

Florian Donocik

Problematyka prostomyślności w wybranych teoriach kultury

Folia Philosophica 4, 51-94

1987

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Problematykę prostomyślności i jej rolę w kształtowaniu ludzkiej wspólnoty podjąłem już w artykule pt. *Problematyka prostomyślności w teoriach kultury*, zamieszczonym w tomie zbiorowym *Etyka prostomyślności i tradycje kultury* (Katowice 1985). Tam starałem się wyjaśnić samo rozumienie postawy prostomyślnej, odwołując się z jednej strony do konstrukcji interpretacyjnej J. Bańki, z drugiej — podkreślając jej pierwowzór zawarty w starogreckiej literaturze filozoficznej, występujący pod pojęciem prostoduszności. Myśl przewodnią wspomnianego szkicu stanowi teza, iż sfera uczuciowa i wolicjonalna człowieka, a więc jego emocje, namiętności i dążenia, spełniają funkcję istotnego twórcy zespalandia jednostek w zbiorowość ludzką, natomiast czynności rozumowe odgrywają jedynie rolę wtórną, tj. porządkującą i uzasadniającą korzyści wynikające z takiej zbiorowej egzystencji. I tak, skupiłem uwagę na wydobywaniu treści postawy prostomyślnej, odnoszonej

do jednostek ludzkich, a więc na jej wpływie na proces kształtowania się osobowości już w odpowiednich warunkach współżycia zbiorowego, tak jak pozwalał na to materiał refleksji starożytnych filozofów. Starałem się tam wykazać, że kategoria prostomyślności czy prostoduszności, w takim ujęciu, w jakim funkcjonowała w kulturze starożytnej, nie jest problemem wydumany, lecz stanowi pewną formę uogólnionej oceny realnie zachodzącego procesu łączenia pożądanych, swoich ludzkich przymiotów, wyrażających się w prostocie i naturalności, w przeciwieństwie do zawilkości, skomplikowania i sztuczności. Jednym słowem, chodzi mi o uformowanie takiej osobowości, z której emanowałyby harmonijnie połączone właściwości, będące wyrazem zachowania zarówno całego bogactwa prostych i szczerych uczuć, autentycznych



FLORIAN DONOČIK

**Problematyka prostomyślności
w wybranych teoriach kultury**



pragnień i namiętności, jak też odpowiednio związanej z nimi rozumności. Ma to być zatem postawa wolna od oschłości oraz działań podstępnych, a zarazem pełna godności własnej, połączonej ze skromnością, odwagą, sprawiedliwością i prostolinijnością. To po prostu lansowany w kulturze starogreckiej wzór osobowy człowieka przyjaznego, szczerego i prawdomównego, na którym zawsze można polegać. Właśnie taki rodowód kategorii „prostomyślności” starałem się wykazać na podstawie zachowanych wątków piśmiennictwa filozoficznego. I tak, we wspomnianym artykule po charakterystyce ogólnej treści słowa „prostomyślność” zawarłem następujące fragmenty tematyczne: Problematyka postawy prostodusznej w filozofii starożytnej; Demokryt o związku rozumu i namiętności; Sokrates i Platon, wszechstronna analiza dyspozycji ludzkich; Arystoteles, jego realistyczna koncepcja człowieka; Epikur, analiza rozważnego korzystania z przyjemności; Chrześcijaństwo, obrona sfery uczuciowej człowieka; Jednostronny nowożytny racjonalizm. Natomiast niniejszy artykuł stanowi kontynuację tego wywodu, z tą jednak różnicą, że wobec dominujących w czasach nowożytnych koncepcji jednostronnego racjonalizmu względnie empiryzmu główną uwagę zwróciłem na te wątki poglądów filozoficznych, które albo są wyrazem obrony sfery emocjonalnej, albo postulują konieczność ujmowania człowieka w całości kształcie jego dyspozycji, a więc zharmonizowania sfery uczuć, namiętności, woli i rozumności. Nadto, skoro wieki nowożytne wysunęły na plan pierwszy problematykę stanu naturalnego człowieka i społeczeństwa, właśnie problem sfery, która decydująco wpływa na ukształtowanie harmonijnej jedności osobowości i zbiorowości ludzkiej, stawiam w centrum rozważań. Tak postawiony problem implikuje odpowiedni wybór filozofów, ich sposób rozumienia prostomyślności, a zarazem wymaga podkreślenia jej roli w tym aspekcie, który przyczynia się do ukonstytuowania odpowiadającej mu wspólnoty ludzkiej.

Konieczność takiego ujęcia tego problemu wynika z faktu, że „prostomyślność” zazwyczaj nie występuje w jednorodnym przejawie, lecz może przybierać różne odmiany, w zależności od odpowiednich kombinacji swych właściwości składowych, proporcji i siły oddziaływania niektórych z nich, jako że zawsze stanowi pewien ich kompleks. O prostomyślności można ponadto mówić w dwojakim sensie: jako o jej ideale oraz o konkretnych formach jej występowania, analogicznie do Arystotelesowego rozróżnienia cech czarności czy białości jako takiej oraz o ich poszczególnych zjawiskowych, tj. „przypadłościowych” przejawach. Owe przypadłościowe przejawy postawy prostomyślnej zależą od ogólnych stosunków przysługujących danej epoce, od osobliwych właściwości jednostek ludzkich, charakteru ich zespolenia w zbiorowość, wreszcie od dominującej tendencji systemu filozoficznego, który je ujmuje,

a zarazem wpływa na ich emanowanie. Wnikliwy przegląd materiału filozoficznego (dokonany pod tym kątem) wykaże, iż „suche”, czysto logiczne konstrukcje filozoficzne pozostają nieporadne wobec bogactwa, żywości oraz różnorodności materiału przeżyć i doznań, na jaki natrafia badacz. Uzasadnione są więc owe próby przeniknięcia pozateoretycznych czy ateoretycznych sfer życia ludzkiego, tak charakterystyczne dla Johanna Gottfrieda Herdera, Johanna Georga Hamanna, Friedricha Wilhelma, Josepha Schellinga, braci Augusta Wilhelma i Friedricha Schległów, a później neokantystów, np. Wilhelma Diltheya, Heinricha Rickerta i Ernsta Cassirera. Okaze się bowiem, że takie dziedziny aktywności człowieka, jak twórczość artystyczna i doznania estetyczne, tworzenie wyobrażeń religijnych i bogactwo przeżyć treści religijnych, wreszcie cała sfera mitologizacji świata i egzystencji człowieka, dostarczają znacznie więcej materiału, i to akurat takiego, który pozwala postrzegać byt ludzi w całej jego pełni. Tym należy tłumaczyć wszystkie próby analizy takich sfer, których dotąd nie udało się wyjaśnić w kategoriach czysto logicznych, chociaż należą one do najbardziej wyeksponowanych dziedzin kultury. Skoro zaś tytuł tego szkicu zapowiada rozpatrzenie problematyki prostomyślności w wybranych teoriach kultury, nie sposób zatem nie poruszać jej w takich szczególnych kontekstach, w jakich wyrażali ją omawiani tu filozofowie, gdyż właśnie w analizach tych sfer duchowej aktywności człowieka (sztuki, religii, mitologii i moralności) znaleźć można odpowiednie tworzywo, niezbędne do uformowania postawy prostomyślnej. Tak się przy tym składa, że najwięcej refleksji poszukiwanego typu dostarczają ci filozofowie, którzy krytycznie odnosili się do dominujących wówczas idei oświeceniowych lub też starali się zmodyfikować koncepcję umowy społecznej, mającej przyczynić się do rzetelnego wytłumaczenia procesu formowania się społeczeństwa ludzkiego. Głównym zadaniem przedstawianego szkicu jest nie tyle sama analiza treści pojęcia „prostomyślność” czy też cech postawy prostomyślnej, ile próba wykazania, iż niezbędne podstawy takiej koncepcji przygotowali już właśnie wymienieni tu myśliciele.

Spinoza i Locke, impuls do nowego spojrzenia na człowieka

Spośród myślicieli nowożytnych już Benedykt Spinoza i John Locke zapoczątkowali koncepcję umożliwiającą właściwe rozwiązanie tego problemu. W systemie filozoficznym Spinozy, w jego teorii afektów koncepcja ta występuje pod postacią idei *sympatii*, tj. swoistego rodzaju oddziaływania uczuciowego, który zostanie przezeń uznany za główny czynnik zespalający jednostki ludzkie w społeczność. Ma-

my tu zatem przykład, że nawet jeden z czołowych racjonalistów filozofii siedemnastowiecznej, kiedy przychodzi mu wyjaśnić proces formowania się społeczności ludzkiej, rolę owego czynnika przypisuje nie rozumowi, lecz czynnikom sfery uczuciowej. Spinoza tak pisał w *Etyce* — podstawowym swym dziele, powstałym w latach 1662—1665: „Jeżeli wyobrażamy sobie, że jakaś rzecz podobna do nas, względem której nie żywiliśmy żadnego afektu, wprowadzona jest w jakiś afekt, to przez to samo zostajemy wprowadzeni w afekt podobny. Dowód. Obrazy rzeczy są pobudzeniami ciała ludzkiego, których idee przedstawiają nam ciała zewnętrzne tak, jakby były obecne [...], tj. których idee zawierają w sobie naturę naszego ciała i zarazem naturę obecną ciała zewnętrznego. Jeżeli więc natura ciała zewnętrznego podobna jest do natury naszego ciała, to idea ciała zewnętrznego, które sobie wyobrażamy, zawierać w sobie będzie pobudzenie naszego ciała podobne do pobudzenia ciała zewnętrznego. A zatem, jeżeli wyobrażamy sobie, że ktoś podobny do nas wprowadzony jest w jakiś afekt, to wyobrażenie to wyrażać będzie pobudzenie naszego ciała podobne do owego afektu. Przez to więc, że wyobrażamy sobie, iż jakaś rzecz podobna do nas wprowadzona zostaje w jakiś afekt, wprowadzani jesteśmy wraz z nią w afekt podobny. Gdy zaś nienawidzimy rzeczy podobnej do nas, o tyle [...] wprowadzeni będziemy wraz z nią w afekt przeciwny, nie zaś podobny.”¹ Ten właśnie opis, który tu został ujęty w postaci interakcji rzeczy, ściślej — osób, stał się podstawą do rozwinięcia procesu kształtowania się społeczeństwa na zasadzie umowy społecznej, wymagającej przecież wzajemnej sympatii, zaufania, zrozumienia. Podobnie Locke wyprowadzał społeczeństwo od form pierwotnego współdziałania, poszanowania, właściwych więziom rodzinnym, rozszerzanym później na ogół społeczności. Otóż w takich przypadkach, kiedy interesuje nas nie tyle sam proces poznawczy, lecz gdy staramy się wyjaśnić fakt kształtowania się społeczności, a w jej obrębie charaktery przejawiane przez jednostki, czyli ich osobowości, wtedy okazuje się, że sfera emocjonalna występujących tu jednostek odgrywa większe znaczenie niż ich sfera intelektualna. Dlatego też ci wszyscy badacze, którzy unikali dowolnych konstrukcji oraz sięgali do materiału empirycznego, aby te procesy wyjaśnić, wybrali właśnie tę metodę badań. Do tego nurtu badawczego, obok już wymienionych (Spinozy i Locke’a) zaliczyć można takich myślicieli, jak: we Francji: Charles Montequieu i Jean Jacques Rousseau, w Anglii: Anthony Ashley Cooper, earl of Shaftesbury i Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith i Adam Ferguson, natomiast w Niemczech: J. G. Herder, J. G. Hamann, F. W. J. Schelling, A. W. i F. Schlegelowie, Frie-

¹ B. Spinoza: *Etyka*, Warszawa 1954, s. 171—172.

drich Ernst Schleiermacher, Ludwig Feuerbach, W. Dilthey, H. Rickert, Max Scheler i E. Cassirer.

Hume, teoria oddźwięku uczuciowego

Oczywiście, nie możemy prezentować tu koncepcji uzasadniających cały tok postępowania badawczego wszystkich wymienionych filozofów, niemniej konieczne staje się przytoczenie wyników refleksji badawczych przynajmniej niektórych z nich, gdyż właśnie oni dostarczyli odpowiedniego materiału argumentującego ideał człowieka prostomyślnego. W Anglii już na przełomie XVII i XVIII wieku koncepcje takie przedstawił A. Shaftesbury, akcentując wewnętrzne siły emocjonalne w formowaniu osobowości. Na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XVIII stulecia bardzo wnikliwie, a zarazem szerokie uzasadnienie wzajemnych związków różnych dyspozycji natury ludzkiej oraz roli poszczególnych jej czynników dał D. Hume w wielu traktatach, z których jako najważniejsze należy wymienić: *A Treatise of Human Nature* (1739), *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748). Osobne traktaty poświęcił sprawom sztuki, moralności, nauki, polityki, religii, a także analizie charakteru narodowego, koncepcji umowy społecznej itp. Są to między innymi: *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences* (1741), *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), *Of the Original Contract* (1741), *Essays Moral, Political and Literary* (1741—1742), *History of England* (1754—1762). Na tak szerokim tle problemów, w istocie problemów całokształtu kultury, mógł ową analizę roli emocji, woli, pragnień i refleksji rozumowej gruntownie wyjaśnić. Punktem wyjścia jego rozważań jest ogólna charakterystyka natury ludzkiej w kontekście dotychczasowych teorii praw naturalnych, zarówno tych, które odnoszone były do rzeczywistości człowieka, jak w ogóle do przyrody. Chociaż uznawał newtonowski wzorzec niezmiennych praw natury, równocześnie już w sposób istotny modyfikował nowożytne, w tym i oświeceniowe, koncepcje społecznego aspektu stanu naturalnego. Pisał wprawdzie w *Traktacie o naturze ludzkiej*, że ludzkie działania dają się ująć w pewne zasady ogólne, tak jak zjawiska przyrodnicze, od razu wszakże dodawał, że „różne narody czy osoby poszczególne mają również charakter swoisty, a jednocześnie i pewne rysy wspólne wszystkim ludziom. Znajomość tych rysów opiera się na obserwowaniu niezmiennych prawidłowości w działaniach, które z nich wypływają [...]”² Podobnie i w drugim co do znaczenia traktacie (*Badania dotyczące rozumu ludzkiego*),

² D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*. T. 2. Warszawa 1963, s. 172—173

podkreślał nieuchronność działania ogólnych praw natury, a jednocześnie uwzględniał zmiany specyficzne, wywoływane w poszczególnych społecznościach przez instytucje wychowania i obyczajów, religie, rządy i formy ustrojów. Stwierdzał tam: „[...] natura ludzka pozostaje zawsze co do swych pierwiastków i działań taka sama. Te same motywy wywołują zawsze te same czyny, te same skutki wynikają z tych samych przyczyn [...] Ludzie są tak dalece, bez względu na czas i miejsce, tacy sami, że historia nie powie nam w tej materii nic nowego ani niezwykłego. Główny jej pożytek polega wyłącznie na tym, że wykrywa ona stałe i powszechne pierwiastki natury ludzkiej, ukazując człowieka w najróżnorodniejszych okolicznościach i warunkach, i że dostarcza materiału, na podstawie którego możemy obserwować i poznawać trwale mechanizmy postępowania i zachowania się ludzi. Te opowiadania o wojnach, intrygach, walkach stronnictw i rewolucjach są zbiorami tyłuż doświadczeń, za pomocą których polityk albo filozof ustala zasady swej nauki, podobnie jak fizyk lub przyrodnik zapoznaje się z naturą roślin, minerałów albo innych przedmiotów zewnętrznych dzięki doświadczeniom, które gromadzi.”³ Według podejmowanej problematyki i stosowanych kategorii zwykliśmy zaliczać Hume’a do filozofii Oświecenia, jednak sposobem ich rozstrzygnięcia filozof ten przychylił się do krytyki francuskiej myśli oświeceniowej, poprzedzając niejako ten typ krytyki, którą rozwinęli później niemieccy filozofowie — Kant i inni, a zarazem zainicjował typ postawy badawczej właściwej późniejszemu pozytywizmowi.

Hume nie podzielał tego optymizmu poznawczego, jaki towarzyszył przedstawicielom myśli oświeceniowej, ci bowiem uważali, że rozum zdolny jest do bezgranicznego opanowania całej rzeczywistości, a następnie do jej przekształcenia.

Odrzucił ponadto powszechne dla myślicieli Oświecenia mniemanie, jakoby rozum był głównym czynnikiem formującym stosunki społeczne, a także przekonanie, że jego wytwory nadają im pewnej trwałości. Sądził natomiast — i to słusznie — że tę rolę mogą odgrywać tylko dyspozycje natury ludzkiej, które są pierwotne wobec zdolności refleksji, tj. dyspozycje emocjonalne. Nie nawoływał do preferowania uczuć i stawiania ich wyżej od rozumu, lecz po prostu stwierdzał, że tak jest faktycznie, tzn. więzi międzyludzkie kształtowane są przez emocjonalne elementy natury ludzkiej, rozum zaś może je tylko wspomagać, argumentując korzyści wynikające z życia zbiorowego.

Hume od Spinozy i Locke’a przejął ową nową koncepcję, zasygnalizowaną przez nich pojęciem uczucia sympatii. Znacznie ją

³ Idem: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa 1977, s. 101—102

jednak rozwinął i dowiódł jej na podstawie doświadczenia. Podkreślał, „że ostatecznych celów ludzkiego postępowania nie da się w żadnym razie wytłumaczyć przez odwoływanie się do rozumu, ale że przemawiają one wyłącznie do ludzkich uczuć i upodobań i nie zależą od władz intelektualnych”⁴. Takie rozłożenie funkcji natury ludzkiej na jej czynniki emocjonalne i intelektualne, a zarazem nadanie jednym znaczenia sił pierwotnych, drugim charakteru sił pochodnych, wynika z gruntownej obserwacji zachowań ludzi. W świetle tej teorii zespolenie się jednostek ludzkich w odpowiednie zbiorowości powodowane jest działaniem instynktów i popędów, co zresztą potwierdzali później (jeszcze po 150 latach) antropologowie społeczni, między innymi L. Krzywicki. W uzasadnieniu tej koncepcji Hume pisał: „[...] pierwszą i pierwotną zasadą ludzkiej społeczności” jest popęd seksualny, który sprawia zbliżenie się osobników płci odmienniej; następnie wytwarza się związki pokoleń rodziców i dzieci oraz wykształcają się nawyki życia zbiorowego, a dopiero te doświadczenia umożliwiają refleksyjne zrozumienie wyższości życia społecznego nad życiem w samotności. Zarysowana koncepcja traktuje więc rozum jako czynnik względnie pasywny wobec sfery emocjonalnej, co Hume wyraził następująco: „Ponieważ rozum sam przez się nie może nigdy wywołać żadnego działania ani dać początku aktowi woli, przeto wyprowadzam wniosek, że ta władza nie jest również zdolna zapobiec aktowi woli ani walczyć o przewagę z jakimś uczuciem czy wzruszeniem [...] Żadna inna rzecz, poza impulsem przeciwnym, nie może przeciwstawić się impulsowi woli ani opóźnić jego działania [...] Rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie.”⁵ Można nie podzielać tak skrajnego ujęcia tej kwestii, ale mimo wszystko pogląd ten jest bliższy praktycznemu przejawowi ludzkich zachowań niż zbożne życzenia przedstawicieli myśli oświeceniowej. Najczęściej bowiem, jeśli jednostki rezygnują z zachowań dyktowanych im przez uczucia, to nie tyle z powodu racji rozumowych, ile wskutek strachu, obaw ze strony tych, którzy zakazują takiego zachowania się.

Hume zrewidował koncepcję umowy społecznej. Właściwie odrzucił ją w takim rozumieniu, jakie obowiązywało dotąd, uważając, iż jest to fikcyjne tłumaczenie procesu tworzenia się społeczeństw, sprzeczne z danymi doświadczenia. Kwestionując ten sposób wyjaśniania genezy społeczności i nazywając koncepcję „umowy społecznej” fikcją filo-

⁴ Idem; *Badania dotyczące zasad moralności*, Warszawa 1975, s. 149–150.

⁵ Idem; *Traktat o naturze ludzkiej*, T. 2..., s. 188.

zoficzną, brał jednak w obronę jej demokratyczne implikacje. Sam proces formowania się społeczności tłumaczył, uwzględniając empiryczne dane, dostarczane przez historię, a te wskazywały, iż odbywał się on w sposób naturalny, tak jak dyktowały to popędy, pragnienia, potrzeby i woła stykających się ludzi, nie zaś w myśl z góry ustalonego całościowego planu. Jest to proces długotrwały, rozpoczynający się od łączenia się w rodziny, a rodzin w szersze społeczności, aż do organizacji politycznej włącznie. Hume sądził, że gdyby proces ten zachodził w wyniku „umowy społecznej”, to musiałoby się apriorycznie założyć pewne niezbędne zasady, które warunkują taką samą koncepcję myślową, jaką jest niewątpliwie „umowa społeczna”. A przecież odpowiednie pojęcia — „sprawiedliwość” i „niesprawiedliwość”, podobnie jak „własność” czy „regulacja” ograniczonych wobec potrzeb dóbr — nie mogły się zrodzić, zanim nie powstały realne sytuacje kształtujące poczucie niesprawiedliwości, niedostatku, krzywdy ze strony innych jednostek itp. W świetle tej koncepcji własność jest zatem zjawiskiem wcześniejszym od wytworzonych pojęć sprawiedliwości i niesprawiedliwości, a fakt ustanowienia własności oraz rozdzielania ograniczonej ilości dóbr, z jednoczesnym pozostawianiem ich pożądaną przez wszystkich, wytwarza dopiero owe zasady regulujące. Odrzucał więc Hume aprioryczny charakter wspomnianych idei regulatywnych, uważając, że człowiek na pierwotnym szczeblu rozwoju nie był w ogóle zdolny do tak abstrakcyjnego sposobu myślenia, ab yprzed zdobyciem odpowiedniego doświadczenia mógł je sformułować, a tym bardziej zharmonizować je w tak ogólną koncepcję, jak „umowa społeczna”. Mocno podkreślał, że gdyby chciało się uznać takie uproszczenia wyjaśniające, to musiałyby one opierać się na apriorycznie założonych stanach świadomości tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, co dobre, a co złe, a zarazem na abstrakcyjnie pojętym celu społecznym. Jednym słowem, uświadomienie sobie korzyści życia społecznego musiałoby wyprzedzać doświadczenie wyniesione z praktycznego uczestnictwa w nim, tym samym wiedza musiałaby być wcześniejsza od doświadczenia, a rozum i zdolność refleksji wcześniejsze od uczuć, popędów i woli. Wszelkie jednak rzetelne badania zaprzeczają tym uproszczeniom, wykazując pierwotność popędów, namiętności i pragnień, w tym zwłaszcza pragnienia realizacji odczuwanych potrzeb koniecznych. Badał więc fakty historyczne z zakresu formowania się społeczeństw i państw stwierdzając: „[...] prawie wszystkie rządy istniejące obecnie lub takie, po których pozostał jakiś ślad w pisanej historii, zostały pierwotnie ustanowione w następstwie już to uzurpacji, już to podboju, już to wreszcie obu bez jakiegokolwiek starania

o rzetelną zgodę lub dobrowolne poddanie się ludu.”⁶ Widać stąd wyraźnie, że koncepcję „umowy społecznej” jako genezy społeczności zastąpił na faktach historycznych opartą koncepcją przemocy jednych wobec drugich, podbojów itp., chociaż nie zaprzeczał odczuwanej przez ludzi potrzeby, a zarazem dążności do respektowania powstałych zasad regulacyjnych. Czym innym są jednak same dążenia i pragnienia, a czym innym realnie dokonujący się proces społeczny. Dopiero z czasem, gdy ludzie sami doznają krzywdy wynikłej z łamania zasad współżycia, stają się zdolni do współczucia innym, którzy też są pokrzywdzeni, i tak z wolna toruje sobie drogę idea sprawiedliwego wprowadzania zasad regulujących, ale nie są to jeszcze jakieś dalekosiężne, perspektywicznie uświadamiane interesy, lecz po prostu pewna zdolność psychiczna (znana już u zwierząt), stanowiąca swoisty oddźwięk uczuciowy, tj. „udzielanie się uczuć”. Zdolność ta sprowadza się do kierowania się w postępowaniu ludzi nie tylko tym, co daje bezpośrednią korzyść, ale i tym, jak na działanie jednostki reagują inni ludzie. Ta szczególna predyspozycja psychospołeczna, stanowiąca ważny składnik natury ludzkiej, została stosunkowo wcześniej (bo już przez myślicieli starożytnych) dostrzeżona. Nadawano jej także wysoką rangę w konstruowanych ideałach człowieka. Hume odrodził rozważania na jej temat, rozpoczynając kształtowanie teorii sympatii, którą kontynuowali i rozwijali główni przedstawiciele szkockiej szkoły filozofii moralnej, a więc A. Smith i A. Ferguson, a później filozofowie niemieccy. Dorobek prowadzonych przez nich badań znacznie przyczynił się do wzbogacenia tych treści, które wiążemy z ideałem postawy dobroduszej czy prostomyślnej.

Hume nader trafnie określił właściwe relacje pomiędzy wytworami różnych dyspozycji natury ludzkiej. Przede wszystkim oddzielił analizę teoretyczną od wszelkich norm wartościujących, czyli w sferze teorii dążył bezkompromisowo do osiągnięcia twierdzeń zgodnych z danymi doświadczenia. Wykazywał też przemożną siłę przyzwyczajień i nawyków, które są w stanie „stawiać opór” postawom kreowanym według wyników poznania rozumowego. To spostrzeżenie Hume’a również zostało potwierdzone przez antropologów społecznych w końcu XIX stulecia; zwłaszcza przez E. B. Tylova i L. Krzywickiego w ich teorii przeżytków.

Hume traktował „naturę” na wskroś pozytywistycznie, po prostu jako wielość zjawisk i procesów poznawanych w trakcie obserwacji

⁶ Idem: *Of the Original Contract*. In: idem: *Essays Moral, Political and Literary* (1748). Cyt. za: J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*. Cz. 1. Warszawa 1981, s. 123.

i gromadzenia doświadczenia. W rezultacie powstaje nauka orzekająca o tym, jaki jest człowiek i w jakim świecie działa, nauka uchylająca się całkowicie od odpowiedzi na pytania: Jaki człowiek być powinien? Jak powinien działać? Słowem, Hume zrezygnował zupełnie z tworzenia jakichkolwiek norm, wartości oraz z wypracowywania kryteriów dobra i zła, pożytku czy szkodliwości społecznej. Dając wszakże wnikliwą analizę natury ludzkiej, form jej emanacji poprzez wytwory zarówno indywidualne, jak i zbiorowe (w tym poprzez wytwory tak rozumu, jak i uczuć, a więc poprzez naukę, sztukę, moralność, religie, obyczaje i prawa) przygotował solidne podstawy umożliwiające wyjaśnienie istoty ludzkiej społeczności. Teorię, jaką zbudował, można zasadnie nazwać ogólną teorią kultury, jakkolwiek nie posługiwał się samym pojęciem kultury, lecz pojęciem cywilizacji, tak jak było to wówczas przyjęte w językach angielskim, francuskim i włoskim.

Smith, teoria sympatii jako mechanizm współdziałania ludzi

Wspomniałem już, że teoria oddźwięku uczuciowego (inaczej teoria sympatii), którą Hume traktował jako główną płaszczyznę wyjaśniania procesów formowania się społeczności, znalazła kontynuatorów w osobach A. Smitha i A. Fergusona. Wskazani badacze, reprezentujący tzw. szkocką szkołę filozofii moralnej, nie poprzestali na wyjaśnieniach roli sympatii w zakresie genezy społeczeństw, lecz wykazali również jej znaczenie dla różnych sfer funkcjonowania społeczności, powstawania instytucji i tworzenia się struktury społecznej, a w zależności od ich charakteru tłumaczyli formowanie się osobowości ludzkich. I tak, Smith zawarł problemy tego rodzaju przede wszystkim w dwóch traktatach: *The Theory of Moral Sentiments* (1759), *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), natomiast Ferguson przedstawił je w *An Essay on the History of Civil Society* (1767), *Institutes of Moral Philosophy* (1769) oraz *Principles of Moral and Political Science* (1792).

Zastosowana w badaniach Smitha teoria sympatii umożliwiła mu z kolei sformułowanie teorii ogólnego mechanizmu współdziałania ludzi. Początkowo wykazał jego działanie w sferze formowania się moralności, później rozszerzył go na powszechne zachowania ekonomiczne. Podkreślając funkcjonowanie tego mechanizmu w zakresie formowania się zasad moralnych, stwierdzał, że rozwój moralności zasadza się na takim szczególnym związku zachodzącym wśród ludzi, iż inne jednostki dla jednostki danej stanowią swoiste „zwierciadło”. Społeczność w ogóle jest dla jednostek takim zwierciadłem, za pomocą którego modelują one własne postępowanie, upewniają się co do społecznej aprobaty

swoich nieegoistycznych działań, stwarzając zarazem możliwość rozwijania takich relacji, tj. przechodzenia od relacji niższego, bezrefleksyjnego poziomu do poziomu wyższego, a więc takiego, któremu już towarzyszy kształtowanie się refleksji moralnej i estetycznej, czyli rozważania nad istotą dobra, piękna itp. Owa więź sympatii analizowana w płaszczyźnie moralnej sprowadzała się do koniecznej społecznej aprobaty zachowania się jednostki w ogóle, natomiast przeniesiona na płaszczyznę ekonomiczną, przyjmowała wymiar również koniecznej aprobaty spełniania jej potrzeb materialnych. I tu podobnie — podczas gdy w aspekcie moralnym tym zwierciadłem była opinia społeczności, w aspekcie ekonomicznym funkcję owego zwierciadła afirmującego działalność gospodarczą spełniać miał rynek. Zdaniem Smitha, natura nie wytwarza jednostek ludzkich, w sensie osobowości, jako „gotowych”, tj. już uformowanych. Natura wyposaża człowieka tylko w pewne dyspozycje, „zadatki”, które mogą się rozwinąć jedynie w społeczności. W tym przypadku zatem cały proces formowania się osobowości zależał będzie od charakteru tej społeczności, jej instytucji oraz od tego, jakiej treści nabierze owa więź sympatii.

Zauważyć należy, że zupełnie podobnie proces ten tłumaczył Kant w pracach powstałych na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych osiemnastego stulecia, zapewne więc wzorował się na dorobku szkoły szkockiej.

Ferguson, presocjologiczna analiza więzi ludzkich

Podjmując najistotniejsze kwestie zawarte w pracach A. Fergusona, zauważyć trzeba, że spośród przedstawicieli szkockiej szkoły filozofii moralnej właśnie on w największym stopniu nadał swojej teorii taki charakter, iż można ją nazwać presocjologiczną i preetnologiczną. Interesowały go zwłaszcza następujące problemy: Jak wytłumaczyć zmiany zachodzące w strukturze społecznej? Skoro jednostki ludzkie kierują się w swoim postępowaniu emocjami i odczuwanymi potrzebami, a więc nie świadomością, która zawierałaby jakiś plan zespolenia ludzi w pewną całość społeczną, to w jaki sposób kształtuje się ów ład społeczny? Jakie fazy procesu rozwoju należałoby wyodrębnić i jakie czynniki determinują ten rozwój?

Otóż próbując odpowiedzieć na tak sformułowane pytania, Ferguson zaprezentował zupełnie nowy sposób podejścia. Uważał, że punktem wyjściowym w badaniach nad rzeczywistością człowieka powinno być przede wszystkim założenie rozpatrywania działań człowieka w grupie, jak bowiem pisał, ludzie „zawsze żyli w grupach. Historia jednostki jest

tylko częścią uczuć i myśli, jakie miała ona jako członek gatunku. Każdy eksperyment związany z tym przedmiotem musi więc dotyczyć całych społeczeństw, a nie pojedynczych ludzi.”⁷

W typowo socjologicznym i zarazem kulturologicznym już stylu wydobycwał konsekwencje wynikające z podziału własności i podziału pracy. Wyrażał też wątpliwość, czy wraz z postępowaniem rzemiosł wzrosną możliwości narodu, ponieważ — jak dodawał — „wiele sztuk mechanicznych nie wymaga zaiste żadnych uzdolnień i udają się one najlepiej wówczas, gdy uczucie i rozum są całkowicie przytłumione. Ignorancja jest matką przemysłu tak samo, jak zabobonu.”⁸ Rozwój ten prowadzi jednak do zasadniczych zmian w strukturze społecznej, gdyż zmiany w podziale pracy pociągają za sobą przede wszystkim właśnie takie konsekwencje, nadając społeczeństwom charakter społeczeństw cywilizowanych, które inaczej nazywał społeczeństwami państwowymi względnie handlowymi. Dlatego też ustalając istotne cechy tego typu społeczeństw, widział je przede wszystkim w organizacji politycznej, a nie w poziomie egzystencji materialnej. Wprost pisał o tym, że „w każdym państwie handlowym, bez względu na rozszczenia do różnych praw, wyniesienie garstki wybranych musi spychać w dół wielu”⁹.

W pełni też zdawał sobie sprawę z dwojakiego rodzaju skutków, jakie powodują zmiany w podziale własności i podziale pracy. Zauważał, że z jednej strony mogą one integrować pewne grupy społeczne, z drugiej zaś — dezintegrować, a więc naruszać jedność społeczeństwa, zrywać więź pomiędzy różnymi grupami, tworzyć odrębne klasy o przeciwstawnych interesach. Grupy takie wyraźnie określał terminem „klasa”, a ostateczne konsekwencje wynikłe z owego naruszania społecznych więzi pomiędzy nimi oceniał nader pesymistycznie, pisząc, że „w nowoczesnym społeczeństwie [...] członkowie zbiorowości mogą być doprowadzeni do utraty poczucia jakiegokolwiek związku, oprócz związków rodzinnych i sąsiedzkich, oraz nie mieć ze sobą nic wspólnego poza sprawami rzemiosła”¹⁰.

Widać wyraźnie, że Ferguson nie fascynował się ideą postępu, co było tak widoczne w teoriach myślicieli francuskiego Oświecenia. Zdawał sobie bowiem sprawę, iż postęp w jednej dziedzinie może prowadzić do regresu w innych. Niepokoiły go przede wszystkim negatywne skutki w sferze czysto ludzkiej, wynikłe z przemysłowego rozwoju społeczeństw. Te negatywne zjawiska, charakterystyczne dla społeczeństw

⁷ A. Ferguson: *An Essay on the History of Civil Society*. Edinburg 1966, s. 10.

⁸ Ibidem, s. 182.

⁹ Ibidem, s. 186.

¹⁰ Ibidem, s. 219—220.

czeństw jednostronnie rozwijających przede wszystkim sferę przemysłowo-handlową, skłoniły go do badań porównawczych, do konfrontacji ze społeczeństwami naturalnymi, pierwotnymi. Z porównań tych wywiódł trójfazowy schemat rozwoju kulturowego: dzikość — barbarzyństwo — cywilizacja, wyprzedzając o ponad jeden wiek niemal identyczną koncepcję L. Morgana.

W sumie — wszystkie elementy teorii Fergusona stanowią przykład najbardziej zaawansowanej, całościowej koncepcji kulturologicznej, opartej na materiałach opisu ewolucji społeczeństw, przebiegającej w ramach owych trzech faz rozwojowych, w których wyraźnie preferował pierwotne dyspozycje natury ludzkiej, a więc uczucia, pragnienia i wolę, decydujące o kształtującej się więzi sympatii wśród ludzi, rozum zaś, zdolność refleksji i kalkulacji traktował (podobnie jak jego poprzednicy: Hume i Smith) jako czynnik znacznie opóźniony w porównaniu z tym, co już zachodziło w realnych procesach społecznych, a także jako siłę niezdolną do przeciwstawiania się tym procesom. Przecież gdyby rozum obok zdolności poznawczej był w stanie przeciwdziałać pojawiającym się już wówczas negatywnym przejawom rozwoju społecznego — tj. degradacji sfery uczuciowej, niezdolności rozciągnięcia więzi sympatii na całą społeczność, rozpadania się kultury społeczeństwa na wyizolowane podkultury itp. — to zapewne zostałyby wykorzystana cała potęga rozumu.

Oczywiście, ówczesna myśl szkockiej filozofii moralnej nie ograniczała się do tych teoretyków, których koncepcje zostały tu zaznaczone. Poważny wkład w rozwój tej problematyki wnieśli również Thomas Reid, Dugald Stewart, John Millar, Henry Home, lord Kames, James Burnett, lord Monboddo, William Robertson. Idee ich znalazły kontynuację przede wszystkim w filozofii niemieckiej, zwłaszcza Kanta i Herdera.

Rousseau, intuicjonizm

Zanim jednak przejdziemy do wskazania sposobu rozwijania tej problematyki w wybranych systemach filozofii niemieckiej, należałoby jeszcze zatrzymać się nad koncepcją J. J. Rousseau, gdyż ta — obok filozofii szkockiej — najsilniej oddziaływała na Kanta, Herdera i innych filozofów niemieckich. Sposobu filozofowania Rousseau nie da się podciągnąć pod żaden z ówczesnych schematów ani rozpowszechnionych nurtów filozoficznych, gdyż nie był on ani racjonalistą, w takim znaczeniu, jakie nadawał temu określeniu ów nurt, ani empirystą. Wobec tego zalicza się go na ogół do irracjonalistów względnie intuicjonistów,

ale i to zaszeregowanie nie odpowiada ściśle treści użytych tu terminów. Jeśliby chcieć go uznać za intuicjonistę, to chyba tylko w takim znaczeniu, w jakim intuicję jako rodzaj dyspozycji określał Arystoteles, tzn. jako mądrość zdolną uchwycić istotę najwyższych zasad, tych zasad, których wyjaśnić nie jest w stanie poznanie teoretyczne. Gdybyśmy zaś chcieli przyrównać samą postać Rousseau do jakiegoś filozofa przeszłości, to najbliższy okazałby się on Sokratesowi i Augustynowi. Najbardziej charakterystyczną cechą osobowości Rousseau stanowiła jego spontaniczność. Mógłby być żywym przykładem postawy prostodusznej i prostomyślniej, gdyby nie właściwa mu trudność współżycia z ludźmi. Nawet gdy Hume próbował mu stworzyć warunki życia i pracy zgodne z wyznawanymi przezeń ideałami, nie był w stanie długo korzystać z tej gościnności. Pomimo owego prawie wędrownego trybu życia pozostawił jednak dorobek znaczący, niezwykle kontrowersyjny, czym wywarł doniosły wpływ na całą filozofię europejską. Z punktu widzenia głównego celu tego szkicu istotne będzie podkreślenie, że Rousseau skupił uwagę na problemach natury ludzkiej, preferując pierwotne jej dyspozycje — a więc uczucia, namiętności, pragnienia, potrzeby doznania tego, co dobre, sprawiedliwe, piękne, wzniosłe — oraz zagadnienia woli, dążenia do ideałów wolności i równości wszystkich ludzi. Ideałów tych dopatrywał się w społeczeństwach żyjących jeszcze w stanie naturalnym, a więc przedcywilizacyjnym. Badania nad tą problematyką rozpoczął w latach 1743—1744, kiedy czynił przygotowania do zamierzonego dzieła o instytucjach politycznych, ale rozgłos natychmiastowy, i to światowy, zyskał po ogłoszeniu pracy konkursowej, napisanej dla akademii w Dijon. Rozprawę tę, pt. *Discours sur les sciences et les arts sur la question proposée par l'Academie de Dijon*, napisał Rousseau na przełomie lat 1749—1750, a drukiem ogłoszona została w jesieni 1750 roku. Po kilku latach miała ona już około dwustu wydań, a ponadto wiele przekładów na obce języki. Rozprawa zyskała taki rozgłos, że nawet monarchowie podjęli polemikę z jej autorem; najwcześniej król polski Stanisław Leszczyński (1751), później Fryderyk II pruski (1772). Sam Rousseau zintensyfikował działalność pisarską zwłaszcza w latach 1750—1765, wydając kolejne pisma, takie jak *Narcisse ou l'amant de lui — meme, préface* (1753), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), *De l'économie politique* (1755), *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), *Du contrat social* (1762), *Emile ou de l'éducation* (1762), *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (napisane w 1771 roku, opublikowane dopiero w 1782), *Lettres sur la législation de la Corse* (1763—1765), *Projet de constitution pour la Corse* (pisany w 1765 roku, opublikowany w 1861)

i wreszcie *Confessions* cz. 1 i 2 (pisane w latach 1765—1770, wydane cz. 1 — 1782, cz. 2 — 1789).

Wymienione tu główne pisma J. J. Rousseau już wskazują na podstawowy krąg problemów podejmowanych przez niego, tj. tych wszystkich kwestii, które wiążą się ze stanem naturalnym człowieka, oceną skutków rozwoju cywilizacyjnego, roli nauk, sztuk, rzemiosł, obyczajów, praw, form ustrojowych, religii, moralności, a także całej sfery ekonomicznej wraz z formami własności. Słowem — jest to szeroko rozumiana problematyka kultury, choć i tu, stosownie do właściwości języka francuskiego, wyrażana terminem cywilizacji. W każdym bądź razie dorobek Rousseau traktowany jest przez wielu badaczy jako istotny wkład do ogólnej teorii kultury, w tym zwłaszcza do rozwoju socjologicznego sposobu myślenia. Niektórzy, np. Claude Levi-Strauss, wręcz uważają go za „ojca antropologii kulturowej”¹¹. W kontekście poruszanej tu problematyki możemy śmiało powiedzieć, że równoległe do Hume’a, nieco wcześniej od Smitha i Fergusona, Rousseau z wielką intuicją przewidział przyszłe niebezpieczeństwo w rozwoju społeczeństw, bo przecież w ówczesnym stanie tego rozwoju owe przyszłe mankamenty nie były jeszcze zbyt widoczne. Rousseau dostrzegł je jednak z całą ostrością, i to nie tylko w tym, co obserwował w połowie XVIII stulecia, lecz już w faktach schyłkowych stadiów kultury starożytnej Grecji i Rzymu. Główne przyczyny tej tendencji upatrywał w degradacji pierwotnych dyspozycji człowieka, w wypaczeniach żywego, szczerego odczuwania losu innych ludzi, zdolności do naturalnego przeżywania radości własnej, szczęścia, miłości, przyjaźni, piękna. Słowem — zdolności do uczuć bezinteresownych, pozbawionych nadmiernej egzaltacji. Ideał takiej postawy kreślił według wyobrażonego wzoru człowieka naturalnego, wolnego od wypaczeń i spustoszenia, jakiego dokonała cywilizacja zarówno w jego naturze organicznej, jak też duchowej, emocjonalnej, a tym samym i w sposobie funkcjonowania rozumu — w tym przypadku czynienia zeń niewłaściwego użytku. Pod takim właśnie kątem analizował rolę nauk i sztuk, odpowiadając na pytanie zadane przez akademię w Dijon: „Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów?” Odpowiedź jego brzmiała: postęp nauk i sztuk nie tylko nie poprawia, lecz pogarsza obyczaje. Pisał o tym bez ogródek: „[...] tu skutek jest pewny, wypaczenie ponad wszelką wątpliwość, nasze dusze wypaczyły się, w miarę jak nasze nauki i sztuki zmierzwały do doskonałości. Czy powiemy, że jest to nieszczęście naszym tylko czasem właściwe? Nie [...], szkody spowodowane przez naszą próż-

¹¹ C. Levi-Strauss: *J. J. Rousseau fondateur des sciences de l'homme*. In: *J. J. Rousseau*. Neuchatel 1962.

ną ciekawość są równie stare jak świat.”¹² Odwołując się następnie do prawidłowości właściwej przyrodzie, powiada, że są one tak współzależne, „jak los obyczajów i moralności od nauk i sztuk w ich postępie. Cnota uchodziła, w miarę jak się na naszym horyzoncie wznosiło ich światło [nauki sztuk — F.D.] i to samo zjawisko występowało we wszystkich miejscach i czasach. Spójrzcie na Egipt, tę pierwszą szkołę, przez którą przeszedł ród ludzki [...] tę słynną krainę, skąd niegdyś wyruszył Sesostris. Staje się ona macierzą sztuk pięknych i filozofii i, wkrótce potem, zdobyczą Kambizesa, a później kolejno: Greków, Rzymian, Arabów i Turków. Spójrzcie na Grecję, niegdyś ojczyznę bohaterów, którzy dwukrotnie zwyciężyli Azję [...] Rodząca się dopiero literatura nie skaziła jeszcze serc jej mieszkańców, lecz postęp sztuk, rozprężenie moralne i jarzmo Macedończyka nastąpiły w krótkim czasie jedno po drugim; i Grecja, zawsze uczona, zawsze pogrążona w rozkoszach, i zawsze u kogoś w niewoli, nic już z przewrotu na przewrót nie doznała prócz zmiany ciemieńców. Cała wymowa Demostenesa nie zdołała przywrócić dzielności ciała, które rozstroiły zbytek i sztuki.”¹³

Podobnie pisał o takim procesie w historii Rzymu. „Zwyrodnienie Rzymu — jak powiada — założonego przez pasterza i wślawionego przez rolników, ma swój początek za czasów Enniusza i Terencjusza. Lecz po Owidiuszu, Katullu, Marcjalisie i całej tej ciżbie wszeteczników, których same imiona są obrazą dla wstydlivosti, Rzym, niegdyś świątynia cnoty, staje się widownią zbrodni, zakałą ziemi i igraszką barbarzyńskiej przemocy. Stolica świata sama wreszcie popada pod jarzmo, które narzuciła tylu narodom [...] [Jeszcze negatywniej ocenił wpływ kulturowy stolicy Cesarstwa Wschodniego, stanowiącej przejściowo schronienie dla nauk i sztuk, gdy te wypędzono z reszty Europy — F.D.] Wszystko — jak pisał — co tylko w rozpuszczeniu i zepsuciu najhaniebniejsze, w zdradzie, morderstwie, truciźnie najczarniejszą splugawioną szkaradą, w połączeniu wszystkich zbrodni i najpotworniejsze: oto co stanowi ośnowę dziejów Konstantynopola, oto jest źródło, z którego popłynęła oświata, a dziś chluba naszego stulecia.”¹⁴

Oczywiście, nie jest to krytyka samej nauki i sztuki, lecz krytyka złego korzystania z ich zdobyczy, tj. ich oddzielenia się od dzielności, od cnót. Świadczy o tym wzorowanie się Rousseau na Sokratesie rozprawiającym o mądrości, o cnotach obywatelskich, a także na dzielnych postaciach żyjących wśród ludów naturalnych, gdzie występ-

¹² J. J. Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Tłumaczenie i opracowanie H. Elzenberg. Warszawa 1956, s. 15—16.

¹³ Ibidem, s. 16.

¹⁴ Ibidem, s. 17.

pek nie poczynił jeszcze takiego spustoszenia. I w tym kontekście każe się przyjrzeć takim właśnie ludom, które zachowały swą naturalność. „Obrazom tym przeciwstawmy — pisał — to, co wiemy o obyczajach tych niewielu ludów, które zdoławszy ustrzec się tej zarazy czczej wiedzy, dzięki cnocie swej i same szczęścia zaznały, i dla innych się stały przykładem. Takimi byli pierwsi Persowie, naród osobliwy, gdzie, tak jak u nas wiedzy, uczono się cnoty [...] Takimi byli Scyci, na temat których tak wspomniał nas doszły pochwały. Takimi byli Germanie, których czystość, niewinność i cnoty z ulgą malowało pióro znużone kreśleniem ohyd i zbrodni narodu wykształconego, opływającego w dostatki i tonącego w rozkoszach [Rousseau miał tu na myśli rozprawę Tacyty pt. *Germania* — F. D.]. Takim był i sam Rzym za swych czasów ubóstwa i nieuczoności. Takim wreszcie aż do dnia naszych okazał się ów naród wieśniaków, tak sławiony za hart i niezłomność, których nie złamały złe losy, i za wierność, która się złemu przykładowi uwieść nie dała [w tym przypadku chodzi o Szkotów — F. D.]. Nie śmiem mówić o owych szczęśliwych narodach, którym nawet z imienia nie są znane różne występki z takim u nas trudem zwalczane, o tych dzikich amerykańskich, których prostym i naturalnym porządkom nie waha się Montaigne przyznać wyższości [...]”¹⁵

Z podawanych przez Rousseau przykładów ludów i narodów wyraźnie rysują się cechy charakteru człowieka, które podnosi on do rangi ideału, oraz staje się jasne, w czym tkwi błąd, jeśli chodzi o sposób korzystania z dorobku nauk i sztuk, bo przecież trudno przypisywać mu aprobatę ciemnoty i zabobonu.

Skoro, jak już wspomniałem, wzorem jest dlań Sokrates i inni, którzy walczą z zarozumiałością, pozorowaniem wiedzy i umiejętności, a postulują odrodzenie takich cnót, jak: prawdziwa mądrość, odwaga, bezinteresowność, prawdomówność, szczerowość, sprawiedliwość, prostota i naturalność, to przecież nie chodzi mu o cofnięcie się do stanu niewiedzy i zacofania, tzn. powrotu społeczeństw do stanu pierwotnego, lecz jedynie o wydobycie właściwych wzorów osobowości po to, aby na ich podstawie formować równe, wolne i sprawiedliwe społeczeństwo. A wzór, jaki postulował, to właśnie ideał człowieka „prostodusznego”, „prostomyślnego”, podług odpowiadających tym cechom zasad postępującego. Potwierdzeniem tego ideału może być zwrócenie się do pamięci Fabrycjusza, czczonego jako uosobienie cnót starorzymskich, człowieka bezinteresownego, o niezłomnym charakterze. Pisał na ten temat Rousseau: „O Fabrycjuszu! i cóżby pomyślała wielka twa dusza, gdybyś, na swoje nieszczęście z powrotem przywołany do życia, ujrzał pysz-

¹⁵ Ibidem, s. 18.

ne oblicze owego Rzymu, który twoje ramię uratowało, a czcigodne twe imię bardziej wslawiło niż wszystkie dokonane podboje? »Bogowie — rzekłbyś — gdzież się podziały te strzechy i ogniska wieśniacze, które niegdyś zamieszkiwało umiarkowanie i cnota? Jakaż to świetność złowroga nastąpiła po rzymskiej prostocie? Cóż to za mowa nieznaną? Co za zniewieściały obyczaj?«¹⁶

Z przytoczonego i podobnych w tonie wywodów wyraźnie wynika właściwy zamysł Rousseau. Jakżeby mógł uważać, że możliwy jest powrót społeczeństw do stanu pierwotności, skoro — wbrew opiniom różnych moralistów — człowiekowi pierwotnemu nie przypisywał ani poczucia moralnego, tj. odróżniania dobra od zła, ani poczucia estetycznego jako wyróżniania czegoś, co piękne, od czegoś, co brzydkie. Uważał natomiast, że poczucia takiego nabywa człowiek dopiero w trakcie współżycia społecznego oraz że wymaga ono już zdolności refleksji, podczas gdy zdolność tego typu kształtuje się znacznie później od poczucia namiętności. Nie mógł więc pragnąć rzeczywistego powrotu do stanu bez tych wszystkich właściwości, od których zależne są cnoty. Mógł natomiast myślał podążać ku stanom najpierwotniejszej egzystencji człowieka, aby wydobyć z nich uniwersalne zasady i dostosować je do konstruowanego modelu idealnego społeczeństwa, który z kolei odgrywałby rolę wzorca postulowanych reform społecznych. Tak rozumował Rousseau, formułując ideał doskonałego społeczeństwa, tj. takiego, w którym człowiek jako jednostka byłby wolny, a więc niezależny od innych ludzi, a zawisły tylko od owych uniwersalnych zasad egzystencji. Takiej sytuacji człowieka dopatrywał się Rousseau (przynajmniej w świetle znanych mu opisów) w stanie pierwotnym. Celem istotnym konstruowanej przezeń koncepcji nie jest zatem zniesienie społeczeństwa i powrót do stanu przedspołecznego, lecz postulowanie kształtowania harmonijnego społeczeństwa, zgodnego z naturalnymi skłonnościami człowieka, zabezpieczającego potrzeby wszystkich jednostek, w miarę kształtowania się owych potrzeb w toku współdziałania ludzi. Ów doskonały ustrój, oparty na poznanych uniwersalnych zasadach człowieczej natury, miałby — jak sądził — zapewnić równość wszystkich, wolność i sprawiedliwość, a zatem szczęśliwą egzystencję każdej jednostce ludzkiej. To właśnie tak sformułowany główny cel jego badań skłaniał go do wnikliwej analizy natury ludzkiej, przede wszystkim różnych predyspozycji jednostki, jej skłonności, uczuć, przeżyć i dążeń. Uważając zaś, że skoro przejście od stanu przedspołecznego do społecznego nie było jakimś aktem jednorazowym, lecz procesem niezwykle długotrwałym, w którego trakcie jednostki wrastają

¹⁶ Ibidem, s. 22.

niejako w zbiorowość. wytwarzając w sobie nowe potrzeby, podjął przede wszystkim analizę procesu formowania się środków zespalandia ludzi, takich jak: język, sposób myślenia, więzi rodzinne, współdziałanie w toku pracy, narzędzia wytwarzania dóbr, własność, formy przemocy i władzy politycznej. Natomiast sposób, w jaki analizę tę przeprowadził, stawia go w rzędzie wybitnych teoretyków kultury, i to niezależnie od tego, w jakiej terminologii proces ten został przedstawiony.

Podjmując w tym kontekście analizę dyspozycji ludzkich, Rousseau stwierdzał: „[...] spostrzegam [...], jak mi się zdaje, dwa czynniki wcześniejsze niż rozum: jeden z nich to gorąca troska o własną każdego pomyślność i życie, drugi to naturalna odraza do zagłady albo cierpienia każdej istoty czującej, zwłaszcza zaś drugiego człowieka. Z połączenia i współdziałania, w miarę możliwości naszego ducha, tych to dwóch czynników, bez konieczności uciekania się do czynnika dalszego, jakim byłaby towarzyskość, zdają mi się płynąć wszystkie reguły z zakresu prawa naturalnego: reguły, które rozum następnie musi oprzeć na innych podstawach, gdy w wyniku późniejszego rozwoju uda mu się zagłuszyć naturę [...] nie ma potrzeby robić z człowieka filozofa, nim się go zrobiło człowiekiem; jego obowiązki wobec bliźniego nie są mu podyktowane wyłącznie przez spóźnione nauki mądrości; i jak długo się nie będzie opierał wewnętrznemu impulsowi współczucia, tak długo ani innemu człowiekowi, ani nawet żadnej istocie czującej nie uczyni nic złego, chyba w tym całkowicie uzasadnionym wypadku, gdy zagrożone będzie własne jego dalsze istnienie i gdy wobec tego będzie zmuszony własnemu interesowi przyznać pierwszeństwo.”¹⁷ I dalej, rozważając związek potrzeb i namiętności z rozumem, zachowując nadal w mocy twierdzenie o wtórności wobec tych pierwszych rozumu, dodawał: „[...] umysł ludzki wiele zawdzięcza namiętnościom, które bezspornie wiele mu zawdzięczają nawzajem: za ich to sprawą nasz rozum doskonalili się; do poznania dążymy tylko dlatego, że pragniemy użycia; i niepodobna pojąć, w jakim celu ktoś nie znający pragnień ani obaw miałby sobie zadawać trud i wszystkie kłopoty rozumowania. A same znów namiętności wywodzą się z naszych potrzeb, rozwój zaś ich — z naszej wiedzy; pragnąć bowiem lub lękać się jakiejś rzeczy można tylko albo ze względu na wyobrażenia, jakie się o niej posiada, albo też idąc za prostym popędem natury.”¹⁸

W swych rozważaniach zawarł też wiele głębokich spostrzeżeń dotyczących zarówno organicznej strony człowieka, jak i tej części jego

¹⁷ Ibidem, s. 132—133.

¹⁸ Ibidem, s. 156.

sfery duchowej, która wyróżnia go od świata zwierzęcego. Opierając się na wynikach badań anatomii porównawczej, przyjmował pogląd, że budowa organiczna człowieka w zasadzie nie zmieniała się od domniemanego stadium pierwotnego, natomiast wyróżniając człowieka spośród reszty świata zwierzęcego, główny nacisk kładł nie tyle na rozum, ile na modyfikujące się doznania, pragnienia i współdziałania jako istoty czującej się wolną. Nazywając zwierzęta swego rodzaju samonakręcającym się przyrodniczym mechanizmem, powiadał: „[...] dokładnie to samo znajduję w mechanizmie ludzkim, z tą jedną różnicą, że we wszystkich czynnościach zwierzęcia działa ta sama tylko natura, gdy tymczasem człowiek w swoich współdziała w charakterze sprawcy wolnego. Zwierzę wybiera albo odrzuca, kierując się instynktem, człowiek — aktem wolnej woli [...] A zatem nie tyle rozum stanowi w świecie zwierząt odrębność charakterystyczną człowieka, ile raczej cecha wolnego sprawstwa. Natura rozkazuje wszystkim stworzeniom i zwierzę jest jej posłuszne. Człowiek przeżywa to samo, ale stwierdza w sobie wolność zgodzenia się lub stawiania oporu [...]”¹⁹ Otóż, wyprowadzając człowieka ze wspólnego jemu i zwierzętom stanu przejawiającego się w czynnościach spostrzegania i odczuwania jako głównej treści ich życia, dostrzegał w człowieku pewne upośledzenie, jeśli chodzi o wyposażenie w instynkt, które zostało mu zrekompensovane władzą zastępczą. Ta zaś z czasem rozwinęła się do tego stopnia, że człowiek mógł wynieść się ponad naturę, ale też od tego momentu, tj. kreowania swego życia w rozdźwięku z naturą, zaczynają się jego kłopoty, nękają go choroby zarówno organiczne, jak i psychiczne. Powołując się na opinię Platona, Rousseau stwierdzał: „[...] ściągamy na siebie więcej chorób, niż medycyna może nam dostarczyć środków leczenia? Do skrajności dochodząca nierówność trybu życia, nadmiar próżniactwa u jednych, pracy u drugich, łatwość w pobudzaniu i nasycaniu zmysłów i wszelkich zachcianek, zbyt wymyślne potrawy bogaczy, pełne soków, które rozpalają organizm i wywołują niestrawność, nędzne pożywienie biedaków, a często brak i tego nędznego — co powoduje łapczywe przejadanie się przy sposobności — bezsenne noce, wybryki wszelkiego rodzaju, niezdrowe uniesienia namiętności, wysiłki i wyczerpanie umysłu, niezliczone troski i trudy wszystkim stanom się dające we znaki i nękające wszystkie dusze: oto smutne dowody na to, że większość naszych chorób to dzieło nasze własne, że niemal ich wszystkich moglibyśmy uniknąć, gdybyśmy trwali wznaczonym nam przez naturę życiu prostym [...] cała historia chorób ludzkich da się łatwo odtworzyć, idąc krok w krok za historią społeczeństw i cywilizacji.”²⁰ Widać więc,

¹⁹ Ibidem, s. 153 i 154.

²⁰ Ibidem, s. 149 i 150.

że główny sens myśli Rousseau sprowadza się do uznania w człowieku jego naturalności i prostoty, szczerości, harmonii uczuć i myśli, odpowiedniego, a niezłomnego charakteru, zgodnego z cnotami uformowanymi w początkach dziejów ludzkich, w tzw. epoce bohaterstwa. To dotyczy człowieka jako jednostki, ale jakość jednostek zależy od kierunku rozwoju organizacji społecznej, od stosunków społecznych, dlatego w imię losu człowieka jednostkowego Rousseau krytykował niewłaściwy kierunek rozwoju społeczeństw jako główną przyczynę narastającego zła, deformacji i degradacji człowieka.

Racjonalistycznie nastawieni teoretycy zarzucają temu filozofowi irracjonalizm, on zaś ów główny trend współczesnej mu epoki, chełpiącej się swoją rozumnością, jednostronnie protegującej rozum ze szkoda dla podstawowych dyspozycji człowieka, nazywa nierozumnym kierunkiem rozwoju społeczeństw. Mądrości bowiem upatrywał w uznaniu harmonii wszystkich dyspozycji człowieka, a nie w jednostronności. Zdecydowanie podkreślał więc, że owa nierozumność, mianująca się rozumnością, wyraża się w nienaturalności i przypadkowości, co łatwo możemy dostrzec, gdy bezstronnie przyjrzymy się naszemu społeczeństwu: „[...] ukazuje nam ono zrazu tylko obraz przemocy silnych i uciemiężenia słabych; buntujemy się przeciw bezwzględności pierwszych; skłonni jesteśmy łzy wylewać nad zaślepieniem drugich; że zaś nic wśród ludzi nie jest mniej stałe niż owe zewnętrzne stosunki będące częściej dziełem przypadku niż owocem mądrości, a zwane słabością i potęgą, bogactwem i ubóstwem”²¹ — w nich to próbujemy doszukiwać się jakichś trwałych podwalin egzystencji społeczeństw. Tym właśnie różniło się stanowisko Rousseau — fundamentalnych zasad egzystencji ludzkiej nie należy poszukiwać w zastanej rzeczywistości społecznej, lecz sięgać trzeba do samego zarania bytu ludzkiego. Wnikliwa analiza myśli Rousseau wykaże, iż zdecydowanie zmierzał on do uformowania ideału człowieka prostomyślnego.

Kant i Herder, próba ujęcia człowieka w pełni jego dyspozycji

Wielokrotnie zaznaczałem w tym szkicu, że zarówno koncepcje szkockiej szkoły filozofii moralnej, jak i koncepcje J. J. Rousseau znalazły dalsze rozwinięcie w filozofii niemieckiej. Większość pomysłów interpretacyjnych teorii antropologicznych Immanuela Kanta znajdzie się w jego dziełach, zwłaszcza w takich, jak: *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775), *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in*

²¹ Ibidem, s. 134.

weltbürgerlicher Absicht (1784), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (1785), *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), *Vorlesungen über Pädagogik* (1803).

Kant podejmował wprawdzie polemikę z niektórymi z tych koncepcji, ale większość z nich akceptował, toteż odgrywają one ważną rolę w jego systemie filozoficznym jako całości, przede wszystkim zaś w tych jego elementach, które stanowią próbę ustalenia związku emocjonalnych aspektów natury ludzkiej z racjonalnymi oraz wskazania zasadniczych przyczyn przejścia rodu ludzkiego od stanu surowości do wysoko rozwiniętych społeczeństw obywatelskich jako współczesnych mu społeczeństw narodo-państwowych. Wszystkie te problemy omówiłem we wcześniejszych pracach²², dlatego w tym artykule wymienię tylko wybrane koncepcje: przyrodniczych „zadatków” natury ludzkiej (*Anlagen*), które podlegają dalszemu rozwojowi w społeczności ludzkiej, zharmonizowane dyspozycje emocjonalne i rozumowe człowieka, wyrażone przez Kanta w ogólnej kategorii *Gemütskräfte*, obejmujące siły ludzkie związane z rozumem, i te, które są związane z uczuciami i wolą, a więc uzyskujące znamię sił „miękkich”, „ciepłych”, „swojskich”, „dobrodusznych”. Należy więc Kantowi poczytać za zasługę wejście w nową formę przewycięzania metafizycznego tłumaczenia człowieka, tj. przewycięzania owego „rozdzielczego” rozumienia człowieka, gdzie jedne jego dyspozycje przeciwstawia się drugim. Znalazło to wyraz z jednej strony w możliwości ujęcia kultury jako wytworu człowieka w ogólności, jako czegoś stanowiącego jedną całość, z drugiej zaś strony — w zdolności pokazania granic między poszczególnymi — autonomicznymi i specyficznymi — dziedzinami kultury, takimi choćby jak nauka, religia, sztuka, moralność, obyczaje, organizacja społeczna. Istotne konsekwencje dzieła Kanta jesteśmy w stanie ocenić dopiero w zestawieniu z analizami przedstawionymi przez badaczy ze szkół neokantyzmu, zwłaszcza w refleksjach Diltheya, Rickerta i Cassirera.

W jeszcze większym stopniu niż Kant obrony człowieka w sensie podniesienia jego wartości uczuciowych i pokazania harmonii jego dyspozycji emocjonalnych i rozumowych podjął się Johann Gottfried Herder, i to wcześniej od Kanta, bo już w latach 1764—1765, nawiązując do pism tych filozofów, którzy owe problemy podejmowali, a więc do Platona, Spinozy, Shaftesbury’ego i Rousseau. Wielu rozważanym prob-

²² Zob. F. Donocik: *Koncepcja rozwoju społeczno-kulturowego. Analiza porównawcza*. „Humanitas” 1982, T. 8, cz. 1 oraz „Humanitas” 1984, T. 9, cz. 2; *Wybrane zagadnienia marksistowskiej teorii rozwoju społecznego*. Red. R. Dyoniziak. Katowice 1981, s. 31—84, 177—204; F. Donocik: *W kręgu filozofii kultury*. Warszawa 1988, rozdział I.

lenom tego typu Herder starał się nadać formę definicyjnego ujęcia, a wszystkie podporządkowywał głównemu celowi człowieka, tj. kształtowaniu idei człowieczeństwa oraz kształtowaniu odpowiadających tej idei realnych stosunków społecznych. Jest to właśnie ten ideał człowieka, którego nazywamy prostomyślnym. Zagadnienia te analizował Herder już w szkicu *Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann* (1764—1765), a także w *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770), *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), w *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784—1791; wydawane kolejno księgami), wreszcie w *Briefe zu Beförderung der Humanität* (napisane w latach 1792—1797, pierwsze pełne wydanie — 1971).

Nie zamierzam jednak rozwijać tu sposobu ujęcia tej problematyki przez Herdera, gdyż — podobnie jak w przypadku Kanta — omówiłem ją już w pracach wcześniej drukowanych (patrz przypis 22, uzupełniony o drugi rozdz. ostatniej cytowanej pozycji). Nie wymieniam też wszystkich prac Herdera, w których traktuje on o tych kwestiach, gdyż byłby to wykaz wielostronicowy. Ograniczę się jedynie do podkreślenia, że filozof ten przedstawił rozwój człowieka zarówno pod względem organicznym (na tle ogólnego rozwoju przyrody, w sensie jej ewolucji, znacznie wyprzedzając takie teorie), jak i społeczno-kulturowym. Już w procesie organicznego kształtowania się człowieka uważał takie zmiany, które stały się podstawą swoiście ludzkiego wysubtelnienia zmysłów, zwłaszcza zmysłu wzroku, słuchu i smaku, a w ogóle sądził, że „jedynie ludzkie używanie zmysłów prowadzi do człowieczeństwa”²³.

Opisując całokształt procesu formowania się człowieka zwracał też szczególną uwagę na rolę wyobraźni, uczuć i rozumu. Należał do grona pierwszych filozofów europejskich, którzy podejmowali próbę pojednania tendencji racjonalistycznych i empirycznych oraz racjonalistycznych i irracjonalistycznych, mając na celu stworzenie teorii, która zdolna byłaby wyjaśnić pełnię człowieka. I istotnie taką teorię sformułował, wyprowadzając ją z całokształtu właściwości człowieka, tj. poczynając od właściwości morfologicznych, fizjologicznych i psychologicznych, które — jego zdaniem — z jednej strony implikują samą indywidualną egzystencję, a z drugiej strony — od razu wyznaczają możliwość tej egzystencji tylko w zbiorowości społecznej. Trwanie człowieka bowiem musi być zabezpieczone przez grupę, przeważnie rodzinną, w której opiekę znajduje wpierw rodzicielka, później potomstwo

²³ J. G. Herder: *Myśli o filozofii dziejów*. T. 1. Przekład J. Gałęcki. Wstęp i komentarze E. Adler. Warszawa 1962, s. 323.

wymagające długotrwałych i nader troskliwych zabiegów. Tu już, między rodzicami i dziećmi, wytwarzają się niezbędne więzi uczuciowe, które gwarantują wprowadzenie nowego pokolenia w szerszą społeczność. Zarówno rodzina, jak i szersza społeczność mają główny cel w tym, aby realizować ideał człowieczeństwa. Herder argumentował wprost, że poprzez stowarzyszenie się i współdziałanie człowiek urzeczywistnia swoje człowieczeństwo, czyli swoje przeznaczenie. Nazwą „c z ł o w i e c z e ń s t w o » [podkr. — F. D.] — jak powiada — pragnąłbym objąć wszystko, co dotąd powiedziałem o szlachetnym przysposobieniu człowieka do rozumu i wolności, do bardziej subtelnych zmysłów i popędów, do najbardziej delikatnego, a zarazem najbardziej krzepkiego zdrowia [...]”²⁴.

Sam proces osiągania człowieczeństwa, który utożsamiał z procesem zdobywania kultury, charakteryzował poprzez następujące przejawy:

1. „Utrzymanie samego siebie oraz współuczestniczenie w czymś, udzielanie się komuś innemu” [podkr. — F. D.].

2. Popęd płciowy, który jest najpotężniejszą siłą zwróconą ku innemu człowiekowi, a dzięki budowie organizmu ludzkiego jest on podporządkowany dążeniu do człowieczeństwa.

3. Miłość i inne delikatne uczucia wyrażające się we współuczestnictwie. Człowiek bowiem jest istotą najbardziej współuczestniczącą, potrafi się przywiązywać i współczuć wszystkim bytom ożywionym. Jest wrażliwy również na cierpienia zwierząt i roślin. Doznaje przykrego uczucia na widok okaleczenia zwierzęcia, złamanej gałązki drzewa itp.

4. „Piękna więź sympatii, jaką wszechodczuwająca matka-przyroda wiąże swe dzieci, podnosząc ją od ogniwa do ogniwa na coraz to wyższy poziom.”²⁵

Więź tego rodzaju stwierdzał już u wielu zwierząt, natomiast wśród ludzi wskazywał na rodzinę, w której jednostki ludzkie zostały „skojarzone więzami krwi, zaufania i miłości [...] by poskromić dzikość i przyzwyczać [je — F. D.] do współżycia rodzinnego [...] przyroda zmusiła ludzi, łącząc ich między sobą delikatnymi więzami, by nie rozpraszali się i nie zapominali o sobie [...] i w ten sposób zawiązuje się nowe ogniwo człowieczeństwa”²⁶.

5. Norma sprawiedliwości i prawdy, spełniająca uogólnioną zasadę kierowania postępowaniem człowieka, jako że jego współodczuwanie nie może drobiazgowo objąć wszystkich bytów i ich sytuacji.

²⁴ Ibidem, s. 176.

²⁵ Ibidem, s. 180—181.

²⁶ Ibidem, s. 181—182.

6. Przyzwoitość, współgrająca z pięknem postaci ludzkiej. Stanowi ona harmonię piękna i doskonałości, zespolenie tego, co zewnętrzne, z tym, co wewnętrzne.

Dodać należy, że Herder bardzo szczegółowo przeanalizował różne sfery ludzkiej natury, a w nich wszelkie przejawy emocji, woli, pragnień, uczuć i rozumności. Z tych różnorodnych form emanacji ludzkiej istoty wyprowadzał z kolei całą mozaikę wytworów ludzkich, zespalających się w harmonijnej kulturze. Wykazywał więc, w jakim stosunku do poszczególnych dyspozycji człowieka pozostają takie wytwory, jak: język, sztuki, nauki, religie, systemy moralne, obyczajowe, prawne, odpowiednie typy wytwórczości dóbr zapewniających utrzymanie i wyznaczających odpowiedni tryb życia danej społeczności. Duże znaczenie przypisywał środowisku przyrodniczemu oraz jego właściwościom, a także tradycji określonej społeczności, tj. skumulowanym doświadczeniom całych jej pokoleń, wartościom i hierarchii cnót. Porównywał też style życia, zwłaszcza społeczeństw naturalnych i cywilizowanych, preferując takie ideały, które opierały się na uznaniu pierwotnych dyspozycji natury ludzkiej, a więc zachowujące prostotę, szczerłość, umiarkowanie, prawdomówność, odwagę, sprawiedliwość i podobne. Najwyraźniej rysuje się to w Herderowskiej analizie warunków szczęśliwości człowieka w społeczeństwach naturalnych i cywilizowanych. Zastrzegając się, iż w ogóle trudno mówić o obiektywnym kryterium szczęśliwości, znajdującym się na zewnątrz rozpatrywanych jednostek, jako że każdy ma już w sobie samym własne kryterium, budował jednak takie modele pozwalające orzekać, czy ludzie w takich a takich sytuacjach mogą czuć się szczęśliwi. Zastanawiał się nad tym, czy aby jednostki społeczeństw pierwotnych, mimo niedostatku, nie czują się bardziej szczęśliwe niż jednostki w społeczeństwie cywilizowanym, cieszącym się dostatkami dóbr? Zauważał przy tym, że człowiek dysponujący dostatkami wyszukanych dóbr, żyjący w zbytku, oddający się abstrakcyjnym, subtelnym rozważaniom, zwolniony od konieczności pracy, nieraz ulega stanom znudzenia i gnuśności, co nie wskazuje, aby mógł czuć się szczęśliwy. Pozytywne przykłady poczucia szczęśliwości, które podawał, odnosiły się raczej do ludów prostych, jako że człowiek w nich żyjący umie być szczęśliwym i swoją szczęśliwość potrafi demonstrować. Do minimalnych warunków implikujących poczucie szczęśliwości zaliczał zdrowie, krzepkość i zdolność bycia zadowolonym. Przypatrywał też opinię starożytnych Greków, że „bogowie sprzedają śmiertelnym wszystko za pracę: czynią to nie z zawiści, lecz z dobroci, gdyż właśnie w walce i w dążeniu do pokrzepiającego odpoczynku zawarta jest największa radość z dobrego samopoczucia, poczucia aktywnych, dążących do celu sił. Ludzkość niedomaga w tych tylko klimatach i war-

stwach społecznych, w których rozleniwiające próżniactwo czy rozpustna gnuśność żywcem grzebie ciała, zamieniając je w blade trupy albo ciężary będące brzemieniem dla samych siebie.”²⁷ Rozważając różne warianty sytuacji, w których ludzie czują się nieszczęśliwi, podkreślał przede wszystkim takie, w których zbędny jest jakkolwiek wysiłek mający na celu zdobycie niezbędnych środków do życia. Może to dotyczyć ludu żyjącego w zbyt hojnym środowisku przyrodniczym, nie wymagającym od niego ani troski o znalezienie schronienia, ani troski o wyżywienie, a tym samym wykluczającym potrzebę wysiłku i ćwiczenia umiejętności produkcyjnych. To z kolei wywołuje w takim społeczeństwie stan gnuśności, apatii oraz braku jakichkolwiek dążeń. Najczęściej jednak los taki dotyka zamożnych warstw społeczeństw cywilizowanych, gdyż ludzie żyjący w zbytku, nie mający się żadnej pracy, spędzający cały swój czas na wyszukanych formach rozrywki, nie mogą się czuć rzeczywistymi. Herder podkreślał, że w takich społeczeństwach, aby sztucznymi środkami rozweselać jednego arystokratę, setki ludzi muszą głodować. Uformowanie społeczeństwa w państwo stanowi zagrożenie szczęśliwości jednostek. Niebezpieczeństwo to wzrasta tym bardziej, im misterniej zorganizowane jest państwo, czyli ten sztuczny twór na „ciele” społeczeństwa. Wprost pisał: „[...] jest rzeczą jasną, że wraz z wielkością państw i kunsztowniejszą ich złożonością wzrasta też niezmiernie i nieuchronnie niebezpieczeństwo unieszczęśliwiania poszczególnych jednostek. W wielkich państwach muszą setki ludzi głodować, aby jeden hulał i opływał w zbytku; dziesiątki tysięcy ludzi uciska się i pędzi na śmierć, aby jeden ukoronowany głupiec czy mędrzec mógł urzeczywistnić swoje fantazje.”²⁸ Społeczeństwa cywilizowane zatem, utraciwszy swoją naturalność, bezpośredniość, możliwość szczerych zachowań itd., mniej dają przykładów szczęśliwości ludzi. Nieszczęśliwymi są tu wszyscy ci, których pozbawiono samodzielnego zdobywania środków egzystencji, ale i ci, którzy wprawdzie mają zapewnione warunki materialnej egzystencji, lecz oddają się jałowemu spekulacjom. Herder podaje przykłady fascynowania się społeczeństw cywilizowanych swymi „subtelными siłami duchowymi”, przy jednoczesnym lekceważeniu sił organicznych, które marnieją, wykluczając możliwość radości pełnego życia. Przyznaje, że spekulacja może dawać przyjemność niektórym, ale zarazem niszczy organizm, jeśli jest jedynym zajęciem. Powiada: „[...] poczucia szczęśliwości nie zdobywa się bowiem przez przyswajanie sobie nazw wyuczonych na pamięć lub wyuczonych sztuk. Głowa przeładowana wiadomościami, choćby to były złote wia-

²⁷ Ibidem, s. 373—374.

²⁸ Ibidem, s. 380.

domości, uciska ciało, zwięża pierś, zaciemnia wzrok i staje się dla tego, który ją dźwiga, jakimś chorobliwym ciężarem jego życia [...] Błada nieszczęsnemu, który musi wyspekulować sobie radość życia!"²⁹ Sytuacjom takim przeciwstawia prostą, naturalną koncepcję życia, która może dać prawdziwą szczęśliwość ludziom, „[...] czujne, zdrowe posługiwanie się zmysłami, intelekt zdolny do działania w rzeczywistych sytuacjach życiowych, jasna uwaga połączona z żywą pamięcią, szybką decyzją i skutecznym działaniem — oto, co nazywamy przytomnością umysłu, wewnętrzną siłą życiową, siłą, która wynagradza samą siebie poczuciem własnej obecności, szczęśliwością i radością”³⁰. Tak więc zdecydowanie przeciwstawiał się Herder takim zmianom w życiu człowieka, które naruszają jego naturalne dyspozycje, przede wszystkim uczucia miłości, serdeczności, przyjaźni, sympatii, a następnie niweczą wartość podstawowych cnót obywatelskich: godności, odwagi, sprawiedliwości. Oponował także przeciw jednostronnemu użytkowi rozumu, tj. zatapianiu się w czczych abstrakcjach. Nie miał wątpliwości, jaki ideał cenić wyżej; wprost pisał: „nędzną [...] jest dusza, której uczucia rozplywają się w słowach i która nie przynosi pożytku ani sobie, ani innym! Dziki, który spokojnie i radośnie kocha siebie, żonę i dziecko, i który w swej ograniczonej działalności żarliwie oddany jest zarówno swemu szczerpowi, jak i sobie samemu, jest, jak mi się zdaje, istotą bardziej prawdziwą niż ów wykształcony cień, upajający się miłością dla cienia swego rodu, tzn. dla jego nazwy. W ubogiej chacie dzikusa znajdzie się miejsce dla każdego obcego, przyjmie on go jak brata, z objętą dobrocią, nie pytając nawet, skąd przybywa. Natomiast szerokie serce próżnującego kosmopolity nie jest przytułkiem dla nikogo.”³¹

W krytyce zdeformowanych — jego zdaniem — społeczności cywilizowanych wytykał przede wszystkim to, co sztuczne, bezzasadnie nadmiernie skomplikowane, napuszone, skostniałe, nieczule dla każdego. Negatywnie oceniał również rolę państwa, uważając, iż jest to niewłaściwy środek, jeśli chce się nadać społeczeństwu humanistyczny wymiar. Przeprowadził zresztą gruntowną analizę instytucji państwa jako zrodzonej z przemocy, podbojów i mordów, a jednocześnie zachowującej taki charakter swojej funkcji. Mamy tu po prostu znów przykład wyprzedzającej analizy takiego zjawiska, jak państwo, o blisko jeden wiek w stosunku do teorii Marksa. Herder nie tylko konstruował taki ideał człowieka i społeczeństwa, bez państwa, jako samoorganizującej się społeczności, połączonej naturalnymi dla ludzi więzami, które

²⁹ Ibidem, s. 375, 376.

³⁰ Ibidem, s. 375.

³¹ Ibidem, s. 379.

wyrazić można w prostym jego zwrocie: „Ojciec i matka, mąż i żona, dziecko i brat, przyjaciel i człowiek — oto są stosunki przyrodzone, dzięki którym stajemy się szczęśliwi; to zaś, co państwo dać nam może, to tylko sztuczne narzędzia, przy czym może ono, niestety, odebrać nam coś bardziej istotnego, bo nas samych.”³² Prześledziwszy całą literaturę przeszłości, która dostarczała takich argumentów, przywrócił pamięci wiele koncepcji i wielu autorów już zapomnianych, jak np. G. Vico, J. Burnett, lord Monboddo. Między innymi w *Briefe zu Beförderung der Humanität* przytaczał analizy lorda Monboddo dotyczące przeobrażeń rozumu człowieka w wyniku oddziaływania społeczeństwa i sztuk, ukazał, jak owa poetyckość człowieka naturalnego przemienia się w roztropność i chytrość człowieka cywilizowanego³³. W sumie można podkreślić znaczącą rolę Herdera w przygotowaniu koncepcji, którą nazywamy tu prostomyślną. Ale na tych dwóch filozofach przecież ona nie kończy się.

Kontynuacja problematyki prostomyślności w dalszych systemach filozofii niemieckiej

Udział niemieckiej filozofii w przewycięzaniu rozdzwiewku interpretacyjnego dyspozycji ludzkich, a zwłaszcza w wydobywaniu tak lekceważonej sfery uczuciowej nie ogranicza się do tych dwóch filozofów. Szczególną rolę odgrywali tu filozofowie związani z kręgiem romantyków, a więc Fichte, Schelling, bracia Schleglowie i Schleiermacher. Kiedy chce się znaleźć jakiś klucz, według którego można by odróżnić tych filozofów, trzeba przyjąć za punkt wyjścia zainteresowanie problematyką religii i sztuki, gdyż te dziedziny kultury, ze względu na przedmiot swych dociekań, muszą wielką troską otaczać właśnie całą sferę uczuciową, pragnień i dążeń. Przyjęcie owej sfery za kryterium selekcji każe niejako przybliżyć teorię Fichtego, który rozpoczął działalność w zakresie pisarstwa filozoficznego od rozprawy o krytyce objawienia, pt. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1791), a w swoich systemowych rozprawach sporo uwagi poświęcał tak religii, moralności, jak i sztuce, wiele osobnych rozpraw poświęcił samej religii. Uczuciowymi aspektami religii zajmowali się wcześniej przede wszystkim Johann Georg Hamann, autor między innymi *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759), oraz Friedrich Heinrich Jacobi, typowy filozof wiary, akcentujący irracjonalistyczną koncepcję religii, autor głośnej *Spinoza-*

³² Ibidem, s. 381.

³³ J. G. Herder: *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Berlin 1971, Bd. 1, s. 264, Bd. 2, s. 300—304.

Büchlein, a w okresie przełomu XVIII i XIX wieku Schleiermacher, autor *Reden über die Religion...* (1799), *Monologen* (1810) oraz *Der christliche Glaube* (1821), ściśle związany z grupą romantyków. Ujmował on sferę wierzeń religijnych nie tyle jako domenę myślenia czy działania, ile uczucia i kontemplacji. Dał tym samym nowe spojrzenie na zjawisko religii, sformułowane z pozycji realizmu i tolerancji, sugerując oddzielenie sfery działania społeczno-publicznego od sfery wierzeń religijnych, chociaż religię traktował jako organiczny człon całokształtu kultury, spełniający w całym tym układzie funkcję samodzielnego narzędzia związanego z uczuciami życia osobistego jednostki. Na problematyce religii i mitologii, a także sztuki skupiał uwagę również Friedrich W. J. Schelling, podkreślając emocjonalne i poznawcze zarazem znaczenie tych dziedzin kultury. Spośród dziesiątków jego rozpraw szczególnie znaczące są: *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge* (1802), *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1802—1803), *Philosophie und Religion* (1804), *Über das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur* (1807), *Die Weltalter* (1811—1813), *Philosophie der Mythologie*, *Philosophie der Offenbarung* (1841—1842).

Chociaż poglądy Schellinga ulegały ciągłym zmianom, w pewnym bowiem okresie sztukę, w innym zaś religię uważał za najwyższy organ poznania, warto przytoczyć wywód uzasadniający takie stanowisko. Otóż twierdził on, że w badaniach nad istotą sytuacji ludzkich „filozofia osiąga wprawdzie to poznanie najwyższe, ale ona doprowadza do tego punktu jakby tylko złomek człowieka. Sztuka natomiast wydobywa całego człowieka, takim jakim on jest, potrafi go dotąd wytłumaczyć, mianowicie do poznania tego najwyższego, i w tym tkwi owa wieczna różnica i cud sztuki [...] sztuka jest pełnym i rzeczywistym wyrazem idei. W twórcy łączy się niezmysłowa piękność, jaką idea tworzy, z tą, którą on jako uzmysłowioną obrazowo przedstawia.”³⁴ Ta pełnia ujęcia człowieka, jaką daje sztuka, wraz z jego uczuciami, pragnieniami itd. jest dla nas tym istotnym momentem, który z punktu widzenia rozważanego problemu chcemy podkreślić.

To samo można powiedzieć o braciach Augustie i Friedrichu Schleglach, którzy preferując filozofię literatury i sztuki, w ślad za tymi dziedzinami kultury stawiali wymagania wyrażania człowieka w całej jego istocie, pełni jego przeżyć, uczuć i myśli.

Georg W. F. Hegel natomiast — chociaż również starał się przeanalizować wszystkie pokłady natury ludzkiej, w tym również emocje i namiętności, niemało prac poświęcił także tym dziedzinom kul-

³⁴ F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke*. Stuttgart-Augsburg 1856, Bd. 3, s. 620, 622, 623; Bd. 7, s. 301—307, 300, 298.

tury, które są wytworem uczuciowej strony człowieka; chodzi właśnie o religię, poezję i inne sztuki — ponownie przecież wszystkie namietności poddał rygorystycznym prawom rozumu.

Nic więc dziwnego, iż jeden z najzdolniejszych jego uczniów rozpoczął samodzielną działalność filozoficzną właśnie od krytyki swego mistrza, a tym samym owego przesadnego i nazbyt oschłego racjonalizmu. Tym uczniem Hegla był Ludwik Feuerbach, który znacznie pogłębił studia przede wszystkim nad fundamentalnymi zagadnieniami religii, a także nad najistotniejszymi problemami nurtującymi człowieka. Wbrew obiegowym opiniom o wynikach jego badań — zarówno tych, którzy mają mu za złe, iż bezceremonialnie wkroczył w sferę świętości, jak i tych, którzy dopatrują się u niego „abstrakcyjnego” rozumienia „istoty człowieka” — rola, jaką odegrał on właśnie w trafnym ujęciu istoty człowieka, jest znacząca. Aby się o tym przekonać, trzeba jednak dokładnie przestudiować jego prace, a nie owe skrótowe i zdawkowe opinie. Pierwszą grupę rozpraw poświęcił Feuerbach problematyce jedności i powszechności rozumu, rozważaniom o śmierci i nieśmiertelności oraz oparciu problematyki filozoficznej na solidnych podstawach, jakie dają systemy filozofów żyjących wcześniej, jak F. Bacon, B. Spinoza, G. W. Leibniz i P. Bayle. Drugą grupę stanowią już podstawowe rozprawy, między innymi *Das Wesen des Christentums* (1841), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851), *Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie* (1866).

Główną niewątpliwie zasługą Feuerbacha jest to, że w wyniku gruntownej analizy treści religii, samą religię przekształcił w antropologię, natomiasat przedmiot zainteresowań religii, tj. bóstwo i świętość, określił jako przedmiot przeżyć, woli i refleksji człowieka, podnosząc tym samym człowieka do rangi boskości. Całość tej analizy odkrywa właśnie ową pełnię natury ludzkiej i prowadzi do zharmonizowania wszystkich ludzkich dyspozycji, tj. sfery intelektualnej ze zmysłową i emocjonalną, biernej z czynną, teoretyczną z praktyczną, i dopiero takie połączenie wymienionych sfer utożsamiał z istotą człowieka. Otóż wbrew wspomnianym już zarzutom sugerującym, jakoby istoty ludzkiej Feuerbach poszukiwał w indywidualnej, oderwanej od społeczności jednostce, wykazywał on coś wręcz przeciwnego, mianowicie że podmiot świadomości dochodzi do świadomości samego siebie tylko poprzez inne podmioty: „Bogiem człowieka jest więc człowiek. Naturze zawdzięcza on to, że istnieje, człowiekowi to, że jest człowiekiem [podkr. — F. D.]. Ani fizycznie, ani duchowo nie może niczego dokonać bez innego człowieka. Ograniczona jest wiedza jednostki, ale nieograniczony jest rozum, nieogranic-

czona jest nauka, ponieważ jest wspólnym aktem ludzkości, i to nie tylko w tym sensie, że niezliczenie wielu pracowało nad jej budową, lecz także w tym wewnętrznym sensie, że geniusz naukowy określonej epoki łączy w sobie, chociaż w określony, indywidualny sposób, potęgę myśli geniuszów przeszłości; potęga jego myśli nie jest więc siłą jednostkową. Mądrość, bystrość umysłu, fantazja, uczucie w odróżnieniu od zdolności odczuwania, rozum — wszystkie tak zwane siły psychiczne są siłami ludzkości, a nie człowieka jako jednostki, są wytworami kultury, wytworami społeczeństwa ludzkiego” („alle diese sogenannten Seelenkräfte sind Kräfte der Menschheit, nicht des Menschen als eines Einzelwesens, sind Kulturprodukte, Produkte der menschlichen Gesellschaft”³⁵). Myśl tu zacytowaną Feuerbach gruntownie uzasadnił bogatym materiałem historycznym, wykazując, jak wzajemne kontakty ludzi, potrzeba współdziałania, wymiany myśli i uczuć określiły nie tylko powstanie języka i innych środków komunikowania się, ale wszystkim tym wytworom nadały tak stosowną treść, jak i formę.

Cytowałem już opinię Feuerbacha o roli chrześcijaństwa w ogólnej kulturze europejskiej. To właśnie on — obok Fichtego i Herdera — pozwolił nam inaczej oceniać ten ruch religijny, przede wszystkim dostrzec jego zasługi w rozwoju kultury moralnej oraz w ochronie uczuciowej sfery człowieka. W kontekście omawianego tematu należy jednak podkreślić (obok emocjonalnych i intelektualnych aspektów religii) przede wszystkim jego tezy dotyczące konieczności reformy filozofii i świadomości w ogóle, zawarte w jego rozprawach: *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie* (1842) oraz *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). W nich najdobitniej przedstawił ową koncepcję pełni człowieka. W jednej z tez pisał: „Sztuka, religia, filozofia lub nauka są tylko przejawami lub objawieniami prawdziwej istoty ludzkiej. Doskonałym, prawdziwym człowiekiem jest ten tylko, kto ma zmysł estetyczny lub artystyczny, religijny lub moralny i filozoficzny lub naukowy; człowiekiem jest w ogóle tylko ten, kto nie wyklucza z siebie niczego istotnie ludzkiego. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* — to zdanie ujęte w jego najuniwersalniejszym i najwyższym znaczeniu jest hasłem współczesnego filozofa [...] Filozofia nie jest aktem absolutnym, nie jest *actus purus* bez podmiotu — jest ona aktem podmiotu ludzkiego. Musi więc także istotę tego podmiotu zawrzeć

³⁵ L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. Berlin 1974, s. 166 (w polskim wydaniu: idem: *O istocie chrześcijaństwa*. Warszawa 1959, s. 158).

w sobie i wyrazić w sposób zniekształcony. Człowiek [...] jest istotą [...] w istocie dualistyczną: czynną i bierną, samodzielną i zależną, samowystarczalną i społeczną, czyli odczuwającą sympatię, teoretyczną i praktyczną; [...] Krótko: człowiek jest w istocie głową i sercem [...] Zgodna z prawdą jedność głowy i serca nie polega na osłabieniu lub tuszowaniu różnicy między nimi, lecz raczej na tym, że istotny przedmiot serca jest także istotnym przedmiotem głowy.”³⁶ Dalej Feuerbach podkreśla, że dążeniem współczesnej filozofii jest ugruntowanie „rozumnej jedności głowy i serca, myślenia i życia”³⁷. Konieczność osiągnięcia takiej jedności tłumaczył następująco: „Prawda nie istnieje w myśleniu, w wiedzy samej dla siebie. Prawdą jest tylko całość ludzkiego życia i ludzkiej istoty.”³⁸

Zaiste — z punktu widzenia rozważanego tu problemu prostomyślności, którego podstawy tkwią przede wszystkim w harmonijnym zespoleniu wszystkich dyspozycji ludzkich — do też Feuerbacha nie trzeba już nic dodawać. Szkopuł tylko w tym, że nie zawsze to, co trafne, przyjmuje się od razu. Sam autor owych też żył w osamotnieniu i nędzy, bez prawa pełnienia funkcji publicznych, wykluczony z możliwości wykonywania zawodu, oprócz pisarstwa filozoficznego. Inne też trendy filozoficzne górowały w ówczesnym życiu społeczno-kulturalnym Niemiec. Wszakże odrodzenie koncepcji tego rodzaju lub koncepcji zbieżnych nastąpiło w latach osiemdziesiątych XIX wieku i w początkach naszego stulecia. Dużą zasługę miał w tym dziele Wilhelm Dilthey, a także niektórzy przedstawiciele szkół neokantyzmu, zwłaszcza szkoły badenkiej.

Dilthey nawiązał podobnie — jak wcześniej uczynił to Herder — do tego nurtu filozofii, który starał się uchwycić człowieka w pełnym życiu, dlatego też te same źródła filozoficzne — jak Locke, Shaftesbury, Hume i Rousseau — będą tu odgrywały znaczną rolę. Ważne okazały się zainteresowania historią, sztukami, a przede wszystkim poetyką wyrażającą jego dążenia teoretyczne. Oczywiście, jest to już zupełnie inny etap rozwoju myśli filozoficznej, stąd i znacznie większe wymagania metodologiczne oraz interpretacyjne, wzbogacane przecież takimi analizami, jakich dostarczyli Fichte, Schelling, Hegel i Feuerbach, a w

³⁶ Idem: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. In: idem: *Sämtliche Werke...*, Bd. 2, s. 245—320. Przekład na język polski M. Skwieciński, zamieszczone w *Wyborze pism* załączonym do pracy R. Panasiuka: *Feuerbach*. Warszawa 1981, s. 227—228.

³⁷ Ibidem, s. 228.

³⁸ Ibidem, s. 229.

historii kultury przede wszystkim Jakob Burckhardt. Dorobek Diltheya zapoczątkowały rozprawy z zakresu filozofii twórczości poetyckiej, np. *Über die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770—1800* (1867), następnie powstały ogólniejsze rozprawy z historii nauk o człowieku, o społeczeństwie i państwie *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), *Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik* (1887), monograficzne opracowania o Schleiermacherze, Lessingu, Goethe, Novalisie, Hölderlinie i Heglu, a potem rozprawy fundamentalne, jak: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Bd. 1 — 1883), cały cykl rozpraw dotyczących analizy człowieka w epokach renesansu i reformacji, zebranych w drugim tomie dzieł jako *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (pisanych w latach 1891—1904). Cykl rozpraw dotyczących początków wiary, psychologii opisowej i porównawczej, istoty filozofii, filozofii światopoglądu, pisanych w latach 1892—1907, został opublikowany w piątym i szóstym tomie dzieł pt. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, natomiast *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Bd. 7) oraz *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911) wydano w tomie ósmym.

Niewątpliwą zasługą Diltheya jest wnikliwa analiza wewnętrznej struktury osobowości ludzkiej, jej związków z otoczeniem zewnętrznym, formowania się świata historycznego, tego wszystkiego, co składa się na pełnię życia ludzkiego, oraz próba wypracowania metodologii i teorii nauk humanistycznych, której mają służyć sformułowane kategorie jako narzędzia takiej analizy. Spośród tych kategorii wyliczyć można takie, jak: przeżywanie, rozumienie, tłumaczenie, ekspresja, funkcja, struktura psychiczna, pełnia życia, system kultury. Dorobek badawczy Diltheya stanowi poważny wkład w poznanie istoty człowieka, pełni przejawów jego życia, wzajemnego przenikania się sfer emocjonalnej, racjonalnej i wolicjonalnej oraz ustanawiania odpowiedniej hierarchii wartości.

Zarówno w ustaleniu podstaw metodologicznych, jak i w próbie wypracowania pewnego typu syntezy wiedzy o człowieku i kulturze poważny udział mają również Wilhelm Windelband i Heinrich Rickert. Największą niewątpliwie zasługą Windelbanda jest wypracowanie nowego spojrzenia na wiele znaczących systemów filozoficznych przeszłości, a zarazem systemów własnej epoki. Spośród analiz systemów filozoficznych przeszłości dużą rolę odegrała nowa interpretacja Platona, jaką ten badacz przedstawił. Ale przecież odrzucił on również mylne interpretacje filozofii Feuerbacha, które zdołali rozpowszechnić zarówno

przedstawiciele obskuranckich tendencji, jak i niektórzy marksiści, dostrzegający w dorobku tego filozofa tylko materializm i ateizm, tracąc zupełnie z pola widzenia to, co było w jego intencji najważniejsze, mianowicie tworzenie harmonijnej i pełnej koncepcji człowieka, wyrażającej się w zrównoważeniu zdolności serca i rozumu.

Windelband ma także swój udział w konstrukcji nowej koncepcji nauk humanistycznych, w tym zwłaszcza tzw. ideograficznej koncepcji historii. Oprócz prac historycznofilozoficznych na szczególną uwagę zasługują: *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts* (1905); *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*; *Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie)*; *Einleitung in die Philosophie (Grundriß der philosophischen Wissenschaften*, 1914), a nade wszystko te rozprawy, w których formułował nowy podział nauk na przyrodnicze i humanistyczne, tj. *Normen und Naturgesetze* (1882) oraz *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894). Dla uformowania się nowych trendów filozoficznych wielkie znaczenie miało usystematyzowanie i zinterpretowanie niemieckiej filozofii okresu jej rozkwitu, tj. od Kanta do Herbarta, Friesa i Benekego, zawarte w drugim tomie *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften* (1880).

Heinrich Rickert odznaczał się tendencją bardziej systematyczną, raczej konstruował system, w którym znalazłyby odpowiednie miejsca wszelkie zjawiska składające się na całe bogactwo życia ludzkiego. Kontynuował właściwie dzieło swych poprzedników, jakkolwiek wniósł również mnóstwo nowych koncepcji, wielu zaś nadał ujęcie bardziej precyzyjne. Oddziałał niezwykle silnie na całokształt nauk humanistycznych, zwłaszcza takimi rozprawami, jak: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896—1902). W skróconej postaci książka ta wydana została jako *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899). Następnie opublikowano *System der Philosophie (Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1921). Prace jego, które odegrały szczególną rolę w rozważanej tu problematyce — tj. harmonizowania wszelkich dyspozycji ludzkiej natury tak, aby móc wypracować ideał człowieka prostomyślnego — to przede wszystkim: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* (1892), *Vom System der Werte* (1914), *Die Philosophie des Lebens* (1920) oraz *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (1924).

Za niezaprzeczną zasługę Rickerta należy uznać fakt, iż zdołał bardzo klarownie, a zarazem wnikliwie przeanalizować owe odwieczne dylematy postaw racjonalistycznych i irracjonalistycznych czy intuicjonistycznych, co z kolei pozwoliło mu na systematyczne przyswojenie treści, które niosły wówczas modne nurty filozofii życia (Nietzsche,

Bergson, Dilthey, James, Jaspers, Simmel). Trzeba przyznać, że z wielkim mistrzostwem wy dobył wszystko to, co wartościowe w tych tak wzajemnie zaprzeczających sobie nurtach filozoficznych, przyczyniając się w ten sposób do uzasadnienia różnorodności, która harmonijnie zespała się w jedność, dając przykład sposobu ujęcia pełności życia w całej jego spontaniczności i okazałości. Jednym słowem — jak to często podkreślał — trzeba zdołać i ująć życie w jego żywym i pełnym przebiegu („żywość życia”)³⁹, a w każdym bądź razie aby samą naturą oschłości teorii, kategorii logicznych, które przecież z istoty swojej mają taki charakter, nie pozbawić „żywości życia” dlatego, że chcemy je wyrazić w konwencji teoretycznej. Te problemy rozważał w *Die Philosophie des Lebens*, a rozwinął je w *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. W tej ostatniej rozprawie, wychodząc od fundamentalnych zasad wypracowanych przez Kanta, dokonał oceny owych zwalczających się tendencji (racjonalizmu i intelektualizmu z irracjonalizmem, intuicjonizmem i wolicjonalizmem) w całej europejskiej historii kultury — od epoki starogreckiej, przez Rzym, chrześcijaństwo, aż do czasów współczesnych. W osobnych rozdziałach tej pracy przeanalizował wzajemny stosunek takich sfer, jak myślenie, chcenie, czucie (*Denken, Wollen, Fühlen*), oraz ustalił kontekst, w jakim te dyspozycje występowały w poszczególnych epokach i kulturach, które z nich były preferowane, które zaś dyskredytowane. Grekom przypisywał wytworzenie specyficznego europejskiego intelektualizmu, Rzymianom wolicjonalizmu, chrześcijaństwu specyficznego rodzaju uczuciowości. Natomiast zadaniem epoki nowożytnej i współczesnej powinno być — jak sądził — zespolenie wartości tkwiących w tych nurtach w harmonijną kulturę nowoczesną. Wskazywał systemy filozoficzne, w których czyniono próby obrania właściwego kierunku, i próbował określić, w jakim stopniu cel ów urzeczywistniony jest w kulturze współczesnej. Potrzebie wypracowania takiej jedności złożonej z różnorodności — tj. uznania za równoprawne i równoważne tak postaw opartych na wszelkich dyspozycjach, jak i wytworach będących wynikiem aktywności implikowanej przez owe różnorodne dyspozycje — poświęcił następujące rozdziały: *Die Synthese des Mittelalters und ihre Auflösung; Das moderne Kulturbewußtsein und der Intellektualismus der Neuzeit; Kritizismus und moderne Weltanschauung; Die kritische Ueberwindung des Intellektualismus; Die kritische Theorie des Atheoretischen; Wissen und Glauben; Das Problem der letzten Einheit*. Już tytuły tych rozdziałów wskazują na znaczenie tej problematyki dla takiej koncepcji, którą tu rozważamy. Całość tych za-

³⁹ H. Rickert: *Die Philosophie des Lebens*. Tübingen 1922, s. 23, 94 i in. (nieustannie powtarza się tu termin: *das lebendige Leben*).

gadnień omówiłem w pracy pt. *W kręgu filozofii kultury*, tu zaś tylko nadmienię, że właściwe rozwiązanie równoprawnego traktowania wyników aktywności zarówno sfery racjonalnej, jak i tych, które powstają pod wpływem takich sił, jak uczucia, namiętności, wyobrażenia i wola, przedstawił Rickert właśnie w opisie kategorii tego, co ateoretyczne. Analiza, jaką tam przedstawił, w istotny sposób przyczynia się do znalezienia uzasadnienia ideału prostomyślności. Stanowi ona jakby teoretyczne ujęcie tego, co z istoty swojej jest ateoretyczne.

Spośród neokantystów również Ernst Cassirer znacząco przyczynił się do wyjaśnienia problematyki wzajemnego związku tego, co racjonalne, i tego, co emocjonalne, oraz ustalenia, jak siły te zespalają się w jednolitą całość, jaką jest kultura. Cassirer wyszedł ze szkoły marburskiej, która preferowała racjonalizm i aprioryzm, lecz po jej opuszczeniu obrał własną oryginalną drogę. Stanowisko swoje wypracował w wyniku gruntownej analizy zarówno problematyki epistemologicznej, teorii nauk przyrodniczych, humanistycznych, jak i poprzez studia nad filozofią człowieka od starożytności do czasów współczesnych. Cały tok przygotowywaczy do zasadniczego rozwiązania problemu dokumentował takimi rozprawami, jak: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (cztery tomy od 1906 r. do lat czterdziestych); *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910); *Freiheit und Form* (1916); *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921); *Kants Leben und Lehre* (1918); *Die Begriffsform im mythischen Denken* (1922); *Sprache und Mythos* (1925); *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927); *Die Platonische Renaissance in England* (1932); *Die Philosophie der Aufklärung* (1932); *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1936). Nową teorię gruntownie wyłożył w: *Die Philosophie der symbolischen Formen* (trzy tomy od 1923 do 1929); *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942); *An Essay on Man* (1944) oraz w *The Myth of the State* (1945). To właśnie w symbolicznej aktywności człowieka znalazł Cassirer właściwe rozwiązanie problemu zespolenia tak różnych form ekspresji, jak: język, sztuka, religia, mit, filozofia, historia i nauka. Za tymi formami wyrazu kryją się wszystkie podstawowe dyspozycje natury ludzkiej, postrzeganie, uczucie, pragnienie, wola, myślenie oraz działanie. We wstępnych założeniach swojej podstawowej pracy pisał: „Filozofia form symbolicznych nie dotyczy wyłącznie, ani nawet w pierwszym rzędzie, czysto naukowego, ścisłego rozumienia świata, zajmuje się ona wszystkimi formami, jakie przyjmuje ludzkie rozumienie świata. Ujmuje ona całokształt tych form, ich różnorodność i specyfikę. W badaniu tym na każdym kroku okazuje się, że »rozumienie« świata jest nie tylko odbieraniem, powtarzaniem danej struktury świata, lecz zawiera w sobie swobodną aktyw-

ność ducha.”⁴⁰ Filozofia form symbolicznych zajmuje się zatem wszelkimi przejawami ducha oraz wszelkimi dyspozycjami, które leżą u podstaw różnych form aktywności człowieka. Pełną syntezę takiego ujęcia człowieka, w jego uczuciach, pragnieniach, zdolnościach poznawczych — wyrażanych w mitach, religii, sztuce, filozofii i nauce oraz w rozlicznych sferach działania praktycznego — przedstawił w *An Essay on Man*. Jest to niewątpliwie pełny obraz ludzkich możliwości, a także zagrożeń, z jakimi człowiek musi się liczyć, jak to wykazał w *The Myth of the State*.

Krzywicki jako przykład rozstrzygnięcia problematyki prostomyślności w antropologii społecznej

Dotąd rozpatrywałem problem warunków takiego zespolenia ludzkich dyspozycji, które stwarzałoby możliwość przyjęcia postawy prostomyślnej, wyłącznie na podstawie materiału filozoficznego. Nadmienić należy, że szczególnie obfitego zasobu faktów i ich interpretacji dostarcza również antropologia społeczna. Już wielu filozofów, na których się tu powoływałem, sięgało do argumentów dostarczanych przez podróżników i antropologów czy etnografów. Tak było w przypadku Fergusona, Rousseau i Herdera. W świetle uzyskanego porównania stylu życia ludów naturalnych z dominującym sposobem życia właściwym dla społeczeństw cywilizowanych, antropologowie końca XIX wieku wyrażali niepokój z powodu dostrzeganego procesu degradacji człowieka w warunkach cywilizacji, zjawiska potęgującego się w miarę wzrostu stopnia uprzemysłowienia kraju. Spośród polskich antropologów i socjologów szczególnie wyraziście problem ten przedstawiał Ludwik Krzywicki. Jako badacz stosunków społecznych, wychodzący z założeń metodologii Marksa, analizował różne systemy urządzeń społecznych — od społeczeństw epoki pierwotnej, przez antyczną, feudalną, aż po formujące się stosunki burżuazyjne, a zarazem stawiał sobie pytanie, jakie stosunki społeczne wyłonią się w przyszłości. Pozostając w nurcie społecznym socjalizmu, oczekiwał, iż przyszłość — w wyniku skomplikowanego splotu wydarzeń — ukształtuje stosunki socjalistyczne. Uważał wszakże, że będzie to zależało obok warunków ekonomicznych i politycznych również od tego, jacy ludzie — tzn. o jakich przymiotach antropologicznych — zwyciężą w tych wydarzeniach.

Krzywicki jako rzetelny badacz nie dopasowywał wyjaśnień do z góry założonego wyniku społecznego ukształtowania, stąd też nie wysu-

⁴⁰ E. Cassirer: *Die Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1. Berlin 1923, s. 16.

wał jakiejś koncepcji jedynie możliwej, lecz wiele, a to, która z nich się ustali, uzależniał właśnie od ludzkich dyspozycji. Pisał: „[...] dalecy jesteśmy od odpowiedzi, jak ta wola społeczna pod względem prawnym i politycznym będzie wyglądała. Teoretycznie, na podłożu wzrastającej centralizacji możliwe są najrozmaitsze więzi prawne: oligarchii plutokratycznej [...] biurokratycznego etatyzmu, ogólnokrajowej kooperatywy spożywczej, ustroju socjalistycznego [...] Te kształty prawne przyszłej centralizacji zależą między innymi od wyniku wolnej gry pierwiastków ludzkich, a więc od walki namiętności ludzkich i ludzkich interesów.”⁴¹ Podkreślam ten moment, gdyż od właściwości antropologicznych ludzi uczestniczących w procesach dziejowych zależy wynik tych procesów, a więc nie jest tak, że procesy te dokonują się automatycznie, warunkowane tylko czynnikami ekonomicznymi, jak to często się przedstawia. Otóż takie przekonanie Krzywickiego sprawiało, że tak dużą wagę przywiązywał do właściwości ludzkich charakterów i tak pilnie śledził zmiany, jakie w nich się dokonują wraz z rozwojem cywilizacji przemysłowej. W tym kontekście, z jednej strony podkreślał wielką wartość antropologiczną i moralną postaci ludzkich u ludów naturalnych czy jeszcze w czasach antycznych i feudalnych, natomiast z niepokojem wyrażał się o zmianach w osobowości, jakie wywołuje epoka przemysłowa. Problemy te przedstawił w kilku rozprawach: *Rozwój systemów pedagogicznych* (1891), *Ludy. Zarys antropologii etnicznej* (1893), *Człowiek a społeczeństwo* (1897), *Czynniki rozwoju* (1897), *Twórczość a konkurencja* (1897), *Rozwój kultury materialnej, więzi społecznej i poglądu na świat* (1913), *Rozwój człowieka* (1912), *Rozwój moralności* (1913), *Wstęp do historii ruchów społecznych* (1926).

W prawie wszystkich wymienionych tu szkicach poruszał problem naruszenia dawnej jedności postawy i wiedzy, wszechstronnego ćwiczenia swych dyspozycji, zastąpienia dzielności podstępem i chytryością, postawą geszefciarstwa. Wprost pisał: „[...] trwonimy kapitał uzdolnień, a przede wszystkim charakterów stworzonych przez proste [podkr. — F. D.], ale zdrowe stosunki epoki barbarzyńskiej [...] Okres barbarzyński, surowy, szczery, wojowniczy, ćwiczył w człowieku odwagę, prawdomówność, siłę fizyczną i hart ducha [...] Cywilizacja [...] wymaga tylko zdolności do długiej, napiętej pracy, chodzi jej o cierpliwość, pracowitość, sforność. Tępi tężyznę charakteru [...] powołała do istnienia jak najopłakawsze wpływy zwyrodniające [...] Społeczeństwo przemysłowe [...] przestało ćwiczyć hart ducha, zamiast miecza [tj. odwagi — F. D.] łokieć i miarka stały się dźwigniami dorobku i pomyślności ma-

⁴¹ L. Krzywicki: *Wstęp do historii ruchów społecznych*. Warszawa 1926, s. 78.

terialnej, kłamstwo z reklamą zamieniły się w powszednie fortele dopięcia celu. Życie jeło wszelkimi sposobami ścierać ostre rysy osobowości ludzkiej. Rzeczywiste i jedyne bogactwo narodów — tężyzna charakteru, napięty rozwój własnej osobowości, ujawniające się w oryginalności, szczerości [podkr. — F. D.], harcie ducha i nawet niesforności [...] zwolna ulega uszczupleniu.”⁴² Oczywiście, pisząc o barbarzyńskich typach charakteru człowieka, nie miał na myśli wyłącznie i dosłownie epoki barbarzyńskiej, lecz po prostu takie warunki społeczne i takie charaktery, które obejmują wszelkie dyspozycje natury ludzkiej, choć niekiedy w ograniczonym zakresie (jak np. działalność umysłowa), tj. na tyle, na ile wymagały tego prymitywne i surowe warunki. Jako przykład takich społeczności lokalnych w obrębie społeczeństw cywilizowanych wymieniał lud góralski, gdyż on zachował owe cnoty obywatelskie, tj. indywidualność, prężność, odwagę, prawdę, sprawiedliwość, siłę fizyczną i hart ducha. Przeciwstawienie postaw dawnych i cywilizacyjnych zilustrował na szerszym tle historycznym w szkicu pt. *Rozwój systemów pedagogicznych*. Porównał tam systemy wychowawcze barbarzyńskie, starogreckie, średniowieczne i te, które ustalały się w społeczeństwach kapitalistycznych. Pierwszemu i drugiemu z tych systemów przypisywał główne zalety dlatego, że podstawowy ich cel stanowiło „uobywatelnienie”, czyli próba „wyrobienia uczuć obywatelskich”, a nadto były humanistyczne, uniwersalne i użyteczne. Tylko pierwszy jednak obejmował całość społeczeństwa, antyczny bowiem wykluczał ludzi niewolnych, średniowieczny zaś odnosił wymóg wychowania obywatelskiego już tylko do stanu szlacheckiego i rycerskiego. Natomiast wraz z ukształtowaniem się stosunków kapitalistycznych dominację zdobyły umiejętności techniczno-praktyczne, a elementy wychowania obywatelskiego stały się podrzędne, przybrały nadto biurokratyczny charakter; słowem — nad cnotami górowała zasada geszefciarstwa. Co prawda, warunki te przyczyniły się do ukształtowania się nowego publicznego i obowiązkowego systemu nauczania elementarnego, lecz przeznaczonego głównie innym celom: „wyrobieniu stylu i ogłady, umożliwieniu kariery, daniu środków dobrego zarobkowania”⁴³. W analizie tych stosunków Krzywicki zwracał uwagę na takie momenty, jak zniszczenie resztek dawnej solidarności ludzi, uczuciowości, szczerości, współczucia, sympatii, przyjaźni, podkreślał, że celem głównym staje się zdobywanie pieniędzy, i to obojętnie jakim sposobem. Ludzie „miękkiego” serca, ze skrupułami, są uważani za słabych, wzorem natomiast

⁴² I d e m: *Rozwój człowieka*. „Świat i Człowiek” 1912, z. 2, s. 285, 292, 314—315.

⁴³ I d e m: *Rozwój systemów pedagogicznych*. W: i d e m: *Dzieła*. T. 5. Warszawa 1960, s. 609 i 610.

stają się ci, którzyzy są zdecydowani, bezwzględni. „Najpospolitszy chłystek, byleby miał dość blagi i protekcji, może odsunąć najzasłużniejszych.”⁴⁴

Ten ponury obraz stosunków, jaki nakreślił Krzywicki, jest tylko opisem dalszego zaawansowania tendencji, na jakie zwracał uwagę już Rousseau, ale oddającym stan późniejszy o stokilkadziesiąt lat. Przeszły się liczyć dawne wartości, cnoty, przywiązania, stały się one raczej przedmiotem drwin. Obraz ten dotyczy nie tylko ośrodków miejsko-przemysłowych, gdyż w jednym ze szkiców pisał, że również dotąd trwałe i solidarne społeczności wiejskie ulegają rozbiciu pod wpływem przejścia od naturalnego systemu gospodarowania do towarowo-pieniężnego. Zauważał, że i tu dotychczasowe cechy: „[...] otwartość i powaga, serdeczność i gościnność, te spuścizny po czasach spółkownictwa trwające poprzez ucisk feudalny, nikną, gdy stan włościański wchodzi w zetknięcie z kategoriami gospodarstwa towarowego”, znika też „owa »sielanka wiejska«”⁴⁵.

Krzywicki nie konstruował szczegółowych modeli stosunków społecznych przyszłości, uważając, że w ten sposób zawsze wkracza się już w sferę utopii, nie sugerował też jakiegoś gotowego ideału wychowania dla przyszłości. Stwierdzał tylko, że dotąd doskonale dopasowanym i szczegółowo wypracowanym systemem kształtowania dzielności obywatelskiej, odnoszącym się do całej zbiorowości społecznej, dysponowały tylko społeczeństwa barbarzyńskie. Społeczeństwa antyczne, jak greckie, tylko czerpały z owych wzorów cnót obywatelskich i udoskonalily je. Pozostają zatem tylko te właśnie wzorce i one powinny być modyfikowane do przyszłych warunków, które jednak muszą ulec przekształceniu, bo dopóki „cały umysł człowieka na to się tylko wysila, by pieniędzy dostać, póki wszystkie myśli ludzkie tylko groszem są zaprzęgnięte, to gdzie miejsce i możność wyrodzenia się u człowieka szlachetniejszych uczuć i myśli”⁴⁶. Stwierdzenie takich pobudek, i to powszechnie występujących w społeczeństwach, skłoniło go do wniosku, „że my przebudować ludzi nie możemy: zimniejszej krwi im nie wlejemy i tam, gdzie namiętność albo uczucie gra rolę, to myśmy nie lekarze na to. Idzie nam przede wszystkim, aby urządzenia ludzkie tak zmienić, żeby one do złego nas nie prowadziły.”⁴⁷ Wskazując określone przekształcenia w warunkach pracy i podziale dóbr, żywił nadzieję, że wtenczas

⁴⁴ *Ibidem*, s. 611.

⁴⁵ *Idem*: *Czynniki upadku włościaństwa*. W: *idem*: *Dziela*. T. 3. Warszawa 1959, s. 410 i 416.

⁴⁶ *Idem*: *Co się dzieje na świecie?* „Przedświt” 1884, nr 5; przedruk w: *idem*: *Dziela*. T. 2. Warszawa 1958, s. 145.

⁴⁷ *Ibidem*.

„życie ludzkie [...] będzie stokroć miłsze i piękniejsze — ufność wzajemna i szczerłość będzie panowała w stosunkach między ludźmi. Prawdziwa miłość i prawdziwa przyjaźń nie będą taką rzadkością jak dziś [...] W przyszłym ustroju, kiedy coraz więcej będzie braterstwa, to wszyscy poprawimy się, pozbędziemy się naszych wad i przywar, a dzieci nasze będą jeszcze lepsze [...]”⁴⁸

Kreślona tu idea zahamowania procesu degradacji człowieka i społeczeństwa mogłaby się — jego zdaniem — spełnić tylko wówczas, gdyby stworzono takie warunki, w których ludzie będą się ustosunkowywać do siebie na zasadach pełnej przyjacielskiej ufności, solidarności i braterstwa. Krzywicki pisał te słowa dokładnie sto lat temu, a trzeba przyznać, że ideał ten nie stracił swojej wartości i atrakcyjności, lecz sama rzeczywistość społeczna wraz z upływającymi wiekami znacznie się skomplikowała; staliśmy się od tego czasu ludźmi mniej czułymi, mniej serdecznymi, rozproszonymi, zamkniętymi w sobie, samotnymi, bardziej łaknącymi pieniądza i dóbr materialnych niż kiedykolwiek przedtem. Znikają już resztki dawnej autentycznej solidarności wspólnoty, nawet w najmniej zurbanizowanych społecznościach wiejskich, które przecież okazywały się najtrwalsze. Społeczeństwo ulega przyspieszającemu się procesowi atomizacji społecznej, przestajemy interesować się losem innych ludzi, coraz rzadziej stać nas na spontaniczne, bezinteresowne i szczerze niesienie pomocy tym innym, zwłaszcza nieznanym. Mniej podziwiamy ludzi żyjących skromnie, ale zacie i godnie, niż tych, którzy demonstrują swój dobrobyt i powodzenie, zyskiwane sposobami krzywdzącymi innych. Nieustanne biurokratyzowanie ideału socjalizmu, permanentne powroty schorzenia, które można określić mianem „biurokratyzm” (pomimo toczonej z nim walki), w sumie odbierają nadzieję na lepszą przyszłość nawet tym jednostkom, które jeszcze usiłują trwać przy ideałach cnót obywatelskich, tzn. jeszcze nie zdecydowały się zabiegać o swoją pomyślność samodzielnie, sięgając po bezwzględne środki, sprzeczne jakimkolwiek ideałem. Smutny to obraz stosunków, a jeszcze smutniejsze to, że jako społeczeństwo obecnej epoki nawet w myśli nie jesteśmy w stanie podać jakiegokolwiek rozwiązania, co do którego mielibyśmy pewność, że nie jest kolejną utopią. Pozostaje nam ze wzruszeniem i podziwem przypominać sobie dawne solidarne, lokalne wspólnoty, czując zarazem absolutną bezsilność, aby móc taki ideał odrodzić. Po prostu, za daleko już posunął się proces eliminowania uczuciowości z natury ludzkiej i preferowania oschłego, bezwzględnego racjonalizmu oraz indywidualnego utylitaryzmu. Zbieramy tylko skutki wielowiekowego lansowania jednostronnego ideału człowie-

⁴⁸ *Ibidem*.

ka, człowieka kierującego się wyłącznie racjami rozumu, bezwzględnego i praktycznego, dbającego przede wszystkim o własny interes ekonomiczny. Do ideału wręcz podnieśliśmy prawo kierowania się wyłącznie wąskim grupowym interesem, ośmieszając usprawiedliwianie działań biorących w obronę dobro ogólnospołeczne, „solidaryzm narodowy” itp. Idealizowanie działań i interesów grupowych doprowadzono do takiej skrajności, że własną grupę zaczęto traktować megalomicznie — jak osobną kastę, przyjmując kryterium biologiczne, tj. urodzenie się w tej grupie. Potęgujący się proces biurokratyzacji społeczeństwa, bezwiednie — pomimo zabiegów o charakterze centralistycznym — pogłębia tylko ową atomizację społeczności, jednostka bowiem poszukując dróg swej materialnej korzyści, nie potrzebuje wspólnoty innych ludzi jako ludzi, nie musi się nawet z nimi liczyć, chytrze, z wyrachowaniem zapewnia sobie tylko przychyłność biurokratów, a więc określonych jednostek, w których nie poszukuje człowieka jako człowieka, lecz funkcjonariusza z wymaganym zakresem upoważnień działania urzędniczego. Zastąpienie podmiotowości naturalnej społeczności podmiotowością biurokracji, autentycznej opinii społecznej, która od zarania dziejów ludzkich do naszej epoki zawsze pełniła funkcje niepisanej prawodawcy i egzekutora postępowania jednostki, przez administracyjnie pozorowaną opinię publiczną — wszystko to stanowi zasadniczą przeszkodę w możliwości odrodzenia się autentycznej, czulej na los każdego człowieka, solidarnej wspólnoty ludzkiej. W spotęgowanych rozmiarach odbieramy dziś skutki nieroztropnego wyśmiewania się w swoim czasie z przestrog Rousseau i Herdera, nazywania ich idei „bałamutnym humanizmem” tylko dlatego, że lansowali oni ideał dobrego, szczerego „serca”, „sumienia”, wszechludzkiej solidarności” „wszechludzkiego braterstwa” zamiast ideałów grupowego partykularyzmu, nienawiści i bezwzględności wobec innych grup. Korozja wartości humanistycznych, zarówno w osobowościach ludzkich, jak i w społecznościach, poczyniła już takie spustoszenia, iż najwyższy czas na właściwą i głębszą refleksję, pozwalającą gruntownie i bez uprzedzeń ocenić to, co dzieje się z naszymi społeczeństwami, a w nich z człowiekiem jako takim co najmniej od XVII i XVIII wieku. Dokąd one zmierzają? Jakimi kierują się ideałami? Jakie są gwarancje ich poprawności czy, przynajmniej, społecznej nieszkodliwości, jeśli tak trudno dopracować się ideałów i środków ich zapewnienia, które nie niosłyby z sobą nie przewidzianych skutków ujemnych? W tej rozterce — bo niewątpliwie epoka nasza znajduje się w takiej — wszelkie samospokajanie się, iż mamy pewien, i to realny ideał, jest jedynie niewybaczalną zwłoką, za którą możemy drogo zapłacić. Ale dopóki nie damy sobie rady z rozwikłaniem tych problemów, na pewno nie zaszko- dzi odtworzenie podobnych kłopotów, z jakimi borykali się nasi wybit-

ni poprzednicy na styku epok zwrotnych. Zapewne ideał człowieka pielęgnującego harmonijny rozwój wszystkich swoich dyspozycji, a więc pierwotnych uczuć, namiętności, pragnień i woli, następnie korygowanie ich spełnienia — zależnie od zadośćuczynienia zasadom sympatii i przyjaźni wobec wszystkich innych ludzi, w czym właściwą rolę odgrywa rozum, kierując się zasadą umiarkowania — to właśnie jest ów ideał prostomyślności, występujący w załączkowej postaci już w myślach i czynach Pitagorasa, Heraklita, Demokryta i Sokratesa, a rozwijany przez późniejszych wybitnych filozofów. Do tych koncepcji nawiązuje dziś etyka prostomyślności.

Флориан Доноцик

ПРОБЛЕМАТИКА ПРЯМОМЫШЛЕНИЯ В ИЗБРАННЫХ ТЕОРИЯХ
КУЛЬТУРЫ

Резюме

В статье обсуждается усиливающееся стремление к преодолению односторонней интерпретации человека, характерной для современного периода. Обращено внимание на необходимость замены односторонне рационалистических анализов анализами, учитывающими человеческие предрасположения, т.е. такими, которые способны объяснить действительную роль как сферы чувств (в том числе страстей и желаний), так и тесно связанной с ней разумности. Эта проблема представлена на примере таких философов, как Спиноза, Локе, Гуме, Смит, Фергусон, Руссо, Кант, Гердер, Фихто, Шеллинг, Фейербах. Кроме того, автор старается показать, каким образом продолжали этот способ рассуждений, т.е. попытку рассматривать человека в совокупности с его предрасположениями, Дильтей, Виндельбанд, Риккерт и Кассирер. Статья заканчивается выводом, сформулированным в общественной антропологии (особенно учитывается мнение Кшивицкого).

Florian Donocik

THE PROBLEM MATTER OF RIGHT-THINKINGNESS IN SELECTED
THEORIES ON CULTURE

Summary

A discussion is given of the growing trend towards overcoming one-sided interpretations of man which are characteristic of our modern ages. Attention is directed primarily to the necessity of replacing the one-sided rationalist

analyses with others comprehending the whole spectrum of human dispositions, that is to say analyses which elucidate the true role both of the emotional sphere (including passion and will) and of the rational reasoning precisely harmonised with this sphere. This problem is considered on the example of such philosophers as: B. Spinoza, J. Locke, D. Hume, A. Smith, A. Ferguson, J.-J. Rousseau, I. Kant, J. G. Herder, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, L. Feuerbach and it is also endeavoured to indicate how this mode of argument, i.e. the attempt to discern man in the full compass of his dispositions, has been continued by W. Dilthey, W. Windelband, H. Rickert, E. Cassirer. Finally this sketch presents a conclusion formulated on the foundation of social anthropology (in particular as conceived by L. Krzywicki).