

Marcin Bogusławski

"Wolność i interpelacja", Jerzy Kochan, Szczecin 2003 : [recenzja]

Kultura i Edukacja nr 1, 127-136

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RECENZJE–OMÓWIENIA

Jerzy Kochan, *Wolność i interpelacja*, Wydawnictwo Naukowe US, Szczecin 2003, ss. 323.

I.

Pytanie o *człowieka* i jego *wolność* stanowi fundamentalny problemem w dziejach ludzkiej myśli. Specjalnego znaczenia nabrało jednak w czasach współczesnych: po doświadczeniach wojen i masowych eksterminacji, poddaniu w wątpliwość propozycji wysuwanych przez religie, i wreszcie po odkryciu konstytutywnej dla „człowieczeństwa” roli zła¹, kwestia *wolności* stała się przedmiotem szczególnie wnikliwej analizy. Refleksja metateoretyczna pozwala jednak dostrzec, iż problem człowieka i jego wolności stawia się i rozwiązuje często w sposób ideologiczny oraz *monologiczny*, jeśli rozumieć przez to zamknięcie twórców konkurencyjnych filozoficznych (czy szerzej: naukowych) ujęć na wszelką, wykraczającą poza założenia ich projektów dyskusję.

Z tym większą radością należy odnotować pojawienie się na rynku księgarskim pracy Jerzego Kochana *Wolność i interpelacja*. Z założenia stanowi ona bowiem studium ponadsystemowe, wychodzące od intuicji zawartych w dziełach głównych przedstawicieli „niemieckiej filozofii klasycznej” i zmierzające do odsłonięcia koncepcji

wolności w ważniejszych teoretycznych doktrynach współczesności. Zamiar ten przeprowadza autor z perspektywy (skrajnie niekiedy) osobistej; w wywodzie swoich racji posługuje się nie tylko argumentami naukowymi, ale także własnym doświadczeniem. Decyduje to o śmiałości wielu z zaprezentowanych w książce rekonstrukcji i interpretacji. Dużą swobodą (niekiedy wręcz dezynwolturą), wykraczającą poza ramy specjalistycznego dyskursu, naznaczona jest również językowa strona pracy, co ułatwia dostęp do *Wolności i interpelacji* osobom niekontaktującym się stale z żargonem filozoficznym.

Przy wszystkich sygnalizowanych zaletach osadzenie książki w takim paradygmacie rodzi jednak rozliczne niebezpieczeństwa. Najistotniejszym jest chyba subiektywizm przeprowadzanych analiz, implikujący rzutowanie na badany materiał własnych światopoglądowych preferencji. To z kolei decyduje o płynących z idiosynkrazji błędnych ustaleniach historycznych (genealogicznych) czy o teoretycznych dezinterpretacjach, prezentowanych – w polemicznym ferworze – jako niepodlegające falsyfikacji dogmaty.

W niniejszym szkicu postaram się rozpoznać i zarysować ważniejsze „wrażliwe (na subiektywizm) miejsca” pracy Kochana. Jest to przy tym ni mniej, ni więcej tylko właśnie *rozpoznanie* i *zarysowanie*. Często bowiem zastrzeżenia formułowane będą „wobec tez kontrowersyjnych nie z racji ich fałszywości, ile dlatego, że są one zagadnienia-

¹ W czym wielką zasługą Sade’a, Schopenhauera i Nietzschego (a także ich duchowych akolitów), którzy pozwolili światu na otrząśnięcie się ze snu o „złu jako braku dobra”.

mi nie rozstrzygniętymi lub zgoda *nierozstrzygalnymi* (podkreślenie moje – M. B.)².

II

Aby poprawnie zrekonstruować i zrozumieć jakikolwiek filozoficzny problem, należy podjąć próbę usytuowania go w historii filozofii. Nikt bowiem „nie filozofuje w próżni. Istnieje w historii filozofii (i w ogóle w myśleniu filozoficznym) rodzaj logiki filozofowania. Fenomen ten można wyrazić w ten sposób: jeżeli filozofując na jakiś temat, mówimy A, to musimy w pewnym momencie powiedzieć B, a nawet po jakimś czasie Z”³. Wpisując się w genealogiczny paradygmat myślenia, opiera Kochan swą pracę na przeświadczeniu o nieocenionej roli „niemieckiej filozofii klasycznej” dla właściwego rozpoznania kwestii wolności w dzisiejszym świecie. Ukazując transhistoryczną logikę przyczynowo-skutkową w formułowaniu i rozstrzyganiu filozoficznych problemów, zauważa także, że teoretyczny wkład Kanta, Fichtego czy Hegla nie polega tylko na wypracowaniu przez nich płodnych spekulatywnie propozycji, ale także na ścisłym powiązaniu ich myśli z praktyką ideologiczną (*resp.* światopoglądowej) apelacji. To właśnie w przypadku tych autorów „pojmowanie wolności jako interpelacji obrasta treścią i nabiera pełnych kształtów”⁴. Postulując historystyczne podejście metodologiczne (o czym niżej), autor *Klas społecznych* nie może jednak pominąć milczeniem pytania o genealogię filozoficznych propozycji niemieckich myślicieli. Ich wyświetleniu poświęca pierwszy rozdział omawianego studium – *Tropy wolności*.

² A. Chmielewski, *Liberalizm i jego wrogowie*, „Nowa Krytyka” 2001, nr 12, s. 358.

³ W. Chudy, *Hegla metafizyka pojęcia absolutnego* [w:] A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Metafizyka w filozofii*, Lublin 2004, s. 321–322.

⁴ J. Kochan, *Wolność i interpelacja*, Szczecin 2003, s. 11.

Kluczem do wykrycia antecedensów spuścizny Kanta, Fichtego czy Hegla staje się na gruncie projektu szczecińskiego filozofa utożsamienie *ideologii* oraz *światopoglądu* (co prawda niewyrażone *expressis verbis*, niemniej towarzyszące całości wyводу). Zabieg ten autor stara się uprawomocnić, wskazując na pochodzenie obu pojęć oraz przypominając, że w niektórych językach nowożytnych (jak francuski) terminy te są nierozróżnialne. Sposób argumentowania nie wydaje się jednak w tym przypadku przekonujący. Ujmując rzecz historycznie, należy bowiem stwierdzić, iż początkowo *ideologia* oznaczała *naukę o ideach* (w takim znaczeniu wprowadził ów termin Destutt de Tracy w 1798) i tak pojęta rozpowszechniana była np. przez Condillaca, by ewoluować następnie w stronę coraz mocniejszych uwikłań politycznych i stać się pojęciem określającym system łączący w całość przekonania, wartościowania i działania, a funkcjonujący jako zasadnicza determinanta polityki i osiąganych przez nią celów praktycznych. Te nawarstwiający się modyfikacje w rozumieniu *ideologii* spowodowały, że we współczesnej polszczyźnie pojęcie to nabrało cech zdecydowanie negatywnych, a ideologizacja stała się zjawiskiem niepożądanym. *Światopogląd* natomiast – przecinający się zapewne z ideologią w swym znaczeniowym zakresie – pozostaje nadal pojęciem zdecydowanie bardziej neutralnym, niewikłanym tak bardzo w konotacje polityczno-dyktatorskie, nieposiadającym w sobie jednoznacznego zabarwienia aksjologicznego.

Sprowadzenie ideologii do światopoglądu ma w przypadku książki Kochana olbrzymie znaczenie praktyczne. Nieszczelność tego pojęcia pozwala bowiem autorowi na dość swobodne stosowanie go w odniesieniu do wielu historycznych problemów przy jednoczesnym operowaniu jego pejoratywnym zabarwieniem. Umożliwia także sprawne, aczkolwiek kontrowersyjne, nakreślenie dziejów wolności i interpelacji jako stopniowej laicyzacji

ideologii religijnej. Bo właśnie w religii, a ściślej w katolicyzmie, postrzega szczeciński filozof źródła rozumienia wolności w proponowany w jego pracy sposób. Dla umocnienia swego zdania odwołuje się przy tym do autorytetu Benedetto Crocego oraz Michela Foucaulta, mających przekonująco odślaniać zasadniczą jedność religii oraz ideologii. Odwołanie to jednak jeszcze bardziej problematyzuje wywód, nie pozwalając na przyjęcie tak bardzo uproszczonych rozwiązań.

W przypadku Crocego odwołuje się bowiem Kochan do stosowanego przez autora *Filozofii ducha* pojęcia „religii wolności”, pomijając historyczny kontekst poprzedzający jego sformułowanie. A przecież termin „religia wolności” pojawił się na gruncie myśli neapolitańskiego filozofa w tzw. „drugim okresie” jego myśli, gdy faszystowski przewrót we Włoszech wymusił na nim zmianę metodologicznego oraz filozoficznego aparatu. Istotą tej zmiany było z jednej strony przejście od estetyki (lub szerzej – filozofii) do historii; z drugiej – porzucenie pisarstwa adresowanego do intelektualnych elit Italii na rzecz dotarcia do jak najszerszego grona odbiorców. W obliczu dyskredytacji racjonalności, a także dezawuacji znacznej części swych filozoficznych tez, przy jednoczesnym przeświadczeniu o niezbywalnej randze wolności dla godnego życia człowieka, musiał uciec się Croce do pojęć mniej zapośredniczonych intelektualnie, apelujących nie tyle do rozumu (postrzegającego dramat dyktatury), ile do pierwiastków bardziej irracjonalnych, bazujących na nadziei czy zaufaniu⁵. Myślę, że opierając się na tych przesłankach, nie można dowodzić, iż filozoficzny projekt Crocego zawiera supozycję o utożsamieniu czy bliskich związkach ideologii oraz religii (inna rzecz, że przy bardziej jednoznacznym, negatywnym rozumieniu ideologii, religia

na gruncie spirytualizmu autora *Storia d'Italia* z całą pewnością byłaby za nią uznana!)⁶.

Z kolei zaprezentowane przez Kochana analizy Foucaulta pozwalają dostrzec pewne zbieżności istniejące między religią a ideologią. Nie odślaniają one jednak – w moim odczuciu – prawdziwych źródeł owego podobieństwa, a tym samym nie uprawomocniają upatrywania antecedensów pojmowania wolności jako interpelacji ideologicznej w funkcjonowaniu Kościoła. Eklezjalna repulsja Kochana nie pozwala mu bowiem odnieść się w owocny sposób do dziedzictwa starożytności. A właśnie w dorobku myślicieli starożytnej Grecji upatrywałbym źródeł nie tylko rozumienia wolności jako apelacji, ale i praktycznej realizacji owej intuicji. Chodzi mi tutaj o grecką *paideię*, doskonale ukazaną i zanalizowaną przez W. Jaegera. Z proponowanej przez niemieckiego filologa perspektywy kultura Grecji zdominowana była poszukiwaniem wzorca kształcenia (lub lepiej: kształtowania) człowieka-ideału, zakładającego rozpoznanie (historycznie zmiennych) autentycznych *αρεται* i dostosowanie do nich ludzkiego życia. Historia myśli starożytnej Grecji jawi się tym samym jako kreacja różnorodnych form apelacji (bazujących jednak każdorazowo na *racjonalności* człowieka), mających przekonać współobywateli do podjęcia określonych form życia i postępowania. Ustalenia te pozwalają zobaczyć, jak bardzo *pasterska* apelacja Kościoła wyrasta z dorobku starożytnych Hellenów (jeszcze wyraźniejsze konotacje można by było dostrzec, zarysowując wychowawcze – a więc i etyczne, i antropologiczne, i ontologiczne – propozycje Sokratesa oraz Platona) i że jej wyjątkowości należy poszukiwać w innych, niż proponowane przez Kochana, sfe-

⁵ S. Krzemień-Ojak, *Ultimo Croce i jego filozoficzny testament*, „Nowa Krytyka” 2003, nr 14, s. 46 i n.

⁶ Tym bardziej że powszechnie znane jest proateistyczne zaangażowanie Crocego, uwidaczniające się w ostrej krytyce katolicyzmu i afirmowaniu wychowawczej (interpelacyjnej) roli laickiej filozofii.

rach. Uwidacznia się w ten sposób także zdecydowana ciągłość (homogeniczność) myśli europejskiej, pozwalająca na pełniejsze rozświetlenie analizowanej przez autora *Klas społecznych problematyki*⁷. Poza tym uwolnienie narracji Kochana ze *stricte* religijnych odniesień pozwoliłoby odciążyć ją z płynących z resentymenu uwag, w ostateczności ukazując swoistość zachodniej koncepcji wolności jako *paidei*/wychowania (stąd postulat odesłania Platona czy Arystotelesa do historycznego lamusa, wysunięty przez szczecińskiego myśliciela, brzmi niczym swoiste *curiosum*).

III

W otwierającym książkę *Wstępie* postuluje autor historyczne podejście do rekonstruowanej i interpretowanej problematyki. Uznaje je nawet za szczególnie płodne, pod warunkiem jednak, że zostanie uwolnione „od przypadkowych form, jakie przyjmuje wolność, od form peryferyjnych i zmutowanych”⁸. Dezyderat ten – sam w sobie zasadny – konfrontuje się jednak w trakcie wywodu z podejściem nacechowanym zbytnią dezynwolturą oraz nadmiernym subiektywizmem autora. Uważam bowiem, że brak odniesień do egzystencjalizmu, filozofii dialogu, myśli konfesyjnej czy pragmatyzmu stanowi ewidentną lukę w perspektywie całości projektu, której nie sposób usprawiedliwić argumentem o dobrze materiału pod kątem „współczesnej obecności i atrakcyjności społecznej”⁹. Ponadto postulat *historyzmu* jako

metody analizy pozostaje często w sferze deklaracji. Najwyraźniej widać to w rozdziale poświęconym marksizmowi, gdzie Kochan zdecydowanie walczy z ewolucyjnym (historycznym) traktowaniem myśli Marksa. Zatrzymując się przy kwestiach metodologicznych, warto także wspomnieć o nadmiernym uwikłaniu wywodów autora w konteksty terazniejsze. O ile – merytorycznie uzasadnione – odniesienia do współczesnej sytuacji społecznej czy politycznej mogą okazać się płodne, o tyle płynące z resentymenów deklaracje proateistyczne i antykościelne, idiosynkratyczne aluzje do „romantycznego” patriotyzmu części Polaków (włącznie z przywołaniem nazwiska Piłsudskiego i jego problemów z rozumieniem *Kapitału*) czy konstruowanie rozdziałów jako krytycznej recenzji książki innego autora (a tak należy potraktować pokaźny eksceprt z rozdziału poświęconego marksizmowi), zakłócają w istotny sposób percepcję właściwego toku ustaleń.

IV

Książka Kochana podzielona jest zasadniczo na dwie części. W pierwszej podjęta zostaje próba rekonstrukcji spuścizny filozoficznej Kanta, Fichtego oraz Hegla; w drugiej odsłania autor sens wolności jako ideologicznej apelacji na gruncie marksizmu, liberalizmu i postmodernizmu. Zastosowana przez szczecińskiego myśliciela cezura zostanie zachowana w niniejszym szkicu. Najpierw dokonam więc krytycznej analizy eksceprtów poświęconych „niemieckiej filozofii klasycznej”, następnie szkicowo omówię te partie studium, które poświęcone zostały współczesności.

Na wstępie odnotować należy, iż historyczna rekonstrukcja i interpretacja systemów Kanta, Fichtego i Hegla, której dokonuje Jerzy Kochan, odznacza się rozmachem, erudycyjnością, niezwykłą samodzielnością i śmiałością. Stąd też przypomnieć trzeba, że wszelkie zastrzeżenia, jakie zostaną wysunięte w stosunku do omawianego ujęcia,

⁷ Uwzględniając kontekst *starożytny* łatwo na przykład dostrzec, jakie elementy *człowieczeństwa* oraz *wolności* zostały poddane redukcji w koncepcjach filozoficznych XIX i XX w. Dzięki temu wyświełcić można nie tylko *swoistość* bliższych nam czasowo koncepcji, ale także ukazać podłoże (przyczyny) ideologicznych redukcjonizmów, co – w świetle założeń pracy Kochana – byłoby pożądane w pełniejszym od zrealizowanego zakresie.

⁸ J. Kochan, op.cit., s. 10–11.

⁹ Ibidem, s. 11.

wynikać będą często nie z fałszywości spojrzenia, jakie proponuje autor *Wolności i interpelacji*, ale z powodu wzmiankowanej już nierozstrzygalności poruszanych przez niego problemów.

Rozpoznanie „miejsc wrażliwych” w „niemieckiej” części książki Kochana należy rozpocząć od wskazania dokonanych przez autora wyborów metodologicznych. Postulowany we *Wstępie* historyzm, jako naczelną metodę rozważań, znajduje swe odzwierciedlenie w uznaniu Rewolucji Francuskiej za główny czynnik kształtujący oblicze doktryn Kanta, Fichtego i Hegla. W opinii autora stała się ona bowiem katalizatorem przemian ekonomiczno-społecznych, stanowiących wzorcową matrycę interpretacyjną dla myśli niemieckich klasyków.

O ile jednak czynniki ekonomiczno-gospodarczo-społeczne zaczynają odgrywać bardziej znaczącą rolę przy referowaniu stanowiska Fichtego, a następnie Hegla, o tyle paragraf poświęcony spuściźnie Kanta obciążony został charakterystyczną dla autora antyeklezyjną repulsją. Intencją Kochana jest bowiem wykazanie nie tylko ateistycznego światopoglądu filozofa z Królewca, ale także radykalne zlaicyzowanie głoszonej przez niego etyki oraz wykazanie, że spuściżna ta nie zawiera tzw. „deontologicznego dowodu na istnienie Boga”. Popada przy tym szczeciński filozof w powracające antynomie – głosząc antyreligijny z istoty charakter Kantowskiej „religii rozumu”, nieustannie przypomina, że religia istnieć jednak musi jako niezbędny wehikuł moralności! Nie jest to jednak jedyne „wrażliwe miejsce” proponowanego w omawianym studium ujęcia. Wykazaniu skrajnie ateistycznego charakteru doktryny królewieckiego myśliciela towarzyszy bowiem redukcjonistyczne potraktowanie jego dzieł – w projekcie Kochana kantyzm sprowadza się bowiem do etyki. Pominięte pozostaje natomiast całe zaplecze metafizyczne, pozwalające wybrzmieć myśli Kanta we właściwy sposób. Zdaję sobie sprawę, że

problem stosunku Kanta do metafizyki nadal będzie spory wśród badaczy jego dorobku. Niemniej wiele *passusów* z jego dzieł – i to zarówno z okresu „krytycznego”, jak i „przedkrytycznego” – pozwala na przyjęcie stanowiska, że intencją autora *Krytyki czystego rozumu* było nie tyle wyeliminowanie zagadnień metafizycznych z filozofii, ile dostarczenie im swoistego rodzaju *uzasadnienia*¹⁰. Uzasadnienie to wypływać miało ze źródłowo krytycznego charakteru Kantowskiej myśli i skoncentrowane było wokół trzech zasadniczych pytań: a) co mogę wiedzieć?; b) co powinienem czynić?; c) na co mogę mieć nadzieję? Samo wyliczenie głównych obszarów zainteresowania myśliciela z Królewca nie pozwala zawęzić jego systemu do etyki. Nie pozwala także – przynajmniej w moim odczuciu – na nadanie mu charakteru laickiego. Zgadza się z autorem *Wolności i interpelacji*, że status Boga (*resp.* Absolutu) w łonie kantyzmu ogranicza się niemal wyłącznie do funkcji regulatywnych, nie oznacza to jednak, że system Kanta może się bez Boga obejść¹¹. Niepodobna bodaj również sprowadzić Kantowski Absolut wyłącznie do roli strażnika moralności. Pełni on w tej myśli funkcje o wiele bardziej złożone, obejmujące także płaszczyznę heurystyczną. Rolę Absolutu na terenie gnozeologii dostrzegł w myśli Kanta np. Hoenne-Wroński. W *Philosophie critique découverte par Kant* (jednej z pierwszych prac o Kancie na gruncie francuskim) wykazuje on, iż motorem całej krytycznej epistemologii filozofa z Królewca jest „dążność do Absolutu”, założonego jako jed-

¹⁰ Por. np. I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2003, s. 107–108; por. także idem, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 47 i 54; H. Jakuszko, *Krytyka metafizyki tradycyjnej i perspektywy nowej metafizyki w pismach Immanuela Kanta* [w:] *Metafizyka w filozofii...*, op.cit., s. 24 i n.

¹¹ Zupełnie na boku pozostawiam tu kwestię Kantowskiej koncepcji Boga. Sygnalizuję tylko, że bliskie jest mi ujęcie Z. J. Zdybickiej, ukazującej myśliciela królewieckiego jako prekursora utożsamienia Absolutu z *sacrum*.

ność apercpejji. Stąd też to właśnie Kant stał się jednym z głównych źródeł inspirujących Wrońskiego do podjęcia próby zreformowania religii, a reforma ta (mająca zastąpić religię objawioną religią dowiedzioną¹²) bliźniaczo przypomina racjonalizujące religię zabiegi samego autora *Encyklopedii filozofii*. Poruszany przez Kochana problem Boga na gruncie kantyzmu powraca jeszcze w odniesieniu do płaszczyzn zakreślonych przez dwa pozostałe „naukotwórcze” pytania, które postawił sobie Kant. Istnienie Absolutu staje się tu więc ideą regulatywną dla etyki (rozumianej jako teoria powinności), ale pozwala także na uwolnienie człowieka od determinant przyrodniczych. Ostatecznie zezwala to Kantowi na harmonijne zestrojenie „cnoty jako zasługiwania na szczęśliwość i szczęśliwości samej”¹³, a także na uwolnienie ludzi od niebezpiecznego marzycielstwa (*Schwärmerei*), polegającego na traktowaniu świętości jako daru, na który nie trzeba zasługiwać. W ten sposób moralność styka się tu z religią, a *fizykoteologia* przechodzi w *etykoteologię*¹⁴. Jak widać, dla całości doktryny Kanta idea Boga okazuje się bytem nieodzownym; jej ważkość potwierdza także fakt nadania przez filozofa z Królewca prymatu rozumowi praktycznemu (w gestii którego leży wykazanie prawomocności potrzeby Boga) nad teoretycznym. Można oczywiście deliberować, czy ów Absolut posiada cechy rzeczywiście boskie; można pytać o status racjonalnie zreformowanej religii. Jednakże wykazanie niereligijnego charakteru „religii rozumu” proponowanej przez Kanta (ale również np. Hoene-Wrońskiego), czy jej zdecydowanej autonomii w stosunku do Absolutu, wymagałoby szczegółowych analiz nie tylko filozoficznych, ale także – a może przede

wszystkim – religiolologicznych¹⁵, których brak w omawianej pracy. Proponowane w *Wolności i interpelacji* ujęcie spuścizny Kanta uważam tym samym za redukcjonistyczne i nie do końca poprawne.

Redukcjonizmem technie też referat filozoficznego projektu Hegla. Co prawda wiele pojawiających się przy tej okazji propozycji – jak choćby translatorskie supozycje szczecińskiego myśliciela odnoszące się do poprawnego oddania terminu *Knecht* za pomocą pojęcia *parobek*, a nie, jak dotąd, *niewolnik*, i związane z tym kwestie egzegetyczne – ma doniosłe znaczenie dla pełniejszego zrozumienia myśli autora *Fenomenologii ducha*. Jednakże zastosowanie do badań „matrycy ekonomiczno-gospodarczo-społecznej” o Marksowskiej proveniencji odarło heglizm z płaszczyzny ontologicznej, a nawet *stricte* epistemologicznej. Przyznając, że bliskie jest mi stwierdzenie upatrujące najaktualniejszą i teoretycznie najpłodniejszą część myśli Hegla w jego filozofii społecznej, względnie w filozofii kultury (artefaktowy status, jakim obdarza kulturę autor *Wykładów z filozofii dziejów*, powoduje, że poświęcone jej analizy są jednocześnie namysłem nad społeczeństwem). Optyka ta nie musi prowadzić jednak do redukcjonizmu, czego przykładem jest choćby – wyjątkowo bliska autorowi niniejszego szkicu – hermeneutyczna propozycja Wojciecha Chudego. Wybór dokonany przez Jerzego Kochana stanowi kontynuację „lewicowego” odczytania Hegla. Abstrahuje się tutaj od analitycznego rozświetlenia głównych pojęć Hegłowskiego systemu, takich jak określoność, stawanie się, refleksyjność, zapośredniczenie, dialektyka (w niemarksowskim sensie!), system, intelekt, czy duch¹⁶, zamieniając je na pró-

¹² Tzw. mesjanizmem lub sehelianizmem.

¹³ H. Jakuszko, op.cit., s. 284.

¹⁴ Ibidem, s. 284.

¹⁵ Na temat różnic między religią a religioznawstwem por. np. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 94 i n.

¹⁶ Wymieniam je zasadniczo za: W. Chudy, *Hegla metafizyka pojęcia absolutnego* [w:] *Metafizyka w filozofii...*, op.cit., s. 329–330.

by rekonstrukcji Hegla rozumienia gospodarki rynkowej, stosunku do rzemieślników, czy (idealnego) państwa. Do tego wiele twierdzeń wysuwanych jest w oparciu o komentarze Marksa z pominięciem innych tradycji egzegetycznych¹⁷; także i tutaj dają o sobie znać antyreligijne resentymenty¹⁸. Kochan z zapałem walczy bowiem z wszelkimi próbami odczytania Heglowskiego Absolutu w kategoriach *panteizmu* czy *panenteizmu* spirytualistycznego. Nie analizując bliżej tekstów poświęconych temu zagadnieniu, konkluduje, że na gruncie doktryny Hegla nie może być mowy o jakiegokolwiek transcendencji. O ile zagadnienie to może sprawiać interpretacyjne problemy (stąd zapewne zrodziło się tyle konkurencyjnych ujęć spuścizny autora *Fenomenologii ducha*), o tyle nie da się rozwiązać go prawidłowo w oderwaniu od badań onto- i epistemologicznych. A tych w omawianej pracy brakuje. Wydaje się także, że – deklarowane w omawianym studium – odsłonięcie społecznych poglądów niemieckiego myśliciela z konieczności bazuje na niewyartykułowanych przez Kochana *expressis verbis* założeniach metafizycznych i gnozeologicznych. A te z kolei – niepoddane pod rzeczową dyskusję – rodzą kontrowersje w odniesieniu do zaprezentowanego odczytania.

V

Omówienie drugiej części książki szczecińskiego filozofa rozpocznę tym razem od końca. Najwięcej wątpliwości budzi we mnie bowiem rozdział poświęcony *postmodernizmowi*. Nie są to nawet za-

strzeżenia dotyczące merytorycznej strony wywodów Kochana, skupionych w tej partii tekstu na analizie teoretycznej propozycji Zygmunta Bauman. Moje obiekcje odnoszą się przede wszystkim do przyjętego w tej książce znaczenia terminu *postmodernizm*. Pamiętać należy, że „nie ma pełnej zgody co do tego, czy postmodernizm istnieje”¹⁹, jego status ciągle pozostaje problematyczny i fantazmatyczny. Jeśli nawet założyć – a ku temu stanowisku skłania się coraz więcej teoretyków – iż postmodernizm „rzeczywiście stanowi pewien szeroki prąd kulturowy”²⁰, to należy dokonać jeszcze rozróżnienia na *postmodernizm* oraz *ponowoczesność*. Ta ostatnia stanowić ma „nową epokę w dziejach kultury zachodniej”²¹, a postmodernizm to agregat poglądów jej towarzyszących. Z perspektywy metateoretycznej należy zatem stwierdzić, że o ile postmodernizm stanowi istotny element epoki ponowoczesnej, o tyle nieutożsamia się z nią całkowicie. Nawet niewprawiony filozoficznie obserwator dostrzeże przecież występowanie i wzajemną społeczną walkę takich doktryn, jak liberalizm, różne odmiany myśli lewicowej, czy religijnej. Stąd wydaje się, że analizy dokonywane przez szczecińskiego filozofa dotyczą właśnie *ponowoczesności*, a nie postmodernizmu, i zostały w pracy błędnie stematyzowane. Wątpliwości te umacnia także fakt, iż Bauman jest przede wszystkim socjologiem (a nie filozofem); rekonstrukcja jego myśli powinna więc podążać za przyjmowanymi przez niego w pracach metateoretycznymi sugestiami. A podkreślić tu należy, że generalnie tematyzuje Bauman swe badania jako analizę *ponowoczesności*.

Gdy przyjmie się powyższe rozróżnienia teoretyczne, przestaje dziwić, że prowadzone przez

¹⁷ Moment ten jest teoretycznie szczególnie niebezpieczny. Można bowiem odnieść wrażenie, że autor *Wolności i interpelacji* traktuje inne próby zrozumienia – niejednoznacznej w końcu – doktryny berlińskiego myśliciela jako wyraz McHeglizmu (!), całkowicie je w ten sposób dezawuuując!

¹⁸ Warto tutaj przypomnieć, że łatwo uwolnić można Heglowskie pojęcie Absolutu od konotacji religijnych. Istnieje przecież tradycja translatorska oddająca to pojęcie jako *bezwzględny*.

¹⁹ A. Szahaj, *Postmodernizm* [w:] P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietscheańskie*, Warszawa 2004, s. 169.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

Kochana auskultacje wydobywają na światło dzienne problematykę roli (super)(hiper)marketu w dzisiejszej cywilizacji (z powodu wspomnianego już eklezjalnego resentymentu pomija się tu quasi-sakralną rolę tych obiektów dla wielu współczesnych ludzi), szereg kwestii odnoszących się do komunitaryzmu²² etc. Oczywiście – centralnym problemem pozostaje tutaj zagadnienie *wolności* rozumianej jako „radość i satysfakcja masowych konsumentów”²³; sygnalizuje się przy tym, iż zakorzenia się ona w globalnej tendencji do *atomizacji*, czy *przeżyciowości* bytowania. Rekonstruując socjologiczną propozycję Baumana, wyświetla także autor kwestie związane z tożsamością jednostki i ich reperkusje w epoce ponowoczesnej. Zauważa, iż „rozkładanie życia na nieskończone serie przemijalnych momentów”²⁴ ma dalekosiężny wpływ na uzależnienie jednostek od dyktatu współczesnej mody; uzależnienie odbywające się pod płaszczykiem interpelacji *ukrytej*, podkreślającej (pozorną) samodzielność autookreślenia indywiduum. Nie dość wyraźnie ukazuje jednak Kochan ewolucję, jakiej w ostatnim czasie poddany został *autorytet* – dziś nie może on już żądać posłuszeństwa, „jawnie powołując się na prawo do rozkazowania. Rozkazywanie jako takie zostało zdyskredytowane, ponieważ uznano je za ucisk, którego nie można już było dłużej znosić. Autorytet może być – dziś (M. B.) – skuteczny tylko wtedy, gdy nie żąda posłuszeństwa w swoim własnym imieniu; gdy sprawia wrażenie, jakby w ogóle nie żądał po-

²² Który, co należy podkreślić, stanowi wewnętrzną sprawę liberalizmu. Szerzej pisze o tym np. A. Szahaj [w:] *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a «sprawa polska»*, Warszawa 2000. W tej gruntownej analizie szeregu stanowisk współczesnej filozofii politycznej Zygmunt Bauman – wbrew supozycji Kochana – zaliczony zostaje w poczet teoretyków „liberalizmu komunitarystycznego”. Sądzę, iż dobitnie potwierdza to tezę, że ustalenia autora *Wolności i interpelacji* odnoszą się nie do postmodernizmu, a do ponowoczesności.

²³ J. Kochan, op.cit., s. 292.

²⁴ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998, s. 231.

śluszeństwa, kiedy ukrywa rozkaz pod płaszczykiem *zachęty* (podkreślenie moje – M. B.)”²⁵. Rozpoznane w ten sposób subtelne techniki manipulowania-interpelacji, charakterystyczne dla ponowoczesności, powinny zostać w tej książce uważniej przebadane.

W rekonstrukcji poglądów Baumana dokonanej przez szczecińskiego filozofa brakuje mi także uwzględnienia ważkiej dla ponowoczesności strategii „dekonstruowania nieśmiertelności”. Częściowo sygnalizowały ją *passusy* związane z konsumpcjonizmem czy kultem (super)(hiper)marketu; właściwe jednak miejsce znajduje ona dopiero w procesie *estetyzacji ciała* (tak proponuje nazywać go Jarosław Barański²⁶, nierozzerwalnie związanym z ekspansją medycyny (medykalizacją). „Dekonstrukcja nieśmiertelności”, suponująca przekraczanie granic chorób i cierpienia, pełną kontrolę nad wyglądem ciała (jego dowolne kształtowanie nawet co do płci), stała się ważnym ogniskiem apelacji obiecującym doczesne zbawienie, ziemski raj i wprzęgającą indywiduum w wiele subtelnych, niedostrzeganych często zależności.

Poważną lukę w kreśleniu ideologicznej warstwy ponowoczesności stanowi także brak jakiegokolwiek próby rekonstrukcji myśli z kręgu feminizmu czy *gender*. Skoro kryterium doboru nurtów umieszczonych w projekcie badań Kochana była ich społeczna aktualność, to feminizm winien w zaprezentowanych w *Wolności i interpelacji* spekulacjach znaleźć miejsce poczesne. Tym bardziej że przechodząca „od protestanckiego kapitalizmu produkcji i kumulacji zasobów [...] w kierunku postkapitalizmu masowej konsumpcji i rozrywki” kultura „coraz słabiej odpowiada potrzebom mężczyzn, a coraz mocniej kłania się kobietom. Kultu-

²⁵ Ibidem, s. 234.

²⁶ Opieram się tutaj na tekście prelekcji pt. *Udział medycyny w estetyzacji ciała*, przedłożonym przez Barańskiego uczestnikom wrześniowej Konferencji Filozoficznej, organizowanej przez *Nową Krytykę* w Pobierowie.

ra postkapitalistycznej konsumpcji jest w istocie światem kobiet i światem urządzonym dla spełniania kobiecych potrzeb²⁷. Pod wpływem feministycznego dyskursu doszło do licznych kulturowych przewartościowań. De(kon)strukcji poddane zostały najważniejsze schematy cywilizacyjne, jak funkcja płci czy preferencje/normy estetyczne. W miejsce obowiązującego do niedawna kanonu aksjologicznego wprowadzany jest sukcesywnie nowy, pozornie tolerancyjny (w zasadzie antymęski) „dekalog”. Czołowe przedstawicielki feminizmu zyskują poczesne miejsce w środkach masowego przekazu czy na uniwersytetach, zdobywając szerokie grono czytelników, słuchaczy lub studentów. Nawet tych kilka ogólnych stwierdzeń pokazuje, że feminizm/*gender* stał się dzisiaj szczególnie ważką ideologią o dużym polu interpelacyjnego rażenia; ideologią skupiającą w sobie większość tendencji charakterystycznych dla obecnej fazy ponowoczesności – tym samym szczególnie predysponowaną do znalezienia się pośród nurtów badanych w studium Jerzego Kochana.

Przy wszystkich powyższych zastrzeżeniach najpoważniejszym brakiem omawianego rozdziału jest pominięcie w analizie projektów *stricte* postmodernistycznych. Kochan nie sygnalizuje nawet tak charakterystycznych dla tego nurtu elementów, jak: a) przekonanie o kreacyjności prawdy; b) zwalczanie wszelkich dualizmów wraz z zacieraniem linii demarkacyjnych ugruntowanych w kulturze Zachodu; c) uzależnienie nauki od czynników pozanaukowych; d) rehabilitacja poznania mitycznego czy religijnego/szamańskiego (jak *voo doo*); e) pochwała różnorodności, dyferencji, idiosynkratyczności; f) opór wobec „wszelkich narracji” mówiących głosem wszystkich²⁸.

Szkoda także, że – wyjątkowo udane – ustalenia dotyczące poglądów Foucaulta znalazły swoje miejsce w rozdziale poświęconym liberalizmowi, nie mogąc zajaśnić pełniejszym blaskiem w bardziej właściwej dla nich części tekstu.

Wątpliwości podobnej – do powyższych – natury pojawiają się także przy rozpoznaniu „miejsc wrażliwych” w ustaleniach poświęconych *liberalizmowi*. Konstatacji tej towarzyszy szczególnie smutek piszącego. W tej części książki znalazły się bowiem dwa najwspanialsze – w moim odczuciu – ekscerpta. Mam tu na myśli dokonywane przez Kochana analizy poglądów Berlina oraz Foucaulta. Pełne wewnętrznej siły, rozmachu, żywiołowości prowadzone są jednocześnie nienagannie warsztatowo, rezonując w dojrzałej, erudycyjnej dyskusji. „Miejsce wrażliwe” stanowi w tym przypadku sam dobór materiału do badań. Autor omawianego studium opisuje bowiem liberalizm negatywnie, nie próbując nawet nakreślić jego obrazu w sposób, który przekraczałby obiegowe, nierzetelne opinie. Zabieg ten dziwi tym bardziej że najważniejsza debata współczesnej filozofii politycznej, która zdominowała niemal całkowicie dzisiejszą refleksję, toczy się między zwolennikami liberalizmu właśnie a przedstawicielami komunitaryzmu. Nie tylko fakt centralnej roli sporu liberalizm-komunitaryzm w obecnej filozofii politycznej powinien obliżać Kochana do próby jego pozytywnej rekonstrukcji. Ważkie bowiem są także przyczyny przynajmniej częściowo problemowi miejsce tak poczesne. „Pierwsza z nich ma charakter teoretyczny i wiąże się ze sformułowaniem nowatorskiej wersji liberalizmu, opublikowanej w fundamentalnym dziele Johna Rawlsa pt. «Teoria sprawiedliwości» [...]. Druga okoliczność ma charakter pozateoretyczny i jest nią upadek bloku komunistycznego [...]. Trzecia okoliczność ma związek z głęboką transformacją priorytetów filozoficznych”, której rezultatem jest „daleko idąca redefinicja zadań tradycyjnie uprawianej filo-

²⁷ T. Szlendak, *ROZPADA SIĘ WIELKA MANGEA. O rytmach i nieuchronnej dominacji kobiet w kulturze zachodniej*, „Odra” 2004, nr 11, s. 2.

²⁸ Por. A. Szahaj, *op.cit.*, s. 174–177.

zofii”²⁹. Analizy pomijające sygnalizowane powyżej problemy nie pozwalają – w moim odczuciu – na wyciągnięcie wiążących wniosków odnoszących się do relacji wolności i liberalizmu.

VI

Wszystkie zasygnalizowane „miejsca wrażliwe”, o których pisałem wyżej, nie przekreślają w niczym wartości samego studium. Przyjęta w niniejszym szkicu metoda heurystyczna miała na celu wyświetlenie spraw kontrowersyjnych po to, aby ukazać nadzwyczajną trudność badań w obszarze filozofii wolności. W intencji służyć miała także ukazaniu spraw, które podlegać mogą dalszej debacie. W końcu najważniejsze problemy – i to nie tylko filozoficzne – poddawane być muszą nieustającemu namysłowi. Stąd też, przy wszystkich zasygnalizowanych wątpliwościach, uznać należy pracę Jerzego Kochana za jedną z lepszych, jakie – w obrębie problematyki wolności – pojawiły się w ostatnim czasie na naszym rynku.

Szkoda tylko, że ważkości wspomnianej pozycji nie towarzyszyła stosowna rzetelność redaktorów tekstu. Z recenzenckiego obowiązku nie mogę bowiem nie odnotować licznych błędów ortograficznych utrudniających lekturę (brak ujednoczenia pisowni takich terminów, jak Bóg czy Kościół; konsekwentne zapisywanie nazwiska Swieżawski jako Swierzawski itd.), a także błędnego podawania nazwisk cytowanych autorów³⁰. Nie tylko u purystów ta niestosowna bezceremonialność budzić musi bowiem konsternację.

Marcin Bogusławski

Lucyna Kopciewicz, *Polityka kobiecości jako pedagogika różnic*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2003, ss. 238.

O rozległości zaniedbań w polskiej pedagogice świadczy diagnoza prof. Lecha Witkowskiego, który dokonał zestawienia aż 150 kategorii nieobecnych lub nieopracowanych w obrębie dyskursu nauk pedagogicznych¹. Na brak filozofii społecznej w odniesieniu do relacji: publiczne – prywatne oraz na brak ożywionego dyskursu wokół tej binarnej kategorii zwraca uwagę nie kto inny, jak właśnie Lucyna Kopciewicz w artykule pod tytułem: „Co się stało w pedagogice gdańskiej? Między czasem minionym a teraźniejszością”². Pomimo przyswojenia wielu dotąd nieobecnych dyskursów zainteresowanie polskich pedagogów kończy się – mówiąc słowami Autorki – na zagadnieniach kwestionujących androcentryczne uzurpacje, czyli problematyce *gender*.

Wśród kategorii należących do obszaru zaniedbań teoretycznych pedagogiki są te związane z feminizmem. Dostrzega je Lucyna Kopciewicz i odkrycie to jest dla niej przykre, gdyż kategoria płci/rodzaju jest postrzegana jako egzotyczna, jako niegodna naukowych badań, zaś feminizm jest wciąż nieobecny w obszarze polskiej pedagogiki. Właśnie jedyną z nielicznych chyba jak dotąd przestrzeni – wedle mojego rozeznania – gdzie kategoria płci i rodzaju pojawia się nominalnie i ma szanse zaistnieć jako narzędzie badawcze, wychowawcze i polityczne, jest *pedagogiki różnic*,

¹ L. Witkowski, *O zaniedbaniach kategorialnych i teoretycznych pedagogiki w Polsce* [w:] *Pedagogika u progu trzeciego tysiąclecia*, A. Nalaskowski, K. Rubacha (red.), Toruń 2001, s. 271–286.

² L. Kopciewicz, *Co się stało w pedagogice gdańskiej? Między czasem minionym a teraźniejszością* [w:] *Gdańskie rodowody pedagogiczne. Geneza. Kontynuacje. Inspiracje. Przemieszczenia znaczeń wychowawczych*, E. Rodziejewicz, K. Rzedzicka, E. Zalewska (red.), Gdańsk 2004, s. 217.

²⁹ A. Chmielewski, op.cit., s. 351.

³⁰ Myślę tu o pracy H. Jakuszko *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera*. Przy wszystkich odsyłaczach nazwisko autorki podane jest jako Juszko.