgodny z uwarunkowaniami historycznymi obraz zawodu lekarza jako specyficznej społecznej klasy, odrębnej kasty, preferującej własne normy etyczne, styl życia i powinności oraz misję¹¹.

U podstaw struktury wiedzy–władzy umiejscowiła się „biowładza”, z jej bioetyką i biotechnologią, wnikając głęboko w codzienność życia ludzi, szeregując ich w strukturach nadrzędności i kreując obraz wyidealizowanego człowieka, ujmowanego przez pryzmat biomedycznych norm, z jej parametrami i przedmiotowymi cechami, funkcjami układów, procesami w mózgu. Zgodność z normą ustanawia sens przedmiotowego istnienia człowieka jako jego przydatność w obliczu wymagań stawianych przez społeczne środowisko, któremu człowiek jest potrzebny. Obraz człowieka — przedmiotu, osobowości zdysocjowanej, zdeterminowanej i poddanej rzeczywistości, jest wyrazem braku dystansu do siebie, swoich cech, wad, problemów i ułomności. Choroba nękająca człowieka określa całą jego osobę jako chorą, a wynikająca z braku dystansu niemożność uprzedmiotowienia choroby, cierpienia lub dysfunkcyjnego fragmentu ciała, wymusza konieczność nadania osobie na poziomie deklaratywnym wtórnej pseudopodmiotowości, procesualnie pozostawiając ją w roli przedmiotu oddziaływań¹².

Pseudopodmiotowienie osoby, członka instytucji, obywatela państwa, w wymiarze medycznym wyraża się ograniczeniem człowieka do roli pacjenta lub lekarza, zezwalając na sytuacyjne określanie wartości tego, co jest dobre, a co złe w odniesieniu do „naukowego” sposobu uzasadnienia podstawowych potrzeb. Jednostki tak podporządkowane racjom systemu, uległe alteracji (dysocjacji), zostają uwięzione w kulturze zastanej, wchłonięte przez wykreowaną oczywistość, stają się rzeczami wchodzącymi w skład struktur świata, a sens ich istnienia odnoszony jest wprost do ich przydatności. Istota alteracji i wynikającego z niej uprzedmiotowienia tkwi w preferencjach do operowania przedmiotowym standardem waluacji, transmisji konwencjonalnych wartości kultury i powielania stereotypów poznawczych.

Osoby posługujące się w przeważającej mierze standardem przedmiotowym pozostają ograniczone do zastanego porządku, a ich egzystencja i poznanie trwa w ciągłym konflikcie dominacja — uległość (wilk — owca), kreując dwa rodzaje osobowości, autorytarną (służalczą — sytuacyjną) i nonkonformistyczną¹³. Problem ten dotyczy zarówno grupy pacjentów, jak i lekarzy, szczególnie że lekarze też bywają pacjentami. Uprzedmiotowienie jednostki, poprzez zinstytucjonalizo-

¹¹ Z. Kwieciński, *Dziesięciościan edukacji (składniki i aspekty — potrzeba całościowego ujęcia)*, [w:] T. Jaworska, R. Leppert, *Wprowadzenie do pedagogiki, wybór tekstów*, Kraków 2001, s. 31–32.

¹² K. Obuchowski, *Galaktyka ...*, s. 15; idem, *Człowiek intencjonalny, czyli o tym, jak być sobą*, Poznań 2000, s. 36.

¹³ J. Kozielecki, op. cit., s. 9–41, 77–79; K. Obuchowski, *Galaktyka...*, s. 324.

wany i hierarchicznie uporządkowany systemem ról w medycynie (zarówno konwencjonalnej, jak i tzw. niekonwencjonalnej), determinuje postrzeganie siebie jako jednostki spełniającej przypisane danej roli kryteria i wynikające z nich funkcje, obowiązki, szanse, oceny, sposoby zachowania, formy językowe i relacje społeczne. Cele realizowane przez jednostkę określać tu należy jako zgodne z wynikającą z roli powinnością, a ich realizacja zapewnia jednostce poczucie kompetencji i bezpieczeństwa, zwalniając ją w znacznym stopniu ze żmudnego procesu dogłębnej analizy specyfiki świata.

Pacjent oddaje się pod kuratelę lekarza, a paternalistyczny stosunek lekarz — chory przekłada się na totalną opiekę systemu, uprzedmiotawiającą obie strony, lekarza i pacjenta. Świat jako przestrzeń dysocjacji (alteracji), czyli realizacji przynależnej jednostce powinności, staje się przestrzenią bezpieczną, przewidywalną, a jego zrozumiałość opiera się na przenikającym potoczne myślenie poczuciu oczywistości, czyli zgodności tego co jest z tym, co dana jednostka wie i uznaje za słuszne. Zdanie „rozumiem to” jest w standardzie przedmiotowym jednoznaczne ze zdaniem „zgadzam się z tym”, a wynikająca z homogenicznego systemu myślenia oczywistość wywołuje poczucie realności tego standardu, przenikniętego wynikającą z procesu socjalizacji adekwatności jednostki do obiektywnych i uniwersalnych norm kreujących wzorce, modele i role. Logika myślenia człowieka zdysocjowanego przeczy logice formalnej, kreując preferowane przez świadomość potoczną „mądrości przysłowia” lub „powiedzenia” w rodzaju „wyjątek potwierdza regułę”. Nie jest możliwy dystans wobec własnych poglądów, a próba podważenia ich stereotypowej, lecz jedynej prawdy oznacza dla człowieka utratę części własnego ja. Utrata własnej tożsamości poprzez obalenie mitu jest odczuwana jako bolesna strata, rodzi bunt, agresję, zryw emocjonalny prowadzący do zakłócenia procesów poznawczych i często wtórnych zaburzeń psychosomatycznych¹⁴.

Waluacja przedmiotowa konstituuje zasadność dyskursów na wielu płaszczyznach. W wymiarze edukacyjnym potwierdza zasadność instrumentalizacji. Socjologicznie autoryzuje socjalizację. Dla potoczności zasadność ta wyraża się oczywistościami „prawd — przysłów”, wśród których prawdą zasadniczą jest oczywistość dualizmu, tego co jest „takie jak ja”, czyli normalne i wszelką inność będącą przeciwieństwem mnie i moich prawd i norm wyrażającą inność niższej jakości, patologię, lub wrogą odmienność — „nie ja”.

Oczywistość powyższa została poddana dekonstrukcji w koncepcji dualizmu językowego, pozwalającej analizować system języka jako układ opozycyjnych struktur. W koncepcji tej pojęcia określające naturę bytów społecznych, rozpoznawane i inter-

¹⁴ K. Obuchowski, *Człowiek ...*, s. 16–26.

nalizowane w realizacji procesów poznawczych, stanowiących istotę tożsamości, dyferencjonowane są naturą języka na opozycyjne pary pojęć, które w warstwie psychologicznej antycypowane są jako pozytywne lub negatywne i semantycznie odnoszą się do nadawanych tym zjawiskom znaczeń pochlebnych lub pejoratywnych¹⁵.

Oczywistość dualistycznego pojmowania rzeczywistości odnosi się także do antynomii przedmiot — podmiot. Antynomia wyraża się dwustronnością pojęcia podmiot w odniesieniu do przedmiotu, a jednocześnie konstytutywnym oddziaływaniem standardu przedmiotowego w epistemologii. Wpływ przejawia się naturalistyczną tendencją do myślenia kategoriami strukturalizmu, stylu myślowego ujmującego istotę wszelkich zjawisk jako realnego, czyli podatnego na obiektywną obserwację układu stabilnych struktur. Świat struktur jest dualistyczny, dwubiegowy i redukuje obraz rzeczywistości wyłącznie do elementów istotnych w strukturze, wszelkie inne możliwe pojęcia marginalizując jako nieistotne, nieracjonalne epifenomeny pozbawione nazwy, więc bez sensu.

Strukturalizm legitymizuje zdroworoządkową zasadę prymatu bazy nad nadbudową — stałości struktury nad procesem przemian i systemem działań¹⁶. Jednocześnie silne związki ze scjentyistycznymi mitami o obiektywności i uniwersalności nauki empirycznej oddziałują na potoczny system pojęciowy, w którym wykreowana strukturalistycznie norma jest stosowana jako proste, nierefleksyjne kryterium decyzyjne. W zinstytucjonalizowanej nauce strukturalno-funkcjonalnej norma jest pojęciem wiążącym. Struktura musi wyrażać się określonymi parametrami ilościowymi i jakościowymi. Wszelkie odstępstwo od norm zaburza prawidłowość struktury i upośledza przypisaną strukturze funkcję. Język strukturalizmu jest językiem fizykalistycznym, zaczerpniętym z nauk biologicznych. Język ten jest językiem podstawowych nauk medycznych: anatomii, patologii, histologii, anatomopatologii, pozwalając lekarzowi precyzyjnie różnicować stany normy i anormalności.

Strukturalistycznie ujmowana racjonalność nauk fizykalistycznych przełożona może być łatwo na racjonalność strukturalno-funkcjonalnej wiedzy społecznej. Tak jak w biologii tkanka jest strukturą złożoną z zespołu jednakowo zróżnicowanych komórek, a każda komórka jest strukturą o ściśle określonej budowie, złożoną ze stałych i koniecznych elementów upostaciowanych (błona, jądro, mitochondria), tak w strukturalno-funkcjonalnej socjologii rodzina jest komórką w złożonej strukturze społecznej, a elementy upostaciowane rodziny — komórki (ojciec, matka, dzieci) są stałe i niezmiennie. Wszelkie odstępstwa to postaci patologiczne, odstępstwa od

¹⁵ T. Szkudlarek, *Pedagogizm i pedagogika*, [w:] T. Hejnicka-Bezwińska (red.), *Racjonalność pedagogiki. Materiały z konferencji naukowej*, Bydgoszcz 1995, s. 48–49.

¹⁶ M. Fleischer, M. Grech, A. Książek, *Kognitywna i konstruktywna semantyka konceptu „prawdy”*, „2K: kultura i komunikacja” 2003, nr 2, s. 18; K. Obuchowski, *Człowiek...*, s. 38.

struktur to nowotwory, zwyrodnienia, wymagające działań interwencyjnych, a co najmniej funkcjonalnej kompensacji¹⁷.

Język normatywny strukturalistycznego paradygmatu nauk współtworzy język potoczny. W świadomości potocznej norma stosowana jest najczęściej jako forma znegatywizowana, np. w wypowiedziach w rodzaju „to oczywiście nie jest normalne...”, „to nie może być normalne”. Konstrukty strukturalny pozwala jednoznacznie oceniać stany i prognozować przebieg zdarzeń dając poczucie stabilizacji, pewności i zgodności. Poczucie jednoznaczności warunkuje dalsze funkcje, specyficznie semantyzowane w danej kulturze i uzasadniane teleologicznie swoistymi dla tej kultury kryteriami naukowości. Jednocześnie oba języki, naukowy i potoczny zgodnie odnoszą racjonalność jako zbiór założeń oraz praktyk społecznych, które pośredniczą w sposobie, w jakim jednostka lub grupa odnosi się do szerszego społeczeństwa. U podstaw każdego typu racjonalności leży zbiór interesów, które określają, jak odzwierciedla się świat właściwym sobie systemem pojęć. Odzwierciedlenie to wymaga z kolei adekwatnego dla strukturalnego systemu pojęć kodu¹⁸.

Orientacja w otoczeniu — rozumienie i eksploracja otoczenia następuje poprzez operowanie typowymi dla danego stylu myślowego oraz uwikłanej w ten styl jednostki, wyspecjalizowanymi do realizacji określonych zadań skryptami, schematami, językami komunikacji. Języki te określić można mianem kodów orientacji poznawczej. Kodem specyficznym dla konstruktów strukturalnych jest kod konkretny, kompatybilny dla przedmiotowego standardu waluacji, ponieważ będący nośnikiem doświadczeń rzeczywistości fizycznej, materialnej oraz obrazów rzeczywistości i wynikających z niej prostych skojarzeń, linearnych asocjacji czasowo–przestrzennych¹⁹.

Właśnie konkretny kod komunikacji jest powszechnym środkiem porozumiewania w relacjach lekarz — pacjent, w których osoba chora domaga się prostej logiki, określającej przyczyny, ewentualne skutki i sposoby walki z chorobą jako zagrożeniem „normalności”. Kodem konkretnym posługuje się większość osób uznających swoją dojrzałość w sensie konwencjonalnym i odnoszących własną wiedzę o świecie do świadomości potocznej, zakorzenionej operacyjnie w przedmiotowym standardzie waluacji. Pacjent zadaje pytania w rodzaju „doktorze, co mi jest?, co ze mną będzie?, co mi zrobicie?”. Od lekarza nie wymaga to w zasadzie zmiany kodu komunikacji. Lekarz odwołując się do doświadczenia klinicznego z zasady posługuje się kodem konkretnym. Kłopot z relacją wynika raczej z problemów związanych

¹⁷ W. Piątkowki, *Geneza i przedmiot socjologii medycyny. Choroba jako zjawisko socjologiczne. Wprowadzenie do wybranych koncepcji badawczych*, [w:] J. Barański, W. Piątkowski, *Zdrowie i choroba. Wybrane problemy socjologii medycyny*, Wrocław 2002, s. 17.

¹⁸ Z. Melosik, *Racjonalność pedagogiki konserwatywnej*, [w:] T. Hejnicka–Bezwińska (red.), *Racjonalność...*, passim.

¹⁹ K. Obuchowski, *Człowiek ...*, s. 68.

ze zmianą profesjonalnego żargonu, pośrednio sankcjonującego uprzywilejowaną w systemie władzy — wiedzy pozycję lekarza.

Wspólny kod konkretny zapewnia możliwość translacji wiedzy naukowej na potoczną prawdę o świecie pacjenta, zachodzących w nim zdarzeniach i losie człowieka. Człowiek w strukturalnej nauce i zideologizowanej strukturalistycznie potocznej „świadomości społecznej” przynależy do zbioru poznawanych przedmiotów, będąc jednocześnie poznającym podmiotem. W technologicznym procesie linearnie następujących po sobie instrumentalnych procedur, dyktowanych zobiektywizowanymi prawami ilościowej metodologii badań, zachodzi totalne uprzedmiotowienie człowieka, wymagające jednak nadania dalej „jakiejś pseudopodmiotowości”. Procedury takiego upodmiotowienia realizowane są poprzez formułowanie i operacjonalizację celów nauki zogniskowane wokół idei panowania nad przedmiotem i w sferze działań umożliwiające realizację form władzy adekwatnych w stosunku do homogenicznych struktur społecznych²⁰.

Pseudopodmiotowość, a właściwie „pseudopodmiotowość konwencjonalna”, wyrażana w konwencji strukturalno-funkcjonalnej, jest adekwatna do świadomości potocznej i wyrażana jest w kodzie konkretnym. Kod ten antycypuje wiele dalszych sposobów rozumienia, odnoszonych do pojęć wolności, tolerancji, akceptacji, równości, godności czy niezależności kategoriami adekwatnymi dla konwencjonalnego poziomu kompetencji komunikacyjnej, przystosowawczej i reaktywnej zdolności do porozumiewania się w obrębie niejednoznacznej i zmiennej struktury ról, lecz przy zachowaniu tożsamości²¹.

Identyfikowanie podmiotowości jednostki, socjalizowanej w danym jej systemie społecznym, odbywa się poprzez system kodów językowych, organizowanych w zwarte struktury wokół pojęć określanych walorem pozytywnym przez zgodność z normą, zgodną z racjonalnością danej społeczności i w tej perspektywie „obiektywną”. Zespół twierdzeń pozostających w sferze poza przyjętą strukturą tworzy strukturę przeciwną, będącą zaprzeczeniem osobowego ja jednostki i grupy. Powstaje osoba innego, obcego, utożsamianego z zakresem pojęć negatywnych. Obcy jest zły, niezrozumiały i irracjonalny, tak jak ja jestem dobry, zrozumiały i racjonalny, normalny, swój.

Przedmiotowo-instrumentalna „inność” oznacza także niezgodność z biomedyczną normą, anormalność, a więc upośledzenie — niemożność pełnienia uznawanych za społecznie istotne ról lub „kalectwo” — okaleczenie — skalanie, inność wynikająca z choroby jako następstwa — konsekwencji lub następującej „naturalnym biegiem rzeczy” instrumentalnej kary za lekkomyślność, amoralność, lenistwo,

²⁰ A. Papuziński, *Teoretyczny paradygmat pedagogiki jako przyczyna jej praktycznych trudności*, [w:] T. Hejnicka-Bezwińska (red.), *Racjonalność...*, s. 33.

²¹ K. J. Tillmann, *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, Warszawa 1996, s. 208.

słabość, zaniedbanie, zacofanie, głupotę. Kalectwo jako następstwo — konsekwencja — kara staje się instrumentalnym środkiem socjalizacji, wychowania opartego na wzorcach negatywnych (brudas, grubas, leń, nałogowiec, pijak, słabeusz, brzydki, zagrażający otoczeniu, kaleka) i strachu przed chorobą jako karą, wyrażając się w ludowej mądrości „żeby kózka nie skakała”, „jakie życie taka śmierć”, „czym skorupka za młodu nasiąknie, tym na starość trąci”.

Porównując kilka wypracowanych w nurcie kognitywizmu koncepcji, w tym K. Obuchowskiego, J. Kozieleckiego, J. Piageta, L. Kohlberga, a także koncepcji kompetencji komunikacyjnej J. Habermasa, można przyjąć za uzasadnione twierdzenie, że istnieje silny, warunkujący poziom operowania standardem podmiotowym, związek pomiędzy poziomem rozwoju kompetencji komunikacyjnych, stadium myślenia logicznego i operowania kodem komunikacji a stylem myślowym preferowanym przez obowiązujący paradygmat nauki oraz preferowanym modelem edukacji. Z przedstawionych założeń można wyprowadzić hipotezę, że edukacja tradycyjna, oparta na wzorcach i instrumentalnym systemie kontroli wiedzy, kreuje pseudopodmiotowość, opartą o wiedzę adekwatną dla moralności konwencjonalnej i konkretnego kodu komunikacji²².

Idąc w ślad J. Habermasa, należy zaznaczyć, że komunikacja interpersonalna opiera się o intersubiektywne porozumienie co do wartości i norm. Należy jednak wyróżnić dwa poziomy interakcji. Poziom wyższy — komunikację i niższy poziom relacji, działanie komunikacyjno — instrumentalne, oparte o stosunki pracy pojmowanej jako działanie celowo-racjonalne i stosunki nadrzędności oraz logikę nauk empiryczno-analitycznych²³. Konwencjonalne myślenie kodem konkretnym ustanawia konwencjonalny porządek moralny oparty o konsumpcjonalną, matematyczną, linearną logikę kooperacji „coś za coś”, według której przestrzeganie zasad przynosi realne i wymierne korzyści, zapewnia bezpieczeństwo, pozwala rozumieć świat. Praca jako najwyższe dobro jest wykonywaniem — spełnianiem powinności, opartym o etos, „niedościgniony” wzorzec. Interpretacja norm ma zamknięty w konwencji wymiar. Życie ludzkie jest konwencjonalnie najwyższą wartością, lecz pytaniem otwartym (których konwencjonalizm nie znosi) pozostaje dylemat, co oznacza życie, czy i kiedy jest ono normalne, w jedynym dostępnym z doświadczenia znaczeniu: „normalne, a więc takie jak moje”. Dalszą konsekwencją jest ciąg pytań w rodzaju: „jaka jest wartość życia anormalnego?” Na poziomie konwencjonalnym prawdopodobnie pozostaje większość ludzi wykształconych do roli, w tym roli lekarza, a rozwiązanie dylematów na poziomie konwencjonalnym może mieć wyłącznie charakter przedmiotowy.

²² Z. Melosik, op. cit., s. 54.

²³ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Warszawa 1991, s. XIX.

Kryzys podmiotowości jako przewidywana już przez F. Znanieckiego konieczność dokonania transgresji powoduje, że w silnie poddanej strukturalistycznej formie wiedzy i instrumentalnej formie edukacji biomedycynie podmiotowość jako system działań walucyjnych staje się jedynie pustym frazesem. Kategorie, takie jak podmiotowość, edukacja, autonomia, pluralizm, heterogeniczność, sens życia, lokalizacja kontroli, przeciwstawiane są przedmiotowości, socjalizacji, zależności, homogeniczności, uzależnieniom i totalitaryzmom.

Aby można mówić o podmiotowości jako standardzie walucji lub relacji, zmianie ulec muszą formy dualistycznego rozumowania konwergencyjnego (z jedną niewiadomą). Konwencjonalne rozumowanie musi ustąpić miejsca dywergencyjnemu — uznającemu wielość możliwych rozwiązań — rozumieniu podmiotowości jako postkonwencyjnego standardu, określającego jakość systemu walucji rzeczywistości i kreacji samego siebie w obliczu tej walucji. W miejsce uniwersalistycznego prawa człowieka do podmiotowości, prób uprzedmiotowienia jednostki — pacjenta (czy ma sens próba uczłowieczenia człowieka?) podmiotowość staje się systemem operacyjnym. Dostępność do systemu warunkowana jest wolicjonalnie, a wynika wyłącznie z systemowej wiedzy, doskonalonej w procesie permanentnej, nieinstrumentalnej edukacji jako kreacji poznawczych systemów pojęć, którymi w sposób intencjonalny może operować dana osoba.

Medycyna, jako nauka i sztuka stojąca na straży zdrowia, podejmująca misję obrony życia, walki o jego jakość, zmagająca się ze współczesnymi wyzwaniem bietyki, dotykająca tak ostatecznych kwestii, jak godność śmierci i prawa do samostanowienia o wartości życia, z pojęciem podmiotowości styka się niemal tak blisko, jakby stanowiła ona wyznacznik jakościowy wszelkich dyskusji podejmowanych w zakresie medycyny jako systemu działań. Podmiotowy standard walucji, odnoszony do procesu zdrowia jako zdolności do rozwoju człowieka, określa rozwój jako proces progresji człowieczeństwa i fenomen transgresji poza wszelkie ograniczenia, poza to, co człowieczeństwu przeczy.

Uprzedmiotowienie może być postrzegane jako następstwo typowego dla biomedycyny i ideologii medycznego profesjonalizmu oraz filozofii walki z chorobą (medycyna negatywna), przedmiotowego ujmowania procesu walucji zdrowia jako konwencjonalistycznej wartości i adekwatnego dla standardu przedmiotowego rozumienia pojęcia „dobro pacjenta”. Ujęcie to rozpoznaje dobro, jakim jest zdrowie, jako realny byt, którego obraz wynika z pojmowanej scjentyście obiektywnej wiedzy medycznej. Stanowisko ideologiczne wynika z uprzywilejowanej w stosunku do pacjenta pozycji lekarza.

²⁴ G. Dolińska-Zygmunt, *Orientacja salutogeniczna w problematyce zdrowotnej. Model Antonovsky'ego*, [w:] G. Dolińska-Zygmunt (red.), *Podstawy psychologii zdrowia*, Wrocław 2001, s. 20.

Uprzywilejowana pozycja jest niekwestionowanym w świadomości społecznej następstwem wynikających z kwalifikacji kompetencji, historycznych implikacji sankcjonujących społeczną rolę lekarza, wraz z adekwatną pozycją w systemie prawnym i specyficznie rozumianą wyłącznością na orzekanie o stanach choroby i zagrożenia życia, zgodności z obiektywną normą, zdolności dowolnej statystycznie ujmowanej jednostki do podejmowania istotnych społecznie zadań w rodzaju: praca, nauka, służba, lub czynności prawnych, takich jak np. zdolność do odpowiedzialności karnej. W konsekwencji moralny obowiązek bezwzględnej obrony życia daje lekarzowi niejako prawo decydowania nie tylko o środkach zaradczych, lecz także prawo rozpoznawania owego „obiektywnego dobra”. Zarówno życie, jak i dobro stanowią tu realne byty, niezależne od subiektywnej wizji życia i dobra jednostki²⁴.

Podmiotowość jako standard może więc redefiniować poziom jakości relacji lekarza i pacjenta, lecz nie może odnosić się do określenia jednego z uczestników relacji jako konwencjonalnego podmiotu (sprawczego). Rewolucyjność podmiotowości kwestionuje jednostkową osobową podmiotowość, wymuszającą dyferencjację podmiot — przedmiot w miejsce systemowej, relacyjnej podmiotowości standardu waluacji procesów. Osią zdolności do funkcjonalnej zgodności z podmiotowym standardem jest uznanie przez uczestników relacji odmienności racji i ich relatywnych wyznaczników. Należy również podkreślić, że relacja w standardzie podmiotowym nie musi być symetryczna, nie musi wynikać z logiki matematycznej równości, logiki typowej dla osobowości konwencjonalnej.

Kreatywność osób operujących standardem podmiotowym stanowi istotę postzegania człowieka w jego uczestnictwie w procesach i jego relacji z uczestnikami procesów, a nie strukturalno–funkcjonalnej roli. Poziom uczestnictwa odnieść można do wszelkich form procesów, zarówno produkcji, jak i procesów leczenia, także w ich aspekcie technologicznym. Człowiek jako przedmiot jest elementem procesu, siłą wytwórczą lub bezpośrednio produktem procesu i przedmiotem obróbki. Człowieka–przedmiot można wykreować (image), ukształtować, wyleczyć, zoperować, wychować do roli (np. lekarza, pielęgniarki, pacjenta). We współczesnej wizji podmiotu, ukształtowanej w toku przemian osi myślenia o racjonalności wychowania, zachodzących wraz z całokształtem przemian w ujmowaniu procesów formowania i antycypowania wiedzy w drugiej połowie XX w., podmiotowość oznacza świadomy udział w procesie (leczenia, produkcji, edukacji), z możliwością swobodnego angażowania twórczych potencjałów, z prawem do ograniczania lub zwiększenia zakresu wyłączności.

Podmiotowość postkonwencjonalna stawia jednak przed uczestnikami relacji wysokie wymagania. Zdolność do świadomego uczestnictwa wymaga pewnych predyspozycji do intencjonalnego operowania wiedzą. Postulat ten dotyczy zarówno pacjenta, jak i lekarza. Wybory, których dokonuje lekarz w stosunku do pacjenta, muszą być ze strony pacjenta zrozumiane i traktowane jako propozycje, co do któ-

rych istnieje możliwość realnego — wolnego wyboru. Wolność oznacza tu zdolność do przyjęcia pewnej opcji, wraz z konsekwencjami, oraz zgodność co do kwestii rezygnacji z tych opcji, których pacjent nie wybiera.

Dla lekarza podmiotowa relacja oznacza stworzenie realnej sytuacji wyboru. Dla człowieka chorego nie jest realny wybór w rodzaju „albo się leczysz według moich zaleceń, albo nie i wtedy ...”. Wybór pewnej metody leczenia wobec wyboru pomiędzy życiem a śmiercią nie jest wyborem wolnym. Lekarz musi zawsze oferować wiele sposobów ratowania życia, a rzeczywistą niemożność zaproponowania wielu opcji uznawać za słabość nauki, a nie osobistą klęskę. Istnienie takich skrajnych sytuacji jak jeden wariant leczenia staje się dla nauki wyzwaniem, koniecznością dokonania transgresji w imię podmiotowości jako systemu działań.

Poruszona w tytule kwestia dwóch podmiotowości jest celową prowokacją. Zjawisko podmiotowości konwencjonalnej, wynikającej z dualizmu przedmiot — podmiot, uwarunkowanej, „uznającej” podmiotowość pacjenta, lecz odnoszonej do uniwersalistycznego i realistycznego ujmowania relacji, w której lekarz jest zawsze stroną aktywną, dysponującą, sprawczą, a więc dominuje, jest pseudopodmiotowością. Prawo i konieczność uprzedmiotowienia ciała pacjenta w procesie leczenia wyraża stara maksyma, aby lekarz nie operował osoby bliskiej. Uzasadnienie tkwi w przekonaniu, że nie jest możliwe utrzymanie koniecznego podczas zabiegu dystansu emocjonalnego wobec osoby bliskiej. Lecz czym w istocie dla lekarza jest owa różnica? Dlaczego ciało osoby obcej wolno uprzedmiotowić? Z jakiej ontologii wynika możliwość oddzielenia ciała od człowieczeństwa? Na te pytania biomedycyna nie udziela odpowiedzi, przerzucając ich ciężar na barki nauk „miękkich” lub „obyczaju”.

Uznanie podmiotowości nie musi oznaczać uprzedmiotawiania ciała, nawet w sytuacji nieświadomości pacjenta, wywołanej znieczuleniem czy narkozą. W stanach tych zawieszane zostają funkcje czucia i świadomości, lecz nie jest to jednoznaczne z zawieszeniem prawa do decydowania i samostanowienia pacjenta. Zdolność do operowania standardem podmiotowym pozwala wyjść poza dualizm i zwolnić z przymusu rozłącznego traktowania emocji i kompetencji. Operowanie standardem podmiotowym jest możliwe w stadium postkonwencjonalnym, które pozwala na włączenie własnej emocjonalności w system struktur poznawczych, system oparty o rozumienie własnej emocjonalności, a nie jej wypieranie. Świadomość podmiotowości jako prawa pacjenta wymaga jednak podmiotowego standardu waluacji lekarza, transgresji poza algorytm, rolę i etos.



Michał Skrzypek

MODEL BIOPSYCHOSPOŁECZNY GEORGE'A L. ENGELA W KONTEKŚCIE EWOLUCJI PRZEDMIOTU BADAŃ PSYCHOSOMATYCZNYCH

Inspiracji dla tworzenia biopsychospołecznego modelu zdrowia i medycyny, którego pionierem w skali światowej był G. L. Engel¹, upatrywać można z jednej strony ewolucji przedmiotu badań psychosomatycznych, wyznaczanych przez analizy interakcji ciało — umysł (*mind-body interaction*), przebiegającej od jednopłaszczyznowych koncepcji psychoanalitycznych opartych na idei psychogenezy chorób², w stronę podejść poszerzonych o czynniki należące do płaszczyzny społecznej, kulturowej i egzystencjalnej, z drugiej zaś strony początki tej koncepcji lokowane być mogą w nurcie reakcji na ograniczenia modelu biomedycznego³. Obie inspiracje

¹ George Libman Engel (1913–1999), badacz związany w okresie naukowej aktywności ze Strong Memorial Hospital oraz Uniwersytetem Rochester w USA, uznawany za jednego z najbardziej wpływowych lekarzy XX stulecia, działających na styku nauk medycznych i nauk o zachowaniu, a także za „ojca” nowoczesnej psychosomatyki. W kwestii biografii naukowej G. L. Engela, zob. np. G. A. Fava, *On looking inward and being scientific: a tribute to G. L. Engel, M. D.* „Psychotherapy and Psychosomatics” 2000, t. 69, s. 169 oraz P. A. Engel, *George L. Engel, M.D., 1913–1999. Remembering his life and work; rediscovering his soul*, „Psychosomatics” 2001, t. 42, s. 94–99. Warto odnotować, że G. L. Engel w latach 1953–1954 pełnił prestiżową funkcję Prezydenta American Psychosomatic Society (APS).

² Por. w kwestii ewolucji przedmiotu psychosomatyki: T. M. Brown, *Emotions and Disease in Historical Perspective*, Bethesda, National Library of Medicine, Maryland 1997, a także G. A. Fava, N. Sonino, *Psychosomatic medicine: emerging trends and perspectives*, „Psychotherapy and Psychosomatics” 2000, 69, 184–197. Por. także w klasycznej monografii: A. J. Krakowski, C. D. Kimball (ed.), *Psychosomatic medicine. Theoretical, clinical and transcultural aspects*, New York and London 1983, m.in. rozdział: M. Rigatelli, P. Curci, M. De Berardinis, *The role of sociocultural factors in psychosomatic medicine*, s. 357–370.

³ Zob. piśmiennictwo dotyczące tego zagadnienia w literaturze socjomedycznej, np. S. Nettleton, *The sociology of health and illness*, Cambridge 1996, s. 2–8. Obecność refleksji nad cechami modelu biomedycznego w opracowaniach z zakresu socjologii medycyny wynika z faktu, że, jak uważa S. Nettleton, rozwój subdyscypliny powinien być rozpatrywany „w relacji do dominującego paradygmatu zachodniej (...) biomedycyny”, gdyż „wiele kluczowych zagadnień socjologii zdrowia i choroby wyłoniło się jako reakcja i krytyka tego paradygmatu”, ibidem, s. 2. O kwestii tej pisała również w kilku pracach twórczyni polskiej socjologii medycyny, prof. M. Sokołowska (zob. przypis 24).

mają wyraźną wymowę antyredukcyjną i pociągają za sobą intencję budowania komplementarnych ujęć teoretycznych, uzupełniających poznawczą perspektywę wczesnych badań psychosomatycznych, w ramach której próbowano objaśniać etiopatogenezę niektórych przewlekłych chorób somatycznych w kategoriach nieświadomego konfliktu intrapsychnicznego, a także wprowadzających kategorie socjokulturowe do edukacji, badań i praktyki klinicznej oraz nauczania w ramach biologicznie zorientowanych nauk medycznych.

Trójpoziomowy model biopsychospołeczny G. L. Engela współtworzy obecnie podstawy teoretyczne zarówno dla współczesnych badań psychosomatycznych, jak również subdyscyplin nauk o zachowaniu podejmujących problematykę zdrowia, m.in. psychologii zdrowia⁴, socjologii zdrowia⁵, a także pedagogiki zdrowia⁶. Szeroka recepcja modelu biopsychospołecznego, wykraczająca poza psychosmatykę i nauki medyczne i, jak się wydaje, dokonana skuteczniej na obszarze nauk o zachowaniu niż na terenie medycyny, inspirowane do wskazania kontekstu historycznego, w którym zrodziła się i została ukształtowana koncepcja G. L. Engela. Takie określenie zasadniczego celu pracy uzasadnia również fakt, że autorzy odwołujący się do założeń modelu biopsychospołecznego na ogół nie lokują ustaleń G. L. Engela w macierzystym dla tej koncepcji kontekście ewolucji przedmiotu badań psychosomatycznych. Autor przyjmuje stanowisko, że rekonstrukcja tego kontekstu, ze wskazaniem konsekwencji sformułowania koncepcji G. L. Engela wyrażających się poszerzeniem psychoso-

⁴ Zob. m.in.: C. L. Sheridan, S. A. Radmacher, *Psychologia zdrowia. Wyzwanie dla biomedycznego modelu zdrowia*, Warszawa 1998. Por. także: F. Cornish, *Making context concrete: a dialogical approach to the society–health relation*, „Journal of Health Psychology” 2004, 9(2), s. 281–294.

⁵ Na gruncie socjologii zdrowia i promocji zdrowia funkcjonuje wywodzący się od H. Noacka analogiczny w zasadniczej wymowie model społeczno–ekologiczny (*social and ecological model of health*), w większym stopniu uwzględniający społeczno–kulturowe aspekty zdrowia, który ujmowany jest graficznie w postaci Mandali Zdrowia. Oryginalna publikacja H. Noacka, podawana przez Z. Słońską jako podstawowe źródło, datuje się na rok 1987 (H. Noack, *Concepts of health and health protection*, [w:] Abelin i wsp. (red.), *Measurement of health promotion and protection*, WHO, Regional Office for Europe, Copenhagen 1987), jest więc chronologicznie późniejsza w stosunku do koncepcji G. L. Engela. Z. Słońska wskazuje, że w ujęciu socjologicznym kładzie się nacisk na fakt, że człowiek jest „członkiem rodziny i społeczeństwa oraz uczestnikiem określonej kultury”. Za: Z. Słońska, M. Misiuna (red.), *Promocja zdrowia. Słownik podstawowych terminów*, Warszawa 1993, s. 45–46. Zob. też W. Piątkowski, *Zdrowie w socjologii*, [w:] T. B. Kulik, I. Wrońska (red.), *Zdrowie w medycynie i naukach społecznych*, Stalowa Wola 2000, s. 127–159, passim. Na temat socjologicznego modelu zdrowia zob. również: K. Puchalski, *Zdrowie w świadomości społecznej*, Łódź 1997, s. 33–41. W nurcie tworzenia „socjologicznej wersji” modelu biopsychospołecznego odnotować należy propozycję konceptualizacyjną W. Piątkowskiego, określoną przez M. Latoszka jako „antropocentryczny model holistyczny, ukierunkowany na podnoszenie jakości życia w zdrowiu i w chorobie”, zob. M. Latoszek, *Nauczanie socjologii medycyny w kontekście realiów i wyzwań*, [w:] W. Piątkowski, W. A. Brodnicki (red.), *Zdrowie i choroba. Perspektywa socjologiczna*, Tyczyn 2005, s. 51–70.

⁶ Zob. A. Krawański, *Ciało i zdrowie człowieka w nowoczesnym systemie wychowania fizycznego*, Poznań 2003. Bibliografia pracy zawiera kluczową publikację G. L. Engela z roku 1977.

matycznego pola badawczego, ma znaczenie zasadnicze dla właściwego odczytania założeń modelu biopsychospołecznego i poprzedzać musi niezbędną refleksję nad zasadami jego aplikacji w naukach o zdrowiu u progu nowego milenium, dokonywaną w sytuacji, jak pisze M. Latoszek, „rewolucyjnego postępu nauk przyrodniczych i rewitalizacji orientacji biomedycznej w medycynie”⁷.

Model biopsychospołeczny jako reakcja na ograniczenia modelu badań psychosomatycznych opartego na idei psychogenezy chorób⁸ oraz modelu biomedycznego

Jak podaje T. M. Brown, pozytywistyczny postęp w medycynie, podkreślający rangę anatomicznych podstaw patologii człowieka, związany z ustaleniami takich badaczy, jak m.in. Andreas Vesalius, Th. Willis, R. Th. H. Laënnec, R. Virchow, odsunął rozumienie emocji jako podłoża zaburzeń zdrowia człowieka na plan dalszy, chociaż pionierskie intuicje w tej kwestii przypisywać można już Hipokratesowi i jego kontynuatorom, którzy podjęli pierwszą próbę zrozumienia emocji jako zjawisk powiązanych ze sferą fizjologiczną ludzkiego organizmu i jego patologią, kładąc tym samym podwaliny dla idei psychogenezy chorób⁹. Dopiero w czwartej i piątej dekadzie XIX w. zainteresowanie badaczy skupi się na emocjonalnych przyczynach funkcjonalnych zaburzeń układu nerwowego i w tym momencie upatrywać można odnowy myślenia w kategoriach psychogenezy chorób¹⁰. Szczególnie badania Z. Freuda przyczyniły się do stworzenia podstaw nowoczesnej psychosomatyki: w *Studiach nad histerią*, opublikowanych w roku 1895 wraz z J. Breuerem, Z. Freud przedstawił hipotezę, że objawy historyczne powodowane są przez „urazy psychiczne”, a proces

⁷ Por. M. Latoszek, *Nauczanie socjologii medycyny w kontekście realiów i wyzwań*, Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej *Spółczesność polskie — zdrowie, instytucje, pieniądze*, Warszawa, 5–6.12.2003, s. 15–16 oraz M. Latoszek, *Nauczanie...*, szczególnie podrozdział *Paradygmat biologiczny jako wyzwanie*, s. 65–67.

⁸ Autor wykorzystał ustalenia zawarte w swych wcześniejszych pracach: por. M. Skrzypek, *The social factor in psychosomatic in the perspective of biopsychosocial approach*, [w:] *Contemporary man — between integral development and dehumanization*, International Symposium of Noo-logotherapy — in centenary of Frankl's birth, Catholic University of Lublin, Lublin, 3–4.12.2004, materiały zjazdowe, s. 39–41, a także: M. Skrzypek, *Czynnik społeczny w badaniach psychosomatycznych w perspektywie podejścia biopsychospołecznego* (w druku).

⁹ T. M. Brown, *Emotions and Disease...*, s. 2, a także s. 7–10.

¹⁰ Cytowany powyżej autor wskazuje na rolę Wiliama Cullena, który już w XVIII wieku zauważył, że u pacjentów z zaburzeniami psychiatrycznymi nie daje się w badaniach pośmiertnych wykryć uszkodzeń organicznych mózgu i sugerował, że pacjenci tacy mogli cierpieć z powodu „niezwykłego pobudzenia mózgu”, będącego skutkiem „gwałtownych emocji lub pasji umysłu”, ibidem, s. 10.

ich oddziaływania określił jako „konwersję”¹¹. Rozwijając tak zarysowaną koncepcję psychogenezy zaburzeń histerycznych jako reprezentacji nieświadomych konfliktów emocjonalnych, Z. Freud stworzył teoretyczny punkt wyjścia dla pierwszego okresu rozwoju psychosomatyki. T. M. Brown wskazuje w tym kontekście na wkład G. Groddecka, który w 1928 r. zaproponował, aby mechanizmy etiologiczne, odnośzone dotychczas do hysterii, zastosować w podejściu do chorób somatycznych¹², co oznaczało, że ich przyczyny mogą być interpretowane w kategoriach somatycznej ekspresji nieświadomych konfliktów intrapsychicznych. Tak określone stanowisko panpsychologiczne¹³ w kwestii etiologii chorób przyjął F. Alexander, lekarz i psychoanalityk, który dla celów badań psychosomatycznych opartych na takich założeniach stworzył zespół badawczy w Chicagowskim Instytucie Psychoanalitycznym¹⁴. W ramach zainicjowanej w ten sposób psychodynamicznej fazy rozwoju medycyny psychosomatycznej, pozostającej pod wpływem idei psychogenezy chorób, stworzono koncepcję „choroby psychosomatycznej” i wskazano grupę siedmiu chorób o takim charakterze, a także sformułowano teorię specyficzności (*specificity theory*), w świetle której wyparte do podświadomości konflikty intrapsychiczne miały prowadzić do organicznego uszkodzenia tkanek¹⁵. Lata 1950., a więc okres dominacji podejścia psychoanalitycznego w badaniach psychosomatycznych, to, według E. D. Wittkowera, czas fascynacji psychosomatyką, inspirowany przekonaniem, że dokonuje się przełom w medycynie, związany z odkryciem nieznanego ogniwa etiologicznego wielu chorób, co miało otwierać możliwości ich leczenia za pomocą psychoterapii¹⁶.

G. L. Engel wskazuje na dwa główne powody, które spowodowały odrzucenie podstawowych założeń teoretycznych tego okresu rozwoju psychosomatyki: po pierwsze, udział czynników psychospołecznych wykazany został w etiologii większości chorób, co podważyło koncepcję „choroby psychosomatycznej” jako takiej, po drugie, metodyka badań F. Alexandra i jego zespołu nie pozwalała na wykluczenie wpływu choroby na uzyskiwane wyniki badań psychologicznych, przez co próby rekonstrukcji przedchorobowej struktury psychicznej mogły być zafałszowane¹⁷.

¹¹ Ibidem, s. 16.

¹² Ibidem, s. 17. Podobne poglądy prezentowali inni badacze związani z niemiecką tradycją psychosomatyczną, np. F. Deutsch, K. Fahrenkamp, G. R. Heyer, F. Mohr czy V. von Weizsäcker. Zob. F. G. Alexander, S. T. Selesnick, *The history of psychiatry*, New York 1968, s. 481–482.

¹³ Ibidem, s. 481.

¹⁴ T. M. Brown, *Emotions and Disease...*, s. 17.

¹⁵ F. G. Alexander, S. T. Selesnick, op. cit., s. 476–492. Por. także: L. Rees, *The development of psychosomatic medicine during the past 25 years*, „Journal of Psychosomatic Research” 1983, 27(2), s. 157–164.

¹⁶ Cyt. za: G. A. Fava, N. Sonino, op. cit., s. 184–197.

¹⁷ G. L. Engel, *The predictive value of psychological variables for disease and death*, „Annals of Internal Medicine” 1976, 85, 5, s. 673–674.

Ponadto nie potwierdziły się oczekiwania, że choroby psychosomatyczne będzie można leczyć metodą psychoanalityczną¹⁸. Zainspirowane w ten sposób odejście od klasycznej psychoanalizy na gruncie psychosomatyki zainicjowało proces redefiniowania teoretycznych założeń dyscypliny¹⁹. Podstawy dla odnowy dyscypliny stworzyli w latach 1960–tych m.in. G. L. Engel, Z. J. Lipowski, D. M. Kissen oraz H. Wolff. Za kluczowy uznać jednak należy wkład G. L. Engela, który zaproponował trójczynnikiowy biopsychospołeczny model chorób²⁰.

W tym miejscu niezbędne jest wskazanie szerszego kontekstu, na tle którego dokonuje się początkowy etap rozwoju psychosomatyki. Kontekst ten wyznaczany jest przez tzw. model biomedyczny, konstytuujący paradygmatyczne podstawy zachodniej medycyny. Zasadnicze założenie tego modelu, zdaniem G. L. Engela, ma charakter redukcjonistyczny, gdyż zjawiska behawioralne związane ze zdrowiem i chorobą wyjaśniane są w kategoriach fizykochemicznych, a także dualistyczny, oznaczający rozdzielenie tego, co umysłowe od tego, co somatyczne w odniesieniu do zdrowia człowieka²¹. Na kwestię tę wskazuje również klasyk socjologii medycyny, S. Nettleton, zdaniem której w ramach modelu biomedycznego ciało i umysł człowieka mogą być rozpatrywane i leczone odrębnie (*mind-body dualism*), a ciało człowieka może być naprawiane jak maszyna przez lekarza pełniącego rolę inżyniera (*mechanical metaphor*), z czym wiąże się koncentracja na biologicznych aspektach zdrowia i choroby²². W świetle analizy przeprowadzonej przez A. C. Twaddle'a i R. M. Hesslera medycyna znalazła się po wpływie pozytywizmu, kładącym nacisk na kompetencję techniczną odnoszącą się do diagnozowania i leczenia, w konsekwencji zapotrzebowania wygenerowanego podczas „ery bakteryjnej” (*era of germ theory*) w rozwoju medycyny, kiedy dominację uzyskała doktryna specyficznej etiologii, konceptualizowana pod wpływem ustaleń m.in. A. van Leeuwenhoek, L. Pasteura i R. Kocha. Od tego momentu, zdaniem cytowanych autorów, medycyna stała się profesją zorientowaną na chorobę (*disease-oriented profession*)²³, a jednocześnie, jak podaje W. C. Cockerham, ugruntowaniu uległo przekonanie, że każda choroba ma specyficzną przyczynę patologiczną, która może być zlikwidowana w ramach podej-

¹⁸ G. A. Fava, N. Sonino, op. cit. Istotną rolę w negatywnym zweryfikowaniu tez Alexandra i wsp. odegrały badania H. Weinaera, który w prospektywnej analizie obejmującej 2000 osób zanegował istnienie związku pomiędzy konfliktem intrapsychicznym a rozwojem choroby wrzodowej dwunastnicy. Za: E. Stonehill, *Psychosomatics*, „British Journal of Psychiatry” 1980, 136, s. 302–303.

¹⁹ Por. T. M. Brown, *Emotions and Disease...*, passim.

²⁰ G. L. Engel, *The need for a new medical model: a challenge for biomedicine*, „Science” 1977, 196, s. 129–136.

²¹ G. L. Engel, *The need for a new medical model ...*

²² S. Nettleton, op. cit.

²³ Por. A. C. Twaddle, R. M. Hessler, *A sociology of health*, Saint Louis 1977, s. 11–12, passim.

ścia biomedycznego²⁴. Cechy te stały się — zdaniem M. Sokołowskiej — podstawą dla stworzenia określenia „model biomedyczny”, ujmującego podstawowe założenia medycyny akademickiej. W nurcie dyskusji nad założeniami modelu biomedycznego zwrócono uwagę, jak podaje M. Sokołowska, na „negatywne skutki ograniczenia zainteresowań medycyny do aspektów organicznych i traktowania cierpiącego człowieka jako obiektu, a jego ciała jak maszyny” oraz pomijania faktu, że „znaczna część tego, co składa się na zdrowie, jest «produktem społeczeństwa»”²⁵. Analogicznej refleksji dokonuje G. L. Engel wskazując, że biomedyczny model choroby, opierający się na kategoriach i parametrach biologicznych, stał się „nieadekwatny w stosunku do zadań naukowych i społecznej odpowiedzialności medycyny” i spowodował, że kwestie psychospołeczne znalazły się poza zakresem zainteresowań nauk medycznych²⁶. W związku z faktem, iż we wszystkich typach społeczeństw podstawowe kryteria identyfikowania chorób miały charakter behawioralny, psychologiczny i społeczny²⁷, konieczne stało się, zdaniem cytowanego badacza, wprowadzenie nowej, poszerzonej perspektywy, uzupełniającej analizy biomedycznej o zmienne pozabiologiczne. Istotną inspiracją dla tworzenia nowego komplementarnego podejścia²⁸ była również ugruntowująca się dominacja chorób przewlekłych o charakterze cywilizacyjnym, z szerokim spektrum zaangażowanych czynników etiologicznych, w tym czynników socjokulturowych, związanych ze stylem życia, poziomem społecznej integracji i pozycją socjoekonomiczną.

²⁴ Por. W. C. Cockerham, *Medical sociology*, New Jersey 2004, s. 5. Analogiczny tok myślenia prześledzić można w pracach M. Sokołowskiej, która wskazuje, że cechą charakterystyczną bakteryjnej teorii chorób jest objaśnianie zachorowania „w kategoriach prostego mechanistycznego systemu i w oparciu o (...) założenia, że każda dolegliwość ma określoną, pojedynczą przyczynę”. M. Sokołowska zwraca uwagę na dokonaną w kolejnych etapach rozwoju koncepcji etiologicznych zmianę w zakresie „przyczynowego ujęcia chorób” polegającą na tym, że „zamknięty system odwołujący się do określonej jednej przyczyny został zastąpiony przez otwarty system złożonych czynników sprawczych, uwzględniających czynniki społeczne (...)”. M. Sokołowska, *Powstanie i rozwój socjologii medycyny w Polsce*, [w:] M. Sokołowska, J. Hołówka, A. Ostrowska (red.), *Socjologia a zdrowie*, Warszawa 1976, s. 324–325.

²⁵ M. Sokołowska, *Socjologia medycyny*, [w:] A. Ostrowska (red.), *Wstęp do socjologii medycyny*, Warszawa 1990, s. 11 i 13.

²⁶ G. L. Engel, *The need for a new medical model...*

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ważne jest podkreślenie, że propozycja modelu biopsychospołecznego stanowić miała w intencji G. L. Engela uzupełnienie podejścia biomedycznego o kategorie socjokulturowe i psychologiczne, przy jednoczesnym uznaniu całego niekwestionowanego dorobku biomedycyny. Pomijanie tej wyraźnie sformułowanej deklaracji oznacza wybiórczą recepcję tez G. L. Engela, który napisał w tej kwestii: *We are now faced with the necessity and the challenge to broaden the approach to disease to include the psychosocial without sacrificing the enormous advantages of the biomedical approach*. Zob. G. L. Engel, *The need for a new medical model...*, s. 131. Na problem ten zwraca uwagę również m.in. T. B. Kulik, *Koncepcja zdrowia w medycynie*, [w:] T. B. Kulik, I. Wrońska (red.), *Zdrowie w medycynie...*, s. 19–20.

Podsumowując dotychczasowe rozważania można stwierdzić, że zarówno w obszarze psychosomatyki, odchodzącej od klasycznej idei psychogenezy chorób, jak i szerzej, w polu nauk medycznych, rodzi się zapotrzebowanie na nową, szerszą koncepcję zdrowia²⁹. Istotą propozycji G. L. Engela, odpowiadającej na tak zdefiniowane zapotrzebowanie, jest postulat konceptualizowania choroby w kategoriach wykraczających poza ujęcia biochemiczne i fizjologiczne, z uwzględnieniem roli czynników socjokulturowych i psychologicznych w etiologii chorób, a także kształtowaniu komunikacji pomiędzy lekarzem a pacjentem, przez co „psychologiczny i społeczny kontekst ciała człowieka oraz praktyki biomedycznej stają się uprawnionymi polami badań naukowych”³⁰. Założenia modelu biopsychospołecznego wskazują, że zarówno występowanie, przebieg, jak i zakończenie większości chorób, zarówno somatycznych, jak i psychicznych, pozostaje pod wpływem czynników biologicznych, psychologicznych i społecznych, a lekarze uwzględniający wzajemne relacje tych zmiennych mogą osiągać lepsze wyniki leczenia³¹.

Próba oceny recepcji i przesłanki redefiniowania założeń modelu biopsychospołecznego

Najpełniejsza recepcja założeń modelu biopsychospołecznego w obszarze medycyny klinicznej dokonała się na gruncie medycyny rodzinnej, gdyż uznane zostały za kluczowy element oficjalnej definicji tej specjalności lekarskiej. Model biopsychospołeczny wskazano jako teoretyczną podstawę medycyny rodzinnej, deklarując, że „lekarze rodzinni obejmują pacjentów opieką w kontekście wyznaczanym przez ich rodziny, spo-

²⁹ Odnotować należy, że w początkowym etapie kariery naukowej G. L. Engel związany był zarówno z badaniami psychosomatycznymi realizowanymi w nurcie psychoanalitycznym, jak i badaniami stricte biomedycznymi. W latach 1970–tych cytowane są prace G. L. Engela zrealizowane w ramach pierwszego z tych nurtów, zob. np. H. B. Kaplan, *Social psychology of disease*, [w:] H. E. Freeman, S. Levine, L. G. Reeder (red.), *Handbook of medical sociology*, New Jersey 1979, s. 57–58. Do kluczowych osiągnięć G. L. Engela w tym okresie zalicza się opracowanie „conservation-withdrawal theory”, która rozwinięta została w oparciu o kliniczne obserwacje dynamiki zmian sekrecji błony śluzowej żołądka u Moniki, dziecka z wrodzoną niedrożnością przełyku, w kontekście zmieniającego się kontekstu behawioralnego. W ramach tej teorii G. L. Engel konceptualizował psychobiologiczne zagrożenia zdrowia jednostki w kategoriach strat i deprivacji. Zob. G. L. Engel, *A life setting conducive to illness. The giving-up-given-up complex*, „Annals of Internal Medicine” 1968, 69(2), s. 293–300. Badania biomedyczne w zakresie fizjologii i biochemii G. L. Engel realizował w okresie szkolenia podyplomowego w Mt. Sinai Hospital w Nowym Jorku na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych minionego stulecia. Por. T. M. Brown, *The growth of George Engel's biopsychosocial model*, Corner Society Presentation, 24 May 2000, tekst wykładu na stronie internetowej www.human-nature.com z dnia 5.11.2005 r.

³⁰ F. Cornish, op. cit., s. 282.

³¹ Por. S. A. Cohen-Cole, R. M. Levinson, *The biopsychosocial model in medical practice*, [w:] A. Stodumire (red.), *Human behaviour: an introduction for medical students*, Philadelphia 1994, s. 22–63.

łączności i kulturę”, a w procesie leczenia „integrują czynniki fizyczne, psychologiczne, społeczne, kulturowe i egzystencjalne”³². Lekarz rodzinny, według cytowanej definicji, powinien posiadać umiejętność zastosowania w praktyce klinicznej założeń modelu biopsychospołecznego, co oznacza uwzględnianie zarówno biomedycznych, jak i kulturowych oraz egzystencjalnych wymiarów zdrowia i choroby³³. Kompetencje behawioralne, dotyczące „ekspresyjnej” warstwy relacji lekarz — pacjent, potraktowane zostały w cytowanym dokumencie jako kluczowy element warsztatu lekarza rodzinnego, a myślenie w kategoriach biopsychospołecznych uznano za kluczowy element tożsamości lekarza rodzinnego jako eksperta medycznego³⁴. Tak więc medycyna rodzinna, w swych podstawowych założeniach nawiązująca do środowiskowego i ściślej: rodzinnego kontekstu chorowania, odwołuje się wprost do koncepcji G. L. Engela, jednak, jak się wydaje, w szerszym kontekście medycyny klinicznej recepcja założeń modelu biopsychospołecznego nie została jak dotąd w pełni dokonana. Uzasadnienia dla tak postawionej tezy dostarcza analiza przeprowadzona przez Y. Alonso, która pod kątem zastosowanej koncepcji zdrowia przeanalizowała artykuły naukowe opublikowane na łamach pisma medycznego „The Lancet”, zamieszczającego prace ze wszystkich dziedzin medycyny. Uwzględniono teksty prac opublikowanych w latach 1978–1982, a więc w okresie, w którym ukazywały się w druku opracowania dotyczące koncepcji G. L. Engela, oraz w latach 1996–2000, to jest po upływie 13 lat upowszechniania się wiedzy na temat założeń modelu biopsychospołecznego. Uzyskane wyniki wskazują, że nie dokonała się znacząca zmiana w zakresie sposobu konceptualizacji zdrowia, a także nie wzrosła istotnie liczba opublikowanych w czasopiśmie prac naukowych uwzględniających zmienne psychologiczne lub społeczne. Y. Alonso sugeruje, że to model biomedyczny, nie zaś biopsychospołeczny, pozostaje nadal wiodącą inspiracją badań i postępu w naukach medycznych, wzmocniony intensywnym postępowaniem w zakresie badań i terapii genetycznych³⁵. Warto postawić pytanie o przyczyny rozdziewięku, gdzie z jednej strony mamy wyrażone explicite uznanie tez G. L. Engela w oficjalnym dokumencie prestiżowej organizacji lekarskiej³⁶, z drugiej zaś strony przesłanki, które mogą

³² *The European definition of general practice/family medicine*, WONCA Europe, WHO Europe Office, Barcelona, Spain 2002.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Szerzej w kwestii zastosowania założeń modelu biopsychospołecznego na gruncie medycyny rodzinnej por. M. Skrzypek, *Psychosomatyka — podstawowe założenia, przedmiot badań, funkcje. Obszary wspólne z medycyną rodzinną*, „Problemy Medycyny Rodzinnej” 2004, 1(10), s. 27–34.

³⁵ Y. Alonso, *The biopsychosocial model in medical research: the evolution of the health concept over the last two decades*, „Patient Education and Counselling” 2004, 53, s. 239–244. Analiza Y. Alonso obarczona jest ograniczeniami wynikającymi z profilu pisma, który wpływać może na dobór tekstów kierowanych do publikacji, przez co uzyskane wyniki nie mogą być bez zastrzeżeń uogólniane.

³⁶ WONCA — World Organization of National Colleges, Academies and Academic Associations of General Practitioners/Family Physicians, w skrócie: World Organization of Family Doctors. WONCA zrzesza obecnie 97 organizacji z 79 krajów świata, oraz ponad 200 000 lekarzy praktykujących w obszarze medycyny rodzinnej.

wskazywać na brak recepcji koncepcji biopsychospołecznej w medycznych badaniach naukowych. Wskazywać to może na tendencję wyodrębniania specyficznych obszarów klinicznych, na których znajduje zastosowanie biopsychospołeczna koncepcja Engela. Z racji swych ontologicznych założeń, lokujących proces chorowania w kontekście środowiskowym, czołową pozycję zajmuje tutaj medycyna rodzinna. Istotne znaczenie dla wyboru modelu biopsychospołecznego jako teoretycznej podstawy tej specjalności ma również fakt, że o występowaniu znacznej części objawów prezentowanych do leczenia w obszarze medycyny rodzinnej decydują problemy psychospołeczne i behawioralne, a także fakt, że stanowią one często somatyczną ekspresję zaburzeń lękowych i depresyjnych, przez co system podstawowej opieki zdrowotnej określany jest jako de facto „system opieki psychiatrycznej”³⁷.

Niezbędne jest jednak wskazanie również innych szczegółowych obszarów problemowych, w których interpretacje biomedyczne są poznawczo niewystarczające. Zwiąły przegląd takich kwestii zaproponowano w oficjalnym dokumencie American Psychosomatic Association, postulującym konieczność szerszego wprowadzania perspektywy biopsychospołecznej do programów kształcenia amerykańskich uczelni medycznych. W deklaracji wskazano następujące kwestie, traktując je jako kluczowe argumenty na rzecz podejścia biopsychospołecznego: zachowania poddające się modyfikacji stanowią kluczowy czynnik etiologiczny chorób będących pierwszoplanowymi przyczynami zgonów; czynniki psychospołeczne są istotnymi korelatami zachorowalności i śmiertelności z powodu wielu chorób przewlekłych, co w odniesieniu do chorób układu krążenia dotyczy lęku, depresji i niskiego poziomu wsparcia społecznego, a także niskiej pozycji socjoekonomicznej (uzup. autora). Depresja w chorobach układu krążenia, szczególnie po zawale serca, wiąże się ze zwiększonymi kosztami opieki medycznej, obniżoną jakością życia i nieprzestrzeganiem zaleceń lekarskich, a także zwiększoną śmiertelnością, ponadto narasta rozpowszechnienie lęku i depresji we współczesnych społeczeństwach, co stanowi zasadniczą przyczynę wielu zaburzeń somatycznych, a także przekłada się na zwiększoną zachorowalność i śmiertelność, przy czym obie kwestie są rozpoznawane nieadekwatnie rzadko w stosunku do ich rzeczywistego rozpowszechnienia, a niezaspokajanie behawioralnych potrzeb pacjentów w ramach systemu opieki medycznej powoduje narastającą częstość korzystania z leczenia niemedycznego (w oryginale: *alternative health care*)³⁸. Tak określony zakres problemów mieści się w obszarze zainteresowania wielu dyscyplin klinicznych, obejmując, obok medycyny rodzinnej, również kardiologię, onkologię, opiekę paliatywną i hospicyjną, a także psychiatrię.

³⁷ Por. D. H. Novack, S. R. Waldstein, D. A. Drossman i wsp., for the Professional Education Committee, American Psychosomatic Society, *Designing and implementing a comprehensive, integrated, longitudinal curriculum in biopsychosocial medicine*, oficjalna strona internetowa American Psychosomatic Society, www.psychosomatic.org, z dnia 4 XI 2005.

³⁸ Ibidem. Autor rezygnuje z dokonywania szczegółowych przypisów do poszczególnych kwestii z racji ograniczeń związanych z objętością pracy.

W definiowaniu biopsychospołecznego pola klinicznego konieczne jest jednak, jak się wydaje, wprowadzenie podejścia bardziej specyficznego, opierającego się na relatywizowaniu możliwości aplikacji zasad modelu biopsychospołecznego w odniesieniu do konkretnych sytuacji klinicznych. Uzasadnieniem dla takiego podejścia jest fakt, że czynniki psychospołeczne mają zróżnicowane znaczenie u poszczególnych pacjentów cierpiących na tę samą chorobę, wskutek czego choroba uznawana za psychosomatyczną może u pewnych pacjentów nie mieć takiego charakteru, i przeciwnie: choroba niepsychosomatyczna może u niektórych pacjentów mieć charakter psychosomatyczny³⁹. Ponadto podkreślić należy, że istotnym czynnikiem relatywizującym znaczenie kategorii psychospołecznych jest etap cyklu życia (*life-cycle approach*), gdyż zdrowotne efekty interakcji pomiędzy czynnikami psychospołecznymi a sferą somatyczną mogą być odmienne na jego różnych etapach⁴⁰. Kwestia ta dotyczy szczególnie socjoekonomicznych różnic w stanie zdrowia, których nasilenie różni się na różnych etapach cyklu życia, przy czym największy socjoekonomiczny gradient w stanie zdrowia występuje w pierwszym roku życia oraz w wieku średnim⁴¹. Sygnalizowany problem kontekstualizacji i wynikającej stąd relatywizacji zastosowań podejścia biopsychospołecznego dotyczy również innych zmiennych, które mogą oddziaływać jako modyfikatory wpływu czynników niebiologicznych, np. niekorzystny wpływ niskiego poziomu wsparcia społecznego na zdrowie dotyczy w większym stopniu mężczyzn niż kobiet, przez co płeć jest istotnym elementem kontekstu, który powinien być uwzględniany w ocenie zdrowotnych efektów oddziaływania poziomu społecznej integracji⁴².

W nurcie analizy recepcji założeń modelu biopsychospołecznego niezbędne jest odnotowanie wskazywanych w literaturze cech modelu biopsychospołecznego, które mogą wpływać na ograniczenie akceptacji tez G. L. Engela. Przeglądu takich kwestii dokonuje F. Cornish wskazując, że model biopsychospołeczny w istocie sankcjonuje dualizm w rozpatrywaniu wzajemnych relacji ciało — umysł, traktując „warstwę”

³⁹ W kwestii tej wypowiadał się Z. J. Lipowski, współautor odnowy psychosomatyki, który podkreślał, że wypracowana w ramach psychoanalitycznego nurtu psychosomatyki koncepcja „zaburzenia psychosomatycznego” straciła rację bytu wobec faktu, iż relatywne znaczenie zmiennych psychologicznych i społecznych dotyczy wszystkich chorób, chociaż w różnym stopniu, zależnym od typu choroby, osoby pacjenta, czy wręcz epizodu choroby u tego samego pacjenta. Cyt. za: G. A. Fava, *Beyond the biopsychosocial model: psychological characterization of medical illness*, „Journal of Psychosomatic Research” 1996, 40(2), s. 117–120.

⁴⁰ I. Aboderin, A. Kalache, Y. Ben-Shlomo i wsp., *Life course perspectives on coronary heart disease and diabetes: key issues and implications for policy and research*, Geneva, World Health Organization 2001.

⁴¹ J. Siegrist, M. Marmot, *Health inequalities and the psychosocial environment — two scientific challenges*, „Social Science and Medicine” 2004, 58, s. 1463–1473.

⁴² Zależność taką wykazano m.in. w klasycznych prospektywnych populacyjnych programach badawczych, w których analizowano związek poziomu społecznej integracji ze wskaźnikami umieralności w populacji: *Alameda, Tecumseh, Evans, Eastern Finland i Göteborg*. Por. J. S. House, K. R. Landis, D. Umberson, *Social relationships and health*, „Science” 1988, 4861, s. 540–545.

psychospołeczną jako rodzaj „oprogramowania” (*software*) wobec fizycznego ciała człowieka (*hardware*), czy też jako warstwę „dodaną” lub „dodatkową” (*appended layers*), ponadto traktuje zjawiska biologiczne, psychiczne i społeczne jako jakościowo odrębne warstwy systemu, a także nie wnosi propozycji objaśnienia natury relacji pomiędzy tak wyznaczonymi poziomami analiz, gdyż statystyczne korelacje nie wnoszą informacji na temat procesów i mechanizmów wiążących uwzględniane w analizach zmienne zależne i niezależne⁴³. Podobne stanowisko prezentują socjologowie, zwracając uwagę na fakt, że „integracja tych trzech sfer stwarza poważne problemy, a termin [biopsychospołeczny — przyp. M. S.] ma większą wartość retoryczną niż medyczną”⁴⁴. Warunkiem pełniejszej recepcji modelu biopsychospołecznego pozostaje więc identyfikacja mechanizmów pośredniczących pomiędzy biologicznymi aspektami zdrowia i choroby a czynnikami psychospołecznymi. Wracając do wyводу F. Cornish, niezbędne jest w tej kwestii wyjście poza modele agregacyjne, traktujące kontekst jako zmienną w badaniach korelacyjnych (*context-as-variable*)⁴⁵.

W nurcie refleksji nad stanem recepcji modelu biopsychospołecznego i jej warunkowaniami niezbędne jest również podjęcie kwestii wyłaniających się wobec gwałtownego przyspieszenia rozwoju biotechnologicznej kompetencji medycyny, a szczególnie postępu genetyki molekularnej. Dynamiczny rozwój tzw. „nowej genetyki” (*new genetics*), datujący się począwszy od lat 1960. powoduje, że dziedzina ta staje się w rosnącym stopniu integralną częścią współczesnej biomedycyny, włączaną ponadto w coraz większym stopniu do codziennej praktyki lekarskiej⁴⁶. W związku z postępowaniem prac w ramach *Projektu Genomu Ludzkiego* (*The Human Genome Project*) przełom XX i XXI w. określany jest wręcz jako wiek „hegemonii genu” (*hegemony of the gene*)⁴⁷. Zdaniem K. Finkler prowadzi to nie tylko do redefiniowania koncepcji etiologii chorób i metod leczenia, ale także odnosi się do ogólniejszych zagadnień, związanych z postmodernistycznymi konceptualizacjami rodziny, więzi rodzinnych, czy nieśmiertelności itp.⁴⁸

⁴³ F. Cornish, op. cit.

⁴⁴ Hasło *Model medyczny*, [w:] G. Marshall (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2005, s. 199–200.

⁴⁵ F. Cornish, op. cit., s. 283. Sygnalizowana kwestia podejmowana jest przez autora w nurcie badań nad psychospołecznymi determinantami choroby wieńcowej, w ramach których analizowane są mechanizmy socjobiologiczne, poprzez które struktura społeczna wpływa na występowanie tej choroby. W tej kwestii zob. m.in. M. Marmot, *Sustainable development and the social gradient in coronary heart disease*, „European Heart Journal” 2001, 22, s. 740–750.

⁴⁶ K. Finkler, *Family, kinship, memory and temporality in the age of the new genetics*, „Social Science and Medicine” 2005, 61, s. 1059–1071.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Działając tutaj paradoksalnie na rzecz więzi definiowanych w oparciu o kryteria „wiewiór krwi”, nie zaś wyboru jednostki. Ibidem.

Główny obszar naukowej „rywalizacji” genetyki z podejściem biopsychospołecznym wyznaczany jest przez wielkość „pola zdrowia”, przypisywanego oddziaływaniu czynników socjokulturowych. Zakres „socjokulturowego pola zdrowia”, obejmującego oddziaływanie przede wszystkim stylu życia, rozumianego jako agregacyjna forma zachowań pro- lub antyzdrowotnych, szacowany obecnie w obszarze nauk o zachowaniu i zdrowia publicznego na ponad 50% w odniesieniu do umieralności ogólnej, a także umieralności z powodu chorób układu krążenia⁴⁹, może ulegać zawężeniu, jeśli postęp wiedzy będzie zmierzał w stronę wykazania przewagi genu nad zachowaniem. Już teraz wydaje się, że niezbędne będzie redefiniowanie klasycznej koncepcji M. Lalonde’a po ostatecznej ocenie efektów rewolucji genetycznej. Jednak nawet jeśli w kwestiach etiologicznych ostatnie słowo należeć będzie do genetyki, to z pewnością otwartym polem pozostanie kwestia jakości życia pacjentów i jej socjokulturowych uwarunkowań, wyznaczająca dynamicznie rozwijający się obszar aplikacyjny podejścia biopsychospołecznego.

Warto w tym miejscu odnotować, że istnieją realne szanse integracji „nowej genetyki” z podejściem biopsychospołecznym, gdyż genetyczna koncepcja genezy chorób, opierająca się, jak podaje J. Evans, na „naiwnym i niekompletnym modelu przyczynowości, w którym choroby powodowane są przez proste pojedyncze czynniki”, ulega zmianie, w której efekcie uwzględniane są zewnątrz czynniki środowiskowe, ujmowane łącznie z predyspozycjami „gospodarza” uwarunkowanymi genetycznie⁵⁰. Dodatkowa okoliczność wspierająca zasadność budowania nowych podejść integracyjnych wynika z potwierdzanych empirycznie możliwości modyfikowania ekspresji genów przez czynniki środowiskowe, związane m.in. z żywieniem. Istnieją więc przesłanki dla budowania nowego modelu, w którym do kanonu wiedzy dotyczącej biopsychospołecznych uwarunkowań zdrowia włączone zostaną ustalenia „nowej genetyki”, modelu, zawierającego redefiniowane ujęcia wielokierunkowych interakcji pomiędzy poszczególnymi „polami zdrowia” o zaktualizowanej w świetle nowych ustaleń sile oddziaływania na zdrowie człowieka.

⁴⁹ Funkcjonująca na gruncie nauk o zachowaniu i zdrowia publicznego koncepcja „pól zdrowia” M. Lalonde’a z roku 1974 ujmuje determinanty zdrowia człowieka związane z dziedziczeniem genetycznym, środowiskiem, stylem życia i opieką medyczną. Późniejsze uzupełnienia polegały na przypisaniu poszczególnym „polom zdrowia” określonej odsetkowo „siły” oddziaływania na zdrowie człowieka: na umieralność ogólną styl życia wpływa w 50%, czynniki biologiczne w 20%, wpływy środowiskowe w 20%, a ochrona zdrowia w 10%, natomiast w odniesieniu do umieralności z powodu chorób układu krążenia wartości te wynoszą odpowiednio: 54%, 25%, 9% i 12%. Zob. M. J. Wysocki, M. Miller, *Nowe zdrowie publiczne w perspektywie 30 lat*, „Zdrowie Publiczne” 2003, 113(1/2), s. 3–7. Por. także: Z. Sadowski, *Promocja zdrowia — szansa i konieczność*, „Promocja Zdrowia. Nauki Społeczne i Medycyna” 1994, 3–4, s. 15–35.

⁵⁰ J. Evans, *Personal communication*, Chapel Hill 2004, cyt. za: K. Finkler, op. cit., s. 1060. Autor jedynie sygnalizuje wybrane wątki w tej kwestii, wymagającej odrębnego szerszego opracowania.

Poszerzanie psychosomatycznego pola badawczego – w stronę socjopsychosomatyki i noopsychosomatyki

Wracając do wątku rozważań, w ramach którego wskazano ograniczenia podejść opartych na idei psychogenezy chorób jako jedną z inspiracji dla tworzenia modelu biopsychospołecznego, autor stawia tezę, że pod wpływem tez G. L. Engela w ramach koncepcji psychosomatycznych dokonano się przesunięcie w stronę poszukiwań wielopłaszczyznowych, w ramach których koncepcje dotyczące etiopatogenezy chorób, jak i sposobu objawowej manifestacji niektórych rodzajów zaburzeń zdrowotnych są formułowane nie tylko w kategoriach psychobiologicznych, ale także socjokulturowych i egzystencjalnych.

Formuła psychosomatyki, inspirowana wprost założeniami modelu biopsychospołecznego, opierająca się na szerokim spektrum zmiennych socjokulturowych, ujmowana jest jako socjopsychosomatyka⁵¹. Wyznacza ona pole interdyscyplinarnej współpracy z socjologią medycyny, stawiającą badanie zdrowia i jego społecznych korelatów w centrum zainteresowań teoretycznych i praktycznych⁵², a także antropologią medyczną, w której główny obszar badawczy wyznaczają m.in. transkulturowe analizy zagadnień związanych z pojęciem i doświadczeniem choroby⁵³. Badania socjopsychosomatyczne opierają się na przyjmowaniu podejścia kontekstualnego (*contextual approach*⁵⁴; *mind-body in social context*), w ramach którego uwzględnia się zarówno strukturalne aspekty zdrowia, związane z miejscem jednostki w strukturze społecznej, jak i szersze aspekty kulturowe. Wstępnego zdefiniowania tożsamości subdyscypliny dokonali A. Kleinman i A. E. Becker, wskazując, że w ramach ujęcia socjosomatycznego przebieg chorób uznawany jest za wypadkową współdziałania czynników biologicznych i socjokulturowych, w tym m.in. płci, pozycji socjoekonomicznej, kulturowo ukształtowanych elementów stylu życia, wpływów

⁵¹ Szerzej w kwestii tożsamości socjopsychosomatyki por. m.in.: M. Skrzypek, *Od psychosomatyki do socjopsychosomatyki — w stronę interpretacji socjokulturowych w medycynie. Historyczna ewolucja dyscypliny*, [w:] B. Płonka-Syroka (red.), *Proces modernizacji nauk przyrodniczych w historii i historiografii nauki*, „Studia z Dziejów Kultury Medycznej”, t. 7, Wrocław 2003, s. 74–91.

⁵² Badania nad tożsamością naukową socjologii zdrowia realizowane są w lubelskim środowisku socjologii medycyny, zob. m.in. W. Piątkowski, A. Titkow (red.), *W stronę socjologii zdrowia*, Lublin 2002 oraz W. Piątkowski (red.), *Zdrowie — choroba — społeczeństwo. Studia z socjologii medycyny*, Lublin 2004. W tym nurcie por. również W. Piątkowski, W. A. Brodniak (red.), *Zdrowie i choroba...*

⁵³ Wg N. Ware, *Sociosomatics and illness course in chronic fatigue syndrome*, „Psychosomatic Medicine” 1998, 60, s. 394–401.

⁵⁴ Por. R. W. Simon, *The importance of culture in sociological theory and research on stress and mental health: a missing link?*, [w:] C. E. Bird, P. Conrad, A. M. Fremont (eds.), *Handbook of medical sociology*, New Jersey 2000, s. 68–78.

środowiska, dostępnych i uznawanych sposobów radzenia sobie (*coping*), pełnionych ról i relacji społecznych, przez co zasadne staje się kluczowe dla założeń omawianego nurtu badawczego określenie „społeczny przebieg choroby” (*social course of illness*)⁵⁵. Podstawowe założenia ujęcia socjosomatycznego, budowanego niejako w opozycji do modelu psychosomatycznego skoncentrowanego na lokowanej wewnątrzpsychicznie genezie chorób, definiowane są przez A. Kleinmana, współtwórcę koncepcji, następująco: wydarzenia, warunki i relacje społeczne mają znaczenie pierwszoplanowe w odniesieniu do początku choroby i jej przebiegu, wydarzenia społeczne konceptualizowane są w kategoriach wpływu wywołującego lub łagodzącego stany chorobowe, znaczenie doświadczenia somatycznego (*bodily experience*) analizowane jest w odniesieniu do świata społecznego, znaczenie emocji w analizach doświadczenia somatycznego jest definiowane antropologicznie w kategoriach „konstruktów poznawczych, wiążących osobę, działanie i otoczenie społeczne” (*cognitive constructions, linking person, action and sociological milieu*), wzory procesów somatycznych są kształtowane poprzez dynamiczną interakcję subiektywnego doświadczenia, znaczeń kulturowych i kontekstu sytuacyjnego⁵⁶.

Propozycje egzystencjalnej konceptualizacji problematyki psychosomatycznej, które traktować można jako „drugi krok” w procesie wychodzenia poza wąską interpretację o charakterze psycho-biologicznym, nawiązują do ustaleń logoteorii V. E. Frankla⁵⁷ i noologoteorii K. Popielskiego⁵⁸. Szerszy kontekst powstawania takiego ujęcia wyznaczają osiągnięcia filozofii fenomenologicznej i egzystencjalistycznej, które zainspirowały refleksję, że „zdrowie człowieka to nie tylko brak choroby fizycznej, ale również jego «być», jego dążenia, perspektywy egzystencjalne i metafizyczne”⁵⁹. Jak podaje K. Popielski, aplikacje takich założeń na gruncie dyscyplin podejmujących zagadnienia zdrowia psychicznego zainspirowały zmiany w zakresie paradygmatu tych dziedzin z biologicznego na humanistyczny⁶⁰.

W ramach zaproponowanej przez K. Popielskiego koncepcji noopsychosomatyki kładzie się nacisk na noetyczną genezę zaburzeń psychosomatycznych, tj. genezę

⁵⁵ A. Kleinman, A. E. Becker, *Sociosomatics: the contributions of anthropology to psychosomatic medicine*, *Editorial*, „Psychosomatic Medicine” 1998, 60, s. 389–393.

⁵⁶ Cyt. za: J. H. Jenkins, N. Cofresi, *The sociosomatic course of depression and trauma: a cultural analysis of suffering and resilience in the life of a Puerto Rican woman*, „Psychosomatic Medicine” 1998, 60, s. 439–447.

⁵⁷ Spośród prac V. E. Frankla wydanych w Polsce zob.: V. E. Frankl, *Nieświadomy Bóg*, Warszawa 1978; idem, *Psychoterapia dla każdego*, Warszawa 1978; idem, *Homo patiens*, Warszawa 1984.

⁵⁸ Zob. K. Popielski (red.), *Człowiek — pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, Lublin 1987; idem, *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1994; K. Popielski (red.), *Człowiek — wartości — sens. Studia z psychologii egzystencji. Logoteoria i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, Lublin 1996, a także idem, *Noo-Logoterapia. Elementy wprowadzenia*, Lublin 2004.

⁵⁹ K. Popielski, „Wymiar ludzki” — znaczące odkrycie współczesnej psychologii, [w:] K. Popielski (red.), *Człowiek — pytanie otwarte ...*, s. 10.

⁶⁰ Ibidem.

osadzoną w podmiotowych dążeniach do sensu i wartości⁶¹. W podejściu noopsychosomatycznym przyjmuje się rozumienie zdrowia jako „kategorii antropologiczno-psychologicznej i egzystencjalnej”, rozpatrywanej w ramach modelu podmiotowo-relacyjnego, uwzględniającego korelaty zdrowia człowieka, rozumianego jako egzystencja podmiotowo-osobowa, w sferze środowiska przyrodniczego, społecznego i kulturowego⁶². K. Popielski postuluje uzupełnienie dotychczasowych modeli badań psychosomatycznych, opartych na podejściu biopsychospołecznym, o analizy noetyczno-egzystencjalne⁶³, wskazując, że w procesie przemieszczania się na kontinuum zdrowie — choroba uczestniczy podmiotowa rzeczywistość człowieka, człowiek „refleksyjny, przeżywający, cierpiący i ustosunkowujący się do faktu zdrowia” i w procesie tym „aktywny jest wymiar noetyczny egzystencji, w związku z którym człowiek stawia (...) pytania o sensowność egzystencji, o sens i wartość życia”⁶⁴. Propozycja noopsychosomatyki opiera się na „multidymensjonalnym” modelu człowieka, w którym podstawowe wymiary egzystencji obejmują wymiar biologiczno-fizjologiczny, rozumiany jako całość strukturalno-funkcjonalna organizmu, wymiar psychologiczno-społeczny, opisujący psychiczno-emocjonalny i społeczny obszar egzystencji oraz wymiar noetyczno-duchowy, interpretowany przez K. Popielskiego jako „wymiar «ja» podmiotowo-osobowego, świadomego, decydującego, otwartego, egzystencjalnie angażującego się, będącego podmiotem i współautorem własnej biografii, tworzącego i współuczestniczącego w życiu społecznym i kulturowym”⁶⁵. Wymiar ten, „wyrażający się poprzez działania «ja» osobowego w formie aktywności własnej, wyborów świadomych, działań podmiotowych, osobistych decyzji, dążeń i odniesień”, w strukturze człowieka zajmuje pozycję centralną i „doświadczany jest i odbierany jako najbardziej osobisty, wewnętrzny”⁶⁶.

Istotne dla proponowanego przez K. Popielskiego podejścia noopsychosomatycznego jest założenie, że poszczególne wymiary egzystencji są wzajemnie dynamicznie powiązane, co oznacza, że zaburzenia stanu zdrowia mogą być uwarunkowane noogennie. Obok oddziaływań o charakterze noo-psychosomatycznym (od noo do

⁶¹ K. Popielski, *Noopsychosomatyka: propozycja nowego podejścia*, „Przegląd Psychologiczny” 1999, 4, s. 17–41.

⁶² K. Popielski, *Zdrowie jako kategoria antropologiczno-psychologiczna*, [w:] Z. Czapliski, W. Muzyka (red.), *Styl życia a zdrowie. Dylematy teorii i praktyki*, Olsztyn 1995, s. 10.

⁶³ Opracowany przez K. Popielskiego Test Noodynamiki (TN–D) umożliwia „metryczne scharakteryzowanie doznań, doświadczeń, dążeń i odniesień ludzkiej egzystencji, które ex definitione przynależą, wyrażają i określają aktywność noetycznego wymiaru osobowości”. K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości...*, s. 228, zob. także K. Popielski, *Analiza poczucia sensu życia. Test noodynamiki (TN–D). Wprowadzenie*, Lublin 1991.

⁶⁴ K. Popielski, *Zdrowie jako kategoria...*, s. 13.

⁶⁵ K. Popielski, *Człowiek — egzystencja podmiotowo-osobowa*, [w:] K. Popielski (red.), *Człowiek — wartości — sens...*, s. 41, passim.

⁶⁶ K. Popielski, *Noopsychosomatyka ...*, s. 23–24.

psycho–soma) występują także relacje o wektorze zwróconym przeciwnie, mające charakter psychosomato–noetyczny (od psycho–soma do noo), przy czym, jak podkreśla K. Popielski, chociaż „każda frustracja egzystencjalna w mniejszym lub większym stopniu zauważalnie wpływa na życie biopsychiczne jednostki”, to jednak nie każde zaburzenie w obszarze biopsychicznym przekłada się na zachwianie psycho–duchowego (noetycznego) funkcjonowania człowieka⁶⁷. Takie ujęcie kwestii etiopatogenezy nawiązuje do tez V. E. Frankla, który wskazywał, że brak odniesienia do sfery egzystencjalnej, wyrażający się utratą poczucia sensu życia, przejawia się coraz szerszym rozpowszechnieniem przeżywania przez współczesnego człowieka próżni i frustracji egzystencjalnej, co przekłada się zarówno na szerokie występowanie nerwic noogennych i zaburzeń psychosomatycznych, ale także chorób cywilizacyjnych, których geneza zakorzeniona jest w znacznej mierze w deficytach w zakresie poczucia „sensu i wartości”⁶⁸.

Podsumowując ten wątek rozważań, oba podejścia, zarówno socjopsychosomatyczne, jak i noopsychosomatyczne, mogą być traktowane jako propozycje komplementarne wobec dotychczas wypracowanych modeli badań psychosomatycznych, tworząc ramy teoretyczne dla pełniejszego ujęcia psychosomatycznej rzeczywistości człowieka. Istotnym walorem podejścia noopsychosomatycznego jest integrowanie dotychczas wypracowanych koncepcji teoretycznych, co znajduje wyraz w podkreśleniu znaczenia socjokulturowych wymiarów egzystencji, przez co propozycja ta zyskuje cechy syntetycznego ujęcia interpretacyjnego⁶⁹.

Propozycję noopsychosomatyki K. Popielskiego można uznać za kolejny etap poszerzania psychosomatycznego pola badawczego, budowanego jako uzupełnienie jednopłaszczyznowych ujęć biomedycznych, o kolejno: dwupłaszczyznowe analizy nawiązujące do idei psychogenezy chorób (psychosomatyka), ujęcia trójpłaszczyznowe budowane w oparciu o model biopsychospołeczny, charakteryzujące się wprowadzeniem czynników należących do sfery społeczno–kulturowej (socjopsychosomatyka), aż do egzystencjalnego podejścia, ujmującego typowo ludzki wymiar „wielowymiarowego bycia i wielokierunkowego stawiania się”⁷⁰, wyrażonego w koncepcji teoretycznej noopsychosomatyki⁷¹.

⁶⁷ K. Popielski, *Logoteoria i logoterapia w kontekście psychologii współczesnej*, [w:] K. Popielski (red.), *Człowiek — pytanie otwarte...*, s. 46.

⁶⁸ K. Popielski (red.), *Człowiek — pytanie otwarte...*, passim.

⁶⁹ Por. K. Popielski, *Człowiek — egzystencja podmiotowo–osobowa...*, s. 40.

⁷⁰ Sformułowanie: K. Popielski, *Zdrowie jako kategoria...*, s. 9.

⁷¹ Szerzej w tej kwestii zob.: K. Popielski, M. Skrzypek, *Analysis of subjective health status of patients after coronary artery by-pass grafting in the perspective of noopsychosomatics*, International Symposium of Noo–Logotherapy — in centenary of Frankl’s birth, *Contemporary man — between integral development and dehumanization*, Catholic University of Lublin, Lublin, 2–3.12.2004, streszczenie w materiałach zjazdowych, s. 26–31, oraz pełna wersja pracy (w druku).

Podsumowanie

Zarysowane trendy zmian w obrębie psychosomatycznego pola badawczego są wyrazem dokonującego się we współczesnej medycynie psychosomatycznej przesunięcia w stronę otwartych i komplementarnych propozycji teoretycznych⁷². W tendencję „otwierania się” psychosomatyki wpisuje się zarówno propozycja zastosowania na jej gruncie interpretacji socjokulturowych, jak i ujęć, w których człowiek rozumiany jest jako „jednostka podmiotowo-osobowo egzystująca”⁷³. Obie propozycje, zarówno psychosomatyki socjokulturowej (socjopsychosomatyki), jak i psychosomatyki egzystencjalnej (noopsychosomatyki), wpisują się w zapoczątkowany przez G. L. Engela trend poszerzania obszaru zainteresowań badawczych psychosomatyki, który w coraz większym stopniu obejmuje również u progu nowego milenium badania „poziomu pośredniego”, to jest mózgu i jego funkcji, z zastosowaniem nowoczesnych metod obrazowania, w tym obrazowania funkcjonalnego umożliwiającego badanie neurobiologii emocji oraz aktywności umysłu i mózgu w trakcie wykonywania zadań⁷⁴.

Jak podaje T. Sivik, cechą kluczową nowoczesnej medycyny psychosomatycznej jest integrowanie wiedzy o humanistycznych (psychologicznych, społecznych, filozoficznych i egzystencjalnych), a także medyczno-fizjologicznych (neuro-endokryno-immunologicznych) determinantach życia człowieka, przez co zyskuje ona rangę „dyscypliny matki” wobec wielu interdyscyplinarnych obszarów badań medycznych, ukierunkowanych na zrozumienie złożonych interakcji zachodzących w obszarze *mind-body-psyche*⁷⁵. T. Sivik podkreśla, że rosnąca ranga współczesnej psychosomatyki, opierającej się od lat 1970 na różnych wersjach modelu biopsychospołecznego G. L. Engela, wynika z uznanego faktu, że „interakcje pomiędzy czynnikami związanymi z utrzymaniem życia człowieka (genetycznymi, neuroendokrynnymi, immunologicznymi, społecznymi, kulturowymi i psychicznymi) odgrywają rolę w rozwoju wszystkich typów chorób”⁷⁶. Wychodzenie w stronę kategorii społecznych i egzystencjalnych interpretować można jako wyraz zainicjowanego przez G. L. Engela procesu humanizowania psychosomatyki, prowadzącego do bu-

⁷² K. Popielski, *Noopsychosomatyka...*, s. 17.

⁷³ Ibidem, s. 17 i 19, *passim*.

⁷⁴ H. E. Karlsson, *Concepts and methodology of psychosomatic research: facing the complexity*, „Annals of Medicine” 2000, 32, s. 336–340; zob. też H. C. Deter, *Psychosomatic research in Europe. Quo vadis — where we are going? Editorial*, „Journal of Psychosomatic Research” 2004, 56, s. 557–559 oraz B. Lask, „Psychosomatic medicine” not „psychosomatic disorders”, „Journal of Psychosomatic Research” 1996, 40, 5, s. 457–460.

⁷⁵ T. Sivik, *Psychosomatic medicine: why fix it if it ain't broken?*, „Psychotherapy and Psychosomatics” 2000, 69, s. 178–180.

dowania propozycji teoretycznej zhumanizowanej psychosomatyki, oferującej wartościowe uzupełnienie interpretacji biomedycznych, inspirowanych osiągnięciami fizjologii i chemii mózgu, a także „nowej genetyki”.

Abstrahując od zasygnalizowanego w niniejszej pracy problemu recepcji założeń modelu biopsychospołecznego, kwestii wymagającej odrębnego pogłębionego studium, zasługą G. L. Engela było niewątpliwie „rozhermetyzowanie” nauk medycznych i ich otwarcie na nauki o zachowaniu, a także stworzenie płaszczyzny dialogu wielodyscyplinarnego w kwestiach dotyczących zdrowia człowieka. Model biopsychospołeczny stał się wspólnym ogniwem, do którego odwołują się przedstawiciele rozmaitych dyscyplin nauk o zdrowiu, a także zyskał rangę podstawy teoretycznej dla aktywnej obecności nauk o zachowaniu w obszarze naukowej eksploracji zdrowia człowieka. Krytyczna recepcja też G. L. Engela, uwzględniająca postęp zarówno nauk przyrodniczych, jak i społecznych, powinna zmierzać do tworzenia modelu medycyny biopsychospołecznej opartej na faktach (*evidence-based biopsychosocial medicine*), integrującej ustalenia dokonywane w ramach poszczególnych podejść psychosomatycznych, zorientowanych psychologicznie, socjokulturowo i egzystencjalnie. Punkt wyjścia w budowaniu takiego modelu powinny stanowić badania identyfikujące mechanizmy pośredniczące w relacjach zmienne pozabiologiczne — zdrowie⁷⁷, a także badania ukierunkowane na rygorystyczną metodologicznie ewaluację metod leczenia opierających się na interwencjach behawioralnych⁷⁸.

⁷⁶ Ibidem, s. 178.

⁷⁷ Postęp biotechnologicznej kompetencji medycyny otwiera dla tego nurtu istotne możliwości rozwoju. Dotyczy to szczególnie badań w obszarze neuroendokrynoimmunologii oraz biochemii mózgu, w których efekcie narasta zasób dowodów, że procesy psychospołeczne mają swe mierzalne korelaty w sferze funkcji neuropeptydów oraz układu hormonalnego. Za: T. Sivik, op. cit., s. 179.

⁷⁸ Szerzej w tej kwestii zob.: M. Sharpe, D. Gill, J. Strain, R. Mayou, *Psychosomatic medicine and evidence-based treatment*, „Journal of Psychosomatic Medicine” 1996, 41(2), s. 101–107. Badania nad efektywnością interwencji behawioralnych, w tym socjopsychoterapii, wymagają metodologii różnej od tej stosowanej w badaniach lekowych i nie znajdują tutaj zastosowania randomizowane badania kliniczne (*randomized controlled clinical trial*, RCT), wyznaczające „złoty standard” oceny efektywności leczenia w medycynie. Założenia psychosomatyki wymagają zastosowania wielopłaszczyznowej oceny „punktów końcowych” interwencji leczniczych, wychodzących poza kategorie stricte biologiczne, uwzględniających m.in. ocenę jakości życia pacjentów (*quality of life*).

Adam Pomieciński

RÓŻNORODNOŚĆ — WZGLĘDNOŚĆ — RACJONALIZM. RELATYWIZM KULTUROWY JAKO SPOSÓB „OBJAŚNIANIA” ŚWIATA

Antropologia kulturowa od początków swojego istnienia była całkowicie zaabsorbowana różnorodnością ludzkiego bytowania. Owa „różnorodność”, opisywana i interpretowana na rozmaite sposoby, stała się od razu teoretycznym i metodologicznym wyzwaniem dla antropologii jako nauki o człowieku. Ujmowana w ewolucyjne stadia, a później dyfuzjonistyczne schematy, lingwistyczne paradygmaty, czy kognitywistyczne prospekty, tworzyła zawsze główną oś dla teorii kultury formułowanych na gruncie antropologii. Pierwszym znaczącym momentem tłumaczenia kulturowej różnorodności była epoka odkryć geograficznych. Odkrywane wówczas przez Europejczyków liczne społeczności tubylcze, o radykalnie odmiennych niż europejska kulturach, przyczyniły się do przyjęcia przez odrodzeniowych humanistów nowej perspektywy myślenia o świecie. Obok wyraźnie etnocentrycznego podejścia pojawiło się alternatywne stanowisko widzenia i rozumienia społecznej rzeczywistości, które określić by można ograniczonym prerelatywizmem. M. de Montaigne w swojej rozprawie zatytułowanej *Próby*, wydanej jeszcze w latach 80. XVI w., zgromadził ogromną wiedzę etnograficzną, która skłaniała go do mniemania, że „nieusprawiedliwioną zarozumiałością jest uznawanie tego, co własne, za najbardziej naturalne czy rozumne i, tym samym, godne zalecenia wszystkim”¹. Zdaniem tego francuskiego intelektualisty nie dysponujemy żadnymi środkami, aby w kulturowej różnorodności stworzyć jakąś uniwersalną hierarchię wartości, na tle której znaleźlibyśmy się w pozycji uprzywilejowanej wobec innych społeczności czy narodów. Myśli te wydają się nawiązywać do jeszcze wcześniejszej refleksji wyrażonej przez greckie-

¹ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 57.

go filozofa Protagorasa, który pisał, że różne ludy mają swoją obyczajowość, a obyczajowość ateńska jest tylko jedną z wielu współwystępujących w świecie².

Z tych społeczno-filozoficznych wskazań wynika, iż polemika nad kulturową różnorodnością, względnością ocen i praw społecznych, a także scjentyzmu poznawczego prowadzona jest od zarania myśli społecznej. Dyskusja ta nie słabnie też we współczesnej antropologii kulturowej, w której problem relatywizmu jest szeroko podejmowany, interpretowany oraz krytykowany (przede wszystkim w swej skrajnej formie), a także „na nowo” odczytywany. Szczególnie w kulturze współczesnej doświadczanie różnorodności nabrało nowego wymiaru i sensu. Odmiennosc stylu życia w kulturze popularnej, pragnienie różnorodności w globalnej rzeczywistości, czy w końcu jej doświadczanie w kontekście mediów oraz konsumeryzmu spowodowały zasadniczą zmianę rozumienia relatywizmu kulturowego. Przykładem redefinicji relatywizmu i zmiany do jego podejścia jest pogląd wyrażony przez M. Herzfelda: „Jeśli antropologia ma zajmować się badaniami współczesnego świata, to musi być ona w stanie zmierzyć się z problemami o zasięgu globalnym, marne jednak miałyby szanse, będąc przywiązana do idei głoszącej, że kultury tworzą jakieś odrębne całości”³. Tym samym współczesny antropolog ma nawet obowiązek sięgać poza własne kultury i zmuszony jest przekraczać granice ustanowionych kodów⁴. Podczas barwnych parad równości lub marszów antyglobalistów i alterglobalistów, czy otwartego buntu mniejszości narodowych w wielokulturowych państwach Europy wyraźnie „tworzą się” interkulturowe obszary. Zjawiska te wymknęły się spod kurateli jednego, „osobliwego” systemu kulturowego. Pojawiają się w różnych kontekstach społecznych, odmiennych tradycjach, a także zróżnicowanych geograficznie przestrzeniach. Antropolog staje wtenczas przed problemem przeniknięcia do wnętrza określonej formacji myślowej. Zdaniem U. Hannerza ludzkość pożegnała się ze światem, w którym można było dostrzec mozaikę kulturową, złożoną z oddzielnych części o jasno określonych granicach. „Związki kulturowe coraz gęściej przecinają świat”⁵ — powiada U. Hannerz.

Dla wielu aktualnych zdarzeń tło międzykulturowe staje się najbardziej pierwotnym odniesieniem. Wyrazem tego zdaje się być cała kultura współczesna z licznymi „dookreśleniami”, takimi jak chociażby: konsumpcyjna, popularna, masowa, mediów czy codzienna. Sytuacja ta świadczy przede wszystkim o tym, że obecne społeczeń-

² Por. S. Dziamski, *Moralność czy moralności. Spór o relatywizm etyczny*, [w:] K. Łastowski, P. Zeidler (red.), *Tropami filozofii*, Poznań 2002, s. 63.

³ Por. M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M. M. Piechaczek, Kraków 2004, s. 258–259.

⁴ Por. M. Buchowski, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków 2004, s. 28.

⁵ Cyt. za: G. Mathews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2005, s. 17.

stwa nie są kulturowo izolowane i zamknięte. G. Mathews trafnie napisał, że są one zbyt zróżnicowane wewnętrznie, abyśmy mogli mówić o kulturze japońskiej, chińskiej czy amerykańskiej, chcąc widzieć w nich jednorodne i odrębne całości, przeciwstawne innym jednorodnym i odrębnym całościom. „Jakie wspólne wartości łączą japońskiego profesora uniwersytetu, robotnika, gospodynię domową, feministkę i punka — wartości, które można by przeciwstawiać ich amerykańskim odpowiednikom? Jakie specyficzne amerykańskie zachowania łączą chrześcijańskiego fundamentalistę, lesbijkę–anarchistkę, handlarza narkotyków ze złej dzielnicy, maklera giełdowego, wietnamskiego imigranta i pejsatego chasyda — zachowania, które można by przeciwstawiać zachowaniom wszystkich Japończyków czy Chińczyków? Czy nie jest tak, że rockowego muzyka z Tokio więcej łączy z rockowym muzykiem z Seattle, niż z własnymi dziadkami? A czy dyrektorzy z Nowego Jorku i Szanghaju, komunikujący się przez Internet, nie mają ze sobą więcej wspólnego z punktu widzenia kultury, niż każdy z nich ma z wożą, która sprząta jego biuro?”⁶ Współczesny człowiek dokonuje bez przerwy zapośredniczeń doświadczeń, wartości, a nawet tradycji. Postmoderniści nie mówią dziś o „rzeczywistości”, lecz o „hiperrealności”, „nadrealności” i *simulacrum*. W tym ujęciu nadzwyczaj trafna jest teza M. Castellsa, głosząca, że żyjemy w „przestrzeni przepływów”, w której odbywa się nieustanna „dyfuzja” informacji szybko przekazywanych za pośrednictwem mediów i Internetu. W percepcji świata bezpośrednie doświadczenie ustępuje miejsca medialnej implikacji. Realne staje się także i to, co widać na ekranie telewizora czy monitora komputera⁷. Za W. J. Bursztą możemy więc ponowić pytanie: co dzisiaj miałyby znaczyć relatywistyczne hasło, mówiące, że „wszystkie kultury są równe”⁸, a także — jak owa „równość” jest odbierana i reprezentowana w kulturowej praktyce?

Według W. J. Burszty „równość” kulturowa oznaczać może jedno z trojga. Po pierwsze, że ludzie egzystują w rozmaitych tradycjach kulturowych, a jedną z nich jest tradycja nowożytnoeuropejska, nie tylko ekspansywna, ale też uniwersalistyczna. Każda kultura to rodzaj samoistnej monady, metafizyczny wszechświat sam w sobie. Ludzkość zorganizowana jest w niezliczoną liczbę takich rozproszonych po świecie monad, w postaci różniących się języków, społeczeństw i jednostek. Każdy z nas żyje tak naprawdę tylko w jednej z nich, z której wnętrza przygląda się i ocenia konkurencyjne sposoby radzenia sobie z życiem. Z takiego stanowiska wyciąga się niekiedy wniosek, że nie ma ponadhistorycznych i transcendentálnych kryteriów pozwalających obiektywnie oceniać różnice kulturowe⁹. Równość — jak głoszą nie-

⁶ Ibidem, s. 18–19.

⁷ Por. M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, przeł. T. Hornowski, Warszawa 2003, passim.

⁸ Por. W. J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 193.

którzy — szczególnie w wymiarze ludzkiej godności, jest również rodzajem wymogu społecznego. Jak pięknie napisał L. Kołakowski, bez tego wymogu moglibyśmy uznać np., że inne rasy lub narody mogą być bezkarnie wyniszczane, iż nie ma powodu, by kobiety miały te same prawa obywatelskie co mężczyźni, że wolno zabijać starych i niedołączonych ludzi, z których społeczeństwo nie ma pożytku. „Wiara w tę równość — konkluduje L. Kołakowski — nie tylko chroni naszą cywilizację, ale czyni nas ludźmi”¹⁰. Idea równości kultur w badaniach antropologicznych stała się jedną z kluczowych konsekwencji i osiągnięć relatywizmu. Nie przestała jednak wzbudzać teoretycznych i metodologicznych wątpliwości. Niemożność porównywania wiąże się bowiem z niemożnością prawomocnego opisywania i wyjaśniania jakichkolwiek kultur, ponieważ antropolog nie jest w stanie „wyzbyć się” czy „zarzucić” własnej kultury. Badacze-relatywiści nie mogą twierdzić, że prawdziwość sądów o stwierdzanych faktach zależy od ich tła kulturowego i równocześnie uważać, że antropologia prowadzi obiektywne badania i do takich twierdzeń dochodzi¹¹. „Równość”, podobnie jak chociażby „wolność”, pozostaje pewną ideą i kulturową konwencją. Wielokrotnie poczucie równości bywa jedynie złudzeniem, a nieocenianie „Egzotycznych Innych” niespełnioną dyrektywą metodologiczno-teoretyczną. Czy prawomocna jest zatem całkowita krytyka relatywizmu kulturowego?

Relatywizm kulturowy w swojej klasycznej postaci zakładał względność teorio-poznawczą. Zasady i normy nie mają charakteru bezwarunkowego. Są raczej formułowane zależnie od konkretnych uwarunkowań kulturowych, określających życie danej społeczności. Każde zjawisko winno być interpretowane w kontekście kultury, której jest częścią¹². Tak skonstruowane stanowisko zakładało neutralność w badaniach antropologicznych. Owa „idea neutralności” legła u podstaw etycznych ówczesnej antropologii kulturowej, świadomie występującej przeciwko etnocentryzmowi oraz głoszącej, że nie ma podziału na kultury lepsze i gorsze. Jednocześnie taka postawa aksjologiczna, propagująca analizy emicjne i starająca się wniknąć do „wnętrza” kulturowego systemu, ograniczyła możliwości tworzenia ogólnych praw na gruncie teorii kultury. W tym rozumieniu poznanie „Innego” znaczyło tyle, co zrelatywizowanie go do niego samego. F. Boas zakładał, że zjawiska kulturowe odznaczają się tak ogromną złożonością, iż wątpliwa jest możliwość znalezienia w stosunku do nich jakichś syntetycznych praw¹³. Nierzadko ten właśnie „klasyczny” fragment koncepcji relatywizmu kulturowego poddawany zostaje bardzo ostrej krytyce. Zdaniem niektórych przeciwników relatywizmu kulturowego sankcjonuje on

⁹ Ibidem, s. 193.

¹⁰ Por. L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2005, s. 27–28.

¹¹ Por. W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 93–94.

¹² Por. M. J. Herskovits, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, New York 1951, s. 63 i nn.

¹³ Podaję za: J. Szacki, op. cit., s. 644–645.

współcześnie terror, brutalizację życia społecznego czy moralność zredukowaną do osobistych upodobań. Relatywizm oznacza zgodę na to, że nawet najbardziej skrajne zachowania i postawy muszą zostać akceptowane w imię „osobliwego” kontekstu kulturowego, w którym występują¹⁴. Takie oceny wydają się jednak równie absolutystyczne, co imputujące określone twierdzenia, a także dość płytko traktujące kwestię relatywizmu kulturowego.

Z założenia bowiem słynna Boasowska zasada kulturowej względności miała być przeciwwagą dla nietolerancji zakorzenionej w myśleniu potocznym, jak również w wielu doktrynach społecznych. Przekonanie o złożoności świata kultury było także zwrotem przeciw wszelkim koncepcjom, które dążyły do jednolitego wyjaśniania zjawisk, interpretowanych za pomocą jednego decydującego czynnika. Prócz tego teoria ta dostarczyła także wielu argumentów przeciwko chociażby determinizmowi rasowemu¹⁵, etnocentryzmowi i europocentryzmowi czy ksenofobii. Z relatywizmu wyłaniał się pewien porządek społeczny, opierający się na wzajemnym szacunku dla różnic kulturowych. Owa prosta — wydawałoby się — reguła względności „zasad i norm” bywa zatem rozmaicie rozumiana. Dla jednych jest to pogląd stwierdzający, że wartości wszystkich kultur są niepowtarzalne i nie powinno się ich oceniać. Dla innych zaś za relatywizm kulturowy będzie uchodzić przekonanie, że to kultury bądź języki określają ramy pojęciowe poznania i możliwości postrzegania rzeczywistości¹⁶. Jednocześnie stwierdzenie, że wartości kulturowe są zmienne i różnorodne nie wskazuje, które z owych zmiennych i zróżnicowanych norm i wartości należy akceptować i szanować. Sąd „o wielości zasad moralnych” nie prowadzi wcale do wniosku, że wszelkie normy i wartości stworzone przez ludzi w różnych miejscach i okresach historycznych są tak samo godne naśladowania i zalecenia. „Obrona praw kultur rdzennych Amerykanów nie polega przecież na przywoływaniu stanowiska relatywizmu, lecz na opowiedzeniu się za liberalnym przekonaniem, że wszyscy ludzie są sobie z natury równi i winni posiadać te same prawa obywatelskie”¹⁷. Uniwersalizm nałożony zostaje na partykularyzm. Nie możemy przy tym zapominać, że obecnie sam relatywizm należałoby zrelatywizować. Jest on bowiem pełen sprzeczności i twierdzeń, które wzajemnie się wykluczają, gdyż jego własne założenia również są względne¹⁸. C. Geertz powiada, że obecnie „obcość” zaczyna

¹⁴ Przykładem tekstów, które w sposób jednoznaczny i ostry dokonują krytyki relatywizmu kulturowego, a także jego odmian, szczególnie relatywizmu moralnego, są: M. Namazi, *Relatywizm kulturowy jako współczesna wersja faszyzmu*, <http://www.alter.most.org.pl/>; T. Biesaga, *Relatywizm moralny dehumanizacją życia*, <http://cywilizacja.i.ien.pl/>.

¹⁵ Por. J. Szacki, op. cit., s. 640–641.

¹⁶ Por. M. Lubaś, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków 2003, s. 63.

¹⁷ Ibidem, s. 65.

¹⁸ Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków 2005, s. 59.

się nie na brzegu oceanów, lecz na granicy skóry¹⁹, analogicznie do względność i różnorodność. Wszyscy jesteśmy tubylcami, którzy organizują świat swoich znaczeń i symboli. Heterogeniczność stawia przed nami nowe wyzwania, a tym samym wymaga opracowania relatywizmu na nowo w sensie pojęciowym.

Autor *Zastane światła...* mówi nawet wprost o obawach przed relatywizmem. Wiąże się one z zagrożeniem, iż poznanie wszystkiego w detalach, prowadzi w rezultacie do sytuacji, w której nic szczególnie się nie wie. Zarzut subiektywizmu, który pewien rodzaj socjologów i historyków wiedzy ściąga na siebie częściej niż inni, polega na tym, że jeśli interpretuje się całościowo ideologie lub teorie w kontekście intelektualnych horyzontów tych, którzy je wyznają, to pozostaje się wówczas bez narzędzi osądu ich siły przekonywania oraz bez płaszczyzny, na której ujawnia się wyższość jednych nad drugimi. Tymczasem to, co się zwykle rozumie przez idealizm, nie jest przystawaniem przy jakiejś określonej doktrynie, ale obawą, że przywiązanie nadmiernej wagi do zjawisk powierzchniowych spowoduje, że głębsza rzeczywistość zostanie zaciemniona epistemologicznie. Oto oskarżenie o wywoływanie przez relatywizm moralnego rozprężenia i logicznego mętliku. Pogląd, że myśl jest tam, gdzie się ją zwykle spotyka, że można odnaleźć ją we wszystkich kształtach kulturowych, upewnia, że nie można o niej w zasadzie nic powiedzieć. Jednakże — pisze C. Geertz — powiedzieć można znacznie więcej: o tłumaczeniu, o tym, jak przenoszą się lub nie znaczenia z jednego dyskursu do drugiego, o intersubiektywności, jak podobnie poszczególne jednostki pojmują bądź nie w zasadzie podobne sprawy, jak myśl się zmienia, jak utrzymuje się wzorce myślenia, jak przyswajają modele myśli²⁰. Badacz mówi tym samym o relacji pomiędzy myśleniem i wiedzą a ich relatywistycznym ujęciem. Przypomina to antynomię zaproponowaną przez M. Buchowskiego: relatywizm *versus* racjonalizm lub inaczej indywidualizm *versus* uniwersalizm. Ujęcie uniwersalistyczne zakłada obiektywizm, który zakotwiczony jest w czymś zewnętrznym, czyli w jakimś obiektywnym fundamencie. Pojęcie racjonalności jest wyartykułowane w ramach kulturowej gry badaczy, zaś jej kryteria używane jako wspólna miara dla racjonalności osób żyjących w jakiejś kulturze. Natomiast ujęcie partykularystyczne zaprzecza możliwości osiągnięcia wspólnych stadiów racjonalności, przede wszystkim tych, które wypracowane zostały na gruncie naukowym. Każda próba oceny sposobów myślenia innego od europejskiego, traktowana jest jako przypadek absolutyzacji nowożytnej konwencji Zachodu. Tym samym partykularyzm wiąże się nieuchronnie z relatywizmem²¹.

¹⁹ Por. C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2003, s.98.

²⁰ Por. idem, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005, s. 159–160.

²¹ M. Buchowski, op. cit., s. 48–49.

Mając na uwadze powyższe argumenty, w kulturze ponowoczesnej człowiek nie jest w stanie dokonywać wyboru pomiędzy różnymi formami wiedzy. Jedni posługują się pojęciem relatywizmu, argumentując, że prawda powinna być konsekwencją sporu pomiędzy rywalizującymi twierdzeniami. Inni zaś, jak np. R. Rorty, odrzucają relatywizm jako podejście sprzeczne wewnątrznie na rzecz kulturowo określonego charakteru prawdy. Nie istnieje stanowisko, z którego możliwe by było ocenianie różnych form wiedzy i twierdzenie, że mają one jednakową wartość. Wszakże zawsze ludzie zajmują pozycje w obrębie wiedzy spetryfikowanej kulturowo. Zdaniem Rorty’ego, prawda i dobro są oceniane w kategoriach pragmatycznych, tzn. w kategoriach konsekwencji przyjęcia danego sposobu rozumienia. Takie osądy tworzy się jedynie w relacji do wyznawanych wartości, a nie prawdy jako takiej. Nauka nie kreuje już uniwersalnych prawd o świecie, a jedynie uzyskane na drodze procedur pragmatycznych formy wiedzy, które mają dawać większe możliwości przewidywania faktów²². W tym ujęciu takie zagadnienia, jak chociażby różnica i tożsamość, lokalność i globalizacja, kulturowa homogenizacja czy w końcu translacja międzykulturowa stają się wyzwaniem i zawikłanym antropologicznym dylematem, który prowokuje wciąż więcej pytań niż odpowiedzi.

²² Ch. Barker, op. cit., s. 232.



Magdalena Baran

BEZWZGLĘDNA WZGLĘDNOŚĆ. TOPOS ANTROPOLOGICZNEJ KONKWISTY

Konkwista oznacza przede wszystkim podbój i jako taka stanowi jedną z fundamentalnych kwestii etnologii. Konkwista jest więc hasłem — kluczem do zrozumienia pewnego rytmu rzeczywistości, którego powtarzalność od dawna kreuje obraz świata. Mowa tu o akcie podboju, który stanowi zarazem akt poszukiwania, do czego też odsyła etymologia powyższego słowa. Konkwista jest więc nie tylko gwałtem, ale i oswojeniem. Poznanie, konsekwentnie, wiąże się pierwotnie z ideą fizycznej inwazji i zagłady zastanych wyobrażeń i wartości, by wreszcie doprowadzać do nowego, acz tymczasowego ładu. Tymczasowego, gdyż warunkowanego niekończącą się aktywnością Wielkiego Odkrywania. Rytm destrukcji i kreacji stanowi tu doskonałą monadę organizującą naturę Poznania.

Pierwszym uznanym konkwistadorem okazał się Aleksander Wielki, którego historia dokonań stała się nie tyle faktem historycznym, ile znacząco zaważyła na dyscyplinie antropologicznej. Przekroczenie przezeń Hellespontu i wkroczenie do Azji odczytywane jest jako akt grabieży i zuchwałości przy jednoczesnym podziwieniu dla charyzmy i determinacji wodza. Od tamtej chwili Hellespont funkcjonuje jako symboliczna, aczkolwiek przekraczalna granica między tym, co oswojone a tym, co dopiero będzie mu poddane. Azja bowiem poddaje się niejako Aleksandrowi, prowadząc tym samym do nieuniknionej a zarazem oczekiwanej weryfikacji wyobrażeń związanych z owym nie odkrytym lądem. Przy tej okazji należy wspomnieć o innej, acz równie spektakularnej kapitulacji jednego świata pod wpływem drugiego, czyli o wyprawie Krzysztofa Kolumba i jej skutkach. Kategoria *orbis interior* — *orbis exterior* określa więc schematy Poznania oraz późniejszego Rozpoznania danej rzeczywistości. Pojęcie konkwisty zaś zyskuje nowe znaczenie, przynależąc do sfery mikro- i jednocześnie „patronując” każdorazowej, indywidualnej próbie wyjścia ku Inności.

„Świat jest mały — wyrokuje w *Sprawozdaniu dla Królów* Krzysztof Kolumb i od tamtego czasu rzeczywistość, wprost proporcjonalnie, rozrasta się i pęcznieje, szaleńczo płodząc nowe lądy i nowych ludzi wraz z ich osobnymi, nieskończonymi światami. Świat jest mały i w dodatku okazuje się rządzić określoną dynamiką, w pewnym stopniu apriorycznie ustanowioną i doń przypisaną. Wyprawa Kolumba zawsze więc będzie figurować jako konkwista — mit śmiało projektowany na następujące po nim kolejne odkrycia i podboje, stygmatyzując tym samym zstaną lub raczej oczekiwaną rzeczywistość. Nie do zignorowania bowiem jest tu oczywisty fakt różnych wyobrażeń i przesądów, obecny przy każdej próbie doświadczenia Nowości — Inności. Wydarzenie to bowiem stanowi rodzaj kulturowego piętna, o którym to T. Todorov w swojej słynnej książce zatytułowanej *Podbój Ameryki: problem Innego* wspomina, iż „podbój Ameryki zapowiada naszą obecną tożsamość i tworzy jej fundament (...) od tej chwili świat się zamyka (nawet jeśli wszechświat staje się nieskończony)”¹.

Owo zamknięcie się świata można jednakże odnieść do faktu zamknięcia pewnych możliwości odgadywania czy też interpretowania świata, a tym samym do uznania określonej typizacji danej rzeczywistości oraz zdecydowanego ustanawiania jej podług pewnych norm i zasad. Jedna z nich — o ile nie kluczowa — okazuje się dotyczyć opozycji Swój — Obcy, a zatem zawiadywać jednocześnie kwestią poznania, angażując przy tym zestaw określonych znaczeń i symboli. One to właśnie stanowią ów przedmiot projekcji, przesądając o odpowiednim rozpoznawaniu i kategoryzowaniu kulturowej rzeczywistości. Wykluczenie wspomnianych możliwości zaś jedynie akcentuje niedorzeczną — według powszechnych mniemań — alternatywę. Kategoria *orbis interior* — *orbis exterior* stanowi więc o immanentnej dychotomii świata, regulując go i jednocześnie podpowiadając sposoby funkcjonowania owego ładu. Co więcej, świat nie jest zamykany; świat zamyka się sam, co też wskazuje na jego istotną cechę — pewną samosterowność i autonomię.

Krzysztof Kolumb za sprawą swej przełomowej, acz zuchwałej wyprawy, wypracował uniwersalny wzór porządku świata oraz rezultatów wszelkich negocjacji z nim związanych. Konkwista urasta więc do rangi zrozumiałego archetypu i jako taka kodyfikuje kwestie poznania oraz rozpoznania konkretnych realiów. Figura badacza — odkrywcy angażuje więc ustalony repertuar oczekiwań, przesądów, czy wręcz celów, które bywają sukcesywnie przezeń realizowane. Nie chodzi tu jednak o dorównanie spektakularności przedsięwzięcia, lecz raczej o nieuświadomione powielanie wyżej wspomnianych schematów. Każde Poznanie bowiem ma w sobie coś z mitu konkwisty; jest jej sequelem — kalką dostosowywaną do mikroskali wydarzenia. Przy tej okazji można zaryzykować stwierdzenie, iż konkwista posłużyła za jawną eksplikację tego, co od dawna było właściwe pewnemu typowi świadomości, stając się przykładem istotnej sublimacji określonych tendencji i dążeń właściwych dla danego

¹ T. Todorov, *Podbój Ameryki: problem Innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.

czasu. Zaważyło to zatem znacząco na historii i kulturowej dynamice, konfigurując tym samym przyszłość i dopowiadając treść jej poszczególnych wątków.

Przywoływany wcześniej T. Todorov zauważa, że cywilizacja epoki renesansu jest allocentryczna (z gr. *allos* — inny), ponieważ jej święte miejsce, symboliczne centrum — Jerozolima — nie tylko leży poza Europą, lecz także przynależy do innej cywilizacji, będącej zarazem jej rywalką — muzułmańskiej. Oprócz decentralizacji przestrzennej renesans przyniósł również decentralizację czasową — ideałem stała się nie terażniejszość bądź przyszłość, ale przeszłość Greków i Rzymian. Dlatego właśnie centrum jest poza, na zewnątrz, co sprawia, że możliwość znalezienia się w jego zasięgu otwiera się przed Innym. Słowa te obrazują antropologiczną refleksję nad specyfiką odrodzeniową, jednocześnie służąc twórcemu namysłowi nad uwarunkowaniami badań antropologicznych na przestrzeni XX w. W świetle powyższej perspektywy antropologia ujawnia swą wieczną, odrodzeniową naturę celu: nieustającą mobilność do zapamiętałego wskrzeszania mitu wyprawy Kolumba — konkwisty i realizowania go, zwłaszcza w warunkach mikro kultury. Nie jest to jednak akt dosłownej, grabieżczej eksploracji, lecz raczej kwestia świadomościowa — o konotacjach archetypicznych.

Przykład etnograficznej pracy oraz pamiętnikarskiej aktywności B. Malinowskiego nie jest niczym innym, jak właśnie kompilacją — swoistą wypadkową tendencji ówczesnych oraz tych właściwych aspiracjom samego Kolumba. Dwudziestowieczna antropologia przekonuje niejako o wyraźnej renesansowej nostalgii skupionej wokół archetypu odkrywania Innego, z drugiej strony natomiast stanowiąc równie naturalne echo bieżących tendencji społeczno-kulturowych. Zazwyczaj więc realizuje się ów oswojony schemat, tym samym uparczywie forsując ideę Wielkiego Odkrycia i Poznania, które to zawsze odgrywa rolę owego Pierwszego Odkrycia i Poznania. Relatywizm konstytuuje i tę kwestię.

Chronologia rozwoju dyscypliny nie poświadcza jednakże o progresywnej recepcji idei względności owego Poznania; wyznacza ona raczej nieskoordynowaną dynamikę relatywistyczno-anty-relatywistycznych tendencji. Dychotomia ta jest powodowana historią indywidualnej praktyki badawczo-kulturowej, tym samym perswadując o relatywistycznej hegemonii panującej w królestwie nauki. Żyzność pola naukowego uzależniona jest bowiem nie tyle od faktu współczynnika humanistycznego, ile od realnie działających jednostek wraz z całym ich asortymentem uwarunkowań „kultury i osobowości”, czyli ze względu na skrajnie zindywidualizowane cechy poznającego podmiotu.

Innymi słowy, monopol naukowy zostaje obalony w obliczu tak kuriozalnie z pozoru brzmiącego argumentu, jakim jest dyselitarność — a zatem możliwość każdej jednostki do stania się znaczącym twórcą w danej dziedzinie. Chodzi tu o świadomość takiej możliwości oraz tego, iż nauka bywa determinowana nie tylko polityką, ale że polityka wewnętrzna badacza stanowi niemalże fundamentalny czynnik w tej kwestii, funkcjonując przy tym na zasadzie swoistej wyroczni. Poznanie jako konstytutywna aktywność nie jest jedynie monopolem antropologii. Jak poświadcza praktyka profanicznej codzienno-

ści — każdy okazuje się być wybitnym specjalistą od owego „własnego kawałka podłogi”. Relatywizm zapamiętałe demityzuje wyłączność nauki na naukę. Redefinicja pojęcia autorytetu jest tego istotną konsekwencją, uwzględniając przy tym równoprawny status tytułowanego badacza rzeczywistości oraz przygodnego turysty codzienności.

Poznanie wiąże się jednoznacznie z uwikłaniem w praktykę przedmiotowo–podmiotowej relacji. Konsekwentnie, obie strony — przez swą realną aktywność — stanowią o jakości i o rzeczywistym statusie powstałej (odnalezionej, odkrytej) koncepcji. Archetypicznym celem antropologicznych starań jest więc eksploracyjny podbój fragmentu danej rzeczywistości, oswojenie owej kultury i mimowolne sprawowanie nad nią świadomościowej, acz grabieżczej, kontroli. Ta ostatnia stanowi jednakże o esencji antropologicznych poczynań, nie uciekając tym samym przed hasłami tradycyjnie firmującymi dyscyplinę, jakimi są — m.in. — odkrywanie kulturowej różnorodności, tłumaczenie Inności, czy też ochrona zanikających tradycji. Antropologia uprawia tu pewną dywersję, której celem jest osiągnięcie projektowanego konsensusu, niekoniecznie oznaczającego „sprawiedliwy” kompromis.

Antropologia jest zdecydowanym wyjściem „ku”, a zarazem działaniem zaangażowanym w sferę emic, przy jednoczesnym postulacie ciągłej autorefleksji. Owo rozszczepienie przedmiotowej jaźni jest znamienne — odgrywa bowiem rolę pewnej samodyscypliny, prowadząc niejako do natręctwa autodiagnozy. Antropologia, a więc i praca w jej obrębie, odznacza się, w pewnym stopniu, tzw. relatywną poprawnością; nie bazuje ona jedynie na roszczeniowej czy też autorytarnej postawie badawczej — cechuje ją za to reguła specyficznej ascezy. Owa asceza nie jest niczym innym, jak założeniem o ciągłej analizie, aktywnością wśród luster, priorytetem nieustannej konfrontacji. Autorytarna postawa badawcza jest obecnie niebezpiecznym anachronizmem, jednocześnie zaś brak autorytarności nieuchronnie dezawuuje jakąkolwiek ideę autorytetu. Nie ma więc żadnej instancji ani uznanego punktu odniesienia. W zamian postuluje się pluralizm propozycji oraz podtrzymujące sens ich trwania debaty.

Powyższe wyznaczniki stanowią typowe credo badacza opisywanej dyscypliny, kreśląc tym samym profil everynaukowca–everyantropologa, którego intencje wydają się być mantrycznym konstruktem. Przedmiot badań jest więc zawsze ściśle skorelowany z poznającym podmiotem i związek ten realizuje się jawnie poprzez ekshibicjonistyczną naturę tego ostatniego. Ekshibicjonizm ów funkcjonuje tu jako naturalna reakcja na wszelkie bodźce, tym samym implikując wspomnianą dyrektywę emiczno–etycznego działania, czyli jednoczesnej pracy z przedmiotem badania, jak i z samym sobą, jako nie tylko jego oczywistym konkwestadorem, ale i swoistym *alter ego*. Warto zauważyć kontynuowany aspekt osobistego zaangażowania badacza w rozpracowywany temat i nader częste — by nie użyć słowa powszechne — tendencje do jawnych, autobiograficznych odniesień, które nierzadko stanowią zadziwiająco uzupełnienie danej pracy badawczej. Już samo to może firmować dyscyplinę jako wyjątkowo uwikłaną i nieprzejrzystą metodologicznie na tle bardziej sformalizowanych, aczkolwiek mniej samosterownych dzie-

dzin. Nie przemawia to jednak — jak mogłoby się pozornie wydawać — na jej niekorzyść; przyczynia się to raczej do budowania jej wizerunku jako uznanego weryfikatora pewnych uwarunkowań tworzących resztę segmentów świata nauki.

Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu B. Malinowskiego oraz fotoblog (dziennik internetowy) B. Pogody — stanowią ważne źródła dokumentujące przestrzeń antropologicznej aktywności właściwą dla XX w. Pomimo prawie stuletniego dystansu czasowego oraz pozornie rozbieżnych celów obie formy łączy swoisty metamianownik, którym jest właśnie uprawiana konkwista. B. Malinowski daje świadectwo prawdziemu etnograficznemu, B. Pogoda zaś realizuje alternatywny, choć poniekąd spopularyzowany trend współczesnego podróżowania jako scenariusza życiowego, zaś pojmowanego jako modny, acz konieczny obrzęd przejścia. Obaj autorzy natomiast funkcjonują jako wyjątkowe typy antropologicznych badaczy, everyantropologów.

Relatywizm w analizowanym kontekście jawi się jako termin–pomost, akcentujący pewną wspólnotę idei, a zwłaszcza stosunek do przeżywanej i analizowanej rzeczywistości. B. Malinowski nie tyle (nie?) świadomie poddaje — na własnym przykładzie — wiwisekcji konstrukt badacza–odkrywcy, ale również prowadzi specyficzny dialog poszukującego ja z napotykaną materią. To ostatnie jest jakby pramotywnym, kalką zapamiętane nakładaną na wszelkie temu podobne próby ogarnięcia czy też klasyfikacji danej kultury. Pojęcie względności nie odnosi się tu głównie do podważalnej i niestałej natury pewnych rozpoznawanych faktów, lecz raczej zdaje się ono obejmować swym znaczeniem zupełnie inne treści. Okazuje się bowiem, że tzw. fakty czy też przesłanki kulturowe rzadko stanowią o esencji czy też o pomyślnym zwieńczeniu konkretnych badań. Tym, co magnetyzuje dyscyplinę — tu: antropologię — oraz sprawia, iż funkcjonuje ona jako wieczny bodziec do odkrywania nowych, nieznanych kontynentów kulturowych, jest wspomniana powyżej inicjatywa samego badacza. To on ustanawia „nowość” i wznosi jej podwaliny; względność zatem, ryzykując stwierdzeniem, jest niczym innym jak wypadkową kondycji psychicznej antropologa oraz jego przygodnej kreacji rzeczywistości. Przygodnej, gdyż uwarunkowanej owymi predyspozycjami naukowo–osobowościowymi, determinującymi niejako rezultat wszelkich badań. Jakkolwiek nie brzmi to odkrywczym — relatywizm jest w tym przypadku tożsamy z realizacją mitu konkwisty — modyfikowanego i dostosowywanego za każdym razem do innych warunków społeczno–kulturowych oraz identyfikowanego również indywidualnie z sylwetką samego badacza. Relatywna poprawność wiąże się tu z używaniem wspomnianej kalki badawczej oraz ze świadomością bycia Nie–Ostatnim odkrywającym owo Pierwsze Coś. Relatywna poprawność stanowi zatem bezdyskusyjne przyzwolenie na dostęp do igrzysk rzeczywistości, a tym bardziej do bycia jej świadomym, publicznym komentatorem.

„I Ty możesz zostać Bronisławem Malinowskim” nie jest, jak można by się spodziewać, mało wyszukaną trawestacją doby kultury popularnej, lecz stanowi hasło wiernie oddające specyfikę pewnych tendencji. Fotoblog B. Pogody stanowi tu wystarczający

przykład dla podejmowanego problemu. Podróżowanie, eksplorowanie egzotycznej konwencji — w mniemaniu uczestników kultury zachodniej — funkcjonuje jako pretekst do zdobycia pewnego doświadczenia oraz przeżycia popularnego i ostatnio dobrze widzianego stopnia socjalizacji. Rok spędzony w brazylijskiej dżungli, tudzież życie w Tokio nie stanowią żadnej aberracji, lecz jedną z ofert dla współczesnych globtroterów. Sprawdzanie, testowanie siebie w ekstremalnie obcych kulturowo warunkach nie jest bynajmniej podyktowane względami naukowymi, lecz w większości przypadków stanowi oswojony ryt, pewną oczywistość, która domaga się spełnienia. Wszystko już było, ale pozwólcie, bym i ja się o tym przekonała, a następnie Wam to opowiem.

Relatywizm coraz częściej bywa tożsamy z bezwonną zgodą na pewną nieuniknioną ułudę tycząca się podważalności naszych osobistych przeżyć. Zgodnie z priorytetem indywidualizacji życia każdy poznaje osobno swój osobny świat, włączając się we wspólnotę relacji globalnych przeżyć. Transfer informacji na powyższy temat prowadzi do zwyczajowej polifonii — tudzież kakofonii — głosów opisujących doświadczany świat. Brak przy tym spodziewanego rozróżnienia na stricte profesjonalną lub nieprofesjonalną deskrypcję — egalitaryzm gra tu rolę oswojonej konwencji. Słowo „gra” ma tu istotne znaczenie, stanowiąc — jako rzeczownik — z jednej strony synonim konwencji, z drugiej strony zaś akcentując kwestię nieweryfikowalnej różnorodności owych eksperckich głosów. Kategoria fałszywe — prawdziwe nie jest tu kategorią niezbędną, funkcjonując raczej jako skansen idei niż legitymizacja jakiegokolwiek aktualności.

B. Pogoda okazuje się nie tyle częściowym spadkobiercą pracy B. Malinowskiego, ale zarazem sublimuje ważny i zauważalny trend generacji piszącej blog — internetowy pamiętnik. Jego forma, nierzadko ekspandująca w stronę atrystowsko-filozoficzno-ekshibicjonistyczną, stanowi ważne spełnienie dla potencjalnego twórcy, umożliwiając mu tym samym pełnoprawny głos w dyskusji na nieznośnie lekko powracające tematy o życiu, śmierci i miejscu człowieka pomiędzy nimi. Również i tu relatywizm cechuje zawoalowany i nieoczywisty status, przekonując o potędze i racji jednostkowego stanowienia o świecie, a raczej o nieograniczonym prawie do wtórności, królującym w powyższych sytuacjach.

To ostatnie zaś oddaje sens i specyfikę bezwzględnej względności, funkcjonując na zasadzie elipsy. Przekonanie o tym, iż „wszystko już było” stanowi jedynie bodziec dla kolejnych poszukiwań Obcości wśród wyznawców klasycznej antropologii oraz dla poszukujących własnej Swojskości samozwańczych amatorów. Względność, relatywizm leżą więc w gestii jednostki zdolnej snuć własną opowieść o przeżywanym świecie. Służą one zatem wyobrażeniu o jej indywidualnej, osobnej rzeczywistości łaskawie lekceważąc fakt, iż wszelkie tego typu separacje gnają potem do swojego dzikiego, acz znanego stadła. Wszystko już było — wszystko już będzie, więc chodź, coś Ci opowiem...

Magdalena Matysek

O OKIEŁZANIU PYCHY RACJONALNOŚCI NAUKOWO-TECHNICZNEJ

Wiek XIX to wiek racjonalności naukowo–technicznej, jak mawia W. Lepenies. Gdy natura budziła grozę i lęk, to nauka i technika miały okiełznać przyrodę i zwalczać ów lęk. Wiek XIX to zatem epoka racjonalna, wolna od lęku, „która z satysfakcjonującą samoświadomością mogła traktować wykorzystywanie natury przez człowieka jako najwyższy cel kultury i oddawała się optymizmowi naukowemu, który z dzisiejszego punktu widzenia okazuje się straszliwą pychą”¹.

Owa racjonalizacja odbywa się również w sferze indywidualnych biografii: ludzie zamiast przeżywać swoje afekty, uczą się je kanalizować, nie żyją chwilą, lecz skrupulatnie planują przyszłość, zastępują przymus zewnętrzny pochodzącą z własnego wnętrza samodyscypliną i kontrolą działań. Nie oznacza to oczywiście, że nowoczesna racjonalność pozbyła się lęku. Lęk ten jedynie został stłumiony we wnętrzu jednostki. Lepenies mówi o uwewnętrznionym lęku. Owe wewnętrzne lęki stają się coraz bardziej uciążliwe, wewnętrzny przymus coraz bardziej dotkliwy. Wystarczy wspomnieć Z. Freuda, który opisał lęki nowoczesnego człowieka.

Oczywiście nowoczesność nie pozbyła się całkowicie lęków zewnętrznych. W każdym z procesów cywilizacyjnych nie brak ani strachu przed przyrodą zewnętrzną, ani obaw wewnętrznych. Zmienia się tylko proporcja. Nowoczesność osłabiła lęk przed przyrodą w postaci postępu cywilizacyjno–technicznego, kosztem lęków wewnętrznych, w postaci wstydu i samokontroli.

Dziś powracają lęki zewnętrzne jakby ze zdwojoną siłą. Na powrót bowiem, wobec bezsilności i zawodności racjonalności naukowo–technicznej, boimy się przy-

¹ W. Lepenies, *Lęk a natura*, [w:] W. Lepenies, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*, przeł. A. Zeidler–Janiszewska, Warszawa 1996, s. 35. Warto wspomnieć, że W. Lepenies to współczesny niemiecki socjolog i filozof (rocznik 1941), którego refleksję można byłoby nazwać „zaangażowaną”.

rody, lecz nadto boimy się ubocznych skutków owej racjonalności. W. Lepenies mówi o „renesansie obaw”, o nadmiarze wiedzy, o prymacie środków nad celami, o niezdolności działań politycznych niezbędnych do rozwiązania problemów. Nauka i technika znalazły się w stanie, który autor określa „kryzysem zaufania” i nie chodzi już tylko o to, że zdolność nauk do rozwiązywania problemów osłabła, że nie radzą one sobie z pokonywaniem lęku, lecz o to, że nauka i technika same lęk generują, same są źródłem obaw związanych z nieprzewidywanymi skutkami ubocznymi. „Nauka i technika, uczniowie czarnoksiężnika nowoczesności, same wywołały znaczną część problemów, z którymi już nie umiemy sobie poradzić”². Pycha i aroganckie ignorowanie lęku okazały się dzisiaj zgubne zarówno dla człowieka, przyrody, jak i samej racjonalności naukowej. Jednak Lepeniesowi nie chodzi o powrót do czasów średniowiecza, gdzie lęk zewnętrzny, lęk przed światem, przyrodą organizował sposób myślenia, organizował *Lebenswelt* człowieka, nie chodzi też o neoromantyczne porzucenie osiągnięć cywilizacyjnych. Lepenies mówi, że „jeśli mają być zachowane osiągnięcia postępu cywilizacyjnego, nauka i technika muszą pospiesznie zacząć od nowa uczyć się bać”³. Co to znaczy dla nauki? Co to oznacza dla człowieka? Co tak naprawdę proponuje Lepenies?

Z. Bauman przypomina stare pojęcie adiaforyzacji: „termin «adiafon» pochodzi z języka Kościoła; odnosił się początkowo do poglądów lub obyczajów ani cnotliwych, ani grzesznych, uznanych przez władze kościelne za obojętne z punktu widzenia wiary (...). Zadiaforyzowanych działań nie ocenia się i nie można oceniać w kategoriach dobra i zła. Można je tylko mierzyć kryteriami technicznymi — poprzez zestawienie ich z celami lub procedurami organizacyjnymi”⁴. Z. Bauman uznał adiaforyzację za fundamentalny problem nowoczesności, z którego potem wynikała wszelka wieloznaczność. Nowoczesna adiaforyzacja polegała na tym, że pewne działania o charakterze poznawczo–praktycznym, racjonalnym, wchodzące w skład nowoczesnej praktyki, stają się po prostu moralnie obojętne. Swoje obawy przed ingerencją w świat człowieka naukowcy redukowali właśnie w ten sposób, że pozbawiali ów świat jego wymiaru aksjotycznego. W. Lepenies pokazuje ów proces przywołując, zmetaforyzowany oczywiście, przykład działań chirurgicznych: „prześcieradło chirurgiczne zapewnia, oczywiście, jałowość pola operacyjnego. Jednocześnie tłumi lęki chirurga wzbudzając iluzję, że pracuje nad pewnym wycinkiem ciała, a nie rozkrawa żywą istotę”⁵. Zdaje się, że autorowi chodzi właśnie o deadiaforyzację nauki. O ujęcie nauki i praktyki badawczej (technicznej) w kategorii refleksji etycznej, socjologicznej, humanistycznej. W istocie W. Lepenies proponuje jakby podwój-

² Ibidem, s. 49.

³ Ibidem, s. 51.

⁴ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 168.

⁵ W. Lepenies, op. cit., s. 50.

ną refleksję. Z jednej strony chodzi o „wiedzę podstawową”, którą dostarczają nauki przyrodnicze, a z drugiej o „wiedzę o tej wiedzy”, a zatem chodzi o „wtórne dyscypliny wskazujące orientację”. Nie jest to oczywiście pomysł nowy. Kompensacyjną rolę praktyk kulturowych zajmował się już J. Ritter, który, podobnie jak A. Gehlen, widział świat człowieka jak swoiste połączenie procesów modernizacji w sferze racjonalności naukowo–technicznej z procesami kompensacji w sferze symboliczno–światopoglądowej. Jest to, jak się zdaje, konsekwencja długiej niemieckiej tradycji myślenia o kulturze i cywilizacji jako dwóch odrębnych aspektach życia człowieka. Kontynuatorem tej tradycji jest współcześnie O. Marquard, który wyraźnie podkreśla, że tzw. modernizacja duchowej sfery kultury przyczynia się do pogłębiania negatywnych skutków przyspieszenia cywilizacyjnego. Kulturę, a zatem i myśl humanistyczną, trzeba nie tylko chronić, lecz również wzmacniać, by ona sama „okrzężała” racjonalność naukowo–techniczną szczególnego rodzaju wrażliwością na los człowieka. H. Lubbe mówi nawet o wskrzeszaniu przeszłości w tym celu⁶.

Jednak W. Lepenies nie powołuje się wprost na tych autorów. Jego pomysł „wtórnych dyscyplin wskazujących orientację” nawiązuje raczej do, po pierwsze: „wizji E. Du Bois–Reymonda”⁷, po drugie, do koncepcji K. Jaspersa. Przypomnijmy: w 1869 r. Du Bois–Reymond (fizjolog, rektor Uniwersytetu Berlińskiego) podczas przemówienia inauguracyjnego rok akademicki wskazywał, że nauka potrzebuje przywództwa i od razu ową przywódczą rolę widział w Wydziale Filozoficznym. „Tylko Wydział Filozoficzny chroni universitas litteraria przed rozpadem na poszczególne szkoły zawodowe, jest «palladium idealnych dążeń, kultem czystej wiedzy»”⁸. Podobną rolę filozofii przypisywał K. Jaspers w 1946 r., argumentując, że filozofia jest impulsem, od którego zaczyna się każde poszukiwanie, jest szkołą wstępną i naczelną instancją dla wszystkich wydziałów. Obu autorów łączy zatem bardzo silne przekonanie o tym, że filozofia ma być „dziedziną wskazującą orientację”, ale przekonanie to bierze się z niezłomnej wiary w skuteczność nauki, w racjonalność odkryć naukowych, wiary w postęp, któremu właśnie trzeba wskazać orientację. W. Lepenies jednak podkreśla, że takie kompensacyjne widzenie filozofii powoduje uwolnienie przyrodnawców od odpowiedzialności za skutki swoich poczynań. Stało się zatem odwrotnie: dla nowożytnej nauki typowe było nastawienie, które W. Lepenies nazwał „zaniechaniem orientacji” (*Orientierungsverzicht*). Szansy takiej nie spełniły również same nauki społeczne i humanistyczne, które nie były w stanie spro-

⁶ Por. H. Lübbe, *Muzealizacja. O powiązaniu naszej teraźniejszości z przeszłością*, tł. E. Paczkowska–Łagowska, „Estetyka na Świecie” 1991, t. 3, s. 13; O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, *passim*.

⁷ Tak zatytułowany jest jeden z rozdziałów artykułu, który miał być nową propozycją dla społeczeństwa ryzyka. Zob. W. Lepenies, *Idea niemieckiego uniwersytetu z punktu widzenia naukoznawstwa*, [w:] W. Lepenies, *Niebezpieczne powinowactwa...*, s. 124.

⁸ *Ibidem*, s. 127.

tać wymogom połączenia scjentyzmu nauk przyrodniczych z wyjaśnianiem świata w kategoriach humanistycznych. Autor *Historyzacji natury...* również w naukach humanistycznych dostrzegł adiaforyzację. Przypomina bowiem, że „cena, jaką trzeba zapłacić za unaukowanie pewnych dziedzin problemów, jest wysoka. Ekonomia może stać się dziedziną akademicką dopiero wtedy, gdy poczynania ekonomisty przestanie analizować w kategoriach dobrych i złych uczynków, a zacznie z punktu widzenia działań dlań korzystnych lub niekorzystnych”⁹. Dlatego W. Lepeniesowi bliższa jest koncepcja „wtórnych dyscyplin wskazujących orientację”, które okrążyłyby naukę i technikę już nie tyle naiwną wrażliwością, lecz raczej swego rodzaju ironią i dystansem. Wśród tych nauk znalazły się: socjologia nauki, historia nauki i teoria nauki. Socjologia nauki powinna według autora korygować „wyobrażenie bezkolizyjnego samosterowania systemu naukowego przez ujawnienie sterowania z zewnątrz, aż po podstawowe założenia wytwarzania wiedzy”¹⁰. Historia nauki, według W. Lepeniesa, pokazała już, że zamiast ciągłego i kumulacyjnego rozwoju nauk, mamy następstwo naukowych rewolucji. Zaś teoria nauki zrelatywizowała władzę zachodniej racjonalności nad procesami poznania. Nasze poznanie, poznanie naukowe ma zawsze charakter kulturowy i o ile „uhistorycznienie, relatywizacja i wyobcowanie były właściwościami działalności naukowej”, o tyle — paradoksalnie — „sama nauka nigdy nie była ich przedmiotem”¹¹. Jeszcze wspomniany rektor Uniwersytetu Berlińskiego i K. Jaspers głęboko wierzyli w racjonalność nowożytnej nauki i równie racjonalny postęp, to już Lepenies, właśnie z powodu niewiary w naukę, w potencjał rozwiązywania przez nią problemów, postuluje swój program. Szczególnie istotne jest to, że ową wiedzą wyznaczającą orientację zajmować się mają nie socjologowie, lecz właśnie przedstawiciele nauk przyrodniczych, którzy jednocześnie są socjologami. Nie chodzi bowiem o to, by tym, którzy zajmują się badaniami, udzielać korepetycji z zakresu etyki nauki, lecz idzie tak naprawdę o nową socjalizację, o „wyszkolenie nowej mentalności naukowej” — jak powiada. Domaga się zatem dla współczesnej nauki orientacji zdolnej „dostrzec kulturowe uzależnienia działalności naukowej, która zdobędzie się na wyznanie, że rozwój nauki oznacza nie tylko postęp, ale i historię długowiecznych pomyłek, szeregu buntów i rewolucji, a także historię zapomnienia i zniewolenia. Pożądana byłaby nie tyle tragiczna samoświadomość i wierność zasadom, co ironia, samokrytyka i zdolność postrzegania własnych działań naukowych jakby z zewnątrz — zdolność ich wyobcowywania”¹². W. Lepenies ma zatem nadzieję, że wiedza wyznaczająca orientację, jej specy-

⁹ W. Lepenies, *Historyzacja natury i niezależnienie nauk od moralności*, [w:] W. Lepenies, *Niebezpieczne powinowactwa...*, s. 30.

¹⁰ W. Lepenies, *Idea niemieckiego uniwersytetu...*, s. 139.

¹¹ Ibidem, s. 136.

¹² Ibidem, s. 135.

ficzna ironia i pokora zdoła zahamować niekontrolowany, żywiołowy, nieunikniony (jak się zdawało) rozwój zachodniej nauki. Wierzy w Brechtowską „technikę wyobcowania swojskości”, kulturowego dystansu, dzięki któremu widać, że nauka nie przedstawia wiernego wizerunku rzeczywistości, lecz sama jest elementem systemu kulturowego, który poddany musi być moralnym kwalifikacjom.

Okazuje się zatem, że to właśnie nauki przyrodnicze dziś powinny uczyć się pokory od nauk humanistycznych, od nich „na nowo uczyć się bać”. Ta specyficzna forma Lepeniesowskiej „heurystyki strachu” jest zatem propozycją waloryzacji etycznej działań naukowych, formą odpowiedzialności, o którą zabiega również H. Jonas, wtedy gdy proponuje etykę dla cywilizacji technicznej.

W. Lepenies zdaje się bliski w tym myśleniu szczególnie U. Beckowi, który budując koncepcję refleksyjnej nowoczesności, społeczeństwa ryzyka, w istocie skupił się na problemie relacji wiedzy eksperckiej, racjonalności naukowej z tym, co ludzie uważają za ryzykowne, z tzw. wiedzą potoczną. Autor *Spółczeństwa ryzyka...* wychodzi od socjologii wiedzy, kończy, jak się zdaje, na położeniu akcentu na kwestię odpowiedzialności i etyki. Jeśli dziś nauka sama dla siebie staje się problemem i przedmiotem zainteresowania, czy może lepiej powiedzieć, że sama dla siebie jest źródłem ryzyka i ryzyko sprowadza na społeczeństwo, na indywidualne jednostki, to szczególne znaczenie ma rozróżnienie między ryzykiem a jego społecznym postrzeganiem. U. Beck pisze, że nauka „stwierdza ryzyko”, społeczeństwo je z kolei zauważa. Właśnie relacja między tym, co wiedzą naukowcy a tym, co wie społeczeństwo staje się dziś szczególnie sproblematyzowana. Naukowcy, lekceważąc „heurystykę strachu”, nie będąc, jak chciałby W. Lepenies, socjologami wiedzy, udowadniają „irracjonalność” społeczeństwa, jego wrogość wobec techniki. Nawet protesty społeczne i krytyka opinii publicznej są oczyszczane ze wszelkich argumentów etycznych, a wypowiedzi społeczeństwa sprowadza się „do problemu czysto informacyjnego”¹³. W ten sposób uznaje się wszelkie działania racjonalne za „racjonalne tu i teraz”, odraczając problem odpowiedzialności za „skutki uboczne” na następne pokolenia. U. Beck pokazuje, że brak akceptacji naukowych definicji ryzyka nie może być podstawą formułowania przez „wiedzących lepiej” zarzutów wobec społeczeństwa, zarzutów o nieracjonalność. Używanie słownika racjonalnego z góry wyklucza etyczny dialog. Adiaforyzuje się tym samym publiczną dyskusję. U. Beck demaskuje pychę naukowców, wskazując jednocześnie na potrzebę kulturowego dystansu, autoironii, o którą dopominał się W. Lepenies. Brak społecznej akceptacji dla naukowej definicji ryzyka „wskazuje na to, że kulturowe przesłanki akceptacji zawarte w techniczno–naukowych wypowiedziach na temat ryzyka są błędne. Inżynierowie eksperci od ryzyka *mylą się* co do empirycznej poprawności

¹³ U. Beck, *Spółczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Warszawa 2002, s. 75.

przyjętych przez nich przesłanek odnośnie do wartości, gdy z góry określają, co dla społeczeństwa wydaje się być możliwe do zaakceptowania, a co nie. Swoich zapożyczonych wyobrażeń o kulturowej akceptacji naukowcy nie poddają empirycznej krytyce. Wynoszą je jako dogmaty ponad poglądy innych, zasiadając na chwiejnym tronie sędziów orzekających o «irracjonalności» społeczeństwa¹⁴. Oto uzasadnienie dla Lepeniesowskiej „nowej mentalności naukowej”, dla potrzeby socjologii wiedzy, historii i teorii nauki. To nie społeczeństwo, lecz naukowcy muszą się bać konsekwencji swoich odkryć.

Równolegle jednak autor *Społeczeństwa ryzyka...* zabiega o to, by naukowcy nawiązali ze sobą i swoimi specjalizacjami dialog. Nazywa to nową „specjalizacją zorientowaną na ukazanie związków” oraz „zdolnością uczenia się naukowej racjonalności”. Sprzeczne i nieustannie podważające się wyniki najnowszych badań powodują, że poszczególne specjalizacje udowadniają swoją nieomyślność. „Wraz z potęgowaniem się ryzyka rośnie też nacisk na to, aby prezentować się w szatach bezbłędności i tym samym pozbawiać się własnej zdolności uczenia się”¹⁵. Pod przymusem postępu i konieczności działania w obrębie nauk technicznych rozwija się dogmatyzm. Im większy jest stopień specjalizacji, tym większa siła, aby udowodnić swoją nieomyślność, tym większy również zasięg i nieprzewidywalność skutków ubocznych działania naukowo-technicznego. Gdy jedna specjalizacja dostrzega ryzyko i chce mu zapobiec, wywołuje tym samym problem, który rozwiązany musi być przez inną specjalizację. To zaś sprawia, że społeczeństwo widzi naukę jako łańcuch działań polegających na tym, że rozwiązanie problemu to stwarzanie kolejnego problemu. Stąd ocenia naukę jako nieracjonalną działalność niezdrowej konkurencyjności, zagrażającej nie tylko sobie samej, lecz przede wszystkim społeczeństwu.

Można byłoby zatem dostrzec bliskie związki między myślą H. Jonasa, jego „heurystyką strachu”, W. Lepeniesa i jego propozycją „nauki wyznaczającej orientację”, myślą U. Becka i jego refleksyjną modernizacją z jednej strony, z drugiej zaś z refleksją etyczną Z. Baumana.

Umieściłam po jednej stronie niemieckich filozofów/socjologów, po drugiej Z. Baumana, dlatego że (jak się zdaje) wszyscy wskazują na konieczność de-adiaforyzacji nowoczesnej praktyki, na konieczność ponownego jej przemyślenia w kategoriach etycznych. O ile jednak ci pierwsi pokładają takie nadzieje w samych badaczach, filozofach i socjologach, słowem w sferze rozumu i działalności intelektualistów, to Bauman odwołuje się do indywidualnej sfery ludzkiej odpowiedzialności i ją rozszerza na „politykę sprawiedliwości”.

Z. Bauman zdaje się od początku nie wierzyć w naukę i naukowców. „Dlatego z rozwojem polityki, a nie (w każdym razie nie tylko) nauki i techniki, należy łą-

¹⁴ Ibidem, s. 75.

¹⁵ Ibidem, s. 272.

czyć nadzieje na stworzenie sytuacji sprzyjającej unikaniu tego, co «nieuniknione», i przewidywaniu tego, co «nieprzewidywalne»¹⁶ — powiada. Indywidualna moralność (nawet indywidualnego naukowca) rozszerza się na „moralność na odległość”, moralność jakby „na zapas”, ponieważ nie potrafimy przewidzieć skutków naszych dzisiejszych lokalnych działań, skutków, które mogą dotknąć „dalekich bliźnich”, jak mawiał M. Horkheimer. Baumanowska „moralność na odległość” przybrać musi formę polityczną, a polityka sprawiedliwości wynika tylko z odpowiedzialności moralnego „ja”, która pojawia się wobec Innego. Taka forma „globalizacji odpowiedzialności”, „rozciągnięcia” jej w czasie i przestrzeni zdaje się dziś niezbędna, bo, jak pisze Z. Bauman „wszyscy ponosimy odpowiedzialność za to, co się zdarza komukolwiek z nas, wobec czego postulat wzięcia odpowiedzialności za naszą odpowiedzialność obejmuje dziś wymóg łagodzenia cierpień zdarzających się w dowolnym punkcie globu, nawet w jego najdalszych zakątkach. Jest to całkiem nowe wyzwanie obciążające «impuls moralny» do granic wytrzymałości (a może nawet ponad jego wytrzymałość), biorąc pod uwagę, że przez długie wieki realizował się wyłącznie w bliskim kontakcie z Innym (i tylko w tym obszarze przywykł czuć się naprawdę u siebie w domu)”¹⁷. A zatem od indywidualnej moralności rozpoczyna się budowanie polityki sprawiedliwości, co też Z. Bauman ujął w tytule artykułu: *O moralności, co się w domu zaczyna — i o skalistej drodze ku sprawiedliwości*¹⁸.

Inaczej W. Lепенies, który szansę na odpowiedzialność postępu, nauki i racjonalności widzi w pewnym programie etycznym socjologii wiedzy ogólnie, a np. socjologii techniki, socjologii medycyny, socjologii prawa szczegółowo.

Wszyscy bohaterowie są w swoich diagnozach współczesnej nauki zbieżni. Lecz zasadnicze różnice zaznaczają się dopiero wtedy, gdy formułują oni swoje propozycje „naprawcze”, swoje programy etyczne.

H. Jonas, jak wspominałam, proponuje nową zasadę odpowiedzialności, która wsparta jest „heurystyką strachu”, jest programem etycznym dla cywilizacji technologicznej.

Po pierwsze, H. Jonas wskazuje, że zmieniona, nieograniczona, techniczno–racjonalna natura ludzkiego działania, która nastawiona jest na nowatorstwo, ingerencję w „globalną przyszłość”, zmusza do rewizji dawnej etyki, zorientowanej na bezpośrednie stosunki człowieka z bliźnimi w obrębie bardzo wąskich, jak się dziś okazuje, horyzontów przestrzennych i czasowych. W nowych warunkach modernizacji refleksyjnej, drugiej modernizacji, potrzebna jest nam nowa etyka. Wydłuża się bowiem zasięg naszych działań tak, że nie my ponosimy za nie konsekwencje,

¹⁶ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Kraśnińska, Warszawa 2003, s. 181.

¹⁷ Ibidem, s. 182.

¹⁸ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 69.

odpowiedzialność nie dotyka nas tu i teraz. Zmieniona przestrzenna rozległość i czasowa rozpiętość łańcuchów przyczynowo–skutkowych powoduje ich nieprzewidywalność, kumulatywność. Ich nieodwracalność, w powiązaniu z sumarycznym ogromem, radykalnie zmienia sytuację kolejnych pokoleń. Etyka tradycyjna zakładała jedynie zachowania niekumulatywne. Przedmiotem odpowiedzialności jest teraz nie inny człowiek, lecz „los samego człowieka”. Aksjomat Jonasowskiej teorii odpowiedzialności głosi, że „odpowiedzialność stanowi korelat mocy i musi być współmierna z zakresem tej mocy i jej wykorzystania”¹⁹. Wymaga to zaś swego rodzaju naukowej futurologii, coraz dalej sięgającego przewidywania. Jak wiadomo, jest ono bardzo ograniczone, człowiek nie może pozbyć się niepewności w stosunku do skutków ubocznych, jakie są konsekwencją technicznego działania. Dlatego Jonas podkreśla, że zamiast nadziei, wiary w postęp, trzeba nam opartej na wyobraźni „heurystyki lęku”, która podpowie, co może być zagrożone i czego należy się wystrzegać. „Ogrom owych zagrożeń, w połączeniu z niewystarczalnością naszej wiedzy na temat przyszłości, dyktuje nam pragmatyczną regułę, aby prorocctwom głoszącym ztratę dać pierwszeństwo nad prorocctwami przyszłej szczęśliwości”²⁰. Jako że bać się wszystkiego nie można, to, czego musimy wystrzegać się za wszelką cenę, określone jest przez to, co za wszelką cenę chcemy chronić. I tu właśnie piętrzą się problemy. Jak bowiem ustalić, co my, ludzie, chcemy chronić, jak ustalić wspólny nam wszystkim aksjotyczny horyzont? Czy nie jest on zależny od różnic kulturowych? Jonas mówi, że to, co dla nas ważne, określone jest na podstawie posiadanego przez nas „obrazu człowieka” czy jakiejś natury ludzkiej. I znowu warto zadać pytanie, czy my, ludzie, posiadamy jakiś wspólny „obraz człowieka”? Wystarczy przyrzec się ostatnim filozoficznym sporom o naturę ludzką, a łatwo stracić nadzieję na to, że w ogóle kiedyś ustalimy konsensus w sprawie tego, co za wszelką cenę chcemy chronić.

O ile jeszcze w przeszłości próbowano szukać owego obrazu człowieka w religii, potem w rozumie i historii, to dziś, jak się zdaje, jesteśmy pozbawieni takiego wspólnego fundamentu. Mimo tego H. Jonas proponuje etykę opartą na metafizyce. „Przed filozofią przyrody stoi zadanie zawieszenia pomostu nad rzekomą przepaścią oddzielającą naukowo stwierdzone «jest» od moralnie wiążącego «powinno być»”²¹. Jest to więc próba metafizycznego podbudowania obowiązków człowieka względem samego siebie i przyszłych pokoleń. To, co za wszelką cenę chcemy/musimy chronić, to po prostu „istnienie człowieka”, istnienie przyszłych pokoleń właśnie. „Ludzkość nie ma prawa do samobójstwa” — mówi H. Jonas, bowiem nie możemy uzyskać

¹⁹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 17.

²⁰ Ibidem, s. 17.

²¹ Ibidem, s. 18.

zgody na nieistnienie czy odczłowieczenie ludzi przyszłości, są oni bowiem niemi, bezbronni. Zasada odpowiedzialności zatem polega na naszym obowiązku zapewnienia istnienia przyszłej ludzkości, niezależnie od tego, czy będą wśród niej nasi potomkowie. Ale na tym nie koniec: musimy również zapewnić przyszłemu człowiekowi warunki, w których mógłby godnie żyć, czyli określoną kondycję, jak to ujmuje badacz. Owa zasada odpowiedzialności odnosi się w sposób szczególny do techniki, do postępu cywilizacyjnego, bowiem siła i prędkość technicznego rozwoju nie pozostawiają miejsca na błędy i późniejsze poprawki, nie pozostawiają nam czasu na autokorektę, ale też, niezależnie od tego, ile czasu pozostało, poprawki, wobec nieoczekiwanych skutków, są coraz trudniejsze, coraz bardziej niebezpieczne, techniczne „osiągnięcia” autonomizują się i mamy na nie coraz mniejszy wpływ. Zatem jedna z zasad odpowiedzialności, sformułowana przez H. Jonasa, brzmi: „istnienie «człowieka» nie może być nigdy stawką w zakładzie”. Bowiem „spośród możliwych dzieł techniki są też takie, które skumulowane posiadają ów globalny zasięg i głębię, a więc niosą możliwość zagrożenia całej egzystencji czy całej istoty człowieka w przyszłości”²². Z tego zatem wynika zasada niepewności, głosząca „prymat prognozy niepomyślnej nad pomyślną”. Zasada niepewności zobowiązuje nas bezwarunkowo. Ze względu na odpowiedzialność pojętą jako to, co będzie w przyszłości, „sednem działania moralnego staje się przezorność, będąca poza tym drugorzędną sprawą naszego rozsądku”²³. Zatem pierwszym obowiązkiem etyki przyszłości jest „unaocznienie długofalowych skutków technicznej aktywności”²⁴.

Do propozycji wspomnianych autorów można oczywiście sformułować wiele zarzutów:

Po pierwsze: Czy Lepeniesowski pomysł „wtórnych dyscyplin wyznaczających orientację” nie skończy się podobnym fiaskiem, jakim skończył się pomysł uznania filozofii i Wydziału Filozoficznego w Uniwersytecie Berlińskim za główną dziedzinę w budowaniu uzasadnienia dla nauk przyrodniczych? Pomysł „wtórnych dyscyplin wyznaczających orientację” znajduje dziś, jak się wydaje, instytucjonalne potwierdzenie. Termin ten stał się podstawowym pojęciem w Federalnym Raporcie o Stanie Nauki.

Po drugie: Czy Baumanowski wymóg odpowiedzialności za naszą odpowiedzialność „na zapas”, „na odległość” jest do wytrzymania, czy nie przekracza on możliwości moralnych człowieka i w jaki sposób można zastosować taką Baumanowską politykę sprawiedliwości?

Po trzecie: Czy propozycja socjologii wiedzy i społecznego definiowania ryzyka U. Becka nie grozi „feudalizacją praktyki badawczej”? Czy „nadmiarowi nauki”,

²² Ibidem, s. 80–81.

²³ Ibidem, s. 83.

²⁴ Ibidem, s. 65.

która dziś sama generuje ryzyko, nie grozi to, że inni będą jej dyktować, co powinno być prawdą? Sam U. Beck jest tego świadomy, gdy pisze, że „kryteria selekcji, które uykają surowym, naukowym sprawdzianom zyskują nowe znaczenie, dotyczą: zgodności w podstawowych poglądach politycznych, interesów zleceniodawców, antycypacji implikacji politycznych, krótko mówiąc, akceptacji społecznej”²⁵.

Wreszcie, po czwarte: Czy „heurystyka strachu” H. Jonasa nie sprowadza na społeczeństwo i samych naukowców jakiegoś rodzaju „strachu urzędowego”, jakiejś formy rządów prawodawców, którzy tym samym będą chcieli uprawomocnić swą władzę? Czy H. Jonasowi można postawić zarzut antytechnologizmu? Autor przyznaje się co prawda do „grzechu” jednostronnego akcentu na rzecz „heurystyki strachu”, lecz jednocześnie argumentuje, że we współczesnym świecie Zachodu racjonalność naukowo-techniczna nie potrzebuje obrońców. Pęd technologiczny zatroszczy się sam o siebie. Jeśli tak rzeczywiście miałyby być, jeśli mielibyśmy ponownie uwierzyć w racjonalność postępu technologicznego, to propozycje autorów, choć bardzo wieloznaczne i trudne do spełnienia, warto brać pod uwagę.

²⁵ U. Beck, op. cit., s. 256.

Joanna Żak-Bucholc

ŻYĆ W PRZYJAZNYM KOSMOSIE – RESAKRALIZACJA ŚWIATA W NEW AGE

„Czy ktokolwiek naprawdę wie, czym jest New Age?” — pyta (retorycznie) Lazaris¹. Kim jest pytający? Świadomością bez formy, energią, która nigdy nie zdecydowała się na przyjęcie ludzkiej postaci, komunikującą się z ludźmi za pośrednictwem tzw. *channelingu*. Ten rodzaj opisu — cokolwiek ekscentryczny dla dyskursywnego rozumu — wprowadza natychmiast w uniwersum Nowej Ery, a ponadto od razu stawia interesującą mnie kwestię w ostrym świetle: czy ktokolwiek wie, czym jest New Age Mouvement?²

Mimo rosnącej liczby przeróżnych publikacji, opracowań i analiz, wciąż nie jest zadaniem łatwym w sposób wyczerpujący opisać fenomen New Age. Zadziwia różnorodność interpretacji, rozpiętość tematyczna poruszanych w ramach opisu kwestii, różnorodność sposobów przeprowadzania analizy. Bo też przyznać trzeba od razu, że przedmiot opisu niejako z góry wymyka się łatwym kwalifikacjom. New Age to propozycja alternatywnej wizji świata, zatem i tradycyjne narzędzia opisu po prostu często zawodzą.

Jasne staje się zatem, że każdy piszący o Nowej Erze niemal zmuszony jest dokonywać selekcji tematycznej oraz budować własny warsztat analityczny i interpretacyjny. To istotne zastrzeżenie, jako że jednym z głównych sposobów poznawania idei Nowej Ery jest poznawanie ich poprzez lektury — co implikuje dokonanie własnej rekonstrukcji „wielkiego tekstu” pisanego przez przedstawicieli ruchu, a także przez ich adwersarzy³.

¹ Cyt. za: Z. Zagajewski (tłum.), „Miesięcznik Trochę inny” 1990, nr 3, s. 6.

² Ruch Nowej Ery, dalej będę używała również skrótu: NAM, a obok New Age — nazwy spolszczonej: Nowa Era czy Nowy Wiek.

³ Teksty dotyczące New Age można by podzielić na kilka grup: pisane przez zwolenników ruchu lub współtworzących jego zręby, np.: S. MacLaine, *Na krawędzi*, Warszawa 1991; J. White, *Świt ery Wodnika*, Bydgoszcz 1996; F. Capra, *Punkt zwrotny*, Warszawa 1987; idem, *Tao fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, Kraków 1994; K. Wilber, *Eksplodzja świadomości*, Zabrze 1997; N. Drury, *Psychologia transpersonalna. Ludzki potencjał*, Poznań 1995; publikacje

Przy czym zestaw podstawowych idei New Age może pojawiać się w formie dociekań naukowych albo paranaukowych, koncepcji filozoficznych czy quasi-filozoficznych, ale również — zdecydowanie częściej — w formie popularnej, o takim sposobie komunikowania treści, który jest właściwy dla kultury masowej.

Pokusa jasnego odróżniania i zakreszania granic jest wśród piszących o New Age mocna, tak wokół niego, jak i wewnątrz. Jeśli chodzi o to drugie, to najpowszechniejszy jest podział na dwa nurty: odwołujący się do tradycji ezoterycznej (kulty neopogańskie, działania nawiązujące do tradycji szamańskich czy tantrycznych albo nowa forma spirytyzmu — *channeling*) — i ten nurt zwany jest „Wodnikiem okultystycznym” oraz na nurt przyjmujący zasady wiedzy jawnej (egzoterycznej) i względnie zrjonalizowanej wedle kluczy nowego paradygmatu, tj. podlegającej weryfikacji intersubiektywnej (psychoterapeutyka New Age, medycyna holistyczna, parapsychologia albo hipotezy związane z „Nową Nauką”) — i ta zwana jest „Wodnikiem naukowym”⁴. Zamierzam zająć się tylko tym ostatnim.

Istota — nazwijmy ją „doktrynalną” — Nowej Ery zasadza się na pewnej jasnej podstawie: wszechświat widziany jest jako ewoluująca całość, będąca „w procesie” razem z fenomenem życia i człowiekiem, podlegającym analogicznemu prawom rozwoju poprzez przemiany inkarnacyjne. Jest to zatem wizja dynamiczna i ewolucjonistyczna. Świat wchodzi w okres przemian, zmierzając ku rzeczonyj Nowej Erze czy Erze Wodnika, człowiek zaś poprzez doskonalenie duchowe i zmianę świadomości może przyspieszyć jej nadejście. Świat ten jest w istocie Jednym, mimo wielości form, co oczywiście sytuuje New Age w obrębie światopoglądu monistycznego. Dopiero ten fundamentalny obraz prowadzi ku tym obszarom tradycji kulturowych, które Nowa Era przywołuje, chcąc z nich wydobyć potwierdzenie takiej właśnie wizji świata.

Myśliciele New Age, nieustannie poszerzając swe poznawcze perspektywy, sięgali nie tylko do różnych rozwiązań z dziedziny myśli filozoficzno-religijnej, ale

autorów, których teksty New Age zaadaptował, choć ich twórcy doń nie przynależą: A. de Mello, *Przebudzenie*, Poznań–Kraków 1995; B. Griffiths, *W poszukiwaniu najwyższej świadomości. Zachodnia nauka i wschodni mistycyzm ku wizji nowej rzeczywistości*, Kraków 1994; T. de Chardin, *Fenomen człowieka*, Warszawa 1991; prace pisane z pozycji dla New Age nieprzychylnych: R. N. Baer, *W matni New Age*, Kraków 1996; I. Dec (red.), *Złudzenia Nowej Ery*, Oleśnica 1993; S. Dobrzański, *New Age, pseudoreligia*, Kraków 1994; M. Pacwa, *Katolicy wobec New Age*, Kraków 1994; R. Tomczak, *Bezdroża New Age*, Zielona Góra 1994; wreszcie teksty autorów zajmujących się badaniem ruchu, czyli omówienia i analizy krytyczne: W. Bockenheimer, S. Bednarek, J. Jastrzębski, *Encyklopedia Nowej Ery*, Wrocław 1996; B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 1997; T. Doktor, *Ruchy kultowe*, Warszawa 1995; P. Macura (wybór i tłum.), *New Age*, Kraków 1993; A. Kubiak, *Jednak New Age*, Warszawa 2005; A. Zamojski, *New Age, filozofia, religia i paranauka*, Kraków 2002; M. Gołaszewska (red.) *Oblicza nowej duchowości*, Kraków 1998; A. Kowalczevska, *Ezoteryka na sprzedaż*, Warszawa 2001. Podaję tylko literaturę, która ukazała się na polskim rynku wydawniczym (publikacje zwarte).

⁴ W. Bockenheimer, S. Bednarek, J. Jastrzębski, op. cit., s. 262. Por. też podział na Niską, Okultystyczną Nową Erę i Wysoką Nową Erę — B. Dobroczyński, op. cit., s. 10.

także do różnych dziedzin wiedzy ludzkiej, mając ambicje zbudowania nowej wizji uniwersum, w tym nowej antropologii, która chce być wizją „totalną”, czy raczej — wyrażając się w języku nowej świadomości — wizją holistyczną. Warto podkreślić tę charakterystyczną dla myślicieli NAM tendencję, zmierzającą do ujednoczenia stojących na antypodach w „starym” modelu poznawczym prawd. To bowiem jest cechą główną New Age. Próba przezwyciężenia tych sprzeczności, wyrażających się opozycjami: serce — rozum, racjonalizm — mistyczny wgląd, to jedna z najważniejszych ambicji ideologów Nowej Ery. We współczesnych teoriach fizyki (tzw. mechaniki kwantowej) szuka się też, prócz ogólnej wizji uniwersum, potwierdzenia niektórych tez starożytnych filozofii, w tym głównie orientalnych. „Świtezianka szkiełkiem badana” — ironizuje T. Biedroń w swym artykule *Konspiracja Wodnika*⁵.

Badaczom kultury zjawisko zwane New Age Movement znane jest od lat 80. ubiegłego wieku. Ruch najszybciej rozwijał się w Stanach Zjednoczonych, jednak jego idee rozprzestrzeniły się także w krajach Europy Zachodniej, a również — w mniejszym wymiarze — w Polsce.

Wobec zdarzającego się w publikacjach pomieszania dwóch różnych płaszczyzn odnoszących się do przeszłości NAM, należy poczynić wstępną uwagę. Otóż czym innym jest problematyka genezy nurtów i doktryn filozoficznych czy religijnych włączanych w ramy New Age, a czym innym historia ruchu pojętego jako zjawisko społeczno-kulturowe. Co do tego ostatniego zagadnienia należy nieomal z ulgą odnotować (jako że rzadki to fakt), iż badacze zajmujący się NAM są w jednym punkcie zgodni — New Age Movement jako określony ruch społeczno-kulturowy ma swe korzenie w kontrkulturze lat 60.⁶ T. Thorne, autor *Słownika pojęć kultury postmodernistycznej...*, dedykowanego zresztą „rocznikowi ‘68”, określa New Age jako: „ogólną nazwę praktyk, zainteresowań i poglądów związanych z nowym, narodzonym w latach 80. «wcieleniem» kultury hipisów z lat sześćdziesiątych”⁷. Rzeczywiście, wiele idei znanych teraz z „programu” Nowej Ery obecnych było już w światopoglądzie hipisów. Nie znaczy to bynajmniej, że NAM to prosta kontynuacja kontrkultury lat 60. i 70., a zasadniczą różnicą wydaje się być zatracenie ostrza społecznego przez ten pierwszy; można by rzec, że NAM nie jest kontr(kulturą), ale raczej alter(natywną) kulturą. Mówiąc zatem o „kontynuacji”, sięgam tylko do tych nurtów kontrkultury, zwłaszcza amerykańskiej, dla których istotne było ogniskowanie się na jednostce, świadomości, duchowości, na boku zaś zostawiam nurty polityczne (a więc „dzieci-kwiaty”, hipisi, a nie np. „paryski maj”). To co wydaje się zatem najistotniejsze, to hipisowskie poszukiwania wolności wewnętrznej i próby transgresji — wszak

⁵ T. Biedroń, *Konspiracja Wodnika*, „Tygodnik Powszechny” 1993, nr 30, s. 1 i 6.

⁶ Inna sprawa, że nie każdy z piszących o New Age jest skłonny przypisywać mu właściwości „ruchu”, polegając bardziej np. na określeniu „kultura New Age”.

⁷ T. Thorne, *Słownik pojęć kultury postmodernistycznej. Mody, kultury, fascynacje*, Warszawa 1995, s. 221.

to oni byli rzecznikami „przestrzeni wewnętrznej”, którą odkrywali przez stosowanie środków psychodelicznych albo dzięki orientalnym technikom udostępnianym przez licznych już wtedy na Zachodzie mistrzów duchowych. Oczywiście to nie hipisi odkryli Wschód dla Europy i Ameryki, gdyż Wschód w różnych formach właściwie zawsze obecny był w dziejach kultury zachodniej (por. Grecja — Persja, orientalne religie w starożytnym imperium rzymskim, XIX-wieczny nurt teozoficzny itd.). Ale oni nadali mu inny niż dotąd wymiar — otóż po pierwsze zainteresowanie Orientem zaczęło mieć charakter masowy, a po drugie wpisane zostało w ramy praktyki życiowej, a nie jak np. w XIX i na początku XX w. w tok intelektualnych dociekań i badań naukowych⁸.

W tym jednak hipisów poprzedzili członkowie ruchu beatników, związani z kręgiem artystycznej bohemy Nowego Jorku. W wierszach A. Ginsberga można znaleźć zarówno kontestację amerykańskiego stylu życia (rys charakterystyczny także dla kontrkultury w USA), jak i motywy buddyjskie czy „poszerzonej świadomości”; jednak najwięcej dla zapoznania zachodniego odbiorcy z buddyzmem uczynił A. Watts. Z kolei w książkach J. Kerouaca znajdujemy model „życia w drodze”, który odegrał niebagatelną rolę w czasach kontrkultury, a teraz jest kontynuowany przez sympatyków tzw. New Age Travellers. Wymieńmy jeszcze tylko G. Snydera, który stał się patronem tzw. głębokiej ekologii, również budzącej zainteresowanie ludzi Wodnika. Nie trzeba dodawać, że wszystkie wymienione osoby cieszą się estymą wśród zwolenników Nowej Ery, a reprezentowane przez nie wątki weszły w orbitę ich zainteresowań.

Ale, choć uczyniłam wyżej zastrzeżenie co do nieprzestrzeganego przez wielu badaczy rozróżnienia między genezą ruchu a genezą nurtów i idei światopoglądowych w jego obręb włączanych, muszę jednak jeszcze głębiej niż w przypadku *beat generation* sięgnąć wstecz historii. Najistotniejszy pozostaje ruch kontrkultury, lecz nie można pominąć Towarzystwa Teozoficznego (moim zdaniem można je traktować zarówno jako prekursora ruchu New Age, jak i jako inspiratora wielu wodnikowych idei), nawet jeśli nie od początku ruch hipisowski sięgał po rozwiązania ideowe proponowane w tym pierwszym. Towarzystwo Teozoficzne jest istotne zarówno dlatego, że jego członkowie spoglądali z nadzieją ku Wschodowi, widząc w nim remedium na bolączki Zachodu, jak czynili to potem ludzie kontrkultury i New Age, ale i dlatego, iż wiele idei wodnikowych istniało już na łamach pism pozostawionych przez teozofów, z naczelną ideą oczekiwania na Nowy Wiek. Towarzystwo Teozoficzne założone zostało w 1875 r. w Nowym Jorku, a jego założycielką była Rosjanka H. Bławatska. Termin „teozofia” oznacza z języka greckiego „mądrość Bożą, wiedzę o Bogu”. Charakterystyczny rys teozofii to religijny synkretyzm, oparty na przeświadczeniu, że we wszystkich religiach czy tradycjach duchowych można odnaleźć wspólny rdzeń;

⁸ Na ten temat istnieją w piśmiennictwie polskim omówienia znajdujące się m.in. w książkach S. Tokarskiego: *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984 oraz *Orient i subkultury*, Warszawa 1996.

co nie zmienia faktu, że poszukiwania owego rdzenia prowadzone przez teozofów skierowane były głównie ku religiom Wschodu (wpisując się w postawę streszczającą się w hasło: *ex Oriente lux*). Wschód „zaopatrywał” teozofów w pewien pożądany wzorzec postrzegania świata i człowieka, który jednak równie dobrze odnajdywano w okultyzmie czy spirytyzmie. „Celem teozofii jest osiągnięcie za pomocą wiedzy ezoterycznej, wiedzy o głębszych i tajemnych związkach rzeczy, prawdy głębszej niż ta, do której dochodzi się dzięki wierze. Wiedza ta dotyczy przemiany człowieka, jego uduchowienia. Sprowadza się to często do poznania siebie i uznania siebie za istotę o naturze Boskiej i Boskim przeznaczeniu” — słowa te zaczerpnięte z pracy A. Zamojskiego poświęconej New Age znakomicie ilustrują tożsamość celów teozofów i ludzi Wodnika⁹.

Ponieważ New Age Movement jest spadkobiercą nurtów z lat 60. i 70., w tym jednego z ważniejszych — „orientalizującego”, kilka słów należałoby poświęcić sposobom, w jaki przejmowano wschodnie idee. Nie można bowiem w tym miejscu nie zapytać: z czym mamy tu do czynienia, z jakim „Wschodem”? Wschód, Zachód — pojęcia kulturowe, nieobojętne semantycznie, pełne uwarunkowanych poznawczo konotacji, w dodatku tak „przestronne” interpretacyjnie, że posługiwanie się nimi w żadnym razie nie gwarantuje opisowej rzetelności, więcej w istocie mówiąc o nadawcy, który komunikuje owe terminy wraz z treściami z nim związanymi, niż o desygnatach. Nie mogę zapytać: czym jest Wschód, to zbyt wielkie zagadnienie badawcze, skromniej zapytam tylko: czym jest Wschód dla ludzi New Age? O konotacjach związanych z pojęciem Wschodu (ogniskując się głównie wokół Bliskiego Wschodu) pisał E. Said — i praca jego, „dekonstrukcyjna” w pewnej mierze, by posłużyć się modnym terminem — wywołała nie lada konsternację; okazało się oto, że Wschód w oczach i opisach Zachodu to raczej konstrukt kulturowy niż „rzeczywisty” obszar świata z określającymi go „obiektywnie” cechami¹⁰. To oczywiście wielkie zagadnienie, a raczej zespół zagadnień, i nie miejscu tu, by się nad nim zatrzymywać (rzecz nie dotyczy oczywiście tylko Wschodu, ale wszelkich kulturowych fenomenów, których opisy „uwikłane” są w szereg uwarunkowań, związanych z metodami opisu, teoriami naukowymi owe opisy ewokującymi, granicami poznawczymi, statusem „obiektywności” we współczesnej humanistyce itd.). Ważne więc dla mnie jest tylko to, że „Wschód” ludzi kontrkultury i Wodnika jest konstruktem kulturo-

⁹ A. Zamojski, op. cit., Kraków 2002, s. 49. Dodać również należy, że teozofowie nie wykluczyli z obszaru swych zainteresowań chrześcijaństwa, lecz wyakcentowali w nim te elementy, które rozumieli jako zgodne ze stworzoną przez siebie wizją — to zresztą dotyczy także New Age — narażając się tym samym na zarzuty o fałszowanie prawdziwego przesłania chrześcijańskiego. Rzeczywiście, osoba Jezusa Chrystusa, obecna zarówno w pismach teozofów, jak i ludzi Nowej Ery przypomina raczej mistrza duchowego czy indyjskiego boskiego awatara, niż zbawcę i Jednorodzonego Syna Bożego w rozumieniu tradycyjnych kościołów chrześcijańskich.

¹⁰ E. W. Said, *Orientalizm*, Warszawa 1991.

wym, budowanym na zasadzie schematu swój — obcy. Tylko że zespół cech przypisanych obydwu stronom opozycji układa się nieco inaczej niż zazwyczaj: to bowiem „swój” jest opisywany poprzez brak, „obcy” zaś nabiera właściwości pozytywnych, poszukiwanych i pożądanых. W wyniku efektu „odwróconego zwierciadła” ów „obcy” posłużył w dyskursie krytykującym kulturę euroamerykańską („Zachód”), jednocześnie przyczyniając się do prób budowania tożsamości „nowego człowieka”, człowieka Nowej Ery. Jak sądzę, przyczynił się do tego zrodzony w Oświeceniu mit „dobrego dzikusa”, połączony z krytyką europejskiej kultury; wszak ową „szlachetność” odnajdowano również w kolebkach prastarych cywilizacji, im dalszych od Europy, tym lepiej spełniających schemat „obcego” — zatem przeważnie były to Indie, Japonia czy Chiny.

Jakież zatem cechy Wschodu widziano i jakich pożądanо? Odniesieniem była kultura euroatlantycka: zbytńo stechnicyzowana — zatem Wschód stawał się ostoją naturalności; przesadnie zracjonalizowana — tak więc na Wschodzie szukano innych „technik” dotarcia do prawdy: intuicji, wglądu; ekstrawertyczna, wymagająca wciąż i wciąż nowych aktywności — przeto „tam” poszukiwano medytacyjnego wyciszenia. A nade wszystko szukano „tam” duchowości, jako że powszechny był osąd, że tego właśnie brak Zachodowi. Myślę, że dopiero tak wykncypowany „Wschód” stał się zaczynem poszukiwań wartości „orientalnych”, ale prowadzonych również w innych obszarach, w tym w bliższych Europie tradycjach. W każdym razie dokonująca się recepcja Wschodu nie mówi o „prawdziwym” Wschodzie, co jest istotne dla badacza New Age, bowiem w jego ramach pojęcia zaczerpnięte ze Wschodu (reinkarnacja, karma, prawo współzależnego powstawania, oświecenie) znaczą coś innego niż dla hinduisty czy buddysty. Co więcej, ludzie Nowej Ery syntetyzują i uniwersalizują wartości orientalne, zgodnie ze sposobem rozumienia „Wschodu”, jaki zaproponował C. G. Jung, jeden z ważniejszych autorów, do których się odwołują. Otóż charakterystyczne dla twórcy psychologii głębi jest postrzeganie Wschodu jako wymiaru psychologicznego. Pisze: „Zaznajomienie się z duchowym Wschodem nie powinno być dla nas niczym więcej, jak symbolicznym wyrazem faktu, że wchodzimy w związek z tymi czynnikami w nas samych, które wciąż jeszcze pozostają nam obce¹¹” (warto zwrócić tu uwagę na pojawienie się słowa „obce”). Innymi słowy, Wschód jest w nas wszystkich — jako podświadomy rezerwuar prawd, które musimy odkryć, by stać się pełnowymiarowymi, przebudzonymi duchowo ludźmi. Inna sprawa, to ów rys przesuwania religijności w sferę psyche, z „zewnątrz” do „wewnątrz” — transcendencja oto schodzi ku człowiekowi i okazuje się być w nim samym.

Z duchowego fermentu, niepokoju i poszukiwań związanych z przeświadczeniem o kryzysie europejskiej kultury wyrastały nowe zjawiska, jako swoiste *signum temporis* — pojawiały się liczne formacje alternatywne wobec głównego nurtu kul-

¹¹ C. G. Jung, *Podróż na Wschód*, Warszawa 1989, s. 42.

turowego i religijnego. Rodziły się z jednej strony tzw. Nowe Ruchy Religijne i „sekt-y”, z drugiej — kształtowały się środowiska pozostające poza obrębem tradycyjnych religii, ale także i sekt czy innych zwartych organizacji wyznaniowych. Tworzyły się często spontanicznie i intuicyjnie budowały obraz uniwersum z pomocą wielu zapożyczeń z „form gotowych”, tworząc synkretyczną „otwartą” formę światopoglądu, który mógł być w pewnym stopniu modyfikowany w miarę dokonywania kolejnych adaptacji. Fala kontrkultury po okresie ekspansji zaczęła powoli zanikać, ale wiele pojedynczych osób oraz rozproszonych grupek zainspirowanych ideami kontestacji działało nadal, w różnych formach, na obrzeżach „oficjalnej” kultury. Funkcjonowały wiejskie wspólnoty, farmy, komuny, grupy medytacyjne, nieformalne albo zarejestrowane stowarzyszenia czy fundacje. Jedne o drugich często nie wiedziały.

Jedna ze sztandarowych postaci New Age, S. McLaine, która swe duchowe „podróże w głąb siebie” opisała m.in. w książce *Na krawędzi*, wydanej w roku 1983 (polskie wydanie 1991 r.), ze zdziwieniem konstatuje: „okazało się, że teoria postępu dusz poprzez proces reinkarnacyjny stała się częścią systemu myślenia nowego wieku — nie tylko w Kalifornii, ale wszędzie na Zachodzie.” I dalej: „Odkryłam wspólnoty duchowe, takie jak Findhorn, które tworzyły się na całym świecie”; autorka stwierdza ponadto, iż wiele osób ukrywało dotąd swój światopogląd, bojąc się uzewnętrznić swe przekonania¹². Działające zatem niezależnie od siebie, a nieraz w ukryciu, zatemizowane grupki, na początku lat 80. zostały zauważone za sprawą nazwy „New Age”, która jak parasol rozpięła się nad nimi. Stało się to głównie dzięki książce M. Ferguson *Sprzysiężenie Wodnika*¹³.

Gdyby jednak chcieć poszukać kolebki NAM jako Ruchu, to byłaby nią Kalifornia. Tutaj, w 1962 r., w posiadłości Big Sur Hot Springs należącej do rodziny Murphy, M. Murphy oraz zwolennik buddyźmu zen R. Price zorganizowali ośrodek, w którym entuzjaści rozmaitych duchowych tradycji, badań nad świadomością itp. mogli dzielić się swymi poglądami. Ośrodek gościł m.in.: A. Wattsa, A. Huxleya, C. Castanedę, A. Maslova. I tak powstał słynny Instytut Esalen, w którym do dziś trwa żywa wymiana myśli i odbywają się spotkania zwolenników „nowej świadomości”. Plonem jednego z takich spotkań jest książka, znana w Polsce pt. *Zdążyć przed Apokalipsą*, będąca zapisem rozmów, jakie prowadzili ze sobą: matematyk R. Abraham, badacz tradycji duchowych T. McKenna i znany biolog, twórca koncepcji „rezonansu morfogenetycznego” R. Sheldrake¹⁴. Rysem znamienym jest już sam fakt podję-

¹² S. MacLaine, op. cit., s. 422.

¹³ M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980's*, Los Angeles 1980. Książka nie ukazała się dotąd na polskim rynku księgarskim, znana jest tylko z przytoczeń i fragmentarycznych tłumaczeń, m.in. [w:] P. Macura (wybór i tłum.), *New Age*, s. 21–50.

¹⁴ R. Abraham, R. Sheldrake, T. McKenna, *Zdążyć przed Apokalipsą. Nauka i mistyka na drodze resakralizacji świata*, Bydgoszcz 1995.

cia takiego dialogu, w gronie osób tak różniących się zainteresowaniami — i próba znalezienia wspólnej podstawy problemu, widzianego w różnych kontekstach. A ten problem, to jak głosi podtytuł: *Nauka i mistyka na drodze resakralizacji świata*.

Ważnym ogniwem zachowania kontrkulturowych idei był, powstały także w Kaliforni w roku 1972, Ośrodek Kena Keseya, pisarza mającego także w Polsce swych sympatyków (*Lot nad kukułczym gniazdem*).

Kolejnym istotnym ośrodkiem był Instytut Noetyki, założony rok po ośrodku Keseya przez byłego astronautę E. Mitchela, którego przeżycia związane z doświadczeniem lotów kosmicznych skierowały ku badaniom nad ludzką świadomością. Nazwę Instytutu stworzył jego współzałożyciel — J. White, autor swego rodzaju przewodnika po ścieżkach Nowej Ery, książki wydanej u nas pod tytułem *Świt Ery Wodnika. Spotkanie Ducha i Nauki*¹⁵. W następnych latach podobnych ośrodków powstało wiele i nie ma potrzeby dalej ich wymieniać. Ale potrzebne jest poszerzenie perspektywy, tak by zobaczyć zjawiska, choć bezpośrednio z owym ruchem nie związane i rozwijające się w ramach osobnych dziedzin, to jednak mające duży wpływ na kształtowanie się światopoglądu Nowej Ery. Po pierwsze, będą to niektóre teorie z gruntu nauk ścisłych (do tego jeszcze powrócę poniżej). Drugą, nie mniej ważną dziedziną inspirującą twórców Ery Wodnika okazała się psychologia, a ściślej ta jej gałąź, która rozwijała się od Z. Freuda w kierunku zwanym potem psychologią humanistyczną. Nie sposób nie wymienić tu C. G. Junga, którego wypowiedź przytoczyłam wyżej; także inni uczniowie Z. Freuda, jak E. Fromm czy W. Reich stali się „guru” dla rzeczników nowego światopoglądu. I wielu innych. Innym ważnym czynnikiem były badania nad świadomością, prowadzone m.in. przez S. Groffa, zapoczątkowujące niezwykle istotne dla Nowej Ery pogłębione studia nad naturą ludzkiego umysłu. Najsłynniejszymi badaczami umysłu i środków prowadzących do zmian świadomości (np. LSD) byli niegdysiejsi akademicy R. Alpert i T. Leary. Ten pierwszy, potem lepiej znany pod nazwiskiem, jakie otrzymał od swego indyjskiego guru — Ram Dass, był autorem książki, swoistej „biblii” hipisów *Be Here Now (Bądź tu teraz*, nie wydana na polskim rynku księgarskim). Ram Dass był uczniem wschodniego mistrza duchowego, a tam akcentuje się w praktyce duchowej naukę uważności — przytomności, nierozpraszania myśli, koncentracji na tym, co JEST — to jest ścieżka joginów czy zenu, prowadząca do oświecenia. Owo „bądź” zakłada też w duchu Frommowskim opozycję do „mieć”, gdzie to drugie jest waloryzowane negatywnie. Warto pamiętać, że Orient dostarczył wzorca rozwoju duchowego i pewnych typów praktyk (jak medytacja, joga i inne — modyfikowane w ramach New Age) w opozycji do materialistycznej i konsumpcyjnej kultury Zachodu.

Jeszcze innym elementem oddziałującym na sposób realizowania postulatów rozwoju osobowości była praktyka psychoterapeutyczna. Począwszy od Gestalt, które-

¹⁵ J. White, *Świt Ery Wodnika. Spotkanie Ducha i Nauki*, Bydgoszcz 1996.

go twórca F. Perls związany był przez długi czas z Instytutem Esalen, poprzez kontrowersyjne EST, po bioenergetykę związaną z nazwiskiem także wzbudzającego kontrowersje W. Reicha, czy metody „zorientowane na proces” A. Mindelli.

Teraz, zachowując synchroniczny punkt widzenia, spróbuję umieścić Ruch Nowej Ery obok lub też wewnątrz innych zjawisk kulturowych współczesności; przy czym wobec obszerności tematu można tę problematykę tylko zasygnalizować.

W szerokiej perspektywie sytuuje się nam New Age w pobliżu nurtu zwanego postmodernizmem, oba byłyby wynikiem szeregu zjawisk składających się na tzw. przełom antymodernistyczny (połowa XX w., zresztą trudno tu wyznaczyć jakąś konkretną datę), kiedy to zakwestionowane zostały podstawowe dotychczas w nauce i filozofii pojęcia, jak obiektywizm, racjonalność, pojęcie absolutnej prawdy naukowej itd. Pojawiają się takie tezy czy sugestie, które wskazują na istniejące między nimi pokrewieństwo, czego dowodzić mają charakterystyczne dla obu formacji cechy, jak: lubowanie się w tzw. strukturach otwartych, subiektywizm poznawczy, pluralizm jako kategoria, sposób budowania większych sensownych całości z rozproszonych i na nowych zasadach scalanych elementów. Autor książki pt. *Cywilizacja: dwie optyki* K. Krzysztofek w trakcie przeprowadzanego przez siebie wywodu nazywa NAM wprost „postmodernistycznym ruchem intelektualnym”¹⁶.

Warto przyjrzeć się również zjawiskom niejako „nakładającym się” na fenomen New Age, często wręcz z tym ostatnim utożsamianym. Od jakiegoś czasu funkcjonuje pojęcie Nowej Świadomości, używane na określenie pewnego *Zeitgest* epoki, w które wpisuje się zjawiska alternatywne wobec „starego paradygmatu”. Terminy — Nowa Świadomość i New Age — choć nie tożsame — bywają jednak używane zamiennie. Można rzec, że Nowa Świadomość obejmuje najszersze pole znaczeniowe, zawierające w sobie — obok innych — także New Age.

Innym terminem, pojawiającym się w sąsiedztwie nazwy New Age, jest New Science (Nowa Nauka). Jak pisze K. Krzysztofek: „Uczeni z kręgu New Age wierzą, jak kiedyś Giambattista Vico, że odkryją «nową naukę». Niektórzy sami się określają jako «nowa wspólnota nauki». Paradygmat, jaki proponują, jest nie tylko nowy, ale i alternatywny, bo odrzucający kumulatywizm wiedzy i poznania”¹⁷. Padło słowo „paradygmat”, robiące błyskawiczną karierę (choć jego znaczeń jest ponoć... 30!). W sensie, w jakim używa się go, by określić pewien wzorzec odbioru rzeczywistości zmieniający się w dziejach, wprowadził je T. Kuhn w *Strukturze rewolucji naukowych*¹⁸ i odąd — słusznie czy nie — zaczęto stosować termin „Nowy Paradygmat” na określenie niektórych trendów współczesności. Jednym z nich jest New Age.

¹⁶ K. Krzysztofek, *Cywilizacja: dwie optyki*, Warszawa 1991, s. 136.

¹⁷ Ibidem, s. 145.

¹⁸ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 2001.

W zakresie tego pojęcia (nowy paradygmat) mieszczą się rozwiązania teoretyczne alternatywne wobec modelu, zwanego Newtonowsko-Kartezjańskim. Einsteinowska teoria względności i koncepcja czasoprzestrzeni, wiele poszczególnych teorii z dziedziny fizyki kwantowej, jak zasada nieoznaczoności W. Heisenberga (akt obserwacji obiektu lub procesu nieuchronnie oddziałuje na przedmiot obserwacji, tak więc należy powiedzieć, że efekt badania jest relatywny, a nie absolutny), ale również pewna ogólna wizja świata, jaką niesie nowa fizyka, a także nowa kosmologia i jej szczególne teorie „autorskie”, jak np. zasada antropiczna, nowy sposób widzenia nauk przyrodniczych (hipoteza Gai), teoria chaosu (grunt matematyczny), która zajmuje się niestabilnymi układami wrażliwymi na zakłócenia w warunkach początkowych, co powodować może znaczącą zmianę w efekcie końcowym (ów słynny „efekt motyla” — poruszenie motyli skrzydeł w Afryce może poprzez łańcuch wydarzeń spowodować huragan w innej części świata) — wszystkie one, zmieniając oblicze nauki, zostały jednocześnie wchłonięte przez New Age — zwłaszcza przez ten nurt, który nazywa się „Wodnikiem naukowym”. Dzieje się to zresztą na rozmaitych poziomach absorpcji skomplikowanych przecież treści, przechodząc nie raz w rozumienie potoczne, albo też — na rozmaite sposoby. Jednym z najbardziej charakterystycznych sposobów jest usiłowanie wykreowania takiego obrazu świata, który — zgodny z odkryciami naukowymi — nie byłby zarazem sprzeczny z wizją proponowaną od wieków przez niektóre, głównie mistyczne lub ezoteryczne tradycje duchowe (o czym już napomknęłam). Rezultatem, a jednocześnie symbolem właśnie takich poszukiwań stała się książka F. Capry *Tao fizyki*, w której po raz pierwszy ukazano rzekomą zaskakującą zbieżność taoistycznych zasad ontycznych z twierdzeniami mechaniki kwantowej. Nosi ona zresztą znamienity podtytuł: *W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*. Takich prac, usiłujących zasypać przepaść między wizerunkiem świata wyłaniającym się z wielu tradycji mistycznych a naukowym obrazem rzeczywistości, jest więcej. Oprócz tych, które wymieniłam wyżej, warto podać jeszcze kilka innych (zajmują mnie tylko te, które ukazały się w Polsce): R. Weber *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka* z roku 1986, będącą zapisem rozmów przeprowadzonych zarówno z mistrzami buddyzmu i hinduizmu, jak i współczesnymi naukowcami¹⁹, książkowe wydanie wspólnych dociekań nad naturą czasu fizyka D. Bohma i mistyka J. Krishnamurtiego²⁰. Można by też podać zbiór artykułów polskich autorów, zamieszczonych w niewielkim tomie o znamienitym tytule: *Starożytna mądrość a nauka współczesna*²¹. Warto jeszcze raz

¹⁹ R. Weber, *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, Warszawa 1990.

²⁰ D. Bohm, J. Krishnamurti, *Wolność od czasu. Trzyście dialogów*, Wrocław 1994.

²¹ J. Sieradzan (red.), *Starożytna mądrość a nauka współczesna*, Kraków 1993. Moim zdaniem na szczególną uwagę zasługuje artykuł Ł. Trzcinińskiego, *Holon i mandala*, traktujący o podobieństwach między obrazem świata w buddyzmie a tymże wyłaniającym się z nauk fizyki, a także J. Sieradzana *Dzogchen — tybetańska ścieżka światła a koncepcja W. Sedlaka o Życiu jako świetle*.

podkreślić tę charakterystyczną dla myślicieli Nowego Wieku tendencję, zmierzającą do ujednoczenia stojących na antypodach w „starym modelu” poznawczym prawd (religia czy duchowość *versus* nauka).

Niektóre teorie i hipotezy zyskały pozycję specyficznych nazw–kluczy, funkcjonujących zarówno w ramach Nowej Ery, jak i autonomicznie, szczególnie dwie są godne przywołania: hipoteza Gai oraz zasada antropiczna. Najogólniej mówiąc hipoteza Gai zakłada, że Ziemia jest czymś w rodzaju wielkiego kosmicznego superorganizmu; wraz ze wszystkim, co się na planecie znajduje — florą, fauną, lądami, oceanami stanowi wielopoziomowy homeostatyczny system, który sam reguluje optymalne warunki do swego rozwoju. Jest rodzajem „żywej” całości (stąd nawiązanie do imienia greckiej bogini ziemi). Podstawowe tezy hipotezy Gai sformułował w 1975 r. na łamach „New Scientist” J. Lovelock, a potem rozbudował je w książce *Gaia. A New Look at Life on Earth* (1979). Dzięki sprzyjającym okolicznościom — ów wspomniany przeze mnie „ferment duchowy”, a także świadomość zagrożeń ekologicznych — zostały one przejęte przez wiele środowisk — już to stricte ekologicznych, już to new age’owych. W ramach tych ostatnich szczególnie uwypuklona została rola człowieka, który musi dojrzeć duchowo, by przywrócić ekologiczną równowagę, zamiast, jak dotychczas, „czynić Ziemię sobie poddaną” (ekolodzy zarzucają często ludziom Nowej Ery zbyt ni antropocentryzm)²².

Zasada antropiczna, której zręby wypracował G. Whitrow, a potem R. H. Dicke (lata 50. XX w.) głosi, że cechy, parametry i struktura wszechświata nie tylko umożliwiają istnienie ludziom, ale wydają się być w sposób zamierzony takimi właśnie, jakimi są, by życie i ludzie mogli się w ogóle pojawić; wszak łatwo wyobrazić sobie, że owe cechy i parametry mogły być zupełnie inne, co wykluczałoby zaistnienie życia w znanym nam kształcie²³.

W kształtowaniu new age’owych poglądów szczególna rola przypadła tradycjom gnostyckim, które ze względu na interesujący mnie temat pomijam — o jednej szczególnej jednak powiedzieć muszę — chodzi o tzw. Gnozę z Princeton. Zrodziła się ona około 1970 r. w uniwersyteckim ośrodku Princeton w kręgu astronomów, kosmologów, fizyków i psychologów (Wheler, F. Hoyle, H. Bondi, Koesler, A. H. Maslow)²⁴. Nazywa się ją także „gnozą naukową”, a jej zasadnicze przesłanie brzmi: świat jest zdominowany przez Ducha (w opozycji do materii), człowiek poprzez uduchowioną naukę może się z nim połączyć (czasem nawet na tej drodze osiągnąć zbawienie). O jaką naukę chodzi? Nie o mechanistyczny model wiedzy (Newtonowski), bo ta widziała rzeczy tylko z jednej strony, druga strona zaś jest dostępna ludziom dzie-

²² W. Bockenheim, S. Bednarek, J. Jastrzębski, op. cit., s. 156–157 oraz M. Ryszkiewicz, *Matka Ziemia w przyjaznym kosmosie. Gaja i zasada antropiczna w dziejach myśli przyrodniczej*, Warszawa 1994, s. 14.

²³ M. Ryszkiewicz, op. cit., s. 14.

²⁴ W. Bockenheim, S. Bednarek, J. Jastrzębski, op. cit., s. 139.

ki odkryciom mikrofizyki M. Plancka, badaniom Einsteina, embriologii, etnologii porównawczej. To dopiero otworzyło pole do dostrzeżenia istoty rzeczy — że Duch kreuje materię, że ów Duch jest świadomością kosmiczną objawiającą się na różnych poziomach bytu (od molekularnej, poprzez organiczną, po indywidualną ludzką samoświadomość), tworząc wzajem powiązany, holograficzny porządek.

Jak widać, w wielu koncepcjach zaadaptowanych przez New Age mistyka i nauka nie tylko nie są przeciwieństwami, ale (rzekomo) posiadają wspólną podstawę — Ducha. To oczywiście odsyła do pojęcia „spirytualizmu”. W najogólniejszym sensie określa on wszelkie stanowiska światopoglądowe zakładające istnienie czynnika, który w ramach tradycji europejskiej nazywany jest „substancją duchową” — nic zatem dziwnego, że istnieje w szeregu rozmaitych odmian. „Nowa Era jest ruchem o wyraźnie spirytualistycznym obliczu. Chociaż zwolennicy «nowej świadomości» (zwłaszcza ci, którzy łączą ją z praktykowaniem konkretnej gnozy) hołdują najróżniejszym rodzajom spirytualizmu, to można w tym wypadku mówić o pewnych dominantach” — twierdzą autorzy *Encyklopedii Nowej Ery*²⁵. Spirytualizm Nowej Ery przyznaje całej rzeczywistości naturę duchową. To przecież dlatego łatwo utrafić w sens wodnikowego przesłania, mówiąc o „duchowości”. Co więcej, także najważniejsze koncepcje „naukowego Wodnika” opierają się na przeświadczeniu, że nawet w świecie fizycznym przejawia się bezosobowa duchowa siła. O duchowym wymiarze rzeczywistości mówi się w New Age powszechnie — jest on widziany jako „poziom” uniwersum (zwany też astralnym), ale też jako wszechprzenikająca siła, która objawia się także w formie „skoncentrowanej” — jako ludzka dusza, a także „Bóg” pojmowany jako centrum energetyczne świata.

Przeświadczenie o kryzysie pozbawionej „ducha” kultury euroamerykańskiej, nowe odkrycia i paradygmaty naukowe, wynikający z tego umysłowy ferment pchnęły wiele osób ku poszukiwaniom „ukrytego porządku” świata (termin D. Bohma) i przedefiniowania poglądu na to, czym on jest. Nowa wizja uniwersum, wyłaniająca się z Einsteinowskiej fizyki i jego teorii względności (i nowej fizyki „w ogóle”), ma zatem rozmaite konsekwencje — „względność”, które to pojęcie weszło do kulturowego obiegu, nie musi oznaczać niepewności i zagubienia współczesnego człowieka pozbawionego oparcia dominującego dyskursu, a może otwierać pole do dostrzeżenia, że formułowanie „prawd” jest uwarunkowane i nie może być absolutystyczne — stąd ludzie New Age mogą mówić o niesprzeczności rozmaitych teorii, na które się powołują (ów słynny synkretyzm Nowej Ery). Jednocześnie jednak wyrażając przekonanie o zasadniczej, podstawowej tożsamości bytu, łączą niejako na powrót rozproszone odpryski obrazu świata. Mówiąc o „rozproszonych odpryskach” mam na myśli zarówno relatywizację „prawdy”, jak i wynikający stąd plu-

²⁵ Ibidem, s. 312.

ralizm racji i wielość dyskursów funkcjonujących w przestrzeni kulturowej, które przyczyniają się do „zamglenia” w oczach współczesnego człowieka przejrzystości w kwestiach fundamentalnych (wyrażających się np. w pytaniu egzystencjalnym: kim jestem w świecie?). New Age jawi się zatem jako jedna z możliwych reakcji na niewiarygodną komplikację świata. Innymi może być konsumpcjonizm czy hedonizm²⁶. Dlatego nawet to samo hasło „streszczające” postawę człowieka, jak np. *Be Here Now*, ma różne znaczenie w ramach New Age i poza nim. Czym jednak byłaby podstawa owej „tożsamości”, dająca ulgę i poczucie sensu? Słowo często używane, dzięki Einsteinowi, to energia. Ludzie Nowej Ery nadają mu charakterystyczne znaczenie. „Energia” bowiem jest nieomal utożsamiana z „duchem”, a ruch New Age jest (jak powiedziałam wyżej) w całości spirytualistyczny.

Podsumowując: mistyka i nauka w oczach ludzi New Age nie muszą być kategorycznie rozdzielone, przeciwnie. Dotyczą (rzekomo) wszak tego samego — duchowej natury świata, jego sakralności.

Ów zakładany związek między nimi przejawia się w kilku płaszczyznach:

- Ogólna wizja świata. Zarówno wschodnie koncepcje uniwersum, jak i współczesna fizyka (i inne nauki szczegółowe) inspirowała ludzi „naukowego Wodnika”. Przy czym oczywiście nie należy zakładać, że „wyznawca” Nowej Ery spędza długie godziny na czytaniu prac Einsteina czy kontemplacji jego słynnego wzoru: $E=mc^2$. To raczej właśnie ogólna wizja świata ma tu znaczenie (dlatego wspomniałam wyżej o różnych poziomach absorpcji treści stricte naukowych). Całkiem podobnie rzecz ma się z naukami orientalnymi — „przyswojone” w ramach New Age nie muszą odpowiadać pochodzącym z oryginalnych kontekstów — liczy się pewien ogólny wzór.
- Bardziej szczegółowe rozwiązania. Przy pogodzeniu nauki i duchowości otwiera się perspektywę badaniom zjawisk „z pogranicza” nauki — stąd „kariera” parapsychologii czy psychotroniki.

Szczególnie jednak to pierwsze przyczynia się do zniesienia lęku współczesnego człowieka wobec świata. Jeśliby posłużyć się metaforą — w paradygmacie Kartezjańsko–Newtonowskim kosmos przypominał wielką Maszynę, analogicznie zatem człowiek jawił się jako niewiele w istocie znaczący trybik, łatwo zastępowalny przez inną „część zamienną”. W koncepcji Nowej Ery (Wodnika naukowego) kosmos przypomina Wielki Umysł, kosmiczną świadomość, człowiek zaś ewoluującą wieczną w zasadzie (reinkarnacja) duchową istotę, której indywidualny rozwój ma znaczenie dla całości, jest bowiem z tą całością związany siecią wzajemnych powiązań, będąc przejawem jednej siły duchowej. A skoro tak, skoro istnieje jeden elementarny

²⁶ Co nie znaczy, że New Age nie ma oblicza konsumpcyjnego, na swych „niższych”, pozaintelektualnych poziomach, przeciwnie — „duchowość na sprzedaż” na ezoterycznych targach czy „oświecenie” w trzy dni na rozlicznych kursach samodoskonalenia — to zjawiska częste.

„budulec”, to świat jawi się jako ciągły i w konsekwencji — sensowny. Taka wizja — idealna, oczywiście, wszak zarówno jej „prawdziwość”, jak i „przekładalność” na życiową praktykę pozostają poza zasięgiem niniejszego tekstu — sytuuje człowieka niejako na nowo w kosmosie przyjaznym i wyznacza mu miejsce jako jego nieodłącznemu „dziecku”²⁷. Czyżby świat został ponownie zaczarowany... ?

²⁷ Co do „prawdziwości” — można wysnuć wniosek, że propozycje New Age idą w kierunku takiego rozumienia statusu prawdy, który — paradoksalnie — zbliża ją do rozumienia modernistycznego (prawda JEST), nie zaś postmodernistycznego, ponadto new age’owa wizja świata jest projektem całościowym, systemowym (holizm), a tym samym rodzajem metanarracji — Bóg czy Rozum ustąpił miejsca Duchowi, który stanowić ma podstawę „wielkiej opowieści” o świecie. Jednocześnie praktyka życiowa ufundowana na owej wizji świata często sprowadza się do zachowań typu „duchowość na skróty”.

Kaja Nowakowska

IDEA *BE HERE NOW*¹ – POSZUKIWANIE RACJONALNOŚCI PRZEZ WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

*(...) żadna rzecz nie ma jakiegoś stałego miejsca,
tylko o tyle, o ile wyznaczamy je naszym myśleniem.*

Kartezjusz

Poniższy artykuł jest sumą wnikliwych obserwacji tego, co dzieje się wokół. Codziennego życia oraz pewnych tendencji z nim związanych. Tendencji, które zdają się przyciągać coraz szersze rzesze „wyznawców”. Chciałabym jednak zaznaczyć, że obraz współczesnego człowieka, świadomie i celowo, zostanie w tej pracy znacznie przejawskawiony i przedstawiony w sposób poddany stereotypizacji. Człowiek jawi się tu jako istota bezmyślnie konsumująca dobra materialne, włączając w to drugiego człowieka, rozumianego jako przedmiot. Współcześnie kategoria *Be Here Now* oznacza życie pozbawione głębszej refleksji nad tym, „kim” się jest i „po co” się jest. Dotyczy ona pokolenia ludzi między 20–40 rokiem życia, którzy wydają się być jej sztandarowymi adherentami. Nie oznacza to jednak, że zarówno w tym przedziale wiekowym, jak i poza nim nie ma ludzi, którzy starają się żyć zgodnie z wyznawanymi przez siebie „staroświeckimi”² wartościami, przeszczepianymi na współczesny grunt. Jednak ja chciałabym się zająć właśnie „ludźmi bez właściwości”³. To o nich będzie mowa w niniejszym artykule.

Celem pracy będzie udzielenie odpowiedzi na kilka, wydaje mi się, zasadniczych pytań, które są głęboko zakorzenione w naszej społecznej świadomości, a o których

¹ W dosłownym tłumaczeniu oznacza to „bycie tu i teraz”.

² Pojęcie „staroświecki” nie zostało tu użyte jako pejoratywne. Wręcz przeciwnie, żywię wielki szacunek dla osób, które wbrew obowiązującej modzie potrafią zachować wierność wyznawanym przez siebie wartościom.

³ Parafraza określenia „człowiek bez właściwości”, użytego za: C. Michalski, *Powrót „człowieka bez właściwości”*, [w:] P. Śpiewak (wybór i układ), *Spór o Polskę 1989–1990. Wybór tekstów prasowych*, Warszawa 2000, s. 597.

nieszczególnie chętnie rozmawiamy: Czym jest i z czego wynika filozofia *Be Here Now*? Czy jest ona odbiciem relatywistycznych idei? Gdzie współczesny człowiek poszukuje racjonalności?

Filozofia *Be Here Now* nie odnosi się tylko i wyłącznie do współczesnego modelu życia. Mianem tym można bowiem określać dążenie poszczególnych pokoleń do podkreślenia swojej tożsamości i odmienności w odniesieniu do ideałów wyznawanych przez ich poprzedników. Przykładem może tu być kontrkultura najpierw bitników (lata 50. XX w.) a następnie hipisów⁴, która powstała w połowie lat 60. XX stulecia. Były to pokolenia młodych ludzi, których głównym celem było zanegowanie wartości i norm „zamożnego społeczeństwa”, a więc zasad wyznawanych przez ich rodziców. Budowali oni swój światopogląd burząc ideały wypracowane przez wcześniejsze pokolenie. Wycofali się z życia społecznego i gospodarczego. Walczyli przeciwko klimatowi konsumpcji i kultowi materii, przeciwstawiając im wartość bycia. Pozostawali w opozycji do władzy i porządku społecznego, postulując tym samym przywrócenie autonomii jednostce, która miała jednocześnie otworzyć się na innych ludzi i egzystować w duchu hasła: miłość, braterstwo i pokój⁵. Głosili pogardę dla własności, pieniędzy i przemocy, zwracając się w stronę natury, radości życia, wolnej miłości i altruizmu⁶. Kontrkultura hipisowska wyrosła na gruncie ustrojów społecznych przyjmujących jako pewnik uległość jednostek wobec stereotypowych wzorców konsumpcji, dążyła do przywrócenia jednostce poczucia własnej wartości i godności. Jak możemy zauważyć, postulaty propagowane przez ideę *Be Here Now*⁷ w latach 60. skupiały się na podkreśleniu wartości człowieka, jego autonomii i indywidualności jednostki.

Koniec XX stulecia okazał się natomiast okresem zmierzchu ideologii: „Idee rewolucyjne straciły wiarygodność. Utopia socjalizmu legła w gruzach. Technokratyczny

⁴ Idea *Be Here Now* może być różnie interpretowana w zależności od tego, kto się nią posługuje i w jakim celu (przytoczony tu przykład hipisów pokazuje jeden z możliwych kontekstów, w jakich filozofia ta się pojawia). Nie jest ona kategorią jednoznacznie ukonstytuowaną. Stanowi pewien pojęciowy model, którym możemy się posługiwać mówiąc o charakterystycznych dla danego pokolenia właściwościach. Natomiast celem niniejszego artykułu jest unaocznienie pewnych ogólnych tendencji odnoszących się do konkretnej (jak zaznaczyłam na wstępie) grupy ludzi, którzy niekoniecznie jednoznacznie identyfikują się z jakimiś określonymi ruchami, np. typu New Age.

⁵ M. Lacroix, *Ideologia New Age*, Katowice 1999, s. 13–14.

⁶ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1980, s. 398.

⁷ W tym okresie pojawiła się książka R. Alperta, nosząca tytuł *Be Here Now*, a właściwie *Remember Be Here Now*, wydana przez Lama Foundation w 1971 r., która stała się „biblią” hipisów. Pojęcie „być tu i teraz” jest w tej pracy interpretowane jako świadome uczestniczenie w teraźniejszości. Rozwijanie swojej ścieżki duchowej nie tylko poprzez medytację, ale i różnego typu używki, głównie LSD, które miały przybliżyć człowieka do osiągnięcia nirwany. Jakkolwiek rozumienie idei *Be Here Now* odbiegało w niej zupełnie od rozumienia współczesnego. Oznaczało bowiem „bycie w chwili”, które stanowiło opozycję wobec konsumpcyjnego „mieć”.

racjonalizm ujawnił swoje granice. Liberalizm nie proponuje spójnej wizji człowieka i jego losu⁸. Zmieniło się także rozumienie i zadania idei „bycia tu i teraz”. Współcześnie filozofia ta zyskuje zupełnie nowy wymiar. Paradoksalnie, próba określenia tożsamości przez człowieka ponowoczesnego jest równoznaczna z jej negacją. Cele i założenia, jakie legły u podstaw ideologii hipisowskiej, jak już zauważyliśmy wcześniej, miały na celu przeciwstawienie się kulturze masowej, materializmowi, dogmatyzmowi religijnemu oraz polityce. Tak zwane dzieci–kwiaty określały swoją tożsamość poprzez walkę z obowiązującym dotychczas światopoglądem. Pokolenie, które przyszło po nich, także walczy z przekonaniami swoich poprzedników (rodziców), powracając jednak do norm i zasad, które przez tamtych były negowane. Przeniesienie normatywnych zachowań swoich dziadków na grunt współczesny zostało jednak uzupełnione elementami charakterystycznymi dla epoki XXI w., a idea *Be Here Now* jest paradygmatem głoszącym bezrefleksyjny zachwyt nad terażniejszością. Życie wielu z nas opiera się na zasadzie „tu i teraz”, a wartości moralne do niedawna obowiązujące większość zostały zastąpione „dekalogiem egoistów”⁹. W przeciwieństwie do pokolenia lat 60., człowiek współczesny nie jest zainteresowany walką w imię wyższych celów. Nie ma przeciwnika ani ideologii, którzy byliby w stanie oderwać go od pławienia się w przyjemnościach konsumpcyjnej doczesności. Zamiast próby wypracowania swojego światopoglądu „człowiek bez właściwości” podejmuje walkę o wysokie zarobki, które umożliwią mu zaspokajanie potrzeb oraz z mankamentami swojej urody, która także stała się jednym z głównych wyznaczników współczesnego ideału życia. Ludzie ci przestali się przejmować zbiorowością, do której przynależą, i jej przyszłością. Kładą natomiast nacisk na jednostkę i jej osobiste zadowolenie. Nasza odpowiedzialność za losy przyszłości, o której mówi w swojej książce G. Picht¹⁰, okazała się utopią, której nie potrafimy przezwyciężyć. Pisał on: „Uświadomiliśmy sobie raptownie, że uczestniczymy w odpowiedzialności za przyszłe dzieje ludzkości (...). Kto nie jest w stanie zdać sobie sprawy z możliwych następstw własnego działania, ten właśnie dlatego niezdolny jest do odpowiedzialności”¹¹. Tymczasem okazało się, że wielu ludzi nie chce ponosić odpowiedzialności za przyszłość, która dla niejednego człowieka jest tożsama z jego śmiercią. Nie są oni zainteresowani tym, co będzie się działo dalej: „Mam wprawdzie świadomość tego, że w sensie intelektualnym świat i ludzkość będzie trwać po mojej śmierci, ale tak naprawdę nie ma to dla mnie żadnego znaczenia. W żadnym wypadku nie uważam, że jestem coś winna przyszłości...”¹².

⁸ M. Lacroix, op. cit., s. 7.

⁹ Ibidem, s. 25.

¹⁰ G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981.

¹¹ Ibidem, s. 52.

¹² Jest to fragment wypowiedzi jednej z rozmówczyń, zamieszczony w artykule L. Shriver, *Bezdzietna generacja*, „FORUM”, nr 46 z 14–20 XI 2005, s. 27.

Takie solipsystyczne¹³ zachowania są wynikiem wielu procesów, jakie zaszły w ciągu poprzedniego stulecia. G. Picht w swojej książce słusznie zauważa, że te przemiany, które niegdyś zachodziły w ciągu kilku pokoleń, obecnie dokonują się na przestrzeni kilkudziesięciu lat. Zmieniające się gwałtownie warunki życia i przeobrażenia świadomości społecznej wymagają od współczesnego człowieka niezwyklej zręczności, umożliwiającej mu w ciągu krótkiego czasu przebudowanie „nawyków, sposobów myślenia oraz zawodowych wiadomości i umiejętności”¹⁴. Tymczasem ludzkość od początków swojego istnienia kierowała się doświadczeniem i znajdowała oparcie w obyczajowych tradycjach. Kategorie te do niedawna stanowiły podstawę ludzkiej egzystencji. Obecnie jednak to „co dawniej było obyczajem, popada w sprzeczność z sytuacją społeczną, w której żyjemy, to zaś, co dziś uważamy za oczywistość, może się za lat dwadzieścia okazać bezsensowne”¹⁵. Brak więc współczesnemu człowiekowi kontekstu, punktu, w odniesieniu do którego mógłby konstruować rzeczywistość. Odwieczne obrzędy i wartości uległy zapomnieniu lub stopniowo ich znaczenie się dewaluuje. Tradycja jest natomiast zależna od przemian społecznych, tak samo jak inne aspekty ludzkiego życia. Zwyczaje nie istnieją same w sobie, ale są konstytuowane przez człowieka. Tymczasem, jak się okazuje, współczesny *homo sapiens* nie wykazuje chęci zbudowania dla siebie nowych punktów odniesienia czy zaadaptowania starych do nowej sytuacji. Być może jest to kwestia niechęci do tworzenia czegoś, co za dzień lub dwa może zostać uznane za błędne, albo też nie widzimy sensu w angażowaniu się w przedsięwzięcie, kiedy wielce prawdopodobne jest, że nie zdążymy już z niego skorzystać. Jak pisał J. P. Sartre: „Społeczność, która sama uczyniła się strażniczką bomby atomowej, stoi ponad państwem natury, gdyż ponosi odpowiedzialność za własne życie i własną śmierć; w przyszłości trzeba będzie, co dnia i co minutę, afirmować swe życie. Oto czego doświadczamy dziś w lęku”¹⁶.

Okazuje się zatem, że unikamy tych wartości, które mogłyby stanąć na drodze do naszego szczęścia. W budowaniu moralności kierujemy się wyborem takich ideałów, które pozwolą na zaspokojenie naszych potrzeb. Rezygnację z czegoś dla dobra innych, czy też traktowanie pewnych aspektów życia w kategorii obowiązku, uważamy za naiwne i niepoważne. Żyjemy zawieszeni w próżni, w rzeczywistości funkcjonując poza nawiasem historii. Jakże jest bowiem prawdopodobieństwo tego, że wniesiemy

¹³ Termin „solipsyzm” rozumiem jako taki, który umożliwia „przekształcanie wszystkich zdań w zdania zaczynające się od «ja myślę» lub «ja jestem przekonany»”, cyt. za: G. Vesey, P. Foulkes (red.), *Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, Warszawa 1997, s. 302, a więc takich, które świadczą o przekonaniu o słuszności wypowiedzianych przeze mnie sądów oraz nakierowaniu na moje niepodlegające dyskusji „tu i teraz”.

¹⁴ G. Picht, op. cit., s. 55.

¹⁵ Ibidem, s. 55.

¹⁶ Cyt. za: ibidem, s. 52.

cokolwiek do kulturowego dziedzictwa, skoro jedyną rzeczą, na jakiej potrafimy się skupić, jest zaduma nad tym, czy „zapisać się na aerobik, zwiedzić Tanzanię, zadbać o nadbudówkę, nie zastanawiając się głębiej nad tym, czy jest ktoś, kto potem odziedziczy dom (...)”¹⁷. Środkiem dla ocalenia historii jest zachowanie ciągłości naszej kultury, tymczasem robimy wszystko, aby nie pozostawić po sobie śladu.

Według *Słownika współczesnego języka polskiego* kultura to: „ogół duchowego i materialnego dorobku ludzkości wytworzony na kolejnych etapach rozwoju historycznego, nieustannie utrwalany i wzbogacany”¹⁸. Dziedzictwo kulturowe stanowi o tożsamości danego narodu, jest fundamentem budowanym przez nas dla następnych pokoleń. Czy nie jest jednak tak, że skupiając się tylko i wyłącznie na przechowywaniu elementów pamięci narodowej, nie przywiązujemy zbytnej uwagi do kształtowania współczesnej nam kultury, odwołując się do starych ideałów, które nie są obecnie możliwe do zrealizowania? Postęp naukowy i techniczny posuwa się do przodu z ogromną prędkością, gdy tymczasem świadomość moralna i etyczna nie są w stanie za nim nadążyć. Jednakże współczesny człowiek, zachwycony możliwością ciągłego konsumowania, nie jest zainteresowany problemem ciągłości kulturowej. Czy nas to dziwi? Być może. Chociaż nie powinno. Masowo produkowane przedmioty, z których jedne można bardzo szybko zastąpić drugimi, nie uczą człowieka szacunku do pracy, a przede wszystkim do samej rzeczy. Kiedy coś nam się znudzi, natychmiast zostaje zastąpione czymś nowym: „Technicyzacji ulega życie jednostkowe i całych narodów. Technicyzacji ulegają stosunki międzyludzkie. Technika bowiem władnie umysłami i nakazuje nie tylko rzeczy, lecz i ludzi traktować instrumentalnie. (...) Tak się rodzi obojętność podniesiona niemal do rangi zasady politycznego i społecznego rozwoju i spokoju”¹⁹.

Współczesny człowiek, w imię opacznie rozumianej idei wolności²⁰, zatracił szacunek oraz umiejętność przywiązania się i pielęgnowania nie tylko wytworów materialnych, ale przede wszystkim stosunków międzyludzkich. Utraciły one obecnie charakter długoterminowy. Znudzony członek społeczeństwa wymienia kolejnych partnerów nie angażując się, uwalniając od odpowiedzialności za drugiego człowieka, nie wymagając od siebie jakichkolwiek poświęceń w imię np. dobrego i udanego związku. W zamian za to zrodziła się idea przygodnych nocnych spotkań, mających na celu jedynie zaspokojenie naszych hedonistycznych potrzeb. Zasady

¹⁷ L. Shriver, op. cit., s. 29.

¹⁸ E. Meissner (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1996, s. 441.

¹⁹ B. Skarga, *Deformacja człowieka na Wschodzie i Zachodzie*, [w:] Śpiewak P. (wybór i układ), *Spór o Polskę...*, s. 596.

²⁰ Obecnie ludzie, kiedy wymaga się od nich odpowiedzialności za własne czyny czy rezygnacji ze swoich korzyści na rzecz współistnienia w grupie, traktują to jako zamach na swoją wolność osobistą. W moim przekonaniu jest to natomiast czysty egoizm, do którego zostało dobudowane ideologiczne „ubranko” w postaci słowa „wolność”.

posługiwania się rzeczami zostają przeniesione w sferę uczuć. Niewątpliwie sytuacja taka jest również wynikiem złudnego przekonania o naszej samowystarczalności i braku potrzeby inwestowania w coś, co możemy chwilę później utracić. Jeśli chcemy żyć w zgodzie, często niekoniecznie z samym sobą, ale z modą, należy nie hołdować „naiwnym” wartościom z zamierzchłych epok. Filozofia „bycia tu i teraz” zwalnia nas z wielu niewygodnych obowiązków. Sedno jej treści jest zawarte w hasle: „prawem jest to, co nam służy!”²¹. Zakłada ona silnie zakorzenione poczucie subiektywizmu²² oraz nihilizmu²³.

Jednakże czy hasło *Be Here Now* ma związek z ideą relatywizmu? Na pewno tak. Zarówno jeśli będziemy rozumieli pojęcie relatywizmu jako pogląd, który głosi względność ocen i wartości moralnych oraz jeśli będzie ono dla nas kategorią poznania antropologicznego. W jaki jednak sposób relatywizm w tym drugim rozumieniu może funkcjonować w świadomości potocznej? Człowiek współczesny skupiając się na tym, co ma „pod ręką”, sam siebie pozbawia możliwości poznania i zrozumienia świata, który go otacza. Relatywizm w antropologii zakłada równorzędny status wszystkich kultur, a zgodnie z założeniami kategorii swój — obcy człowiek może konstituować swoją tożsamość także w odniesieniu do odmiennej od naszej (zachodnioeuropejskiej) kultury. Owszem. Człowiek przyznaje sobie prawo do dalekich podróży, nastawionych jednak nie na poznawanie odmienności kulturowych, ale na ich konsumowanie. W takim wypadku trudno mówić o jakiegokolwiek refleksji. Podróże takie mają charakter kolekcjonowania kolejnych przyjemności.

Może więc tu należy upatrywać przyczyn problemu, jaki ma współczesny *homo sapiens* z określeniem siebie i swojego dziedzictwa? Idea równego statusu wszystkich kultur jest obecnie bardzo chętnie propagowana. Hasła równości i tolerancji cieszą się ogromną popularnością i należą do sfery tzw. poprawności politycznej. Tymczasem jeśli dobrze się przysłuchamy niektórym wypowiedziom, okaże się, że idea europocentryzmu (rozumianego jako gospodarczy egotyzm, z którego wypływa podział na ludność zamieszkującą obszar względnego dobrobytu oraz tych, którzy pozostają poza nim)²⁴ wcale nie jest obca współczesnemu człowiekowi z obszaru

²¹ Cytat ten został wyjęty z kontekstu całej wypowiedzi A. Einsteina w celu podkreślenia wymowy niniejszej pracy. Sam autor *Pism filozoficznych* pisze z oburzeniem o upadku moralnym człowieka: „Dzisiaj musimy jednak z przerażeniem stwierdzić, że (...) podstawowe filary cywilizowanej ludzkiej egzystencji utraciły swoją trwałość. Niegdyś wysoko stojące narody uginają się przed władcami, którzy ośmielają się otwarcie mówić: prawem jest to, co nam służy!” (A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1999, s. 405).

²² Subiektywizm jako kierowanie się osobistymi upodobaniami i względami oraz pragnieniami i uprzedzeniami w ocenie faktów.

²³ Relatywizacja wszelkich poglądów, przyjętych norm i zasad, a także praw życia zbiorowego i indywidualnego.

²⁴ S. Žižka, *Nowy rasizm*, „FORUM”, nr 46 z 14–20 XI 2005, s. 6–8.

kultury zachodnioeuropejskiej. Skoro ważny jestem ja, „tu i teraz”, a to, co w życiu najistotniejsze, to zaspokojenie moich potrzeb? Skoro nie czuję potrzeby zrozumienia własnej kultury i określenia siebie, to czy możliwe jest rzeczywiste otwarcie się na tzw. Innego: „Czy (...) liberalny dialog pomiędzy kulturami jest w ogóle możliwy, jeśli jego uczestnikami nie są osoby potrafiące w sposób dojrzały wybrać i utożsamić się z jakąkolwiek tradycją obecną na demokratycznym rynku idei?”²⁵ Czy idea ta w rzeczywistości nie prowadzi do wrogości między społeczeństwami zamieszkującymi chociażby tak niewielki obszar, jakim jest Europa? Uwidocznia ona bowiem często różnice ekonomiczne, co staje się przyczyną niechęci do narodów bardziej zamożnych. Wracamy więc do punktu wyjścia. Człowiek współczesny sam siebie pozbawia ciekawości dziecka²⁶. W zamian za to jest zupełnie pochłonięty pławieniem się w tym, co nie wymaga od niego wysiłku. Jego jedynym zmartwieniem jest to, czy komuś przypadkiem nie powodzi się lepiej. Relatywizm sprawia, że idea *Be Here Now* zyskuje na sile. Każdy, kto skupia się na swoim dobrobycie, czuje się gorzszy jeśli okazuje się, że sąsiad zza granicy może sobie pozwolić na więcej. Jeżeli jego „bycie tu i teraz” okazuje się bardziej „wydajne”.

Gdzie należy jednak upatrywać przyczyn takiego stanu rzeczy? Myślę, że w zmianach, jakie zaszły w naszej strukturze myślowej w ciągu ostatniego stulecia. Jak wiemy, wiek XXI nie jest w żadnym wypadku prekursorem w dziedzinie refleksji nad istotą życia. Zaduma ta przybrała jednak współcześnie zupełnie nowy wyraz. Nowy dlatego, że w moim przekonaniu w ogóle nie istnieje w świadomości ogólnej. Rozważania dotyczące ludzkiej egzystencji są bowiem obecnie zajęciem nielicznej grupy osób (naukowców), za wszelką cenę starających się znaleźć złoty środek, który pozwoliłby przeciwdziałać postępującej degradacji obyczajów.

Refleksja nad losem człowieka jest ściśle związana z dziejami ludzkości. Na przestrzeni wieków powstawały liczne prądy filozoficzne, że wspomnę tu o egzystencjalizmie²⁷, humanizmie, solipsyzmie, hedonizmie czy nihilizmie, które rozważały bytowanie człowieka w świecie. Zakładają one, że życie ludzkie ma sens, że człowiek zastanawia się nad sobą i otaczającą go rzeczywistością. Owszem. Owo zastanowie-

²⁵ C. Michalski, op. cit., s. 598.

²⁶ Świetnie ten problem obrazuje cytat z książki R. Kapuścińskiego, *Podróże z Herodotem*, Kraków 2004, s. 252: „Przeciętny człowiek nie jest specjalnie ciekaw świata. Ot, żyje, musi jakoś się z tym faktem uporać, im będzie go to kosztowało mniej wysiłku — tym lepiej. A przecież poznawanie świata zakłada wysiłek i to wielki, pochłaniający człowieka. Większość ludzi raczej rozwija w sobie zdolności przeciwne, zdolność, aby patrzeć — nie widzieć, aby słuchając nie słyszeć”.

²⁷ Przytaczam w niniejszej pracy jedynie nurt egzystencjalistów, jako że jest on najbardziej charakterystyczny dla XX w., a ten okres szczególnie nas interesuje. Egzystencjalizm przyjmował, że życie człowieka jest kruche i przypadkowe, a także wypełnione troską i trwogą przed nieuchronnie zbliżającą się śmiercią. Jednakże pomimo tego, życie jest na tyle cenną wartością, iż należy je szanować. Trzeba żyć aktywnie (jakkolwiek by tę aktywność rozumieć), otwierając się na świat i ludzi.

nie może mu przynieść ból, ale istnieje zjawisko refleksji i autorefleksji. Tymczasem współczesna filozofia życia, wydawałoby się, wyklucza w ogóle tego rodzaju rozważania. Człowiek „teraźniejszy” nie myśli, ale konsumuje. Współczesna filozofia wydaje się być zlepkiem wszystkich wymienionych wyżej nurtów. Idea „bycia tu i teraz” nie zakłada refleksji nad światem i sobą, ale co najwyżej, jaki kolor butów wybrać: „Z pewnością to, że jesteśmy pochłonięte naszym własnym życiem, które traktujemy jako początek i koniec wszystkiego, wynika z głęboko skrywanej mizantropii — braku wiary w samą istotę człowieczeństwa”²⁸.

Działanie według opisanych w tej pracy kategorii nie pojawiło się znikąd — jest efektem znacznie dłuższego procesu, którego początki są moim zdaniem związane z pierwszymi latami XX w. Obowiązujący do końca XIX stulecia Newtonowski porządek zakładał jedność i harmonię świata. Akceptowana wówczas idea homogeniczności czasu i przestrzeni zakładała pewność poznawczą, dając tym samym człowiekowi poczucie bezpieczeństwa i złudne przekonanie o możliwości obiektywnego oglądu rzeczywistości. Dodatkowo przestrzeń w koncepcji Newtona jest pojmowana jako Boskie insygnium, a czas i ruch mają charakter absolutny²⁹. Newton, konstruując swoją teorię w zgodzie z tradycją chrześcijańską, zachowuje równowagę między pojęciami wiary i nauki. Ta homeostaza nie była dla przeciętnego człowieka bez znaczenia, ponieważ to właśnie te dwa pojęcia stanowiły wypadkową, nad którą nadbudowywał on wiedzę o otaczającym go świecie.

Tymczasem współcześnie nawet w obrębie samej nauki istnieje tak wielkie rozwarstwienie, że człowiek nie może znaleźć w niej odpowiedzi na dręczące go pytania, a wiara (pojmowana nie tylko w kontekście religii, ale także jako wiara w wartości wyższe reprezentowane przez autorytety) zostaje zastąpiona oddawaniem czci najwygodniejszym dla jednostki bożkom ery *Be Here Now*. Czy przyczyny takiego stanu rzeczy można upatrywać u początków XX stulecia, kiedy to Albert Einstein ogłosił swoją teorię względności?³⁰ Jest to na pewno czynnik pośredni. Śmiem jednak twierdzić, że to nie sama teoria jest przyczyną tak ogromnych perturbacji świadomościowych XX-wiecznych społeczeństw, ale jej niewłaściwa transformacja na grunt życia społecznego. Pojęcie względności było przez samego Einsteina odnoszone jedynie do sfery fizyki³¹. Tymczasem świat współczesny bardzo chętnie przenosi pojęcie względności na wszystkie aspekty ludzkiego życia, doprowadzając do jego relatywizacji. Takie nieprzemysłane działanie wywołuje u pewnych jednostek po-

²⁸ L. Shriver, op. cit., s. 29.

²⁹ J.-P. Auffray, *Czasoprzestrzeń*, Katowice 2000, s. 19.

³⁰ Chociaż nie przeceniałabym roli tego wydarzenia, jako takiego, które miało bezpośredni wpływ na przeobrażenia społecznej świadomości, to w niniejszej pracy chciałabym skupić się właśnie na tym aspekcie.

³¹ Patrz: B. Russell, *ABC teorii względności*, Warszawa 2000.

trzebę „bycia tu i teraz”, skupiania się jedynie na własnej osobie, bo skoro wszystko jest relatywne, to jaki jest cel wracania do przeszłości i wybiegania myślami w przyszłość (w której nas już nie będzie)? Jaki jest cel myślenia o innych? Przyglądając się współczesnemu człowiekowi odnosi się wrażenie, że niemożność odnalezienia sensu życia zastępuje on skupieniem się na przyjemnościach doczesnych. Na przyjemnościach, do których należy zaliczyć nie tylko bezrefleksyjną konsumpcję czy chwilowe zaspokajanie potrzeb seksualnych, ale także korzystanie z różnego rodzaju używek czy środków farmakologicznych, które mają na celu poprawić nasze samopoczucie. Półśrodków, które jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki sprawią, że rzeczywistość wyda nam się piękniejsza, zrozumiała, a wszystkie nasze decyzje zyskają miano słusznych, pozwalając nam odkryć sens istnienia świata i nas samych. Tymczasem Einstein pisał: „(...) ten, kto odczuwa życie własne i swoich bliskich jako bezsensowne, jest nie tylko nieszczęśliwy, ale i niezdolny do życia”³².

Zaadaptowanie założeń teorii względności do warunków społecznych nie dość, że powoduje powolny wzrost niewiary w jakiegokolwiek wartości z racji tego, że wszystko jest relatywne, to przede wszystkim sprzeciwia się obrazowi człowieka takiego, jakim wyobrażał go sobie sam Einstein. Dla tego uczonego jest on bowiem przede wszystkim istotą społeczną i moralną. A podstawowymi pytaniami, na które powinien on szukać odpowiedzi, są: jaki jest sens życia i na czym polega wartość każdego człowieka?³³ Zdaniem Einsteina, owa wartość jest zależna od stopnia wyzwolenia się od własnego „ja”. Nie zależy ona od tego, co uda mu się zdobyć dla samego siebie (widzimy tu przeciwieństwo idei *Be Here Now*), ale od tego, czy posiada umiejętność dzielenia się z innymi, czy potrafi być podporą dla drugiego człowieka. Chodzi więc Einsteinowi o to, aby ludzie byli w stanie wyzwolić się od własnego egoizmu, od działań, które prowadzą do osiągnięcia osobistych korzyści. Krytykował on zjawisko społeczne, jakim jest kult tzw. człowieka sukcesu. Jego lansowanie jako celu życia uważał za wielkie nieporozumienie: „Człowiek, który osiąga sukces materialny nie jest dla Einsteina człowiekiem prawdziwie wartościowym, gdyż uzyskuje od innych ludzi więcej niż mu się rzeczywiście należy”³⁴.

Autor *Pism filozoficznych* zaznacza, że człowiek może stać się wartościowym tylko wówczas, jeśli będzie miał możliwość funkcjonowania w społeczeństwie. Jednakże jest to możliwe tylko wtedy, kiedy jednostka od najmłodszych lat będzie do tego przyuczana (zarówno przez rodziców, jak i szkołę). Współcześnie nie cenimy jednak tego typu wartości, ponieważ od dziecka zarówno przez jednych jak i drugich jesteśmy uczeni, że sensem życia powinno być dla nas zaspokajanie własnych potrzeb. Zjawisko empatii nie jest szerzej znane, a drugiego człowieka traktujemy jako po-

³² A. Einstein, op. cit., s. 383.

³³ S. Butryn, *Przedmowa*, ibidem, s. XCVI.

³⁴ Ibidem, s. XCVII.

tencjalnego rywala w wyścigu do dobrobytu. Zjawisko to uważał Einstein za negatywne, ponieważ prowadzi ono do egoistycznych zachowań, a te z kolei okaleczają naszą osobowość. Tymczasem tak naprawdę człowiek jest zależny od społeczeństwa, bowiem to ono umożliwia mu przeżycie. Codziennie przecież korzystamy z wytworów, które są wynikiem pracy milionów ludzi. Tak samo nasze czyny i poglądy nie są tworzone w oderwaniu od tych, które obowiązują w społeczności, do której przynależymy. Są one pochodną takiego sposobu myślenia i takich zwyczajów, jakie są dla niej charakterystyczne. Co nie zmienia faktu, że później traktujemy je jako własne: „Potrzeba porozumiewania się z innymi zrodziła język, dzięki któremu mogła rozwijać się i osiągnąć wysoki poziom nasza zdolność myślenia. To, że jednostka ludzka jest właśnie taka jaka jest, zawdzięcza ona społeczeństwu, które określa jej byt materialny i duchowy. Dlatego też każdy człowiek powinien żyć dla innych, dzielić ich radość i cierpieć razem z nimi”³⁵.

Sens życia jest natomiast dla Einsteina indywidualną sprawą jednostki. Nie należy zadawać pytań o jego „obiektywną” formę, bo takowa nie istnieje. Poszukiwanie jej może jedynie doprowadzić do zamętu w ludzkiej świadomości. Każdy sam sobie wyznacza cel i sens własnego życia. Rzeczy, które nadają mu wartość, zależą od jednostki. W odniesieniu do filozofii „bycia tu i teraz”, to twierdzenie Einsteina pozostawia pewną swobodę interpretacji i przeczy jego założeniom mówiącym, czym jest ludzka wartość. Skoro bowiem tak, to dla pewnych jednostek sensem życia może się okazać gromadzenie dóbr materialnych i dążenie tylko i wyłącznie do zaspokojenia własnych potrzeb.

Tymczasem w efekcie ogłoszenia teorii względności, w procesie długofalowych zmian, doszło do wykształcenia się odwrotności „Einsteinowskiego człowieka”. Teoria względności i mechanika kwantowa doprowadziły do zupełnej zmiany zarówno w podejściu do badanej rzeczywistości, jak i człowieka. Rzeczywistości, która z solidnej i możliwej do opisanego stała się nieokreślona i mglista. Obie teorie były zakończeniem czasów kiedy wydawało się, iż wszystko jest możliwe do opisanego w sposób prosty i obiektywny³⁶. Człowiek został pozbawiony podstaw, na których przez lata budował swoją wiedzę o otaczającym go świecie. Runęły fundamenty, w odniesieniu do których racjonalizował wszystko to, co go otacza.

Większość ludzi przechodzi obecnie kryzys wiary w sens naszej cywilizacji. Pragniemy zmian, ale jednocześnie boimy się, że ostatecznie nie będą one dla nas korzystne. Współczesne przemiany pozbawiły nas entuzjazmu, jaki towarzyszył ludziom początków nowoczesności. „Prorocy zagłady” od początku XX w. ostrzegają nas, że „cywilizacje są śmiertelne”³⁷. Kryzys, jaki nam towarzyszy, wydaje się być

³⁵ Ibidem, s. XCIX.

³⁶ N. Farouki, *Teoria względności*, Katowice 2000, s. 92.

³⁷ J. Jastrzębski, *W ciekawych czasach. Szkice o kulturze i edukacji*, Wrocław 2004, s. 28.

kryzysem natury poznawczej. XX stulecie zaskoczyło nas ogromną ilością rewolucji, i to nie tylko naukowych, ale także społecznych i politycznych. Owe przewroty początkowo dawały ludziom nadzieję na lepsze jutro, z biegiem czasu stawały się jednak przyczyną coraz liczniejszych rozczarowań. Obecnie „Nie potrafimy (...) postawić naszej kulturze (i sobie samym jednocześnie) jakiejś satysfakcjonującej intelektualnie diagnozy”³⁸, jak pisze J. Jastrzębski. Boimy się tego, co może nas spotkać w przyszłości. Nie posiadamy pewnej wizji „jutra”. Tymczasem brak założeń pociąga za sobą brak celów i projektów ich realizacji: „...skoro (...) nie wiemy, w jakim punkcie drogi jako uczestnicy i współtwórcy określonej kultury oraz członkowie ogólnoludzkiej wspólnoty się znaleźliśmy, to trudno się dziwić naszej dezorientacji (...)”³⁹.

Gdzie więc człowiek współczesny szuka racjonalności? Właśnie w idei *Be Here Now*. Nie wymaga ona od niego rezygnacji z własnych hedonistycznych przyjemności na rzecz przestrzegania pewnych „niewygodnych” zasad ani skupienia się przez dłuższy czas na określonych normach. Pozwala na konstruowanie moralności na „potrzebę chwili”. Zwalnia z obowiązku wyciągania wniosków i odpowiedzialności nie tylko za życie nasze, ale i innych. Dokonuje ona dekonstrukcji rzeczywistości do najprostszych, niedających się podważyć kategorii, do kategorii rzeczy materialnych i filozofii, które nie wymagają od niego żadnej refleksji⁴⁰. Poprzez skupienie się na kolekcjonowaniu przedmiotów i wrażeń człowiek „teraźniejszości” odbudowuje swój świat. Jest to świat bez przyszłości, oparty na „papierowych” bytach, które same w sobie zakładają nietrwałość. Współczesny człowiek wie, że jedną rzecz bardzo szybko można zastąpić inną i skwapliwie z tego korzysta, przenosząc tę zasadę także w inne sfery życia. Wiek XX i XXI to ciągła relatywizacja życia i ludzi, którzy zostali wychowani w duchu nieciągłości obyczajów, hołdując zasadzie, że najlepiej jest postępować tak, aby sobie sprawić jak najwięcej przyjemności. Ludzie ci są przekonani o tym, że nie warto inwestować swoich uczuć w relacje międzyludzkie, bo być może trzeba będzie coś poświęcić, a przedmiot materialny i permanentna konsumpcja nie wymagają rezygnacji z samego siebie. Ludzi, którzy starają się skonstruować swój świat niezależny od nikogo i niczego.

W poprzednich wiekach zarówno Kościół, społeczeństwo, jak i państwo nakładały na człowieka kategoryczne zakazy i wyznaczały zasady postępowania, które wymagały od niego wielu wyrzeczeń (rezygnacji z własnej odrębności czy wyjątkowości). Jednostka pozbawiona była możliwości rozwijania tych aspektów własnego życia, które były dla niej najistotniejsze. Współczesność natomiast przeciwstawia się

³⁸ Ibidem, s. 26.

³⁹ Ibidem, s. 26–27.

⁴⁰ Mowa tu np. o filozofiach typu New Age, których synkretyzm nie zmusza do opowiedzenia się za jakimś konkretnym systemem wartości, ale pozwala czerpać z licznych religii tylko te aspekty, które zaspokoją naszą potrzebę bycia szczęśliwymi, dając jednocześnie złudne poczucie wiary w „coś”.

takiemu postrzeganiu człowieka. Dąży ona do manifestowania ludzkiej indywidualności i wolności. Dla wielu z nas ekspresja siebie jest istotną, o ile nie najistotniejszą częścią tożsamości. Rezygnacja z własnych przyjemności dla dobra kogokolwiek może nam się wydawać zamachem na naszą, z takim trudem wywalczoną wolność. „Człowiek bez właściwości” sukcesywnie zatracą umiejętność koegzystowania wśród innych ludzi. Skupia się jedynie na tym, co jest dla niego najwygodniejsze. Tymczasem nie każde pragnienie jest możliwe do spełnienia w ramach społeczności, w której żyjemy i w moim przekonaniu nie jest to zamach na wolność współczesnego człowieka. Wyrzekamy się pewnych zachowań, które w naszym społeczeństwie nie są akceptowane, i tego samego oczekujemy od innych. Przestrzeganie pewnych wartości i zasad, ustanawianych w końcu przez nas samych nie jest jednoznaczne z poświęceniem siebie jako jednostki. Wręcz przeciwnie, stanowi pewien paradygmat, w odniesieniu do którego możliwe jest budowanie i kształtowanie swojej osobowości oraz tożsamości. Wolność każdego z nas kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność drugiego człowieka.

Tymczasem zwolennicy filozofii *Be Here Now* skupiają się na bezrefleksyjnej egzystencji i rezygnują z pewnych wartości, od autokreacji i wzniosłości poczynając, a na wartościach duchowych, miłości i zaangażowaniu kończąc. Odrzucają tym samym wartości wyznawane i propagowane przez pokolenie tych, którzy wkraczali w dojrzałość w latach 70. XX w. „Ludzie bez właściwości”, skupiając się tylko i wyłącznie na konsumpcji i zaspokajaniu swoich wszystkich — bez wyjątku potrzeb, pozbawiają się możliwości autokreacji i podkreślenia swojej indywidualności. Permanentna chęć zaspokojenia sprawia, że stają się jej niewolnikami. Zostają uprzedmiotowieni przez bezwzględną maszynę konsumpcjonizmu, zatracając swoje człowieczeństwo.

Część trzecia

Społeczeństwo przemiany





Edward Czapiewski

REWOLUCJA 1905 ROKU W ROSJI — KRYZYS STAREGO ŚWIATA

Bardzo skromne echa wywołała setna rocznica wybuchu pierwszej rewolucji w Rosji. O ile wcześniej w historiografii panowała jednostronna opinia o klasowych przyczynach tej rewolucji, przyćmiona pracami nad „właściwą” rewolucją, czyli październikową, to obecnie pojawia się głębszy akcent, mający u podstaw analizę przyczyn społeczno-politycznych rewolucji 1905 r., wynikłej z wielkiego zacofania polityczno-gospodarczego Rosji carskiej¹. Można jednak mówić o pewnym zaniku badań nad tą ważną nie tylko dla Rosji rewolucją. Być może mijająca rocznica przyczyni się do ożywienia tych badań. Warto pamiętać, że rewolucja 1905 r. miała miejsce w momencie pojawienia się przełomowych u schyłku *belle époque* wyników badań A. Einsteina i Z. Freuda, ale w Rosji nie spowodowała aż tak głębokich przemian, jak wspomniane teorie naukowe w nauce.

Nie wygasła i długo nie wygaśnie dyskusja o rewolucji w Rosji i jej skutkach. Wielu historyków, i nie tylko ich, dręczy wciąż pytanie: dlaczego Rosji nie udało się wejść na drogę bardziej ewolucyjnych zmian ustrojowych w ślad za zmianami gospodarczymi, społecznymi i politycznymi? Dotychczasowe podtrzymywanie analiz z punktu widzenia klasowego przyczyniło się do spojrzenia historyków na przełom XIX i XX w., co odpowiadało tezie Lenina o głębokim niezadowoleniu klasy robotniczej, która stanowiła główną siłę dążącą do rewolucji i obalenia caratu. Oczywiście dostrzegano też przyczyny tkwiące w systemie biurokratyczno-klasowym Rosji, który był głównym powodem zacofania przemysłowego i cywilizacyjnego tego kraju. Zwolennikiem okreś-

¹ Problemy te starał się ukazać R. Pipes w swej bogato udokumentowanej pracy *Rewolucja rosyjska*, Warszawa 1994, przede wszystkim w rozdziałach 2, 3 i 4. Podkreślił, że autokryzys władzy carskiej był nie do pogodzenia z rozwojem gospodarczym Rosji, narastaniem tendencji demokratycznych w elitach rosyjskich (samorządy), a w warstwie chłopskiej pozytywnym stosunkiem do sprawy własności prywatnej zamiast wspólnot gminnych, a także rosnącym radykalizmem inteligencji, który oddziałał na późniejszą rewolucję.

lenia głównych czynników sprawczych 1905 r., co prawda bez związku klasowego, widzianego w niedalekiej przeszłości Rosji (1899 r. — rewolta studencka na uczelniach), jest także znawca historii Rosji R. Pipes². Trudno tezy tego badacza uznać za błędne, można zgodzić się z jego rozumowaniem, że od tego momentu rozpoczął się proces prowadzący do wybuchu rewolucji w Rosji. Pozostaje problem, czy tylko ostatnie lata przed tym wydarzeniem można uznać za właściwe przyczyny rewolucji. Trzeba także pokusić się o odpowiedź na pytanie: czym stał się, lub dlaczego 1905 r. nie stał się przełomem w dalszej historii Rosji carskiej? Skoro przyjmujemy, że Wiosna Ludów przyniosła w konsekwencji w dużej części Europy Zachodniej i Środkowej przełom w demokratyzacji wielu państw, to dlaczego nie doszło do takiego procesu również w Rosji, skoro można dostrzec wiele analogii. I wreszcie pytanie o determinizm: dlaczego Rosja została skazana na dalsze rewolucje, a może sprawa tkwi w genach rosyjskich, co Rosjanie potocznie nazywają: chcieli dobrze, a wyszło jak zawsze po rusku.

Można postawić nawet pytanie: dlaczego w Anglii nie wybuchła rewolucja, skoro w początkach XIX w. wskutek uprzemysłowienia przechodziła ona burzliwe zmiany ekonomiczne i społeczne, a system wyborczy po wielu latach zaciętych sporów parlamentarnych zaczął stawać się bardziej demokratyczny dopiero od 1832 r.? Proces tej walki zakończył się w 1918 r., kiedy kobiety otrzymały prawa wyborcze a wybory przybrały charakter powszechny. Wydaje się, że tylko chłodna analiza wydarzeń pozwoli nam przybliżyć się do trafnej odpowiedzi.

Sam fakt rewolucji nie musiał doprowadzać do trwałych i głębokich zmian. Zawsze należy brać pod uwagę epokę przed rewolucją, samą rewolucję i jej następstwa. Liczyła się nie tyle rewolucyjność mas czy elit rewolucyjnych, ale przeprowadzone zmiany i ich głębokość. W końcu Francja przeżyła kilka rewolucji, z których najistotniejszą była ta z 1789 r., ale trwałe zmiany demokratyczne nastąpiły właściwie dopiero w okresie po 1871 r.

Przyglądając się burzliwej historii Europy Zachodniej i Środkowej, szczególnie w pierwszej połowie XIX w., można dostrzec w wielu krajach pewną konsekwencję rozwoju ewolucyjnego. Przemiany demokratyzacyjne w Wielkiej Brytanii końca XVII i w XVIII w. doprowadziły do utrwalenia się systemu parlamentarno-gabinetowego, który od początku XIX w. zaczął przynosić stopniowe poszerzenie demokracji wraz z burzliwymi zmianami gospodarczymi i społecznymi³. Nacisk oddolny i umiarkowana zgoda elit politycznych zmieniających się u władzy przynosiły ko-

² R. Pipes, op. cit., s. 3 i nn. Autor ma rację, widząc w zaburzeniach studenckich prolog rewolucji, widzi także jej szerszy podtekst. R. Pipes broni się jednak przed wizją przyczyn strukturalnych rewolucji 1905 r., poprzestając na omówieniu bliższych wydarzeń prowadzących do rewolucji. Problem jest znacznie szerszy, bowiem dotykamy pewnych konieczności tej rewolucji, a więc zagadnienia determinizmu i sprawy odmienności Rosji od procesów demokratyzacyjnych zachodzących w Europie.

³ Nawet N. Davies, tak krytycznie ustosunkowany do historii Anglii i jej parlamentu, zwraca uwagę na pozytywną ewolucję parlamentaryzmu brytyjskiego w XIX w. i dokonane reformy demokratyczne. N. Davies, *Wyspy*, Kraków 2003, s. 640 i nn.

rzystne zmiany prawa w XIX w. Marks i Engels, poszukujący obiektywnych, jednokowych dla wszystkich państw i narodów praw rządzących społeczeństwem, mylili się zarówno w swej diagnozie dotyczącej przewidywanej rewolucji spowodowanej natężeniem walki klasowej, jak i w recepcie. Idee raz zasiane przenosiły się w konsekwencji coraz bardziej na wschód, jak się okazało, do Rosji.

Znacznie większy wpływ wywarły idee Oświecenia (w tym przede wszystkim J. J. Rousseau) oraz rewolucji 1789 r. Wiele państw miało tradycje zwoływania parlamentów i działania zgromadzeń prowincjonalnych (instytucji samorządowych). Nowe idee, odpowiednio przetworzone w epoce napoleońskiej, dotarły do wielu krajów. Epokowy kodeks cywilny Napoleona, okrojowane konstytucje, prawodawstwo społeczne i ekonomiczne pozostawiły trwałe ślady w Europie, mimo upadku Bonapartego. Postanowienia kongresu wiedeńskiego, a następnie działania Świętego Przymierza nie były w stanie zahamować koniecznych zmian, co najwyżej opóźniały procesy przemian. Spiski, ruchy narodowe (powstanie listopadowe, niepodległość Belgii), rewolucje — z głośną lipcową z 1830 r. — były wyraźnym dowodem konieczności zmian.

Proces ten dopełniła Wiosna Ludów, która przyspieszyła w konsekwencji przemiany demokratyzacyjne w krajach Europy Zachodniej i Środkowej. Najbardziej spektakularne zmiany zaszły przede wszystkim w Prusach i Austrii, która przekształciła się w 1867 r. w monarchię dualistyczną. Oba państwa stały się monarchiami konstytucyjnymi. Proces wprowadzania demokracji wzmocniły reformy wprowadzone we Francji po 1871 r. oraz w Niemczech Bismarckowskich⁴. Ewolucja ustroju, zmian ekonomicznych oraz społecznych w Europie Zachodniej i Środkowej stała się w większości państw faktem i dopiero I wojna światowa spowodowała dalej idące przemiany.

Natomiast inna była sytuacja w Rosji. Tam przez cały wiek XIX narastały przyczyny rewolucji, wypracowane jeszcze w XVIII w. poprzez specyficzne reformy Piotra I i jego następców⁵. Teza ta brzmi nieco paradoksalnie, zważywszy, że w historiografii rosyjskiej car Piotr I jest uważany za władcę, który swoimi reformami zbliżył Rosję do Europy, a Katarzyna II uchodziła za oświeconą władczynię⁶. W Rosji już słowianofile zwrócili uwagę na zewnętrzny polór reform Piotra, oskarżając go, że

⁴ A. Galos zwrócił uwagę na silną rolę kanclerza i cesarza oraz stosunkowo słabe upodmiotowienie parlamentu, który nie powoływał i odwoływał rządu i kanclerza, jak również nie posiadał prawa inicjatywy ustawodawczej, ale uchwalał budżet. W wielu krajach związkowych obowiązywało powszechne prawo wyborcze od 1871 r. Reformy ustrojowe, a następnie socjalne wyraźnie świadczyły, że „parlament był głównym reprezentantem społeczeństwa”, W. Czapliński, A. Galos, W. Korta, *Historia Niemiec*, Wrocław 1981, s. 578 i nn.

⁵ Szerzej te problemy omówiłem w artykule: *Próba reinterpretacji przyczyn wybuchu rewolucji 1905 roku w Rosji carskiej*, [w:] M. Przemiosło, S. Wiech (red.), *Rewolucja 1905–1907 w Królestwie Polskim i w Rosji*, Kielce 2005.

⁶ W. Serczyk, autor interesujących biografii wymienionych władców, nie stroni od uwag krytycznych na temat ich roli w umacnianiu samowładztwa. Patrz: W. A. Serczyk, *Katarzyna II carowa Rosji*, Wrocław 1983; idem, *Piotr I Wielki*, Wrocław 1977.

zagubił właściwą, rosyjską drogę ku demokracji likwidując Dumę bojarską i wprowadzając obce dla Rosji wzory zachodnie⁷. Reformy jego polegały na wprowadzeniu tabeli rang, które umacniały system biurokratyczny, oraz na zlikwidowaniu wszelkich form samorządności, która w Rosji znajdowała się w powiatach. Wreszcie za cenę poparcia szlachty wprowadził właściwie niewolnictwo chłopów w dobrach prywatnych, uzależniając ich całkowicie od woli pana. Zmiany te i pełna władza absolutna kładły się coraz większym ciężarem, unieruchamiając z biegiem lat sprawne działanie maszyny państwowej. Władza wykonawcza od panowania Piotra skupiała w sobie pełne prerogatywy władzy ustawodawczej i sądowniczej, przy całkowitym braku samorządu. To właśnie był system caratu. Katarzyna Wielka rozbudowała ten system, uniemożliwiając nawet wprowadzenie parlamentu oraz samorządu szlacheckiego, obdarzonego chociażby ograniczonymi kompetencjami, jak to stało się w części dopiero za rządów Aleksandra II (1855–1881).

Rosja znalazła się na drodze prowadzącej do rewolucji w XIX w. Powstało swoiste błędne koło reform i kontreform w państwie. W pierwszym dziesięcioleciu rządów Aleksandra I (1801–1825) nowy car zainicjował fundamentalne reformy, opierając się na wąskim kręgu współpracowników w powołanym Tajnym Komitecie. Jedną z ważniejszych zmian było powołanie nowych uniwersytetów, połączone z nadaniem im autonomii oraz dążenie do zbudowania nowoczesnego systemu oświaty. Uczelnie miały przygotować kadry dla nowoczesnej administracji. Zwieńczeniem polityki reform miała być konstytucja przygotowana przez M. Sperańskiego, której wprowadzenie mogło skierować Rosję w ciągu dwóch–trzech dziesięcioleci na drogę monarchii konstytucyjnej, tak jak to stało się później w wypadku Prus i Austrii. W projekcie Sperańskiego prócz parlamentu (dumy) miał powstać samorząd terytorialny. Przeszkodą dla wprowadzenia reform stał się zaciekły opór kasty biurokratyczno–urzędniczej, pod której wpływem chwiejny Aleksander I wycofał się z planowanych zmian. Reformy zostały zaprzepaszczone i Rosja pozostała w okowach systemu samowładczego, w którym za absolutnymi rządami cara ukrywała się rzeczywista władza biurokracji. Władza cara, jak przyznał to w którymś momencie samowładny Mikołaj I, nie sięgała poza rogatki Petersburga. Ten sam los spotkał Królestwo Polskie, które ograniczane coraz bardziej w swojej autonomii, utraciło ją wskutek klęski powstania listopadowego.

Los Rosji carskiej w dużym stopniu przypieczętowały autokratyczne rządy Mikołaja I⁸. Car ten umacniał system samodzierżawia, likwidując reformy z czasów

⁷ Szerzej na temat słowianofilów i ich specyficznego myślenia por. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964; idem, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002. Szczególnie rozdział II, *Słowianofilstwo jako antykatolicka ideologia narodowa*.

⁸ Jego panowanie nie spotkało się z wyłącznie negatywnymi ocenami historyków. Krytycznie osobowość i politykę cara oceniła W. Śliwowska, *Mikołaj I i jego czasy 1825–1855*, Warszawa 1964. Natomiast historyk amerykański starał się ukazać także pewne pozytywne reformy podjęte przez cara: B. W. Lincoln, *Mikołaj I*, Warszawa 1988. Podobnie politykę Mikołaja I ujmuje historyk rosyjski,

Aleksandra I, poszerzając znacznie zakres rządów policji i biurokracji, tępiąc autonomię uczelni, ograniczając dostęp do oświaty, budując wszechwładzę cenzury. Nie dopuścił też do przeobrażenia systemu pańszczyźnianego, co było już wymogiem chwili. Rosja stała w miejscu, a tym samym cofnęła się znacznie w rozwoju, bowiem w tym samym czasie pozostała część Europy, pomimo różnic między poszczególnymi państwami, rozwijała się o wiele szybciej.

W pierwszej połowie XIX w. możemy już dostrzec pewien determinizm wyznaczający Rosji drogę ku rewolucji, skoro można mówić o patologii systemu politycznego, ekonomicznego i społecznego. Nie można zaobserwować ewolucji systemu rządów państwem, podczas gdy dostrzegamy ją coraz wyraźniej w krajach Europy Zachodniej i Środkowej. Konsekwencją przyjętego kierunku rządów reakcji w Rosji stał się wstrząs wywołany wojną krymską, w wyniku której państwo to poniosło bezprzykładną, niespodziewaną dla siebie klęskę. Nastąpiło bankructwo dotychczasowej polityki. A jeszcze kilka lat wcześniej Mikołaj I interweniował w Austrii, pomagając jej zdusić rewolucję węgierską.

Interpretacji wymaga okres panowania następnych carów: Aleksandra II i Aleksandra III (1881–1894)⁹. Rosja za rządów Aleksandra II weszła przecież na drogę ważnych reform. Jednakże kiedy porównamy je z sytuacją panującą wówczas w innych krajach europejskich, dostrzec można poważne opóźnienie oraz niekonsekwencję w podejmowanych przekształceniach. System caratu został utrzymany, chociaż car wprowadził wiele światłych reform: przeprowadził uwłaszczenie chłopów, po raz pierwszy w historii Rosji wprowadzono samorząd terytorialny o znacznych kompetencjach, podobnie zreformowane zostało sądownictwo przez wprowadzenie sądów przysięgłych i adwokatury. Car wprowadził także ograniczone zmiany w oświacie, przywracając m.in. autonomię uczelniom.

Aleksander II nie przeprowadził jednak reform dogłębnych, system samodzielnymi rządami biurokracji został w pełni utrzymany. Wprawdzie Rosja w okresie jego panowania zmieniła się widocznie, lecz społeczeństwo, a przynajmniej jego część, nie potraktowała tych przemian jako dobrodziejstwa. Radykalny ruch narodnicki opowiedział się za wywołaniem rewolucji w Rosji i wstrząsnął podstawami państwa w końcu lat 70., posługując się terrorem. Zauważył to osłabienie władzy również K. Marks, korygując pozytywnie swą tezę o możliwości wybuchu rewolucji w Rosji. Rozwijający się coraz szybciej od lat 70. przemysł w europejskiej części Rosji

zwracając uwagę na sytuację wewnętrzną w państwie i związek cara z kołami reakcyjnymi. Patrz komentarze do wydanych drukiem dokumentów archiwalnych i osobistych cara: B. N. Tarasow, *Nikolaj I i jego vremena*, t. 1, Moskwa 2000, s. 53 i nn.

⁹ Na Aleksandra II, jako wybitnego i nowoczesnego reformatora Rosji, wskazują m.in.: O. I. Czistia-kow, T. E. Nowickaja, *Reformy Aleksandra II*, Moskwa 1998. Natomiast A. Bochanow, *Imperator Aleksander III*, Moskwa 1998, zwrócił uwagę nie tylko na kontrreformy, ale również na rozwój ekonomiczny i przemiany społeczne w Rosji za rządów tego cara.

przyniósł pod koniec wieku coraz większe przeobrażenia gospodarcze i społeczne. Coraz intensywniej rozwijał się ruch robotniczy, który swoim radykalizmem zastąpił ruch narodnicki i stawał się widocznym zagrożeniem dla systemu. Klasa robotnicza, skupiona w wielkich miastach, niemająca żadnych uprawnień socjalnych, ochrony pracy, prawa zrzeszania się w związkach itp., poprzez coraz częstsze strajki domagała się spełnienia podstawowych żądań. Coraz trudniejsze było utrzymanie w nieskażonej postaci dotychczasowego systemu samowładztwa.

Car Aleksander II, wskutek terrorystycznych działań narodników, oporu inteligencji i dążeń bardziej liberalnych kręgów elit społecznych, gotów był podpisać konstytucję dla Rosji. Niestety został zamordowany przez narodników. Nowy car Aleksander III po krótkotrwałych wahaniach, a także pod wpływem swego preceptora i doradcy, reakcjonisty K. Pobiedonoscewa, zrezygnował z wcielenia konstytucji w życie i przystąpił do ograniczenia zmian wprowadzonych przez Aleksandra II. Skierował swoją politykę na konserwowanie systemu samodzierżawia. W ten sposób koło rosyjskiej niemożności reformy systemu zamknęło się po raz wtóry: reformy Aleksandra I — kontrreformy Mikołaja I, reformy Aleksandra II — kontrreformy Aleksandra III. Siły reakcji nie dopuściły do ewolucji systemu i skierowały Rosję na nieuchronną w takiej sytuacji drogę rewolucji. W tym tkwił sens istoty determinizmu procesu rewolucyjnego w Rosji. Można także przypuszczać, że w miarę konsekwentna polityka zmian, nawet połowicznych, ale uzupełnianych w ciągu dwudziestu–trzydziestu lat, pozwoliłaby Rosji na wejście w koleiny ewolucji systemu samodzierżawia. Mimo pewnych zmian, Rosja pozostawała w kręgu niereformowalnego, reakcyjnego systemu.

Analizie poddano głównie sytuację polityczną w Rosji, wskutek której niemożliwa stała się ewolucja systemu politycznego. Wpływ na nikłą reformowalność systemu można prześledzić, analizując także sytuację gospodarczą czy bardzo powolne przemiany społeczne zachodzące w państwie carów. Silne impulsy ekonomiczne wywarło uwłaszczenie chłopów (przeprowadzone dopiero w 1861 r.), czy jeszcze bardziej widoczne przyspieszenie gospodarcze na przełomie XIX i XX w., jednakże obserwacja zachodzących przemian skłania do wniosku, że przestarzały ustrój carski nie sprzyjał szybszemu rozwojowi gospodarczemu Rosji i powodował narastający opór społeczny we wszystkich warstwach społecznych, włącznie z ziemiaństwem¹⁰. Podkreślam tutaj równoległe występowanie narastających symptomów kryzysu społecznego, bez szczegółowej analizy tego interesującego problemu. Współgra on z narastającym kryzysem politycznym w państwie.

Za rządów Mikołaja II można już otwarcie mówić o zbliżającej się rewolucji. Mikołaj II, podobnie jak Ludwik XVI we Francji, absolutnie nie nadawał się na władcę impe-

¹⁰ Narastające niezadowolenie we wszystkich warstwach społecznych, a nie tylko wśród robotników i chłopów, podkreślił już L. Bazyłow, *Dzieje Rosji 1801–1917*, Warszawa 1979, s. 448 i nn.

rium zbliżającego się już nieuchronnie ku rewolucji. Ostatniemu carowi Rosji poświęcono w ostatnich latach, także z racji męczeńskiej śmierci, wiele interesujących biografii. Autorzy zwrócili uwagę na słabe kompetencje ostatniego cara do rządzenia Rosją, która potrzebowała w tym czasie władcy na miarę Piotra I, a nie człowieka zajmującego się głównie sprawami rodziny. Bardziej akcentuje się w historiografii jego zagubienie jako władcy kierującego sprawami ogromnego państwa¹¹. Wydaje się, że za mało jednak poświęcono uwagi na bardzo wyraźnej wizji Mikołaja II, który widział Rosję w ramach autokratycznego systemu oddziedziczonego po carskich przodkach. Car chciał przekazać taką Rosję, o nienaruszonym systemie, swojemu następcy. Nie umiał dostrzec, ale też i nie chciał, jak bardzo zmieniła się Europa, oraz że tylko on pozostał człowiekiem epoki absolutyzmu i zwolennikiem samodzierżawia. Wraz z nim taką praktycznie pozostawała elita rządząca, za wyjątkiem wybitnych polityków proreformatorskich, jak premierzy S. Witte czy P. Stołypin. Brak takich ludzi o szerszej wizji zreformowanego państwa w elicie rządzącej spowodował w konsekwencji katastrofę Rosji carskiej.

Charakterystyczne, że jeszcze w ostatnich latach przed wybuchem rewolucji można było jej uniknąć. Mikołaj II wykazywał kilkakrotnie dobrą wolę, podejmowano dyskusje o potrzebie reform w okresie rządów ministrów spraw wewnętrznych D. Sipiagina, czy P. Plehwego. Podejmowano dyskusje, co prawda w wąskim gronie, o potrzebach zmian w szkolnictwie wyższym (*vide* strajki studentów w 1899 r.)¹² oraz dalszych reform w państwie, w tym poszerzenia kompetencji samorządu terytorialnego. Podnoszono także kwestie związane z większą otwartością w życiu politycznym i zastanawiano się nad udzieleniem zgody na działalność partii politycznych, które były w Rosji zakazane aż do rewolucji 1905 r. Debatowano o reformach socjalnych, a szczególnie o nabrzmiałej kwestii robotniczej i wydaniu zezwolenia na działalność związków zawodowych. Takie quasi-związki powstały nawet pod kierunkiem popa Hapona, współpracownika policji, i pod opieką ministra spraw wewnętrznych. Wszystkie ważniejsze projekty przemian pozostały wyłącznie w sferze rozważań. Czasu pozostawało mało, a dyskusje trwały. Do opinii publicznej docierały okruchy debat o podejmowanych reformach, lecz zgodnie z tradycją władzy przed wprowadzeniem ich w życie pozostawały w tajemnicy.

Zamordowanie przez terrorystów rewolucyjnych ministra Plehwego przyspieszyło trochę proces zmian, wraz z powołaniem na stanowisko ministra spraw wewnętrznych bardziej liberalnego polityka P. Światopełk-Mirskiego. Zezwolił on na konsultacje nad reformą samorządu terytorialnego. Sytuacja wymknęła się spod kontroli, bowiem przedstawiciele samorządów oddolnie zaczęli organizować spotkania, po-

¹¹ W jednej z ostatnich biografii Mikołaja II po raz kolejny autor zwrócił uwagę na uleganie przez cara wpływom otoczenia, w tym rodziny i żony, a także na brak pewności co do wybranej przez siebie polityki wewnętrznej. J. Sobczak, *Cesarz Mikołaj I liberal z usposobienia autokrata na tronie*, Toruń 2003, s. 544 i nn.

¹² Pipes w zaburzeniach studenckich dostrzega prolog rewolucji. Patrz R. Pipes, op. cit., s. 3 i nn.

święcone nie tylko zmianom dotyczącym zwiększenia roli samorządów, ale również wprowadzeniu w Rosji konstytucji. Spotkania te przeszły do historii pod nazwą akcji bankietowej, z racji posiedzeń dyskusyjnych odbywanych pod pozorem bankietów. Rząd miał zatem przeciwko sobie także elity ziemiańskie, pewną część sfer przemysłowych oraz inteligencję. Akcja bankietowa stała się, obok wcześniejszych niepokojów na uczelniach, wyraźnym sygnałem nadciągającej rewolucji. Do tego doszło niezadowolone robotników, których postulaty pop G. Hapon chciał przedstawić carowi w manifestacji pokojowej do wrót Pałacu Zimowego w styczniu 1905 r. Manifestacja ta obróciła się w „krwawą niedzielę” wskutek jej zbrojnego tłumienia przez oddziały kozackie. Wywołana i przegrywana przez Rosję w 1904 r. wojna z Japonią wywarła jedynie dodatkowy wpływ na wybuch pierwszej rewolucji rosyjskiej. Nastąpiło logiczne zwieńczenie braku konsekwencji w reformach poczynionych w XIX w.

Wydaje się, że w pierwszych latach panowania Mikołaja II można było jeszcze uniknąć rewolucji, ale pod warunkiem konsekwencji w zamierzeniach, podjęcia debaty publicznej nad projektami reform i rozpoczęcia wyważonego wcielania ich w życie, zamiast obrad w zamkniętych konwentyklach. Taki wariant nie był możliwy do spełnienia z powodu oporu elity rządzącej, na czele z samym Mikołajem II i większością jego współpracowników. Dopiero wybuch rewolucji umożliwił wprowadzenie reform, co też okazało się wątpliwe.

Dotychczasowe wywody ukazują, że istniały dość słabe podstawy do zrealizowania celów rewolucji, tzn. skierowania Rosji carskiej na tory głębszych zmian i przekształcenia państwa z monarchii absolutnej w konstytucyjną. Ani sam Mikołaj II, ani jego krewni (wielcy książęta), współpracownicy oraz elity rządzące nie należeli do zwolenników reform. Opór przed faktycznym wprowadzeniem aktu konstytucyjnego (ukaz październikowy), który został wprowadzony pod presją wszechogarniających Rosję strajków, dowodził, że elity rządzące do ostatniej chwili broniły się przed reformami panującego systemu¹³. Za zwolenników ostrożnych zmian z kręgów władzy można wymienić niektórych ważniejszych polityków, przede wszystkim S. Wittego i P. Stołypina. Później z kręgów Dumy można wymienić na pierwszym miejscu stronnictwo konstytucyjnych demokratów. Nie były to zatem znaczące siły. Natomiast Rosję rozsadzały powszechne strajki w miastach, zamieszki chłopskie na prowincji oraz partie walczące z panującym systemem: socjaliści–rewolucjoniści (eserowcy) oraz mienszewicy i bolszewicy. W Dumie frakcje mienszewików i eserowców wykonywały różne ruchy taktyczne, ale generalnie były zagrożeniem dla systemu samowładztwa. Co gorsza, rewolucja ta posłużyła bolszewikom do przeciwiczenia późniejszych rozwiązań: rad robotniczych i chłopskich, eskalacji demagogicznych żądań, praktycznego dla celów utylitarnych rewolucji rozu-

¹³ M. Heller zwraca uwagę, jak ogromne wrażenie na carze zrobiły strajki powszechne, zmuszając go do wydania manifestu konstytucyjnego z 17(30) października 1905 r. M. Heller, *Historia imperium rosyjskiego*, Warszawa 2000, s. 691 i n.

mienia sojuszu robotniczo–chłopskiego, a wewnątrz partii bolszewickiej wprowadzenia centralizmu demokratycznego, czyli dyktatury. Lenin co prawda w styczniu 1917 r. nie spodziewał się, że dożyje rewolucji, ale to właśnie rewolucję 1905 r. uznał za prolog nadciągającej rewolucji europejskiej, która pod względem programu miała stać się proletariacką i socjalistyczną, obalającą wszechwładzę kapitału¹⁴.

Główną rolę polityczną w rewolucji 1905 r. odegrał P. Stołypin, premier Rosji od 1906 r. To on po zwołaniu II Dumy zwrócił się do deputowanych z hasłem: najpierw uspokojenie, potem reformy, ale kiedy zmierzał do rozwiązania Dumy, zagroził posłom: „nie zastraszyście nas”. Istota problemu polegała na skanalizowaniu wszechogarniającego Rosję ruchu rewolucyjnego i podjęciu dyskusji o reformach w nowo powołanej Dumie, co dobrze służyło powolnemu opadaniu wrzenia rewolucyjnego, skoro powstało forum wymiany poglądów o reformie państwa. Istotą dążeń Stołypina było wyciszenie rewolucji, wkomponowanie Dumy w system samodzierzawia i podjęcie reform, w tym niezwykle ważnej reformy agrarnej. Po to potrzebny był spokój i uśmierzanie, jeśli trzeba siłą, ruchów radykalnych. I to Stołypinowi się udało, ponieważ spowodował rozwiązanie II Dumy w momencie pełnego opadnięcia fali rewolucyjnej, a nowa III Duma, wybrana według zmodyfikowanego prawa wyborczego, była już całkowicie powolna caratowi.

Rewolucja zakończyła się połowicznym zwycięstwem. Wprowadzono w Rosji parlament, zmodyfikowano ustrój samodzierzawny i stworzono podstawy pod dalsze reformy. Ale czy był jeszcze czas na tak powolne przemiany? Pozostało go już bardzo niewiele, bowiem w czasie mającej nastąpić wkrótce wojny nie można było podejmować znaczących reform systemu. Można powiedzieć, że Stołypinowi udało się jeszcze w 1908 r. przeprowadzić reformę włościańską, która likwidowała wspólnoty wiejskie i kończyła w ten sposób reformy podjęte uwłaszczeniem chłopów w 1861 r. Stołypin w 1911 r. został zdymisjonowany z funkcji premiera i wkrótce zamordowany. W ten sposób w Rosji carskiej odszedł ostatni polityk, który rozumiał, że można ją uratować wyłącznie drogą reform. Wyrazicielem degrengolady systemu caratu stawał się tymczasem niewykształcony chłop z Syberii, G. Rasputin, który omotał rodzinę carską, głównie carową, swoimi zdolnościami powstrzymywania krwotoków, wynikających wskutek choroby (hemofilii) młodego następcy tronu, Aleksieja II.

W przededniu I wojny światowej Rosja potrzebowała zasadniczych reform, które przekształciłyby ją ewolucyjnie w monarchię konstytucyjną, jak stało się to w przypadku Austro–Węgier w 1867 r. Powstałaby jakaś szansa ewolucji systemu. Sfery rządzące, niepomne doświadczeń wojny rosyjsko–japońskiej, w większości wołały wciągnąć państwo w przewidywaną zwycięską wojnę. Lenin wieszczył, że wojna doprowadzi do wielkiej rewolucji, nie tylko w Rosji, i położy kres systemowi kapitalistycznemu. Zrozumiałe, że nikt wówczas Lenina nie traktował poważnie. Ale Mikołaj II

¹⁴ W. I. Lenin, *Referat o rewolucji 1905 roku*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 30, Warszawa 1987, s. 303 i n.

był ostrzegany przed wplątaniem Rosji w wojnę również przez polityków prawicowych, wcześniej przez Stołypina, a następnie przez hrabiego Kokowcewa, z powodu nieprzygotowania państwa do wojny i możliwości poniesienia klęski¹⁵. Najdalej jednak przed konsekwencjami wojny przestrzegał cara P. Durnowo, były minister spraw wewnętrznych w rządzie Wittego w swoim memorandum z lutego 1914 r.

Durnowo przestrzegał cara przed pożarem rewolucji, która przeniesie się do Rosji z Niemiec po nieuchronnej klęsce wojennej. W Rosji „masy ludowe bez wątpienia wyznają podświadomie zasady socjalizmu. Mimo opozycji społeczeństwa rosyjskiego, równie podświadomej jak socjalizm szerokich warstw ludności, wyłącznie polityczna rewolucja w Rosji nie jest możliwa i wszelki ruch rewolucyjny nieuchronnie zwyrodnienie przeobrażając się w socjalistyczny (...). Ludowi rosyjskiemu, chłopu i robotnikowi, jednakowo obojętne są prawa polityczne, niepotrzebne mu i niezrozumiałe. Chłop marzy o bezpłatnym nadaniu mu cudzej ziemi, robotnik — o przekazaniu mu całego kapitału i zysków fabrykanta, dalej jego pożądlivość nie sięga. Wystarczy tylko rzucić owe hasła wśród szerokich rzesz ludności, wystarczy, by władze zezwoliły na propagandę w tym kierunku, a Rosja nieuchronnie wtrącona zostanie w anarchię”. Co ciekawe, Durnowo pottrzymał swój pogląd, że nawet w wypadku zwycięstwa Rosji w wojnie ruch socjalistyczny będzie zdławiony, póki nie dojdzie fala rewolucji z Niemiec. Natomiast w przypadku przegranej Rosji przestrzegał Mikołaja II przed całkowitą katastrofą. Obawiał się rewolucji w skrajnej postaci. Na początku „wszystkie klęski zostaną przypisane rządowi. W instytucjach ustawodawczych rozpocznie się przeciw niemu zaciekle kampania, której rezultatem będą wystąpienia rewolucyjne w kraju. Rzucone zostaną natychmiast hasła socjalistyczne, jedyne, które mogą poruszyć i skupić szerokie warstwy ludności: nowy «czarny podział», a po nim powszechny podział wszelkich dóbr i majątków. Pokonana armia, na domiar pozbawiona w czasie wojny swej najbardziej pewnej kadry, ogarnięta w przeważającej części żywiołowym, powszechnym dążeniem chłopstwa do ziemi, okaże się zbyt zdemoralizowana, by mogła stanowić ostoję praworządności i ładu. Instytucje prawodawcze i opozycyjne partie inteligencji, pozbawione rzeczywistego autorytetu wśród narodu, nie będą w stanie opanować rozszalałego żywiołu, które same wzburzyły, i Rosja zostanie wtrącona w beznadziejną anarchię, której wyniku niepodobna nawet przewidzieć”¹⁶. Wizja okazała się w konsekwencji prorocza.

Dalszy rozwój sytuacji ukazał, że nastąpiła kolejna rewolucja. Po jednej stronie obóz rewolucji wyłonił jako przywódcę Aleksandra Kiereńskiego, a po przeciwnej stronie Włodzimierza Lenina i Lwa Trockiego. Z tego zderzenia w wyniku przewrotu październikowego wyłoniła się Rosja bolszewicka, która kryzys rosyjski skierowała w inną stronę. Okazało się, że była to droga donikąd.

¹⁵ M. Heller, op. cit., s. 721.

¹⁶ E. Tarle, *Dzieje Europy 1871–1919*, Warszawa 1961, s. 317 i nn.

Grzegorz Pisarski

MIT „ŚWIĘTEGO NAPOLEONA” — KATEGORIA MITOLOGIZACJI W ŚWIADOMOŚCI SPOŁECZNEJ

Zakończenie działań I wojny światowej 11 listopada 1918 r., którą nie bez przyczyny nazywano Wielką Wojną, przywróciło Polsce miejsce na mapie Europy. Zapadły wtedy decyzje co do granicy polsko–niemieckiej, jednak ostre kontrowersje na temat jej przebiegu doprowadziły Polaków do zorganizowania na Górnym Śląsku trzech powstań przeciwko popieranym przez Anglię Niemcom, którzy dążyli do uzyskania międzynarodowej aprobaty dla zajęcia przez siebie całego Śląska. Wyrazem protestu przeciwko pozbawianiu Polaków tego obszaru w warunkach nowej państwowości był w maju i na początku czerwca 1921 r. powszechny zryw powstańczy zamieszkującej Górny Śląsk ludności polskiej. Liga Narodów 12 października 1921 r. podzieliła tę prowincję pomiędzy Polskę i Niemcy. Wyłaniające się rozbieżności zdań Anglii i Francji w kwestii Śląska zbiegły się z setną rocznicą śmierci Napoleona, co okazało się dostatecznym powodem do zmanifestowania na rzecz Francji w duchu przyjaźni polsko–francuskiej i braterstwa broni¹. Dalszym krokiem stało się zacieśnienie z Francją sojuszu wojskowego, przywracające blask przyświecającej temu aliansowi legendy napoleońskiej.

Wielokrotnie nawiązywano do tradycji Legionów Polskich i *Mazurka Dąbrowskiego*, powstania silnego, sprawnego i nowoczesnego państwa w postaci Księstwa Warszawskiego. Komitet Stołeczny obchodów Napoleońskiej rocznicy akcentował w wydanej przez siebie odezwie: „Wspomnienia i tradycja doby napoleońskiej dały nam wśród niewoli i męki doczekać się chwili wyzwolenia. Budziły do czynu, do działania i do walki. Duch tej epoki, żywy wśród nas, wspierał nas w dniach zmartwychwstania...”². W dniu 5 maja 1921 r. w całej Polsce organizowano akademie,

¹ A. Zahorski, *Z dziejów legendy napoleońskiej w Polsce*, Warszawa 1971, s. 145.

² *Ibidem*, s. 147.

na których wzniosłe przemawiali politycy i wojskowi. J. Piłsudski rozkazał odczytać specjalny rozkaz okolicznościowy przed frontem wszystkich garnizonów: „Żołnierze! Pod dowództwem Napoleona niegdyś walczyli nasi dziadowie i pradziadowie, którzy ze czcią przed nim, jako najwyższym wodzem, skłaniali swe sztandary. I dziś, dla uczczenia pamięci największego żołnierza i najlepszego nauczyciela żołnierzy, niech wszędzie prawe serce żołnierskie silniej dla niego zabije, niech przed jego potężnym duchem skłonią się polskie sztandary, niech dla jego sławy zabrzmiały pożegnane salwy”³. Często nawiązywano do bieżącej sytuacji politycznej, tak jak uczynił to w swoim przemówieniu prezes Rady Miejskiej Warszawy I. Baliński: „ufam również, że pamięć dzisiejszej rocznicy i wiekopomnych czynów naszych przodków pod przewodnictwem Napoleona doda otuchy naszym miastom męczeńskim na Górnym Śląsku”, co wywołało burzliwy aplauz⁴. Natomiast szef Sztabu Generalnego gen. dywizji W. Sikorski akcentował znaczenie Gdańska dla Polski. Kreowanie takich wizji polskiej racji stanu było próbą odwrócenia uwagi społeczeństwa od złej sytuacji finansowej państwa, niestabilności gospodarki, kosztów niedawno zakończonej wojny z Rosją Radziecką i niesprawności systemu podatkowego w trudnym roku 1921⁵. Blask legendy „boga wojny” nadawał się do tego celu doskonale.

O bohaterze tych historycznych nawiązań przypomina rokrocznie kalendarz katolicki przez wspomnienie św. Napoleona w dniu 15 sierpnia. Upamiętnia je fakt przyjścia na świat właśnie w tym dniu 1769 r. cesarza Francuzów Napoleona I. Jest niewątpliwie zjawiskiem jednostkowym, by data urodzin, a nie — jak bywa najczęściej — męczeńskiej śmierci patrona dnia oznaczała czyjeś imieniny lub wspomnienie świętego. W tym wypadku żadnych wątpliwości nie następuje wiedza o miejscu powicia przez Letycję Buonaparte (jest to oryginalne brzmienie nazwiska Bonaparte) z domu Ramolino syna, któremu rodzice nadali imię Napoleon. Miało to miejsce na należącej zaledwie od trzech miesięcy do Francji włoskiej wyspie Morza Śródziemnego — Korsyce, w jej stolicy Ajaccio, w domu o dzisiejszej nazwie Maison Bonaparte lub Casa Buonaparte przy obecnej ulicy św. Karola, a ówczesnej rue Malerba. Wokół daty urodzenia Napoleona przetaczała się przez całe jego życie niejedna burza. Biografistyka Napoleońska dostarcza po temu wiele przykładów. Otóż, początkowo zwolennik, a z czasem zagorzały rojalista, walczący katolik i adwersarz Napoleona, francuski pisarz i polityk F. R. de Chateaubriand (1768–1848) rozgłosił wieść o nieprawdziwości tej daty. Twierdził bowiem uparcie, że Napoleon urodził się w dniu 5 lutego 1768 r., zatem na niefrancuskiej jeszcze Korsyce, co oznaczać miało jego uzurpatorskie dążenie do ukrycia swojej cudzoziemskości w obliczu obejmowania najwyższych stanowisk w państwie francuskim. Wobec ostatecznej klęski legendy

³ Ibidem, 148.

⁴ Ibidem, s. 149.

⁵ M. Eckert, *Historia polityczna Polski lat 1918–1939*, wyd. II popr., Warszawa 1985, s. 69.

Francji — cesarza Francuzów (zatem ludzi Francji, nie zaś cesarza Francji, czyli wyabstrahowanej struktury państwowej) Senat w swojej proklamacji z 3 kwietnia 1814 r. potraktował Napoleona jako cudzoziemca⁶. Mówiąc jednak o sobie, sam Napoleon wyznał: „Jestem raczej Włochem lub Toskańczykiem aniżeli Korsykańcem”⁷.

Odwiedziny w Wielkim Salonie (Grand Salon) Musée Napoléonien w Ajaccio dają symboliczny obraz początku i końca drogi życiowej cesarza Francuzów. Wyeksponowano w nim zarówno świadectwo jego chrztu z 21 lipca 1771 r., jak i odlew z brązu jego maski pośmiertnej, wykonanej 5 maja 1821 r. w Longwood House na Wyspie Świętej Heleny na południowym Atlantyku — miejscu zesłania i śmierci. Tu realizuje się kwintesencja bonapartyzmu i wszystkiego, co związane z Napoleonem. W dniu dzisiejszym to nie tylko wspomnienie nazwy dawnej monety francuskiej, zwanej napoleonem, jak również napoleonodorem, czyli „złotym Napoleonem” (*Napoléon d'or*), ale i powszechnie znany gatunek koniaku, a już nieliczni gromadzą ponadto napoleonika bądź napoleoniana po dawnych napoleończykach i napoleonistach. Zdecydowana większość natomiast konsumuje napoleonki — ciastka z ciasta francuskiego przełożone grubą warstwą kremu o konsystencji budyniu, posypane zwykle cukrem pudrem⁸.

Z Kościołem Napoleon I utrzymywał stosunki dość ożywione, aczkolwiek pełnił wobec niego rolę hegemonu. Odnosiło się to do wszystkich szczebli hierarchii władzy kościelnej. Pontyfikat papieża Piusa VI (1775–1799) zepchnął papieństwo do głębokiej defensywy w wyniku rosnących ambicji episkopatu niemieckiego („punktacja z Ems” z 1785 r.), zawłaszczania majątków kościelnych przez Rewolucję Francuską z 1789 r. (w 1792 r. rozstrzelano w Paryżu 3 biskupów i 300 kapłanów, a 40 000 duchownych skazano na wygnanie), w 1796 r. wojska francuskie zajęły Państwo Kościelne, a kiedy 15 lutego 1798 r. ustanowiono w Rzymie republikę, to papieża uznano za zdeponowanego. Wkrótce potem zmarł on na wygnaniu w Valence 29 sierpnia 1799 r. i wydawało się, że Kościół przestał istnieć. Kiedy po długim konklawe (1 grudnia 1799–14 marca 1800 r.) Luigi Barnaba Chiaramonti został wybrany na papieża, to niewielu przewidywało, iż temu 58-letniemu kardynałowi przyjdzie sprawować swój pontyfikat przez 23 najbardziej burzliwe lata dla papieństwa. Już jako Pius VII powrócił 3 lipca 1800 r. do Rzymu. Napoleon zaś zmienił swoje dotychczasowe stanowisko, w liście do papieża przyznając, że religia katolicka jest jedyną kotwicą i że Kościół może we Francji znaleźć wsparcie. Już niebawem, bo 15 lipca 1801 r. doszło do zawarcia konkordatu z Francją, co dawało Napoleonowi prawo mianowania biskupów, o ile złożąliby oni wcześniej rządowi przysięgę wierności. Jego prerogatywy

⁶ R. Chateaubriand, *Napoléon*, Paris 1969, s. 51.

⁷ E. Faure, *Napoleon*, Dresden [1928], s. 72–73.

⁸ H. Zgólkowa (red.), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 22: *mop — narożny*, Poznań 1999, s. 427–428.

zwiększało ogłoszenie przez niego 27 „artykułów organicznych”, nakładających na rząd obowiązek zatwierdzania nawet najwyższej rangi dokumentów kościelnych. Udając się do Paryża na koronację cesarską w 1804 r., Pius VII liczył na wzmocnienie swojego autorytetu poprzez osobistą rozmowę z monarchą. Tymczasem to nie papież, jak nakazywała odwieczna tradycja, lecz koronowany przywdział nieoczekiwanie sam sobie i swojej żonie Józefinie koronę cesarską, chociaż odbywało się to na oczach papieża. Lud witał papieża entuzjastycznie, a cesarza jako jemu poddanego. Propozycja Napoleona miała dać temu wyraz poprzez niejako zapraszający gest sprowadzenia Stolicy Apostolskiej z Rzymu do Awinionu, kojarzonego nadal z niewolą awiniońską. Następowła dalsza eskalacja ingerencji francuskiego władcy w wewnętrzne sprawy Kościoła, gdy domagał się on od papieża uznania „artykułów organicznych”, prawa do mianowania niezależnego patriarchy dla Francji oraz co najmniej jednej trzeciej miejsc dla Francuzów w kolegium kardynalskim.

Całkowicie świadomy tych zakusów polski kler, chociaż zmuszony do działania w warunkach zaborów, żywił pewne nadzieje na rychłe i trwale zmiany sytuacji politycznej wobec zbliżania się armii napoleońskiej do ziem polskich, którymi zawładnęła fala religijnych uroczystości poświęcania symbolu Orła Białego w obliczu nowej chwili dziejowej, w której „Napoleon Święty” wkraczał do Polski. Modlitwy Polaków zostały wysłuchane. Cesarz utworzył Księstwo Warszawskie, nadając mu tzw. konstytucję oktrojowaną (czyli narzuconą) w dniu 22 lipca 1807 r. W zaborze rosyjskim i austriackim wierni nadal wypraszały u Boga korzystne rozwiązania dla żywiołu polskiego. F. Wigura na fali wolnościowego zachwyty wydał nawet broszurę *Cud Napoleona*⁹.

Bez wątpienia rok 1808 można by uznać za apogeum. Stabilizacja polityczna i wojskowa po zawarciu pokoju tyłżyckiego 7 lipca z Rosją i 9 lipca 1807 r. z Prusami, będąca sukcesem Napoleona na arenie międzynarodowej, pociągnęła za sobą — jak zwykle u możliwych tego świata — arogancję władzy. Po tym jak papież odrzucił żądania cesarza, ten 2 lutego 1808 r. zajął Rzym, a 6 września otoczył wojskiem siedzibę Stolicy Piotrowej. Nie minął nawet rok, jak 10 czerwca 1809 r. Pius VII odpowiedział na to ogłoszeniem bulli ekskomunikującej cesarza jako „rabusia Patrymonium Świętego Piotra”. Wskutek tego z 5 na 6 lipca uwięziono papieża wraz z sekretarzem stanu, kard. Bartłojem Pekką, wywoząc papieża przez Florencję, Grenoble, Valence do Sawony, dokąd dotarł on 17 sierpnia¹⁰. Pod koniec 1809 r. zmuszono kardynałów do przeniesienia się do Paryża, a 17 czerwca 1811 r. w katedrze paryskiej zebrał się, zwołany przez cesarza, sobór narodowy z udziałem biskupów francu-

⁹ A. Zieliński, *Ulotna poezja patriotyczna wojen napoleońskich (1805–1814)*, Wrocław 1977, s. 5.

¹⁰ J. Tulard, *Napoleon — mit zbawcy*, z fr. przeł. K. Dunin, posłowie A. Nieuważny, Warszawa 2003, s. 395–397.

skich, niemieckich i włoskich. Biskup sufragan Monasteru postawił na nim wniosek o uwolnienie papieża, co gremialnie zaakceptowano, przyczyniając się do rozwiązania zgromadzenia przez cesarza. Sobór, zwołany na nowo 5 sierpnia, unieważnił konkordat z 1801 r. Na rozkaz cesarza przewieziono papieża do Fontainebleau. Klęska w Rosji przymusiła Napoleona do zmiany tonu rokowań. W styczniu 1813 r. cesarz odwiedził papieża, inicjując rozmowy nad nowym konkordatem, zawartym później w Fontainebleau. Wobec swojej wcześniejszej zbytniej ustępliwości Pius VII napisał do Napoleona list, w którym odwołał przyrzeczenia, powołując się na Paschalis II, zmuszonego do cofnięcia ustaleń zawartych z cesarzem Henrykiem V, zapraszając do rokowań w sprawie nowego konkordatu. Doznający porażek na wszystkich frontach Napoleon był teraz gotów do ustępstw. W styczniu 1814 r. polecił sprowadzić papieża do Sawony, by 10 marca zwrócić mu wolność i by mógł on po pięcioletnim uwięzieniu powrócić 24 maja 1814 r. do Rzymu. Większego znaczenia nie miał już przy tym pewien akt desperacji w czasie Stu Dni Napoleona po ucieczce z Elby, gdy jego szwagier, król Neapolu, Murat, zmusił papieża do ucieczki z Rzymu 7 lipca 1815 r., bowiem już 9 czerwca kongres wiedeński zwrócił papieżowi Państwo Kościelne¹¹. Stosunki między cesarstwem a papieżem za Napoleona nie były jeszcze przedmiotem wielu opracowań¹². Natomiast schyłek życia bywa czasem ostatecznych przemyśleń i podsumowujących ocen. Nie ominęło to również Napoleona. Podczas zesłania do Longwood House krytycznie oceniał swoją religijność, o czym dowiadujemy się z *Pamiętnika ze Świętej Heleny* hrabiego M. J. A. E. B. hr. las Casesa¹³. Najpełniej myśli Napoleona o chrześcijaństwie zrelacjonował jednak towarzyszący zdetronizowanemu już cesarzowi przez cały jego pobyt na Wyspie Świętej Heleny gen. H.–G. Bertrand. Towarzyszył on także przy eskorcie zwłok Napoleona do Francji w 1840 r. Niedługo po śmierci generała w 1844 r. wyszły w Paryżu jego pamiętniki, zrecenzowane po 10 latach we wrocławskim tygodniku „Śląskie Pismo Kościelne”. Życiowa refleksja utwierdzała cesarza w tym, że chrześcijaństwo posiada przewagę nad innymi filozofiami i religiami, a — zgodnie z nim — żadnemu człowiekowi poza Jezusem Chrystusem nie wolno przypisywać cech boskich. Uważano tak w przeciwieństwie do cesarzy rzymskich, którzy własną apoteozę traktowali z całą powagą¹⁴.

¹¹ R. Fischer–Wollpert, *Leksykon papieży*, przeł. B. Białecki, informacje dotyczące Kościoła w Polsce Z. Mazur OP, Kraków 1990, s. 174–176.

¹² K. v. Seckendorff, *Napoleon I und Pius VI*, Berlin 1873; H. Welschinger, *Le pape et l'empereur 1804–1815*, Paris 1905.

¹³ M. J. A. E. D. las Cases, *Mémorial de Sainte–Hélène ou Journal ou se trouve consigné, jour par jour, ce qu'a dit et fait Napoléon durant dix–huit mois*, par M. je Comte de Las Cases, wyd. 4, t. 4, Bruxelles 1828, s. 145.

¹⁴ *Napoleons Gedanken über das Cristenthum*, „Schlesisches Kirchenblatt” 1854, t. 20, nr 9, 4 III, s. 107–108.

Prawda i legenda Napoleona żyją po dzień dzisiejszy, zachowując odmienne oceny tej wybitnej postaci. Historiografia i świadomość historyczna wielu krajów, takich jak Hiszpania, Niemcy i Rosja, a także wielu krajów pozaeuropejskich pozostających w strefie wpływów od państw europejskich, upadek Napoleona określa jako „odejście ciemńczy narodów”. Polacy jednak przystroili Napoleońską skroń nimbem boskości i świętości. Podpisany tylko inicjałami dytyrambista F. Wężyk, który na okoliczność powrotu wojska polskiego do Warszawy 18 grudnia 1809 r. wskazywał na świętą powinność dla polskich serc „zaraz po Bogu i Napoleonie” by walczyć o wolność Polski, tak zwieńczył swój wiersz, napisany „Na dzień doroczny urodzin Napoleona Wielkiego Dnia 15. Sierpnia Roku 1812”¹⁵.

Rzekł Bóg — Stało się — Wnet mąż przeznaczenia
Wychodzi na świat i świat się odmienia;
Widząc twór własny natura zdumiała,
Hołd mu oddała.

Uyrzano w dzień ten wielkich dziwów znaki;
Szły skorzey Feba ogniste rumaki,
Wstecz się cofnęły rozhukane wody,
Kłękły narody.

Sam Twórca przysłał zawoławszy lata,
Kazał im patrzeć skinień władcy świata,
Oddał mu gromy z rządu wszechmocnemi
Posłuszney ziemi.

Nawet poeta większej miary, K. Brodziński, imię Napoleona zapisywał majuskułą, podczas gdy boskość zaznaczał tylko pierwszą dużą literą, co uczynił w „Odzie w dzień urodzin NAPOLEONA WIELKIEGO, CESARZA FRANCUZÓW, KRÓLA WŁOSKIEGO, PROTEKTORA LIGI RENSKIEY ETC. Dnia 15. Sierpnia 1809 Roku. W Krakowie”¹⁶.

Człek tylko widzi światło i moc Boskiéy siły,
Lecz zkulone poczwary w iaskinie się skryły,

¹⁵ F. W[ężyk], *Na dzień doroczny urodzin Napoleona Wielkiego Dnia 15. Sierpnia Roku 1812*, [w:] A. Zieliński, op. cit., zał. 15, s. [3]–[4].

¹⁶ K. Brodziński, *Oda w dzień urodzin Napoleona Wielkiego Cesarza Francuzów, Króla Włoskiego, Protektora Ligi Renskiej etc. Dnia 15. Sierpnia 1809 Roku*, Kraków [1809], ibidem, zał. 4, s. [3].

Im burza strachem, Jemu zaś światłem się staie,
Idzie wesół i nucąc Niebu cześć oddaie.

Kościół katolicki w wymiarze powszechnym, pomimo doznanych zniewag, pozostawił w swoim kalendarzu dzień 15 sierpnia jako dzień imienin Napoleona. W romantycznej literaturze zachodnioeuropejskiej nastąpiła identyfikująca aktualizacja mitu Napoleona u włoskiego poety W. Montiego w poemacie *Prometeusz*, rozpoczętym w 1797 r., lecz nigdy nie ukończonym. Podobne nawiązania spotkać można u Włocha H. Foscolo, Niemców E. Wedekinda i H. Heinego oraz Anglika W. Wordswortha. Francuski historyk E. Quinet rozwija podobną koncepcję w poemacie *Napoleon*. Również W. Hugo w swoich utworach wiele razy utożsamiał Napoleona z Prometeuszem¹⁷. Obraz cesarza Francuzów — „boga wojny” w polskiej świadomości narodowej nie stracił swego mistycznego charakteru w kontekście polskiej wizji ideałów wolnościowych. Trafnie oddał ten klimat K. Słotwiński w nielegalnie drukowanej lwowskiej „Konfederatce” z 1833 r.: „Umarł Napoleon, lecz naród nie umiera. Kiedy zaś posąg jego na słupek Vendôme się wznosi, to i grobowy kamień Ojczyzny naszej popęka, a Polska powstać musi i pewnie powstanie”¹⁸. Tego rodzaju mityzacja postaci cesarza Francuzów była podtrzymywana w polskiej literaturze popularnej w latach 1918–1939. Elementem kreacji wizerunku Napoleona stał się także, wprowadzony do kanonu obowiązkowych lektur szkolnych, *Pan Tadeusz* Adama Mickiewicza, ożywiający narodowe mity epoki romantycznej. Strategia sojuszu z Francją powersalską, pojmowana jako element polskiej racji stanu, znajdowała swoją antycypację we wspólnych zmaganiach z Rosją — głównym wrogiem Napoleona w 1812 r. oraz Polski odrodzonej w 1918 r. Postać Bonapartego, poddana procesowi mityzacji, stała się więc w międzywojennej Polsce elementem kulturowego kodu, wyznaczającego kierunki społecznych sympatii i antypatii. I nie może w tym kontekście dziwić, że po 1945 r. sylwetka cesarza Francuzów poddana została w publicystyce historycznej (a nawet w podręcznikach szkolnych i akademickich) procesowi demityzacji, wspieranej przez takie elementy polityki kulturalnej, jak wydawanie wysokonakładowych książek historycznych odnoszących się do epoki napoleońskiej w sposób wyraźnie krytyczny, a nawet tendencyjnie przeczerniony. Mit „świętego Napoleona” usiłowano zastąpić „mitem Somosierry” i niedobitków polskiej armii, uczestniczących w brudnej wojnie na San Domingo. Po odzyskaniu niepodległości w 1989 r. postać Napoleona nie była już wykorzystywana lub przywoływana dla potrzeb bieżących dyskusji politycznych. Została zwrócona historii.

¹⁷ C. Rowiński, *Prometeusz*, [w:] S. Stabryła (wstęp i red.), *Mit — człowiek — literatura. Praca zbiorowa*, ibidem, Warszawa 1992, s. 28.

¹⁸ A. Nieuważny, *My z Napoleonem*, Wrocław 1999, s. [128].



Joanna Maślach

SYJONIZM JAKO MIT POWROTU DO ZIEMI OBIECANEJ

Idea dążenia narodu żydowskiego do własnej odrębności narodowej bierze swój początek już w czasach antycznych. Za symboliczną datę można uznać rok 70 n.e., kiedy to Rzymianie rozbili powstanie żydowskie, wskutek czego społeczność ta ostatecznie utraciła możliwość posiadania swojego państwa. Od tej pory Żydzi żyli w diasporze, rozproszeni po całym świecie. Przez wieki też stanowili społeczność odrębną od innych, jednakże złączoną wewnątrznie religią i naznaczoną jako „naród wybrany”. Pod koniec XVIII w. los Żydów w Europie zmienił się pod wpływem procesów, które na tych ziemiach zachodziły. Łamał się wówczas stary system stanowy, a jego miejsce zaczęło stopniowo zajmować społeczeństwo ludzi wolnych i równych, które swoją przyszłość opierało na postępie gospodarczym i rozwoju cywilizacyjnym. Przy tych zmianach zauważalne było także zaciekanie przyszłością społeczności żydowskiej i tak w tej kwestii głos zabierali przedstawiciele Oświecenia europejskiego, a także reprezentanci wspólnot żydowskich¹.

Istotnym ośrodkiem, który skupiał żydowskich intelektualistów Oświecenia, był Berlin. Tu rozwinął się ruch Haskali, zapoczątkowany przez M. Mendelssohna², który następnie rozszerzył się na inne kraje, w tym także na Polskę i Litwę. Środowisko to zainicjowało żydowski ruch asymilacyjny³. Reprezentanci Haskali występowali przeciwko dalszej izolacji Żydów i opowiadali się za ich europeizacją. W swych postulatach dążyli do zrównania praw z resztą społeczeństwa. Część Żydów chciała akulturacji,

¹ A. Chwalba, *Historia Polski 1795–1918*, s. 671.

² Mendelssohn Moses (Mojżesz) (1729–1786) — pionier emancypacji Żydów na terenie Niemiec, filozof, tłumacz Biblii, przywódca wspólnoty żydowskiej. Był pierwszym Żydem publikującym w języku niemieckim. W 1763 r. otrzymał pierwszą nagrodę pruskiej Królewskiej Akademii Nauk za traktat o metafizyce, a także glect Schultz Jude (uprzywilejowany Żyd) od króla Fryderyka, uwalniający go od wielu różnych utrudnień, włącznie z nadzorem policyjnym, stosowanym powszechnie wobec Żydów. Przez całe życie był Mendelssohn tradycyjnym i świadomym Żydem, który swoje osiągnięcia oraz wpływy wykorzystywał do obrony zagrożonych wspólnot żydowskich. W swojej pracy pt. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* opowiadał się za oddzieleniem Kościoła od państwa, uważając religię za sprawę indywidualnego wyboru, G. Wigoder, *Słownik biograficzny Żydów*, Warszawa 1998, s. 352–353.

³ *Encyklopedia popularna PWN*, Warszawa 1982, s. 267.

tj. nie tylko zmian zewnętrznych, ale i asymilacji w sferze kulturalnej. Asymilatorzy przekonani byli, że muszą zespolić się ze społeczeństwem kraju, w którym żyją.

Procesy asymilacyjne ułatwiało stopniowo prawodawstwo poszczególnych krajów europejskich. Owa emancypacja prowadziła do równouprawnienia Żydów, które zapoczątkowała w 1791 r. Francja, następnie Grecja w 1830 r., Belgia w 1831 r., Holandia w 1848 r., Dania w 1849 r., Zjednoczone Królestwo Wielkiej Brytanii i Irlandii w 1858 r., Cesarstwo Austriackie w latach 1866–1867, Włochy i Szwecja w 1870 r., Niemcy w 1871 r., Szwajcaria w 1874 r. i Norwegia w 1891 r.

Zabór pruski wydał po 1795 r. z państwa najuboższą ludność wyznania mojżeszowego, a od momentu wejścia w 1797 r., w życie *Judenreglement* (*Żydowski statut generalny*) uznawano Żydów za wyodrębnioną społeczność, oraz usankcjonowano podział na tzw. chronionych i tolerowanych. Asymilacja „chronionych” Żydów do kultury niemieckiej zachodziła dość szybko, co zauważyć można było zwłaszcza w środowisku *Hofjuden* (Żydzi dworscy). Dla tej grupy przenikanie w kulturę pruską było łatwiejsze dzięki prawu uchwalonemu w 1812 r., które znosiło część dotychczasowych ograniczeń. W roku 1833 opublikowano tzw. *Judenordnung* (*Porządek Żydowski*), który przyczynił się do przyznania Żydom takich samych praw, jakie należały się pozostałej ludności państwa. Po 1833 r. Żydzi zaczęli opuszczać ziemie zaboru pruskiego, ponieważ przestał wówczas obowiązywać zakaz przenoszenia się do innych prowincji państwa. Asymilacja z kultura niemiecką spowodowała m.in. zmiany dotyczące żydowskiego szkolnictwa. Propagowano nowoczesne seminaria rabiniczne, a szkoły tradycyjne — jesziwy oraz talmudyczne zamykano. Przyjmowano niemieckie imiona, pielęgnowano niemieckie obyczaje, a niemiecka sztuka, literatura czy filozofia stanowiła wzór do naśladowania. Żydzi mówili wówczas o sobie jako o Niemcach wyznania mojżeszowego, uznawali więc Prusy (ku niezadowoleniu Polaków) za swoją ojczyznę. Podkreślali także, że właśnie to państwo spośród państw zaborczych jako pierwsze przyznało im prawa obywatelskie. Ustawy z roku 1847, a później i konstytucje z lat 1848 oraz 1850 dały Żydom pełne prawa do bycia obywatelami państwa pruskiego.

W zaborze austriackim ludność żydowska i jej religia tolerowana była tylko w części. Władze wprowadzały ograniczenia w sferze swobody publicznego kultu. Podejmowano nawet kroki, zmierzające do nakłonienia części Żydów do emigracji, a pozostałych do asymilacji. Prawo z 1787 r., zmuszające społeczność żydowską do zmiany nazwisk, było jednym ze środków nacisku. Pozostawiono istniejące jeszcze w Rzeczypospolitej kahały — samorządy żydowskie, nakładano jednak na Żydów liczne podatki oraz obowiązek służby wojskowej. Podobnie jak w zaborze pruskim, wydano prawo nieuznające jidysz jako tzw. *Muttersprache*, czyli języka domowego, podawali więc Żydzi jako własne inne języki. Wśród ustaw zasadniczych znajdowała się także ta gwarantująca wszystkim mieszkańcom wolność sumienia i wyznania. Ograniczenia w sferze odmienności wyznań usunięto, a społeczność żydowska

stanowiła gminę wyznaniową, posiadającą własny zarząd. Właśnie tu, w Galicji, rozpoczęła się także asymilacja do kultury polskiej. Najszybciej przebiegała ona na terenach Galicji Zachodniej. Znajdowały się tu skupiska asymilatorów, którzy uznawali język polski za rodzimy. Właśnie ta część Żydów stała na stanowisku, że są „tylko odrębnym wyznaniem”⁴, nie chcieli bowiem dalej mieszkać w wyodrębnionych dzielnicach, odseparowanych od reszty społeczeństwa kraju, w którym mieszkali. Przy równoczesnym zjawisku asymilacji, widoczny był w zaborze austriackim również antysemityzm, związany głównie ze środowiskiem klerykalno–narodowym. W latach 90. XIX wieku powstał tu Związek Antysemitów i przez krótki okres wydawano nawet pismo pt. „Antysemita”. W Galicji jednak nie miały miejsca krwawe pogromy, które spotkały ludność żydowską w zaborze rosyjskim, a endecja za swojego wroga uznawała raczej Ukraińców. Budzenie się ruchu nacjonalistycznego, tzw. młodożydów, którzy sprzeciwiali się asymilacji, uruchomiło procesy syjonistyczne. Wydano nawet *Program młodzieży żydowskiej*, postulujący powrót Żydów do Palestyny, a w roku 1898 założono towarzystwo wspierające ten cel. To dzięki tym przemianom założono w 1908 r. w wiedeńskiej Radzie Państwa pierwszy na świecie klub syjonistyczny i uznano język jidysz za narodowy.

W Cesarstwie Rosyjskim ludność wyznania mojżeszowego stanowiła 46% wszystkich Żydów świata⁵, z czego znaczna ilość zamieszkiwała obszar zaboru rosyjskiego. Wraz z upływem czasu ich sytuacja na tych terenach znacznie się pogarszała. Wszechobecny antysemityzm stał się dla nich impulsem do działania w sferze polityki, i tak w latach 80. XIX w. Żydzi uaktywnili się pod tym względem. Nasilające się zjawisko wrogości wobec Żydów, objawiające się wydawanymi aktami prawnymi, degradującymi społeczność żydowską ze względu na jej wyznanie, a także w krwawych pogromach, były faktem. Skrajna prawica rosyjska wskazywała na Żydów, jako na źródło biedy i niepowodzeń narodu rosyjskiego. Nie mogli więc Żydzi czuć się w Rosji jak u siebie, pomimo że w Europie zaczęli przecież być traktowani jako obywatele danych państw. W tle tych wydarzeń narodziła się i tutaj idea syjonistyczna. W roku 1882 założono Towarzystwo Miłośników Syjonu, a w roku 1890 w Wilnie powstała pierwsza tajna zawodowa organizacja żydowska. Ruch asymilacyjny, przejawiający się szczególnie silnie w Warszawie, natrafił w środowisku żydowskim na przeciwnika, wyznającego ideały odrębności narodowej Żydów i zmierzającego do utworzenia w przyszłości własnego państwa⁶.

Równouprawnienie Żydów zarówno w Europie, jak i na ziemiach XIX–wiecznej Polski zachodziło w różnych okresach oraz z różnym natężeniem. Utrudnieniem dla asy-

⁴ A. Chwalba, op. cit., s. 166.

⁵ Ibidem, s. 433.

⁶ J. Tomaszewski (red.), *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950 roku)*, Warszawa 1993, s. 33–36.

milatorów w wielu krajach europejskich była niechęć, z jaką spotykali się oni ze strony różnych środowisk. Obecne było zjawisko antysemityzmu, wychodzące ze strony grup społecznych, które, jak można z perspektywy czasu stwierdzić, były nieprzystosowane do zaakceptowania procesów modernizacyjnych. W większości przypadków ludzie, którzy byli wrogo usposobieni wobec Żydów, stanowili grupę ksenofobów, zafaną zarówno obyczajowo, jak i mentalnie. Na ziemiach polskich przykładem niechęci do Żydów byli w dużej części ci obywatele państw zaborczych, którzy nie chcieli ich uznać za swoich rodaków, dowodząc, że ich asymilacja była przypadkowa oraz powierzchowna. Uderzało to w Żydów, często przecież przechodzących na chrześcijaństwo. Jak pisze Paul Johnson: „Konwersja na chrześcijaństwo była jednym ze sposobów, jakim Żydzi zareagowali na wiek emancypacji. Tradycyjnie chrzest był ucieczką przed prześladowaniem i emancypacja powinna była sprawić, że nie był on już konieczny. W rzeczywistości stał się bardziej powszechny od końca osiemnastego wieku. Nie był to już dramatyczny akt zdrady, przejście z jednego świata do drugiego”⁷. E. Marmorstein zaznacza, że w dobie upadku roli, jaką religie w ogóle odgrywały w społeczeństwie, konwersja mogła być raczej świeckim niż religijnym aktem, a przy tym i cynicznym. „Heinrich Heine (1797–1856), który dał się ochrzcić w rok po Karolu Marksie, złośliwie nazwał ten akt [biletem wstępu do społeczeństwa europejskiego]. W środkowo-wschodniej Europie w dziewiętnastym stuleciu co najmniej 250 tysięcy Żydów kupiło takie bilety”⁸.

Na prowincji w Królestwie i Galicji konwersje były rzadkością, niemniej jednak decydowali się na nie najznamienitsi bankierzy, artyści, naukowcy, literaci oraz wielu zasłużonych dla polskiej kultury i gospodarki. Znikomy procent wybierał tzw. bezwyznaniowość, jak np. Ludwik Zamenhof — twórca esperanta.

Warto również zauważyć, że asymilacji przeciwna była także większa część wspólnot żydowskich (poza zaborem pruskim). Odrzucały one tę ideę w myśl poszanowania tradycji i religii. Przekonań asymilatorów nie podzielali także wyznawcy chasydyzmu, ruchu religijno-mistycznego, który narodził się na Podolu w XVIII w.⁹

Koniec XIX stulecia był okresem zmian w sposobie postrzegania przez społeczeństwo żydowskie własnej sytuacji. Zrodziła się inna niż asymilacyjna idea i tak rozpoczęła się emancypacja, która pociągnęła za sobą nowe procesy narodotwórcze. Wytworzyła się potrzeba odrodzenia tradycji syjonistycznej, przy mocnym podkreśleniu, że Żydzi stanowią nie tylko związek religijny, ale i naród. A ponieważ stanowili naród taki sam, jak pozostałe, powinni mieć prawo do własnej ziemi, na której mogliby zbudować nowe państwo żydowskie.

⁷ P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 1993, s. 333.

⁸ E. Marmorstein, *Heaven at Bay: The Jewish kulturkampf in the Holy Land*, Oxford 1969, s. 32.

⁹ Nurt realistyczno-mistyczny w judaizmie, powstały w XVIII w. (Baalszemtow); początkowo opozycyjny wobec sformułowanego judaizmu, wraz z rozwojem kultu cadyka stał się ostoją wstecznicwa w judaizmie, *Encyklopedia popularna PWN*, s. 120.

Narodził się syjonizm, który był ruchem politycznym, postulującym odrodzenie narodu Żydów oraz utworzenie przez nich własnego państwa. Pierwszym etapem tego ruchu był okres wszechsyjonistyczny, tzw. przedherzłowski, datowany od lat 60. XIX w. do roku 1896. Za twórcę i teoretyka drugiego okresu, czyli tzw. syjonizmu politycznego, uważa się T. Herzla (1860–1904), publicystę i pisarza, pochodzącego ze zgermanizowanej rodziny węgierskich Żydów. W młodości propagował asymilację. Zmiany zachodzące w sferze polityki oraz te, które występowały na poziomie społecznym, były dla niego punktem zwrotnym w postrzeganiu sytuacji własnego narodu. Początkowo, tj. w latach 70. XIX w., zjawisko antysemityzmu odzwierciedlało się w kryzysie ekonomicznym i skandalach finansowych. Dekadę później punktem zapalnym stało się masowe przybycie tzw. *Ostjuden*, czyli Żydów uchodzących z terytoriów Rosji. W latach 90. antysemityzm rósł w siłę, przenikając do parlamentu. Faktem stawało się wówczas niekorzystne ustanawianie prawa wobec Żydów. Potęgowało to niepokój i niezadowolenie społeczności żydowskiej, już i tak bardzo głęboko doświadczonej przez to zjawisko. W niemieckim sejmie rosła liczba posłów o wrogim nastawieniu do społeczności żydowskiej i w 1895 r. stanowili oni większość w tej izbie. W roku 1879 hamburski anarchista W. Marr założył Ligę Antysemitcką, wprowadzając tym samym do politycznego słownika termin „antysemityzm”. W owym czasie działania antyżydowskie podejmowane były powszechnie, i tak do przyjęcia antysemitckiego programu namówił swoją chrześcijańsko-socjalistyczną partię robotników berliński adwokat A. Stoeker. Zjawisko to miało również miejsce w wielu niemieckich miastach, jak np. w Dreźnie, gdzie w 1882 r. odbył się Pierwszy Międzynarodowy Kongres Antyżydowski. Następne takie kongresy zostały zorganizowane w Kassel (1886) oraz w Bochum (1889)¹⁰. To właśnie z wielu niemieckojęzycznych miast napływały informacje o kolejnych atakach na Żydów, w tym również na żydowskich uczonych, którym zabraniano wygłaszania wykładów.

T. Herzl, prócz zmian obejmujących dziedzinę polityki, zauważał równocześnie te, które zachodziły w sferze społecznej. Również ten fakt stanowił punkt zwrotny w odbieraniu przez niego i wielu innych asymilowanych Żydów ich sytuacji. Nowa wizja położenia społeczności żydowskiej dojrzywała wraz z nasilającymi się antysemitckimi zachowaniami. O tym, jak bardzo silne było wówczas zjawisko nienawiści wobec Żydów, przekonał się T. Herzl we Francji, którą zawsze uważał za kraj tolerancyjny. Był on świadkiem sceny na dziedzińcu École Militaire, gdzie degradowano bezskutecznie krzyczącego o swej niewinności Dreyfusa. Ta sytuacja była właśnie momentem podjęcia przez Herzla decyzji o zmianie przekonań z asymilacjonistycznych na syjonistyczne.

¹⁰ A. Cała, *Historia i kultura Żydów Polskich*, Warszawa 2000, s. 120.

Powyzsze wydarzenia uzmyslawialy narodowi zydowskiemu, ze oto staje on w sytuacji, gdzie traci wlasne ojczyzny, a co gorsza, grozi mu wygnanie z calej Europy. W sytuacji kiedy nie mozna bylo pogodzic sie z faktem, ze pomimo asymilowania sie, stapiania sie Zydow z otaczajacymi ich narodami, pomimo wysilkow, jakie podejmowali, by moc godnie istniec wzrod tych spolecznosci, budzily sie dzadenia do posiadania wlasnej ojczyzny. Rodzi sie zatem pewna mysl, odmienna od tej asymilacyjnej, czyli idea posiadania wlasnego panstwa. W tym momencie zauwaza T. Herzl, ze spoleczenstwo zydowskie stanowi odrębny naród: „Nie uwazam sprawy zydowskiej ani za socjalna, ani za religijna, chociaz bardzo duzo pozorow za tem przemawia. To jest kwestya narodowa, i azeby doprowadzic do jej rozwiązania, musimy ja zrobic kwestya polityki swiatowej, i domagac sie, azeby byla rozstrzygnieta w radzie narodow kulturalnych. My jesteśmy narodem — narodem!”¹¹. W 1896 r. T. Herzl konczy pisac swoje dzieło *Der Judenstaat (Państwo Żydowskie)*, w którym zawarte zostaly nowe cele dla narodu zydowskiego:

1. Celowe popieranie kolonizowania Palestyny przez zydowskich rolnikow, rzemieślnikow i wytworcow.
2. Organizowanie i zespalanie calego zydostwa przez odpowiednie miejscowe i ogolne urzadzenia dostosowane do ustawodawstwa danego kraju.
3. Wzmacnianie zydowskiego samopoczucia i narodowej swiadomosci.
4. Kroki przygotowawcze do uzyskania przyzwolen rządu potrzebnych dla osiagniecia celu syjonizmu¹².

Początkowo nie myślano o konkretnym terytorium, a brano pod uwagę znalezienie obszaru, który byłby w stanie wyżywić lud żydowski. T. Herzl zakładał również, że sprawą założenia państwa żydowskiego zajmie się bogata warstwa Żydów, tj. burżuazja. W całej jednak Europie establishment żydowski był przeciwny tej idei, ponieważ burzyła ona jego dotychczasowe dążenia. Sprzeciwiała się temu część nacjonalistów żydowskich, zwalczał go także nacjonalizm diasporowy, czyli Bund i Jidisze Folks-Partaj. Występowali przeciwko niemu ortodoksyjni wyznawcy judaizmu, ze względów religijnych, a także chasydzi, dla których idea syjonizmu stanowiła zaprzeczenie mesjanizmu. Grupą nieakceptującą syjonistycznej idei była również inteligencja, która szczególnie ujawniała się w rodzimym mieście T. Herzla, Wiedniu. Żartowano z faktu, że, jako Żydzi, czekają już dwa tysiące lat na powstanie żydowskiego państwa, a ono rodzi się właśnie teraz¹³. Przeciwnikami tego ruchu była również, a może przede wszystkim, zasymilowana grupa Żydów, którzy traktowali nową myśl syjonistyczną jako nierealną mrzonkę. Warto przy tej okazji zauważyć pewną zależność pomiędzy ideologią asymilacji a żydowskimi dążeniami

¹¹ T. Merunowicz, *Żydowska polityka narodowa obecnej doby*, Lwów 1917, s. 33.

¹² J. Tomaszewski (red.), *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce...*, s. 42.

¹³ P. Johnson, op. cit., s. 424.

narodowymi. Sytuacja ta była o tyle frapująca, że zjawisko asymilacji stanowiło bazę dla wszystkich innych nurtów XX-wiecznej historii Żydów. „Inicjatorzy i większość pierwszych aktywistów najbardziej wrogich jej ugrupowań byli zasymilowani. Pinsker, lider ruchu Chibat Cion, od lat 1880-tych był aktywnym działaczem na rzecz rusyfikacji. T. Herzl, twórca politycznego syjonizmu, pochodził z rodziny zgermanizowanej. Sokołów władał świetnie językiem polskim, a zręczność pióra stawia go w rządzie najznakomitszych stylistów XIX-wiecznych. Jehuda Lejb Gordom oraz Smolenskim, wydawcy dwóch hebrajskojęzycznych czasopism, także oderwali się od tego ruchu. Główny ideolog Bundu, urodzony w 1879 r. W. Medem, pochodził z rodziny zrusyfikowanej i jako dziecko ochrzczony został w prawosławnej cerkwi. Z problemem żydowskim zetknął się po raz pierwszy podczas studiów na Uniwersytecie Kijowskim. Współzałożyciel i pierwszy przywódca Bundu, A. Kremer, również przeszedł w swoim życiu okres negacji własnego dziedzictwa”¹⁴. Pomimo tylu nieprzychylnych opinii, postać T. Herzla była przez wielu ludzi ceniona, w tym przez: przywódcę wiedeńskich studentów żydowskich, który stworzył w 1893 r. słowo „syjonizm” — N. Birnbauma, sceptycznego co do samej idei Głównego Rabina Wiednia — M. Gudemanna, który stwierdził w rozmowie z T. Herzlem, że ten jest być może powołanym przez Boga, a także M. Nordau (1849–1923) filozofa, który napisał książkę *Entrattung*, poruszającego problem antysemityzmu jako jednego z powodów problemów ówczesnego świata. To M. Nordau sformułował w znacznej części praktyczny program wczesnego syjonizmu.

T. Herzl w przemówieniu do zgromadzonych w londyńskim East Endzie stwierdził, że prawdziwą siłą napędową dla syjonizmu są nie zeuropeizowane elity, lecz rzesze niemających *Ostjuden*, którzy nazwali go wówczas „człowiekiem ludu”. W owym czasie, zwłaszcza we wschodniej części Europy, zaczęto traktować go jak bohatera, mitycznego mesjasza. 29 sierpnia 1897 r. powitano Herzla na I Kongresie Syjonistycznym entuzjastycznymi okrzykami *Jechi ha — Melech* (niech żyje król)! Dzięki rozgłosowi, jaki nadali temu spotkaniu korespondenci dwudziestu sześciu gazet oraz dalszej inicjatywie T. Herzla, drugi kongres stał się już znaną instytucją. W kolejnych latach zajął się pozyskiwaniem przychylności, a co za tym idzie i akceptacji wśród wielu znanych i liczących się w Europie osób. Poprzez kontakty z takimi państwami, jak: Turcja, Niemcy, Austria czy Rosja, T. Herzl otwierał nowe możliwości dla realizowania idei syjonistycznej. Planowane powstanie państwa żydowskiego spotkało się nawet z przychylnością antysemitów, którzy w ten oto sposób mogli w końcu pozbyć się tzw. własnych Żydów.

Należało wybrać odpowiednie miejsce dla zbudowania własnego państwa. Początkowo myślano o Cyprze, Argentynie, nawet o Ugandzie (z tej zrezygnowano

¹⁴ A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim...*, s. 278.

ostatecznie na VII Kongresie Syjonistycznym). Na VI spotkaniu syjonistów T. Herzl powiedział: „Palestyna jest jedyną ziemią, gdzie nasz naród odnaleźć może pokój”¹⁵.

T. Herzl zmarł w wieku czterdziestu czterech lat, a wraz z tym wydarzeniem zmniejszył się zapal syjonistów i sprawy powracały do swojego początku.

Dziewiętnasty wiek zapoczątkował nowy rozdział w dziejach ruchu emancypacyjnego ludów europejskich, a także społeczności żydowskiej. Pojawiły się wówczas nowe idee, nurty polityczne, reformy społeczne. Różne narodowości domagały się własnych praw i konstytucji. Europa postrzegana była przez wiele narodów jako miejsce, w którym będą one mogły istnieć wspólnie, na zasadzie braterstwa, jako społeczności wyzwolone. Okres ten cechowały także liczne przewroty i tak, poczynając od Francji, rozprzestrzenił się ruch rewolucyjny, ogarniając Belgię, Niemcy, Włochy oraz inne kraje. Rewolucja we Francji w 1830 r. przyniosła zmiany w rządzeniu, wprowadzając monarchię konstytucyjną, która rozszerzyła swobody obywatelskie. Społeczność żydowska skorzystała wówczas z wprowadzenia w 1831 r. przez Ludwika Filipa zarządzenia, które nakładało na państwo utrzymywanie konsystoriów religijnych i duchowieństwa mozaistycznego. Ten akt prawny dawał dowód na to, że we Francji Żydzi byli równouprawnieni. Również w Niemczech chciano konstytucyjnych rządów, a prowadzone w tym kierunku działania uruchomiły tworzenie liberalnych reform. Dawało to znaczną poprawę sytuacji prawnej Żydów. W Anglii społeczność wyznania mojżeszowego nie napotykała na szczególnie utrudnienia w tej kwestii. Stanowili grupę wolną religijnie, mogącą swobodnie kształcić się, prowadzić własną działalność, a nawet osiedlać się bez obwarowania prawnego. Naturalna była więc chęć integracji z resztą społeczeństwa. Tu asymilacja zachodziła szybciej niż w innych krajach. Jednak, pomimo zmian w ustawodawstwie, wciąż widoczne były ograniczenia w dziedzinie praw politycznych, np. w wielu niemieckich miastach Żydzi nadal nie mogli pracować na stanowiskach w administracji państwowej, ograniczano im również możliwość awansu w sferze naukowej, a także ograniczano ich osiedlanie się. Problemem stawało się także nieujednolicone prawo wobec Żydów w niektórych krajach niemieckiego obszaru językowego. W przypadku Niemiec w 1843 r. gminy żydowskie podjęły akcję polityczną, dotyczącą problemu emancypacji Żydów. Zarówno w Niemczech, jak i w innych państwach Europy, wypowiadano się w tej kwestii za pomocą presji opinii publicznej i prasy, które stały się nowym narzędziem walki w sprawie żydowskiej¹⁶. Jak wcześniej wspomniano, asymilacja nie we wszystkich krajach miała swoich zwolenników, a przez wiele niekorzystnych dla Żydów czynników, jak np. antysemityzm, czy ograniczenia dotyczące życia codziennego, przechodziła w niechęć i izolację. Emancypacja urucho-

¹⁵ P. Johnson, op. cit., s. 428.

¹⁶ A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988, s. 294–301.

miła nacjonalistyczne działania, które stanowiły dobry grunt dla rozwoju ruchu politycznego, jakim był syjonizm. Religijna wizja powrotu do Izraela od zawsze istniała w żydowskiej podświadomości. Na ziemiach polskich organizowano zbiórki na pielgrzymów udających się do Palestyny, w Rosji natomiast idea syjonistyczna narodziła się w odpowiedzi na krwawe pogromy i zaowocowała m.in. utworzeniem pierwszego w Królestwie Towarzystwa Miłośników Syjonu. Prawdziwy przełom nastąpił dopiero po opublikowaniu przez T. Herzla książki *Der Judenstaat*, która dla Żydów stanowiła nowy plan rzeczywistości. Ludność żydowska wielu krajów była pod bardzo dużym wrażeniem przemian, jakie zachodziły w Europie Zachodniej, do tego stopnia, że chciała unowocześnienia swego życia w ogólnoeuropejskim stylu, przy jednoczesnym nawiązaniu do tradycji judaizmu.

W ożywieniu powyżej przedstawionych idei wielką rolę odegrał Leon (Jehuda Leib) Pinsker, jeden z prekursorów syjonizmu. Urodził się w Tomaszowie 25 grudnia 1821 r. Pochodził ze zasymilowanej inteligenckiej rodziny, która, przy równoczesnym poszanowaniu tradycji, rozumiała potrzebę ogólnego wykształcenia świeckiego. W dzieciństwie przeniósł się wraz z rodzicami do Odessy. Tu jego ojciec, S. Pinsker, podjął pracę w pierwszej świeckiej i hebrajskiej szkole (założonej przez B. Sterna) jako nauczyciel języka hebrajskiego. Lekcje, które prowadził, były dla młodego Pinsker'a pierwszym źródłem wiedzy hebrajskiej. Szkoła, w której uczył S. Pinsker, propagowała model nauczania zbliżony do znanej uczelni berlińskich *Haskali*, mniej dbając o rozwój wiedzy judaistycznej, a upodabniając się do wiedzy zachodniej, dlatego też L. Pinsker lepiej znał język niemiecki niż rosyjski, a jego wiedza dotycząca nowoczesnej literatury hebrajskiej była bardzo ogólna.

S. Pinsker zdecydował się porzucić pracę nauczyciela i umieścił swoje prace w czasopiśmie E. Pieniera „*Prospektus*” i Fürsta „*Orient*”. Dzięki nim stał się sławny, co zapewniło mu poparcie gminy żydowskiej oraz rządu rosyjskiego. Wraz z rodziną przeniósł się do Wiednia. Tu tworzył dzieła, dzięki którym zyskał miejsce wśród największych uczonych żydowskich.

Po uzyskaniu wykształcenia podstawowego L. Pinsker rozpoczął naukę w odeckim gimnazjum, a później w liceum im. Richelieu'go, które ukończył w roku 1842 z dyplomem prawniczym. Ze względu na swoje pochodzenie, nie mógł w owych czasach liczyć na żadną rządową posadę¹⁷. Wyjechał z Odessy i objął w Kiszyniowie posadę nauczyciela. To zajęcie nie dawało mu jednak satysfakcji i tak w roku 1843 wyruszył do Moskwy, gdzie rozpoczął studia na tamtejszym Wydziale Lekarskim. W 1848 r. ukończył studia medyczne i dla pogłębienia wiedzy, a także praktyki, wyjechał do Niemiec i Austrii. Tu spotkał przyjaciół swojego ojca: A. Jellinka, A. Geigera i L. Filipsohna. W tym czasie młody L. Pinsker widział rozwiązanie kwestii

¹⁷ G. Wigoder, op. cit., s. 411.

żydowskiej w asymilacji i zgadzał się z kolegami, że jedynym sposobem służenia żydostwu jest współdziałanie w ruchu Haskali i oświecanie społeczności w nowoczesnym duchu europejskim. Według niego jedyną drogą była więc wierność i lojalność narodu żydowskiego wobec państw zamieszkania oraz zacieranie wszelkich odrębności, prócz jednej — religijnej.

Po powrocie do Odessy znalazł stałą posadę jako ordynator w szpitalu. Sława L. Pinskera — lekarza rosła i wkrótce stał się on najślawniejszym medykiem Odessy. Pełna stabilizacja zawodowa odbiła się pozytywnie na jego życiu prywatnym i w ten sposób mógł skupić się na sprawach społecznych oraz literaturze, które od zawsze najbardziej go interesowały. Rozpoczął współpracę z tygodnikiem J. Rabinowicza „Rasswiet”, który to miał propagować wśród Żydów dążenie do poprawy stosunków z otoczeniem nie — żydowskim i podniesienia poziomu oświecenia ogólnego, a także szerzyć znajomość życia i postulaty Haskali. Ograniczane cenzurą, pismo ukazywało się coraz rzadziej, aż w końcu w wyniku działań rządu rosyjskiego całkowicie znikło. W jego miejsce wychodzić zaczęło pismo „Cion” pod redakcją dr Sołowiejczyka i dr Pinskera. Nazwa mogła dziwić w wypadku L. Pinskera, ponieważ był on wychowany w duchu nowoczesnej wiedzy europejskiej i nie wykazywał wcześniej zainteresowania dołą swego narodu. Była to jednak tylko nazwa, a celem pisma było głównie krzewienie wiedzy haskalistycznej, podniesienie oświaty oraz dążenie do równoprawnienia Żydów. Ponieważ pismo skupiło się bardziej na stronie kulturalnej niż publicystycznej, L. Pinsker oddał swoje redaktorstwo N. Bernsteinowi, znanemu fizjologowi i anatomici. Wkrótce potem „Cion” przestał się ukazywać.

W latach 60., razem z dr Sołowiejczykiem i Rabinowiczem, L. Pinsker brał udział w organizowaniu odeskiego Towarzystwa Oświatowego, założonego w Petersburgu. Pracował nad wdrożeniem planu o przyswojeniu przez żydostwo rosyjskie dorobku kulturalnego Rosji oświeconej i przekonaniu społeczności żydowskiej o potrzebie posługiwania się językiem rosyjskim, jako potocznym. Powstała nawet specjalna Komisja Towarzystwa Odeskiego, która zajmowała się tłumaczeniami Tanachu, modlitewników i podręczników dla szkół i chederów. Jako czynny i wpływowy lekarz, cieszący się poparciem poważnego odłamu społeczeństwa i zaufaniem rządu, mógł pracować skuteczniej. Robił więc wszystko, by prócz różnic religijnych nie dzieliły Żydów od Rosjan żadne inne.

W roku 1871 L. Pinsker był świadkiem pogromu odeskiego, wydarzenia, które silnie nim wstrząsnęło. Pomimo faktu, że zaczął on wówczas inaczej postrzegać pozycję narodu żydowskiego, wrócił jednak do asymilacyjnej pracy w reaktywowanym oddziale Towarzystwa Oświatowego. Dopiero rok 1881 oraz późniejsza fala pogromów i rzezi na terenie prawie całej Rosji, zwróciła uwagę Pinskera raz jeszcze na sprawę żydowską i wówczas zrozumiał on ostatecznie, że asymilacja nie jest i nie może być drogą, na której sprawa ta się rozwiąże. Wykroczenia i zbrodnie tego okresu zwróciły oczy całego niemal świata na położenie Żydów w Rosji. Wtedy to prasa,

uczelnie, rządy zagraniczne protestowały przeciw tego typu działaniom. Wielkie osobistości, takie jak sam Wiktor Hugo we Francji czy Prezydent Stanów Zjednoczonych, kładli swe podpisy na manifestach i odezwach protestacyjnych.

Wydarzenia lat: 1859, 1871, 1881 były dla L. Pinskera punktem zwrotnym¹⁸. Uzmysłowił sobie niemoc Żydów i ich bezradność wobec represji. Nastąpił czas budzenia się ich świadomości narodowej, że istnieją jako społeczeństwo bez państwa. Na jednym z posiedzeń Towarzystwa Oświatowego przemówił do zgromadzonych takimi słowami: „Proszę was: Położenie braci naszych jest tak beznadziejnie straszne, jak nigdy dotychczas. Chronią się oni przed krwawymi razami i bezdomni i nędzni włączają się po miastach granicznych, umykając fali pogromów. A wy, najspokojniej, radzicie nad oświeceniem mas żydowskich, jak gdybyście nie wiedzieli, lub nie chcieli wiedzieć, jak marne i bezpłodne są wasze wysiłki. — Porzućcie pracę drobiazgową i pomoc jednostkom, porzućcie oświecenie wybrańców, a z pomocną dłońią wyjdźcie do całego ludu. Pomóżcie mu, aby się sam wyzwolił, wtedy wasz cel będzie godnym”¹⁹. Po tym wystąpieniu wdroży L. Pinsker swoje poglądy w życie i udał się w podróż po Europie. Tu nakłaniał prawie wszystkich wybitnych Żydów do popierania swej myśli. Choć miał już ponad sześćdziesiąt lat, znalazł swoją drogę i cel — pracę dla narodu, a nie społeczności religijnej. Spotkał się z krytyką A. Jellinka, który to wystąpił na łamach czasopisma „Neuzeit”, poświęconego sprawom żydowskim przeciw Pinskerowi i Smolenskinowi, propagującym żydowską myśl narodową. W odpowiedzi L. Pinsker napisał dzieło, od którego rozpoczyna się dla narodu żydowskiego nowa era — autoemancypacja.

Broszura pt. *Autoemancypacja* nie była ówczesnie utworem popularnym, który miałby siłę przemawiania do mas. Autorowi nie chodziło o rozgłos i sławę, chciał raczej, by wiadano, w jakim celu broszurę napisano. Dla nielicznych, którzy ją rozumieli, stanowiła jednak inspirację i była motorem do działania. Mimo że dzieło jego nie pociągnęło za sobą tak zorganizowanych poczynań, jakie rozpoczęto po lekturze *Państwa Żydowskiego* T. Herzla²⁰, to podniosło przecież wielką myśl samowyzwolenia narodu żydowskiego i zasługuje na znacznie większą uwagę, niż się jej ogólnie poświęca. L. Pinsker nie wymyślił idei samowyzwolenia — istniała ona bowiem tak długo, jak długo istniał naród żydowski — ale poruszył procesy narodotwórcze i nadał myśli samopomocy bardziej wyrazisty obraz. Autor *Autoemancypacji* był pierwszym, który traktował problem żydowski jako całość, podczas gdy inni zajmowali się tylko jego niektórymi zagadnieniami. W odróżnieniu od swoich poprzedników, którzy pisali tylko o przyczynach problemu, L. Pinsker sformułował program samowyzwolenia.

¹⁸ J. Tomaszewski, A. Żbikowski, *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon*, Warszawa 2001, s. 379.

¹⁹ L. Pinsker, *Samowyzwolenie*, Kraków 1932, s. 23.

²⁰ „(...) korespondent paryski Teodor Herzl «Die Neue Freie Presse», autor programowej pracy «Państwo Żydowskie». Zorganizowany z jego inicjatywy Kongres Syjonistyczny w Bazylei uznał Palestynę za przyszłą ziemską ojczyznę Żydów”, A. Chwalba, op. cit., s. 167.

Według większości syjonistów, w tym także i L. Pinsker, trudna sytuacja Żydów (*Judennot*) zależała w większości od czynników politycznych. W swojej książce wskazywał główną przyczynę antysemityzmu, czyli brak posiadania przez naród żydowski własnej ziemi. Przedstawił analizę psychicznych oraz społecznych uwarunkowań antysemityzmu²¹ i stwierdził, że proces ten nie może być zatrzymany z trzech powodów.

Pierwszy z nich to argument natury psychologicznej, który określa pozycję państw wobec siebie. Widać tu mianowicie, że między danymi krajami zachodzą pewne wzajemne relacje, które oczywiście mogą mieć różny charakter, np. obojętny lub wrogi. Naród żydowski, nieposiadający własnego państwa, nie jest brany pod uwagę w sferze wzajemnych stosunków między danymi państwami. W ujęciu L. Pinsker: „tylko my Żydzi jesteśmy z tego wykluczeni, bo brakuje nam oznak życia narodowego: wspólnego języka, władz, kraju. Myślą więc o nas jako o kraju oderwanym, budzącym trwogę (jako ducha bez ciała), a to zamienia się w nienawiść”²².

Drugim źródłem jest stanowisko polityczne, które pokazuje Żydów jako gości, którzy nie mogą w żaden sposób za gościnę się odwdziżyć. Przez tę sytuację nie mogą oni posiadać żadnych przywilejów, ponieważ nie pozwala na to niechęć gospodarzy. Społeczeństwo żydowskie traktowane jest więc z litością i łaską, a wszelkie prawa są niejako wymuszeniem zarówno z jednej, jak i z drugiej strony. L. Pinsker zaznaczał, że emancypacja Żydów może pod względem politycznym dojść ostatecznie do skutku, ale nigdy jednak pod względem społecznym i towarzyskim. „Żyd może uzyskać równouprawnienie, jako obywatel, ale — w dzisiejszym stanie rzeczy — nigdy jako człowiek mogący brać udział w życiu socjalno-towarzyskim”²³. Ważną więc sprawą dla narodu żydowskiego było posiadanie własnego kraju, w którym to oni mogliby używać gościnę, a co za tym idzie, staliby się społeczeństwem równouprawnionym w stosunku do innych.

Trzeci powód miał charakter ekonomiczny. L. Pinsker uważał, że Żydzi stanowili silną konkurencję w sferze handlu, przemysłu i rękodziela. Budziło to więc wobec nich nieżyczliwość, która przeradzała się w ograniczenie wobec nich swobody czy ograniczanie możliwości pracy.

Uzyskanie przez naród żydowski własnej ziemi pomogłoby zwalczyć proces antysemityzmu w dwóch pierwszych przypadkach, jednak w tym ostatnim mogłoby to nic nie zmienić. L. Pinsker bowiem zauważył, że „Gdyby okazać się miało, że siedziba żydowska nie może rozwiązać kwestji materialnego położenia Żydów, czy należy w ogóle tworzyć siedzibę, któraby miała tylko moralne znaczenie, czy okryje blaskiem godności i honor żydowski w oczach narodów? Czy w nas samych jest już tak silnem poczucie narodowe?”²⁴. Autor tych słów ma rację, uważając, że uczucie to zostało stłumione

²¹ G. Wigoder, op. cit., s. 411.

²² L. Pinsker, op. cit., s. 26–27.

²³ Ibidem, s. 27.

²⁴ Ibidem, s. 28.

przez upokorzenie, prześladowania i w końcu walkę o byt, które dotyczyły Żydów przez wiele lat. L. Pinsker stanął na stanowisku, że naród żydowski powinien być się w jakiś sposób zdeklarować w tej sprawie. Nie można było jego zdaniem budzić poczucia godności wśród Żydów głosząc, że powinni oni żyć w rozproszeniu, wśród innych narodów²⁵. Krytykował wiarę w „misję” pisząc: „musimy się pozbyć ułudy, że naszym rozproszeniem spełniamy powierzone nam przez opatrność posłannictwo — posłannictwo, w które nikt nie wierzy, godność honorową, której mówiąc otwarcie, chętnie byśmy się wyrzekli, gdyby z nią jednocześnie mógł zniknąć obelżywy wyraz *Żyd*”²⁶. Jednym słowem, społeczność żydowska powinna być mieć swoją ziemię, bez wpływu żadnego obcego autorytetu i w celu wyboru odpowiedniego kraju powinna być powstać komisja ekspertów. Początkowo myślano o Palestynie, ale autor *Autoemancypacji* wskazywał raczej na inne obszary — Turcję, południową Amerykę lub Afrykę. Zdanie w tej kwestii zmieniło się jednak u niego pod wpływem przekonania, że myśl narodowa wiąże się nierozdzielnie z Erec Israel. Sprawą priorytetową przy wyborze terytorium dla Żydów było pozyskanie przez dyrektorium przychylności państw europejskich. Dyplomacja, która miałaby tego dokonać, tworzyła więc element syjonizmu politycznego. Samą kolonizację miałby się zająć osobny organ — Jewish Company.

Autoemancypacja była dziełem przedstawiającym problem narodowy jako najważniejszy. L. Pinsker miał świadomość, że całe społeczeństwo czeka próba zmiany wewnętrznej i mozolna praca w tej kwestii. Mimo że działanie to było wówczas ponad siły Żydów, L. Pinsker nakazywał czynić wszystko, co możliwe, by stworzyć własny kraj. Spora część jego książki to właśnie wyjaśnienie i uzasadnienie tej potrzeby. Stanowi ona punkt zwrotny dla historii żydowskiej, porusza bowiem temat i nadaje hasło do samoistnienia żydostwa jako narodu.

Osobnym wątkiem była krytyka owego dzieła. Dr A. Jellinek i L. Filipsohn pisząc do „Allgemeine Zeitung des Judentums” zarzucali L. Pinskerowi, że chciał odciągnąć społeczeństwo żydowskie od kultury europejskiej, z którą próbowało się ono przecież zespolić. Biorąc pod uwagę wpływ ruchu Haskali, ta krytyczna tendencja pojawiała się również w innych pismach, które nadal propagowały ideę asymilacji. Dzięki środowisku wileńskiemu i osobom P. Smolenskina czy D. Gordona, był L. Pinsker przekonany o swojej słuszności. Ci zaś przyjmowali jego myśl pozytywnie, radząc jednak, by przed określeniem się politycznym i społecznym narodu najpierw przygotować go pod względem duchowym oraz kulturalnym. Choć początkowo nie mógł się L. Pinsker zgodzić z kolegami w kwestii obrania Palestyny jako miejsca, które stanowiłoby ojczyznę dla Żydów, to ostatecznie zaaprobował tę ideę. Nie brał wcześniej pod uwagę, że ziemia ta nie może być postrzegana tylko jako

²⁵ J. Tomaszewski, A. Żbikowski, op. cit., s. 379.

²⁶ A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim...*, s. 165.

kraj, ale musi łączyć się z narodem historią, kulturą i uczuciem. Utworzenie takiej siedziby możliwe więc było tylko w Palestynie, a doszedł do tego poglądu stając się głównym animatorem ruchu Chowewej Cion²⁷.

Po chwilowym pozytywnym ustosunkowaniu się zachodnich Żydów do *Autoemancypacji* jej autor przekonał się, że wbrew swoim wcześniejszym oczekiwaniom, spełnienia swojej idei spodziewać się mógł raczej wśród Żydów rosyjskich. W Rosji i Polsce mógł apelować skutecznie do uczucia tutejszej społeczności żydowskiej, ponieważ tu instynkt narodowy był silniejszy i znalazł swój wyraz w dążeniach oraz pracach Chowewej Cion, grup popierających emigrację do Erec Israel²⁸. Kolonizacja Erec przez Chowewej Cion była chaotyczna i bezplanowa, dlatego Pinsker postanowił zbliżyć się do Chibbat Cion. Do swoich poglądów przekonał pracujących tam działaczy: Lilienbluma, Zamenhofs (późniejszego twórcę esperanta), Fleksera, Rosenfelda i Lewandę. Ci zaś uzmysłowili mu, jak ważna jest idea obrania Palestyny jako ziemi żydowskiej, czyli miejsca, z którym nierozzerwalnie łączy się ich instynkt narodowy.

Po Konferencji Katowickiej w 1884 r. autor *Autoemancypacji* stanął na czele kierownictwa ruchu, „choć kilka razy przy różnych okazjach usiłował się go zrzec, z powodu pogarszających się stosunków między Żydami religijnymi i niereligijnymi, a także dlatego, iż zaczął podupadać na zdrowiu”²⁹. Za jedno z głównych zadań uważał przyciągnięcie do organizacji wybitnych osobistości. W tym celu przeniósł się do Berlina, gdzie jednak nie odnalazł nikogo, kto chciałby wraz z nim podjąć tę ideę. Z Erec Israel nie dochodziły go żadne wieści, które w jakiś sposób mogłyby go umocnić. Postanowił na własny koszt pojechać do Palestyny. Po trosze zmęczony, po trosze i załamany, chciał usunąć się z urzędu, który piastował. Doszłoby do tego, gdyby nie podróż za granicę, gdzie cieszył się zaufaniem, a także zyskał spore sumy pieniędzy na cele ruchu, oraz oświadczenie Rotschilda, że tylko wtedy poprze kolonizację Chowewej Cion, gdy L. Pinsker nie zrezygnuje. W 1888 r. L. Pinsker podejmuje w końcu decyzję o odejściu z kierownictwa, a głównym tego powodem stało się to, że ruch nabierał charakteru filantropijnego, co kłóciło się z ideą *Autoemancypacji*.

L. Pinsker, mimo że nie zostawił po sobie prócz *Autoemancypacji* innych trwałych i widocznych śladów, był jednak tym, który torował drogę syjonizmowi. Jako pierwszy podjął myśl o samowyzwoleniu narodu i zaczął ją realizować. Jako pierwszy też traktował problem żydowski jako całość, podczas gdy inni autorzy zajmowali się tylko jego wybranymi aspektami. L. Pinsker sformułował program samowyzwolenia, stworzył pewien plan, inni natomiast zajmowali się tylko przyczynami problemu. Był człowiekiem apelującym do poczucia godności narodowej, budzącym i wzywającym społeczeństwo żydowskie do walki słowami: „Wielkie idee osiemnastego i dziewiętnastego wieku nie

²⁷ G. Wigoder, op. cit., s. 411.

²⁸ L. Pinsker, op. cit., s. 33.

²⁹ G. Wigoder, op. cit., s. 411.

przeszły bez śladu i dla naszego narodu. Czujemy się nie tylko Żydami, ale i ludźmi. Jako ludzie, chcemy żyć i być narodem na równi z innymi. A jeżeli chcemy tego na serjo, musimy się najpierw wyzwolić z pod starego jarzma i dzielnie się dźwignąć. Do tego przede wszystkim potrzeba, abyśmy sami pragnęli sobie pomóc. Wówczas dopiero i obca pomoc nie da na siebie czekać³⁰. Autor tych słów działał w państwie uciśnionym, gdzie każde przedsięwzięcie dotyczące wyzwolenia wydawać się mogło podejrzone, a przede wszystkim było ograniczone działalnością organów państwowych. Walkę podjął w późnym wieku, bo w 62 roku życia, otoczony towarzyszami, którzy w większości byli nieodroczalni politycznie. Wytężona praca i choroba serca wyczerpały go całkowicie i musiał zrezygnować z wszelkiej działalności społecznej oraz zawodowej.

Do 1914 r. ruch syjonistyczny, głównie za sprawą T. Herzla, przeżywał gwałtowny rozwój. Sprawa Dreyfusa, która uwolniła w T. Herzlu ducha sprzeciwu, była swego rodzaju zapalnikiem, który spowodował działania na rzecz powstania państwa żydowskiego. Krótkie, choć bardzo energiczne działania autora *Państwa Żydowskiego*, przerwane w 1904 r. śmiercią, dały Żydom przewagę niemal dwudziestu lat na arabskim nacjonalizmem. Jak się okazało, czas ten miał decydujące znaczenie. Ponadto T. Herzlowi udało się stworzyć silne lobby syjonistyczne w Wielkiej Brytanii, której postawa miała stać się kluczowa w sprawie państwa żydowskiego. Wszelki antysemityzm europejski sprzyjał umacnianiu idei syjonizmu. Żydzi zaczęli zdawać sobie stopniowo sprawę, że nawet pełna asymilacja z kulturą danego państwa nie była w stanie całkowicie ochronić ich przed dyskryminacją i dać poczucia pełnej swobody.

W latach 1914–1918 sprawa, o którą walczyli syjoniści, nierozzerwalnie związana była z wydarzeniami, jakie się wówczas rozgrywały na arenie międzynarodowej. Działania wojenne zdynamizowały poczynania Żydów na rzecz powstania własnego państwa. Niemniej jednak w owym okresie zarysował się pewien dualizm w działaniach i postępowaniu Żydów w dążeniu do tego celu. Mianowicie większość z nich popierała działania Niemiec, które uważała za swoje kulturalne i polityczne centrum, jako państwo, które oswoi żydowskie społeczeństwo spod jarzma carskiej Rosji, głównego wroga żydowskości. Jednocześnie zauważalne było poruszenie i działalność określonych kół żydowskich na terenie Wielkiej Brytanii, które bezpośrednio możemy powiązać z osobą Ch. Weizmanna. Był on, po śmierci T. Herzla, najskuteczniejszym propagatorem syjonizmu na Zachodzie. Dualizm ten w pewien sposób sprzyjał rozpropagowaniu idei państwa żydowskiego. Jednak, podobnie jak perspektywa końca wojny i wygranej jednej ze stron, musiał ustąpić na rzecz tylko jednego z projektów budowy państwa żydowskiego. Pierwsza wojna światowa wzbudziła dążenia narodowościowe wielu nacji, pozostających dotychczas w relacjach wasalnych, wśród nich znalazł się również naród żydowski, który już od drugiej połowy XIX w. intensywnie zaczął wyrażać swoje zdanie na temat powstania państwa żydowskiego.

³⁰ L. Pinsker, op. cit., s. 78.

Ch. Weizmann poprzez swoją działalność dotarł z biegiem czasu do kręgów sprawujących bezpośrednią władzę w Wielkiej Brytanii i zaczął zdobywać wśród nich sprzymierzeńców dla sprawy żydowskiej. O jego sile przebicia mogą świadczyć nazwiska polityków, którzy stali się gorącymi orędownikami głoszonych przez Ch. Weizmanna przekonań. Należeli do nich m.in.: L. George, A. Balfour, W. Churchill, H. Samuel³¹. Z pomocą tak znaczących postaci sceny politycznej Wielkiej Brytanii Ch. Weizmann zaczął budować bardzo sensowną politykę prożydowską, której bezpośrednim następstwem była tzw. deklaracja Balfoura. Przewidywała ona poparcie ustanowienia w Palestynie siedziby narodu żydowskiego i wspieranie działań mających przybliżyć realizację tego celu. Choć deklaracja ta nie kończyła walki syjonistów o własne państwo żydowskie w Palestynie, to była, oceniając z perspektywy czasu, znaczącym postępem. Dzięki temu dokumentowi sprawa żydowska nabrała nowego znaczenia w relacjach międzynarodowych, praktycznego, gdyż popierana była przez mocarstwo światowe. Również sytuacja międzynarodowa była sprzyjająca. W styczniu 1917 r. wojska brytyjskie zaczęły ofensywę, zajmując stopniowo Palestynę. W Rosji upadł carat i Żydzi na całym świecie mieli otwartą drogę do poparcia Ententy, gdyż rząd Kiereńskiego zniósł wobec nich wszystkie restrykcje. Stany Zjednoczone, niemalże wraz z włączeniem się do wojny, poparły dążenia Żydów do powstania ich państwa w Palestynie. Rósł natomiast sprzeciw Francji i — niezmiernie powoli — samych Arabów, którzy stanowili większość demograficzną w Palestynie. Pomimo tego Wielka Brytania w negocjacjach pokojowych zapewniła sobie mandat na Palestynę (Transjordanię i Irak), Francja zaś na Syrię i Liban.

Koniec zmagania wojennych popchnął sprawę państwa żydowskiego znacznie do przodu, jednak na horyzoncie pojawiły się nowe problemy, z kwestią arabską na czele. Rodzący się sprzeciw wobec osadnictwa żydowskiego w Palestynie nasilił się, kiedy to nowa fala uchodźców żydowskich przybyła z Egiptu oraz objętej rewolucyjnym terrorem Rosji. W marcu 1920 r. doszło do serii ataków arabskich na osiedla żydowskie w Galilei i Jerozolimie, przeprowadzonych pod przywództwem Hadż Amin al-Husajniego, późniejszego Wielkiego Muftiego. Działania te spowodowały reakcję samoobrony żydowskiej — Hagany, kierowanej przez W. Żabotyńskiego. Nieudolna polityka brytyjska spowodowała eskalację konfliktu żydowsko-arabskiego. Dopuszczenie do głosu arabskich nacjonalistów, na czele z wspomnianym wcześniej al-Husajnim, było przyczyną dalszych waśni pomiędzy dwiema społecznościami. Na całą sytuację nakładała się restrykcyjna polityka imigracyjna rządu brytyjskiego, ograniczająca Żydom swobodne przybywanie do Palestyny i osiedlanie się na jej terytorium. Wydatne zwiększenie się liczby napływającej ludności żydowskiej na obszarze Palestyny nastąpiło pod wpływem Wielkiego Kryzysu i dochodzących do głosu coraz wyraźniej antysemickich postaw w Europie. Przejmujący władzę niemiecki nazizm, podparty latami kryzysu ekonomicznego, skierował

³¹ P. Johnson, op. cit., s. 452.

naród niemiecki na tory destabilizacji i łamania ówczesnego status quo. Rewizjonizm i ideologia nienawiści narodowej spowodowały u Żydów zrozumiałą chęć wydostania się z matni, jaką stały się dla nich Niemcy i Europa. Perspektywa coraz wyraźniej rysująca się konfliktu europejskiego, a nawet światowego, przypomniła Żydom ich niepewną sytuację i wskazała na Palestynę jako kraj, który dałby im wolność. Zwiększona liczba imigrantów żydowskich spowodowała nową falę niezadowolenia wśród ludności arabskiej, co doprowadziło do wybuchu nowych zamieszek i rewolty w 1937 r. Narastanie niepohamowanego antysemityzmu w Niemczech i polityka dezawuuująca Żydów jako ludzi (ustawy norymberskie, obozy koncentracyjne itp.), w powiązaniu z trudną sytuacją społeczności żydowskiej w Palestynie, nie nastrajały działaczy syjonistycznych optymistycznie. Wybuch II wojny światowej zastał Żydów nieprzygotowanych do tego, co nieuchronnie się zbliżało, czyli Holocaustu.

Eksterminacyjne traktowanie Żydów w okupowanej przez Niemcy Europie przybierało coraz bardziej drastyczny wyraz. W marcu 1941 r. zostali wyjęci spod prawa i od tej pory za zabicie Żyda nie groziła żadna kara. Istniejące getta żydowskie, szczególnie na terenie Generalnego Gubernatorstwa, stawały się grobem dla głodującej i cierpiącej z powodu chorób zakaźnych ludności żydowskiej. Śmiertelność sięgała 20% i więcej w skali roku. Jednakże oprawcom nie wystarczyły udręki, jakie przeżywała społeczność żydowska, pragnęli całkowitej i jak najszybszej eksterminacji Żydów na terenach, które znalazły się pod ich jurysdykcją. W 1941 r. Hitler nakazał ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej, tzw. *Endlösung*³². Do koordynacji tych działań i opracowania jak najskuteczniejszych sposobów szybkiego uśmiercania Żydów został wyznaczony R. Heydrich. Jego bliski współpracownik, A. Eichmann, stał się symbolem sprawnej i brutalnej maszyny zagłady, jaką stworzyli naziści podczas II wojny światowej. Ich obozy zagłady nie nadążały z mordowaniem i paleniem zwłok Żydów, dostarczanych w transportach kolejowych z całej niemalże Europy. Niespotykana zaciętość w realizacji tego zbrodniczego zadania, które zostało uznane przez Hitlera za sprawę priorytetową, sprawiła, iż do ostatnich dni wojny Żydzi byli poddawani eksterminacji. Wystarczy przypomnieć marsze śmierci urządzone przez oddziały SS wycieńczonym więźniom obozów koncentracyjnych. W wyniku zbrodniczego procederu zginęło 6 mln Żydów. Aszkenazyjska społeczność Europy Środkowej i Wschodniej przestała istnieć. Z wielkiego pogromu ocalało około 250 tys. Żydów. Rezultatem Holocaustu było przesunięcie głównego ogniska antysemityzmu na Bliski Wschód. Jednakże najważniejszą lekcją Holocaustu okazało się dla Żydów potwierdzenie faktu, iż należało koniecznie powołać do życia państwo, które dałoby schronienie i podstawę do dalszej samodzielnej egzystencji narodu.

Po zakończeniu II wojny światowej odnowił się konflikt pomiędzy ludnością arabską a wciąż napływającą ludnością żydowską. Społeczność arabska nie zgadzała się na powstanie żydowskiego państwa. Niechęć przejawiała w tej kwestii również Wielka Brytania, dla której dobre stosunki z Arabami stanowiły ważny punkt w prowadzeniu

dalszych interesów na Bliskim Wschodzie. W 1942 r. w hotelu Biltmore zorganizowana została konferencja Amerykańskiej Organizacji Syjonistycznej, na której przyjęto tzw. program Biltmore. Założenia owego programu, tj. utworzenie państwa żydowskiego na terenie całej Palestyny, a także swobodna imigracja Żydów na te tereny, pogarszały dotychczasową sytuację. Wielka Brytania, w obawie o pomniejszenie swojej pozycji i monopolu na dostęp do złóż ropy naftowej, zaczęła blokować dość intensywny napływ ludności wyznania mojżeszowego. Odezwały się wówczas liczne ugrupowania o charakterze ekstremistycznym, stające w obronie wolności Izraela, jak np. Lohamei Herut Israel (Bojownicy o Wolność Izraela, znani także jako Grupa Sterna).

Konflikt arabsko-żydowski zaostrzał się znacznie i niejako zmusił Wielką Brytanię do przekazania 14 lutego 1947 r. sprawy Palestyny na ręce ONZ. Początkowo myślano o utworzeniu dwunarodowego państwa federacyjnego lub o kraju podzielonym na dwie części, którego społeczeństwa będzie wiązać unia gospodarcza. 29 listopada 1947 r. przyjęto jednak rezolucję, która rozdzielała Palestynę na dwa państwa: żydowskie (14 477 km²), stanowiące 56% terytorium, z 905 tys. mieszkańców, a także arabskie (11 655 km²) o 45-procentowej powierzchni terytorium, z 735 tys. mieszkańców³³. Pod nadzorem ONZ miała znaleźć się Jerozolima i Betlejem, które uzyskały status międzynarodowy.

O północy 14 maja 1948 r., po ustaniu brytyjskiego mandatu, narodziło się państwo Izrael, o którego utworzenie walczyli Żydzi przez wieki. Wydarzenie to wspierały dwa mocarstwa, a mianowicie USA i ZSRR. Dla pierwszego z nich Bliski Wschód był szczególnie ważny ze względu na to, że w przyszłości miał mieć duży wpływ na gospodarkę globalną, a dla ówczesnego prezydenta Trumana stanowił także teren, na którym można było zyskać poparcie wpływowych środowisk żydowskich w nadchodzących wyborach. Dla ZSRR poparcie żydowskiego państwa w Palestynie stanowiło realizację wyparcia wpływów brytyjskich i ustabilizowanie Izraela jako państwa komunistycznego.

Do „ziemi obiecanej” imigrowały tysiące Żydów, co odzwierciedlały w późniejszym czasie różnice językowe, kulturowe oraz cywilizacyjne. Państwo Izrael ma obecnie charakter republikański, z parlamentarnym systemem rządów, a także nierozwiązany problem stosunków z Arabami, który przyczynił się do wybuchu kilku wojen. Istotnym elementem, który łączy ten naród, jest nadal jego religia oraz walka o własną ziemię. Kulturowany od wieków mit powrotu do Ziemi Obiecanej stał się rzeczywistością.

³² R. Assutino, W. Goldkorn, *Strażnik. Marek Edelman opowiada*, Kraków 2000, s. 293.

³³ A. Patyk, J. Rydel, J. J. Węca (red.), *Najnowsza historia świata 1945–1963*, Kraków 2000, s. 163.

Ewa Chabros

OD „RZĄDÓW MOTŁOCHU” DO „CUDU NAD WISŁĄ”. MITY I STEREOTYPY W ŚWIADOMOŚCI SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO NA GÓRNYM ŚLĄSKU W LATACH 1917-1920 W ŚWIETLE PRASY GÓRNOŚLĄSKIEJ

Mówiąc o teorii względności Einsteina, nie sposób pominąć historii¹, nie ma bowiem nauki bardziej związanej z czasem. Przyjmuje się, że pojęcie relatywizmu historycznego zaistniało dzięki poglądom Hegla, które dały początek przekonaniu, że „prawda zależy od okoliczności czasu. Skoro tak, to wszystkie prawdy — moralne, naukowe czy polityczne — ulegają z czasem zmianie, żadna nie jest wieczna. To, co dziś uchodzi za prawdę, jutro może okazać się fałszem”². Patrząc z perspektywy czasu na liczne wydarzenia historyczne, nie sposób się z tymi poglądami nie zgodzić. Gwałtowne i skomplikowane procesy dziejowe, trudne do zrozumienia dla ogółu społeczeństwa, powodują bowiem często poszukiwanie wyjaśnień uproszczonych, łatwiejszych do pojęcia dla przeciętnego człowieka. Prowadzi to do powstawania rozmaitych mitów i stereotypów. Jednocześnie proste wyjaśnienia wydają się czasami zbyt oczywiste (w myśl zasady, że nic nie dzieje się przypadkowo), dlatego poszukuje się ukrytego sprawcy danych wydarzeń. W ten sposób rodzą się teorie spisku.

Mity najczęściej powstają w określonych warunkach, jako wyraz społecznego zapotrzebowania³. Mamy z nimi do czynienia wszędzie tam, gdzie dają o sobie znać potrzeby, które właśnie one zaspokajają najskuteczniej⁴. Towarzyszą często wydarzeniom i przedsięwzięciom o wielkiej skali, związanym z wielkimi nadziejami. Z reguły powstają żywiołowo, jakby w sposób naturalny, w odpowiedzi na oczekiwania społeczeństw, ale mogą się również rodzić „ze świadomego działania, tworzo-

¹ Por. szerzej: J. A. Majcherek, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*, Kraków 2004, s. 215–257; tam też dalsza literatura.

² J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob, *Powiedzieć prawdę o historii*, Poznań 2000, s. 216.

³ F. Ziejka, *W kręgu mitów polskich*, Kraków 1977, s. 8.

⁴ S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988, s. 7.

ne przez tych, którym zależy (...) na kształtowaniu świadomości społecznej”⁵ oraz powstawać „w wyniku świadomych działań wąskich elit, obliczonych na wywołanie oczekiwanego efektu w postawach, akceptowanych systemach wartości, emocjach, zachowaniach, oddziaływaniach na różnych płaszczyznach”⁶.

Mity są przyjmowane względnie powszechnie. Opierając się na tradycji, stają się wiedzą potoczną, która przekracza kręgi naukowe i należy do powszechnego wykształcenia członków grupy. Ta wiedza nie podlega weryfikacji, gdyż jest oparta na wierze. Jej dogmaty czasami bywają podważane przez sceptyków, ale na ogół negowanie mitu nie ma szans powodzenia. Nie chodzi bowiem o szczegóły, które dotyczą przeszłości, lecz o „odniesienia do idei aktualnie wiążącej ludzi”⁷. „Prawda” zawarta w micie głęboko oddziałuje na emocje, zapada gruntownie w świadomość i dlatego nie jest podatna na żadne formy perswazji intelektualnej. Mity są źródłem bardzo wygodnych argumentów, które bardzo trudno jest podważyć za pomocą jakiegokolwiek rozumowania⁸.

Katakлизм dziejowy, jakim była I wojna światowa, na zawsze zmienił świadomość ludzi. To, co znali, przestało istnieć. Ich życie i przyszłość stały się niepewne. Na gruzach imperiów rodziły się nowe państwa bez ustabilizowanych granic, pełne wewnętrznych problemów. W nowym, budzącym się z koszmaru wojny świecie, pojawiły się i nowe zagrożenia. Oto bowiem w byłym państwie carów, owdniętym rewolucją bolszewicką, stopniowo wyłaniał się z chaosu całkowicie nowy, nieznan wcześniej, zbrodniczy system totalitarny, oparty na ideologii komunistycznej. System ten stawiał sobie za cel przeniesienie rewolucji do serca Europy. To nowe zagrożenie spowodowało narodziny nowych mitów, które, opierając się na pewnych faktach, zaczynały funkcjonować jako prawda absolutna. Tak działo się również na Górnym Śląsku, gdzie do wykreowania mitów w znacznym stopniu przyczyniła się polska prasa. W świadomość społeczeństwa polskiego stopniowo wrastał obraz komunizmu, grożącego Polakom na Górnym Śląsku nie tylko ze strony bolszewickiej Rosji, ale i Niemiec.

Celem artykułu jest przedstawienie i próba weryfikacji niektórych mitów, funkcjonujących w świadomości Polaków na Górnym Śląsku w okresie od przewrotu październikowego w Rosji do końca wojny polsko-bolszewickiej oraz nakreślenie stereotypu bolszewika i bolszewizmu, jaki ukształtował się w tym okresie. Podstawę źródłową stanowią czołowe pisma polskie, wychodzące na Górnym Śląsku w omawianym okresie i reprezentujące wszystkie liczące się opcje polityczne. Spośród gazet centrowych wybrane zostały pisma koncernu A. Napieralskiego („Katolik”, „Dziennik

⁵ J. Topolski, *Historiografia jako tworzenie mitów i walka z nimi*, [w:] J. Topolski, W. Molik i K. Makowski (red.), *Ideologie, poglądy, mity w dziejach Polski i Europy XIX i XX wieku*, Poznań 1991, s. 247.

⁶ W. Wrzesiński, *Polska mitologia polityczna XIX i XX wieku*, [w:] *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, t. 9, *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, Wrocław 1994, s. 8–9.

⁷ H. Samsonowicz, *O historii prawdziwej: mity, legendy i podania jako źródło historyczne*, Gdańsk 1997, s. 9.

⁸ S. Filipowicz, op. cit., s. 80–81.

Śląski”, „Nowiny Raciborskie”) oraz „Gazeta Opolska”, poglądy endecji prezentowała „Gazeta Ludowa”, Polskiej Partii Socjalistycznej „Gazeta Robotnicza”, a Narodowego Stronnictwa Robotników „Polak” (od 1919 r.)⁹. Do pełnego obrazu sytuacji brakuje niestety stanowiska komunistów górnośląskich, jednak ich pierwszy tytuł, „Czerwony Sztandar”, zaczął się ukazywać dopiero 8 października 1920 r., wtedy jednak zainteresowanie sprawami Rosji na Górnym Śląsku było już zdecydowanie mniejsze.

Charakter wydarzeń zachodzących w Rosji był tak skomplikowany i niejasny, że z czasem zaczął budzić konieczność znalezienia jakichś przyczyn, możliwych do zrozumienia dla przeciętnego człowieka¹⁰. Powoli zaczął się kształtować nowy mit, który przybrał postać teorii spiskowej. O wywołanie rewolucji bolszewickiej zostali oskarżeni najpierw Żydzi, a następnie Niemcy — tradycyjny wróg Polaków na Górnym Śląsku¹¹. Stąd też geneza rewolucji październikowej w polskiej prasie górnośląskiej została w zasadzie sprowadzona do spisku żydowskiego, niemieckiego lub, w konsekwencji, żydowsko-niemieckiego.

Tuż po przewrocie bolszewickim, w listopadzie 1917 r., „Katolik” zamieścił notkę, w której napisał, że „według gazet francuskich przywódcy rewolucji są żydowskiego pochodzenia. Zmienili tylko nazwiska z żydowskich na rosyjskie”¹². W grudniu podobny artykuł zamieściła „Gazeta Ludowa”¹³, a w 1919 r. „Gazeta Opolska”¹⁴. Wszystkie one wymieniały te same nazwiska: Trocki — Bronstein, Radek — Sobelson, Kamieniew — Rosenfeld, Zinowiew — Apfelbaum, i... Lenin — Cederblum. Powoli zaczęto budować teorię spisku żydowskiego, którego tworzenie rozpoczęto od przywódców. Jak na tę specyficzną odmianę mitu przystało, wymieniano ich dość selektywnie i klasyfikowano wszystkich rutynowo jako Żydów. Spośród pięciu przywódców bolszewickich, wymienionych powyżej, pierwszych czterech rzeczywiście nosiło wymienione żydowskie nazwiska¹⁵, ale z całą pewnością nie można tego powiedzieć o Leninie, który mimo to znalazł się na liście. Nie wymieniano natomiast innych bolszewików zaangażowanych po stronie rewolucji. Nie pojawiło się np. ani razu nazwisko Stalina, który powinien być wspomniany z racji dość szeroko oma-

⁹ E. Chabros, *Polska prasa górnośląska o stosunku Rosji Radzieckiej do Polski w latach 1918–1921*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 2004, t. 59, nr 2, s. 221–222.

¹⁰ Dawało tu o sobie znać prawo atrybucji, które wynika z potrzeby znalezienia przyczyny zdarzeń i zachowań innych ludzi. Prowadzi to do wykraczania poza posiadane informacje i tworzenia uproszczonych obrazów. Więcej na ten temat: E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 1999, s. 365–372.

¹¹ Więcej na temat sytuacji społeczno-narodowościowej na Górnym Śląsku zob.: E. Chabros, op. cit., s. 219–220.

¹² *Rosja w rękach bolszewików*, „Katolik”, nr 137 z 15 XI 1917; zob. również: *Robotnicy i włościanie!*, „Gazeta Opolska”, nr 155 z 9 VII 1919.

¹³ *Wyrzyciele duszy rosyjskiej*, „Gazeta Ludowa”, nr 282 z 13 XII 1917.

¹⁴ *Ojcowie i krzewiciele bolszewizmu*, „Gazeta Opolska”, nr 75 z 2 IV 1919.

¹⁵ M. Smoleń, *Stracone dekady. Historia ZSSR 1917–1991*, Warszawa–Kraków 1994, s. 27–28; G. Przebinda, J. Smaga, *Leksykon. Kto jest kim w Rosji po 1917 roku*, Kraków 2000, s. 131, 236, 298.

wianej przez prasę górnośląską kwestii „samostanowienia”. Stopniowo zaczął również odżywać ponadnarodowy mit Żydów, którzy są wszechobecni i zawsze spiskują¹⁶. Zaczął on nabierać rumieńców wraz z rozwojem sytuacji w Rosji i wybuchem wojny polsko-bolszewickiej. Dołączył też wówczas nowy element: spisek niemiecki, który szybko został powiązany z żydowskim. Teoria opierała się na następujących faktach: Niemcy w czasie I wojny światowej dążyli do wyeliminowania Rosji z koalicji na wszelkie możliwe sposoby, dlatego umożliwili powrót do kraju Leninowi i jego zwolennikom¹⁷, a następnie finansowali partię bolszewicką¹⁸. Liczyli również na zdobycie w przyszłości rynków rosyjskich dla Niemiec i faktyczne podporządkowanie gospodarcze Rosji¹⁹. Fakty te znalazły odzwierciedlenie w artykułach prasowych, ale zawsze były komentowane pod kątem teorii spisku, w sposób dający jasno do zrozumienia, że „ojcami bolszewizmu rosyjskiego są Niemcy”²⁰. Wskazywano więc cele niemieckie: „Niemcy zostaliby już latem 1917 r. zdruzgotani — twierdziła «Gazeta Robotnicza» — i rewolucja rosyjska wybuchła im akurat na rękę. Ale i wtedy widzieli w Rosji jeszcze potężnego wroga i wznieśli dlatego rewolucję drugą za pomocą bolszewików. Ci punktualnie zawarli pokój w Brześciu”²¹, a także konkretne działania: „bolszewicka rewolucja — pisał «Katolik» — została przygotowana przez niemiecki sztab generalny i subsydiowana przez niemiecki bank państwowy i inne instytucje finansowe”²². Podawano przy tym konkretne sumy: „Bank Rzeszy niemieckiej — twierdził «Katolik» — wypłacił bolszewikom 50 milionów rubli złotem, a oprócz tego mniejsze sumy na agitację”²³. Rewolucję mieli wywołać Lenin i Trocki, którym umożliwiono przejazd ze Szwajcarii przez Niemcy specjalnym eksterytorialnym pociągiem. „Polak” donosił, że „w miesiącu kwietniu względnie maju w r. 1917 przewieziono Lenina i Trockiego w wagonie zaplombowanym pod eskortą niemieckich władz wojskowych do Niemiec, skąd im ułatwiono powrót do Rosji. Z Niemiec udali się do Rosji z gotowymi planami, wypracowanymi przez głównych dowódców

¹⁶ D. Pipes, *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*, Warszawa 1998, s. 116–117; S. Filipowicz, op. cit., s. 172.

¹⁷ R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, Warszawa 1994, s. 311–312; M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy*, t. 1, Wrocław 1989, s. 19.

¹⁸ R. Pipes, op. cit., s. 328–330 i 489; M. Heller, A. Niekricz, op. cit., s. 23–24.

¹⁹ R. Pipes, op. cit., s. 453–454 i 487.

²⁰ *Niemcy a bolszewiki*, „Gazeta Ludowa”, nr 34 z 2 III 1919.

²¹ *Walka dwóch kultur*, „Gazeta Robotnicza”, nr 144 z 21 XII 1919; por. również: *Zimnej krwi i rozwagi*, „Katolik”, nr 31 z 13 III 1919.

²² *Spisek niemiecko-bolszewicki*, „Katolik”, nr 111 z 16 IX 1919. Ten sam artykuł opublikowała „Gazeta Opolska”, nr 216 z 18 IX 1919.

²³ *Spartakus*, „Katolik”, nr 35 z 22 III 1919. Ten sam artykuł zamieściła „Gazeta Opolska”, nr 67 z 22 III 1919; por. również: *Gdzie się podziało złoto? 50 000 000 rubli w złocie przekazali Niemcy bolszewikom*, „Gazeta Robotnicza”, nr 105 z 27 IX 1919. E. Bernstein, który utrzymywał dobre stosunki z rządem niemieckim, szacował sumy przekazane bolszewikom na 50 mln marek niemieckich w złocie — zob.: R. Pipes, op. cit., s. 329.

armii niemieckiej i zaopatrzeni w pieniądze niemieckie”²⁴. Skomentowano w prasie również niemieckie cele gospodarcze: „Niemcy cieszyli się ze zrujnowania kapitalistów rosyjskich w nadziei tej, że potem kapitał niemiecki Rosję wycieńczoną bez oporu dla siebie zdobędzie”²⁵. Rząd cesarski dla osiągnięcia celu miał się posługiwać różnymi metodami: „Z jednej strony przekupywano wysokich urzędników i generałów rosyjskich — twierdziła «Gazeta Ludowa» — z drugiej strony słano do Rosji agentów niemieckich z obozu dzisiejszych spartakusów i socjalistów z pieniędzmi, aby tamże zaszczerpić anarchię z pomocą rozbudzenia najniższych instynktów ciemnego tłumu w kierunku grabieży i mordowania klas posiadających”²⁶.

Na teorię spisku niemieckiego nakładał się spisek żydowski. Prasa wielokrotnie podkreślała, że przywódcy bolszewicy są Żydami²⁷, ci zaś agentami niemieckimi, przekupionymi przez rząd cesarski, co miały potwierdzać dokumenty drukowane w prasie centralnej, z których wnioski publikowały pisma górnośląskie: „bolszewicy byli płatnymi agentami rządu niemieckiego (...) ślepo wykonywali jego rozkazy — twierdziła «Gazeta Robotnicza». — (...) Lenin, Trocki i inni pracowali za miliony, płacone przez (...) dyrektora Banku Rzeszy niemieckiej”²⁸. Według „Katolika”, agenci niemieccy ze swoich zadań wywiązali się znakomicie: „Stworzyli bolszewizm, odebrali Rosję od ententy, wnieśli wśród Rosjan nienawiść szczepową, wyprowadzili lud roboczy na ulice do zarzynania swej zamożniejszej braci, doprowadzili ten spichlerz żywnościowy całej Europy do głodu i nędzy i tym sposobem umożliwili Niemcom zawarcie pokoju w Brześciu Litewskim. Do dziś broczy Rosja we własnej krwi (...), fabryki stanęły a lud jest bez pracy, szerzy się bandytyzm, śmierć żniwuje, tysiące ludzi z głodu idą na jej pastwę. Na to dawali Niemcy miliony, aby dopiąć celu”²⁹.

Mit spisku żydowsko-bolszewickiego osiągnął apogeum w najbardziej „gorącym” okresie wojny polsko-bolszewickiej, kiedy Armia Czerwona podchodziła na przedpola Warszawy, a sam spisek zaczął dotyczyć również Polski. Po raz pierwszy

²⁴ *Jak generał Ludendorff organizował bolszewików*, „Polak”, nr 188(40) z 19 XI 1919; zob. również: *Zimnej krwi i rozwagi*, „Katolik”, nr 31 z 13 III 1919; *Spartakusi-bolszewicy*, ibidem, nr 34 z 20 III 1919; *Raj bolszewicki*, ibidem, nr 99 z 19 VIII 1919; *Wojna Polski z Rosją*, „Polak”, nr 112 z 20 V 1920. Informacje podawane przez prasę nie były precyzyjne, ponieważ Trocki nie wrócił do Rosji z Leninem, przyjechał później, w maju, z Nowego Jorku przez Anglię, gdzie został tymczasowo aresztowany — zob.: M. Smoleń, op. cit., s. 27.

²⁵ *Spartakus*, „Katolik”, nr 35 z 22 III 1919. Ten sam artykuł: „Gazeta Opolska”, nr 67 z 22 III 1919.

²⁶ *Niemcy a bolszewicy*, „Gazeta Ludowa”, nr 34 z 2 III 1919.

²⁷ *Zimnej krwi i rozwagi*, „Katolik”, nr 31 z 13 III 1919; *Spartakusi-bolszewicy*, ibidem, nr 34 z 20 III 1919; *Robotnicy i włościanie!*, „Gazeta Opolska”, nr 155 z 9 VII 1919; *Jak generał Ludendorff organizował bolszewików*, „Polak” nr 188(40) z 19 XI 1919; *Wojna Polski z Rosją*, ibidem, nr 112 z 20 V 1920; *Niemcy pragną upadku Polski*, ibidem, nr 169 z 28 VII 1920; *Nienawiść rasowa u socjalistów*, ibidem, nr 183 z 13 VIII 1920.

²⁸ *Jak bolszewicy swoje „ideały” sprzedali Niemcom?*, „Gazeta Robotnicza”, nr 27 z 13 III 1919; zob. również: *Jak generał Ludendorff organizował bolszewików*, „Polak”, nr 188(40) z 19 XI 1919; *Spisek niemiecko-bolszewicki*, „Katolik”, nr 111 z 16 IX 1919. Ten sam artykuł opublikowała „Gazeta Opolska”, nr 216 z 18 IX 1919.

²⁹ *Zimnej krwi i rozwagi*, „Katolik”, nr 31 z 13 III 1919; zob. również: *Spartakusi-bolszewicy*, ibidem, nr 34 z 20 III 1919; *Nienawiść rasowa u socjalistów*, „Polak”, nr 183 z 13 VIII 1920.

wówczas otwarcie zostało powiedziane, że Żydzi zmierzają do panowania nad całym światem. Opinie takie upowszechniali m.in... polscy biskupi. W *Liście episkopatu Polski do episkopatu świata*, opublikowanym w „Katoliku”, pisali: „Bolszewizm idzie istotnie na podbój świata. Rasa, która nim kieruje, już przedtem podbiła sobie świat przez złoto i banki, a dziś, gnana odwieczną żądzą imperialistyczną, płynącą w jej żyłach, zmierza już bezpośrednio do ostatecznego podboju narodów pod jarzmo swych rządów. (...) I wszystko już dziś jest do tego przygotowane. Są we wszystkich krajach całe zastępy zorganizowane, oczekujące tylko bojowego hasła”³⁰.

Mamy tu więc do czynienia z klasycznym przypadkiem teorii spiskowej, w której siłą sprawczą wydarzeń są Żydzi, natomiast inne czynniki są ignorowane. „Gazeta Ludowa” sugerowała, że na rewolucji skorzystali Żydzi, ponieważ obecnie „prawie wszystkie stanowiska wyższe, dające władzę i wpływy, opanowane są przez żydów; prawie wszyscy spekulanci, którzy dorabiają się miliardowych fortun, pomimo że za spekulację oficjalnie wyznaczona jest kara śmierci — są z pochodzenia żydami”³¹.

Mit jest nierozzerwalnie związany ze słowem³² i, jako taki, charakteryzuje się dużym dynamizmem. Jest „otwarty” — każda jego wersja stanowi reinterpretację poprzedniej. Mit stale się rozwija, adoptuje nowe treści w zależności od potrzeby chwili, w której funkcjonuje, jest więc „nie tylko sformułowaniem, lecz również procesem”³³. W 1920 r. mit spisku żydowskiego był już tak silny, że nawet gdy próbowano go dementować, tworzono de facto jego nową odmianę. „Gazeta Ludowa” pisała: „Zazwyczaj określa się bolszewizm jako bandytyzm i żydowską robotę. W słowach tych leży pewna przesada. (...) wpływ żydów w ruchu bolszewickim wyolbrzymiono do jakiegoś chytrze i z góry przemyślonego spisku żydostwa, które chce zniszczyć Rosję, a następnie całą Europę. Żydzi, jako naród, nie mogą brać odpowiedzialności za bolszewizm, tak jak nie może jej brać Rosja jako naród”³⁴. W dalszej części artykułu podkreślano jednak, że ruch bolszewicki jest całkowicie zdominowany przez Żydów: „szczyty partii komunistycznej są (...) żydowskie i męty buszujące w różnych komitetach małych — to żydzi. (...) A znowu płytkie męty, sadystyczne potwory różnych pomniejszych sowietów też żydzi i żydzi”³⁵.

Identycznie rzecz się miała ze spiskiem niemieckim. Prasa górnośląska usiłowała udowodnić, że do przejęcia władzy w Rosji przez bolszewików doprowadziły wyłącznie działania niemieckie. Ignorowała inne przyczyny, jak choćby bolszewickie hasła, z których przynajmniej dwa: „pokoju!” i „chleba!” cieszyły się w społeczeństwie rosyjskim dużą popularnością. Teoria spisku zakłada, że nic nie jest przypadkowe

³⁰ *Biskupi polscy do biskupów całego świata*, „Katolik”, nr 88 z 22 VII 1920.

³¹ *Emigranci szwajcarscy o Rosji*, „Gazeta Ludowa”, nr 142 z 10 VII 1920.

³² Por. szerzej: R. Barthes, *Mitologie*, Warszawa 2000, s. 239–241.

³³ J. Topolski, op. cit., s. 244.

³⁴ *O bolszewikach*, „Gazeta Ludowa”, nr 149 z 17 VII 1920.

³⁵ *Ibidem*.

ani bezsensowne³⁶, dlatego zostały pominięte również szczęśliwe dla bolszewików okoliczności, takie jak np. spadek popularności Kiereńskiego po „puczu” Kornilowa³⁷ i związana z tym neutralność wojska, które nie poparło bolszewików, ale nie wystąpiło również w obronie legalnej władzy, niezdecydowanie innych partii, opozycyjnych wobec bolszewików.

Wywołanie rewolucji bolszewickiej przez rząd cesarski wydawało się również logiczne w myśl zasady, że sprawcą wydarzenia jest ten, kto na nim skorzystał, a Niemcy niewątpliwie zyskały na przejściu władzy przez Lenina. Zawarcie separatystycznego pokoju w Brześciu i wycofanie w jego następstwie Rosji z wojny pozwoliło generałowi Ludendorffowi na przerzucenie ze wschodu żołnierzy i podjęcie nowej ofensywy na froncie zachodnim. Postępujący rozkład państwa i będąca jego następstwem anarchia pozwalały im również mieć nadzieję na wyciągnięcie maksymalnych korzyści gospodarczych i praktyczne podporządkowanie Rosji państwu niemieckiemu.

Kolejny z elementów spisku dowodził, że Lenin, Trocki i inni przywódcy bolszewików byli niemieckimi agentami, finansowanymi przez rząd Rzeszy i wypełniającymi dokładnie jego instrukcje. Pod pojęciem „agenta obcego mocarstwa” rozumiemy najczęściej kogoś, kto w obcym interesie wypełnia cudze rozkazy³⁸ — spełnia cudzą wolę³⁹. Nie ulega wątpliwości, że Lenin wolę miał własną. Jego głównym priorytetem było zdobycie władzy, do czego dążył za wszelką cenę, a to znaczyło, że cel uświęcał środki. Na pewnym etapie dążenia Lenina i Rzeszy okazały się zbieżne, dlatego skorzystał on z możliwości powrotu do kraju przy pomocy Niemiec i nie miał nic przeciwko finansowaniu partii bolszewickiej przez ich rząd. Ten zresztą nie dyktował bolszewikom, na co mają przeznaczać otrzymywane środki. Przypuszcza się, że subsydia są wydawane na cele organizacyjne i propagandę⁴⁰.

Podobnie wyglądała sprawa wspomnianego traktatu brzeskiego. Celem Lenina było utrzymanie władzy, czego nie mógłby osiągnąć, gdyby jego rząd nie wycofał się z wojny. Bolszewicy potrzebowali chwili wytchnienia, aby umocnić zdobytą władzę i stworzyć nowe siły zbrojne. Pokój otwierał im możliwości prowadzenia szerokiej propagandy na Zachodzie i wywołania rewolucji światowej, do której dążyli.

Zmiany rewolucyjne są zwykle wynikiem złożonych przyczyn natury politycznej, gospodarczej i społecznej. Tak też było w przypadku Rosji, tymczasem geneza rewolucji bolszewickiej w polskiej prasie górnośląskiej została sprowadzona do postaci rzekomego spisku niemiecko-żydowskiego. Najważniejsze były nie rzeczywiste przyczyny, zbyt skomplikowane dla przeciętnego człowieka, ale drugorzędne,

³⁶ D. Pipes, op. cit., s. 62–67.

³⁷ Sprawę tę szczegółowo omawia R. Pipes, op. cit., s. 350–371.

³⁸ Z. Fras, W. Suleja, *Poczet agentów polskich*, Wrocław 1995, s. 5–6.

³⁹ M. Heller, A. Niekricz, op. cit., s. 23.

⁴⁰ Wynikało to z relacji sekretarza stanu w Urzędzie Spraw Zagranicznych Rzeszy Richarda von Kühlmanna, zobacz: R. Pipes, op. cit., s. 328–329. Por. również: M. Heller, A. Niekricz, op. cit., s. 24.

w istocie żydowskie pochodzenie przywódców bolszewickich i niemieckie pieniądze. Przyczyną takiego pojmowania problemu był nikły stan wiedzy społeczeństwa polskiego na Górnym Śląsku o wydarzeniach toczących się w Rosji. Wynikał przede wszystkim z fragmentarycznych informacji oraz zbyt złożonego, a przez to niejasnego charakteru zachodzących zjawisk, co powodowało konieczność znalezienia przyczyn prostszych. Na stan wiedzy nałożył się również tradycyjny antysemityzm i niechęć do Niemców. Ukształtował się w ten sposób nowy mit rewolucji jako spisku, który odcisnął się mocno w świadomości Polaków na omawianym obszarze.

Mity są pewną kategorią komunikacji społecznej. Ustanawiają więź między jednostką i społeczeństwem. Umożliwiają człowiekowi identyfikację z celami, wizjami i regułami społeczeństwa⁴¹. Zawarte w mitach „wyobrażenie przyszłości jest siłą, która oddziałuje na ludzi i pobudza do akcji”⁴². Taka funkcja mitu jest bardzo istotna, ponieważ, działając na emocje, umożliwia mobilizację społeczeństwa w warunkach ekstremalnych, dostarczając emocjonalnej motywacji do działania. Tak właśnie było na Górnym Śląsku w okresie trwania kampanii plebiscytowej, zbiegającej się w czasie z wojną polsko-bolszewicką. Ta ostatnia stanowiła argument chętnie wykorzystywany przez propagandę niemiecką, która wskazywała nieustannie na rzekomy militarizm Polski i przepowiadała Górnoślązacom los „mięsa armatniego” po przyłączeniu do państwa polskiego. Niemcy twierdzili, że wojna doprowadza Polskę do ruiny gospodarczej, że Górny Śląsk po przyłączeniu do Polski będzie spłacał lwią część długów. Wieszczyli również rychły upadek Polski jako państwa sezonowego. Wojna z Rosją miała się do tego upadku w znacznym stopniu przyczynić, a Górny Śląsk miał znaleźć się pod rządami bolszewików⁴³.

Przed polską prasą górnośląską stało w tej sytuacji trudne zadanie walki z propagandą niemiecką. Jedną z metod było wykorzystywanie straszaka bolszewickiego w kontekście samego Górnego Śląska. Prasa twierdziła więc, że — dzięki działalności Związku Spartakusa — bolszewizm stanowił zagrożenie płynące nie tyle ze Wschodu, ile ze strony Niemiec. Endecka „Gazeta Ludowa” o krzewienie bolszewizmu na Górnym Śląsku wyraźnie oskarżała niemieckie warstwy ludności. Jej zdaniem „Niemcy rozwijają w dalszym ciągu szaloną agitację bolszewicką na Górnym Śląsku. (...) Ludzie spod ciemnej gwiazdy kręcą się w okręgu przemysłowym, odbywają tajne zebrania, w których uczestniczą komuniści, spartakiści, urzędnicy, nauczyciele i inni bolszewicy”⁴⁴. Organ

⁴¹ M. Czerwiński, *Magia, mit i fikcja*, Warszawa 1975, s. 115.

⁴² G. Markiewicz, *Rozważania wstępne nad pojęciem mitu historycznego*, [w:] W. Wrzesiński (red.), *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, t. 9, s. 25.

⁴³ Problem ten szczegółowo omawia W. Zieliński, *Polska i niemiecka propaganda plebiscytowa na Górnym Śląsku*, Wrocław 1972, s. 193–195; zob. również idem: *Wojna polsko-radziecka a sprawa polska na Górnym Śląsku w latach 1918–1921*, [w:] H. Rechowicz (red.), *Odgłosy 1917 roku w Zagłębiu Dąbrowskim, Częstochowie i na Śląsku*, Katowice 1967, s. 336–340.

⁴⁴ *Niemiecki bolszewizm w powiecie bytomskim. Przygotowywanie „puczu” niemieckiego*, „Gazeta Ludowa”, nr 81 z 24 IV 1920.

górnos Śląskiej PPS natomiast stwierdzał, że „ten sam bolszewizm chcą Niemcy przekupstwem na Górnym Śląsku wywołać i w tym celu wysyłają na Górny Śląsk żydków z Berlina, aby przysposabiali lud do przyszłego plebiscytu za pomocą komunistów. Cały komunizm śląski jest stęchły i przekupiony przez rząd niemiecki”⁴⁵. Prasa górnośląska stawiała tezę, że sami bolszewicy byli agentami niemieckimi „z obozu dzisiejszych spartakusów i socjalistów”⁴⁶ i podkreślała, że „rząd bolszewicki bynajmniej nie jest rosyjskim, lecz niemieckim rządem, pracującym wyłącznie dla korzyści Niemiec”⁴⁷.

W obliczu zagrożenia Warszawy i świeżo odzyskanej niepodległości polska prasa na Górnym Śląsku zjednoczyła się wokół sprawy obrony Ojczyzny. Drukowała więc odezwy i apele, ukazujące się w prasie centralnej i wzywała Polaków do walki⁴⁸. W tej walce skuteczną bronią stawały się zarówno mity, jak i stereotypy.

Kształtujący się od 1917 r. stereotyp bolszewika, kreowany przez całą ówczesną polską prasę na Górnym Śląsku, wyglądał następująco: bolszewicy, kierowani przez „arcybolszewika Lenina”⁴⁹, byli przede wszystkim „bandą prowokatorów, agentów wroga i zdrajców”⁵⁰. Przywódcy bolszewicy „Lenin, Trockij i spółka”⁵¹ to „uzurpatorowie władzy”⁵², którzy używali „firmy socjalistycznej (...) w celach niewyraźnych, osobistych i do ogłupiania bezkrytycznych mas ludu rosyjskiego”⁵³. Przede wszystkim jednak byli oni Żydami⁵⁴, których „ojczyzną jest Palestyna”⁵⁵. Odnowił się więc ponadnarodowy stereotyp Żyda, który od wieków był uniwersalnym symbolem zła. Uosabiał grozę i bezecność cywilizacji pieniądza, która unicestwiała prawdziwe war-

⁴⁵ *Gdzie się podziało złoto? 50 000 000 rubli w złocie przekazali Niemcy bolszewikom*, „Gazeta Robotnicza”, nr 105 z 27 IX 1919.

⁴⁶ *Niemcy a bolszewiki*, „Gazeta Ludowa”, nr 34 z 2 III 1919; por. również: *Bestialstwa bolszewików na Wołyniu*, „Katolik”, nr 99 z 19 VIII 1919; *Spisek niemiecko-bolszewicki*, ibidem, nr 111 z 16 IX 1919; *Spisek niemiecko-bolszewicki*, „Gazeta Opolska”, nr 216 z 18 IX 1919; *Walka dwóch kultur*, „Gazeta Robotnicza” nr 144 z 21 XII 1919.

⁴⁷ *Spisek niemiecko-bolszewicki*, „Katolik”, nr 111 z 16 IX 1919.

⁴⁸ *Odezwa Narod. Partii Robotniczej wzywająca pod broń robotników polskich*, „Katolik”, nr 84 z 13 VII 1920; *Biskupi polscy do biskupów całego świata*, ibidem, nr 88 z 22 VII 1920; *Odezwa rządu polskiego do narodu*, „Gazeta Robotnicza”, nr 178 z 8 VIII 1920; *Robotniczy Komitet Obrony Warszawy*, ibidem, nr 180 z 11 VIII 1920; *Do ludów świata*, ibidem, nr 183 z 14 VIII 1920.

⁴⁹ *Bestialstwa bolszewików na Wołyniu*, „Katolik”, nr 99 z 19 VIII 1919.

⁵⁰ *Spisek niemiecko-bolszewicki*, ibidem, nr 111 z 16 IX 1919.

⁵¹ *Spisek niemiecko-bolszewicki*, „Gazeta Opolska”, nr 216 z 18 IX 1919.

⁵² *Gdzie jest bolszewizm?*, ibidem, nr 68 z 23 III 1919.

⁵³ *Wojna Polski z Rosją*, „Polak”, nr 112 z 20 V 1920.

⁵⁴ *Robotnicy i włościanie!*, „Gazeta Opolska”, nr 155 z 9 VII 1919; *Wyraziciele duszy rosyjskiej*, „Gazeta Ludowa”, nr 282 z 13 XII 1917; *Sprawa pokoju z bolszewikami*, ibidem, nr 26 z 15 II 1920; *O bolszewikach*, ibidem, nr 149 z 17 VII 1920; *Ustrój armii bolszewickiej*, ibidem, nr 159 z 30 VII 1920; *Wojna Polski z Rosją*, „Polak”, nr 112 z 20 V 1920; *Gdzie się podziało złoto? 50 000 000 rubli w złocie przekazali Niemcy bolszewikom*, „Gazeta Robotnicza”, nr 105 z 27 IX 1919.

⁵⁵ *Robotnicy i włościanie!*, „Gazeta Opolska”, nr 155 z 9 VII 1919.

tości⁵⁶. Wyrażało się to w wielokrotnie powtarzanych stwierdzeniach, do których dochodził tradycyjny wróg lokalny: Niemiec. Owi Żydzi byli więc również wspomnianymi agentami niemieckimi⁵⁷. Bolszewicy opierali się na „zdziczałych hordach zabijaków i podpalaczy”⁵⁸. Prasa górnośląska twierdziła, że „pijanej rozbestwieniem i głupotą tłuszczy bolszewickiej”⁵⁹ przewodziły „najdziksze jednostki, rekrutujące się z dawnych złoczyńców i zbrodniarzy, lub z młodych żydów oraz żydówek”⁶⁰.

Zdarzało się, że bolszewików przedstawiano jak rozbójników z bajek dla dzieci. Byli więc „obrzydłą, hultajską i złośliwą bandą, której jaskinią jest Moskwa”⁶¹ oraz „dziką hałastą, (...) [która] posługuje się siłą i gwałtem”⁶². Ich przywódcy zwani byli „hersztami”⁶³.

Metody bolszewickie przekraczały wszelkie granice, przewyższały w oczach społeczeństwa polskiego rządu ludów prymitywnych i budziły prawdziwe przerażenie. „Mordy, rabunki, samosądy i «wyroki», ferowane przez tak zw. ‘sądy ludowe’, powołane do zastąpienia dotychczasowego sądownictwa (...) niemożliwe są nawet w kraju Zulusów”⁶⁴ — stwierdzała „Gazeta Ludowa”. W kontekście podawanych opinii trudno się zatem dziwić, że termin „bolszewizm” stał się synonimem rewolucji w jej najbardziej negatywnym znaczeniu: ucieleśnieniem zamętu i chaosu, rozkładu wszelkiej władzy i anarchii, rządów motłochu itp.

Zdaniem prasy górnośląskiej za największego wroga bolszewizm uważał chrześcijaństwo. Na łamach „Katolika” poświęcono temu problemowi wiele uwagi. „Pierwszym celem bolszewizmu — czytamy w jednym z artykułów — to najzupełniejsze usunięcie chrześcijaństwa pod wszelką postacią i postawienie na jego miejscu na całym świecie ateizmu. (...) Ideały chrześcijaństwa są sprzeczne z brutalnymi praktykami bolszewizmu”⁶⁵.

Bolszewizm porównywano także do caratu — był niejako jego kontynuacją. Podobnie jak carat, pozbawiał jednostkę praw i poddawał kontroli. „Rolę dawniejszego biurokraty — pisały gazety Napieralskiego — obejmuje bolszewik czy inny przed-

⁵⁶ S. Filipowicz, op. cit., s. 172.

⁵⁷ *Spisek niemiecko-bolszewicki*, „Katolik”, nr 111 z 16 IX 1919; zob. również: *Spisek niemiecko-bolszewicki*, „Gazeta Opolska”, nr 216 z 18 IX 1919; *Wojna Polski z Rosją*, „Polak”, nr 112 z 20 V 1920; *Niemcy a bolszewicy*, „Gazeta Ludowa”, nr 34 z 2 III 1919.

⁵⁸ *Wojna Polski z Rosją*, „Polak”, nr 112 z 20 V 1920.

⁵⁹ *Armia topielców na dnie morza*, „Katolik”, nr 53 z 2 V 1918.

⁶⁰ *Ustrój armii bolszewickiej*, „Gazeta Ludowa”, nr 159 z 30 VII 1920.

⁶¹ *Polska a rząd bolszewicki*, „Katolik”, nr 109 z 11 IX 1919.

⁶² *Z piekła rosyjskiego*, „Gazeta Opolska”, nr 19 z 5 II 1918; ten sam artykuł zamieściły również pod zmienionym tytułem (*Polityka bolszewickiego „samookreślenia”*): *Dziennik Śląski*, nr 31 z 7 II 1918 i „Katolik”, nr 17 z 7 II 1918.

⁶³ *Robotnicy i włościanie!*, „Gazeta Opolska”, nr 155 z 9 VII 1919.

⁶⁴ *Rosja*, „Gazeta Ludowa”, nr 163 z 25 VII 1918.

⁶⁵ *Pogrom chrześcijaństwa*, „Katolik”, nr 5 z 10 I 1920; zob. również: *Bestialstwa bolszewików na Wołyniu*, ibidem, nr 99 z 19 VIII 1919; *Przywódcy bolszewików wrogami chrześcijaństwa*, ibidem, nr 137 z 15 XI 1919; *Raj bolszewicki*, ibidem, nr 99 z 19 VIII 1919.

stawiciel rewolucji (...). Dawny carat i dzisiejszy bolszewizm stanowią dwa przeciwstawne bieguny, lecz są one połączone nicią istotnego pokrewieństwa. Bezprawia dawnego caratu odżyły w gwałtach bolszewików⁶⁶.

W obliczu bezpośredniego zagrożenia Polski stereotyp bolszewizmu nabrał nowych, negatywnych treści, a jego istotną częścią składową stała się teoria spisku niemiecko-żydowsko-bolszewickiego⁶⁷, wzmocniona tradycyjnym lękiem przed dzikością i złem Wschodu⁶⁸. Na to z kolei nałożył się, przeżywający swój kolejny renesans, mit Polski jako przedmurza chrześcijaństwa i cywilizacji Zachodu. Stworzyły one w świadomości społeczeństwa polskiego na Górnym Śląsku wielowarstwowy obraz, silnie nacechowany emocjonalnie, który zaczął funkcjonować jako prawda absolutna. Stanowił on litą całość, jednak dla potrzeb tego artykułu każdy z tych problemów jest omawiany osobno, choć podział taki jest całkowicie sztuczny.

W. Pawluczuk stwierdził, że „historia narodowa w świadomości potocznej doświadczana jest jako Logos, tzn. jako sekwencja zdarzeń mających sens. Proces dziejowy (...) odbierany jest jako walka dobra ze złem. Dobro — to My, zło — to Oni. Oni to ci, z którymi nie jesteśmy w porozumieniu, których przez to traktujemy przedmiotowo (...). W intersubiektywności polskiej tym metafizycznym złem są «odwieczni wrogowie chrześcijaństwa»: Żydzi, masoni, komuniści, Rosjanie⁶⁹. Naturalną konsekwencją takich, tkwiących głęboko w świadomości Polaków przeświadczeń, było uznawanie Polski za zapórę przed owym odwiecznym złem, za przedmurze chrześcijaństwa i kultury Zachodu.

Tak też przedstawiane było zagrożenie bolszewickie w polskiej prasie na Górnym Śląsku. Porównywała ona pochód Armii Czerwonej do wydarzeń, które na przestrzeni całych wieków zagrażały cywilizowanej Europie ze strony dzikiego Wschodu. W czerwcu 1920 r. „Katolik” wskazywał, że „ta «święta» wojna rosyjska (...) idąca w masce rewolucji, to ta sama wojna, którą prowadził Xerxes przeciw Grekom, Attyła przeciw Europie, Chanowie krymscy przeciw Polsce. To wojna dzikiego anarchicznego wschodu z zachodem⁷⁰. Stwierdzał również, że najazd bolszewicki „można jedynie porównać z jedynym wypadkiem w dziejach, najazdem tatarskim, od któ-

⁶⁶ *Skutki rewolucji rosyjskiej*, „Dziennik Śląski”, nr 94 z 24 IV 1918; ten sam artykuł zamieścił „Katolik”, nr 50 z 25 IV 1918.

⁶⁷ Problemem spiskowej teorii dziejów zajmowali się m.in.: J. Tazbir, *Protokoły mędrców Syjonu, autentyk czy falsyfikat*, Warszawa 1992 oraz D. Pipes, op. cit.

⁶⁸ Lęk przed Wschodem był szczególnie silny w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Interesujące są tu opracowania: W. Pawluczuka, *Wschód jako obszar zła. Przyczynek do fenomenologii polskiej intersubiektywności*, [w:] J. Kurczewski, W. Pawlik (red.), *Bóg, szatan, grzech*, „Studia Socjologiczne” t. 2, Kraków 1992, s. 248–260; A. S. Kowalczyka, *Moskalożercy. O rusofobii w dwudziestoleciu*, „Res Publica” 1990, nr 7–8, s. 34–39, oraz artykuł M. Zaremby, *Przyjdą, utopiać we krwi*, [w:] „Polityka”, nr 34 (2364) z 24 VIII 2002.

⁶⁹ W. Pawluczuk, op. cit., s. 248.

⁷⁰ *Prawdziwe oblicze bolszewizmu*, „Katolik”, nr 74 z 22 VI 1920.

rego jest straszniejszy, że niszczy dorobek 700 lat kultury, zdobyty od tego czasu⁷¹. Wspominano także chlubne zwycięstwo pod Wiedniem⁷². Najczęściej jednak prasa przypominała odwieczne zakusy Rosji na ziemi i wolność Polski. Endecka „Gazeta Ludowa” zauważała, że „stosunek Rosji do nas nie ulegał przez pięć ostatnich pokoleń właściwie żadnym zasadniczym przemianom. Z powodów geograficznych staliśmy rosyjskiemu parciu na drodze do zachodu Europy. (...) Bolszewicy prowadzą krucjatę przeciw Polsce nie tylko dla ideałów komunistycznych, ale przede wszystkim w imię tych haseł, które wyznawała Katarzyna, torując sobie drogę po trupie Polski na zachód⁷³. Redakcja „Katolika” stwierdzała natomiast, że „w mniemaniu typowego Rosjanina sługi carskiego, lub bolszewika — nie ma po prostu miejsca dla samodzielnego państwa polskiego z własnym życiem obok państwa rosyjskiego. Ten sam duch Rosji, który przed 100 laty Polskę rozbierał, prowadzi ją dzisiaj nad Wisłę⁷⁴”.

Nie mogło również zabraknąć symbolu żydowskiego. Zdaniem „Gazety Ludowej” nadciągająca ze wschodu „moskiewska szarańcza⁷⁵ to ludzie przewrotu, „których celem jest zrewolucjonizowanie całego świata i którzy do celu tego dążąc piętrzą zbrodnie na zbrodnie. Wschodnie barbarzyństwo rosyjskie połączone z przebiegłością żydowską czynią z bolszewików wroga, wobec którego nie można dosyć mieć się na baczności⁷⁶”.

Obraz sytuacji i wroga dopełniały tworzone teorie spisków, które ukazywały zмовę niemiecko-żydowską lub niemiecko-bolszewicką, najczęściej jednak łączyły te elementy, tworząc jednolity wielowarstwowy mit spisku niemiecko-żydowsko-bolszewickiego przeciwko Polsce. Najważniejszym jego elementem wydawały się jednak knowania Niemców, którzy w owym spisku „grali pierwsze skrzypce”. Ich to polska prasa górnośląska oskarżała o inicjowanie posunięć bolszewików. Wskazywała, że „Niemcy są zupełnym bankrutem, dlatego chcą wywołać nowy pożar Europy, aby resztę dóbr w świecie zniszczyć, aby cały świat i wszystkie narody do nich się upodobniły⁷⁷”. Głównym wrogiem Niemców była Polska, która już odebrała im część obszaru, a teraz chciała odebrać Górny Śląsk. Z tych powodów Niemcy dążyli do zlikwidowania państwa polskiego przy pomocy żydowskich agentów bolszewickich, którzy sprawdzili się już przy okazji obalania caratu i rządu Kiereńskiego⁷⁸. Tłumaczono, że to nie narodowi rosyjskiemu „rozchodzi się o prowadzenie wojny

⁷¹ *Terror bolszewicki*, ibidem, nr 102 z 24 VIII 1920.

⁷² *Kraj, który potrzebuje pomocy*, „Gazeta Ludowa”, nr 28 z 23 II 1919.

⁷³ *Z kim walczy Polska?*, ibidem, nr 144 z 13 VII 1920.

⁷⁴ *Obecne położenie Polski*, „Katolik”, nr 98 z 14 VIII 1920; zob. również: *Układy pokojowe Polski z Rosją*, „Gazeta Ludowa”, nr 81 z 24 IV 1920; *Odezwa rządu polskiego do narodu*, „Gazeta Robotnicza”, nr 178 z 8 VIII 1920; *Robotniczy Komitet Obrony Warszawy*, ibidem, nr 180 z 11 VIII 1920.

⁷⁵ *Bagnety sowieckie mają zadać Polsce cios śmiertelny*, „Gazeta Ludowa”, nr 169 z 11 VIII 1920.

⁷⁶ *Sprawa pokoju z bolszewikami*, ibidem, nr 26 z 15 II 1920.

⁷⁷ *Pomiędzy Niemcami a Rosją sowiecką istnieje ścisłe porozumienie*, „Gazeta Robotnicza”, nr 180 z 11 VIII 1920.

⁷⁸ *Nienawiść rasowa u socjalistów*, „Polak”, nr 183 z 13 VIII 1920.

z Polską i o zniszczenie Jej, lecz Niemcom i służalcem ich: Leninowi i Trockiemu, których podczas wojny przekupił monarchistyczny rząd pruski i którzy naród rosyjski pędzą na rzeź, okłamując go”⁷⁹. W celu zniszczenia Polski Niemcy już od samego momentu jej powstania intrygowali z bolszewikami i udzielali im wszelkiej możliwej pomocy. „Niemcy dostarczali i dostarczają Rosji wszelkich potrzebnych wyrobów przemysłowych — stwierdzała redakcja «Gazety Robotniczej». — Ale nie tylko niemieckie towary zaspokajają zapotrzebowania rosyjskie, ale i siły fachowe, a w pierwszym rządzie pomoc militarna idzie z Niemiec dla sowieckiej Rosji”⁸⁰.

Mity nie są wieczne. Ich funkcjonowanie, zgodnie z zasadą, że stanowią odbicie potrzeb współczesnych, jest ograniczone historycznie, ale B. Malinowski zwraca uwagę, że tam gdzie dokonują się wielkie przemiany polityczne, „wskrzesza się i odświeża mity, które mają na celu danie nadprzyrodzonej sankcji i ugruntowanie nowej religii”⁸¹. W okresie wojny polsko-bolszewickiej swój prawdziwy renesans przeżywał tzw. mit przedmurza⁸². Nie można zaprzeczyć, że był on jednym z najstarszych i jednocześnie najtrwalszych mitów polskich. Od momentu odzyskania niepodległości Polska była zmuszona walczyć o swój kształt terytorialny. Powstająca na wschodzie Rosja bolszewicka była dla niej istotnym zagrożeniem, dlatego też mit przedmurza, który związany był z bardzo silnymi pozytywnymi emocjami, stał się w tym okresie narzędziem i środkiem zjednoczenia społeczeństwa wokół obrony tego, co najważniejsze — wolności i suwerenności.

W polskiej prasie górnośląskiej wypowiedzi na temat Polski jako przedmurza chrześcijaństwa i cywilizacji zachodniej pojawiały się już od początku 1919 r. Polska prasa tłumaczyła sens prowadzenia wojny z Rosją koniecznością obrony Ojczyzny i całej Europy przed skutkami rewolucji bolszewickiej, które groziły całemu cywilizowanemu światu. Bolszewicy od momentu uchwycenia władzy w Rosji nie rezygnowali z planów „przeszczepienia” rewolucji do innych państw europejskich, zwłaszcza do Niemiec. Według W. Materskiego, w początkach 1919 r. istniało również realne niebezpieczeństwo sojuszu niemiecko-sowieckiego⁸³. „Gazeta Opolska” w lutym 1919 r. twierdziła, że „nadciągająca od wschodu fala najemników socjalcaryzmu (...) zagraża bytowi całej Europy. Po drodze do najbliższego swego celu — ku swoim niemieckim sprzymierzeńcom — bandy sowieckie napotkają jedną tylko siłę zorganizowaną. Jest

⁷⁹ Niemcy pragną upadku Polski, ibidem, nr 169 z 28 VII 1920.

⁸⁰ Pomiędzy Niemcami a Rosją sowiecką istnieje ścisłe porozumienie, „Gazeta Robotnicza”, nr 180 z 11 VIII 1920 oraz: Zagłada Polski celem porozumienia między Bolszewikami a Niemcami, ibidem, nr 186 z 18 VIII 1920; W obronie niepodległości, ibidem, nr 171 z 31 VII 1920.

⁸¹ Cyt. za: S. Filipowicz, op. cit., s. 11.

⁸² Problemem tym zajmował się obszernie J. Tazbir, który przybliżył w swoich pracach zarówno dzieje samego terminu, jak i genezę oraz funkcjonowanie mitu w świadomości zbiorowej Polaków na przestrzeni wieków. Zob: J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy: mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987; idem: *Od antemurale do przedmurza. Dzieje terminu*, „Odrodzenie i reformacja w Polsce” 1984, t. 29, s. 167–184; J. Tazbir (red.), *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, Warszawa 1991.

⁸³ W. Materski, *Tarcza Europy. Stosunki polsko-sowieckie 1918–1939*, Warszawa 1994, s. 30.

nią armia polska. Biada Europie, jeśli ta jedyna zaporą nie ostoi się przed przemocą!”⁸⁴. Autor artykułu podkreślał, że Polska stała się „przednią strażą kultury romańskiej”⁸⁵. „Gazeta Ludowa” wypowiadała się w podobnym tonie, przypominając świetne zwycięstwo pod Wiedniem i znaczenie Polski w minionych wiekach⁸⁶. Redakcja gazety podkreślała, że „Polska stanowi tę ostoję, o którą potop bolszewicki się rozbija”⁸⁷.

W 1920 r. polska prasa na Górnym Śląsku coraz częściej musiała używać argumentu „przedmurza” nie tylko mobilizując społeczeństwo do solidarności z całym narodem w obronie niepodległości, ale również do obrony przed atakami niemieckiej propagandy plebiscytowej na rzekomy militarizm polski na Wschodzie⁸⁸. Moment kulminacyjny roli mitu przedmurza w górnośląskiej prasie polskiej przypada na najgorętszy okres wojny polsko-bolszewickiej, jakim było zagrożenie Warszawy⁸⁹. Mit ten został dodatkowo wzmocniony nowym elementem — cudem nad Wisłą⁹⁰. Zwycięstwo pod Warszawą było wielokrotnie przypominane, pamięć o nim wzmocniła mit przedmurza, a ten z kolei oddziaływał na nastroje patriotyczne ludności Górnego Śląska, która nadal walczyła o polską przynależność państwową. Nie sprawdziły się przepowiednie niemieckiej propagandy o tymczasowości państwa polskiego. Gazety polskie z satysfakcją stwierdzały, że „jak w wiekach średnich Polska była przedmurzem chrześcijaństwa, zasłaniając je przed potęgą turecko-tatarską, pogańską, tak i teraz młode państwo już w samych początkach swego bytowania państwowego zasłoniło Europę przed nowym potopem barbarzyńskiego bolszewizmu”⁹¹.

Po podpisaniu przez Polskę i Rosję radziecką w Rydze preliminariów pokojowych 12 października 1920 r. temat bolszewizmu został w polskiej prasie górnośląskiej odsunięty na plan dalszy wobec ważniejszego problemu, jakim był plebiscyt. Do tego czasu jednak prasa przyczyniła się do wykreowania stereotypu bolszewika i bolszewizmu, a także mitu spisku niemiecko-żydowskiego przeciw Rosji i niemiecko-żydowsko-bolszewickiego przeciwko Polsce. Wskrzesała także mit Polski jako przedmurza chrześcijańskiej Europy. Owo kreowanie relatywnej „prawdy” miało istotne znaczenie w latach 1917–1920, bowiem mity i stereotypy, silnie oddziałujące na emocje, przyczyniły się do mobilizacji społeczeństwa polskiego na Górnym Śląsku wokół kwestii obrony niepodległości Polski, a przede wszystkim wspierały w sposób istotny kampanię plebiscytową.

⁸⁴ *Biada Europie, jeśli się Polska nie ostoi!*, „Gazeta Opolska”, nr 40 z 19 II 1919 i „Katolik”, nr 25 z 27 II 1919.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Kraj, który potrzebuje pomocy*, „Gazeta Ludowa”, nr 28 z 23 II 1919.

⁸⁷ *Przyjaźń niemiecko-bolszewicka*, *ibidem*, nr 51 z 2 IV 1919.

⁸⁸ *Potęga Polski*, *ibidem*, nr 97 z 15 V 1920.

⁸⁹ *Prawdziwe oblicze bolszewizmu*, „Katolik”, nr 74 z 22 VI 1920; *My albo oni*, „Gazeta Ludowa”, nr 172 z 14 VIII 1920.

⁹⁰ *Bagnety sowieckie mają zadać Polsce cios śmiertelny*, „Gazeta Ludowa”, nr 169 z 11 VIII 1920.

⁹¹ *Bolszewizm w stanie rozkładu*, „Polak”, nr 238 z 15 X 1920; *Polska zaporą przed bolszewizmem*, „Gazeta Ludowa”, nr 208 z 13 X 1920; *Czy koniec bolszewizmu?*, „Katolik”, nr 31 z 12 III 1921.

Marcin M. Golema

JĘDRZEJ GIERTYCH WOBEC WOJNY DOMOWEJ W HISZPANII 1936–1939

17 lipca 1936 r. w Maroku rozpoczęło się powstanie przeciw republikańskiemu rządowi w Hiszpanii, w przeciągu kilku dni rozszerzając się po całym kraju¹. Obrońcami Republiki byli przede wszystkim działacze i sympatycy Frontu Ludowego, koalicji lewicowych ugrupowań, które siedem miesięcy wcześniej, 16 lutego, wygrały wybory do Kortezów². Przeciwko wystąpili generałowie hiszpańskiej armii, którzy zawiązali spisek jeszcze przed wyborami³, wspierające ich oddziały, a także ugrupowania faszystowskie i nacjonalistyczne. Dla hiszpańskiej lewicy wojna stanowiła próbę powstrzymania pochodu międzynarodowego faszyzmu, dla prawicy walkę o ocalenie Hiszpanii przed komunistyczną dyktaturą, której już w sierpniu 1936 r. nadano nazwę krucjaty⁴.

Walczące strony w dawniejszej publicystyce politycznej zwykło się określać mianem „faszystów” i „komunistów”⁵. Nie odpowiada to jednak prawdzie. Komuniści nie byli dominującym ugrupowaniem Frontu Ludowego, przynajmniej na początku wojny. Z czasem ich znaczenie wzrosło, ale 4 marca 1939 r. zdominowany przez komunistów rząd został obalony przez anarchistów i socjalistów⁶. Również faszyci stanowili tylko fragment obozu powstańczego, w skład którego wchodził też karliści. Ci zwolennicy absolutyzmu monarszego mieli niewiele wspólnego z doktryną faszyzmu. Jednak najważniejszą siłą była armia, której nie da się łatwo utożsamić

¹ Zob. m.in.: T. Miłkowski, P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, Wrocław 1998, s. 365.

² Zob. m.in.: A. Bachoud, *Franco*, Warszawa 2000, s. 112–113.

³ Taki pogląd przedstawił Lech Wyszczelski w swej pracy *Madryt 1936–1937*, Warszawa 1986, s. 26.

⁴ P. Sawicki, *Wojna domowa 1936–1939 w hiszpańskiej prozie literackiej*, Warszawa 1985, s. 43.

⁵ Takimi określeniami posługiwał się m.in. „Robotnik”.

⁶ T. Miłkowski, P. Machcewicz, op. cit., s. 384.

z jakąś ideologią. Dlatego też historycy dla określenia walczących stron posługują się obecnie określeniami „nacjonałści” i „republikanie”⁷.

Konflikt na Półwyspie Iberyjskim wzbudził ogromne zainteresowanie światowej opinii publicznej, w tym także w Polsce. W zależności od wyznawanych poglądów, sympatie lokowały się po jednej lub po drugiej stronie walczącej, wpisując się w walkę polityczną i ideologiczną w kraju. Polska prasa opierała się głównie na doniesieniach zachodnich redakcji, czasami wysyłając swoich korespondentów w rejony walk. Jednym z nich był młody, lecz już znany działacz Narodowej Demokracji, znakomity publicysta J. Giertych. Jego relacje z wydarzeń ukazały się jako zbiór artykułów wydanych w „Kurierze Poznańskim”, „Warszawskim Dzienniku Narodowym” i „Wszzechpolaku”. Następnie zebrane zostały w całość i wydane w formie książki pod tytułem *Hiszpania bohaterska* w Warszawie w roku 1937.

Giertych, jak sam przyznał, był w Hiszpanii krótko, zaledwie przez 17 dni, od 8 do 24 kwietnia i jeszcze od 6 do 8 kwietnia w Portugalii⁸, jednak, jak sam twierdził, do tej wyprawy przygotowywał się już wcześniej. Jej celem było przedstawienie Polakom prawdziwego obrazu konfliktu. „Mamy o wojnie domowej w Hiszpanii zupełnie błędne wyobrażenia. Dopiero po przypatrzeniu się wypadkom z bliska widzi się, jak dalece jednostronnie jesteśmy w Polsce o wydarzeniach hiszpańskich informowani”⁹.

J. Giertych był osobą o wyraźnych poglądach politycznych, dla niego była to walka o niepodległość Hiszpanii przeciw zagrożeniu bolszewickiemu. Dlatego też jego relacja była jednostronna, zauważał i podkreślał tylko zbrodnie republikańskie, pomijając te dokonane przez nacjonalistów. Stronniczość poglądów autora książki, przypisywanie samych wad jednej ze stron konfliktu i samych zalet drugiej, bez wyraźniejszych prób bardziej wyważonego przedstawienia sytuacji, jest tematem tego opracowania. Szczególnie rozpatrywany będzie stosunek autora do władz hiszpańskich, zbrodni wojennych i obcej interwencji, a także do mniejszości etnicznych, zwłaszcza Basków¹⁰.

Autor *Hiszpanii bohaterskiej* odmawiał legalności rządowi Frontu Ludowego. Czynił tak ze względów politycznych. Jednym z głównych zarzutów, jakie stawiano ówczesnie obozowi powstańcemu, był bunt przeciw legalnej, wyłonionej w demokratycznych wyborach, władzy. By uzasadnić powstanie, trzeba było więc podważyć legalność urzędujących władz, powołując się na inne kryteria niż legalizm demokracji parlamentarnej. W wybranych fragmentach odwołano się więc do względów moralnych i prawnych. Uzasadnienie etyczne było takie, że lewicowy rząd dopuszczał do łamania prawa i przesładowania swoich przeciwników politycznych. „Cóż to jest za rząd, cóż to jest za legalna

⁷ Taki pogląd prezentują m.in.: P. Sawicki, op. cit., s. 43, oraz Tadeusz Miłkowski i Paweł Machcewicz, op. cit., s. 376.

⁸ J. Giertych, *Hiszpania bohaterska*, Warszawa 1937, s. 5.

⁹ Ibidem, 13.

¹⁰ W przytaczanych cytatach nie zachowano oryginalnej pisowni, ze względu na różnice z pisownią obowiązującą obecnie.

władza, pod której panowaniem setkami płoną kościoły i dokonywana jest rzeź licznych odłamów ludności! Zdrowy naród nie tylko ma prawo, ale ma obowiązek taki rząd usunąć. A armia, rozumiejąca swe zadania nie tylko nie może się wobec tego rządu czuć związana przysięgą, ale musi się poczuwać po prostu do obowiązku złamania wrogiej siły, jaką ten rząd, będący wewnętrznym wrogiem Hiszpanii, stanowi”¹¹. W innym miejscu autor pisze, że „Ów «legalny» rząd nie jest rządem legalnym. Jest to rząd zbrodniczej, uzurpatorskiej klikki, niszczącej Hiszpanię i mordującej naród hiszpański. Rządem, który stanowi wyraz woli hiszpańskiego narodu — hiszpańskim rządem prawowitym — jest rząd narodowy. Ten, który założono w Burgos, a który dzisiaj rezyduje w Salamance”¹². Dla uzasadnienia swojej tezy, J. Giertych podaje statystykę zamachów politycznych sprzed wojny. 16 czerwca 1936 r., czyli po czterech miesiącach rządów Frontu Ludowego, prawniczy deputowany G. Robles w wystąpieniu na forum Kortezów poinformował, że tylko w tym okresie dokonano 269 zabójstw politycznych, raniono 1879 osób, zniszczono 169 kościołów, a 257 uszkodzono. Przeprowadzono 113 powszechnych i 228 lokalnych strajków oraz aż 146 zamachów bombowych¹³. G. Robles oskarżył władzę o bezczynność i tolerowanie terroru ugrupowań lewicowych. Było w tym sporo racji, chociaż, czego nie powiedział deputowany, odpowiedzialność za terror polityczny ponosiły też bojówki faszystowskiej Falangi. J. Giertych przytoczył inne statystyki z 2 kwietnia i także nie wspomniał o udziale Falangi i karlistów w zamachach.

Oprócz moralnych, autor podaje też argumenty natury prawnej i politycznej: „Otóż, jak wiadomo, w owych odbytych półtora roku temu wyborach stronnictwa prawicy i centrum (...) uzyskały 4 910 000 głosów, natomiast stronnictwa Frontu Ludowego uzyskały 4 356 000 głosów. Czyli że głosów «powstańczych» na pół roku przed wybuchem powstania padło o z górą pół miliona (...) więcej niż głosów «rządowych». Nie można więc — nawet stojąc ściśle na gruncie przekonania, że wola narodu jest identyczna z wolą większości wyborców — uważać, by powstańcy, tworząc swój rząd w Burgos, pogwałcili «wolę ludu», ani że «czerwoni», tworząc półtora roku temu rząd Frontu Ludowego, oraz broniąc środkami wojennymi istnienia i władzy tego rządu, byli «woli ludu» obrońcami”¹⁴. Podaje też, że wybory zostały sfałszowane, gdyż wyłoniona przez Front Ludowy Komisja Mandatowa unieważniła wiele głosów oddanych na prawicę. Tymczasem w literaturze podaje się inne liczby. Na Front Ludowy oddano 4,7 mln głosów, na prawicę prawie 4 mln. Mimo mniej więcej wyrównanego wyniku lewica uzyskała 278 miejsc w parlamencie, na 124 prawicy¹⁵. Przyczyną takiego rozkładu mandatów była ordynacja większościowa, a ugrupowania prawicy poszły do wyborów podzielone. Nie wspomina się też w piśmiennictwie o jakimkolwiek unieważnianiu głosów.

¹¹ Ibidem, s. 203–204.

¹² Ibidem, s. 207.

¹³ S. Pożarska, *Tajna dyplomacja Madrytu*, Warszawa 1985, s. 46.

¹⁴ J. Giertych, op. cit., s. 202–203.

¹⁵ T. Miłkowski, P. Machcewicz, op. cit., s. 361; L. Wyszczelski podaje liczbę 268 mandatów Frontu Ludowego i 205 prawicy na 473 miejsca w Kortezach. Zob. L. Wyszczelski, op. cit., s. 21.

Przeciw lewicowej, zdaniem J. Giertycha nielegalnej władzy, miała prawo wystąpić armia. Przede wszystkim dlatego, że to właśnie ona jest najbardziej zdolna do przeprowadzenia przewrotu. Poza tym armia już wielokrotnie w dziejach Hiszpanii ingerowała w politykę. Generał Franco, późniejszy hiszpański przywódca, w przemówieniu z 18 lipca powiedział m.in.: „Czy możemy wydać Hiszpanię w ręce wrogów Ojczyzny, w sposób tchórzliwy i zdradziecki, bez walki i bez oporu? Tak być nie może! Niech tak czynią zdrajcy, ale nie my, którzy przysięgliśmy jej bronić!”¹⁶.

Dla J. Giertycha wrogowie Hiszpanii są znani. Piszze on o nich: „Pod tą dekoracją (...) kryje się to, co w Hiszpanii narodowej określono wyrazem «anti-Patria». Kryje się — komunizm, Komintern, Kreml moskiewski i sowieccy Żydzi. «Legalny rząd» hiszpański jest sam w sobie nie wart tego, aby uznawać go za prawowitą władzę. Ale, co więcej, ten «legalny rząd» wcale w «czerwonej» Hiszpanii nie rządzi. Jest on tylko zasłoną, poza którą ukrył się rzeczywisty władca, nie mający nic wspólnego nie tylko z hiszpańskim legalizmem, ale po prostu z Hiszpanią: Międzynarodowy anty-hiszpański spisek, mający swoje główne nici w Moskwie i kierowany przez Żydów”¹⁷. Na pewno należy się zgodzić z autorem, że wpływ komunistów w „Czerwonej Hiszpanii” był ogromny. Nawet to określenie „czerwona” było często stosowane przez prasę lewicową. Wpływy Związku Radzieckiego i jego ekspozytur też były bardzo silne. Jednak twierdzenie, że rząd był tylko fasadą dla prawdziwej władzy z Kremla, jest przesadą. Istniały też silne organizacje anarchistyczne, które zresztą obaliły komunistyczny rząd, zaś wielkie wpływy radzieckich Żydów były wymysłem.

J. Giertych utrzymuje, że władza republikańska jest iluzoryczna również z innego powodu — „dwuwładzy”: „Stan ten polega na tym, że równocześnie istnieją w tym kraju dwie władze: władza nominalna rządu, który ma oblicze względnie (...) umiarkowane, ale który poza atrybucjami formalnymi rozporządza jedynie bardzo ograniczonym zakresem władzy rzeczywistej — oraz władza faktyczna, którą stanowią konwentykle partyjne partii rewolucyjnych”¹⁸. Nie można odmówić częściowej racji Giertychowi, obóz republikański był silnie podzielony, a poszczególne ugrupowania i milicje bardziej uznawały swoje polityczne komitety niż rząd czy Sztab Generalny, co było jednym z powodów klęski republikańców¹⁹. Jednak nie może to delegitimizować władzy rządowej.

Wojna w Hiszpanii, chociaż była wojną domową, miała swój aspekt międzynarodowy. Włochy i Niemcy wspierały nacjonalistów, Związek Radziecki zaś republikańców. Francja i Wielka Brytania przyjęły politykę nieinterwencji, obawiając się rozszerzenia konfliktu na kontynent²⁰. J. Giertych zwracał uwagę przede wszystkim na obecność

¹⁶ Cyt. za: P. Sawicki, op. cit., s. 41, wraz z podanymi tam przypisami.

¹⁷ J. Giertych, op. cit., s. 214.

¹⁸ Ibidem, s. 208.

¹⁹ T. Miłkowski, P. Machcewicz, op. cit., s. 385.

²⁰ B. Koszel, *Hiszpański dramat*, Poznań 1991, s. 63–67.

obcych wojsk na Półwyspie Iberyjskim. W tym przypadku zachował jednak pewien obiektywizm. Zastrzegł, że nie może zbyt wiele powiedzieć o pomocy ZSRR, gdyż w strefie republikańskiej nie był i dysponuje tylko informacjami z drugiej ręki. Zauważa jednak, że „bez względu na to, jaki żołnierz — hiszpański czy cudzoziemski — (...) obóz «czerwony» jest sam w sobie, ze względu na ideę, której służy, przejawem sił międzynarodowych, a więc Hiszpanii obcych. (...) Toteż wojna w Hiszpanii jest w tym sensie wojną międzynarodową, że prowadzi ją Hiszpania z międzynarodówką — z kosmopolitycznym spiskiem, za którym kryje się rząd moskiewski”²¹. Z tego założenia autor wyciąga dwa wnioski — że Hiszpania „narodowa” toczy wojnę z obcym komunistycznym najeźdźcą i że wezwanie na pomoc wojsk włoskich czy niemieckich było naturalnym odruchem obronnym. „Jest to wojna Hiszpanii ze spiskiem międzynarodowym, wojna z obcym — duchowym, a po części i fizycznym — najazdem, oraz z obcą, otrzymującą instrukcje z zagranicy, konspiracją. Jest to dla Hiszpanii istna wojna o niepodległość. Jak świat światem, każdy naród prowadzący wojnę z wrogiem zewnętrznym miał zawsze moralne prawo szukać sobie za granicą sprzymierzeńców (...) i z ich pomocy korzystać. Toteż nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby Hiszpania sprowadziła sobie pomoc niemiecką i włoską nawet w rozmiarach znacznie przewyższających siły wojskowe hiszpańskie”²². Autor podkreśla też, że dowodzenie armią „narodową” spoczywa w rękach hiszpańskich, inaczej niż po drugiej stronie frontu, gdzie najwięcej do powiedzenia mają generałowie radzieccy. Jeżeli zdarzają się jakieś nieliczne naciski na władze, cywilne czy wojskowe, to nie mają one dużego znaczenia. „Czy my w r. 1920 też nie korzystaliśmy z pomocy obcych doradców i nie ulegaliśmy różnym obcym interwencjom i naciskom?”²³

Prawdą jest, że generałowi Franco udało się zachować dużą niezależność od swoich sojuszników i w jego rękach spoczywało dowództwo strategiczne. W Armii Ludowej wpływy NKWD czy doradców radzieckich były dużo większe. Jednak przesadą jest twierdzenie, że to ekspozytury ZSRR i Kominternu rządziły w strefie republikańskiej. Prócz tego J. Giertych, pisząc o pomocy dla Hiszpanii walczącej przeciw komunistycznej międzynarodówce, zapomniał, że zagraniczna pomoc wojskowa trafiła najpierw do Franco. Wiązało się to z koniecznością przetransportowania wojska i broni z Maroka do Hiszpanii. Szczególnie, że większość floty i lotnictwa hiszpańskiego nie przyłączyła się do powstania. Natomiast Stalin zwlekał z zaangażowaniem się w konflikt i wspomógł republikanów dopiero wtedy, gdy udział Włoch i Niemiec był już dość znaczny²⁴.

J. Giertych sam przyznał, że dostawy broni i sprzętu wojskowego były niezbędne dla powstania, a wraz z nimi przybycie specjalistów zdolnych je obsługiwać. „Armia

²¹ J. Giertych, op. cit., s. 182–183.

²² Ibidem, s. 183–184.

²³ Ibidem, s. 184.

²⁴ B. Koszel, *Hiszpański dramat*, s. 34–38, 38–45, 54–58, 71–76.

hiszpańska była w nowoczesny sprzęt wyposażona bardzo słabo. (...) Dość, że w chwili wybuchu wojny domowej hiszpańska armia narodowa, aby sprostać stojącym przed nią zadaniom, zmuszona była do masowych zakupów sprzętu wojennego za granicą. (...) Rozumiemy to najlepiej my, którzyśmy naszą wojnę z Rosją (...) prowadzili w całości obcym sprzętem (...) a nawet przy pomocy sprowadzonych z zagranicy zapasów intendentury: mundurów, mąki, konserw (...). Ale myśmy byli wówczas w o tyle lepszym położeniu, że wyszedłszy właśnie ze z górą czteroletniej wojny światowej, rozporządzaliśmy wielką liczbą ludzi z tym sprzętem (...) obznajomionych. Natomiast Hiszpania ludzi takich nie miała. (...) A działania wojenne nie mogą czekać na to, aż przyspieszone szkolenie obsługę tę wyprodukuje. Toteż po prostu — od zaprzyjaźnionych państw — sprowadzono sprzęt wojenny razem z odpowiednią obsługą²⁵.

Trzeba podkreślić, że większe możliwości finansowe posiadał rząd Republiki, dysponując rezerwami złota i wydając na zbrojenia nawet do 14 mln dolarów miesięcznie, co było w tamtych czasach sumą ogromną²⁶. Jednak obca pomoc nie miała decydującego wpływu na los wojny, ważniejsze były podziały i konflikty wewnątrz armii i aparatu władzy republikańców. Jednak J. Giertych, na dwa lata przed końcem wojny, mógł nie do końca zdawać sobie z tego sprawę, chociaż przewidywał zwycięstwo powstańców. Poza tym jest mało prawdopodobne, czy w podobny sposób tłumaczyłby pomoc skierowaną dla „czerwonych” Hiszpanów.

Wojna lat 1936–1939, jak każda inna, pochłaniała ofiary nie tylko wśród wojskowych, lecz także wśród ludności cywilnej. Szacuje się, że życie straciło w niej ponad 300 tys. osób, z czego 200 tys. na polu walki (110 tys. żołnierzy republikańskich i 90 tys. narodowych), 15 tys. to ofiary bombardowań lotniczych i artyleryjskich. Do tego doliczyć należy liczbę ofiar terroru politycznego, mniej więcej równą po obu stronach. Z rąk nacjonalistów zginęło około 40–50 tys. ludzi, z rąk republikańców do 55 tys.²⁷ Powodem, dla którego można było stanąć przed plutonem egzekucyjnym, było w zasadzie wszystko, co mogło być odebrane jako wroga działalność. Po stronie nacjonalistów wystarczyło samo głosowanie w wyborach na Front Ludowy, nawet bez należenia do niego. Po stronie republikańskiej, zwłaszcza na obszarach, gdzie duży wpływ mieli anarchiści, wystarczył zbyt elegancki ubiór i oskarżenie o przynależność do burżuazji. Dlatego też można stwierdzić, że wina za ludobójstwo rozkłada się równo po obu stronach konfliktu.

Zdaniem J. Giertycha straty w Hiszpanii nie były spowodowane działaniami wojennymi, lecz rewolucją. Sama wojna miała uratować ten kraj przed dużo gorszym losem. „Gdyby wojna nie była wybuchła, Hiszpania byłaby dziś o wiele więcej zniszczona, niż jest to obecnie. Gdyby wojna nie została doprowadzona do zwycięskiego końca, znisz-

²⁵ J. Giertych, op. cit., s. 188–189.

²⁶ B. Koszel, *Hiszpański dramat*, s. 243.

²⁷ T. Miłkowski, P. Machcewicz, op. cit., s. 371, 377, 384.

czenie kraju mogłoby się w konsekwencji okazać większe, niż to, którego wymaga owo doprowadzenie wojny do końca”²⁸. Zdaniem autora, działania wojenne nie miały bardziej niszczącego charakteru od tych, których doświadczyła Polska podczas wojny z bolszewikami, zaś straty, mimo że dotkliwe, były do odrobienia w czasie pokoju. „Wojna hiszpańska tylko na niewielkich odcinkach jest wojną pozycyjną o dużym natężeniu. Te odcinki (...) stanowią znikomą część hiszpańskiego terytorium. Na pozostałych obszarach walki (...) nie przewyższają swoim napięciem naszych walk z bolszewikami w r. 1919–tym (...). Walki takie kraju nie niszczą — niewielkie po nich ślady w rodzaju poobijanego przez kule karabinowe tynku na murach, a choćby nawet w rodzaju tych uszkodzeń, które powoduje artyleria polowa, goją się niejako same, samorzutnym wysiłkiem zainteresowanej ludności. (...) Jedynym poważnym rodzajem zniszczeń wojennych w Hiszpanii, obejmujących nieco szerszy zasięg terytorialny, są zniszczenia, spowodowane przez lotnictwo. Ale i one usuwane są nad podziw szybko. Po prostu samo życie naprawia szkody wyrządzone przez kataklizm wojenny tak jak naprawia się szkody, wyrządzone gdzie indziej przez powodzie, pożary, trzęsienia ziemi”²⁹.

Prawdziwe straty, według autora, przynieść miała rewolucja dokonywana przez „czerwonych” w kontrolowanej przez nich części kraju. „Inaczej natomiast [niż z wojną — przyp. M.M.G.] ma się sprawa ze zniszczeniami rewolucyjnymi. Siła niszczycielska rewolucji jest o wiele mniej ślepa od niszczycielskiej wojny: niszczy ona mniej lub więcej to, co zniszczyć pragnie. A pragnie zwykle zniszczyć to — co jest dorobkiem tradycji i historii. Można za pieniądze odbudować zburzony most kolejowy czy spalone koszary — ale czy istnieje suma, za którą dałoby się przywrócić do dawnego stanu zburzony tysiącletni kościół, albo podarty na strzępy obraz starego mistrza, albo roztrzaskaną dawną rzeźbę, albo spaloną bibliotekę manuskryptów? A takie właśnie zniszczenia powoduje w Hiszpanii rewolucja”³⁰. Rewolucja, według J. Giertycha, skierowana była przeciwko tradycji i kulturze Hiszpanii, w nieodłączny sposób związanej z Kościołem katolickim. Wiele miejsca w swej książce poświęca hekatombie duchowieństwa, dokonanej nie tylko przez bojówki czy rozpasany tłum, ale będącej rezultatem zaplanowanych i przeprowadzanych odgórnie działań. Celem tych działań miało być wprowadzenie w Hiszpanii państwa ateistycznego i „bezbożnego”. Píše on m.in.: „Cóż było głównym przedmiotem «czerwonej» akcji niszczycielskiej? — Przede wszystkim to wszystko, co ma jakikolwiek związek z kultem katolickim. Jest rzeczą widoczną, że «czerwoni» władcy Hiszpanii postanowili przerobić Hiszpanię z kraju katolickiego na kraj bezbożniczy, przy czym cel ten pragnęli osiągnąć nie drogą misjonarskiego nawracania na swoją wiarę (anty-wiara też jest swojego rodzaju wiarą), ale drogą narzucania krajowi nowych wierzeń (...). Stwierdzam tylko krótko, że „czerwoni” władcy Hiszpanii, z chwilą objęcia

²⁸ J. Giertych, op. cit., s. 192.

²⁹ Ibidem, s. 192–194.

³⁰ Ibidem, s. 196–197.

rządów, przystąpili z całą systematycznością i energią do wytępienia wiary katolickiej (...). Najwidoczniej postawili sobie za zadanie wytępienie tych elementów, dzięki którym wiara mogłaby się w masach ludowych przechować (...) na to, aby można było wychować nowe pokolenie w zupełnej już nieświadomości o wierze ojców³¹.

Rzeczywiście, księża i zakonnicy w szczególny sposób stali się ofiarami terroru po stronie republikańskiej. Sama przynależność do stanu duchownego była wystarczającym powodem. Szacuje się, że zginęło ich około 7 tys. w tym 12 biskupów, 4194 księży, 2365 zakonników i 283 zakonnice³². Jednak zbrodnie te były bardziej żywiołowymi działaniami tłumów lub lewackich bojówek, niż administracji państwowej. Ona sama ograniczała się raczej do zamykania świątyń i represji prawnych, niż fizycznej eksterminacji. Dlatego też nie do końca można się zgodzić z twierdzeniem, że „Bardzo się myli ten, kto sądzi, że wandalizmy, popełniane przez «czerwonych» w Hiszpanii, były tylko wynikiem rozbestwienia niepoczytalnego motłochu: wandalizmy te były organizowane zupełnie planowo³³.

Strony *Hiszpanii bohaterskiej* pełne są scen ludobójstwa dokonanego przez milicje robotnicze, armię lub aparat republikańskiej władzy. Autor powołuje się na relacje świadków bądź przytacza własne spostrzeżenia. Choć nie ma powodu mu nie wierzyć, gdyż wojna obfitowała w tragiczne wydarzenia, wyraźnie widoczna jest jednostronność jego relacji. W zasadzie nie wspominał on o jakichkolwiek zbrodniach nacjonalistów. Nawet usiłował im zaprzeczyć. „Prasa lewicowa i masońska w Europie dużo pisze o «białym terrorze» w Hiszpanii, a m.in. i o mordowaniu jeńców. Staralem się zbadać, jak ta rzecz się naprawdę przedstawia. O ile wiem, jeńcy czasem są rozstrzeliwani — ale nie za to, że walczyli w «czerwonych» szeregach, tylko za jakieś określone winy, które zdołano im udowodnić. Bez dowodu rzeczywistej winy, kwalifikującej się pod wymiar kary śmierci (np. mordowanie cywilnej ludności itd.) nikogo się w Hiszpanii nie rostrzeliwa — poza zupełnie wyjątkowymi wypadkami żołnierskiej samowoli, których w żadnym kraju i w żadnej armii nie da się całkowicie uniknąć. Ludzie (na froncie i na tyłach), którym grozi kara śmierci, stawiani są przed sądem, który wprawdzie stosuje procedurę uproszczoną, ale w którym oskarżony ma w każdym razie prawo przedstawić dowody, świadków (...), korzystać z obrony (...). — Sądy te sądzą surowo — ale nie popełniają bezprawia. A surowość ich dyktowana jest wyjątkowością położenia Hiszpanii, rozdartej wojną domową i zlanej krwią przez siepaczy rewolucji. A co się dzieje ze zwykłymi jeńcami? Lokowani są w obozach jeńców, gdzie przebywają czas krótki (do 3 miesięcy). Następnie zwalniani są na wolną stopę, z tym że nie mogą opuszczać wyznaczonej im miejscowości (zwykle tej, gdzie mogą znaleźć pracę, mają rodzinę), muszą się raz na dzień meldować na policji, a w razie najłżejszego wmiśzania się w jakąś robotę dywersyjną karani są śmiercią³⁴.

³¹ Ibidem, s. 198–199.

³² T. Miłkowski, P. Machcewicz, op. cit., s. 370.

³³ J. Giertych, op. cit., s. 200.

³⁴ Ibidem, s. 375–376.

Trudno zgodzić się z taką argumentacją. Nie potrzeba było popełniać żadnych zbrodni wojennych. Sama działalność w wojsku lub władzach po stronie przeciwnej była dla nacjonalistów wystarczającym przestępstwem. Sądy polowe były bardziej znane z ferowania wyroków śmierci, niż ze sprawiedliwego procesu, zaś wypadków „żołnierskiej samowoli” było bardzo wiele.

Hiszpania nie była państwem jednolitym etnicznie. Targały nią lokalne separatyzmy Katalończyków, Basków i Galicjan³⁵, domagające się autonomii, a nawet dążące do oddzielenia się od państwa. W 1932 r., gdy Hiszpanią rządziła lewica, Kortezy uchwaliły statut kataloński, którego pierwszy artykuł głosił, że Katalonia stawała się „autonomicznym obwodem Republiki Hiszpańskiej”³⁶. Podobny statut opracowywano także dla kraju Basków, lecz po dojściu do władzy prawicy w 1933 r. i po wybuchu nieudanej lewicowej rebelii w 1934 r. autonomie regionalne zostały zawieszane³⁷. Katalończycy i Baskowie nie pogodzili się z tym faktem i podczas wojny w większości opowiedzieli się po stronie Frontu Ludowego.

J. Giertych mniej uwagi poświęcił Katalończykom, skupiając się głównie na Baskach i próbując pogodzić ich dążenia z polityką nacjonalistów. „Może się to wydawać rzeczą (...) niezrozumiałą, jakim sposobem partia najskrajniej reprezentująca to, co należałoby nazwać hiszpańskim nacjonalizmem [chodzi o karlistów — przyp. M.M.G.], może się (...) opierać o «mniejszość narodową». Tymczasem nie ma w tym nic nienaturalnego. Po pierwsze, Baskowie nie są «mniejszością narodową» (...). Narodziła się wprawdzie od pewnego czasu w ich łonie dążność do stania się takim odrębnym narodem, ale dążność ta nie ogarnęła bynajmniej ogółu ludności baskijskiej. Duża, a bodaj że nawet większa część Basków, to są hiszpańscy patrioci (...) posługujący się w życiu rodzinnym i lokalnym odrębną mową miejscową, od wieków mającą w Hiszpanii uznane i niekwestionowane stanowisko jednego z narzeczy krajowych”³⁸. Nacjonalizm hiszpański, reprezentowany przez karlizm, nie tylko uznawał odrębności i nie próbował ich zwalczać, ale starał się chronić je przed „dążnościami centralistycznymi”. Autor twierdził, powołując się na zasłyszane informacje, że w Katalonii karliści wydawali gazety w miejscowym języku, nie widząc w tym nic niestosownego. „Tak samo i w Nawarrze karliści uważają za rzecz zupełnie naturalną, że odrębność etniczna Basków jako fakt odziedziczony po przodkach i należący do historycznego dziedzictwa Hiszpanii, musi być uszanowana. A tak samo i ludność mówiąca po baskijski i przywiązana do baskijskiej odrębności, uważa za rzecz zupełnie naturalną popieranie ruchu starohiszpańskiego, jakim jest karlizm, nie chcącego Basków gnębić, ale widzącego w nich jeden z równouprawnionych

³⁵ B. Koszel, *Faszyzm w Hiszpanii*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, t. 14, Wrocław 1991, s. 4.

³⁶ S. Pożarska, op. cit., s. 23.

³⁷ T. Miłkowski, P. Machcewicz, op. cit., s. 360.

³⁸ J. Giertych, op. cit., s. 156.

składników narodu hiszpańskiego”³⁹. Autor przytoczył rozmowę z pewnym klerikiem — Karlistą, rodowitym Baskiem, dotyczącą separatyzmu. Dla owego kleryka nie było sprzeczności między byciem Baskiem i jednocześnie hiszpańskim patriotą. Tak samo jak — zdaniem Giertycha — Kaszub, Kurp czy góral mógł być dobrym Polakiem. Fakt, że mniejszości etniczne w większości poparły obóz republikański, tłumaczono wpływem komunistycznej propagandy. „Twierdził [ów kleryk — przyp. M.M.G.] poza tym, że cały obóz separatystyczny, związawszy się z komuną i całym obozem lewicowym, został oszukany (...). Separatyści baskijski chętnie by się dzisiaj z sojuszu z «czerwoną» Hiszpanią wycofali, ale nie mogą, bo są już u swych sojuszników w istnej niewoli”⁴⁰.

W innym miejscu J. Giertych przytoczył opinię mieszkańca prowincji Santander, znającego problematykę baskijską. Twierdził on, że za ruchem separatystycznym stoi grupa polityków, realizująca swoje partykularne interesy. „Politycznie ruch separatystyczny baskijski nie obraca się (...) około zagadnienia językowego, ale ma cele przede wszystkim ekonomiczne. Dorabia on sztucznie ideologię językowo i narodowo baskijską do postulatów ekonomicznych, którymi głównie ludność prowincji baskijskich dla programu separatystycznego werbuje. Istotną sprężyną ruchu separatystycznego wśród Basków nie są żadne instynkta separatystyczne (...), ale są ambicje kliki działaczy, którzy z akcji separatystycznej uczynili sobie narzędzie do robienia osobistej politycznej kariery. Ludzie ci drwią sobie w głębi duszy z postulatu propagowania mowy baskijskiej — i w domu, wśród swoich rodzin, mówią po hiszpańsku. Co więcej, nawet na zebraniach i wiecech separatystycznych przeważnie mówi się nie po baskijski, ale po hiszpańsku”⁴¹.

Relacja J. Giertycha z pobytu w ogarniętej wojną domową Hiszpanii na pewno nie jest obiektywna. Jako człowiek o sprecyzowanych poglądach, wyraźnie sympatyzował z jedną ze stron i potępiał drugą, podkreślając jej wszystkie możliwe winy. Natomiast w tym przypadku nie da się jednoznacznie wskazać „dobrych” i „złych”. Prawdą jest, że generałowie zorganizowali powstanie przeciw legalnej władzy. Jednak w ich przekonaniu była to jedyna droga, by uratować swój kraj przed komunizmem, nikt zaś nie mógł przewidzieć, że planowany szybki przewrót zamieni się w długotrwałą wojnę. Rząd Frontu Ludowego był rządem legalnym, demokratycznie wybranym, lecz w historii tego kraju wojskowe przewroty i przejmowanie władzy przez armię zdarzały się już wcześniej i nie zawsze miały krwawy charakter. Obie strony korzystały z zagranicznej pomocy, pozwalając obcym państwom mieszać się w wewnętrzny konflikt. Po obu stronach dokonywano aktów ludobójstwa. Dlatego tak jednoznaczne opowiedzenie się przez J. Giertycha po stronie nacjonalistów i rozgrzeszanie ich ze wszystkiego można uznać za przykład tendencji publicystycznej, której autor ulega, mimo przyjmowanego przez siebie założenia o dążeniu do prawdziwego opisu obserwowanych wydarzeń wojny domowej w Hiszpanii.

³⁹ Ibidem, s. 158.

⁴⁰ Ibidem, s. 160.

⁴¹ Ibidem, s. 215.

Walenty Baluk

„REWOLUCJA POMARAŃCZOWA” – PRZYCZYNY, PRZEBIEG I REZULTATY¹

Wydarzenia określane mianem „Rewolucji Pomarańczowej”, która miała miejsce w dniach 22 listopada–8 grudnia 2004 r. podczas wyborów prezydenckich na Ukrainie, zaskoczyły zarówno samych Ukraińców, jak i opinię międzynarodową. Doprowadziły one do wymiany władzy bez zastosowania siły oraz przelewu krwi, co uprawnia do zakwalifikowania jej jako rewolucji pokojowej bądź „aksamitnej”. W procesie demokratyzacji ten typ zmiany władzy miał miejsce w znacznej części państw Europy Środkowowschodniej.

„Rewolucja” jest pojęciem często używanym i wieloznacznym, stosuje się je przy określaniu przełomu, gwałtownych i szybkich zmian w sferze politycznej, społecznej, technicznej, a nawet kulturalnej. W jednej ze swoich prac S. Huntington określa rewolucję jako „szybką fundamentalną i gwałtowną zmianę dominujących wartości i mitów społecznych, instytucji politycznych, struktury społecznej, przywództwa, a także działalności i polityki rządu”². Jak zaznacza Ch. Tilly, w definicji S. Huntington podkreśla następstwa, rezultaty, nie zaś proces polityczny, który do nich prowadzi. Z kolei on sam rozpatruje rewolucję w kontekście sytuacji oraz rezultatów³. Nasze rozważania oprzemy o kategorię „cichej rewolucji” (Ch. Tilly), która powoduje znaczną wymianę kadry, przy braku lub słabym rozwoju sytuacji rewolucyjnej. Natomiast „wielkie rewolucje” są ekstremalne w obu wymiarach⁴, czego była pozbawiona „Pomarańczowa Rewolucja”.

¹ Niniejszy artykuł jest zmienionym fragmentem pracy pt. *Kształtowanie systemu partyjnego Ukrainy w okresie transformacji ustrojowej (1987–2004)*, Wrocław 2006.

² L. Sobkowiak, *Rewolucja społeczna*, [w:] A. Antoszewski, R. Herbut (red.), *Leksykon politologiczny*, Wrocław 2000, s. 505.

³ Ch. Tilly, *Rewolucja i rewolta*, [w:] J. Szczupaczyński (wybór), *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, Warszawa 1995, s. 234–236.

⁴ Ibidem, s. 238.

W polskim i zachodnim piśmiennictwie politologicznym rewolucyjność tamtych wydarzeń przeważnie nie jest kwestionowana. Natomiast inaczej wygląda sytuacja wśród ukraińskich, zaś szczególnie rosyjskich politologów, gdzie zdania na ten temat są podzielone.

Współpracujący z obozem władzy ukraiński politolog W. Małynkowycz zadaje retoryczne pytanie: „czy to była rewolucja?” Uważa bowiem, że grudniowe wydarzenia nie miały charakteru radykalnej i fundamentalnej zmiany ustroju politycznego i społecznego, a jedynym celem opozycji była wymiana elity rządzącej. Dlatego też rewolucję nazywa rewanzem, mówiąc jedynie o kryzysie politycznym, a wydarzenia grudniowe nazywa „Pomarańczową Rewolucją” umownie⁵. Z kolei O. Łytwynenko, wicedyrektor Narodowego Instytutu Studiów Strategicznych, podkreślając doniosłość owych wydarzeń mówi, że w pełni trudno je zaliczyć zarówno do kategorii rewolucji, jak i zamachu, przeprowadzonego przez zagraniczne służby specjalne⁶.

Rosyjski politolog A. Kyniew uważa, że przebieg i rezultaty „Rewolucji Pomarańczowej” zbliżyły Ukrainę do tradycji politycznych państw Europy Środkowo-Wschodniej, a nie obszaru Wspólnoty Niepodległych Państw⁷. W tej kwestii interesujące jest zdanie rosyjskiego politologa S. Markowa, twierdzącego, że porównywanie „Pomarańczowej Rewolucji” z „aksamitną” wymianą władzy w krajach Europy Środkowowschodniej końca lat 80. jest możliwe, ale te procesy mają ze sobą niewiele wspólnego. Natomiast ukraińskie wydarzenia należy kwalifikować jako rewolucję nowego typu — „kolorową” bądź „NGO-ów” (organizacji pozarządowych), którą otwarcie wprowadzają organizacje pozarządowe w okresie globalizacji i społeczeństwa informacyjnego. Taka rewolucja jest pozbawiona jednego centrum dowodzenia, a organizacje pozarządowe są związane wspólną ideologią.

S. Markow podaje także cechy wspólne „Pomarańczowej” i „aksamitnych” rewolucji: 1) zerwanie z radziecką przeszłością; 2) walka o demokrację, wolność i prawa człowieka; 3) pokojowy charakter; 4) przechodzenie części obozu rządzącego na stronę opozycji; 5) proeuropejski i antyrosyjski charakter. Cechy odmienne: 1) na Ukrainie nie było dyktatury, z którą walczyłyby opozycja oraz 2) nie było monopolu na władzę partii rządzącej; 3) na czele opozycji nie stanęła konrelita, a jedynie byli ministrowie; 4) na Ukrainie w ograniczonym stopniu, ale istniała wolność słowa oraz 5) swoboda działania organizacji pozarządowych; 6) Ukraina nie znajdowała się pod radziecką okupacją i 7) nie przechodziła kryzysu gospodarczego, lecz notowała wzrost wskaźników rozwoju ekonomicznego; 8) ukraińska rewolucja nie była

⁵ W. Małynkowycz, *O przyczynach „oranżewej” riewolucyi w Ukrainie*, [w:] M. Pogrebinski (red.), *„Oranżewaja” Riewolucyja: wiersii, chronika, dokumenty*, Kiew 2005, s. 17–51.

⁶ O. Łytwynenko, *„Oranżewaja” riewolucyja: pryczyny, charakter i riezultaty*, ibidem, s. 9.

⁷ A. Kyniew, *Effiekty „Majdana”: politiczieskaja sistiema Ukrainy posle krizisa 2004 r.*, „Polis” 2005, nr 1, s. 70.

„bezpłatna”, lecz otrzymywała środki finansowe od przedsiębiorców sympatyzujących z opozycją oraz z zagranicy na rozwój organizacji pozarządowych; 9) rewolucję przeprowadzała nie grupa dysydentów, tylko sieć organizacji pozarządowych⁸.

Przy głębszej analizie wspólnych i odmiennych cech rewolucji „kolorowych” i „aksamitnych” można jednak dojść do wniosku, że mają one ze sobą raczej więcej cech wspólnych, przynajmniej w kwestiach podstawowych: zerwania z komunistyczną bądź postkomunistyczną przeszłością, walkę o demokrację oraz pokojowy charakter. Oczywiście, że metody i charakter walki politycznej się zmieniły, ale to jeszcze nie powód, żeby mówić o rewolucji nowego typu, którą niektórzy rosyjscy politologowie skłonni są rozpatrywać jako element walki geopolitycznej pomiędzy Zachodem a Rosją.

Bezapelacyjnie za rewolucyjne uznaje je znany i niezaangażowany politycznie ukraiński politolog W. Fesenko, który uważa, że grudniowe wydarzenia pod względem większości cech odpowiadają rewolucji politycznej. Na Ukrainie miały miejsce: masowy ruch społeczeństwa, świadoma działalność partii politycznych i organizacji, demontaż istniejącego reżimu oraz początek transformacji instytucji państwa, a także zmiana zasad i sposobu rządzenia. Przyznaje on, że wydarzenia na Ukrainie odbiegają od modelu klasycznego, a specyfika każdego przypadku nie pozwala na stworzenie uniwersalnej teorii rewolucji. Konstatując stwierdza, że były to „wybory połączone z rewolucją”⁹.

Należy także podkreślić, że niezależnie od dyskusji i ocen naukowców, w świadomości większości obywateli grudzień 2004 r. pozostanie wydarzeniem rewolucyjnym, a tym bardziej poza granicami państwa, może z wyjątkiem niektórych krajów WNP. W rozmowach z „przeciętnym Ukraińcem” często można było usłyszeć wypowiedziane z dumą: „Nie myślałem (–am), że nasz naród będzie stać na taki zryw”. Oczywiście polityczni przeciwnicy mówią o puczu i zamachu, ale czy w Polsce nie toczyły się zażarte dyskusje na temat znaczenia w najnowszych dziejach kraju dziedzictwa „Solidarności” i Okrągłego Stołu? Zatem doniosłość i znaczenie owych wydarzeń, mających charakter rewolucyjny zarówno dla Ukrainy, jak i innych krajów WNP, przemawia za tym, aby nie tylko umownie nazywać je „Pomarańczową Rewolucją”.

Przyczyny rewolucji

Na rozwój sytuacji rewolucyjnej niewątpliwie wpływają przyczyny o podłożu zarówno polityczno–społecznym, jak i ekonomicznym, do których m.in. możemy

⁸ S. Markow, *Przemier riewoliucyj globalnego soobszczestwa XXI wieka*, [w:] M. Pogrebinski (red.), „Oranżewaja” Riewolucyja..., s. 52–75.

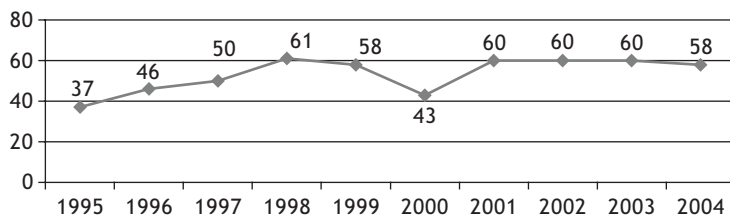
⁹ W. Fesenko, *Wybory po połam s riewoliucyjej*, ibidem, s. 173.

zaliczyć: 1) dyskredytację obozu rządzącego („partii władzy”); 2) kwestię związaną z „sukcesją” władzy (odejście Ł. Kuczmy); 3) wielowładzę (proces instytucjonalizacji „partii władzy”); 4) kryzys konstytucyjny i polityczny; 5) zaniechanie reform politycznych i ekonomicznych (tzw. kryzys transformacyjny lat 90.)¹⁰.

Zachowując władzę w procesie transformacji demokratycznych nomenklatura, a później oligarchia nie potrafiły pozbyć się radzieckiego sposobu dystrybucji władzy, co prowadziło do rzeczywistego ograniczania, przybierającego niekiedy formę manipulowania, zarówno praw politycznych i obywatelskich, jak ekonomicznych i społecznych.

Sytuacji rewolucyjnej sprzyjała także dyskredytacja w oczach całego społeczeństwa politycznego kierownictwa państwa. Zwiększenie poziomu kultury politycznej obywateli prowadziło do sytuacji, w której nie było łatwo manipulować i sterować społeczeństwem, dlatego wytworzyła się trudna sytuacja: społeczeństwo nie chciało żyć „po starym”, a władza nie była zdolna do rządzenia „po nowemu”.

Wykres 1. Brak zaufania do prezydenta Ukrainy w latach 1995–2004 (%)



Źródło: J. Konieczna, *Pomarańczowa rewolucja na Ukrainie. Próba zrozumienia przyczyn*, Prace OSW, Warszawa 2005

W dodatku w „partii władzy”, wskutek procesu jej instytucjonalizacji i powstania partii biurokratycznych, biznesowych i oligarchicznych, stał się zauważalny syndrom wielowładzy i chęć tych ostatnich do wzięcia „całej” władzy w swoje ręce, co zmuszało innych do przeciwdziałania. Zresztą same partie oligarchiczne przed wyborami prezydenckimi zawarły jedynie taktyczną koalicję, a Ł. Kuczma został zmuszony do „przekazania władzy” swojemu następcy, wyłonionemu w ramach „przetargu” oligarchicznego, w który zaangażowała się Rosja.

„Pomarańczową Rewolucję” możemy pojmować również w kategoriach rewolucji rozłożonej w czasie („odroczonej”), przesuwającej na później ukraińską rewolucję aksamitną okresu przełomu¹¹. Rozpoczęta „od góry” rewolucja w 1991 r., wskutek

¹⁰ Patrz W. Baluk, op. cit., Wrocław 2006.

¹¹ Zob. T. Wozniak, *Między dwiema rewolucjami*, „Ji” 2004, nr 34, s. 12 i n.

zaniechania pełnych i głębokich reform politycznych i ekonomicznych ze strony nomenklatury, zmierzała do rewolucji „od dołu”, a sytuacja rewolucyjna towarzyszyła przemianom przez cały okres lat 90. Społeczeństwo dojrzało do udziału w niej jednak dopiero pod koniec 2004 r., w trakcie kampanii wyborczej, na którą nałożył się kryzys konstytucyjny i polityczny. Obydwa kryzysy w dużej mierze były związane z radzieckim sposobem dystrybucji władzy i problemem alternacji władzy.

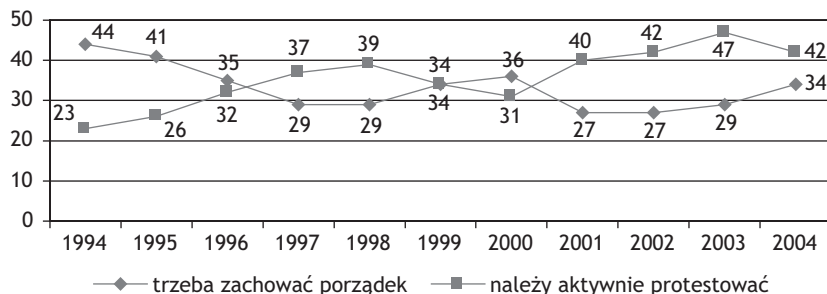
W kraju „szarej strefy” demokracji, gdzie grupa trzymająca władzę przeciwdziałała alternacji w ramach powołanych do tego instytucji (wolnych wyborów), zmiana następuje zwykle na drodze cichej rewolucji. Do zmian rewolucyjnych mogło już dojść w latach 2000–2001, jednak komunistyczna lewica nie była w stanie przeprowadzić kontrrewolucji i powrócić do socjalistycznej drogi rozwoju, a żadna z pozostałych grup interesu jeszcze nie była gotowa sięgnąć po władzę, licząc również na porozumienie. Ukraińscy politologowie przewidywali, iż apogeum sytuacji rewolucyjnej przypadnie właśnie na lata 2004–2006. Poziom sytuacji rewolucyjnej możemy określić jako umiarkowany, początkowo niewykraczający poza ramy rywalizacji wyborczej i zwykłej polityki z dominacją czynników polityczno-społecznych.

Tabela 1. Wybrane wskaźniki rozwoju społeczno-gospodarczego Ukrainy w latach 1990-2004

	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
zmiany do roku poprzedniego w %															
PKB w cenach stałych (%)	-3,4	-11,6	-13,7	-14,2	-23,0	-12,2	-10,0	-3,2	-1,9	-0,4	5,9	9,2	5,2	9,3	12,3
Przeciętne wynagrodzenie (USD)	50,0	35,4	48,3	54,7	75,3	82,1	67,2	44,4	59,2	63,1	77,7	101	103

Źródło: opracowanie własne na podstawie *Ukraina u cyfrach u 2003 roku. Krótkiej statystyczny dowodnik*, Derżawnyj Komitet Statystyki, Kyjiv 2004; *Ukraina. Przewodnik dla przedsiębiorców*, wyd. IV, Warszawa 2004.

Nie zważając na to, że Ukraina powoli zaczęła wychodzić z ekonomicznego kryzysu transformacyjnego, a życie przeciętnego obywatela uległo nieznacznej poprawie, to jednak większość z nich nie była zadowolona z przebiegu i skutków przekształceń ekonomicznych. Kontrowersję i dezaprobatę społeczną budził proces prywatyzacji dużych przedsiębiorstw, podczas którego oligarchowie za „bezcen” skupowali resztki własności państwowej. Zbyt duża dyferencjacja, szczególnie ostentacyjne obnoszenie się ze swoim bogactwem i demonstrowanie „wszechwładzy i bezkarności” przez nomenklaturę, która przekształciła się w oligarchię, podsycalo niezadowolenie społeczne.

Wykres 2. Poglądy na temat udziału w protestach społecznych (%)*

* Respondentom zadano pytanie: Co lepsze: cierpliwie znosić różne trudności materialne, by zachować w kraju spokój i porządek, czy też w razie wyraźnego pogorszenia warunków życia wychodzić na ulicę z protestem?

Źródło: J. Konieczna, op. cit.

Przebieg rewolucji

Sytuacja rewolucyjna przekształciła się w rewolucję, chociaż na początku nie było pewności, czy będzie ona aksamitna. W kilka godzin po zamknięciu lokali wyborczych stało się oczywiste, że obóz rządzący przegrał wybory, ale nie zamierza oddawać władzy i podawać rzeczywistych wyników głosowania. W. Juszczenko oświadczył, że Centralna Komisja Wyborcza wstrzymała podliczanie głosów w celu dokonania masowych fałszerstw i wezwał swoich zwolenników do przybycia na Plac (*majdan*) Niepodległości w Kijowie. Na wezwanie lidera opozycji zgromadziło się około 100 tys. obywateli, co było jedynie początkiem masowej mobilizacji społecznej. Liczba zgromadzonych zaskoczyła nie tylko rządzących, ale także opozycję, która liczyła najwyżej na 30 tys. uczestników. Wkrótce opozycja powołała Komitet Ocalenia Narodowego oraz komitet strajkowy. Podczas rewolucji w Kijowie na Placu Niepodległości gromadziło się od 100 tys. do 1,5 mln osób. Fala manifestacji ogarnęła większą część zachodnich i centralnych regionów kraju¹². Na głównej ulicy stolicy, przylegającej do placu, manifestujący zbudowali dwa miasteczka namiotowe. Podobne, mniej liczne miasteczka powstały w Charkowie i Dniepropietrowsku¹³.

¹² Np. we Lwowie odbyła się stutysięczna manifestacja, w Winnicy i Żytomierzu kilkudziesięcioletni. W Charkowie podczas szczytu akcji gromadziło się od 80 do 100 tys. osób, w Dniepropietrowsku i Sumach kilkadziesiąt tysięcy. Kilkutysięczne manifestacje odbyły się także na południu kraju. Nieliczna akcja w Ługańsku została rozpędzona przez zwolenników W. Janukowycza przy biernej postawie milicji.

¹³ Na podstawie serwisów informacyjnych wiodących ukraińskich stacji telewizyjnych „1+1” i „5 Kanal” (22 XI–8 XII 2004 r.).

Zaskoczona skalą protestów władza nie była gotowa do przeciwdziałania. W tej sytuacji istniały dla niej trzy wyjścia. Pierwszym było wprowadzenie stanu wyjątkowego i zastosowanie siły, co w przypadku setek tysięcy manifestantów nieuchronnie spowodowałoby liczne ofiary wśród ludności cywilnej. Drugi wariant przewidywał działanie na zwłokę, na przetrzymanie demonstrantów, którzy nie wytrzymawszy trudnych warunków zimowych zaczęli opuszczać plac, powodując wygaśnięcie nastrojów rewolucyjnych. Z kolei trzeci wariant zakładał pójście na ustępstwa i zawarcie z opozycją „paktu”. Taki wariant akceptowała część „partii władzy”, w tym także Ł. Kuczma.

Zaskoczenie oraz wysoki poziom fragmentaryzacji „partii władzy” spowodowały, że obóz rządzący przegrał walkę o Kijów, a podczas rewolucji ten, kto kontroluje stolicę, ma większe szanse na wygraną. Mieszkańcy stolicy ofiarnie wspierali finansowo i materialnie protestujących, zapewniając przyjezdnym noclegi i wyżywienie. Takiego przejawu solidarności obywatelskiej we współczesnej historii Ukrainy jeszcze nie było. Zmobilizowanie obywateli to w dużym stopniu zasługa ich samych i tylko częściowo dzieło opozycji¹⁴.

Kolumny z protestującymi sprawnie przemieszczały się od Placu Niepodległości do budynku parlamentu, komisji wyborczej czy Sądu Najwyższego, demonstrując siłę opozycji i wywierając presję na deputowanych i sędziów, którzy powinni byli dokonać wyboru „pomiędzy władzą a narodem”. W połączeniu z blokadą budynków rządowych dawało to opozycji ogromną moralną przewagę nad obozem rządzącym. Plac Niepodległości cały czas tętnił życiem, na ulokowanej po środku scenie odbywały się liczne wiece oraz występy różnego rodzaju zespołów i artystów. Na Placu niemalże nieustannie przemawiali liderzy opozycji i goście z zagranicy, zarówno z Zachodu, jak i Wschodu. Pozwoliło to stworzyć niezapomniany „duch majdanu”¹⁵, który przejawiał się w zdyscyplinowaniu protestujących, solidarności i życzliwości nawet wobec politycznych oponentów, ponieważ walczono nie tylko o zwycięstwo konkretnego kandydata, lecz także o prawo do wolnych i demokratycznych wyborów, a hasłem przewodnim rewolucji stały się słowa „Wolności nie da się powstrzymać” (*swobodu ne spynyty*) i „Razem nas wielu i nas nie pokonacie” (*razom nas bahato i nas ne pokonaty*).

Zwolennicy W. Janukowycza nie byli w stanie zorganizować „biało-błękitnej kontrrewolucji”, ponieważ przegrali walkę o stolicę, a organizowanie licznych manifestacji w południowo-wschodnich regionach odbywało się nadal z wykorzystywaniem tzw. czynnika administracyjnego. Ludzi zmuszano do wyrażania swojego

¹⁴ Zob. S. Rachmanin, *Peremożnyj narod ne peremożnoji krajiny*, „Dzerkało tyżnia”, 27 IX–3 XII 2004.

¹⁵ Zob. S. Korotkowa, A. Kotlar, S. Machun i P. Zemywołos, *Rodyna majdanu*, „Dzerkało tyżnia”, 27 IX–3 XII 2004; T. Sylina, S. Rachmanin, O. Dmytryczewa, *Anatomija duszi majdanu*, „Dzerkało tyżnia”, 11–17 XII 2004.

poparcia w zakładach pracy, w urzędach państwowych i uczelniach. Oczywiście, część robiła to dobrowolnie, ale sam fakt zmuszania obywateli nie wpływał mobilizująco na zwolenników kandydata obozu władzy. Manifestacje „biało-błękitnych” nie miały dynamiki i ducha, właściwych wiecom „pomarańczowych”, a niewielkie miasteczka namiotowe „biało-błękitnych” stanowiły jedynie nieudolne naśladownictwo strategii politycznych oponentów.

Pokojowy charakter rewolucji i solidarność społeczna przejawiała się nawet w tym, że „pomarańczowi” dzielili się jedzeniem i ciepłymi ubraniami ze swoimi przeciwnikami z obozu „biało-błękitnych”, a uliczne dyskusje oponentów nie przeradzały się w bójki, były lekcją poszanowania innych poglądów politycznych zarówno z jednej, jak i drugiej strony.

Rozwój wydarzeń skłaniał jedną i drugą stronę do rozmów. W rozwiązaniu sytuacji kryzysowej znaczącą rolę odegrała zarówno wspólnota międzynarodowa, jak i ukraiński parlament. Utorował on drogę opozycji do legalnego przejęcia władzy, gromadząc się 23 listopada na nadzwyczajnym posiedzeniu. „Pomarańczowa Rewolucja” zaczęła wpływać na zmianę układu sił w parlamencie na korzyść opozycji, ponieważ zaakceptowano korzystną dla niej uchwałę, mówiącą o tym, że elekcja odbywała się z naruszeniem prawa wyborczego, a ogłoszone wyniki nie są miarodajne. Parlament uchwalił także wotum nieufności wobec Centralnej Komisji Wyborczej (CKW), a kilka dni później uchwalił wotum nieufności wobec rządu W. Janukowycza¹⁶.

Wspólnota międzynarodowa, która poza nielicznymi wyjątkami nie uznała wyników II tury głosowania, zaproponowała zorganizowanie „okrągłego stołu” z udziałem wszystkich zainteresowanych stron. W sprawie usług mediacyjnych do A. Kwaśniewskiego zwrócili się kolejno prezydent i lider opozycji¹⁷. W pierwszym posiedzeniu 26 listopada uczestniczyli prezydent Ł. Kuczma, przewodniczący parlamentu W. Łytwyn, dwaj pretendenci do fotela głowy państwa, natomiast wspólnotę międzynarodową reprezentowali prezydenci Polski i Litwy, a także przewodniczący rosyjskiej Dumy, przedstawiciel UE ds. polityki zagranicznej i bezpieczeństwa oraz sekretarz generalny OBWE. W ciągu kilkugodzinnych konsultacji udało się jedynie ustalić treść wspólnego oświadczenia, sprowadzającego się do deklaracji o rozpoczęciu pertraktacji, a także powołać w tym celu grupę roboczą, do której weszło po pięciu przedstawicieli każdego z kandydatów¹⁸.

¹⁶ O. Dmytryczewa, *Peremoha Łytwyny*, „Dzierkało tyżnia”, 4–10 XII 2004.

¹⁷ A. Krzemiński, M. Ostrowski, *Misja kijowska. Prezydent opowiada o mediacji na Ukrainie*, „Polityka”, 18 XII 2004.

¹⁸ Na czele grupy opozycjonistów stał Iwan Pluszcz, a do jej składu weszli: O. Zinczenko, P. Poroszenko i A. Kinach. Grupie obozu władzy przewodniczył Ł. Krawczuk, a do jej składu weszli: S. Tihipko, A. Klujew, O. Zadorożnij i W. Konowaluk (J. Mostowa, *Majdany i gabinety*, „Dzierkało tyżnia”, 27 XI–3 XII 2004).

Obóz władzy, a szczególnie stronnicy szefa rządu, przystając na pertraktacje postanowili działać na zwłokę, szukając korzystnych dla siebie rozwiązań. W tym celu postanowiono wykorzystać kwestię regionalnego separatyzmu południowo-wschodnich obwodów jako środek nacisku zarówno na opozycję, jak i Zachód. Zmusić opozycję do ustępstw miało także planowanie zastosowania siły wobec protestujących.

Do kolejnego spotkania przy „okrągłym stole” doszło 31 listopada w prawie niezmiennym składzie. W trakcie obrad udało się dojść do porozumienia oraz podpisania wspólnego oświadczenia mówiącego o tym, że strony wykluczają możliwość siłowego rozwiązania konfliktu. Strony porozumiały się także co do zdjęcia blokady z budynków administracji rządowej, opracowania na podstawie decyzji Sądu Najwyższego prawnego mechanizmu zakończenia elekcji prezydenckiej i zobowiązały się przy podejmowaniu decyzji kierować zasadą integralności terytorialnej państwa¹⁹. Zatem było oczywiste, że obydwie strony wyraźnie dążą do kompromisu.

Rozwiązaniu sytuacji kryzysowej na płaszczyźnie prawa sprzyjał także Sąd Najwyższy, rozpatrując przez 5 dni skargę opozycji i zezwalając stacjom telewizyjnym na żywo relacjonować przebieg procesu. Dnia 3 grudnia zjawilo się długo oczekiwane orzeczenie Sądu Najwyższego, stwierdzające, że CKW nie wywiązała się należycie ze swoich obowiązków, ponieważ zajęła się tylko podliczaniem głosów, zaniedbując jedną ze swoich podstawowych funkcji — nadzoru nad prawidłowym przebiegiem procesu wyborczego i nie reagowała na liczne skargi obywateli. Orzeczeniem Sądu Najwyższego anulowano decyzje CKW o wynikach II tury, obligując komisję do jej powtórzenia²⁰.

Długie debaty podczas trzeciej rundy rozmów przy „okrągłym stole” nie doprowadziły do zawarcia kompromisu, ale pomogły stronom konfliktu uzgodnić pozycje w niektórych kwestiach: akceptacji decyzji Sądu Najwyższego, zdymisjonowania starych i wyboru nowych członków CKW oraz nowelizacji ordynacji wyborczej. Strony nie osiągnęły porozumienia w sprawie dymisji rządu i głosowania w „pakiecie” zmian do Ustawy Zasadniczej i ordynacji. Natomiast pośrednicy po raz kolejny zaapelowali do opozycji o odblokowanie budynków administracji rządowej²¹.

Po orzeczeniu Sądu Najwyższego, aby zapobiec kolejnym fałszerstwom podczas powtórzenia II tury, opozycji zależało jedynie na wymianie składu CKW i nowelizacji ordynacji wyborczej. Z kolei obóz władzy dążył do uchwalenia zmian w Ustawie Zasadniczej, które ograniczałyby władzę głowy państwa. Dosyć szybko obydwie strony porozumiały się w sprawie przegłosowania w „pakiecie” niezbędnych dokumentów, które miało miejsce 8 grudnia. Właśnie tę datę politolodowie skłonni

¹⁹ D. Janewskij, *Chronika „Pomaranczewojej Rewoluciji”*, Charkiw 2005, s. 182.

²⁰ Ibidem, s. 192–193.

²¹ A. Artaziej, *Wo wriemnia oczieriednogo raunda pieriegoworow po wychodu iz polityczeskogo krizisa kompromissnogo rieszenija uczestniki nie naszli*, „Fakty”, 8 XII 2004.

są uważać za datę końcową „Pomarańczowej Rewolucji”, czyli datę zawarcia swego rodzaju „paktu” pomiędzy władzą a opozycją. Rzeczywiście, akcje protestacyjne nie miały już odtąd dużego rozmachu i dynamiki, niemniej jednak miasteczko namiotowe pozostawało na Placu Niepodległości do końca grudnia, a najbardziej wytrwali czekali na inaugurację nowego prezydenta.

Rezultaty rewolucji

Niewątpliwie jednym z najważniejszych rezultatów „Pomarańczowej Rewolucji” jest jej pokojowy przebieg oraz zmiana władzy w ściśle określonym czasie w ramach procesu wyborczego, a nie przy użyciu siły zbrojnej lub groźby jej użycia. Sięgając po władzę, opozycja posiadała w miarę spójny program zmian w instytucjach politycznych państwa. Prześladowana politycznie i ekonomicznie, zdawała sobie sprawę z potrzeby wprowadzenia instytucji formalnych w państwie demokratycznym, gdzie rynek zarówno polityczny, jak i ekonomiczny funkcjonują według czytelnych i stabilnych reguł gry. Powyższe zasady miałyby wprowadzić „nowa władza”, jak mówili o sobie opozycjoniści, obarczając winą „starą władzę” za zły stan państwa. Patrząc jednak na „rodowód” prezydenta i znaczną część członków rządu możemy zauważyć, że partycypowali oni w „starej władzy”, piastując wysokie stanowiska, bądź należąc do grona dużego biznesu.

Zasadne wydaje się twierdzenie, że na Ukrainie doszło jedynie do częściowej wymiany władzy, która bardziej przypomina drogę ewolucyjną niż rewolucyjną²². Należy także zaznaczyć, że w obozie zwycięzców osoby wcześniej partycypujące we władzy należą do jej młodego pokolenia, nieobciążonego w dużym stopniu komunistyczną przeszłością. Ważnym wydarzeniem dla „młodej demokracji” jest także sam fakt wymiany władzy.

W krajach demokracji ustabilizowanej proces wymiany władzy odbywa się w ramach procesu wyborczego i nie wykracza poza sferę zwykłej polityki. Z kolei w krajach „szarej strefy” rządzący przeciwdziałają alternacji, co powoduje, że wymiana władzy wymaga często przeprowadzenia mniejszych bądź większych rewolucji.

W trakcie „Pomarańczowej Rewolucji” doszło do zawarcia „paktu” pomiędzy opozycją a obozem rządzącym, którego elementem była reforma konstytucyjna. Ograniczenie kompetencji prezydenta spowodowało zmianę reguł gry w jej trakcie, toteż możemy się spodziewać, że proces alternacji władzy zostanie rozciągnięty w czasie. Zwycięzcy będą musieli potwierdzić wysokie zaufanie społeczne w przyszłorocznych wyborach parlamentarnych (2006 r.). W przypadku wygranej „partii władzy” będziemy mogli mówić o „aksamitnej kontrrewolucji”.

²² Częściowa wymiana władzy nie jest jedynym kryterium stosowanym w ocenie „Pomarańczowej Rewolucji”.

Zawarcie „paktu” i rozmowy przy „okrągłym stole” miały zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki. Do tych pierwszych możemy zaliczyć bezkrwawy przebieg rewolucji, chociaż sam fakt rozmów i ugodę ze skorumpowanym reżimem Ł. Kuczmy znaczna część zwolenników opozycji oceniła negatywnie. Spośród drugich możemy wymienić m.in. częściową wymianę elity rządzącej oraz możliwe przeniesienie starego sposobu dystrybucji władzy, podobnie jak to miało miejsce w Polsce w okresie „reglamentowanej rewolucji”.

„Duch majdanu” wymusza na rządzących nową jakość uprawiania polityki, o czym mogą świadczyć liczne akcje protestacyjne obywateli w obronie swoich praw. O „oczyszczeniu” może świadczyć fakt, że „stara władza” nie otrzymała w „pakiecie” amnestii w kwestii odpowiedzialności za dokonane przestępstwa, co potwierdzają pierwsze wyroki skazujące²³.

Jednak rzeczą o wiele ważniejszą od wyroków skazujących jest kształtowanie poczucia poszanowania prawa i odpowiedzialności za podejmowane działania, w tym karnej. Żeby władza, niezależnie od tego, czy jest ona starą czy nową, ponosiła odpowiedzialność polityczną w procesie wyborów, a w razie popełnienia przestępstwa odpowiadała przed niezawisłym sądem. W tym kierunku zrobiono pierwsze kroki, ale pokusę dla nowej władzy może stanowić instrumentalne wykorzystanie prawa w celu zwalczania politycznych i biznesowych oponentów.

Proces wymiany władzy dokonał się nie tylko na szczeblu centralnym, ale także regionalnym i lokalnym. W ukraińskich masmediach podano liczbę 18–20 tys. wymienionych urzędników. Nowo kształtująca się opozycja, która nazywa rewolucję „pomarańczowym przewrotem”, oskarża rządzących o stosowanie represji politycznych. Jednak Komitet Wyborców Ukrainy podkreśla, że nie ma podstaw do twierdzenia, iż mamy do czynienia z represjami, ponieważ sprawy mają charakter kryminalny. Dzieje się tak z dwóch powodów: po pierwsze — nowa władza zapowiadała postawienie przed sądem skorumpowanych urzędników, a po drugie — „partia władzy” była uwikłana w różnego rodzaju nadużycia, w tym o charakterze kryminalnym i mającym znamiona przestępstw ekonomicznych. Zatem nowa władza staje przed arcytrudnym zadaniem oddzielenia biznesu od władzy nie tylko na poziomie centralnym, ale także regionalnym. Nie jest to zadanie łatwe, także ze względu na fakt, iż w jej szeregach znajduje się kilka grup biznesowych mogących przejawiać podobne aspiracje oligarchizacji państwa. Mamy nadzieję, że czynnik zewnętrzny,

²³ W trakcie „Pomarańczowej Rewolucji” w obozie rządzącym zaczęto zacierać ślady swojej kryminalnej aktywności, o czym może świadczyć fakt szeregu samobójstw znanych polityków i biznesmenów (Jurija Lacha — tzw. księgowego klanu kijowskiego, Hryhoria Kirpy — ministra transportu, tzw. koordynatora procesu wyłudzenia z budżetu państwa dużych pieniędzy, oraz Jurija Krawczenki — ministra spraw wewnętrznych). Prokuratura w kwestii fałszerstw wyborczych prowadziła 778 spraw, przekazując do sądu 361 (<http://www.pravda.com.ua/>, 9 VI 2005).

dążenie do struktur europejskich i euroatlantyckich oraz wewnętrzny „duch majdanu”, pozwolą nowemu prezydentowi na zrealizowanie jego obietnicy oddzielenia aparatu zarządzania od środków zarządzania. Pierwsze doświadczenia wskazują na ewolucyjny, a nie rewolucyjny charakter owego procesu.

Zdobycze „Pomarańczowej Rewolucji” trudno jedynie ujmować w kategoriach wymiany władzy, ponieważ miała ona charakter nie tylko rewolucji politycznej, ale także społecznej. Zatem jest ona elementem długotrwałego i dynamicznego procesu transformacji demokratycznej, rozumianej także jako zwiększenie rzeczywistego zakresu wolności, równości i dążenia do sprawiedliwości społecznej. Możemy przyjąć, że na razie zakończyła się pierwsza faza „Pomarańczowej Rewolucji”, drugą zaś będzie wprowadzanie i utrwalanie rewolucyjnych zmian polegających na wyjściu z „szarej strefy” demokracji i oscylowania w kierunku demokracji skonsolidowanej, co będzie wymagało przejścia od dominacji instytucji nieformalnych na rzecz formalnych oraz wyeliminowanie radzieckiego sposobu dystrybucji władzy. Miejmy nadzieję, iż nie dojdzie do kontrrewolucji bądź odwrotu od owych zmian.

Rewolucja ujawniła także zmiany w strukturze społecznej, które zaszły od momentu odzyskania przez Ukrainę niepodległości, szczególnie pojawienie się namiastki klasy średniej, powstającej z warstw przedstawicieli małego i średniego biznesu oraz części inteligencji i urzędników. Niektórzy dziennikarze określają „Pomarańczową Rewolucję” jako rewolucję burżuazyjną. Częściowo możemy się zgodzić z takim twierdzeniem, ponieważ aktywny udział w jej przeprowadzeniu wzięły partie reprezentujące interesy tego segmentu gospodarki; podczas rewolucji sklepikarze i firmy dostarczały protestującym darmową żywność, ubrania oraz wpłacały na jej potrzeby pieniądze. Ważnym i pozytywnym czynnikiem zarówno w ukraińskiej polityce, jak i strukturze społecznej była zmiana pokoleniowa.

W. Fesenko uważa, że nowa klasa średnia, która jako grupa społeczna ukształtowała się jedynie w Kijowie, oraz studenci, przyszła klasa średnia, były główną siłą napędową „Pomarańczowej Rewolucji”. Grupy te świadomie bądź instynktownie były zorientowane na wartości demokratyczne i europejski wybór, odrzucając system sterowanej, „dyrektorskiej” demokracji, z na wespół kryminalną gospodarką rynkową²⁴.

Możemy stwierdzić, że „Pomarańczowa Rewolucja” dała początek społeczeństwu obywatelskiemu i pozwoliła na przyspieszenie procesu kształtowania ukraińskiego narodu politycznego. Trafnie podsumował to prezydent A. Kwaśniewski: „Nowego prezydenta [Ukrainy] rozliczać będzie rodzące się społeczeństwo obywatelskie. To niezwykła zmiana — w polityce uczestniczą już nie tylko partie parlamentarne czy klany gospodarcze, ale też obywatele Ukrainy, którzy nie pozwolili fałszować wyborów”²⁵.

²⁴ W. Fesenko, op. cit., s. 180.

²⁵ „Polityka”, 18 XII 2004.

W stonowanych komentarzach rosyjskich politologów czytamy, że po ostatnich wydarzeniach Ukraina stanęła na drodze rozwoju, którą kroczą państwa Europy Środkowowschodniej. Nawet jeżeli uczyniła to 15 lat później, udowodniła, że wcześniej czy później szereg poradzieckich krajów zaakceptuje reguły gry właściwe krajom demokratycznym²⁶.

Nieźmiernie trudno w tak krótkim czasie dokonać bilansu strat i zysków „Pomarańczowej Rewolucji”, niemniej jednak autor podjął próbę wstępnych szacunków, ponieważ niezależnie od tego, czy będziemy owe wydarzenia uważać za „aksamitną rewolucję”, jak czynią to politolodzy na Ukrainie i na Zachodzie²⁷, czy ewolucyjny proces wymiany władzy (zwykła polityka), o czym informują ich rosyjscy koledzy, nie ulega wątpliwości, że było to na tyle bezprecedensowe wydarzenie w najnowszej historii Ukrainy, żeby nie pozostawić w niej trwałego śladu.

²⁶ W. Gelman, *Uroki ukraińskiego*, „Polis” 2005, nr 1, s. 47.

²⁷ Zob. T. Kuzio, *Ukraine’s Orange Revolution. The opposition’s road to success*, „Journal of Democracy” 2005, nr 2, s. 124–129; L. A. Way, *Ukraine’s Orange Revolution. Kuchma’s failed authoritarianism*, „Journal of Democracy” 2005, nr 2, s. 142–144.



Aleksandra Szlagowska

PRZEŁOM ROKU 1968?

Od wydarzeń 1968 r. minęło prawie czterdzieści lat. W rewolcie studenckiej, buncie pokoleń, zawierusze politycznej, czy jak by inaczej nie nazwać tych wydarzeń, brała udział przede wszystkim młodzież studencka, ale jej motywy, zależnie od regionu świata, były zupełnie różne. Pytanie więc, czy można określić te wszystkie zdarzenia mianem „Przełomu roku 1968”? Co właściwie się stało, co popchnęło ludzi do uczestnictwa w tych niepokojach, i wreszcie, czy są jakieś konsekwencje rzeczonego „Przełomu”?

W pewnym uproszczeniu można stwierdzić, że w Europie Zachodniej zamieszki, jakie wybuchły w 1968 r., spowodowane były krytyką burżuazyjnego społeczeństwa, kultury masowej, a także, jak w przypadku Republiki Federalnej Niemiec, nierozliczeniem się z nazistowską przeszłością kraju. W Stanach Zjednoczonych sprzeciwiano się uczestnictwu w wyniszczającej wojnie w Wietnamie (1961–1974), segregacji rasowej, krytykowano tradycyjny model społeczeństwa. W Europie Wschodniej i Środkowej rok 1968 kojarzy się zupełnie inaczej, mimo że także mówi się o pewnym przełomie. W Polsce to wydarzenia marcowe, w Czechach i Słowacji myśląc o tej dacie pamięta się o „praskiej wiosnie” i jej konsekwencjach, czyli wkroczeniu wojsk Układu Warszawskiego. Wszystkie te wydarzenia różniły się zarówno przyczynami, jak i konsekwencjami, a jedynym punktem wspólnym jest ich główny uczestnik — młodzież studencka.

Problematyczne jest określenie przyjęte dla opisu tychże wydarzeń, część autorów uważa bowiem, że „kontrkultura” i „kontestacja” to dwa właściwie wymienne pojęcia, określające bunt młodego pokolenia w latach 60.¹ Inni, jak J. Wertenstein-Żuławski, dzieląc oba te pojęcia, traktując je jak zjawiska „diametralnie różne, choć u ich

¹ S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984; idem, *Orient i subkultury*, Warszawa 1996; A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975; M. Rychlewski, *Rock — kultura — establishment*, [w:] W. J. Burszta, M. Czubaj, M. Rychlewski (red.), *Kontrkultura. Co nam z tamtych lat?*, Warszawa 2005, s. 140–150.

źródeł tkwi to samo niezadowolenie z zastanych form życia społecznego, a dotyczyło w głównej mierze ludzi młodych². Potraktował kontrkulturę jako wielość poczynań i doświadczeń, które w głównym punkcie zainteresowania stawiają stosunki między ludźmi i stosunek do samego siebie, natomiast kontestację — jako swoisty ruch kierujący niezadowolenie z dostrzeganych wymiarów życia społecznego w stronę ideologii i działań politycznych³. Kontestacja widziała rozwiązanie problemów społecznych i ludzkich w polityczno–ideologicznej rewolucji, opierającej się przede wszystkim na tradycji lewicowej⁴. Tam, gdzie J. Wertenstein–Żuławski widzi przeciwieństwa, inni, jak np. A. Jawłowska, M. Rychlewski, W. J. Burszta i M. Czubał, widzą pewne aspekty, czy też sprzeczności zjawiska kontrkultury⁵ lub kontestacji: „Kontestacja niezależnie od tego, czy prowadzi do naiwnego optymizmu wyrażającego nadzieję szybkiej zmiany, czy pogodzenia się z perspektywą długiej i ciężkiej drogi do «ziemi obiecanej», czy do rozpaczliwego przeświadczenia o nieuchronnej alienacji — jest zakwestionowaniem wszystkiego: kultury, polityki, organizacji społecznej, oczywistych form codziennej egzystencji, norm etycznych, wzorów i standardów zachowania (...) Tym co wspólne, spajające ten niejednorodny ruch w pewną całość, jest totalne zwątpienie w racjonalność otaczającej rzeczywistości, połączone z niezachwianą wiarą, iż kształty rzeczywistości tkwią wewnątrz ruchu i wyłonią się same w momencie zniesienia krępujących i sprzecznych z naturą form życia społecznego”⁶.

Jeżeli więc mówić o pewnych płaszczyznach, aspektach kontrkultury, ale także rewolty studenckiej, najistotniejsze wydają się płaszczyzna ideologiczna i polityczna, ale pamiętać należy, że wszelkie utopie czy ruchy polityczne tamtego okresu ulegały licznym wypaczeniom, w ekstremalnych sytuacjach stając się terroryzmem, a w najlepszym wypadku absurdem.

Kolejny problem to określenie daty nastąpienia „Przełomu”, gdyż w przypadku Stanów Zjednoczonych, biorąc pod uwagę rozpiętość czasową trwania zjawiska kontrkultury czy kontestacji (przyjmuje się, że były to lata 1950–1970) trudno mówić o roku 1968, jako konkretnej dacie stanowiącej przełom. Inaczej było w Europie, chociaż widać różnice między „imperialnym” Zachodem, gdzie od połowy lat 50. młodzież manifestowała, popierając licznie pojawiające się nowe idee lub sprzeci-

² J. Wertenstein–Żuławski, *Postmodernizm i dziedzictwo kontrkultury*, [w:] A. Zeidler–Janiszewska (red.), *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, Warszawa 1992, s. 127–137.

³ Jeszcze szersze zastosowanie pojęcia „kontrkultura” proponuje N. Goodman, który w jej ramach widzi tak różne ruchy, jak Ku–Klux–Klan w Stanach, ruch neonazistowski w Niemczech, czy fundamentalistów muzułmańskich w Egipcie. Zob. N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1997, s. 45.

⁴ *Ibidem*, s. 128.

⁵ W. J. Burszta, M. Czubał, M. Rychlewski, *Wstęp. Kontrkultura — dzika rzecz*, [w:] W. J. Burszta, M. Czubał, M. Rychlewski (red.), *Kontrkultura...*, s. 6; M. Rychlewski, *op. cit.*, s. 141.

⁶ A. Jawłowska, *op. cit.*, s. 10.

wiając się decyzjom rządu, a blokiem państw socjalistycznych, gdzie właśnie wiosną roku 1968 przyniosła największe manifestacje i protesty.

Źródła buntu młodzieży należy szukać jednak głębiej, niżby się to wydawało oczywiste, ponieważ zmiany w społeczeństwach europejskich i amerykańskim rozpoczęły się od początku wieku, ale te najistotniejsze nastąpiły po zakończeniu II wojny światowej i one właśnie stały się podwalinami ideologii nowego pokolenia. W 1949 r. S. de Beauvoir wydała *Drugą płęć*, książkę traktowaną jako manifest nowego feminizmu, rok wcześniej w Stanach Zjednoczonych A. Kinsey opublikował, oparty na licznych badaniach, *Raport o seksualnych zachowaniach mężczyzn*, a w 1953 r. — *Raport o seksualnych zachowaniach kobiet*⁷. 18 sierpnia 1960 r. w Stanach pojawił się pierwszy środek antykoncepcyjny, odkryty przez Johna Rocka, profesora Uniwersytetu Harvarda, wyprodukowany na bazie bulw uprawianego w Meksyku pochrzynu. Po dwóch latach pigułki pojawiły się w Europie Zachodniej, w Niemczech, ale początkowo sprzedawane były jedynie mężatkom⁸. Warto dodać, że jej wynalazca był pewien, że pigułka antykoncepcyjna jest całkowicie zgodna z nauką Kościoła, jednak Pius VI potępił jej stosowanie w encyklice *Humanae vitae* z 1968 r.

Równie istotnym jak wcześniejsze wydarzenia było pojawienie się w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych pod koniec lat 50. nowego nurtu ideologicznego, określanego wspólnym mianem Nowej Lewicy, przez którą rozumieć należy „wywodzącą się z kręgów naukowych i twórczych, a także spośród studentów, elitę buntów młodzieżowych, organizacji antywojennych i pokojowych, która pod koniec lat sześćdziesiątych usiłowała nadać ruchom młodzieżowym polityczny charakter”⁹. Określenie Nowa Lewica zostało wprowadzone około roku 1960 przez środowisko związane z czasopiśmie „New Left Review”, wydawanego na Uniwersytecie w Oxfordzie¹⁰. Działacze Nowej Lewicy to przede wszystkim środowiska uniwersyteckie, zarówno młodzież studencka, jak i część wykładowców akademickich. W przypadku Stanów głównym wyrazicielem nowej ideologii był antykapitalistyczny i marksistowski ruch Studenci na rzecz Demokratycznego Społeczeństwa (Students for Democratic Society, dalej: SDS)¹¹, dla którego programem działania stała się opracowana przez T. Haydena tzw. *Deklaracja z Port Huron* (1962 r.). Założenia tej deklaracji bardzo szybko stały się podstawą ideologiczną dla podobnych grup i organizacji, przeważnie studenckich, w Europie Zachodniej. Ideologia „Nowej Lewicy” uformowała się pod

⁷ http://pl.wikipedia.org/wiki/Raport_Kinseya.

⁸ W. Kuligowski, *Płęć kontrkultury*, [w:] W. J. Burszta, M. Czubaj, M. Rychlewski (red.), *Kontrkultura...*, s. 82.

⁹ T. Paleczny, *Grupy subkultury młodzieżowej. Próba analizy — propozycje analityczne*, „Kultura i Społeczeństwo” 1993, t. 37, nr 3, s. 180, przypis 3.

¹⁰ L. Słupek, *Ekstremizm polityczny*, [w:] R. Borkowski (red.), *Konflikty współczesnego świata*, Kraków 2001, s. 107.

¹¹ K. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999, s. 81.

wpływem różnych kierunków filozoficznych, doktrynalnych, społecznych i religijnych. Trzema głównymi ideologami ruchu byli: K. Marks, Mao Tse-tung i H. Mercurse — filozof amerykański wywodzący się ze szkoły frankfurckiej, ale odnaleźć tam można również wątki egzystencjalizmu, anarchizmu, liberalizmu, trockizmu, a także idee zaczerpnięte z religii chrześcijańskiej i buddyzmu. Za duchowych ojców Nowej Lewicy uważa się J. P. Sartre'a, Th. Adorno, E. Blocha, E. Fromma oraz Ch. W. Millsa.

Geneza tej ideologii, jako masowego ruchu protestu przeciwko cywilizacji Zachodu, związana była ze zmianami, jakie spowodowała rewolucja naukowo-techniczna w świadomości i strukturze społeczeństw oraz państw zindustrializowanych. Konsekwencją rewolucji było m.in. zróżnicowanie i wzrost liczebności inteligencji, a w dalszej perspektywie wzrost osób przyjmowanych na wyższe uczelnie, z jednoczesnym spadkiem perspektyw zawodowych absolwentów tychże, co doprowadziło do frustracji społecznej (historia lubi się powtarzać), która znalazła ujście w proteście Nowej Lewicy. Powstała także dość specyficzna sytuacja, gdy zdobywanie wykształcenia odsuwało na długie lata moment wejścia młodzieży w dorosłość, spychając ją jednocześnie na margines życia społecznego. Już nie dzieci, ale jeszcze nie dorośli, bez zobowiązań, za to z dużą ilością czasu wolnego, stali się odbiorcą nowej kultury młodzieżowej, wykreowanej na ich potrzeby. Producenci szybko odkryli rynek młodzieżowy, tworząc produkty przeznaczone tylko dla nich, a także popularyzując nowe wzory zachowania i nowych idoli. Nowa Lewica, stając się wyrazicielem frustracji pokolenia powojennej młodzieży, podkreślała więc sprzeciw wobec cywilizacji kapitalizmu, instytucji demokracji burżuazyjnej oraz społeczeństwa przemysłowego, nastawionego na konsumpcję. Działacze ruchu wskazywali na wiele negatywnych zmian, jakie zaszły w strukturze społeczeństwa i państwa, przede wszystkim zaś na odejście od podstawowych wartości — demokracji, pluralizmu i wolności, które według nich zatraciły swoje pierwotne znaczenie¹². Oczywiście ideologia Nowej Lewicy przybierała różne postacie, zależnie od specyficznych problemów kraju, w którym została przyjmowana. Należy także pamiętać, że istniał radykalny nurt tej ideologii, nawołujący do totalnej rewolucji i zastosowania terroru, który spowodował powstanie organizacji o charakterze terrorystycznym, np. Rote Armee Fraktion — Frakcja Czerwonej Armii (dalej: RAF) w Niemczech, Czarne Pantery w Stanach, Walka Trwa i Awangarda Robotnicza we Włoszech, czy Ruch 22 lipca i Lewica Proletariacka we Francji.

Mniej więcej w tym samym czasie w Stanach Zjednoczonych powstała subkultura określana mianem Beat Generation — co można tłumaczyć jako stracone pokolenie. Była to formacja artystyczno-literacka, skupiająca młodych poetów, prozaików

¹² L. Słupek, op. cit., s. 108.

i eseistów, związanych ze środowiskiem bitników z San Francisco i Nowego Jorku. Jej główni przedstawiciele to A. Ginsberg, J. Kerouac, W. Burroughs, N. Cassady, G. Corso, L. Fernlighetti i G. Snyder, zaś za sztandarowe dzieła ruchu uważa się *Sko-wyt (Howl)* Ginsberga i *W drodze (On the Road)* Kerouaca. *On the Road*, wydana po raz pierwszy w 1957 r., jest opowieścią o bohaterze, którego życiowym wyborem jest „bycie w drodze”, nieustanne poszukiwanie uczuć i ekstazy, natomiast poemat Ginsberga jest oskarżeniem Ameryki z perspektywy outsidera, pozbawionego złudzeń co do oficjalnie głoszonych wartości, jednocześnie chcącego znaleźć je i nazwać¹³. Twórcy formacji odnajdywali inspiracje w subkulturze środowiska czarnych jazzmanów, narkotykach, wolnym seksie i stanach psychodelicznych, odrzucali zaś konsumpcyjny styl życia Zachodu i występowali przeciwko zagrożeniu atomowemu oraz antykomunistycznej histerii ery senatora McCarthy'ego. To właśnie oni, wraz z takimi przedstawicielami kultury i sztuki, jak C. Castaneda, N. Mailer, G. Wright, czy T. Leary, stali się bardami i ideologami ruchu kontrkulturowego. Ten ostatni, uważany za kultową postać amerykańskiej kontrkultury, był — wraz z Ginsbergiem i A. Wattsem — nieformalnym przywódcą powstałego w 1967 r. ruchu hipisowskiego. Zresztą zasięg myśli społecznej kojarzonej z dokonaniem kontrkultury był bardzo szeroki, o czym świadczą prace m.in.: Th. Roszaka, M. McLuhana, I. Illicha, A. Tofflera, A. T. Wattsa, F. Musgrova, K. Galbraitha, H. Marcusego, czy E. Eromma¹⁴.

Wiele młodych kobiet należało do organizacji studenckich, zarówno do powstałego w 1961 r. Komitetu Koordynującego Działania Studentów Niestosujących Przemocy (Student Nonviolent Coordinating Committee, dalej: SNCC), jak i wspomnianego wcześniej SDS, jednak przez dłuższy czas traktowane były przez swych kolegów, zarówno czarnych, jak i białych, jako istoty drugorzędne. Pisały dla nich odezwy, przyrządzały im kanapki i kawę, a zgodnie z rozpowszechnioną ówczesnie postawą godną rewolucjonisty — *il machismo* — świadczyły, jak to określa K. Ślęczka, „usługi seksualne” swym przemęczonym pracą kolegom¹⁵. Taka postawa doprowadziła do separowania się młodych aktywistek w odrębne grupy w ramach ruchu, zarówno jeśli chodzi o SNCC, SDS, jak i Nową Lewicę. W 1963 r. B. Friedan wydaje *The Feminine Mystique*, trzy lata później powstaje NOW — National Organization for Women, pierwsza oficjalna organizacja zajmująca się prawami kobiet¹⁶. Była to organizacja liberalna, ale już w 1967 r. zaczęły powstawać bardziej radykalne grupy, grupy wyzwolenia kobiet, mające na celu zwiększenie świadomości kobiet na temat dotyczących ich opresji i to właśnie one wywodziły się z Nowej Lewicy. Do nich

¹³ M. Pęczak, hasło *Beat Generation*, [w:] *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1992, s. 11.

¹⁴ J. Wertenstein-Zuławski, op. cit., s. 129.

¹⁵ K. Ślęczka, op. cit., s. 106.

¹⁶ R. Blau DuPlessis, A. Snitow, *A Feminist Memoir Project*, [w:] R. Blau DuPlessis, A. Snitow (red.), *The feminist memoir project: voices from women's liberation*, New York 1998, s. 5.

należą Women's Radical Action Project (WRAP), Women's International Terrorist Conspiracy from Hell (WITCH), Redstockings czy New York Radical Feminist¹⁷. Organizujący się ruch feministyczny był odpowiedzią na wykreowany i sztucznie podtrzymywany przez naukowców (także kobiety) model kobiety — żony i matki, podporządkowanej mężczyźnie, ale stał niejako z boku kontrkultury czy kontestacji. Jednak sytuacja kobiet w ruchu na rzecz praw obywatelskich, a potem w ruchu przeciwko wojnie, była znacznie gorsza niż mężczyzn, o czym wspomina m.in. R. Morgan. Traktowano je jak meble, sekretarki, często nawet jak prostytutki (zgodnie z ideą „wolnej miłości”)¹⁸.

Idea „wolnej miłości” była mottem przewodnim kolejnej subkultury, która miała ogromny wpływ na całokształt kontrkultury — hipisów, dzieci kwiatów. Pierwsze komuny hipisowskie powstały w połowie lat 60. Był to ruch skrajnie pacyfistyczny, który powstał w atmosferze rozruchów na uniwersytetach, zamieszek na tle rasowym i pewnej dezorientacji w elitach władzy. „Hipis to człowiek wolny, nie związany ograniczeniami narzucanymi przez społeczeństwo czy jakikolwiek system polityczny. Wolność hipisi manifestowali w różny sposób, nawet przez swój wygląd i strój”¹⁹. W wydanej w Paryżu w 1968 r. *Livre rose du hippie (Różowa księga hipisów)* znalazły się teksty zaczerpnięte z Nowego Testamentu, *Bhagavadgity*, *Tao Te Cing* oraz tak różnych autorów, jak: J. D. Salinger, A. Huxley, N. Mailer, H. Rubin, G. Snyder, T. Leary, J. Hendrix, A. Ginsberg i wielu innych²⁰. Hipisi nazywali się często szczepem, sięgając do tradycji rdzennej ludności Ameryki — Indian, czerpali również z tradycji Wschodu, która stała się ich „ziemią obiecaną”, zarówno jako miejsce licznych „podróży do źródeł” (Indie, Nepal, Afganistan), ale też inspiracji duchowo-religijnych (praktykowanie jogi, zen, medytacji). Hipisi to w zasadzie ruch apolityczny, ponieważ główną domenę jego zainteresowań stanowiły stosunki międzyludzkie, ale niemal od samego początku miał on dwa oblicza: pierwszy, zorientowany na proponowanie zmian w kulturze i drugi, zabarwiony politycznie, który z czasem przerodził się w działalność terrorystyczną²¹. Jednak hasła głoszone przez hipisów (*make love no war, all people are one, fuck hate*) były zbyt wyidealizowane, powrót do źródeł zaś nie zawsze udany, o czym pisze m.in. K. Jankowski²².

¹⁷ R. Putnam Tong, *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, Warszawa 2002, s. 35.

¹⁸ Zob. R. Morgan, *Demoniczny kochanek*, „brulion” 1992, nr 19B, s. 272; M. Androlaukis, *M do potęgi N*, Warszawa 2003, s. 42.

¹⁹ M. Pęczak, hasło *Hipisi*, [w:], *Mały słownik subkultur...*, s. 37.

²⁰ S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, s. 25.

²¹ M. Filipiak, *Od subkultury do kultury alternatywnej. Wprowadzenie do subkultur młodzieżowych*, Lublin 1999, s. 48.

²² K. Jankowski, *Hipisi*, Warszawa 2003 — autor opisuje np. nadużycia, do których dochodziło w komunach, wypaczenia samego pojęcia komuny (s. 100–107), a także — za Lewisem Yablonsky'm — cztery grupy mylnie utożsamiane z hipisami: *teenboppers*, nastolatki zamiłowane w nowej muzyce, modzie,

Kontrkultura, a zwłaszcza hipisi, bardzo mocno utożsamiana była ze stosowaniem narkotyków. Jeden z nieformalnych przywódców ruchu — Leary, będąc jeszcze wykładowcą uniwersyteckim, prowadził eksperymenty nad LSD, które doprowadził do wydalenia go z Harvardu. Zaczął więc propagować „religię LSD”, traktując narkotyki jak sakrament, starając się powiązać ideologię LSD z jogą, praktykami zen, alchemią, budując podstawy teorii „psychodelicznej transformacji”²³. Dlatego też uznanie jego i jego wyznawców zdobyła książka C. Castanedy *Nauki don Juana*²⁴, w której rzekomo spotkany przez niego indiański czarownik zapoznawał go ze środkami halucynogennymi²⁵. Ale hipisi to również otaczająca ich muzyka, w której główni bardowie rewolucji pokolenia przekazywali najistotniejsze przesłania — Janis Joplin, Jimi Hendrix, Bob Dylan, The Beatles, The Doors, Grateful Dead, The Rolling Stones i wielu innych, oraz — najczęściej przywoływany — festiwal Woodstock, który odbył się w połowie października 1969 r. na farmie Bethel niedaleko Nowego Jorku. Trwający kilka dni Woodstock stał się wydarzeniem przełomowym, zarówno dla muzyki rockowej, jak i kultury młodzieżowej.

Na całokształt zjawiska kontrkultury składa się również walka czarnoskórej ludności Stanów Zjednoczonych z segregacją rasową. Na jej czele stał pastor Martin Luther King, który jednak w przeciwieństwie do innego czarnego działacza, Malcolma X²⁶, stosował (wzorując się przy tym na Mahatmie Ghandim) techniki biernego oporu. Jego walka z rasizmem trwała kilkanaście lat, od 1956 r. aż do jego śmierci w 1968 r., kiedy zginął z rąk zamachowca. Wprowadzone przez niego formy protestu, m.in. *sit-in* i *pray-in*, przejęła niebawem cała kontestacja²⁷, najprawdopodobniej

fryzurze itd.; młodociani narkomani; młodzi ludzie o poważnych zaburzeniach psychicznych (tzw. autentyczni uciekinierzy ze społeczeństwa) i ostatnia grupa, czyli mieszanina różnych grup — nastawieni do wszystkich agresywnie młodzi motocykliści (np. „Czarne Anioły”), czy zwykli kryminaliści, do których włączyć można „Rodzinę” Charlesa Mansona. Zwłaszcza „działalność” tej ostatniej grupy, czyli brutalne morderstwa, jakich dokonali w imię sobie tylko zrozumiałych idei, przyczyniła się do narastającej społecznej niechęci w stosunku do hipisów — s. 51–55.

²³ S. Tokarski, *Orient i subkultury*, s. 26–29.

²⁴ C. Castaneda, *Nauki do Juana. Wiedza Indian z plemienia Yaqui*, Poznań 1997.

²⁵ W. Kuligowski, op. cit., s. 83.

²⁶ Malcolm X odrzucał integrację i równość rasową, wzywając Afroamerykanów do separatyzmu i niezależności. Otwarcie popierał przemoc i fanatyzm, co nie podobało się przywódcy Nation of Islam (dzisiaj znani jako Czarni Muzułmanie), organizacji, do której należał Malcolm. Mimo iż przyczynił się do ogromnego rozwoju grupy, po nieporozumieniach z jej przywódcą i twórcą — Elijahem Muhammadem — odszedł. Malcolm X założył w 1964 r. Organizację Jedności Afro-Amerykańskiej (Organization Of Afro-American Unity — OAAU), zginął rok później, zamordowany przez członków Nation of Islam — <http://www.mhh.pl/portal/index.php?module=Dzia%B3y%20artyku-%B3%F3w&func=viewpage&pageid=482>

²⁷ Takie ostantacyjne siadanie, modlenie się, śpiewanie, czy technika *teach-in* — ulicznych wykładów, zaczerpnięte z kultur Wschodu, stały się częścią wszystkich demonstracji młodzieżowych. Metoda biernego oporu, w myśl zasady *make love no war*.

dlatego, że przynosiły wymierne efekty, takie jak zniesienie praktyki segregacyjnej. W roku 1958 King został przywódcą Kongregacji Chrześcijańskiej Przywódców Południa, a trzy lata później poprowadził akcję *civil disobedience* przeciwko przepisom segregacyjnym na Południu. Wsławił się wtedy autobusowymi rajdami do południowych stanów, gdzie egzekwował prawa czarnoskórej ludności do przebywania w środkach masowej komunikacji i miejscach publicznych wraz z białą ludnością. Akcja została jednak przerwana na skutek próby zbiorowego linczu w Alabamie i Montgomery²⁸. W 1964 r. King otrzymał pokojową Nagrodę Nobla.

Ośrodkiem, w którym zrodził się największy bunt studencki, był kalifornijski uniwersytet w Berkeley, gdzie w 1964 r. wybuchł strajk okupacyjny w budynkach uczelni, po aresztowaniu jednego z agitatorów niedawno powstałego Ruchu Wolnego Słowa. Dwa lata później wybuchł kolejny strajk w obronie praw czarnoskórej ludności i przeciwko wojnie w Wietnamie, a pokojowy protest przerodził się w otwarte starcie. W 1968 r., w trakcie kolejnego protestu studenckiego na „wolnym uniwersytecie” w Berkeley, przyłączają się mieszkańcy miasta, powstaje też idea stworzenia wspólnego parku, do realizacji której dochodzi rok później. Gdy otwarto park, okazało się, że zarząd uniwersytetu w Berkeley ma zupełnie inne plany co do terenów przezeń zajętych, jednak próba przejścia ziemi przez władze kończy się założeniem komuny przez studentów i mieszkańców miasta (około 35 tys. osób)²⁹.

W 1968 r. akcja antywojenna nasiliła się w całych Stanach Zjednoczonych, dochodziły do głosu nowe grupy, takie jak SNCC, który działał na rzecz równouprawnienia Murzynów, a rok później Związek Walki przeciw Służbie Wojskowej (Anti-Draft Union). W tym samym 1968 r. z rąk zamachowców ginie Martin Luther King. W listopadzie, po tym jak do publicznej wiadomości dotarły informacje o masakrze ludności cywilnej w wiosce My Lai w Wietnamie, wybuchły zamieszki w całych Stanach Zjednoczonych. Pokojowe protesty odbywały się w Paryżu, Rzymie, Monachium, Kopenhadze, Frankfurtach. Młodzi Amerykanie niszczyli swoje karty powołania do wojska, nie chcąc uczestniczyć w „brudnej wojnie brudnego prezydenta”, na co władze reagowały bardzo gwałtownie, upatrując w tym akcie większego zagrożenia niż w masowym zażywaniu przez młodzież narkotyków³⁰, zaś najbardziej aktywni przywódcy kontestacji trafili do więzień³¹. Jeszcze w następnym roku dochodziło do licznych manifestacji, festiwali (wspominany wcześniej Woodstock czy festiwal w Altamont) oraz happeningów politycznych (Święto Życia w Chicago, będące parodią konwencji Partii Demokratycznej; happening odbywał się w formie protestu, określanej mianem *teach-in*, prezentowany zaś był przez małe kontestacyj-

²⁸ S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, s. 97.

²⁹ Ibidem, s. 36.

³⁰ W. Kuligowski, op. cit., s. 83.

³¹ M. Filipiak, op. cit., s. 37.

ne grupki). Nadal też palono karty mobilizacyjne. W roku 1970 Gwardia Narodowa strzela do demonstrantów na uniwersytetach w Missisipi i Ohio, ale ruch kontestacyjny powoli wygasał.

Nieco odmiennie wyglądała sytuacja w Republice Federalnej Niemiec, gdzie na początku lat 50., na skutek dozbrajania armii zachodnioniemieckiej przez rząd kanclerza Adenauera, doszło do powstania Ruchu — beze mnie, sprzeciwiającego się remilitaryzacji Niemiec, mającego poparcie wśród wielu polityków, dziennikarzy i intelektualistów. W 1955 r. powstaje kolejny ruch: Pauluskirchen — Bewegung, jako odpowiedź na podpisanie przez rząd niemiecki układów paryskich, które włączyły RFN w struktury NATO i Unii Zachodnioeuropejskiej³². Jednak początków krytycznego stosunku do zachodniej demokracji V. Grotowicz dopatruje się w opublikowaniu w 1957 r. przez 18 zachodnioniemieckich naukowców i specjalistów od energii atomowej protestu przeciwko uzbrajaniu Bundeswehry w broń atomową, tzw. *Oświadczenia z Göttingen*³³. W tym samym roku na Wielkanoc Albert Schweitzer odczytał w radiu *Apel o zaprzestanie prób z broniąmi jądrowymi*, który został poparty przez przedstawicieli świata kultury, sztuki oraz działaczy związków zawodowych. Rok później Bundestag przyjął ustawę, zezwalającą na uzbrajanie wojska bronią atomową. Zdarzenia te dały początek masowym wystąpieniom i kontrkulturowym działaniom niemieckiej młodzieży, która skupiała się przy Wolnym Uniwersytecie w Berlinie, zaś główną organizacją, która zapoczątkowała protesty studenckie, stał się Socjalistyczny Niemiecki Związek Studentów (Sozialistischer Deutscher Studentenbund, dalej: SDS), który w 1960 r. oddzielił się od SPD — Sozialdemokratische Partei Deutschlands.

W 1962 r. dochodzi do pierwszych starć młodzieży z policją, w których bierze udział m.in. A. Baader, jeden z współtwórców powstałej w kilka lat później grupy terrorystycznej Baader — Meinhof, a w 1963 r. Stany Zjednoczone rozpoczynają naloty na Wietnam, co powoduje protesty na całym świecie. W latach 1966–1969 państwem niemieckim rządziła tzw. wielka koalicja konserwatywnych chrześcijańskich demokratów i socjaldemokratów, brakowało zaś silnej opozycji parlamentarnej, co dla młodych Niemców stało się usprawiedliwieniem użycia w walce politycznej metod sprzecznych z prawem. Młodzież była także niezadowolona z faktu, iż rodzice z chęcią zapominali o nazistowskiej przeszłości kraju. Wspominany wcześniej H. Marcuse oraz W. Reich stali się politycznymi mentorami rewolucji seksualnej. Ich ideologia została entuzjastycznie przyjęta przez młodzież. Marcuse reprezentował sobą wszystko to, czego niemiecka młodzież pragnęła, jako żydowski emigrant nie

³² J. Kaczmarek, *Kontrkultura jako czynnik rozkładu. Doświadczenia niemieckie*, [w:] M. Golka (red.), *Od kontrkultury do popkultury*, Poznań 2002, s. 20.

³³ V. Grotowicz, *Terroryzm w Europie Zachodniej. W imię narodu i lepszej sprawy*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 60.

miał bowiem nic wspólnego z nazistowskimi biografiami ich rodziców, zaś w jego pracach znajdowali polityczne wskazówki dotyczące stworzenia Nowego Człowieka, które łączyły walkę polityczną z wyzwoleniem seksualnym³⁴. Aktywnie włączył się w antywojenną propagandę, wygłaszając referat o polityce amerykańskiej, na konferencji „Wietnam — analiza jednego przykładu”, która odbyła się w maju 1967 r.³⁵. Książka Reicha *Psychologia tłumu w faszyzmie*, będąca szczegółową analizą niemieckiej patriarchalnej rodziny mieszczańskiej, stała się kultową dla przedstawicieli Kommune 1: D. Kunzelmana, R. Langhansa, czy U. Obermeier³⁶. Organizacja początkowo działała w ramach SDS, ale została z niego wykluczona, ponieważ działalność jej członków bardziej przypominała happeningi. Oskarżano ich o pornografię, rozpasanie seksualne i bluźnierstwo, na co odpowiedzieli opublikowaniem słynnego dla powojennej niemieckiej kultury masowej zdjęcia, na której znajduje się siedmioro dorosłych i dziecko, stojących nago pod ścianą z podniesionymi rękami. Słynne zdanie D. Kunzelmana: „Co mnie obchodzi wojna w Wietnamie, skoro ja mam kłopoty z orgazmem”, ujawnia, według A. Krzemińskiego, że w demonstracjach młodzieży chodziło nie tylko o wojnę w Wietnamie, ale o rozładowanie głębszych frustracji³⁷. Jednak organizacji Kommune 1 zarzuca się, iż w pewien sposób przyczyniła się do powstania terroryzmu w Niemczech, ponieważ dwa dni po tym, jak w Brukseli spłonął dom towarowy, podpalony przez opozycję przeciwko wojnie w Wietnamie, gdzie zginęło 300 osób, rozdawali w Berlinie ulotkę z zapytaniem: „Kiedy zapłoną berlińskie domy towarowe?”³⁸. Latem tego samego roku RFN odwiedził szach Iranu, co wywołało kolejną falę zamieszek, a ostatnia z demonstracji — 2 czerwca, zakończyła się tragicznie dla jednego ze studentów, B. Ohnesorga, zastrzelonego przez niemieckiego policjanta. Policja niemiecka stanęła bowiem po stronie ochrony szacha Iranu, która, w odpowiedzi na antyirańskie okrzyki zgromadzonej tłumnie przed ratuszem młodzieży, rozpoczęła regularną bitwę.

Śmierć Ohnesorga stała się punktem zwrotnym w sposobie myślenia młodego pokolenia RFN, jedna z późniejszych przywódczyń RAF-u, G. Ensslin powiedziała wtedy: „To faszystowskie państwo ma zamiar zabić nas wszystkich. Musimy zorganizować opór. Na przemoc można odpowiedzieć tylko przemocą. To jest pokolenie Oświećmienia, z nimi nie można dyskutować!”³⁹ i była przy tym wyrazicielem opinii znacznej części młodzieży niemieckiej. W kwietniu 1968 r. G. Ensslin i A. Baader podłożyli bomby zapalające w domu towarowym we Frankfurcie, na znak protestu

³⁴ A. Krzemiński, *Wolność w łóżku i wolność w ogóle*, „Niezbędnik inteligenta”, dodatek do tygodnika „Polityka” 2005, nr 11, s. 32.

³⁵ J. Kaczmarek, op. cit., s. 21.

³⁶ A. Krzemiński, op. cit., s. 32.

³⁷ Ibidem.

³⁸ J. Kaczmarek, op. cit., s. 24.

³⁹ V. Grotowicz, op. cit., s. 64.

przeciwko obojętności świata wobec tragedii w Wietnamie⁴⁰. Jednym z ówczesnych czołowych działaczy SDS był Rudi Dutschke, zajmujący się m.in. przygotowaniem demonstracji przeciwko wojnie w Wietnamie, który na skutek oszczerczej kampanii medialnej koncernu Axela Springera stał się w kwietniu 1968 r. ofiarą zamachu. Przy zamachowcu znaleziono wycinki prasowe z „Bilda”, należącego do koncernu Springera, opisujące „wywrotową” działalność Dutschkego. Doprowadziło to do demonstracji młodzieżowych na niespotykaną dotąd skalę, zaś w efekcie zamieszek wielkanocnych 400 osób zostało rannych, a dwie zginęły. Przeprowadzono także liczne ataki na budynki należące do wydawnictwa Springera⁴¹. Demonstracje nie przyniosły jednak żadnych konkretnych efektów, co przy ogólnym rozczarowaniu i rezygnacji, jaka ogarnęła młodzież, doprowadziło do rozwiązania SDS 21 marca 1970 r., kończąc tą datą okres buntu, czy też rewolty młodzieży niemieckiej. Nie zakończyła jednak działalności organizacji terrorystycznych, które powstały m.in. na fali ideologii Nowej Lewicy i demonstracji młodzieżowych⁴².

Formy protestów antywojennych ujawniły się również w innych krajach europejskich — Anglii i Francji, zwłaszcza w Anglii, gdzie od 1958 r., co rok, tysiące ludzi maszerowało w pielgrzymce do Aldermaston. Z roku na rok przybywało protestujących, których nie powstrzymały masowe represje i aresztowania, do więzienia trafiali nawet tacy uczeni, jak B. Russell⁴³. We Francji studencka rebelia rozpoczęła się od protestów studentów Nanterre i Sorbony, a dziełem, które znalazło szczególne uznanie młodych czytelników, było *Spoleczeństwo spektaklu* G. Deborda, opublikowane w 1967 r. Podobnie jak Marcuse, Debord stał się krytykiem społeczeństwa konsumpcyjnego, był weteranem awangardy artystycznej lat 50. i 60. oraz członkiem Międzynarodówki Sytuacionistycznej, która obok grup Cobra i Komitet Psychogeograficzny w Londynie, stała się podłożem protestów studenckich wiosny 1968 r.⁴⁴

Najprawdopodobniej nie doszłoby do wydarzeń w Nanterre, ani do paryskiego maja, gdyby nie działalność tzw. Międzynarodówki Sytuacionistów, która w 1966 r. opublikowała manifest pt. *O nędzy życia studenckiego*. Przedstawiał on problemy życia studenta francuskiego na marginesie społecznym, studenta pogardzanego, ubogiego,

⁴⁰ *Encyklopedia terroryzmu*, Warszawa 2004, s. 549.

⁴¹ J. Kaczmarek, op. cit., s. 21.

⁴² Zob. np. V. Grotowicz, op. cit.; *Encyklopedia terroryzmu*; B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, Warszawa 1999; A. Szlagowska, *Kobiety terrorystki i bojowniczkki — zmiany w postawach kobiet*, [w:] B. Płonka-Syroka, J. Radziszewska, A. Szlagowska (red.), *Oczekiwania kobiet i wobec kobiet w różnych epokach, społeczeństwach i kulturach*; E. Olszewski, M. Wolski, *Organizacje i grupy ekstremistyczno-terrorystyczne w świecie*, [w:] E. Olszewski (red.), *Doktryny i ruchy współczesnego ekstremizmu politycznego*, Lublin 2004.

⁴³ S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, s. 28.

⁴⁴ M. Czubaj, *Jeźdźcy po burzy. 11 fragmentów rewolucji*, [w:] W. J. Burszta, M. Czubaj, M. Rychlewski (red.), *Kontrkultura...*, s. 205.

zawieszonoego pomiędzy wiekiem szkolnym a przyszłą pracą. Manifest wywarł spore wrażenie, zarówno na studentach, ale też na niektórych wykładowcach uniwersytetów, które dwa lata później ogarnęła studencka pożoga. Jednym z nich był profesor socjologii uniwersytetu Paris w Nanterre, J. Baudrillard⁴⁵, który co prawda nie opowiadał się po żadnej ze stron konfliktu, sympatyzował jednak z lewicowymi nastrojami młodzieży studenckiej⁴⁶. Parę miesięcy przed zamieszkami majowymi na ulicach Paryża, na uniwersytecie w Nanterre powstał ruch Wściekli, zmierzający do obalenia dotychczasowych struktur uniwersyteckich. Studenci buntowali się przeciwko traktowaniu ich jak dzieci i policyjnej inwigilacji uniwersytetów. Protestowano m.in. poprzez umieszczanie haseł na murach („Bierz swoje pragnienia za rzeczywistość”, „Nuda jest kontrrewolucyjna”, „Związki zawodowe to burdele”, „Nigdy nie pracuj”), a także oplakatowanie uczelni podobiznami policjantów, którzy inwigilowali życie studenckie w Nanterre. Natychmiastowa reakcja rektora uczelni, który przywołał policję w celu spacyfikowania buntowniczych nastrojów, spowodowała skutek odwrotny — stała się przyczyną kolejnych protestów studenckich, również na innych uniwersytetach, które z miesiąca na miesiąc nabierały coraz większej gwałtowności⁴⁷.

Wiosną manifestacje studenckie przeniosły się na ulice Paryża. 10 i 11 maja protesty studenckie na ulicach stolicy Francji zostały w brutalny sposób spacyfikowane przez policję, co wywołało ogromne poruszenie w szeregach partii opozycyjnych i związków zawodowych, a w konsekwencji doprowadziło do masowych manifestacji 13 maja. Sukces manifestacji był ogromny, zaś od 14 maja ruch strajkowy ogarniał całą Francję, aż do początków czerwca, kiedy to strajk sparaliżował kraj. W strajku brało udział około 10 mln robotników i pracowników umysłowych⁴⁸. Strajki wywołały kryzys rządowy. Prezydent de Gaulle przerwał oficjalną wizytę w Rumunii i powrócił do kraju, ale już 29 czerwca zniknął z Paryża. Udał się do Baden–Baden, gdzie stacjonowały wojska francuskie w Niemczech, aby uzyskać od gen. J. Massu całkowite poparcie elitarnych jednostek desantowych. Nagłe zniknięcie prezydenta wywołało w społeczeństwie panikę, ponieważ nikt nie wiedział, dokąd i po co wyjechał de Gaulle. Po powrocie do kraju wygłosił przez radio i telewizję komunikat, w którym zagroził użyciem siły w obronie legalnych władz, rozwiązał Zgromadzenie Narodowe i rozpiisał nowe wybory do parla-

⁴⁵ Warto również dodać, że Baudrillard, prekursor nowego nurtu filozoficznego, oskarżanego o cynizm i fatalizm, nazwanego w późniejszych latach postmodernizmem, korzystał z doświadczeń Sytuacionistów, wprowadzając do nauk społecznych ich rozważania na temat „społeczeństwa spektaklu”, czy mówiąc o hiperrzeczywistości i władzy iluzji. Sytuacioniści krytykowali „społeczeństwo spektaklu”, w którym iluzja wypiera rzeczywistość, a konsumpcja coraz to nowszych towarów zastępuje bezpośrednio twórcze doświadczanie życia D. Misiuna, *Ekstaza komunikacji, czyli o życiu w przestrzeni symulacji* — <http://www.okultura.pl/texts/plastik/Baurillard.htm>

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ J. Baszkiewicz, *Francja nowożytna, Szkice z historii wieków XVII–XX*, Poznań 2002, s. 342.

mentu. Ostrzegał jednocześnie przed niebezpieczeństwem wojny domowej i dyktatury totalitarnego komunizmu. Ponownie, jak w latach 1940, 1944 i 1958, otrzymał ogromne poparcie społeczne, co umocniło jego pozycję i zażegnało kryzys, a w konsekwencji doprowadziło do wygranej gaullistów w czerwcowych wyborach⁴⁹. Ale już rok później prezydent de Gaulle zrezygnował ze stanowiska na skutek przegranego referendum na temat reformy administracji publicznej i Senatu.

Wyraźnie widać różnice pomiędzy podstawami i realizacją przemian, jakie zachodziły w Stanach i Europie. W pierwszym przypadku idee kontrkultury czy kontestacji realizowane były przez pokolenie Beat Generation, zaś w Europie przez awangardę artystyczną. Cel pozostawał ten sam: rewolucja, która obejmie wszystkie aspekty życia społecznego i kulturalnego — obyczaje, politykę, religię, sztukę, edukację i ekonomię. Zabójstwo prezydenta Kennedy'ego, wybuch wojny w Wietnamie i związane z tym protesty młodzieży na całym świecie, a także coraz częściej pojawiająca się krytyka konsumpcyjnego stylu życia Zachodu, spowodowały wzmożoną aktywność młodzieży w różnego typu organizacjach. W całej Europie Zachodniej i Stanach powstały antyuniwersytety, inaczej określane mianem „wolnych uniwersytetów”, na których wykłady mógł poprowadzić każdy, kto miał coś do powiedzenia.

Zupełnie odmiennie kształtowała się sytuacja w krajach boku komunistycznego, czego dowodzą dwa najbardziej kojarzone z rokiem 1968 przypadki: „praska wiosna” i „polski marzec”. Styczeń tego roku przyniósł Czechosłowacji zmianę na kierowniczych stanowiskach partii, odejście A. Nowotnego z funkcji sekretarza partii, powołanie nowego szefa — A. Dubczeka, a zaraz potem rozpoczął się proces wstrzymywanych do tej pory reform. Jednak zdaniem „bratnich” KC z państw bloku, reformy te zaszły za daleko, powstawały nowe organizacje społeczne, co zupełnie nie odpowiadało „jedynie słusznej” polityce Komunistycznej Partii. Apogeum nastąpiło po wydaniu 27 czerwca 1968 r. w czterech czechosłowackich pismach apelu *Dwa tysiące słów do robotników, rolników, urzędników, naukowców, artystów i wszystkich*, którego autorzy wskazywali na odradzanie się demokracji w państwie i potrzebę dalszych reform. Polityczne naciski na czechosłowackie KC nie dały żadnych efektów, co w konsekwencji przyniosło w sierpniu tego samego roku inwazję wojsk sojuszniczych państw Układu Warszawskiego, tłumaczących atak rzekomo prośbą ze strony działaczy partyjnych Czechosłowacji. W Polsce, która wzięła udział w tej akcji, w „Trybunie Ludu”, ukazał się m.in. artykuł gen. Czapli, w którym pisał on, że: „żołnierze polscy maszerujący u boku armii radzieckiej uratowali Czechów i Słowaków przed rewizjonizmem, syjonizmem, armią USA i Bundeswehrą”⁵⁰. Wejście wojsk Układu spotkało się z powszechnym oburzeniem i protestami ludności, a jednym z bardziej drastycznych przypadków protestu przeciwko okupacji i zanie-

⁴⁹ <http://eduseek.interklasa.pl/sciaga/praca.php?idp=775>

⁵⁰ W. Pronobis, *Polska i świat w XX wieku*, Warszawa 1993, s. 403.

chaniu reform stała się samobójcza śmierć 18-letniego studenta historii Uniwersytetu Karola w Pradze, Jana Palacha, który dokonał samospalenia. Wstrząs wywołany tym wypadkiem poderwał społeczeństwo czechosłowackie do dalszych demonstracji, jednak „praska wiosna” zakończyła się w połowie kwietnia 1969 r., gdy Dubczek ustąpił ze stanowiska I sekretarza partii, a jego miejsce zajął G. Husak, całkowicie podporządkowany Moskwie.

Istnieją dwa stanowiska historyków co do przyczyn i charakteru wydarzeń marcowych w Polsce. Według pierwszego, przyczyna niepokojów leżała w międzyfrakcyjnej walce o funkcję I sekretarza partii pomiędzy Mieczysławem Moczałem i Władysławem Gomułką. Zwolennicy drugiej teorii twierdzą natomiast, że wydarzenia roku 1968 to „zbieżność zjawisk i procesów polityczno-społecznych, których apogeum dość przypadkowo nastąpiło w tym samym momencie. Bunt studencki, protest intelektualistów, frustracja pozbawionych widoków na awans funkcjonariuszy partyjnych, tarcia w łonie elity władz — wszystkie te czynniki pojawiły się niezależnie od siebie i złożyły na marcowe krótkie spięcie”⁵¹. Wydaje się, że ta druga opcja jest bardziej prawdopodobna, ale jest to obecnie raczej nie do rozstrzygnięcia. Kryzys rozpoczął się od wojny izraelsko-arabskiej w 1967 r., kiedy polscy działacze partyjni opowiedzieli się, za przykładem Kremla, po stronie krajów arabskich, wywołując tym samym nagonkę na środowisko żydowskie w Polsce. Polskim Żydom zarzucano zdradę interesów polskich i międzynarodowego ruchu robotniczego na rzecz syjonizmu, co dało okazję partyjnym czystkom. Moczar i jego poplecznicy, partyjna koteria określana mianem „partyzantów”, posługiwali się najbardziej hałaśliwą argumentacją antyżydowską. Moczar dążył do bezpośredniej konfrontacji z Gomułką, a pretekstem stały się niepokoje, jakie wybuchły wśród studentów na tle zakazu wystawiania w Teatrze Narodowym *Dziadów* Adama Mickiewicza. Zakaz wydano w efekcie zbyt entuzjastycznego przyjęcia sztuki, w której fragmentach ukazywano walkę Polaków z rosyjskim zaborcą o wolność narodową. Protestujący studenci zostali rozpędzeni przez milicję, wielu stanęło przed kolegiami orzekającymi do spraw wykroczeń i przed Komisją Dyscyplinarną Uniwersytetu Warszawskiego, dwóch zaś skreślono z listy studentów. Studenci zorganizowali wiec na dziedzińcu Uniwersytetu, który ponownie został zaatakowany przez milicję. Rozpętano kampanię oszczerstw przeciwko młodzieży studenckiej, aresztowano wielu działaczy ruchu studenckiego, ale strajki wybuchły także na innych uczelniach wyższych w Polsce.

Jak więc widać, zjawiska opisywane wspólnym mianem „Przełomu 1968” są bardzo rozmaite, łączą w sobie różne ideologie, filozofie, religie, politykę, kulturę i sztukę. Miały różne przyczyny, różne konsekwencje, więc trudno mówić o jednym wspólnym przełomie. Pewne jest jedynie, że w protestach, jakie miały miejsce

⁵¹ P. Osęka, *Syjniści, inspiratorzy, wichrzyciele. Obraz wroga w propagandzie marca 1968*, Warszawa 1999, s. 9.

w latach 60., zarówno w Europie, jak i Stanach Zjednoczonych, brała udział przede wszystkim młodzież, jak również to, że w pewien sposób akcje te „zmieniły oblicze świata”. Ruch określany mianem kontrkultury czy kontestacji łączył krańcowo odmiennie poglądy i ich manifestację, co m.in. przyczyniło się do jego upadku. Z jednej strony np. pokojowo nastawieni hipisi, na drugim krańcu Hells Angels czy Czarne Pantery, czerpiące z ideologii Nowej Lewicy⁵². Poza tym programowa ucieczka od przyjętych form życia społecznego była jednocześnie siłą i przyczyną upadku ruchu. Rozwijająca się kontestacja wchłaniała wszystkie ruchy młodzieżowe, dlatego też można z nią było utożsamiać wszystko co najgorsze: narkotyki, przestępczość (przykład „Rodziny” Charlesa Mansona), sekciarstwo religijne (w tym późniejsze powstanie ruchu New Age⁵³), czy powstałe na bazie kontestacji organizacje terrorystyczne działające jeszcze u schyłku lat 70. (RAF, Czerwone Brygady, Weathermani).

Konsekwencje wydarzeń roku 1968 widać do dzisiaj w każdym aspekcie życia społecznego i politycznego. Protesty i manifestacje pokolenia’68, czy ogólnie rzecz ujmując ruch kontestacyjny, przyniosły wiele zmian społecznych. Do głosu doszło wiele nowych ugrupowań, walczących o prawa mniejszości etnicznych, religijnych i społecznych. Sukcesywnie od lat 60. kobiety starają się wyznaczyć sobie nowe miejsce w społeczeństwie, walczą o swoje prawa w domu i w pracy. Rewolucja seksualna, ściśle związana z kontrkulturą, przyczyniła się do tego, że o wielu rzeczach można mówić otwarcie, czasem nawet aż nadto otwarcie.

Od kilkunastu lat do władzy dochodzi właśnie pokolenie’68 — Bill Clinton, Joschka Fischer czy Daniel Cohn-Bendit, a ostatnim problemem nurtującym niemieckie społeczeństwo jest pytanie, czy można nadać jednej z berlińskich ulic imię Rudiego Dutschke, jednego z przywódców protestów młodzieżowych w 1968 r.⁵⁴ Czecho-słowacja zapłaciła za „praską wiosnę” inwazją wojsk sojusznicznych, przez Polskę przetoczyła się fala antysemityzmu i idąca za tym emigracja ludności żydowskiego pochodzenia, we Włoszech doszło do krótkotrwałego sojuszu robotników i studentów, we Francji i Anglii konserwatyści wygrali z lewicą, której działacze odeszli

⁵² Partia Czarnych Panter, założona w 1966 r. przez dwóch Afroamerykanów — Hueya P. Newtona i Bobb’ego Seale, powstała dla ochrony czarnej ludności Stanów przed policyjnymi prześladowaniami. Domagali się przyznania Murzynom prawa do samostanowienia i utworzenia własnego państwa. W drodze do osiągnięcia celów nie wahali się szukać sojuszników wśród komunistów, łączył ich także krótkotrwały alians ze studencką organizacją Weathermeni — *Encyklopedia terroryzmu*, s. 528.

⁵³ Zob. np. B. Dobraczyński, *New Age*, Kraków 1997; C. Matrisciana, *Bogowie New Age*, Warszawa 1997;

⁵⁴ Dutschke to dla niemieckich polityków postać dwuznaczna, jako bohatera widzą go przywódcy Zielonych, dla Chadeków jest ideologicznym wrogiem, który walczył ze słusznym porządkiem. Dutschke przeżył co prawda zamach na swoje życie, ale w wyniku różnych komplikacji zdrowotnych zmarł w 1979 r. Problem nadania jego imienia ulicy jest również o tyle specyficzny, że ulica Dutschkego miałaby się stykać z ulicą Axela Springera, a to byłaby już absolutna ironia losu — zob. B. Wieliński, *Czerwono-czarny spór o berlińska ulicę*, „Gazeta Wyborcza”, 6 I 2006, s. 12.

w zapomnienie, zaś w Niemczech działacze młodzieżowi rewolty studenckiej są obecni w życiu politycznym, głównie w SPD i Zielonych. Po drugiej stronie oceanu podczas kampanii wyborczej Billa Clintona wyszło na jaw, że w czasach kontrkultury palił marihuanę, on zaś tłumaczył się: „tak, paliłem, ale się nie zaciągałem”. W Stanach widać wyraźny podział pokolenia’68 na tych, którzy byli w Wietnamie i na tych, którzy palili wtedy trawkę i uprawiali wolną miłość. Wykręty Clintona świadczą o tym, że posiadanie przeszłości kontrkulturowej może wykluczać zajmowanie określonej pozycji w establishmencie, albo stać się do tego powodem. Jednak część osób biorąca niegdyś czynny udział w kontestacji, zajmująca dzisiaj określoną pozycję w społeczeństwie, traktuje wydarzenia ze swej przeszłości jako niewiele znaczący epizod, bardziej zabawę niż próbę walki o nowe ideały⁵⁵. Coraz częściej też bohaterowie tamtych czasów zapominają, o co i dlaczego walczyli, stając po drugiej stronie barykady, tam gdzie kiedyś stali ich ojcowie. Przedstawiciel pokolenia niemieckiej młodzieży ’89 Jörg Tremmel wystosował do swych poprzedników list, w którym pisze m.in.: „Trzydzieści lat po tym, jak Rudi Dutschke nawoływał do marszu przez instytucje, stoicie na szczycie władzy. Większość zachodnioniemieckich stanowisk profesorów, nauczycieli i urzędników jest obsadzona przez Was. Blokujecie sądy i wpływowe pozycje w partiach i mediach (...). Wszędzie ustanowiliście tabu i zakazy mówienia — i jeszcze usiłujecie określić, co można powiedzieć w sposób «politycznie poprawny», a co nie. To jest arogancja, która tak irytuje moje pokolenie’89 (...). Poryw, duchowa świeżość młodego pokolenia’68, gdzie są one dziś? Dzisiaj pokolenie’89 ma do czynienia z upartą i nieelastyczną grupą gimnastyków — starych kobiet i mężczyzn, ze skostniałymi dinozaurami. Czy Wy, pokolenie’68, nie zauważyliście, jak podobni staliście się do swoich własnych rodziców?”⁵⁶. Nic dodać, nic ująć.

⁵⁵ P. Gogler, *O kontrkulturze i rocku lat 90. nieuczestnych myśli kilka*, [w:] W. J. Burszta, M. Czubaj, M. Rychlewski (red.), *Kontrkultura...*, s. 167.

⁵⁶ Cyt. za: J. Kaczmarek, op. cit., s. 28.

Krzysztof Szewior

POWOJENNA INSTYTUCJONALIZACJA FRAUENFORSCHUNG W RFN

Problematyka kobiet pod względem społecznym i naukowym zyskiwała w Republice Federalnej Niemiec konsekwentnie na znaczeniu. Rozwijała się pod wpływem podobnych wydarzeń w społeczeństwach amerykańskim i na kontynencie europejskim. Posiadała także własną niemiecką specyfikę, determinowaną historią i współczesnością. Jej podstawowym filarem była i nadal pozostaje sfera naukowo-badawcza. To właśnie ona pozwala właściwie rozpoznać położenie kobiet i poszukiwać sposobów jego zmiany. Początkowa spontaniczna działalność edukacyjno — uświadamiająca miała miejsce w samowzniechę powstających grupach kobiecych, by następnie, wkraczając do placówek oświatowych, przybrać już postać zinstytucjonalizowaną¹. Pierwsza kobieca grupa dyskusyjna na Wyższej Szkole Ludowej powstała we Frankfurcie nad Menem w roku 1970. Już w połowie dekady funkcjonowały podobne w wielu innych ośrodkach akademickich. W następnym dziesięcioleciu mamy do czynienia z kontynuacją procesu. Z dotychczasowych niezależnych organizacji i inicjatyw powstawały powszechnie uznawane placówki, działające na wielu poziomach kształcenia. W rozszerzającej i różnicującej się edukacji kobiet nie chodziło już wyłącznie o rozpoznawanie i wysuwanie zarzutów męskiej dominacji, lecz także o uświadamianie własnego znaczenia i potencjału, zdolnego do wyzwalań potrzebnych zmian².

¹ B. Emig, *Frauen in der Wissenschaft. Überlegungen zur Dokumentation der Ringvorlesung „Frauen in der Wissenschaft“ (WS 1985/86) an der Technische Hochschule Darmstadt*, [w:] B. Emig (oprac.), *Frauen in der Wissenschaft. Dokumentation der Ringvorlesung vom Wintersemester 1985/86 an der Technischen Hochschule Darmstadt*, Darmstadt 1988, s. 7–30.

² K. Derichs-Kunsmann, *Frauenbildung*, „Frauen Aktiv in Baden-Württemberg” 2003, 2, s. 3.

Kształcenie, motywowane postulatem nadrobienia zaległości, wynikało z istnienia obrazu kobiet z deficytem edukacyjnym. To upośledzenie, będące fenomenem strukturalnym i kulturowym, przechodziło w indywidualne poczucie zawodności. Dlatego za niezmiernie ważne uznano oferty edukacyjne, dostosowane do typów i poziomów luk edukacyjnych żeńskiej społeczności. Ponieważ mężczyźni zdominowali świat i autorytatywnie określili kryteria jego oceny, dlatego też nowoczesny feminizm potwierdził istnienie dwuwartościowego i dwubiegunowego wzorca, wedle którego druga płęć, w wyścigu do równouprawnienia w sferze publiczno-zawodowej, ciągle przegrywała. Przyczyn szukano w „niewidzialnej ręce” wykluczającej je, antidotum zaś w zmodyfikowanej koncepcji nauczania, zmieniającej w przyszłości pozycje życiowe i zawodowe kompetencje kobiet. Modyfikacja orientacji edukacyjnej miała wyrażać się w świadomym zaznaczaniu odmiennych uzdolnień i kompetencji, by interesy nauczania stały się bardziej widoczne, zróżnicowane i odpowiadające potrzebom pań³. Powszechnie zaakceptowano tezę o braku nauki wolnej od wpływu przynależności do określonej płci, w szczególności w odniesieniu do uczących się i nauczycieli. Zatem za naturalny wniosek przyjęto konieczność uwzględnienia powyższej problematyki w programach szkolnych (mówiono o potrzebie dialogu pomiędzy kobietą i mężczyzną, o katalogu kryteriów dla pedagogiki, o metodach i treściach nauczania, ewaluacji, opracowania i prowadzenia zajęć, uczestnictwa w strukturach kształcenia dorosłych)⁴.

Termin *Frauenforschung* (badania problematyki kobiet) pojawił się w RFN w połowie lat 70., brakowało mu jednak przez długi czas precyzyjności. Pierwszymi obszarami poszukiwań były: aborcja, domy schronienia i przemoc wobec kobiet. Później pojawiła się socjalizacja uwarunkowana płcią, teorie kobiecości i ich historia. Początkowo uważano, że badania mogą uprawiać wyłącznie kobiety. Jednocześnie toczono dyskusje nad pokrewnym pojęciem — *Geschlechterforschung* (badania problematyki płci). Warsztat naukowy pozostawał słabą stroną, gdyż bazował na narzędziach właściwych innym naukom (m.in. prawo, ekonomia, socjologia, filozofia, politologia, medycyna)⁵. *Frauenforschung* definiowano pierwotnie jako „badania kobiet, dla kobiet i o kobietach”. Później przyszło poszerzenie perspektywy o kontekst ekonomiczny,

³ A. Venth, *Wenn Männer und Frauen für's Leben lernen*, [w:] A. Lipinsky, J. Rußlült (red.), *Frauen wollen es wissen. „Gipfel“ zur geschlechtergerechten Bildung*, Deutscher Frauenrat — Projekt Weltkonferenzen, Bonn 1999, s. 48.

⁴ I. Dilg, *Bildung zur Geschlechterdemokratie*, [w:] A. Lipinsky, J. Rußlült (red.), *Frauen wollen es wissen...*, s. 34.

⁵ Ch. Färber, V. Reiß-Jung, B. Vollmer-Schubert, I. Wender, *Handbuch für aktive Frauenarbeit an Hochschulen*, Marburg 1993, s. 170 i n.; E. Böhmer, *Frauenforschung an Hochschulen — Kennzeichen, Qualität, Bedeutung, Ergebnisse, Nutzen?*, [w:] *Gleichstellungsarbeit in der Praxis — Übung zu Verhandlungstechniken/Verhandlungsgeschick. Dokumentation zur 9. Tagung der Landeskongferenz der Gleichstellungsbeauftragten an Hochschulen im Freistaat Sachsen, Dresden, am 23. und 24. März 1995*, Dresden 1995, s. 3–14.

społeczny, rodzinę z dziećmi i mężem. Jako badanie pracy i życia kobiet, *Frauenforschung* nie jest dorobkiem naukowym wyłącznie tzw. nowego ruchu kobiecego, gdyż istniało i w czasach pierwszej fali feminizmu. Przyczynkiem do ponownego zainteresowania problematyką pań była utrzymująca się socjalna nierówność i szczególnie forma dyskryminacji, pomimo formalnie istniejącej równości⁶. Motywem *Frauenforschung* było badanie historycznych i społecznych korzeni tychże dysproporcji w celu zmiany *status quo* — specyficznego płciowo podziału pracy i społeczno-kulturowego podporządkowania. Feministki–naukownicy krytykowały dominujący męski zmysł badawczy, powiązane z nim teorie i kategorie naukowe, jako androcentryczne. W krytyce wychodziły od męskiej interpretacji świata i rzeczywistości, która wykluczała żeński jej wariant. Mężczyźni albo redukowali/eliminowali płęć, albo zakładali, że ich percepcja jest reprezentatywna dla wszystkich. Dlatego poprzez *Frauenforschung* domagano się, by kobiety swoje pytania, doświadczenia i perspektywy czyniły przedmiotem naukowych dociekań, co w konsekwencji usytuowało je naprzeciw dotychczas dominującego męskiego sposobu oglądu rzeczywistości. Nadto zwolennicy kobiecych rozważań intelektualnych nad problematyką płci twierdzili, że wyniki tychże w społecznej rzeczywistości są bardziej miarodajne, obiektywne i ogólnie wiążące, głównie dzięki temu, że włączono do nich dotychczas zaniedbywane i przemilczane doświadczenia i interesy. *Frauenforschung* miało także wymiar praktyczny, tworząc naukowe podstawy polityki dla lepszych warunków życia i pracy kobiet, świadczyło istotny wkład w urzeczywistnianie równości społecznej⁷.

Główne bodźce rozwoju wyszły z ruchów kobiecych, z niektórych pozauczelnianych instytucji badawczych oraz od przedstawicieli nauk społecznych. W wymiarze instytucjonalnym oznaczało to uruchamianie przedmiotów, seminariów, organizowanie konferencji naukowych, tworzenie stanowisk profesorskich dla tychże badaczy. Zwroćenie się w stronę uczelni nie było dla ruchów feministycznych przypadkowe. Po rewolucji lat 60., uniwersytety stały się zapalnym punktem politycznej i naukowej debaty, napędzanej przez wieloaspektowe wykluczenie kobiet (w wymiarze socjalnym, społecznym, ekonomicznym, kulturowym, intelektualnym). Kolejne lata i dekady zostały zdominowane dyskursem i planami promocji, polityką równouprawnienia i wspieraniem badań⁸.

⁶ B. Hoecker, *Frauen, Männer und die Politik*, Bonn 1998, s. 41.

⁷ E. Kutzner, G. Richter, *Dokumentation Frauenforschung in Niedersachsen 1981–1991, Sozialforschungsstelle Dortmund, Landesinstitut*, Dortmund 1992, s. 4–10; U. Männle, *Frauenpolitik in den alten Ländern*, [w:] *Frauenpolitik im Umbruch. Dokumentation einer Fachtagung über die Situation der Frauen in den neuen Ländern, am 27. und 28. Juni 1991*, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt-Augustin 1991, s. 14–21; Einblicke, *Frauenforschung in Sachsen — Anhalt. Erste Dokumentation 1997* (red.) H. Bomke, F. Heinzl, Kultusministerium des Landes Sachsen-Anhalt, Leitstelle für Frauenpolitik, Bd. 1, Magdeburg 1997, s. 11.

⁸ *Frauen in der Bundesrepublik Deutschland, Kurzfassung*, Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Bonn 1998, s. 27.

Obecność ruchu kobiecego na uczelniach niemieckich zmieniła ich specyfikę i oblicze. Kobiety organizowały się i prowadziły ofensywną politykę równouprawnienia⁹, nadając swej działalności naukowy charakter¹⁰. Badania problematyki kobiet jako odrębnej dyscypliny pojawiły się w latach 70. Podobno wszystko zaczęło się w Berlinie roku 1974, po uruchomieniu w Instytucie Socjologii pierwszego seminarium z tematem „Przyczyny i uwarunkowania psychologicznych konfliktów wśród studentek”. Także w Berlinie, dwa lata później, zadebiutował letni uniwersytet kobiet, na którym liczna grupa uczestniczek reprezentowała wiele kierunków nauki. Przedmiotem raczkującej dyscypliny uczyniono sytuację kobiet we wszystkich społecznych obszarach życia. W roku 1978 założono Stowarzyszenie Socjalno–Naukowych Badań i Praktyki na rzecz Kobiet w Kolonii, a rok później Sekcję w Niemieckim Towarzystwie Socjologicznym. Także w 1978 r. kobiety ze starego i nowego ruchu feministycznego zjednoczyły się w Berlinie Zachodnim w grupie inicjatywnej pod nazwą Centrum Badań nad Kobietami, Kształcenia i Informacji¹¹. Jego idea bazowała na przekonaniu o toczącej się walce kobiet o wyjście ze społecznej izolacji. Na polecenie tamtejszego parlamentu sporządzono na Wolnym Uniwersytecie spis studentów i pracowników. Przeprowadzony w semestrze zimowym 1979/1980 pokazał, że kobiety stanowiły około 40% spośród prawie 38 tys. studentów. Spośród zatrudnionych na uczelni 53% stanowiły kobiety, w grupie personelu naukowego 17%, w grupie nauczycieli akademickich 6%. W najwyższej kategorii (profesor C–4) były tylko 4 kobiety. W raporcie sprawozdawczym Senat sformułował zadanie osiągnięcia równej reprezentacji płci we wszystkich grupach personelu. W tym celu postanowiono szczególnie wspierać kobiety przy zatrudnianiu, by przynajmniej połowa przypadających na każdy rok wakatów została nimi obsadzona. Zaakcentowano jednocześnie rozbudowę studiów i badań, ustalono skład komisji rekrutacyjnych, uwzględniono w ocenie pracownika jego społeczno–rodzinne warunki życia i pracy. Oceniane jako konieczne, ale niewystarczające, zmiany zadowolili tylko częściowo. Dlatego też parę lat później naczelne władze uniwersytetu apelowały o bardziej aktywną postawę, zdecydowaną wychodzącą poza unikanie dyskryminacji, w kierunku działań pozytywnych¹². Waga tego apelu była tym większa, że

⁹ *Landesstolz auf Landestöchter. 50 Jahre Baden–Württemberg: Frauenporträts und Frauenplenartag*, kfd–direkt, Informationsdienst der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, Nr 157 — Dezember 2002, s. 6.

¹⁰ *Sie waren die ersten... Frau aus Lehre und Forschung*, Technische Universität Dresden 1997 i 1998.

¹¹ *Dokumentation zur Neuen Frauengeschichte*. www.ffbiz.de, z dn. 07 I 2003.

¹² A. Bohnsack, *Lehre und Forschung, ein Männerclub*, [w:] H. Däubler–Gmelin, H. M. Pfarr, M. Weg, *Mehr als nur gleicher Lohn! Handbuch zur beruflichen Förderung von Frauen*, Hamburg 1985, s. 50; T. Wobbe, *Eine Frage der Tradition: Wissenschaftliche Überlegungen in historischer Perspektive*, [w:] B. Sauer, *Gleichstellungspolitik Totem und Tabus. Eine feministische Revision*, Frankfurt am Main 1994, s. 127 i n.; C. Bernardoni, *Frauenpolitische Strategien in Bildung und Forschung*, [w:] C. Bernardoni, V. Werner, *Der vergeudete Reichtum. Über die Partizipation von Frauen im öffentlichen Leben*, Deutsche — UNESCO Kommission, München 1987, s. 129, 132. *Informationen für Frauen*, Bonn 1998, s. 49 i n.

w 1980 r. Enquete-Kommission Kobieta i Społeczeństwo wydała zalecenia kwotowej regulacji w obszarze sektora publicznego¹³.

Ukierunkowane badania zapoczątkowały uniwersytety w Dortmundzie od roku 1980 i Bielefeld od roku 1982. W Bielefeld utworzono Interdyscyplinarną Grupę Badawczą Badań nad Kobietami. Powstawały pierwsze biblioteki i archiwa gromadzące tematyczną literaturę. Pierwsze forum kobiece, trwające tydzień, odbyło się w marcu 1979 r. w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Dortmundzie. W przeciwieństwie do letnich uniwersytetów w Berlinie, Dortmund kierował swoją ofertę do innego środowiska (kobiet starszych i prowadzących dom). Paniom chcącym się uczyć i jednocześnie zdobywać praktykę proponowano spotkania (np. kawiarniane), oferując doradztwo, doszkalać i organizując wolny czas. Jednocześnie prowadzono działania na poziomie uniwersyteckim, planując uruchomienie studiów (w wymiarze specjalizacji) z problematyki kobiet¹⁴. Od 1981 r. w Hanowerze działał Instytut Kobieta i Społeczeństwo. W Berlinie Wolny Uniwersytet od roku 1981 posiadał Centralną Instytucję Wspierania Kobiet i Badań Problematyki Kobiet. W roku 1982 liczba imprez naukowych na powyższej uczelni przekroczyła 40. Także w tym samym roku, w Instytucji Psychologii, pierwsza grupa studentek obroniła dyplomy z tej dziedziny. W 1981 r. utworzono Centralną Instytucję Wspierania Studiów Kobiet i Badań nad Kobietami (Zentral Einrichtung zur Förderung von Frauenforschung und Frauenstudien, dalej: ZE). Jej zadaniem było wprowadzenie i rozbudowanie tematycznych badań we wszystkich dyscyplinach oraz zwiększenie udziału kobiet wśród kadry naukowej. Sukcesy ZE nie przychodziły łatwo, żeńskie grono akademickie nie uległo gwałtownemu powiększeniu. Angażowano się w postępowanie rekrutacyjne, bacznie śledzono statystyki i traktowano je poniekąd jako uzasadnienie dla zatrudniania kobiet. Bezsprzecznym rezultatem pracy ZE w tamtym okresie był stały mecenat nad nauką i dydaktyką. Od roku 1985 ZE zyskała stałe miejsce w strukturze uczelni, jako pierwsza tego typu jednostka w mieście i w całej RFN. Berlin w tamtym okresie zapoczątkował także regularne organizowanie letnich uniwersytetów oraz tygodni kobiet, co naśladowały

¹³ S. D. Batlenfeld, *Einleitung, Frauen heute. Ein Streifzug durch die deutsche Presse*, Basis-Info, 4-2000/Gesellschaft, s. 1.

¹⁴ *Übersicht über den Ausbau der Frauenforschung an den Hochschulen und Länderprogramme zur Förderung der Frauenforschung*, Anlage 3, Stand: 22, Februar 1996; *Anlagen zu den Hintergrundinformationen zum Bericht „Förderung von Frauen im Bereich der Wissenschaft“*, [w:] *Förderung von Frauen im Bereich der Wissenschaft, Fortschreibung des Berichts aus dem Jahr 1989*, Bund-Länder Kommission für Bildungsplanung und Forschungsförderung, H. 53, Bonn 1997, s. 14-17. A. Bohnsack, op. cit., s. 54 i n.; S. M. Göckel, *Frauenförderung und Quotierung an den Hochschulen — Fortschritt oder Rückschritt auf dem Weg zur Gleichstellung der Geschlechter*, [w:] E. Bock-Rosenthal, *Frauenförderung in der Praxis. Frauenbeauftragte berichten*, Frankfurt am Main 1990, s. 88; *Frauen in der Bundesrepublik Deutschland. Der Bundesministerium für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit*, Bonn 1986, s. 18; C. Bernardoni, op. cit., s. 128; G. Helwig, *Frau und Familie, Bundesrepublik Deutschland-DDR*, Bielefeld 1987, s. 36.

inne landy. Działaniom tym towarzyszyła restrukturyzacja szkolnictwa wyższego, zmierzająca do budowy bardziej demokratycznych struktur samorządnych¹⁵.

W tym samym czasie, podobne inicjatywy obywatelskie wspierane przez władze landowe, miały miejsce w Hamburgu. Od roku 1982 subsydiowano szereg tematycznych projektów, odnoszących się do lokalnego ruchu kobiecego, do instytucjonalizacji studiów i badań; do feministycznej literatury i bieżącego położenia mieszkanek Hamburga. Wsparcie przyszło także ze strony uczelni, gdyż, obok indywidualnie rozwijanych inicjatyw, zawarły kooperacyjne porozumienie¹⁶.

Frauenforschung od lat 80. konsekwentnie rozwinęło się do istotnych gałęzi nauki, różnicując i poszerzając analizowany obszar oraz instrumenty. Bez wątpienia pomocne okazało się zalecenie z 1985 r., zawarte w ramowej ustawie szkolnictwa wyższego, które zobowiązywało uczelnie do promocji kobiet (najpierw tylko grupy pracownic naukowych, później wszystkich zatrudnionych pań)¹⁷. Ten państwowy wiatr w żagle korespondował z wieloma lokalnymi inicjatywami, w Badenii–Wirtembergii zapoczątkowano zajęcia odnoszące się sfery społeczno–zawodowej (pierwsze rozpoczęły się w semestrze zimowym 1986/1987 na uniwersytecie w Konstancji). W Bremie podjęto działania zbliżone do rozwiązań w Hamburgu, także Nadrenia Palatynat nie kazała na siebie zbyt długo czekać. Na Uniwersytecie Bońskim natomiast w roku 1986 utworzono Katedrę Historii Kobiet.

Podstawą do coraz bardziej zróżnicowanych i zintensyfikowanych działań organizacyjnych i naukowych była nie tylko widoczna, ale i coraz bardziej społecznie uświadomiona strukturalna dyskryminacja. Cele służące naprawie istniejącej rzeczywistości sprowadzały się do trzech typów działań:

- podniesienia udziału kobiet w obszarach wykazujących ich gorsze położenie oraz podreprezentację (wynagrodzenie, zaszeregowanie, rozdział stypendiów i wspieranie badań naukowych);
- kształtowania warunków pracy na uczelni w taki sposób, by uwzględniały specyficzno–kobiecie biografie (w szczególności w odniesieniu do godzenia obowiązków domowych i zawodowych, prawo do współdziałania i współdecydowania, większa niezależność). Za niewystarczające uznano obowiązujące prawo socjalne, opowiedziano się za dowartościowaniem pracy domowej kobiet;
- uzupełnienia i przeorientowania badań naukowych, silnie zdominowanych przez mężczyzn, poprzez „kobietą perspektywę naukową”. Oznaczać to miało budo-

¹⁵ A. Bohnsack, op. cit., s. 51 i n.; *Frauen in der Bundesrepublik Deutschland...*, 1986, s. 17 i n.

¹⁶ *Freie und Hansestadt Hamburg, Senatskanzlei Leitstelle Gleichstellung der Frau*, Hamburg 1986, A–19 do A–21.

¹⁷ Ch. Roloff, *Evaluation als Instrument der Frauenförderung*, [w:] *Evaluation, Qualität hat ein Geschlecht, Bundeskonferenz der Frauen- und Gleichstellungsbeauftragten an Hochschulen. Kommission Globalhaushalt und Evaluation. Koordinierungsprojekt der Bundeskonferenz*, Bonn 1996, s. 23.

wę i rozbudowę badań prowadzonych przez kobiety i nad kobiecą problematyką, zarówno jako część istniejących kierunków, jak i jako autonomiczna dyscyplina badawczo–dydaktyczna (spektrum może być szerokie, od wielu interdyscyplinarnych badań do uczelni kobiecej włącznie). Ponadto, rozwój badań pozostawał nieodzownie związany z aktywną promocją¹⁸.

Wagę powyższych celów i nieodzowność ich realizacji odnaleźć można w szeregu dokumentów z tamtych lat, obfitujących w deklaracje, apele, stanowiska, memorandum. Bardzo aktywny na tym polu okazał się Związek Zawodowy Wychowanie i Nauka (Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft, dalej: GEW). Już w lutym 1987 r. wyszedł z propozycjami wspierania kobiet naukowców i studentek. Postulował opracowywanie specjalnych planów, które, stanowiąc integralną część strategii rozwoju uczelni, obejmować miały przynajmniej trzy obszary:

- działania poprawiające warunki pracy i życia kobiet naukowców;
- poprawę studiów i doradztwa studenckiego;
- utworzenie komórek i urzędów dla pełnomocników kobiet.

Żądania poprawy warunków położenia społecznego, pracy i nauki kobiet miały zostać zrealizowane poprzez zintensyfikowane faworyzowanie (przy jednakowych kwalifikacjach z mężczyznami), do momentu osiągnięcia proporcji występujących w społeczeństwie¹⁹.

Kolejne postulaty, pochodzące z 1991 r., nadal silnie koncentrowały się na *sensu stricto* prawniczym określeniu charakteru pozytywnej promocji i wyznaczeniu podmiotów za nią odpowiadających. Podobny charakter miała rezolucja z 1992 r., domagająca się publicznej dyskusji nad nową konstytucją, w której uwzględnione zostałyby podstawowe prawa kobiet. Te zdaniem organizacji są ciągle łamane, o czym świadczy mizerna partycypacja pań w życiu i dobrach społeczno–ekonomicznych. Państwo, uznające się za demokratyczne, nie może dłużej przechodzić obojętnie wobec tego faktu²⁰. Wsparcie dla ruchu przyszło także z uczelnianych katedr. W 1990 r. 23 wybitne kobiety ze świata nauki, w sposób dobitny i reprezentatywny dla środowiska, domagały się proporcjonalnego rozdziału stanowisk i stypendiów naukowych, reformy prawa pracy, pieniędzy na prowadzenie badań, instytucji pełnomocnika, przede wszystkim zaś zmiany mentalności mężczyzn²¹.

Istotnym impulsem przyczyniającym się do rozwoju badań z zakresu równouprawnienia płci były stanowiska Komisji Federacji i Landów ds. Planowania Kształ-

¹⁸ Ch. Färber, V. Reiß–Jung, B. Vollmer–Schubert, I. Wender, op. cit., s. 17–19.

¹⁹ R. Wiśniewski, *Initiativen des Deutschen Bundestages und neue Umfragen zur Situation von Frauen in Forschung und Lehre*, [w:] *Frauen in Forschung und Lehre: Gleichstellung als politische Herausforderung*, Sankt Augustin 1992, s. 25 i n.; *Förderung von Frauen im Bereich der Wissenschaft, Bund — Länder Kommission für Bildungsplanung und Forschungsförderung*, Bonn 1989, s. 20.

²⁰ Ch. Färber, V. Reiß–Jung, B. Vollmer–Schubert, I. Wender, op. cit., s. 21 i n., 52.

²¹ *Politische Maßnahmen im Bereich Frauenförderung in Hochschulen und Wissenschaft aus der Sicht des Bundes und auf EG Ebene*, [w:] *Frauen in Forschung und Lehre...*, s. 60 i n.

cenia i Wspierania Badań Naukowych z roku 1989 i następnych lat. Zawierały one szereg wskazań w odniesieniu do placówek uczelnianych i naukowych. W zakresie badań nad położeniem kobiet raport zawierał następujące zalecenia²²:

- tworzenie specjalnych obszarów tematycznych (wspieranie ukierunkowanej rozbudowy badań problematyki kobiet na uczelniach oraz w instytutach badawczych poprzez: wykształcanie specjalnych obszarów badawczych; rozwój etatów profesorskich poświęconych tymże badaniom; zakładanie studiów doktoranckich dla badań kobiet; tworzenie międzydyscyplinarnych badań naukowych lub struktur organizacyjnych zajmujących się tymi badaniami; wyasygnowanie środków DFG na wspieranie badań problematyki kobiet);
- poprawę finansowania projektów badawczych w obszarze tematyki kobiet (zlikwidowanie istniejących ograniczeń w infrastrukturze badań, w szczególności w bibliotekach; wspieranie profesjonalizacji badań problematyki kobiet poprzez poprawę finansowania kosztów ogólnych dla instytutów prowadzących badania);
- koordynację naukowo-wydawniczą (koordynacja ta miała obejmować: ogłaszanie wyników badań naukowych w raportach naukowych landów oraz publikowanie raportów badawczych; kompletowanie dokumentacji z interdyscyplinarnych badań prowadzonych w państwach niemieckiego obszaru językowego)²³.

Stanowiska te, podkreślające szczególne znaczenie równouprawnienia dla dalszego rozwoju nauki, były w późniejszym okresie wielokrotnie ponawiane²⁴. W międzyczasie doszło do wymiany paradygmatów, zrezygnowano z pojęcia „promocja kobiet”, na rzecz „równości szans”. Promocja kobiet była pierwotnie powiązana z działaniami dążącymi do lepszego godzenia sfery zawodowej i domowej. Równość szans zmierzała z kolei do takich koniecznych zmian strukturalnych, by istniejący potencjał kwalifikacyjny kobiet, mocniej niż dotychczas, eksponować i nadać mu należyte znaczenie. Poprzez tego typu działania walory intelektualne kobiet powinny być lepiej wykorzystane, co miało być wieloaspektowym wkładem pań w zapewnienie konkurencyjności niemieckich uczelni i ośrodków naukowo-badawczych²⁵.

²² H. Ebeling, *Politische Maßnahmen im Bereich Frauenförderung in Hochschule und Wissenschaft — aus der Sicht des Bundes und auf EG — Ebene*, [w:] *Frauen in Forschung und Lehre...*, s. 55; *Förderung von Frauen im Bereich der Wissenschaft, Fortschreibung des Berichts...*, s. 3; *Hintergrundinformationen zum Bericht „Förderung von Frauen im Bereich der Wissenschaft“*, [w:] *Förderung von Frauen im Bereich der Wissenschaft, Fortschreibung des Berichts...*, s. 31, 58 i n.

²³ *Hintergrundinformationen...*, s. 56 i n.

²⁴ H. Kahlert, *Frauen- und Geschlechterforschung in Mecklenburg-Vorpommern. Eine Studie zu Forschung und Lehre an den Hochschulen von 1992 bis 1997*, Ministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur Mecklenburg-Vorpommern, Schwerin 1999, s. 13 i n.

²⁵ *Frauen in der Wissenschaft — Entwicklung und Perspektiven auf dem Weg zur Chancengleichheit*, Bericht der BLK vom 30. Oktober 2000, H. 87, Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung und Forschungsförderung, Bonn 2000, s. 5.

Miejscem intelektualnych debat i składania politycznych deklaracji były licznie organizowane konferencje i zjazdy organizacji kobiecych. Domagano się tam bardziej skutecznej realizacji planów promocji, finansowania projektów, wspierania badań i pozycji zawodowej poprzez jakościową i ilościową rozbudowę oferty stypendialnej. Jednakże jednocześnie wielokrotnie podkreślano, że same stypendia są zawodnym instrumentem, jeśli brakuje tzw. posad kontaktowych. Dlatego równoległe postulowano uruchomienie dodatkowych etatów (np. profesora badawczego, docenta szkoły wyższej, profesora stypendialnego). Dla powstrzymania wstrzemięźliwości w zatrudnianiu pań pragnących mieć dziecko proponowano uruchomienie celowego etatu dla osoby zastępującej²⁶. Apelowano o: wprowadzenie *Frauenthemen* do dydaktyki, reformę planu studiów i zasad ich zaliczania, restrukturyzację uczelni, mającą wprowadzić więcej kobiet i ich praw do gremiów decyzyjnych (np. specjalne grupy i rady kobiet, wzmocnienie instytucji pełnomocnika poprzez nadanie mu prawa współdecydowania i prawa weta)²⁷. Domagano się docentur badawczych oraz uczelnianych na czas określony, etatów profesorskich dla osób wspierających młodą kobietą kadrę naukową, by następnie obsadzić nimi stanowiska średniego personelu. W odniesieniu do reform strukturalnych w landach wschodnich szczególną troską otaczano średni kobiecy personel naukowy. Za niezwykle istotną uznano liberalizację granicy wieku, pozwalającą na mianowanie i nadawanie statusu urzędnika, szczególnie w przypadku osób z zobowiązaniami rodzinno–pielęgniacyjnymi. Dla zwiększenia udziału pań na uczelniach zawodowych poprzez dodatkowe etaty, zaapelowano o pomoc również do gospodarki. Ten jakże bogaty katalog postulatów uzupełniano ponadto wskazywaniem pozanaukowych warunków ramowych. Odnosiły się one do urlopowania z przyczyn rodzinnych, które nie powinno zamykać drogi powrotu do pracy, oraz do zapewnienia instytucjonalnej pomocy w opiece nad dzieckiem²⁸.

Masowość zjawiska nie mogła pozostać niezauważona przez polityków. W 1990 r. rząd federalny stwierdził, że badania nad kobietami są nieodzownym elementem re-

²⁶ H. Ebeling, op. cit., s. 61.

²⁷ *Landeskonferenz der hessischen Hochschulfrauenbeauftragten*. An die Landeskonferenz der Gleichstellungsbeauftragten an Hochschulen im Freistaat Sachsen. Grußwort zur 10. Tagung an der TU Dresden am 28. und 29. September 1995, [w:] *Dokumentation zur 10. Tagung der Landeskonferenz der Gleichstellungsbeauftragten an Hochschulen im Freistaat Sachsen*, Dresden 1995, s. 31; *Landeskonferenz der Hochschulfrauen in Rheinland-Pfalz (LaKoF)*. An die Teilnehmerinnen und die Teilnehmer der 10. Tagung der Landeskonferenz der Gleichstellungsbeauftragten an Hochschulen im Freistaat Sachsen, vom 27.9.1995, [w:] *Dokumentation zur 10. Tagung der Landeskonferenz der Gleichstellungsbeauftragten an Hochschulen im Freistaat Sachsen*, Dresden 1995, s. 34; *Landeskonferenz der Hochschulfrauenbeauftragten Schleswig-Holsteins*. An die Landeskonferenz der Gleichstellungsbeauftragten an Sächsischen Hochschulen, September 1995, [w:] *Dokumentation zur 10. Tagung der Landeskonferenz der Gleichstellungsbeauftragten an Hochschulen im Freistaat Sachsen*, Dresden 1995, s. 39.

²⁸ *Förderung von Frauen im Bereich der Wissenschaft, Fortschreibung des Berichts...*, s. 20; *Hintergrundinformationen...*, s. 64 i n.

alizacji równouprawnienia w wymiarze socjalnym, gdyż dają naukowe podstawy dla polityki promocji kobiet, poprawy ich warunków życia i pracy. Do dyskusji włączyła się także konferencja rektorów uczelni zachodnioniemieckich, wydając zalecenia promocji oraz rozbudowywania i dalszej instytucjonalizacji badań. Z kolei największa niemiecka instytucja badawcza — Deutsche Forschung Gemeinschaft — w tym samym roku utworzyła senacką komisję, której zadaniem miało być promowanie i wyrównywanie deficytów w badaniach z tej dziedziny. Powyższe deklaracje były wcielane w życie z wielkim oporem, oficjalne raporty z połowy dekady wskazywały wprawdzie na pozytywne przeobrażenia, unaoczniały jednocześnie niezrealizowanie celu podstawowego²⁹.

W latach 90. XX w. można było wyróżnić trzy modele instytucjonalizacji badań nad kobietami i płcią:

a) kierunkowy (dyscyplinarny) i zdecentralizowany model instytucjonalizacji. Na wydziałach humanistycznych obecność badań przyjmowała różne warianty: przedmiotów obowiązkowych, fakultatywnych, kierunku obowiązkowego lub fakultatywnego. Studenci mogli uczestniczyć w zajęciach, zdawać egzaminy, pisać prace końcowe³⁰. Na kierunkach przyrodniczo–technicznych rozwój ten był na samym początku drogi. Od połowy lat 80. na uczelniach funkcjonowały tzw. profesury do badań problematyki kobiet — *Frauenforschungsprofessuren*. Jako zadane cele w planowaniu szkolnictwa wyższego, *Frauenforschung* w sposób solidny uwzględnione było w niewielkiej liczbie krajów związkowych, podobnie jak równouprawnienie z innymi punktami ciężkości. Ponad 1/3 landów wprowadziło w katalogach bibliotecznych nowe działy „Problematyka kobiet”, czym w sposób świadomy i celowy poprawiano warunki dydaktyki i nauki³¹.

b) interdyscyplinarne i centralistyczne modele. Obejmują tworzenie międzykierunkowych centrów ds. badań problematyki kobiet i płci oraz specjalne toki nauczania. Najbardziej znanym przykładem są częściowe studia magisterskie, jako kieru-

²⁹ H. Kahlert, op. cit., s. 13 i n.; *Förderung von Frauen im Bereich der Wissenschaft, Fortschreibung des Berichts...*, s. 22 i n. *Frauen in der Bundesrepublik Deutschland, Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend*, Bonn 1998, s. 46.

³⁰ *FrauenInfos Universität Bremen. Frauen und Geschlechterforschung*, [w:] www.frauen.uni-bremen.de, z dn. 12 I 2001; *Frauenforschung in Sachsen, Auswahlbibliographie Teil I*, H. Pretzschner, M. Jakubowski (red.), *Koordinierungsstelle Frauenforschung/Frauenstudien am Referat Gleichstellung Technische Universität Dresden 1993*, s. 1–167; *Frauenforschung in Sachsen, Auswahlbibliographie Teil II*, M. Grünler, K. Hausmann, H. Pretzschner, M. Jakubowski, A. Altenburger, A. Gerold–Fathi (red.), *Koordinierungsstelle Frauenforschung/Frauenstudien am Referat Gleichstellung Technische Universität Dresden 1994*, s. 1–224. *Frauenforschung in Sachsen, Auswahlbibliographie Teil III*, (red.) A. Altenburger, A. Gerold–Fathi, M. Grünler, K. Hausmann, B. Kreißig, M. Jakubowski, H. Pretzschner, *Koordinierungsstelle Frauenforschung/Frauenstudien am Referat Gleichstellung Technische Universität Dresden 1994*, s. 1–119.

³¹ *Frauen in der Wissenschaft — Entwicklung...*, s. 4, 7.

nek główny lub drugi, zapoczątkowane na Uniwersytecie Humboldta w semestrze zimowym w 1997/1998. Na Uniwersytecie w Oldenburgu w semestrze zimowym 1997/1998 uruchomiono z tego zakresu studia magisterskie jako drugi kierunek. Od 1997 roku funkcjonują podyplomowe kulturowe studia nad płcią. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych na uniwersytetach w Poczdamie, Marburgu i Bremie dalece zaawansowane były prace nad uruchomieniem kierunku studiów (jako drugiego), z zakresu problematyki kobiet i płci³².

c) tworzenie własnych instytucji naukowo–dydaktycznych, państwowych i/lub uznanych przez państwo (np. na Uniwersytecie w Erlangen — Norymberga utworzono Katedrę Badań Socjalno–Pedagogicznych Kobiet; na Uniwersytecie w Bremie w 1998 r. powstało Centrum Studiów Feministycznych; na Uniwersytecie Technicznym w Berlinie, na kierunku medialno–historycznym działa od jesieni 1995 r. Katedra Interdyscyplinarnych Badań nad Kobietami i Płcią³³).

Za rozpoczęciem dyskusji o badaniach naukowych poszła instytucjonalizacja struktur je lansujących. W drugiej połowie lat 90. *Frauenforschung* na dobre zadowolił się w niemieckiej nauce (specjalne etaty profesorskie, ośrodki badań, czasopiśma, konferencje, seminaria itp.), jednakże ciągle brakowało daleko idącej konkretyzacji promocji (w szczególności w obszarze badań interdyscyplinarnych). Silnie odczuwalnym ograniczeniem był niedobór środków, na uwadze jednak należy mieć fakt, że potrzeby były wielkie (finansowanie bibliotek, badań, kosztów ogólnych realizacji projektów). Narzekano na małą przejrzystość procedur rozdziału środków oraz obiektywne ograniczenia finansowania badań (pozauniwersyteckie jednostki badawcze)³⁴. Publikowanie sprawozdań o kobiecej tematyce pozwoliło pokazać jej szeroki wymiar, jednakże brak wyraźnie określonych priorytetów naukowych istotnie osłabiał realizację nadrzędnych celów oraz podważał zasadność ich instytucjonalizacji (np. w postaci stanowiska profesorskiego do badań zagadnień kobiet). Dlatego za ważne uznano nadanie *Frauenforschung* takiej samej pozycji w świecie nauki, jaką cieszą się inne dyscypliny. W realizacji tychże planów pomocne miały być: należyte wyposażenie materiałowe, kadrowe, wymiana doświadczeń i wyników badań, usunięcie różnic regionalnych, międzykierunkowych, uczelnianych. Szczególnie na wyższych szkołach specjalistycznych rozwój omawianej tu dyscypliny pozostawiał wiele do życzenia. Za to na podkreślenie zasługuje fakt, że realizacja projektów promujących kobiety w naukach przyrodniczych i technicznych przynio-

³² *Übersicht über...*, s. 14–17; H. Kahlert, op. cit., s. 26–30; *FrauenInfos Universität Bremen...*, s. 1.

³³ H. Kahlert, op. cit., s. 13 i n.; *Politik für Frauen in Bayern — Fortschreibung 1994. Leistungen und Vorhaben der Bayerischen Staatsregierung zur Verwirklichung der Gleichstellung von Frauen und Männern*, Bayerisches Staatsministerium für Arbeit und Sozialordnung, Familie, Frauen und Gesundheit, München 1995, s. 91.

³⁴ *Hintergrundinformationen...*, s. 57–58 i n.

szą odczuwalną poprawę sytuacji³⁵. Wyraźnie podkreślano potrzebę intensyfikacji działań w landach wschodnich³⁶. Ponieważ problematyka kobiet nie znajdowała także większej aprobaty na forum międzynarodowym i w unijnych programach promujących badania, dlatego zobligowano władze do szczególnego jej uwzględnienia w programie Socrates i ramowych programach UE, w obszarze badań naukowych i technologii³⁷.

³⁵ *Frauenhandbuch Schleswig–Holstein, Ministerium für Frauen, Jugend, Wohnungs– und Städtebau des Landes Schleswig–Holstein*, Kiel 1998, s. 108.

³⁶ I. Nagelschmidt, *Studentinnen auf dem Weg nach oben*, [w:] A. Lipinski, J. Rußlütt (red.), *Frauen wollen es wissen...*, s. 21.

³⁷ *Förderung von Frauen im Bereich der Wissenschaft, Fortschreibung des Berichts...*, s. 17 i n.; *Hintergrundinformationen...*, s. 59 i n.; *Frauen in der Wissenschaft — Entwicklung...*, s. 5.

Bożena Czech

„WOJUJĄCY ISLAM”

*Ten wiek będzie wiekiem islamu,
a wszyscy niewierni zostaną zmieceni
z powierzchni ziemi*

Ahmed Jasin

Prawa islamu

Arabskie słowo *shari'a* tłumaczy się jako prawo islamskie. Jednakże w terminologii koranicznej nie oznacza ono dokładnie zbioru norm prawnych, jego pierwsze znaczenie to „ścieżka”, „metoda”, „droga” itp. W okresie przedmuzułmańskim termin ten, pochodzący z języka Beduinów, był rozumiany jako ścieżka wiodąca do wodopoju lub też samo miejsce wodopoju. Pierwsze pokolenia muzułmanów używały go jedynie w znaczeniu „ścieżki do Boga”, na którą składały się trzy elementy: kult religijny, moralność i stosunki międzyludzkie. Z czasem znaczenie słowa ograniczono do norm prawnych wymienionych w Koranie, regulujących zachowania społeczne, aby w końcu objąć jego znaczeniem wszystkie normy muzułmańskiej nauki prawa¹.

Należy zauważyć, że samo pochodzenie prawa muzułmańskiego i oparcie go na takich podstawowych źródłach, jak Koran, wskazuje, że mamy do czynienia z prawem religijnym. W islamie punkt wyjścia jest religijny — podział zadań człowieka na: obowiązkowe (*wadżib/fard*), zalecane (*mandub, mustahabb*), dozwolone (*mubah*), godne unikania (*makruh*) oraz zakazane (*haram/mahzur*). Ten religijny punkt widzenia jest również przeniesiony na wszystkie aspekty życia człowieka. Dlatego życie człowieka regulowane jest przez prawo pochodzące od Boga i mające Boskie sankcje. W związku z tym faktem dziedziny zainteresowania prawem również dzie-

¹ Por. M. Sa'id al.-Ashmawi, *Shari'a in the discussion on secularism and democracy*, [w:] C. Toll, J. Skovgaard-Petersen (red.), *Law and the Islamic World: Past and Present*, Copenhagen 1995, s. 133 i n.; *Koran*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 923.

łą się na: *ibadat* — sprawy dotyczące kultu oraz na *mu'amalat* — sprawy dotyczące stosunków między ludźmi. Obie te dziedziny podlegają tym samym wspólnym zasadom i identycznej kwalifikacji². Badając ten problem możemy postawić wniosek, że zasady religijne regulują praktycznie całe życie muzułmanina.

Związek między prawem i religią, ustanowiony przez Mahometa i przyjęty przez jego następców, przetrwał przez następne stulecia. Na uwagę zasługuje fakt, że wszystkie wykładnie prawa muzułmańskiego rozpoczynają się z reguły od „obowiązków religijnych”, czyli „aktów czci”, takich jak modlitwa lub pielgrzymka. Prawo uważa się za natchnienie Boskie, a więc za coś niezmiennego. Przywiązanie do islamu to nie tylko wypełnianie nakazów kultu, to także przestrzeganie określonych zasad, wyznaczających jednostce konkretne miejsce w obrębie społeczności muzułmańskiej, respektowanie prawa koranicznego, nakazów etyki i wzorów obyczajowych. Ideały islamu przekazywane były z pokolenia na pokolenie w postaci niezmienionej. Może dlatego właśnie islam stał się potężną siłą, która zintegrowała rozproszone plemiona w społeczności rządzonej wspólnym prawem³.

Specjalista w sprawach świata arabskiego, prof. H. A. R. Gibb, śledząc historię islamu, stwierdza, że: „(...) żaden obserwator z zewnątrz nie jest w stanie ocenić i docenić niewidzialnych nici, które w chwilach kryzysów łączą członków różnych grup we wspólnotę celu i woli, ani też żywotności wielkiej idei, przytłoczonej naleciałościami wielu stuleci, gdy stanie w obliczu nowych zadań i niebezpieczeństw”⁴.

Muzułmanie czują się przede wszystkim wyznawcami islamu, ale są również podporządkowani zawsze określone systemowi prawnemu. To jest główna cecha różniąca muzułmanów. Choć różnice między szkołami prawa nie są wielkie, to jednak są postrzegane w życiu codziennym i stanowią podstawy podziałów. Jednak nad tymi podziałami istnieje zawsze solidarność muzułmańska, sunnicka, szyicka, a w końcu solidarność wszystkich muzułmanów.

Islam narodził się w Arabii. Początek kalendarza muzułmańskiego wyznacza 16 lipca 622 n.e., data *hidżry*, ucieczki Mahometa z Mekki, gdzie urodził się, do Medyny, zwanej wówczas Jasrib. Mahomet był buntownikiem i reformatorem. Przekaz głosi, że był wysłannikiem Allacha i dlatego Bóg często mu się objawiał. Objawienia te zostały spisane przez jego wyznawców już po śmierci Proroka i ujęte w księgę — Koran, Biblię muzułmanów.

Mahomet wzywał ludzi do oddania czci jednemu jedyemu Bogu, do prowadzenia czystego życia i szykowania się na sąd Boży. Twierdził, że Allach już wcześniej zsyłał na ziemię swoich przedstawicieli, którzy jednak nie byli słuchani i stąd wzięły się wszystkie nieszczęścia. Wymieniał m.in. Mojżesza (Musę) i Abrahama (Ibrahu-

² J. Danecki, *Kultura i sztuka islamu*, Warszawa 2003, s. 82.

³ J. Kaczmarek, *Terroryzm i konflikty zbrojne a fundamentalizm islamski*, Wrocław 2001, s. 56.

⁴ A. R. Hamilton, *Mahometanizm*, Warszawa 1965, s. 124.

ma). Abraham jako pierwszy propagował wiarę w Allacha. Islam jawił się wówczas nie jako absolutne novum, lecz jako powrót do korzeni⁵.

W islamie istnieją cztery główne rodzaje dowodów, tj. Koran, *Sunnah*, *kijas* i *idźma*. Rozum człowieka nie jest źródłem prawa. Rolą rozumu jest zrozumienie rzeczywistości, sytuacji, dla której szukamy werdyktu prawnego (ten proces nazywa się dla prawników muzułmańskich *tahkik al Manat*) oraz zrozumienie dowodów. To, czy dana myśl jest skrajna czy nie, można zatem ocenić tylko i wyłącznie pod względem zgodności bądź niezgodności z treścią muzułmańską, która była podstawą werdyktu (*hukum szar'ei*). Prawdziwość tych dowodów lub ich znaczenia mogą być jednoznaczne i bezdyskusyjne lub wieloznaczne i dyskusyjne. Przykładowo opinia, że lichwa jest zabroniona, jest w islamie bezdyskusyjna i każdy, kto temu zaprzecza, staje się niemuzułmaninem. Natomiast kwestie noszenia brody czy słuchania muzyki są kwestiami dyskusyjnymi. Wobec tego żadnej opinii muzułmańskiej nie można opisać jako skrajnej, jeśli poparta jest dowodem lub pozorem dowodu. W sprawach kontrowersyjnych w islamie, gdzie opinie różnych szkół dotyczących jednej sprawy różnią się, muzułmanin musi kierować się pewną zasadą wyboru. Zgodnie z tą zasadą należy wybrać opinię silniejszą. Zakazane jest natomiast wybieranie opinii łatwiejszej do zrealizowania tylko dlatego, że jest łatwiejsza. Łatwość czy trudność opinii nie jest kryterium muzułmańskim. Akceptowanie lub nie naszych myśli przez ludzi i otoczenie również nie może być kryterium w islamie. Reasumując, można stwierdzić, że dokładne przestrzeganie praw islamu nie jest nadgorliwością, lecz obowiązkiem religijnym. Dlatego skrajność i umiarkowanie wyglądają zupełnie inaczej z punktu widzenia islamu i z punktu widzenia Zachodu⁶.

Wiedząc, że islam odgrywał i odgrywa dużą rolę nie tylko pod względem religijnym, lecz także ideowo-politycznym, zastanawiamy się nad tym, w jaki sposób religia ta co roku zyskuje nowych wyznawców? Może odpowiedź na to pytanie zawarta jest w słowach Maulana Mawdudi, twórcy głównej partii muzułmańskiej w Pakistanie, który powiedział: „(...) Islam całkowicie odrzuca filozofię suwerenności ludowej, charakterystyczną dla części modernistów oraz progresistów islamskich. Obserwowane dziś sukcesy islamu stanowią zjawisko zbyt złożone i wielostronne, by można je określić jako zwykłe umocnienie się tendencji zachowawczej w świecie arabskim. Po drugiej wojnie światowej koniec kolonializmu oraz wybuch arabskiego nacjonalizmu oznaczały początek nowej ery islamu, co najdobitniej wyrażało się w szeregu postępowych eksperymentów ustrojowo-społecznych, ale dopiero skojarzenie Koranu z «bronią naftową» doprowadziło do «drugiego przebudzenia się świata arabskiego»⁷.

⁵ H. Suchar, *Zmierzch Husajna — burza nad Irakiem*, Warszawa 2003, s. 147.

⁶ www.arabia.pl/content/view/

⁷ I. Krasicki, *Ideologia islamu*, Warszawa 1981, s. 15.

Pouczać, jak wierni powinni postępować w życiu społecznym, Koran odsłania cztery główne oblicza islamu. Są nimi:

- wyznanie wspólnej wiary — które sprowadza się z kolei do kilku zasad: Allah jest jedyny; prorocy, a przede wszystkim Mahomet, objawili w Księgach nauki Boże; aniołowie posiadają samoistny byt; na Sądzie Ostatecznym, po wskrzeszeniu ciał, Allah nagrodzi lub ukarze każdego człowieka;
- uprawianie wspólnego kultu — pięć modlitw dziennie; post w miesiącu Ramadan; udzielanie jałmużny biednym; pielgrzymka do Mekki przynajmniej jeden raz w życiu oraz udział wraz z innymi wiernymi w „świętej wojnie”, rozumianej nie jako chęć eksterminacji innych ludzi, lecz „skłanianie innych do obrania Bożej drogi”, aby zapanowały w świecie wskazania Koranu lub by bronić wspólnoty religijnej w razie zagrażającego jej niebezpieczeństwa;
- zasady moralności — stosowane rygorystycznie, lecz pojmowane elastycznie (np. bezwzględny zakaz zabójstwa nie obowiązuje w przypadku sprawiedliwej wojny lub obrony własnej);
- właściwe „stosunki społeczne” — zgodnie z Koranem istnieją niewzruszalne zasady tych stosunków, lecz ich realizacja ulega zmianom w zależności od warunków historycznych. Pozwala to na ewolucyjny rozwój islamskiego prawa publicznego i prywatnego. Należy to do „mędrców” interpretujących odpowiednie wskazania „świętej księgi” zależnie od warunków i ducha epoki⁸.

Zasady te powodują, że wojny uzyskują głębsze ideowo-religijne uzasadnienie. Znamienne są również słowa Proroka, które wypowiedział przed pierwszą bitwą z mieszkańcami Mekki: „(...) każdy bojownik, byle tylko walczył twardo i postępował naprzód, a nie cofał się, gdy ginie z woli Allacha, wstąpi bezpośrednio do raju”⁹.

Atrakcyjność ideologii islamu wpływa prawdopodobnie z tego, że zrodzony i utrwalony na obszarze znajdującym się dopiero we wstępnej fazie rozwoju gospodarczego, nie uległ on demitologizacji, jaka nastąpiła w kręgu kultury euroamerykańskiej w wyniku kolejnych rewolucji przemysłowych i naukowo-technicznych. Dla mas tradycyjnie przywiązanych do religii, szariatu i muzułmańskiego poczucia sprawiedliwości wyzysk i ucisk społeczny, który zaczął się pojawiać w rezultacie eksploatacji bogactw naturalnych, spowodował oburzenie wyrosłe z poczucia krzywdy społecznej i przybierał formę protestu przeciwko niezgodnym z zasadami religii muzułmańskiej zachodnim obyczajom i trybowi życia, uwłaczającemu Koranowi¹⁰. Może właśnie dlatego islam jest obecnie uważany za religię, której dynamika i siła społecznego oddziaływania są największe.

⁸ Ibidem, s. 60.

⁹ M. Rodinson, *Mahomet*, Paryż 1961, s. 1999.

¹⁰ J. Kaczmarek, op. cit., s. 69.

Zainteresowała mnie wypowiedź Ryszarda Kapuścińskiego na temat ekspansji islamu. Uważa on bowiem, że „jest to w gruncie rzeczy religia biednych, ludów kolorowych. A właśnie ta część ludzkości staje się dziś coraz liczniejsza. Europa się starzeje, w krajach muzułmańskich natomiast ludność jest bardzo młoda, dynamiczna, ale i uboga. Istnieje też inny powód. Islam jest religią bardzo prostą. By być muzułmaninem, trzeba wyznać, że się nim jest i praktykować pięć filarów wiary, do czego nie potrzeba intelektualnego przygotowania. Dla ludzi prostych, szczególnie w Trzecim Świecie, bardzo ważne jest poczucie identyfikacji z islamem, bo zaczynają się czuć członkami jakiejś wspólnoty, rodziny. Dobrze wiemy, jaką zasadniczą rolę we współczesnym, wielokulturowym i chaotycznym świecie odgrywa poczucie tożsamości. A islam daje to tym ludziom — muezzin budzi ich rano, mają swój meczet (to nie tylko miejsce modlitwy, ale i spotkanie z bliskimi), swoje ummy, a kiedy znajdują się w tarapatkach, mają się do kogo zwrócić o pomoc”¹¹. Myślę, że w powyższych słowach możemy znaleźć odpowiedź na wcześniej postawione pytanie. A już na pewno są one wskazówką, która może pomóc zrozumieć istotę tej religii.

Trzy kręgi islamu

Zaplecze wojującego islamu tworzą trzy główne kręgi. Pierwszy z nich składa się z ludzi podobnych do Osamy bin Ladena i członków Al-Kaidy. Cechuje ich fanatyzm, są wyjątkowo niebezpieczni, a ich liczba nie przekracza kilku tysięcy. Krąg drugi stanowi o wiele większa liczba potencjalnych bojowników, którzy sympatyzują z radykalną, utopijną wizją Al-Kaidy, ale do tej organizacji nie należą. Swe poglądy wyrażają niemal codziennie od momentu wybuchu wojny w Afganistanie — to głównie akty nienawiści wobec Stanów Zjednoczonych i entuzjazm dla dalszych ataków wymierzonych w USA. Trzeci krąg stanowią muzułmanie, którzy nie akceptują programu wojującego islamu, ale podzielają jego wybujały antyamerykanizm. Prawdopodobnie połowa świata muzułmańskiego większą sympatią darzy Osamę bin Ladena niż George’a Busha.

Współczesny islamski radykalizm jest gniewną odpowiedzią na pytanie, które muzułmanom nie dawało spokoju co najmniej przez 200 lat. Przez pięć wieków, przed rokiem 1800, potęga i bogactwo świata islamu malały, a narody „niewiernych” wyprzedziły go w wyścigu cywilizacji. Muzułmanie pytali samych siebie: co złego się wydarzyło? Jeżeli islam przynosi łaskę Bożą, to czemu muzułmanie tak słabo sobie radzą? W nadziei, że uda się znaleźć odpowiedź na te pytania, wybierali wszystkie drogi inne niż demokracja i wolny rynek, zwracając się ku ideologiom

¹¹ R. Kapuściński, *Minaret świata*, „Znak”, 2 I 1998.

ekstremistycznym, także do faszyzmu. W istocie współczesny radykalizm wyznawców Allaha jest gniewną odpowiedzią na słabość świata islamu, swego rodzaju formą odreagowania kompleksów. Wojujący islam jest najpopularniejszą, a zarazem najgroźniejszą z dotychczasowych ideologii¹².

Sunnizm

Sunnizm jest głównym nurtem islamu (około 90% wyznawców), uznającym tylko tradycję proroka Mahometa. Sunnici bezwzględnie wierzą w *hadisy* — opowieści o życiu i dokonaniach Proroka. *Hadisy* były przekazywane z ust do ust, a zostały spisane w VIII i IX w. Sunnici bronią tradycji, traktując szytów jako odszczepieńców i „falszerzy prawdy”. Uznają autorytet czterech pierwszych kalifów — Abu Bakra, Umara, Usmana i Alego, który ożenił się z córką Proroka. Po odejściu Mahometa nie dopuszczają wariantu pośrednictwa między Allahem a owczarnią wiernych¹³. Doktryna sunnizmu opiera się na Koranie, zgodnej opinii muzułmańskiej gminy (*idźma*), analogii (*kijat*) oraz *Sunnie*, czyli drodze postępowania. Obejmuje ona zbiór opowieści (*hadis*) dotyczących postępowania Proroka, jego wypowiedzi i opinie, zarówno na temat zachowań muzułmanów, jak i wiary. *Sunna* jest źródłem wiedzy religijnej oraz podstawą opartego na islamie prawa (*szariatu*). Autorytet *Sunny* akceptują wszyscy muzułmanie, ale różnią się w jej interpretacji. Sunnici uznają pięć kanonów islamu: wyznanie wiary (*szahada*), modlitwę, jałmużnę, post w ramadanie i pielgrzymkę (*hadż*). Za najbardziej ortodoksyjnych spośród sunnitów uchodzą wahhabici, odrzucający ludowy kult świętych i miejsc świętych, za wyjątkiem Mekki i Medyny.

Sunnici uważają się za prawowiernych przedstawicieli prawdziwego islamu. W przeciwieństwie do szytów nakazują posłuszeństwo każdemu władcy, który zapewnia możliwość uprawiania kultu oraz utrzymuje porządek w państwie. Imamowi przyznają jedynie władzę duchowną. Wśród sunnitów nie ma na ogół oficjalnych religijnych interpretatorów zasad wiary. W konfliktach społeczno-politycznych, wstrząsających dzisiejszym światem islamu, sunnici, podzieleni wewnętrznie na wiele grup, sekt i odłamów, występują po różnych stronach barykady, o czym świadczy przykład z jednej strony sunnickiego Egiptu Sadata, a z drugiej — także sunnickiej Libii Kadafiego¹⁴.

¹² D. Pipes, *Eksplzja kompleksów*, „Wprost”, 10 VIII 2003.

¹³ H. Suchar, op. cit., s. 150.

¹⁴ J. Kaczmarek, op. cit., s. 62.

Szyizm

Szyizm jest nurtem polityczno–religijnym stworzonym przez wyznawców islamu, opowiadających się za prawem czwartego kalifa Alego Ibn Abi Taliba (604–661) — oraz jego potomków, zwanych imamami — do zwierzchności nad wszystkimi muzułmanami. Szyici oczekują na ostatniego z imamów, który — jak wiemy — nie umarł, ale znikł, jako na zbawcę całej ludzkości. Kult imamów jest u szyitów traktowany jako szósty „filar” islamu. Różnice między odłami szyickimi zależą od tego, ilu potomków Alego uznają za imamów. Imamici, których jest najwięcej, uważają, że było ich dwunastu. Z szyizmu wyłonili się nusajryci lub inaczej alawici, uznawani przez większość muzułmanów za heretyków¹⁵.

W Karbali w 680 r. zginął męczeńską śmiercią z rąk sunnitów inny szyicki imam, zarazem syn Alego i wnuk Mahometa — Al–Husajn. Szyici do tej pory czują się winni, że nie zdążyli go uratować. Stąd też bierze swoje początki nurt pokutniczy w szyizmie. Bo imam to skarb — jest nieomylny w interpretacji Koranu, posiada bowiem nadludzką wiedzę i mądrość, które oświecają wyznawców. W Karbali znajduje się wielki grobowiec Al–Husajna, który dla szyitów jest może nawet bardziej święty, niż grobowiec Alego. Kiedy szyici idą na wojnę, zawsze pragną odkupić winę z 680 r. Przykładem może być wojna iracko–irańska, podczas której po obu stronach frontu ginęli ludzie z imieniem imama na ustach. Z tego właśnie poczucia winy biorą się misteria szyicke, podczas których aktorzy kaleczą się i broczą krwią¹⁶. Jest to wyrażenie skruchy za szyitów, którzy przed wiekami zostawili bezbronno Al–Husajna na pastwę wojska kalifa. Wyznawcy tego odłamu islamu proszą w ten sposób o odpuszczenie win, które tak naprawdę nigdy nie zostaną całkowicie wymazane. Osoby pokazujące się podczas parad rywalizują o to, kto lepiej się zrani, kto spłynie większą ilością krwi. Szyici czują wielką wewnętrzną satysfakcję z tego, że właśnie w ten sposób okazują skruchę. Ten rodzaj religijności trwa w całym świecie szyickim aż do dzisiaj.

Można powiedzieć, że los szyitów jest pod każdym względem tragiczny, ponieważ ich poczucie krzywdy dziejowej i nieustannie towarzyszącego im nieszczęścia są głęboko zakodowane w ich świadomości. Są na świecie społecznościami, którym od wieków nic się nie udaje, nie odnoszą sukcesów w żadnej z dziedzin życia. I tak jest właśnie w wypadku szyitów. Może dlatego sprawiają wrażenie śmiertelnie poważnych i zawzięcie obstających przy swojej racji, a także smutnych. Stopniowo zaczynają poszukiwać miejsc bardziej bezpiecznych, które dawałyby większą szansę przetrwania¹⁷.

¹⁵ *Podzielona opozycja*, „Polska Zbrojna” 2003, nr 12, s. 31

¹⁶ *Długi weekend w Iraku*, „Gazeta Wyborcza”, 30 IV 2003, s. 22–23.

¹⁷ R. Kapuściński, *Zanim przyjdzie wyczekiwany*, „Gazeta Wyborcza” 2003, nr 208/4419.

Dżihad – święta wojna

Mahomet czynił z walki nakaz Boga, a samą walkę nazywał metaforycznie *dżihad fi sabil Allah*¹⁸, co później zaczęto określać mianem *dżihadu*. Jest to pojęcie znacznie szersze od samej walki fizycznej, zwłaszcza że definicja ta zawiera jeszcze jedno znaczące uzupełnienie: *bi-amwalihim wa-anfusihim*¹⁹. Świadczy to o tym, że dawne obyczaje beduinów zostały podporządkowane autorytetowi Boga. Takie polecenia zawarte są w *Koranie*, w surze, która powstała prawdopodobnie przed jedną z wypraw wojennych muzułmanów na Tabuk pod wodzą samego Proroka: „Gdy któryś z nich umrze, nie odprawiaj nad jego grobem modlitwy, nie stój nad jego grobem. Tacy jak on nie uwierzyli w Boga, ani nie uwierzyli Jego Wysłannikowi, dlatego umarli jako buntownicy”²⁰. Konkluzją tego jest fakt, że nieposłuszeństwo zostało zagrożone największą karą religijną: piekłem, a także dotkliwymi karami w ramach społeczności, tzn. miano nie odprawiać modlitwy nad grobami tych, którzy nie „dokładali starań na drodze Boga”. Z drugiej strony ci, którzy brali udział w *dżihadzie*, mogli się spodziewać nagrody: „Jednak Wysłannik oraz ci, którzy wraz z nimi uwierzyli, dokładają starań, poświęcając majątek i życie. Oni otrzymują wszelkie dobro i dobrze się im będzie powodziło”²¹. Takie uzasadnienie walki świadczy o tym, że Mahomet miał kłopoty z nakłonieniem członków swojej gminy do podjęcia walki przeciwko wrogom, a wrogami byli niemuzułmanie, a dokładnie mówiąc Arabowie, którzy nie przyjęli islamu. Ludzi tych określano dwoma terminami: *kafir* — niewierny, niewdzięczny oraz *muszrik* — ten, który przypisuje Bogu towarzyszy. Z tego wynika, że pojęcie *dżihadu* nie odnosiło się do wyznawców dwóch innych religii: judaizmu i chrześcijaństwa²².

Religia muzułmańska jest w społeczeństwie irackim podstawowym źródłem prawa i ona właśnie decyduje o sposobie życia. Dlatego Irakijczycy uważają, że wojna przeciwko narodowi muzułmańskiemu staje się również wojną przeciwko jego religii. Świat muzułmański wprawdzie zgadza się, że należy niszczyć wszelkiego rodzaju zło, ale nie jest za nadużywaniem władzy. A takim przypadkiem był Husajna. Dlatego ludzie, którzy nie popierali Husajna boją się, że to co nastąpi po nim, może nie być lepsze. Wielu z nich uważa, że w Iraku powinny być zastosowane dyplomatyczne metody działania ONZ, ale niestety nie zostały one wykorzystane do końca. Przewodniczący Rady Imamów RP zapytany, czy wojna prowadzona w tej

¹⁸ Dżihad fi sabil Allah — dokładanie starań na drodze Boga.

¹⁹ Bi-amwalihim wa-anfusihim — przy wykorzystaniu majątku i życia.

²⁰ Koran, IX, s. 81–82.

²¹ Ibidem, s. 88.

²² J. Danecki, op. cit., s. 33.

chwili przez Irakijczyków jest *dżihadem*, odpowiedział, że można ją tak nazwać. Giną bowiem cywile, giną dzieci, brakuje w kraju żywności, a domy muzułmanów rozpadają się w gruzy. Uważa on, że wojna przeciwko Irakowi to wojna niesprawiedliwa i dlatego wyznawców islamu zamieszkujących ziemię iracką obowiązuje udział w obronie tych terytoriów²³. Amerykanie głoszą, że niosą Irakowi wolność i demokrację. Ale jeśli muzułmanie chcą pozostać przy swym sposobie życia podyktowanym przez prawo religijne, to dlaczego narzucać im na siłę coś innego. Irakijczycy nie zgadzają się z opinią, jakoby w islamie nie obowiązywało poszanowanie człowieka i jego praw. Uważają, że każda religia ma swoje zasady, wartości i prawa. A islam, podobnie jak inne, nawołuje do miłości, pokoju i sprawiedliwości. A muzułmanin to przede wszystkim człowiek wiary i pobożności, który nie szuka i nie potrzebuje racjonalnych uzasadnień dla swej wiary. Zdaniem Irakijczyków islam jest jedynym zjawiskiem, które przeciwstawia się hegemonii Ameryki. Nie bronią Husajna, ale wspólnych wartości dla muzułmanów i chrześcijan, które padają ofiarą tej wojny²⁴. Wielu z nich marzy się Irak zorganizowany wedle praw *Koranu*. Byłoby to pierwsze państwo prawdziwie muzułmańskie we współczesnym świecie arabskim.

Paweł Smoleński w swojej książce *Irak piekło w raju* przedstawił nam Irak od środka. Pisząc bowiem reportaż, rozmawiał z politykami, mułłami, ajatolahami, a także ze zwykłymi Irakijczycami. Opowieści były różne, ale miały ze sobą coś wspólnego, wszystkie bowiem przedstawiały nam kawałek irackiej historii. Z nich wynika, że największym nieszczęściem dla Irakijczyków nie są zniszczone drogi czy zburzone domy, ale ich złamana dusza, dlatego nie chcą amerykańskiej wolności. Uważają, że od trzystu lat wiedzą jak powinni rządzić, a święty *Koran* i *szari'at* pokazują drogę, z której nie wolno zejść wiernemu muzułmaninowi. Ufają Bogu i boją się Jego słów, a nie ziemskich potęg, prezydentów czy generałów. Oceniają ludzi tylko według prawd wiary i *Świętego Koranu*. Są tacy, którzy uważają, że należy ogłosić świętą wojnę. Bowiem *dżahad* to część ich życia, wojna ze swoimi słabościami, z brakiem odwagi i wiary. Każdy muzułmanin ma prawo i obowiązek bronić islamu, godności, honoru, życia, swoich kobiet i majątku, tak jak uważa za stosowne. I takiego wyboru, ich zdaniem, dokonał Osama jako człowiek wiary i dobry muzułmanin. Wielu podziwia jego odwagę i nie wierzy, że z jego polecenia zabijano niewinnych, podkładano bomby i wysadzano meczety²⁵.

Mudżahedini uważają, że Amerykanie uderzyli w serce islamu i mają w pogardzie to, co święte dla Irakijczyków. A tym samym nie chodzi im o głowę Saddama, ale podbój Iraku. Dlatego ludzie głębokiej wiary zdecydowali się na walkę pod wezwaniem Allah Akbar — Bóg jest wielki. Dla nich nastał czas walki, a nie debat

²³ M. Ikonowicz, *Święty obowiązek obrony*, „Przegląd” 2003, nr z 13 kwietnia.

²⁴ *Ibidem*, s. 23.

²⁵ P. Smoleński, *Irak: piekło w raju*, Warszawa 2004, s. 84–86.

i układów. Zdecydowali się stworzyć armię Boga, która będzie się biła do ostatniego wojownika, jeżeli będzie taka Jego wola. I tak rosną szeregi tej grupy, której członkowie chcą oddać życie dla kraju i Allaha. Członkowie grup nie znają się między sobą, kontakt utrzymują tylko dowódcy. Tak chronią się przed szpiegami. Nie boją się o siebie, a każdy z nich chce umrzeć jak męczennik. Jeżeli ktoś nie może walczyć wspiera ich cel, daje pieniądze. Bowiem Koran naucza, że jeśli wspierasz swoim majątkiem świętą wojnę, możesz siebie zaliczyć do grona wojowników Boga. Ich zdaniem wiele dróg prowadzi do męczeństwa, do chwalebnej śmierci, do raju, jeśli tylko taka jest wola Najwyższego²⁶. Nie ma dla nich większego szczęścia, niż śmierć w *dżihadzie*. Mudżahedini porównują się do wojowników z czasów Proroka. Wówczas Arabowie odnieśli zwycięstwo nad niewiernymi Persami. Podobnie teraz mogą wygrać z Amerykanami, jeżeli taka będzie wola ich Boga. Tutaj należy przypomnieć hasło organizacji Stowarzyszenie Braci Muzułmanów, które brzmiało: „Allah jest naszym Bogiem, Prorok jest naszym przywódcą, *Koran* jest naszą konstytucją, *dżihad* naszą drogą, śmierć w imię Boga jest naszym pragnieniem”. Świętą wojnę określają jako wojnę zasadzek i pułapek, odwagi i wiary przeciwko strachowi, bezbożności i tchórzostwa.

Można sądzić, że tego rodzaju hasła są dowodem na to, że islam zmierza obecnie do zbudowania „państwa Boga”. A środkiem do osiągnięcia tego celu jest przede wszystkim prowadzenie „świętej wojny”, która doprowadzić ma do zwycięstwa tej religii w świecie. A tym samym będzie to zdobycie władzy przy pomocy skutecznej i pragmatycznej taktyki. Należy również pamiętać, że religijny fundamentalizm islamu odwołuje się do muzułmańskiej nauki o uniwersalizmie, upolitycznia ją i na tej podstawie rozwija jej neomuzułmańską koncepcję. Celem jej jest stworzenie muzułmańskiego ładu. Ta idea, której nie ma w *Koranie* ani w żadnym innym muzułmańskim źródle, ma przede wszystkim charakter retoryczny. Muzułmański fundamentalizm pragnie swoją polityczną ideologię zbawienia narzucić jako metodę wyciągnięcia całej ludzkości z kryzysu²⁷.

B. Tibi²⁸, będąc muzułmaninem, pisze, że: „(...) fundamentalizm jest tworem wewnętrzny, a nie zaczerpniętym z zewnątrz. Jest on współczesnym nurtem globalnym, istniejącym również w innych religiach uniwersalnych. Fundamentalizm islamski, w odróżnieniu od innych religii i odłamów islamu, odgrywa jednak przede wszystkim rolę polityczną, i to w skali światowej”.

²⁶ Ibidem, s. 90–91.

²⁷ J. Kaczmarek, op. cit., s. 101.

²⁸ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 2001, s. 82.

²⁹ Z. Słomkowski, *Fałszywe racje terrorysty*, „Trybuna”, 16–17 I 1999, s. 15.

Z. Słomkowski²⁹ opublikował w naszej prasie fragmenty wywiadów, które udzielił korespondentom „Timesa” i „Newsweeka” organizator akcji terrorystycznych — saudyjski milioner Osama bin Laden. „(...) Dzięki łasce Bożej Międzynarodowy Front Islamski na rzecz dżihadu (świętej wojny) przeciw USA i Izraelowi wydał fatwę (dekret religijny), która wzywa naród islamski do prowadzenia dżihadu celem wyzwolenia świętych miejsc. Naród Mahometa odpowiedział na ten apel. Należy zrozumieć naszą religię. Walka stanowi część naszej religii i naszego szariat. Ci, którzy kochają Boga i jego Proroka oraz tę religię, nie mogą temu zaprzeczyć. Ktokolwiek podważa najmniejszą nawet zasadę naszej religii, dopuszcza się najcięższego grzechu w islamie. Wrogość wobec Ameryki — ciągnie dalej swój wywód — to religijny obowiązek i mamy nadzieję, że Bóg nas za to wynagrodzi”.

Bin Laden jest przekonany, że naród islamski spełni swój obowiązek. Jednym słowem ma pewność, że muzułmanie będą w stanie położyć kres legendzie o tzw. supermocarstwie, jakim jest Ameryka.

Światowy konflikt naszych czasów rozgrywa się pomiędzy członkami tej samej cywilizacji: między islamskimi fundamentalistami a tymi, których możemy nazwać umiarkowanymi muzułmanami. Zdaniem Amerykanów świat muzułmański będzie musiał wypełnić wojujący islam, podobnie jak Zachód rozprawił się z komunizmem. Trzeba jednak wiedzieć, że walka taka może potrwać wiele lat i kosztować wiele ofiar. Dlatego ważnymi sojusznikami USA są umiarkowani muzułmanie, którzy wprawdzie nie są zorganizowani, ale mają do zaoferowania dogłębną wiedzę o wojującym islamie i jego potencjalnych słabościach. Dlatego tak ważne dla Amerykanów jest pozyskanie tej grupy³⁰. Należy zauważyć, że szanse wzmocnienia umiarkowanych muzułmanów nie są łatwe w czasach, kiedy dominuje radykalizm, *dżihad*, konspiracyjny styl myślenia i kult śmierci. Ale dla Ameryki ważne jest, że ta grupa istnieje i ma wiedzę o wojującym islamie i jego słabościach. Dlatego warto ich pozyskać.

Reasumując powyższe rozważania, chciałabym zwrócić uwagę na fakt, że istnieją zasadnicze różnice kulturowe między islamem a Zachodem. Islam bowiem jest młodą religią w porównaniu do chrześcijaństwa, które wciąż poszukuje swojego miejsca w zmieniających się warunkach historycznych. Islam natomiast pozostaje bardzo stabilny. W świecie islamu państwo i religia są jednością i prawdopodobnie w tym tkwi jego specyfika. Dlatego też kultury te nie przystają do siebie. Myślę, że poznanie islamu pozwoliłoby nam wiele zrozumieć i przezwyciężyć stereotypy. Nie możemy bowiem patrzeć na muzułmańską kulturę oczami Europejczyka, ponieważ nigdy jej nie zrozumiemy.

³⁰ D. Pipes, op. cit., s. 85.



Rafał Nowakowski

POZYTYWY I NEGATYWY USTAWY SAMORZĄDOWEJ Z 1990 ROKU NA PRZYKŁADZIE WROCŁAWIA W LATACH 1990–1994

Postulaty restytucji samorządu terytorialnego, zdecentralizowania struktur administracyjnych i budowy społeczeństwa obywatelskiego poprzez odrodzenie lokalizmu w ramach przyszłego ustroju demokratycznego wpisywały się w pojęcie „Rzeczypospolitej Samorządnej”, lansowanej w latach 80. XX w. przez opozycję w kraju. Idea odbudowy demokracji lokalnej odbiegała zasadniczo od rozwiązań obowiązujących w PRL-u. Odrzucano więc centralizm państwowy, hierarchiczność struktur administracyjnych oraz quasi-samorządny system rad narodowych. Różnice w kwestii postrzegania ówczesnej rzeczywistości traktować należy w kontekście walki zarówno politycznej, jak i ideologicznej. Wiąże się ona bezpośrednio z pojęciem relatywizmu historycznego, a także Einsteinowską teorią względności, uzmysławia bowiem podważalność istnienia wiecznych, jedynych i słusznych pryncypiów, de facto uzależnionych od okoliczności i czasu. Tak było w przypadku kompromisu zawartego w 1989 r. Uznano wówczas w Polsce potrzebę odbudowy samorządu terytorialnego, który miał być istotnym czynnikiem przemian polityczno-społecznych. Wybrano jednak ewolucyjną drogę przemian tak w skali lokalnej, jak i ogólnonarodowej. Uwidacznia się tu pewna względność działania ustawodawcy, a zwłaszcza relatywizm decyzyjny.

Podczas obrad Okrągłego Stołu zaakceptowano ogólną tezę „ustanowienia samorządu terytorialnego i zagwarantowania w konstytucji prawa społeczności lokalnych do samorządu”¹. Ustalono wówczas, iż gmina otrzyma osobowość prawną, uzyska majątek, samodzielność finansową i gospodarczą, własne źródła dochodów i odrębny od państwa budżet. Strona rządowa zgodziła się na zawieranie porozumień międzygminnych, na de-

¹ Cyt. za: R. Wróbel, *Cztery lata reform. Z doświadczeń samorządu terytorialnego w Polsce 1990–1994*, Warszawa 1994, s. 33.

mokratyczne wybory, ograniczenie nadzoru administracyjnego nad gminami oraz prawo zaskarżania przez gminy decyzji władz państwowych do sądów powszechnych i NSA. Nie zgodziła się natomiast na nadanie dotychczasowym urzędnikom statusu pracowników samorządowych i na merytoryczne zasady ich doboru. Nie osiągnięto zgody w kwestii zabezpieczeń finansowych dla gmin (m.in. gwarantowanego poziomu dotacji oraz zapewnienia bezpośredniego i terminowego przekazywania funduszy)². Ustalenia te zasadniczo wpłynęły na budowę samorządności w pierwszych latach jej funkcjonowania.

Pierwotny tekst ustawy z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie terytorialnym został ogłoszony 19 marca 1990 r.³ Regulował on głównie status prawny gminy i jej ustrój. Przyjętą materię prawną należy jednak rozpatrywać w kontekście całego ustawowego dorobku samorządowego, rozwijanego i nowelizowanego zarówno przed, jak i po wyborach gminnych. Wpływał on bowiem na poziom funkcjonowania samorządów. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie pozytywnych i negatywnych stron ustawy samorządowej na przykładzie gminy Wrocław w okresie I kadencji 1990–1994. Praktyka kadencyjna zweryfikowała bowiem przyjęte rozwiązania prawne. Dla potrzeb artykułu wybrano niektóre — najciekawsze, a zarazem — jak zobaczymy na przykładzie stolicy dolnośląskiej — kontrowersyjne założenia ustawy samorządowej, tj. finansowanie gmin wraz z budżetem, zakres kompetencji, samodzielność majątkową gmin i działalność gospodarczą.

Jedną z najważniejszych kwestii, wpływających bezpośrednio na poziom funkcjonowania samorządów, był sposób finansowania gmin. Mimo iż od początku ustawodawcy zdawali sobie sprawę, że powodzenie reformy samorządowej zależeć będzie od korzystnej sytuacji finansowej gmin, sprawy te pozostały na marginesie prac nad ustawą. W jej tekście ograniczono się do ogólnych zasad finansowania. Przewidywano bowiem, iż kwestie te szczegółowo uregulowane zostaną po wyborach komunalnych. Do tego czasu gminy gospodarować miały w oparciu o budżety uchwalone przez rady narodowe. Tym sposobem już na początku kadencji władze wrocławskie obliczyły deficyt budżetowy na 87 mld zł⁴. Zarząd Miasta (ZM) wprowadził nadzwyczajny tryb kontroli wydatków, ograniczył dotacje oraz zaciągnął kredyt w wysokości 25 mld zł. W efekcie, jak wyjaśniał radnym członek Zarządu Miasta S. Najnigier, rok 1990 zakończono z 3% nadwyżką⁵. W opinii władz miasta winę za zaistniałą sytuację

² Szerzej zob.: J. Reguński, *Problematyka samorządu terytorialnego w rokowaniach „Okrągłego Stołu”* [w:] P. Buczkowski (red.), *Odrodzenie samorządu terytorialnego. Budowa społeczeństwa obywatelskiego*, Poznań 1994, passim; K. Trembicka, „Okrągły Stół” w Polsce (konceptje samorządu terytorialnego), „Samorząd Terytorialny” 1999, nr 4, s. 3–10.

³ DzU Nr 16, poz. 95.

⁴ Archiwum Urzędu Miasta Wrocławia (dalej: AUMW), Protokoły sesji Rady Miejskiej Wrocławia (dalej: RMW) 1990, Protokół Nr III/90 z dnia 19 V 1990. Wystąpienie prezydenta dotyczące sytuacji finansowej miasta wraz z odpowiedziami na pytania radnych stanowi zał. nr 15 do protokołu.

⁵ Ibidem, 1991, Protokół Nr XIX/91 z dnia 23 II 1991. Informacja Zarządu Miasta o budżecie za 1990 r. stanowi zał. nr 1 do protokołu.

ponosiły „władze państwowe, recesja gospodarcza kraju, zła korekta systemu podatkowego, gdyż z 5 do 3% obniżono wysokość opłat skarbowych oraz błędna decyzja o finansowaniu Sejmiku Samorządowego nie przez wojewodę, lecz przez gminy danego województwa”⁶. Samorządowcy liczyli jednak na nową ustawę o finansach gminnych. Przyjęto ją w połowie grudnia 1990 r. i od razu została skrytykowana przez ekspertów i działaczy lokalnych — mówiono o „rządowej smyczy finansowej”, gdyż zbyt uzależniała samorządy od centralnych finansów. Krytykowano również jej przejściowy charakter, bowiem została przyjęta jako prowizorium wyłącznie na 1991 r.⁷ Jak stwierdził prezydent Wrocławia B. Zdrojewski — podobnie było w 1992 r. „gdyż ponownie na skutek fatalnych decyzji rządowych zdestabilizowano całe finanse miasta”⁸. Wynikało to — jak informował na łamach wrocławskiej prasy rzecznik prasowy Rady Miejskiej (RM) — z wadliwego rozliczania podatku dochodowego od osób fizycznych, który w obniżono z 30 do 15%. Dzielono go według kryteriów demograficznych, a nie według rzeczywistej liczby mieszkańców w gminie, jak to miało miejsce wcześniej. W ten sposób gminy wiejskie, ze znaczną liczbą rolników, którzy podatku dochodowego nie płacili, zyskały kosztem dużych miast. W wyniku tej decyzji Wrocław stracił 40 tys. podatników i 46 mld zł⁹. Był więc to kolejny cios w podstawy finansowe gmin, gdyż w 1992 r. niedobór w kasie miejskiej Wrocławia sięgnął 300 mld zł¹⁰. Już po pierwszym kwartale 1992 r. rzecznik prasowy Rady Miejskiej informował, że budżet w 1992 r. był za mały o 80%¹¹. Praktycznie przez cały okres I kadencji ustawy finansowe miały charakter tymczasowy, gdyż nowa ustawa o finansowaniu gmin przyjęta została w grudniu 1993 r.¹² Dla samorządu, kończącego kadencję w połowie 1994 r., nie miało to już żadnego znaczenia.

Przykład finansowania gmin w zderzeniu z praktyką pierwszych lat funkcjonowania samorządności był niewątpliwie negatywnym aspektem przyjętego ustawodawstwa, choć intencje miały pozytywny wymiar. W ustawie z 8 marca, art. 51 stwierdzono, że „Gmina samodzielnie prowadzi gospodarkę finansową na podstawie budżetu gminy”. Było to niewątpliwie novum, gdyż do 1990 r. budżet gminy był fragmentem budżetu państwa. Celem przyjętych rozwiązań prawnych było zapewnienie niezależności gminom. Można stwierdzić jednak, iż w omawianym okresie stan budżetu miasta odzwierciedlał płynność i niestabilność prawa finansowego, brakowało bowiem zagwarantowania stabilnych źródeł dochodów. Mimo trudności władzom wrocław-

⁶ C. Trytko, *Jak zapełnić kasę miejską?*, „Wieczór Wrocławia”, 18 IX 1990, nr 181.

⁷ R. Wróbel, op. cit., s. 65.

⁸ C. Trytko, *Rozmowa z prezydentem miasta Wrocławia Bogdanem Zdrojewskim*, „Kalendarz Wrocławski” 1994, s. 89.

⁹ J. Waszkiewicz (red.), *Raport o stanie miasta. Wrocław 1990–1994*, Wrocław 1994, s. 15.

¹⁰ *Rzecznik prasowy Rady Miejskiej informuje*, „Wieczór Wrocławia”, 21 XI 1991, nr 226.

¹¹ *Rzecznik prasowy Rady Miejskiej informuje*, ibidem, 15 IV 1992, nr 75.

¹² DzU Nr 129, poz. 600.

skim udało się jednak podwoić stan dochodów. W 1993 r. dochody gminy wyniosły 1626 mld zł, podczas gdy w 1991 r. zaledwie 750 mld¹³. Wśród dochodów własnych, na które składały się podatki i opłaty lokalne, stanowiące 60%, istniała partycypacja w dochodach budżetu centralnego, wynosząca 33%, oraz dotacje i subwencje w wysokości 7%. Dzięki umiejętnej polityce władze uniknęły zadłużenia Wrocławia, utrzymując jego płynność finansową i zwiększając sukcesywnie dochody.

Omawiając kwestię finansową gmin należy jeszcze zwrócić uwagę na pozytywny zapis w ustawie z marca 1990 r., według którego kontrolę finansową gospodarki gmin i związków sprawować miały Regionalne Izby Obrachunkowe. Szczegóły miała ustalić odrębna ustawa. Do tego czasu sprawa kontroli finansowej gmin leżała w gestii wojewodów. Senator J. Stepień, ówczesny generalny komisarz wyborczy, nazwał to „skandalem na skalę państwa”, gdyż zapowiadana ustawa pojawiła się dopiero jesienią 1992 r.¹⁴ Regionalne Izby Obrachunkowe rozpoczęły działalność od 1 stycznia 1993 r. W rzeczywistości zanim skompletowano personel, który wdrożył się w sprawy finansowe (co trwało praktycznie do końca I kadencji), gminy — w tym Wrocław — pozostały bez specjalistycznego wsparcia¹⁵. Ponownie praktyka zweryfikowała pozytywne założenia ustawy o samorządzie terytorialnym, wpływając negatywnie na jej ocenę.

Bezpośrednio z zagadnieniem finansów lokalnych wiąże się sprawa kompetencji i zadań gminnych. Finanse samorządowe bowiem w istotny sposób decydowały o zakresie realizacji zadań oraz poszerzaniu władztwa lokalnego. Ustawa (zwana kompetencyjną) z 17 maja 1990 r.¹⁶, dotycząca podziału zadań i kompetencji określonych w ustawach szczegółowych pomiędzy organy gminy a organy administracji rządowej, jak stwierdzono w wypowiedziach i opracowaniu urzędowym, okazała się rozczarowaniem. W opinii władz wrocławskich była tak „nieudolna, że mogła doprowadzić do bardzo ostrych konfliktów, gdyż w wielu miejscach była sprzeczna z ustawą samorządową z marca 1990 r.”¹⁷ Art. 6. ustawy z marca 1990 r. do zakresu działań gminy zaliczył wszystkie sprawy publiczne o znaczeniu lokalnym, nie zastrzeżone ustawami na rzecz innych podmiotów. W polskim ustawodawstwie przy dzieleniu zadań lokalnych przyjęto tzw. domniemanie kompetencji. Uznano, że gmina otrzyma dwojakie zadania: własne i zlecone, powierzane przez administrację rządową. Ustawa w art. 7 wyliczyła zadania własne, obejmujące kwestie z zakresu

¹³ Zestawienie na podstawie danych: *Jak napętnić kasę gminną?*, „Wieczór Wrocławia”, 4 II 1991, nr 24; *Radni uchwalili nowy budżet*, ibidem, 8 II 1993, nr 26.

¹⁴ R. Wróbel, op. cit., s. 72–73.

¹⁵ Szerzej zob.: M. Stec, *Powstanie R.I.O.*, [w:] B. Cybulski, S. Srocki (red.), *Regionalne Izby Obrachunkowe w Polsce w latach 1993–2003*, Warszawa 2003, s. 69–83.

¹⁶ DzU Nr 34, poz. 198.

¹⁷ C. Trytko, *Rozmowa ze Stanisławem Miękiszem przewodniczącym Rady Miejskiej i Leonardem Smolką wiceprzewodniczącym Rady Miejskiej Wrocławia*, „Kalendarz Wrocławski” 1994, s. 87.

infrastruktury technicznej, społecznej, zapewnienia ładu i porządku publicznego, zapewnienia ładu ekologicznego i przestrzennego. Ustawa ta przypisała sprawy oświaty, w tym szkół podstawowych, do zadań własnych gminy, jednak w ustawie kompetencyjnej z maja 1990 r. przyznano gminom wyłącznie żłobki i przedszkola.

Przekazanie żłobków i przedszkoli, zgodnie z art. 11 pkt. 2 ustawy z dnia 17 maja 1990 r., miało odbyć się z dniem 1 stycznia 1991 r. Do końca grudnia 1990 r. miały one jednak pozostać pod opieką Kuratorium Oświaty i Wychowania. Gmina miała przejąć przedszkola i żłobki od Zakładów Opieki Zdrowotnej (ZOZ-ów) wraz ze środkami na ich utrzymanie. W połowie grudnia 1990 r. wojewoda zdecydował przekazać palcówki w zarząd terytorialny, stwierdzając, że resort zdrowia nie ma funduszy na ich utrzymanie¹⁸. Wrocławskie władze nie brały pod uwagę tak szybkiego przejścia tych zadań. Powstało więc spore zamieszanie. Urząd Miasta zdecydował, iż ośrodki te przejdą pod kuratelę Miejskiego Ośrodka Pomocy Społecznej. Decyzja ta była jedną z przyczyn protestu pracowników przedszkoli i żłobków, gdyż latem 1990 r. placówki te oddzieliły się od ośrodków opieki społecznej, przechodząc do resortu służby zdrowia. Utrata przywilejów resortowych, otrzymanie statusu pracowników komunalnych, zapowiedzi władz miejskich o likwidacji części przedszkoli i zwolnieniu około 300 pracowników, zaogniły sytuację. Ponadto brakowało nowelizacji ustaw i nowych rozwiązań legislacyjnych. Całą sprawę komplikował fakt, że wciąż obowiązywała ustawa z lutego 1950 r., gwarantująca dzieciom do lat 3 opiekę personelu podlegającego służbie zdrowia. Luka prawna oraz zamieszanie, wynikające z tempa przekazywania kolejnych kompetencji miastu, zrodziły problem. Dopiero interwencja Ministerstwa Zdrowia pod koniec stycznia 1991 r., która zachowała dotychczasowe prawa i przywileje pracowników, zakończyła strajk¹⁹. Sprawa żłobków i przedszkoli ciągnęła się jednak prawie przez cały okres I kadencji, gdyż racjonalizując wydatki budżetowe władze miasta zdecydowały o podniesieniu opłat za miejsca w przedszkolach o 80%²⁰ oraz zlikwidowały część placówek, co spotkało się z ponownymi strajkami i protestami pracowników i rodziców²¹.

Również kwestia przekazania szkolnictwa podstawowego była dominującym tematem w okresie I kadencji. Jak już wspomniano, szkolnictwo podstawowe nie zostało przekazane samorządom, co wynikało ze sprzecznych zapisów legislacyjnych. Tak więc tę dziedzinę zadań nadal pozostawiono w gestii państwa. Rząd argumentował, iż było to uregulowanie przejściowe, do czasu opracowania reformy systemu oświaty. Wyznaczono więc termin 1 stycznia 1994 r. jako ostateczną datę przejścia

¹⁸ A. Giedroyc, *Skandal ze żłobkami*, „Wieczór Wrocławia”, 11–13 I 1991, nr 8.

¹⁹ Idem, *Pracownicy żłobków zakończyli strajk*, ibidem, 30 I 1991, nr 21.

²⁰ Idem, *Drożej za przedszkola*, ibidem, 5 IX 1991, nr 173.

²¹ *Spory wokół zespołów żłobkowo-przedszkolnych*, ibidem, 20 IV 1993, nr 76; J. Podsiadło, *Bój o żłobki trwa*, ibidem, 22 IV 1993, nr 86.

szkolnictwa podstawowego przez gminy. Latem 1991 r. Rada Miejska upoważniła Zarząd Miasta do wystąpienia do Kuratorium Oświaty i Wychowania (KOiW) o przekazanie gminie szkół podstawowych²². Natomiast w czerwcu 1992 r. wrocławscy radni podjęli kolejną uchwałę, w której zdecydowali, że miasto przejmie te zadania z dniem 1 stycznia 1993 r.²³ Sprawa była poważna, gdyż dotyczyła 103 szkół podstawowych, 4200 pracowników i około 75 tys. dzieci i młodzieży²⁴. Jednak główną barierą okazały się kwestie finansowe, gdyż subwencje na szkolnictwo pokrywały — według obliczeń Zarządu Miasta — jedynie płace pracowników oraz zadłużenie szkół, obliczone na 65 mld zł. Miasto musiałoby wyasygnować na ten cel 97 mld zł, co mogło zdestabilizować budżet Wrocławia. Dlatego podczas kolejnej, grudniowej sesji radni preforsowali zaledwie sześcioma głosami zerwanie porozumienia z KOiW, a więc praktycznie na kilkanaście dni przez uzgodnionym terminem²⁵. Decydująca debata odbyła się w grudniu 1993 r., gdyż do 31 grudnia władze miały powiadomić KOiW, czy z dniem 1 stycznia 1994 r. przejmą szkolnictwo podstawowe. Mimo negatywnego stanowiska ZM, który argumentował, że miasto będzie musiało dopłacić około 30 mld zł, za przejęciem była Komisja Oświaty RM, Komisja Budżetu i Finansów RM, dyrekcja Wydziału Oświaty UM. Wrocławska Rada 33 głosami za, przy 6 przeciw i 8 wstrzymujących się, postanowiła nie zajmować stanowiska w sprawie przejęcia szkół podstawowych. Manewr ten spowodował, iż z dniem 1 stycznia 1994 r. gmina automatycznie przejęła tę dziedzinę oświaty²⁶.

Przykład żłobków, przedszkoli oraz szkolnictwa podstawowego, tak istotnego w procesie kształtowania społeczeństwa obywatelskiego, a zwłaszcza lokalnego, uświadamia ogrom problemów, z którymi przyszło się zmierzyć pierwszym samorządowym władzom we Wrocławiu. Założenie przekazania tych zadań gminom było trafnym i pozytywnym aspektem ustawodawstwa samorządowego. Stanowczo negatywnie wypada jednak ocenić strategię przekazywania kolejnych kompetencji oraz chroniczny brak finansów, blokujący rozszerzanie władztwa terytorialnego.

²² AUMW, Protokoły Sesji RMW 1991, Protokół Nr 26/91 z dnia 10 VII 1991. Dyskusja wraz uchwałą XXVI/152/91 stanowi zał. nr 10 do protokołu.

²³ Ibidem, 1992, Protokół Nr 45/92 z dnia 6 VI 1992. Stanowisko Rady Miejskiej wraz z dyskusją stanowi zał. nr 5 do protokołu.

²⁴ J. Podsiadło, *Szkolnictwo podstawowe twardym orzechem do zgryzienia*, „Wieczór Wrocławia”, 4 VI 1992, nr 109.

²⁵ AUMW, Protokoły Sesji RMW 1992, Protokół Nr 55/92 z dnia 12 XII 1992. Prezydent B. Zdrojewski tłumaczył dziennikarzom, iż gmina Wrocław jest od dawna gotowa do przejęcia szkolnictwa, lecz brak gwarancji finansowych ze strony rządu zniechęca. Posłużył się przykładem Gdańska, który przejął tę dziedzinę i dopłaca rocznie ok. 100 mld zł; J. Podsiadło, *Wrocław mój widzę ogromny. Szkoły na zakręcie*, „Wieczór Wrocławia”, 20 XII 1993, nr 246.

²⁶ A. Radziemska, *Z nowym rokiem gmina przejmie szkoły*, „Wieczór Wrocławia”, 23–26 XII 1993, nr 249.

Bariery te opóźniały w czasie proces odbudowy demokracji lokalnej. Tak było również w przypadku przekazywania dalszych kompetencji w ramach tzw. miejskiego programu pilotażowego.

Rząd H. Suchockiej wytypował 46 miast powyżej 100 tys. mieszkańców. Zgodnie z programem pilotażowym miasta — w tym Wrocław — miały z dniem 1 stycznia 1994 r. przejść: oświatę ponadpodstawową, kulturę, służbę zdrowia, opiekę społeczną, zarząd nad drogami krajowymi i wojewódzkimi, gospodarkę gruntami, budownictwo itp. Rada Miejska upoważniła prezydenta B. Zdrojewskiego do rozpoczęcia negocjacji w kwestii przejścia tych kompetencji. Prezydent nie należał do entuzjastów programu, gdyż, jak uważał, „mała ilość czasu oraz brak konkretnych rozwiązań finansowych”²⁷ zniechęcały do angażowania się w tę sprawę. Mimo podpisania porozumienia, nowy rząd W. Pawlaka wstrzymał realizację programu, a następnie ograniczył zakres przekazywanych kompetencji. Tym samym Wrocław — podobnie jak reszta miast polskich — stał się „ofiara” parlamentarnych rozsad i tendencji centralistycznych poszczególnych rządów.

Obok tak ważnych kompetencji, jak kwestia wychowania i oświaty, ustawodawca nadał gminom samodzielność majątkową, którą uważano za podstawę do wykonywania zadań własnych. Gmina stała się dysponentem mienia, przez co mogła nim swobodnie obracać, dzierżawić, sprzedawać, kupować. Uznano słusznie, że posiadanie majątku i prawo swobodnego nim dysponowania stanowić będzie jeden z podstawowych warunków samodzielności gmin. Ustawa z 8 marca 1990 r. wprowadziła pojęcie mienia komunalnego, stwierdzając, iż jest to własność gmin. Uznano, iż przekazanie tego mienia nastąpi w ciągu trzech miesięcy od daty wyborów komunalnych, po wcześniejszym jednak zaopiniowaniu przez wojewodę. W rzeczywistości przekazywanie mienia — w przypadku Wrocławia — trwało przez cały okres I kadencji, co niewątpliwie ujemnie wpływa na ocenę przyjętych założeń prawnych. We Wrocławiu proces inwentaryzacji, która miała ocenić rozmiar, stan oraz wartość majątku komunalnego, rozpoczęto tuż po wyborach municypalnych. W celu sprawnego spisu Rada Miejska powołała Komisję Inwentaryzacyjną pod przewodnictwem L. Smołki, w ramach której wyodrębniono cztery zespoły branżowe: ds. gruntów, gospodarki mieszkaniowej, usług i infrastruktury komunalnej²⁸. Podczas trwających trzy lata prac komisji badano księgi wieczyste i akta notarialne. Całkowity koszt tych działań wyniósł około 2 mld zł. W trakcie prac zbadano 60 tys. spraw dotyczących gruntów, 46 tys. nieruchomości. Było to więc ważne przedsięwzięcie, bowiem do czasu zakończenia spisu i uporządkowania spraw własności miasto nie mogło sprzedawać mieszkań komunalnych, działek, wystawiać kamienic i lokali

²⁷ *Gmina przejmie kompetencje rządowe*, ibidem, 10–13 IX 1993, nr 177.

²⁸ AUMW, Protokoły sesji RMW 1990, Nr 3/90 z dnia 19 VI 1990. Uchwała o powołaniu KI stanowi zał. nr 12.

na przetarg²⁹. Żmudny proces spisywania mienia komunalnego był konsekwencją wieloletnich zaniedbań, odziedziczonych po poprzednim systemie. Mimo wielu trudności, komunalizacja mienia stała się podstawowym składnikiem reformy gminnej, a posiadanie majątku urzeczywistniło przeprowadzenie poważnych przemian w mieście. Problem ten unaocznia nam kwestia prowadzenia działalności gospodarczej gmin.

Do zakresu działań gminy włączono wszystkie sprawy publiczne o znaczeniu lokalnym, które nie zostały zastrzeżone ustawami na rzecz innych podmiotów, zwłaszcza zaś zaspokajanie zbiorowych potrzeb wspólnoty (art. 6, 7). W związku z tym przyznano gminom oraz innym komunalnym osobom prawnym prawo prowadzenia działalności gospodarczej w sferze komunalnej. Był to ważny zapis ustawy, gdyż znacząco — jak zobaczymy — wpłynął na poziom transformacji gospodarki komunalnej Wrocławia. Jednak krytyka tego zapisu w kręgach liberalnych spowodowała, iż znowelizowano ustawę o samorządzie terytorialnym, która weszła w życie w styczniu 1993 r. Zabroniono wówczas gminom prowadzenia działalności gospodarczej, wykraczającej poza zadania o charakterze użyteczności publicznej³⁰.

Z dniem przeprowadzenia wyborów komunalnych, 27 maja 1990 r., władze miasta stały się właścicielem 23 zakładów komunalnych, zatrudniających 12 tys. pracowników, w stosunku do których prezydent Wrocławia stał się organem założycielskim. Ustawa z 8 marca 1990 r. ustaliła zakres zadań gminy w dziedzinie gospodarki komunalnej, obejmującej: wodociągi, zaopatrzenie w wodę, kanalizację, usuwanie i oczyszczanie ścieków, wysypiska, utylizację odpadów komunalnych, zaopatrzenie w energię ciepłą i elektryczną, lokalny transport zbiorowy, zieleń, cmentarze. Gmina uzyskała swobodę wyboru realizacji tych usług, co niewątpliwie wpłynęło na pozytywną ocenę przyjętych założeń. Ustawa nałożyła na gminy obowiązek przekształcenia przedsiębiorstw, zajmujących się tymi sprawami³¹. Rada i Zarząd Miasta uznały przekształcenia organizacyjne i własnościowe za jedną z najważniejszych spraw. Podzielono więc firmy na dwie grupy: w pierwszej znalazły się przedsiębiorstwa o charakterze komunalnym, np. ZOO, Miejskie Zakłady Kąpielowe (MZK), Miejskie Przedsiębiorstwo Komunikacji (MPK), Miejskie Przedsiębiorstwo Gazowniczo-Ciepłownicze (MPGC). W drugiej grupie znalazły się firmy, które świadczyły usługi komercyjne, np. Krzyckie Przedsiębiorstwo Budownictwa i Remontów, Miej-

²⁹ J. Markowicz, *Komunalizacja mienia. Proces trudny i żmudny*, „Wieczór Wrocławia”, 2 II 1993, nr 22, s. 416.

³⁰ Uznano jednak, że wszystkie gminy mają obowiązek doprowadzić swoją działalność do zgodności z omawianą normą w nieprzekraczalnym terminie do 30 czerwca 1994 r. Termin ten przedłużano wielokrotnie. Szerzej zob.: J. Regulski, *Samorząd III RP. Koncepcje i realizacja*, Warszawa 2000, s. 134, 135.

³¹ *Ibidem*, s. 236–255.

skie Przedsiębiorstwo Robót Instalacyjnych. Decyzją radnych uznano, iż „miasto nie będzie zajmowało się działalnością usługowo-gospodarczą, gdyż — jak tłumaczył odpowiedzialny z ramienia ZM A. Grehl — firmy prywatne zrobią to lepiej i taniej”³². Pierwsze „pod młotek” poszły zakłady zakwalifikowane do grupy drugiej. Sprzedawano je w całości i za gotówkę, inne dzielono na kilka części i sprzedawano na raty. Utworzono z nich spółki jednoosobowe, pracownicze bądź mieszane. W stosunku do czterech zakładów z pierwszej grupy, tj. MZK, ZOO, ZCK oraz MPGC, władze uznały, że przekształcone zostaną w zakłady budżetowe, natomiast z WPO, MPWiK, MPK, MPEC utworzy się spółki z o.o., które staną się własnością gminy. Resztę przedsiębiorstw zlikwidowano, np. Miejską Dyрекcję Rewaloryzacji Wrocławia, Miejskie Biuro Projektów, Pracownię Konserwacji Zabytków. Jak przyznał w wywiadzie prasowym A. Grehl, takie szybkie tempo przemian w zakładach komunalnych wymuszone było ciężką sytuacją finansową miasta³³. Zgodnie z zakazem prowadzenia działalności gospodarczej władze miasta rozpoczęły przygotowania do przeprowadzenia dalszych operacji własnościowych. Stało się to jednak już w 1995 r.

Obok działalności miasta w sferze przemian zakładów komunalnych, prawo prowadzenia działalności gospodarczej uwidoczniło się najszybciej w procesie zapoczątkowania tzw. małej prywatyzacji handlu, usług i gastronomii. Ustawa z 23 marca 1990 r. wyłączyła lokale i budynki spod przepisów prawa lokalowego i objęła ich najem przepisami kodeksu cywilnego. W konsekwencji — jak trafnie zauważył J. Regulski — lokale i budynki użytkowe stały się „towarem”, którym gminy mogły zarządzać zgodnie ze swoimi potrzebami³⁴. We Wrocławiu proces małej prywatyzacji³⁵ został zapoczątkowany uchwałą Rady Miejskiej z lipca 1990 r. i trwał do końca 1993 r. Decyzją radnych wykluczono jednak możliwość sprzedaży placówek, gdyż nie znano ich stanu prawnego, bowiem rozpoczął się dopiero proces inwentaryzacji mienia. Uważano ponadto, że w złożonej sytuacji rynkowej wyprzedaż równałaby się darowiźnie. Stąd zastosowano dzierżawę w oparciu o nowe stawki czynszowe. Wywołało to niezadowolenie handlowców i kupców wrocławskich, którzy żądali obniżenia czynszów, ustalonych ich zdaniem przez władze miasta na zbyt wysokim poziomie, a zwłaszcza domagali się wyprzedaży tych placówek. Strajki, protesty, apele kupców skierowane do najwyższych władz państwowych, procesy sądowe przeciwko władzom miasta w okresie tzw. bitwy o handel oraz próby odwołania Zarządu Miasta znacząco wpływały na proces przemian gospodarczych we Wrocławiu.

³² S. Jabłoński, *Prywatyzacja po wrocławsku (1). Na głębokiej wodzie*, „Wieczór Wrocławia”, 2 II 1993, nr 22.

³³ S. Jabłoński, *Prywatyzacja po wrocławsku (2). Metoda małych kroków*, ibidem, 3 II 1993, nr 23.

³⁴ J. Regulski, *Samorząd III RP...*, s. 252.

³⁵ Szerzej zob.: R. Nowakowski, „Prywatyzacja” i „samoprywatyzacja” wrocławskiego handlu w 1990 r. [w:] T. Kulak (red.), *Studia z dziejów XIX i XX w.*, t. 27, Wrocław 2005, s. 297–318.

³⁶ *Raport o stanie miasta...*, s. 12.

Nic dziwnego, że kończąc kadencję w czerwcu 1994 r. prezydent miasta stwierdził, iż gmina nie powinna prowadzić działalności gospodarczej³⁶. Zbyt wiele było bowiem problemów związanych z przyznaną prerogatywą gminną. Proces ten zresztą podobnie przebiegał w skali całego kraju.

Założenia ustawy samorządowej, przyznającej gminom samodzielność finansową, majątkową i gospodarczą, ochronę sądową i niezależność od struktur administracji rządowej miały na celu budowę sprawnej administracji terytorialnej. Były to idee słuszne, lecz znacząco wypaczone i zdeformowane w trakcie trwania I kadencji samorządów. Praktyka okazała się bezwzględny kryterium oceny przyjętych rozwiązań prawnych. Stolica dolnośląska jest tego dobitnym przykładem, ale sytuacja prezentowała się analogicznie również w innych miastach Polski.

U podstaw niedoskonałości leży błędy i sprzeczności w tworzonej materii prawnej. Z jednej strony nadmierny pośpiech, który towarzyszył tworzeniu ustawodawstwa samorządowego, budowanego wyłącznie na podstawie badań teoretycznych, z drugiej opieszałość władz i administracji państwowej, dążącej do zahamowania tempa reform i zachowania swych dotychczasowych prerogatyw. W obu przypadkach konsekwencje tych decyzji odbiły się negatywnie na poziomie funkcjonowania samorządów. Ponadto jeszcze przed wejściem w życie ustawy samorządowej część parlamentarzystów, zwłaszcza wywodzących się z izby senackiej, uznała przegłosowaną sejmową wersję za „bubel prawny” i „knot”, gdyż w 8 punktach odbiegała ona od projektu senackiego³⁷. Był to efekt walki na szczytach pomiędzy tzw. kontraktowym sejmem a solidarnościowym senatem.

Trafnie sytuację tę podsumował prezydent Wrocławia B. Zdrojewski, który stwierdził, że „(...) skromne warunki i możliwości działania, fatalny podział kompetencji, wciąż zmieniające się przepisy, niedoskonałość aktów prawnych, opóźnienia legislacyjne, niewielkie środki finansowe (...)”³⁸ zdecydowanie negatywnie wpłynęły na funkcjonowanie samorządu miejskiego. Podobnego zdania byli członkowie Rady Miejskiej³⁹. Stąd w literaturze przedmiotu odnaleźć można więcej negatywnych uwag niż pozytywnych opinii. Były one wynikiem doświadczeń pierwszych lat działania samorządów w Polsce. Dodatkowym utrudnieniem był brak doświadczenia, wykwalifikowanych działaczy, a często animozje i ambicje personalne lokalnych decydentów.

Ustawa samorządowa była jednak kamieniem milowym w budowie demokratycznego państwa i społeczeństwa obywatelskiego. Spośród państw byłego bloku wschodniego to właśnie w Polsce reformy samorządowe poszły najdalej i najgłębiej, mimo licznych ograniczeń politycznych, społecznych i gospodarczych. W porówna-

³⁷ J. Składowski, *Z rozdartym sumieniem*, „Wspólnota”, 24 III 1990, nr 2.

³⁸ E. Gonet, *Jak minął rok Panie Prezydencie?*, „Kalendarz Wrocławski” 1993, s. 57.

³⁹ C. Trytko, *Rozmowa ze Stanisławem Mięksizem...*, s. 87.

niu jednak z reformami samorządowymi przeprowadzonymi chociażby w Wielkiej Brytanii czy Francji w latach 70. i 80. XX w., w Polsce — w tej materii — zdołano powrócić do sytuacji, którą przerwał rok 1939.

Reforma gminna była istotnym elementem procesu transformacji systemowej w Polsce. Częstoć niedoceniana i krytykowana, zapoczątkowała jednakże proces budowy demokracji lokalnej, której zarówno umocnienie, jak i rozbudowa nastąpiły wraz z wprowadzeniem dalszych reform w latach 90. XX w. Wydaje się jednak, iż w ciągu pierwszych lat reforma samorządowa pozostawała w cieniu reform ekonomicznych i politycznych, które de facto wpływały na tempo rozbudowy i poziom funkcjonowania samorządności w kraju. Jednocześnie przesłaniały one palące sprawy samorządowe, które poruszały zazwyczaj media i prasa lokalna. Poważnym czynnikiem ograniczającym sprawność działania samorządów były częste rotacje gabinetowe na szczytach władzy oraz spory parlamentarne, które hamowały proces legislacji ustawodawstwa samorządowego.

Zasygnalizować należy, że przy ocenie funkcjonowania samorządności w Polsce w pierwszych latach transformacji systemowej ważną rolę odgrywał stosunek społeczeństwa polskiego do tych problemów. Brak tradycji demokratycznych i samorządowych, roszczeniowa postawa oraz mentalność społeczna w znacznym stopniu ujemnie wpływały na ocenę przez społeczeństwo reformy samorządowej. Fale strajków, protestów, próby odwoływania zarządów i rad gminnych⁴⁰ na terenie kraju były tego namacalnym przykładem.

Reforma samorządowa zapoczątkowana ustawą o samorządzie terytorialnym z 8 marca 1990 r., na stałe wpisała się w proces przemian ustrojowych. Mimo różnic w jej ocenie, stała się trwałym fundamentem oraz motorem przemian społecznych, ekonomicznych i politycznych w Polsce po 1989 r.

⁴⁰ Szerzej zob.: A. K. Piasecki, *Referendum w sprawie odwołania rady. Praktyka kadencji 1990–2002*, „Samorząd Terytorialny”, lipiec–sierpień 2004, nr 7–8, s. 75–89.



Grzegorz Pisarski

WIEK XIX PRZEZ PRYZMAT WIEKU XX

Rzymskiego cesarza i króla Franków z dynastii Karolingów Lotara I (795–855) nawiedziła kiedyś myśl, że czasy się zmieniają, a my zmieniamy się wraz z nimi (łac. *Tempora mutantur et nos mutamur in illis*). Taka obserwacja, wynikająca z umiarkowanego relatywizmu, daje szansę nauce, by weryfikowała lub — może trafniej powiedziawszy — dokonywała wciąż odnawiającego się oglądu faktów i zdarzeń, które wprawdzie odeszły bezpowrotnie w przeszłość, ale odżywają niejako nieustannie, jak gdyby były ciągle tymi samymi obrazami, ale w nowych ramach. Koniecznie wynikać to musi — idąc za A. Schaffem — z nowo ujawnionych skutków minionych zdarzeń oraz ze zmiany kryteriów selekcji faktów historycznych na skutek odmiennego ukierunkowania postaw i poglądów historyków¹. Zatem ważne jest również widzenie historii przez kontekst jej, nabierających nowego znaczenia, powiązań. To raczej odmienny sposób postrzegania i oceniania tak wzbogaca odczytywanie historii.

Uważny obserwator dziejów napotyka na dwie kategorie poglądów, które wyrażają uczestnicy owego dziania się. Z jednej strony formułują oni pozytywne wizje, w postaci niekiedy nawet dość konkretnych oczekiwań, z drugiej zaś krytyce poddaje się niezrealizowane lub niewłaściwie cele. Brak bezpiecznego, pozbawionego żywych emocji, dystansu czasowego bywa na ogół złym doradcą, stąd też wygodniej spojrzeć na wiek XIX przez pryzmat zamkniętego już wieku XX. Innymi słowy to, co stało się w XX stuleciu, uzbraja nas w bogate instrumentarium do oceny bezpośrednio wcześniejszego okresu stu lat powiązanych niemi zdarzeń w historycznym łańcuchu przyczynowo–skutkowym. W błędzie są ci, którzy z formalną ścisłością uważają, że wiek XIX trwał od 1 stycznia 1801 r., a zakończył się dniem 31 grudnia

¹ A. Schaff, *Historia i prawda*, Warszawa 1970, s. [287].

1900 r. Oczekiwania wydawców „Śląskich Listów Prowincjonalnych” K. K. Streita i F. A. Zimmermanna z grudnia 1800 r. odnośnie nadchodzącego właśnie XIX w. były utrzymane w pozytywnym, „pięknym” nastroju, trwającym od stycznia tego roku. Powiew nowego myślenia przynoszą już dwie cyfry zerowe, chociaż oznaczają one ostatni rok danego stulecia. Swój ostatni XVIII-wieczny artykuł redakcyjny zaczęli oni zdaniem wykrzyknikowym: „Dziś zaczyna się nowe stulecie!”, poprzedzając je początkiem łacińskiej sentencji *Futuri temporis exitum* (Odejście czasów przyszyłych) sugerując, że już są one teraźniejszością i mają konkretny wymiar². W zacytowanym wierszu znalazło się wezwanie do Boga: „Ach, gdybym tak mógł jeszcze żyć”, które to życzenie zawdzięcza swoją moc zasłonie ukrywającej przed nami przyszłość, „Czuję, iż, bardziej niż kiedyś, to rozważanie naciska na mnie: «Niewypowiedzianym szczęściem dla nas jest to, że tak mało tylko wiemy o przyszłości!»”³. Nadchodzący czas został porównany do podróży statkiem, w której zwracanie może odbywać się tylko na krótko. Aczkolwiek towarzysze tej podróży — ludzkość pozostają ci sami, to jednak podejmują oni „nową podróż”. Choć, przy podwyższonej gorączce, owa podróż odbywać się będzie w poczuciu wolności oraz ugruntowaniu obyczajów. Przy rozpędzaniu każdej mgły przyszłości miał dopomóc, tak jak dotąd, swym słońcem Bóg.

Kiedy późniejszy literacki noblista z 1950 r., angielski filozof i historyk, a właściwie historiozof B. Russel (1872–1970), opublikował w 1934 r., a doczekał się w 1936 r. polskiego wydania, swój *Wiek dziewiętnasty*, to czytelnicy tego dzieła koncentrowali się na jego zasadniczym przesłaniu: wieku XIX jako erze wolności i organizacji. Niewiele jednak spoglądało na tytułową cezurę czasową oryginału angielskiego, obejmującą lata 1814–1914⁴. Zawarło się ono w okresie stu lat, ale z 14-letnim czasowym przesunięciem ku przodowi, aby zawrzeć w opisywanej epoce zarówno kongres wiedeński, jak i wybuch Wielkiej Wojny. Nie bez znaczenia okazał się fakt, iż na swojej drodze filozoficznej sformułował już wcześniej, bo w 1925 r., osobiste przekonania zawarte w *Abecadle względności* (*The ABC of Relativity*)⁵.

Sześć lat temu rozpoczęło się kolejne nie tylko stulecie, ale i tysiąclecie, które — jeszcze za życia papieża-Polaka, Jana Pawła II — uroczyste powitaliśmy jako nowe milenium chrześcijaństwa, a nadodrzańskie miasto pokoju, pojednania i przeba-

² [K. K. Streit, F.A. Zimmermann], *Für den Neujahrstag 1801. Futuri temporis exitum etc.*, „Schlesische Provinzialblätter” 1800, t. [16], nr 12, s. [491]. Inicjał autorski H. należy rozwinąć jako *Herausgeber*, czyli wydawcy lub wydawca. Z tekstu wydobywamy jednak formę 1. osoby liczby pojedynczej, co pozwala nam sądzić, iż autorem tekstu był tylko któryś z nich. Wyrażał on przy tym niewątpliwie pogląd obu redaktorów.

³ *Ibidem*, s. 492.

⁴ B. Russel, *Wiek dziewiętnasty*, tłum. A. Pański, t. 1, Warszawa 1936, s. [2]–[3].

⁵ *Russel Bertrand*, [w:] *Britannica. Edycja polska*, t. 37: *Ro — Sa*, Poznań 2003, s. 190.

czenia — Wrocław — otrzymało nowoczesny Most Milenijny i milenijny obelisk na tyłach tysiącletniej katedry p.w. św. Jana Chrzciciela. Wolno nam podejmować globalne oceny nie tylko zamkniętego już XX w., ale i drugiego tysiąclecia. Lecz czy jesteśmy na to gotowi? Czy nieujawnione jeszcze skutki minionych zdarzeń nie zmieniają naszego punktu widzenia? Może światło dzienne ujrzą utajnione wciąż dokumenty archiwów amerykańskich, brytyjskich i rosyjskich? Jedno jest pewne bezsprzecznie: wiek XX był wiekiem niebywałego dotąd przyspieszenia procesów społecznych, odkryć naukowych wygenerowanych komputeryzacją, ogromnej skali produkcji dóbr, a także wszechobecnej standaryzacji, globalizacji i coraz silniejszej wiary w ogarnięcie rozumem nieskończoności wszechświata. Wkraczanie w naszej podróży w XXI w., zmieniać będzie natomiast oddalający się wizerunek wieku XIX i poprzedzających go stuleci. Nie bójmy się retrospektywnych ocen, bo dzięki nim właśnie nabierać powinniśmy przeświadczenia, że droga, którą obraliśmy, a którą podążamy, posiada jakiś sens, pozwala nam mieć marzenia i tworzyć wizję przyszłości lepszej wokół nas i dla nas.

Większość kręgów opiniotwórczych w XIX w. upatrywało za ostoję moralnego ładu i społecznego porządku religię. Kongres Wiedeński i stworzony na nim system Świętego Przymierza wykreował zręby legitymizmu i ustalił kanony wiary za wytyczne w funkcjonowaniu jednostek i społeczeństw. Dawało to podstawy do mocnej pozycji Kościoła w kulturze europejskiej. Pontyfikat Jana Pawła II podjął krytykę ateizmu oraz relatywizmu czasów mu współczesnych, ale i dialog z judaizmem i islamem. Warto również zastanowić się nad niedawną, bo sformułowaną w 2005 r., opinią ks. S. Obirka — krakowskiego jezuitę i byłego wykładowcy w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”, który był przez 4 lata rektorem Kolegium Jezuickiego w Krakowie, a obecnie jest wykładowcą Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza-Modrzewskiego i autorem książki-rozmowy pt. *Przed Bogiem: „Być może wiek XXI, w którym agnostycyzm zapewne będzie jedną z dominujących postaw życiowych, okaże się błogosławiony dla Kościoła. A to dlatego, że zmusi go do ponownej rewizji swoich postaw i ich zgodności z nauczaniem Ewangelii”*⁶.

Na gruncie nauki powraca pogląd o nazwie scjentyzmu, sformułowany już w drugiej połowie XIX w. przez pozytywistę A. Comte’a (1798–1857) i twórcę neokantyzmu K. B. Renouviere (1815–1903). Scjentyzm pozostawał w związku z empiryzmem, pozytywizmem i materializmem przyrodniczym, stojąc na stanowisku, że jedyną drogą uzyskania wiarygodnej i w pełni uzasadnionej wiedzy o rzeczywistości jest poznanie naukowe. Wyniki badań dyscyplin szczegółowych pozwalają na obiektywizm, a w dalszym etapie umożliwia to przewidywanie i kierowanie procesami

⁶ A. Brzezicki, J. Makowski, *Kamień węgielny wiary*, „Gazeta Wyborcza”, nr 257 (4566) z 12–13 XI 2005, s. 25 (wydanie wrocławskie).

przyrodniczymi i społecznymi. Krytyczne podejście do metafizyki u pozytywistów i neopozytywistów eliminowało religię, oddając w jej miejsce prymat poznawczy doświadczalnym naukom empirycznym.

Dziś trudno jeszcze stwierdzić z całkowitym przekonaniem, że koniec wieku XX nastąpił w Sylwestra roku 2000 (w tym nie ma pomyłki — na pewno nie w 1999 r.!). Na naszych oczach odchodzą w przeszłość wyznaczniki ładu moralnego w społeczeństwie i w człowieku oraz wynikającego z tego porządku społecznego. Upadają autorytety, nie ma już osądów bezwzględnie pewnych i nieomylnych. Odejście Jana Pawła II dla nas Polaków oznacza również odejście jakiejś wizji nas samych o sobie. To koniec bezpiecznego świata, rozpoznanych kwalifikacji. Rozpoczyna się układanie świata na nowo. Ale czy to będzie nasz świat?

WYKAZ AUTORÓW

dr Walenty Baluk

Instytut Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego

Magdalena Baran

Koło Naukowe Historyków Nauki i Kultury przy Wydziale Nauk Historycznych i Pedagogicznych
Uniwersytetu Wrocławskiego

dr Sławomir Barć

Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

dr Dariusz Białas

Katedra Pedagogiki Wydziału Lekarskiego Akademii Medycznej im. Piastów Śląskich
we Wrocławiu

dr Ilona Błocian

Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

mgr Ewa Chabros

Studium Doktoranckie Historii Uniwersytetu Wrocławskiego

dr Bronisław Czajkowski

Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego

dr hab. Edward Czapiewski, Profesor Uniwersytetu Wrocławskiego

Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego

mgr Bożena Czech

Studium Doktoranckie Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego

dr Wioletta Dąbrowska

Etnolog

mgr Piotr Jakub Fereński

Studium Doktoranckie Historii Uniwersytetu Wrocławskiego

dr Magda Gimbut

Etnolog

prof. dr hab. Janusz Goćkowski

Wyższa Szkoła Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusk

mgr Marcin M. Golema

Studium Doktoranckie Historii Uniwersytetu Wrocławskiego

dr hab. Bożena Janda-Dębek

Instytut Psychologii Uniwersytetu Wrocławskiego

dr Leszek Kleszcz

Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego



dr Waldemar Kwiatkowski

Zakład Etyki i Medycyny Międzyuczelnianej Katedry Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Medycznego w Łodzi

mgr Joanna Maślach

Prawnik

dr Magdalena Matysek

Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego

Elżbieta Mrozek

Koło Naukowe Filozofów Uniwersytetu Wrocławskiego

Kaja Nowakowska

Koło Naukowe Historii Nauki i Kultury przy Wydziale Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego

mgr Rafał Nowakowski

Studium Doktoranckie Historii Uniwersytetu Wrocławskiego

dr hab. Tomasz Pawelec

Instytut Historii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

dr Grzegorz Pisarski

Gabinet Śląsko-Łużycki Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu

dr hab. Bożena Płonka-Syroka, Profesor Uniwersytetu Wrocławskiego

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego
Instytut Historii Nauki PAN w Warszawie

dr Adam Pomieciński

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu

dr Artur Rega

Filozof

dr Krzysztof Szewior

Instytut Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego

dr Michał Skrzypek

Samodzielna Pracownia Socjologii Medycyny Akademii Medycznej im. Prof. F. Skubiszewskiego w Lublinie

dr Krzysztof Szlachcic

Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

dr Aleksandra Szlagowska

Etnolog

dr Wiktor Werner

Instytut Historii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu

doc. dr hab. Wiesław Wójcik

Instytut Historii Nauki PAN w Warszawie

Joanna Żak-Bucholc

Koło Naukowe Historii Nauki i Kultury przy Wydziale Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego