

Patryk Zając

Chronos a telos, czyli aktualność sporu o nasz schyłek vs. naszą przyszłość

Pisma Humanistyczne 12, 121-136

2014

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Patryk Zając

Chronos a telos, czyli aktualność sporu o nasz schyłek vs. naszą przyszłość

W cywilizacji euroatlantyckiej linearne rozumienie czasu stało się elementem zdroworozsądkowego obrazu świata i wzięło górę nad przekonaniem, że czas to cykl „wiecznego powrotu”. Jednym ze świadectw tego stanu jest aktualność tzw. teleologicznego pytania o czas, tzn. pytania o to, czy linearnie rozumiany czas (gr. *chronos*) ma cel (gr. *telos*). Kwestia ta stawiana jest przy założeniu, że przyszłość pozostaje otwarta i zasadniczo nieznaną. Należy odróżnić ją od zagadnień dotyczących czasu, jakie podejmuje się na gruncie nauk szczegółowych (nie tylko fizyki, ale także np. psychologii). Znaczy to, że cel czasu, o który chodzi w pytaniu teleologicznym, należy rozumieć jako kwestię ostatecznej aktualizacji wszelkich potencjalności czasu. Przy czym w modelach takich aktualizacji dopuszcza się, że rozważane potencjalności nie muszą ograniczać się do empirycznych.

Istnieje możliwość uogólnienia tak scharakteryzowanego pytania o cel czasu do pytania o cel historii czy cel dziejów (w tym losów pokoleń ludzi). Jest ono nie tylko formułowane w filozofii czy w religii, ale także ma konsekwencje (np. pragmatyczne) dla praktyki politycznej. Odtąd pytanie o cel czasu będzie mnie interesowało właśnie jako uogólnione do pytania o cel historii (lub dziejów – tych pojęć używam zamiennie).

Na pytanie to, o ile jego zasadność nie była kwestionowana (co pomijam), udzielano zróżnicowanych odpowiedzi¹. W proponowanym studium zestawię i rozważę tylko dwa przykłady takich odpowiedzi: przykład religijnej odpowiedzi na pytanie o cel dziejów oraz przykład niesprzecznego z naturalizmem, immanetystycznej koncepcji celu dziejów. Podkreślam, że biorę pod uwagę *przykłady* odpowiedzi na pytanie o cel dziejów, dlatego proponowane studium ma charakter idiograficzny. Nie stawiam przy tym żadnych tez, na rzecz których będę argumentował.

W punkcie wyjścia (I) przedstawię analizę jednego z kluczowych tekstów eschatologii chrześcijańskiej (tzn. perykopy ujętej w sigła: Łk 21,8–19) i na tej podstawie wyeksplikuję możliwe do sformułowania na gruncie tego tekstu pytania dotyczące celu dziejów. Ponieważ jest to tekst reprezentatywny dla eschatologii chrześcijańskiej dowolnej denominacji, będę uznawał za uzasadnione, by mówić o reprezentatywności tych pytań dla eschatologii chrześcijańskiej jako takiej. Następnie (II) zrekonstruuję naturalistyczno-historystyczną koncepcję dziejów autorstwa Richarda Rorty'ego i na tej podstawie wyeksplikuję charakterystyczne dla tej koncepcji pytania dotyczące celu historii. Dalej (III) przeanalizuję relacje między sekwencjami wyeksplikowanych pytań dotyczących celu historii oraz tymi pytaniami i odpowiedzi na nie. Za źródło niezbędnych odpowiedzi będę brał przeprowadzoną wcześniej rekonstrukcję obydwu koncepcji. W zakończeniu (IV) przedstawię wnioski dotyczące konkretnych różnic między obydwoma koncepcjami i dwa ustalenia dotyczące zakresu zbieżności przeanalizowanych koncepcji.

1 Proponuję następującą typologię: odpowiedzi na pytanie o cel historii ułożyć można w co najmniej dwie sekcje, które wzajemnie się wykluczają, a tym samym gwarantują aktualność sporu o cel dziejów. Do pierwszej sekcji przyporządkować można (A) odpowiedzi religijne. Do drugiej należą (B) odpowiedzi udzielane przez naturalistycznie zorientowanych historystów (jak np. Richard Rorty) oraz (B') odpowiedzi historystów zorientowanych antynaturalistycznie (jak np. G.W.F. Hegel). Rozważmy dokładniej wprowadzony podział. Do grupy A, jeśli wziąć pod uwagę kulturę euroatlantycką, wchodzi przede wszystkim o odpowiedź chrześcijaństwa. Na gruncie chrześcijaństwa empirycznie dane dzieje nie tylko mają cel, ale także jest to cel względem dziejów transcendentny. Są one ponadto interpretowane z perspektywy danych, których źródło jest spoza porządku historycznego, a które to dane mają w przybliżeniu charakteryzować cel dziejów. W grupie odpowiedzi typu B i B' argumentuje się wyłącznie za immanencją celu dziejów. Przy czym naturalistycznie zorientowany historyzm (B) może prowadzić do uznania przygodności takiego celu i jego niezdeteterminowania. Historyzm antynaturalistyczny (B') odwrotnie – może prowadzić do uznania zdeterminowania, nawet koniecznościowego, tego celu oraz uznania jego normatywności. Przekonanie to może zostać wyartykułowane w postaci tezy o istnieniu praw rządzących dziejami. Jest ona wyprowadzana najczęściej z metafizycznych presumpcji. Na temat opozycji historyzm vs. historycyzm zob. S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, P. Dziłiński, M. Szczubiałka, J. Woleński (red.), Warszawa 2004, s. 153.

I

Perykopa Ewangelii wg św. Łukasza (Łk 21,8–19)², następująca tuż przed opisem ostatnich epizodów życia Jezusa, zawiera relatywnie prostą ekspozycję głównych tez eschatologicznych chrześcijaństwa dotyczących dziejów świata³. Prostota jest m.in. wynikiem oszczędności autora w stosowaniu symboliki apokaliptycznej⁴. Oszczędność taką wyjaśnia się zwykle zasadniczo historycznym, a nie teologiczno-hermeneutycznym nastawieniem piszącego⁵. Dzięki tej oszczędności perykopa eschatologiczna św. Łukasza nie wymaga stosowania skomplikowanych narzędzi egzegetycznych (choć zastosowanie takich narzędzi jest możliwe i bywa użyteczne). I dlatego właśnie do niej się odwołuję. Oto interesujący mnie fragment w całości (za Biblią Tysiąclecia):

⁸ Jezus odpowiedział: «Strzeżcie się, żeby was nie zwiedziono. Wielu bowiem przyjdzie pod moim imieniem i będą mówić: „Ja jestem” oraz: „Nadszedł czas”. Nie chodźcie za nimi!⁹ I nie trwóźcie się, gdy posłyszycie o wojnach i przewrotach. To najpierw musi się stać, ale nie zaraz nastąpi koniec». ¹⁰ Wtedy mówił do nich: «Powstanie naród przeciw narodowi i królestwo przeciw królestwu. ¹¹ Będą silne trzęsienia ziemi, a miejscami głód i zaraza; ukażą się straszne zjawiska i wielkie znaki na niebie. ¹² Lecz przed tym wszystkim podniosą na was ręce i będą was prześladować. Wydadzą was do synagog i do więzień oraz z powodu mojego imienia wlec was będą do królów i namiestników. ¹³ Będzie to dla was sposobność do składania świadectwa. ¹⁴ Postanówcie sobie w sercu nie obmyślać naprzód swej obrony. ¹⁵ Ja bowiem dam wam wymowę i mądrość, której żaden z waszych prześladowców nie będzie się mógł oprzeć ani się sprzeciwić. ¹⁶ A wydawać was będą nawet rodzice i bracia, krew-

2 Teksty paralelne względem rozważanej perykopy eschatologicznej znajdują się w pozostałych Ewangeliach synoptycznych: Mt 24, 4–14; Mk 13, 5–13.

3 Świat i jego przyszłość to tylko jedno z zagadnień eschatologii chrześcijańskiej, wtórne wobec podejmowanych w niej kwestii antropologicznych, tzw. „rzeczy ostatecznych człowieka” (śmierć, sąd, zbawienie, potępienie). Nie będę tych zagadnień objaśniał. Chciałbym jednak podkreślić, że ich uproszczona recepcja nie ma nic wspólnego z tym, w jaki sposób są one rozważane na gruncie teologii chrześcijańskiej (dowolnej denominacji).

4 Podstawowym warunkiem poprawnej eksplikacji uniwersalnych treści eschatologii Nowego Testamentu jest uniknięcie błędu, polegającego na pomyleniu wypowiedzi eschatologicznych z wypowiedziami apokaliptycznymi. Te ostatnie są wysoce złożone semiotycznie i dlatego bywają równie powszechnie, co błędnie (zwłaszcza w kulturze niskiej) redukowane do obrazów przerażającego okrucieństwa.

5 Zob. Łk 1,1 – celem piszącego jest przedstawienie zdarzeń, a nie ich teologiczna interpretacja, w subtelnościach której szczególnie sprawny jest św. Jan Ewangelista.

ni i przyjaciele i niektórych z was o śmierć przyprawia. ¹⁷ I z powodu mojego imienia będziecie w nienawiści u wszystkich. ¹⁸ Ale włos z głowy wam nie zginie. ¹⁹ Przez swoją wytrwałość ocalicie wasze życie.

Rozważmy najpierw zdanie, w którym (wg przedstawionego przekładu) mowa jest o końcu świata. Chodzi o fragment wersetu 9.: „To najpierw musi się stać, ale nie zaraz nastąpi koniec”. W oryginale greckim czytamy: δεῖ γὰρ ταῦτα γενέσθαι πρῶτον, ἀλλ’ οὐκ εὐθέως τὸ τέλος (transkrypcja: *dei gar tauta genesthai proton, all' uk eutheos to telos*). Zauważmy, że tam, gdzie w tłumaczeniu polskim użyto słowa „koniec”, oryginał grecki zawiera słowo τέλος (*telos*). Jest ono bogatsze semantycznie niż polskie „koniec” i znaczy m.in. także „cel”. Właśnie to znaczenie greckiego τέλος jest fundamentalne dla nadania cytowanej perykopie poprawnej hermeneutyki. Zawarte w niej słowa Jezusa o kataklizmach i przerażających wydarzeniach służą bowiem podkreśleniu – to *nie jest* cel. Innymi słowy: nieustannie przechodząc przez stan przerażającego wstrząsu, świat nie jest i nie będzie jeszcze u swego celu⁶.

Takiej interpretacji znaczenia greckiego rzeczownika τέλος (przekładanego jako „cel”, a nie „koniec”) można by zarzucić, że nakłada na Ewangelię filozoficzny schemat pojęciowy, w tym wypadku zaczerpnięty od Arystotelesa, a tym samym arbitralnie hellenizuje jej przesłanie. Aby odnieść się do tego zarzutu, trzeba wziąć pod uwagę rozważane pojęcie τέλος na tle całej perykopy, z której zostało zaczerpnięte. Zrekonstruujmy więc całość.

W perykopie św. Łukasza przytoczone zostały słowa Jezusa odsuwające na drugi plan niebezpieczeństwo „wojen i przewrotów” oraz katastrof naturalnych. Na pierwszym planie sytuują one *trwogę człowieka* wobec takich wydarzeń. Inwersja ta wskazuje dobitnie, że rozpad czy koniec świata nie jest zasadniczym zagadnieniem w tej perykopie. Co więcej, trwoga wobec wstrząsu, w jakim znajdzie się i znajduje się świat, jest w niej przedstawiona jako większe niebezpieczeństwo *dla człowieka* niż same dramatyczne zdarzenia zachodzące w świecie.

Z rozważanego tekstu można wyprowadzić genezę tego rodzaju trwogi. Trwogę wywołują słowa ludzi, którzy będą mówić: „Ja jestem” oraz: „Nadszedł czas”. (w. 8). W Nowym Testamencie formuła „Ja jestem” (gr. ἐγώ εἰμι – *ego eimi*) odnoszona jest do Jezusa (także przez Niego samego), by podkreślić jego mesjańskie posłannictwo. Zatem ludzie, którzy zdanie to będą odnosić do siebie, będą tym samym sobie przypisywać takie posłannictwo. Podobne znaczenie, wskazujące na ostateczne

6 Na temat systematycznej teleologii chrześcijańskiej zob. R.J. Woźniak, *Przeszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 28-34.

spełnienie dziejów, ma formuła „nadszedł czas”. Samozwańczy mesjasze skorzystają z obydwu tych formuł w taki sposób i w takim kontekście, by wywołać w ludziach trwogę, a następnie fałszywie przedstawiać siebie jako wybawicieli z tego stanu. Stąd kończąca werset 8. ostrzeżenie Jezusa, które nie jest dodatkowo uzasadniane: „Nie chodźcie za nimi!”. Po drugie, trwogę wywołują wojny i katastrofy naturalne, obecne zawsze i wszędzie, jakby świat nieustannie chylił się ku upadkowi, albo same wieści o takich zdarzeniach. Warto odnotować, że słowa Jezusa wskazują, iż takie zdarzenia po prostu muszą zajść, mamy na nie ograniczony wpływ lub nie mamy go wcale. Trwogę wywołują również, po trzecie, prześladowania i przemoc – los, który ludzie ludziom zgotowali. Tej ostatniej sprawie Jezus poświęca najwięcej uwagi. Najtrudniej znieść bezpośredni cios wymierzony w człowieka przez drugiego człowieka. Zwłaszcza, jeśli oprawcami są „rodzice i bracia, krewni i przyjaciele” (w. 16), i gdy jest się znienawidzonym przez wszystkich.

Wymienione w perykopie trzy źródła trwogi są *zewnętrzne* względem człowieka. Przeciwstawione im natomiast zostają specjalne dyspozycje wewnętrzne, które w obliczu trwogi i niebezpieczeństwa śmierci zostaną człowiekowi po prostu dane. Pierwszą dyspozycją jest „wymowa i mądrość” przewyższające możliwości sprzeciwu prześladowców. Druga dyspozycja to ocalenie życia. Przy czym w oryginale greckim nie ma mowy o zachowaniu życia biologicznego (gr. *bios*), lecz o czymś głębszym, tzn. o zachowaniu tego, na czym życie się opiera, fundamentalnej zasady życia każdego człowieka (gr. $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$ – *psychas*, l.mn. od *psyche*).

Obydwie te dyspozycje (wymowa i mądrość oraz zachowanie zasady życia) zakładają istnienie takich postaw ludzi wobec krańcowo trudnych zdarzeń, które są dalece ważniejsze od samych tych zdarzeń. W strukturze wypowiedzi Jezusa wyróżnić można dwie takie postawy. O pierwszej mowa jest w wersecie 14: „Postanówcie sobie w sercu nie obmyślać naprzód swej obrony”. Jest to postawa, która ma dwa aspekty. Pierwszy to niepoleganie na własnej sile wobec oprawców. Drugi aspekt jest przeciwny i zakłada znaczną siłę własnej woli, ugruntowującą postanowienie, że nie będzie się na własnej sile polegać. To tylko pozorny paradoks. Rzecz bowiem w tym, by siłę konieczną do przedstawienia swej obrony wobec oprawców zastosować do siebie samego, przyjmując postanowienie zdania się na dyspozycję do obrony, która została przyobiecana słowem Jezusa. O postawie drugiej jest mowa w wersecie 19: „Przez swoją wytrwałość ocalicie swoje życie”. Wytrwałość ma tutaj znamionować nie akty przemocy w odpowiedzi na okrucieństwo oprawców, ale niepodobieństwo do oprawców. Skądinąd wiadomo, że ma to być wytrwałość w miłości wobec nieprzyjaciół, której doskonałą reprezentację stanowi postawa samego Jezusa.

Od zaproponowanej hermeneutyki dla całej perykopy św. Łukasza powracam teraz do kwestii przekładu greckiego rzeczownika *telos*. Gdyby przyjąć, że znaczy on w kontekście tej perykopy tyle, co „koniec”, to niezrozumiałe będą zarówno zasadnicze w niej wskazania dotyczące uchronienia się przed trwogą, jak i ostatni werset mówiący o zachowaniu w sobie zasady życia dzięki wytrwałości. Wobec definitywnego końca trwoga jest bowiem postawą właściwą, zachowanie zasady życia absurdem, a wytrwałość równie usprawiedliwiona, co jej brak. W rozważanej perykopie powiedziane jest jednak coś przeciwnego. Trzeba więc założyć, że mówi się w niej, iż wszystkie tragiczne zdarzenia nie tylko nie są końcem świata, ale tym bardziej nie są jego celem. W konsekwencji należy przyjąć, że przekład greckiego *telos* jako „cel” jest uzasadniony ze względu na strukturę samej analizowanej perykopy. Oczywiście, nie oznacza to, że przekładu takiego należy z konieczności dokonywać. Oznacza to jedynie, że, po pierwsze, proponowany przekład jest bardziej zgodny z przesłaniem rozważanej perykopy oraz eschatologii chrześcijańskiej, a także, po drugie, nie wymaga on nakładania na rozważaną perykopę metafizycznego schematu pojęciowego zaczerpniętego skądkolwiek.

Przedstawiona wykładnia perykopy eschatologicznej św. Łukasza umożliwia eksplikację pytań dotyczących celu dziejów, jakie formułuje się na gruncie eschatologii chrześcijańskiej. Podstawowe z nich to pytanie ontologiczne: co znaczy „istnieć”? Ewokuje je paradoks zawarty w rozważanej perykopie. Mówi się w niej bowiem z jednej strony, że (a) dramatyczne wydarzenia (jak wojny, okrucieństwo ludzi wobec ludzi, katastrofy naturalne) stanowią zagrożenie dla istnienia świata⁷. Z drugiej jednak strony podkreśla się, że (b) dramatyczne zdarzenia, przed którymi ludzie będą się trwożyć, same w sobie nie są celem dziejów świata (bo skoro „nie zaraz nastąpi *telos*”, to znaczy, że, po pierwsze, między wywołującymi trwogę zdarzeniami a samym *telosem* zachodzi następstwo czasowe – *telos* nadchodzi później, a zatem, po drugie, *telos* nie jest tożsamy z wywołującymi trwogę zdarzeniami). Aby utrzymać obydwie te twierdzenia – (a) i (b), trzeba przyjąć odpowiednie założenia dotyczące istnienia. Pytanie, jakie to założenia, stanowi uszczegółowienie ogólnej kwestii wyrażonej wcześniej: co znaczy istnieć?

Przekonanie, że unicestwienie i rozpad nie są ostatecznym celem dziejów świata prowadzi do kolejnych pytań. Można np. dociekać: co, jeśli nie unicestwienie świata, jest celem jego dziejów? Czy cel ten jest poznawalny? Jeśli tak, to

7 Dla kogoś, kto ma potrzebę stawiania kropki nad „i”, może okazać się użyteczne, by rozumiał „istnienie świata” tak, jak rozumiał je Husserl, gdy pisał o podstawowej tezie naturalnego nastawienia (zob. np. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice 2012, np. s. 19-28).

co można wiedzieć o takim celu? W szczególności, czy jest on immanentny, czy transcendentny?

Z uwagi na powiązanie idei celu świata (którym nie jest unicestwienie) z dyspozycją do ocalenia także zasady życia każdego człowieka, można następnie zadać pytania antropologiczne. W jaki sposób człowiek ma lub może odnosić się do swej osobistej przyszłości, która jest dla niego niewiadomą? Jest to w istocie pytanie o granice sceptycznego nastawienia do przyszłości albo o to, jakiego typu nadzieję może mieć człowiek? Jaki może być maksymalny zasięg tej nadziei?

Kwestia maksymalnego zasięgu ludzkiej nadziei prowadzi do pytania, jakie projekty przyszłości swojej i świata człowiek może (i powinien) tworzyć? Ma ono charakter etyczny i polityczny. Wobec zagrożenia rozpadem i faktycznego rozpadu wielu dotychczas przedsięwziętych projektów, odpowiada mu równoważne pytanie sceptyczne: czy należy i czy warto tworzyć jakiegokolwiek scenariusze przyszłości, w szczególności tej sięgającej dalej niż jedno (własne) pokolenie?

II

Teleologiczną, czyli celowościową, strukturę ma także koncepcja dziejów proponowana przez Rorty'ego. Przedstawiając ją, Rorty bierze za punkt wyjścia empirycznie dane, obecne społeczeństwo. Celem, do jakiego społeczeństwo to ma zmierzać, jest zaistnienie również empirycznie danego społeczeństwa, ale przyszłego. Ma ono być oceniane już z obecnej perspektywy jako lepsze niż społeczeństwo dzisiejsze, a zarazem powinno się o nim móc przypuszczać, że i ono oceni pozytywnie dzisiejsze wysiłki podejmowane na jego rzecz.

Zarówno obecne, jak i docelowe społeczeństwo przyszłe ujmowane są w tej koncepcji jako wspólnoty historyczne. Według Rorty'ego, historia to pewien zespół zdarzeń, którym nie rządzą żadne prawa dziejów. Zatem historyczność społeczeństw oznacza, że i nimi nie rządzą żadne prawa dziejów.

Zauważmy, że chociaż Rorty w punkcie wyjścia swej koncepcji zakłada naturalizm i konsekwentnie przyjmuje znaturalizowany cel istnienia społeczeństwa, to jednak charakteryzuje ów cel idealistycznie (przyszłe, lepsze społeczeństwo). Co więcej, jego teleologia nie przystaje do tej wersji historyzmu, którą przyjął. Jeżeli bowiem historią nie rządzą żadne prawa, to nie jest wykluczone, że nigdy nie dojdzie do zorganizowania społeczeństwa zbliżonego do przedstawionego przez Rorty'ego ideału. Nie widać w takim razie powodu, dla którego obecne społeczeństwo miałyby odwoływać się właśnie do owego społeczeństwa przyszłego.

Takie napięcie między naturalizmem, idealizmem a historyzmem jest charakterystyczne dla całej koncepcji Rorty'ego⁸. Zmierzając do zredukowania tego napięcia, Rorty wprowadza kategorię „społecznej nadziei”. Jego stanowisko sprowadza się do tego, że nadzieję ową należy żywić heroicznie⁹, ponieważ nie ma dla niej alternatywy, którą znamionowałaby pewność. Rorty dochodzi do tego poglądu drogą eliminacji alternatyw. Według niego nie jest alternatywą religia, której oddziaływanie publiczne stanowiło i stanowi zagrożenie dla pokoju na świecie¹⁰. Nie są też alternatywą poszukiwania pewności na gruncie metafizyki czy epistemologii, o czym dobitnie świadczą niepowodzenia filozofów w odnajdywaniu pewników. Dlatego też ostatecznie Rorty formułuje postulat „przesunięcia wszystkiego z epistemologii i metafizyki do polityki kulturalnej, z roszczeń do wiedzy i odwołań do oczywistości, do sugestii na temat tego, czego powinniśmy spróbować”¹¹.

Polityka kulturalna polega na poprzedzaniu wszelkich podejmowanych działań, mających konsekwencje dla życia społecznego, uważną analizą obecnych celów społecznych danego społeczeństwa¹². Dla polityki kulturalnej zasadnicza jest więc kategoria społecznych celów. Według Rorty'ego, w perspektywie społecznych celów należy rozważyć wszystkie zagadnienia dotyczące życia społecznego, w tym podstawowe wolności, ale także np. dopuszczalność podejmowania badań naukowych. Pewne dziedziny dyskursu są bowiem przez niego traktowane jako przyczyny zdarzeń, uznawanych za skutki uprawiania danego typu dyskursu. Jest trywialne, że jeśli nie zgadzamy się na skutki, to powinniśmy wyeliminować przyczyny. Dlatego może się okazać, że realizacja niektórych celów społecznych będzie wymagała rezygnacji z niektórych zagadnień.

Oznacza to, że na gruncie polityki kulturalnej nie obowiązuje podział na podstawowe kwestie teoretyczne oraz działania wyznaczane odpowiedziami na teoretyczne pytania. Nie teoria określa zasady działania praktycznego, ale ustalone społecznie, pożądane kierunki działania praktycznego wyznaczają granice teorii. Według Rorty'ego, granic tego rodzaju nie wyznaczymy bowiem dzięki deliberacji, poszukując np. „kryteriów” dla etycznych wyborów przez prowadzenie analiz etycznych. Rozstrzygnięcie jest tu sprawą społeczno-instytucjonalnej decyzji. Oczywiście, rozstrzygnię-

8 Por. R. Brandom, *Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism*, [w:] *Rorty and His Critics*, red. R. Brandom, Oxford 2000, s. 156-183.

9 Por. B. Baran, *Szczyt Rorty'ego*, [w:] R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, Warszawa 2009, s. 16.

10 Zob. R. Rorty, *Religion in the Public Square*, „Journal of Religious Ethics”, nr 3/2003, s. 141-149.

11 R. Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge 1998, s. 57.

12 Na temat polityki kulturalnej zob. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Kraków 2009, s. 23-57.

cie takie grozi etatyzmem i urzeczywistnieniem wizji Orwella. Ale to tylko jedno z zagrożeń, które zwyczajnie trzeba brać pod uwagę w zarządzaniu ryzykiem. Nauczyć się zarządzania ryzykiem w życiu społecznym – oto formuła oddająca istotę polityki kulturalnej.

Uprawianie tak rozumianej polityki kulturalnej stanowi praktyczne przełożenie teleologicznej koncepcji dziejów, jaką przyjmuje Rorty. Według niego, jej uprawianie nie daje gwarancji realizacji tego, czego sięga heroicznie żywiona społeczna nadzieja, ale stanowi wyraz racjonalnego zaangażowania się w tę realizację.

Przedstawiona rekonstrukcja koncepcji Rorty’ego umożliwiła eksplikację swoistych dla niej pytań dotyczących celu dziejów. Pytania te przyporządkować można do dwóch grup.

Grupę pierwszą tworzą kwestie dotyczące kluczowej dla uprawiania polityki kulturalnej idei „celów społecznych”. Podstawowe z nich to pytania: czym jest cel społeczny? Dlaczego w ogóle należy wyznaczać takie cele? Jak dalekosiężne mają one być? Jakie dane brać pod uwagę przy wyznaczaniu celów społecznych?

Do drugiej grupy należą pytania, do których prowadzi już samo uprawianie polityki kulturalnej. Aby je wyeksplikować, musimy odwołać się do podanych przez Rorty’ego przykładów celów społecznych¹³. Według Rorty’ego celem społecznym jest np. uniknięcie okrucieństwa motywowanego religijnie. Innym celem społecznym jest uniknięcie wojny nuklearnej. Wobec tego, jak podaje Rorty, właściwe pytania to, odpowiednio: czy powinniśmy mówić o atrybutach Boga oraz czy powinniśmy nadal mówić o własnościach pewnych izotopów?

III

Istnieją głębokie zależności między wyeksplikowanymi dotąd pytaniami, a także między pytaniami a odpowiedziami na te pytania, zawartymi w zrekonstruowanych koncepcjach. Niektóre z takich zależności zamierzam teraz przeanalizować. Rozpocznę od prostego zebrania wyeksplikowanych pytań w tabeli¹⁴:

13 Por. Ibidem, s. 24–25.

14 Zastosowanie w prawej kolumnie tabeli notacji „prim” nie oznacza, że pytania zawarte w tej kolumnie są analogiczne względem pytań zawartych w kolumnie lewej. Relacje między wymienionymi w tabeli pytaniami ustalam w przedstawionej niżej analizie.

Tabela 1. Zestawienie koncepcji

Przykład religijnej koncepcji celu dziejów	Przykład naturalistyczno-historycznej koncepcji celu dziejów
<p>(Q1) Co znaczy „istnieć”?</p> <p>(Q2) Co, jeśli nie unicestwienie, jest celem dziejów świata?</p> <p>(Q3) Jakiego typu nadzieję może mieć człowiek?</p> <p>(Q4) Jaki może być maksymalny zasięg tej nadziei?</p> <p>(Q6) Jakie projekty przyszłości swojej i świata człowiek może (i powinien) tworzyć?</p>	<p>(Q1') Dlaczego należy wyznaczać cele społeczne (w skrócie: CS)?</p> <p>(Q2') Jak dalekosiężne mają być CS?</p> <p>(Q3') Jakie dane należy brać pod uwagę przy wyznaczaniu CS?</p> <p>(Q4') Czy powinniśmy nadal mówić o atrybutach Boga, jeśli naszym celem społecznym jest uniknięcie wojen religijnych?</p> <p>(Q5') Czy powinniśmy nadal mówić o własnościach pewnych izotopów, jeśli naszym celem społecznym jest uniknięcie wojen nuklearnych?</p>

Pierwsza możliwa do ustalenia zależność obejmuje kwestie Q1' oraz Q3. Polega ona na tym, że sformułowanie kwestii Q1' jest uwarunkowane uprzednim rozstrzygnięciem Q3. Stanowisko w sprawie Q3 zakłada natomiast pewne rozstrzygnięcia ontologiczne, tzn. dotyczące kwestii Q1. Sposób rozstrzygania tej ostatniej różni się w obydwu koncepcjach.

W koncepcji chrześcijańskiej mamy do czynienia z problematyzacjami o charakterze ontologicznym, które nie są ostatecznie rozstrzygane, tzn. istnienie pozostaje kategorią modalnie otwartą. Natomiast w koncepcji Rorty'ego miejsce problematyzacji zajmuje następujące rozstrzygnięcie: „można powiedzieć prawie wszystko o naturze rzeczywistości – że jest wielką kluchą, że są to atomy i próżnia, że jest to ogół faktów, a nie rzeczy, że są to organizmy i elementy proste – i będzie to do przyjęcia. Ontologia jest bardziej placem zabaw niż dyscypliną.”¹⁵ Różnica między tego rodzaju relatywizmem ontologicznym a modalną otwartością kategorii istnienia sprowadza się do tego, że w przypadku uznawania modalnej otwartości przyjmuje się zarazem zasadę niesprzeczności. W koncepcji Rorty'ego natomiast redukcja problematyki ontologicznej do absurdu (ontologia to tyle, co „plac zabaw”) skutkuje eliminacją

15 R. Rorty, *Truth and Realism: Remarks at St. Andrews*, [w:] *Truth and Realism*, eds. P. Greenough, M.P. Lynch, Oxford 2006, s. 242.

zasady niesprzeczności. Wyrazem eliminacji zasady niesprzeczności jest uznanie za równoprawne twierdzenia o rzeczywistości zarówno takich zdań, które mają znaczenie, jak i takich, które żadnego znaczenia nie mają („wielka klucha”). Relatywizm ontologiczny tego rodzaju zakłada też sceptycyzm epistemologiczny lub do niego prowadzi (w zależności od tego, czy za dyscyplinę podstawową uznaje się ontologię, czy epistemologię). Skoro bowiem o rzeczywistości da się powiedzieć (prawie) wszystko, to znaczy, że nigdy nie da się jej poznać tak, by wobec tego poznania nie dało się zgłosić zastrzeżeń i zaproponować odmiennych ujęć poznawczych.

Rozstrzygnięcia te prowadzą do negatywnej wersji odpowiedzi na Q3, tzn. do stwierdzenia, jakiego typu nadziei człowiek nie może mieć. Nie może on mianowicie mieć nadziei ani na normatywne poznanie rzeczywistości, ani na normatywne orzekanie o niej. Z tego przesądzenia bierze się u Rorty’ego zwrot od rzeczywistości przedmiotowej w stronę społeczeństwa. O ile bowiem rzeczywistość przedmiotowa jest nam obca, to należymy do pewnej społeczności, wspólnoty, która umożliwia nam wzięcie w nawias większości zagadnień, na rozstrzygnięcie których nie możemy mieć nadziei. Dzięki temu możemy poświęcić się realizacji pragnień, które, uzgodnione z pragnieniami innych członków naszej wspólnoty społecznej, stają się celami społecznymi. Osiągniętych rezultatów, z uwagi na ich praktyczny (bo społeczny) charakter, nie sposób zakwestionować argumentami, którymi z łatwością kwestionuje się ogólne przekonania o naturze rzeczywistości czy też wyniki dociekań epistemologicznych. Na gruncie koncepcji Rorty’ego racje te są rozstrzygające dla Q1’.

Negatywna odpowiedź na Q3 (tzn. twierdzenie, że człowiek nie może mieć nadziei ani na normatywne poznanie rzeczywistości, ani na normatywne orzekanie o niej) przesądza kwestię Q4. Aby to wyjaśnić przypomnę, że negatywna odpowiedź na Q3 doprowadziła Rorty’ego do zwrotu w stronę społeczeństwa, a dokładnie przekładania naszych pragnień na cele społeczne i ich realizowaniu w tej postaci. Realizując te cele, realizujemy więc wszystko, czego mamy odwagę pragnąć. Zatem osiągnąwszy przynajmniej część z celów społecznych – osiągamy w praktyce wszystko, na co daliśmy sobie nadzieję. Maksymalny zasięg naszej nadziei równa się więc praktycznym osiągnięciom w realizacji społecznych celów, co rozstrzyga kwestię Q4.

Pozostają do rozważenia kwestie: Q2 i Q2’, a także Q6 oraz Q4’ i Q5’. Weźmy najpierw trzy ostatnie kwestie. Zauważmy, że pytania Q4’ i Q5’ suponują związek przyczynowy między, odpowiednio, wojną religijną a atrybutami Boga albo wojną nuklearną a dyskusją fizyków. Ponadto, aby sformułować Q4’ i Q5’, trzeba przyjąć jakieś rozstrzygnięcie Q6. Prowadzi to do poważnych zastrzeżeń wobec kwestii Q4’ i Q5’.

Po pierwsze, suponowany w nich związek przyczynowy byłby bezdyskusyjny tylko wówczas, gdyby argument równi pochyłej był dedukcyjnie niezawodny. Poza argumentem równi pochyłej nie widać bowiem żadnej racji, by dopatrywać się tego rodzaju związku między ustaleniami teologów czy fizyków a konfliktem zbrojnym.

Po drugie, dla sformułowania Q4' i Q5' wymagane jest bardzo mocne rozstrzygnięcie kwestii Q6. Aby kwestie te były zasadne, trzeba uznać, że świat, w którym mówi się o atrybutach Boga i własnościach pewnych izotopów jest tym samym bliższy pokoju niż świat, w którym problemy te nie są dyskutowane. Nigdy w dziejach nie mieliśmy jednak do czynienia z precedensem społeczności niemówiącej o bogach. Wobec tego z powodów empirycznych (brak precedensu) niemożliwe jest rozważanie ryzyka, że świat, w którym nie będzie się mówić o atrybutach Boga, będzie pełen wojen. Zараz nie zawsze mówiono o izotopach, co wcale nie zmniejszało liczby wojen. Oznacza to, że rozstrzygnięcie Q6 tak, by było możliwe sformułowanie Q4' i Q5', prowadzi tylko do ponownego, wzmocnionego o nowe argumenty, postawienia Q6.

Na zakończenie przeanalizujmy kwestie Q2 i Q2'. Relatywnie najmniej złożonym z nich jest zagadnienie Q2'. Jego rozwiązanie sprowadza się do powtórzenia idealistycznej charakterystyki przyszłego społeczeństwa, o którym mowa w koncepcji Rorty'ego. Odniesienie do tego społeczeństwa jest normatywne dla jego teleologii dziejów. W konsekwencji wyznaczanie celów społeczeństwa obecnego powinno polegać na rozważeniu nie tylko bieżących interesów tego ostatniego, ale także tego, czy nasze obecne działania przyczynią się do powstania owego normatywnego społeczeństwa przyszłości. Te ogólne dyrektywy nie mają głębszej konkretyzacji teoretycznej. Znajdują one natomiast przełożenia praktyczne w postaci decyzji, jakie instytucje obecnego porządku społecznego wzmocnić, a z jakich zrezygnować, a także, jakie nowe instytucje ustanowić.

Pozostała do rozważenia kwestia Q2 jest bardziej złożona. W sformułowaniu: „Co, jeśli nie unicestwienie, jest celem dziejów świata?” może ona być postawiona wyłącznie na gruncie koncepcji chrześcijańskiej. Założenie, że celem świata nie jest zagłada, nie może bowiem zostać powtórzone na gruncie stanowiska Rorty'ego. Sędem historyzmu zakładanego w tej koncepcji jest wszak przeświadczenie, że historią nie rządzą prawa, a tym bardziej opiekuńcza wola Absolutu. Dlatego pewność istnienia, w tym pewność istnienia świata, którego obecną postać przyjmuje się *de facto* jako ostateczną, nie jest tu w żaden sposób gwarantowana. Zatem, aby uzyskać jakiegokolwiek rozwiązanie Q2 na gruncie koncepcji Rorty'ego, należy ją przeformułować do np. następującej postaci: „jeśli świata nie czeka zagłada, to co może być uznane za cel jego dziejów?”. Odpowiedź na tak sformułowane pytanie sprowadza się natomiast

do artykulacji którejś z wersji idei postępu, który zawsze pozostanie przedmiotem heroicznie żywionej wiary.

Na gruncie chrześcijańskim natomiast, podstawą odpowiedzi na Q2 jest założenie, że chociaż przemija postać tego świata (por. 1 Kor 7,31), to jego istnienie się nie wyczerpuje. Zostaje ono zachowane na sposób, który przybliżyć można kategorialnie na gruncie eschatologii albo nadając hermeneutykę apokaliptycznym symbolom. Jednak stan świata, o który w tej koncepcji ostatecznie chodzi, jest ponadkategorialny. Dlatego można powiedzieć, że także chrześcijańskie zawierzenie jest aktem heroicznym.

IV

Przejdę do przedstawienia wniosków z przeprowadzonych analiz i rekonstrukcji. Rozpocznę od zwrócenia uwagi na elementy różniące obydwie koncepcje.

Zasadnicza różnica dotyczy sposobu definiowania celu dziejów, o którym w obydwu koncepcjach jest mowa. W ujęciu eschatologii chrześcijańskiej cel ten jest transcendentny, natomiast Rorty ujmuje go jako immanentny. Różnica ta determinuje odmienne postaci aktów wiary. Z uwagi na ideał społeczeństwa przyszłości, Rorty postuluje wiarę w postęp (lub lepszą przyszłość, co nie wszyscy uważają za równoznaczne)¹⁶. Musi ponadto przyjmować, z uwagi na zakładany naturalizm, że to człowiek sam oraz ludzkość, jako podmiot zbiorowy, osiąga wyznaczone sobie społeczne cele albo ich chybia. Odmienne konsekwencje ma przyjmowana w chrześcijaństwie transcendencja celu dziejów. Chociaż w studium tym nie odnotowano tego wprost, to jest oczywiste, iż historia znajduje spełnienie w osobowym Bogu. Z uwagi na to spełnienie, na gruncie chrześcijaństwa wiara w postęp nie jest wymagana. Czego bowiem ludzki wysiłek nie zdoła osiągnąć, to zostanie dopełnione przez Boga. Tym samym nie ma w chrześcijaństwie miejsca na przekonanie, że to człowiek sam ma ostatecznie zrealizować swoje cele¹⁷.

16 Na temat idei postępu zob. R. Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers III...*, s. 193-194.

17 Nie oznacza to jednak, że aktywność ludzi na rzecz realizacji wspólnych (i osobistych także) zamierzeń jest nieobligatoryjna. Przeciwnie, podobnym zastrzeżeniem w stylu Feuerbacha przeciwstawia się teologia pracy św. Pawła. Zgodnie z przesłaniem Listu tego Apostoła do Kościoła w Tesalonikach, istotne jest nie tylko to, że Chrystus przyjdzie i doprowadzi świat do celu, ale też to, kim ja będę, gdy On przyjdzie. Czy będę sprawiedliwy (jedząc zapracowany chleb), czy niesprawiedliwy; współodpowiedzialny za świat (podejmując rzetelną pracę), czy polegający na wysiłku innych (jak ten, co zajmuje się rzeczami niepotrzebnymi)? Tak oto codzienny wysiłek, a nie tylko świadectwo wiary prześladowanej, św. Paweł wkomponował w wizję celu, do którego ostatecznie doprowadzi świat powracający Chrystus.

Odmienność stanowisk w sprawie zakresu udziału ludzi w realizacji przyjętych przez nich celów znajduje uogólnienie w poglądach na temat przyszłości. Na gruncie koncepcji Rorty'ego przyjmuje się bowiem, że albo człowiek sam zrealizuje własną przyszłość, albo w ogóle nie będzie jej miał. W chrześcijaństwie uznaje się natomiast, że przyszłość, także w szczególności (ale nie tylko) w jej ostatecznym wymiarze, zostaje człowiekowi dana. Zgodnie ze stanowiskiem chrześcijańskim nie jest więc tak, że jeśli człowiek chybi dopilnowania wszystkich szczegółów, to, mocą logicznej konieczności, jego przyszłość nie będzie miała szans aktualizacji.

Konsekwencją różnic w koncepcjach celu historii jest też różnica w odpowiedzi na pytanie, czym jest historia. W szczególności, Rorty uznaje dzieje za zbiór przypadkowych zdarzeń, na który ludzkość ma ograniczony wpływ i nie inny niż polityczne równoważenie przeciwstawnych interesów. Na gruncie chrześcijaństwa natomiast ideę przypadku usiłuje się uczynić kompatybilną względem idei Opatrzności, tzn. przekonania, że Bóg, w jemu znany sposób, ma władztwo nad historią.

Różnice między chrześcijańską a rorty'ąską koncepcją dziejów ujawniła także analiza relacji zachodzących między pytaniami, i między pytaniami a odpowiedziami na te pytania, które wyeksplikowano z obydwu zrekonstruowanych stanowisk. Są to różnice głębokie. Mają one podstawę w postulowanym i realizowanym przez Rorty'ego ograniczeniu rozważanych pytań wyłącznie do tych, które można sformułować na gruncie polityki kulturalnej. Aby tego dokonać, Rorty przesądza zasadnicze kwestie ontologiczne i epistemologiczne, odmawiając im autonomii uzasadniającej uznanie, że są one godne rozważenia. Jest to rodzaj decyzji, jaką Rorty podejmuje. W konsekwencji naraża własne stanowisko na zarzut niezrozumiałości. Być może bowiem da się obronić postulat rekategoryzacji (obecny i realizowany także w filozofii Willfirda Sellarda¹⁸, do którego Rorty w dużej mierze nawiązuje), tzn. przedstawiania własnego modelu kategoryzowania świata, jako tak mocnego, że wyklucza dyskusję na pewne tematy (w przypadku Rorty'ego na tematy m.in. ontologiczne i epistemologiczne). Jeżeli jednak analiza wyników takiej rekategoryzacji ujawnia, że pewne kwestie, których dyskusja wcześniej odmówiono, zostały *implicite* definitywnie przesądzone, to można sam postulat rekategoryzacji zasadnie uznawać za próbę ukrycia redukcjonistycznych intencji mających precedens jedynie we wczesnym okresie działalności Koła Wiedeńskiego.

Na tle podsumowywanych dotąd różnic między chrześcijańską a rorty'ąską koncepcją celu dziejów można wyraźniej przedstawić podobieństwa między nimi.

18 Zob. J. Bremer, *Rekategorisierung statt Reduktion. Zu W. Sellars' Philosophie des Geistes*, Göttingen 1997, s. 156–161.

Ograniczę się do wskazania kluczowych według mnie zbieżności.

Ponieważ na gruncie obydwu stanowisk podejmowany jest problem celu dziejów, to można powiedzieć, że każde z nich jest stanowiskiem eschatologicznym. Z uwagi na różnice w sposobie kategoryzowania owego celu, stanowisko chrześcijańskie jest eschatologią religijną, natomiast koncepcja Rorty'ego stanowi przykład eschatologii świeckiej. Przy czym określenia „świecka eschatologia” nie należy tutaj rozumieć inaczej niż tylko jako deskryptywne. Każda z tych eschatologii stanowi wyraz nieobojętności na losy świata oraz zaangażowania w jego zachowanie jako wspólnego dobra.

Za fundamentalną zbieżność uważam jednak to, że obydwa przedstawione stanowiska tworzą, każde osobną, strukturę, w której „przyszłość”, „cel” oraz „nadzieja” ujmowane są jako idee fundamentalnie nierozłączne. A te trzy idee wystarczają, by wysłowić ponadkulturowo i ponadhistorycznie ważne kwestie dotyczące wizji tego, co nadejdzie. Są to kwestie, które w różnych kulturach, czy w innych niż obecny momentach historii, mogą być oczywiście wyrażane w odmiennych pojęciach, ale są to kwestie uniwersalnie ważne. Podejmowanie tych kwestii i odkrywanie zbieżności w szczególnie odległych stanowiskach jest, jak sądzę, właściwym sposobem okazywania, że nie ma odpowiedzi tak głęboko różniących ludzi między sobą, by nie mogła ich pojednać głębia uniwersalnych pytań. *Sit maneat questio!*

Summary

In this study I compare two examples of answers to the question about the purpose of the history. I start with an analysis of one of one eschatological pericope of New Testament and reconstruct the religious concept. Next I reconstruct Richard Rorty's naturalistic conception of the history. Than I make explicit questions about the goal of the history that arise from both. I also analyze relations between sequences of this questions. At the end I point out specific differences between two reconstructed approaches trying to designate the extent of its convergence.

Bibliografia

- Baran B., *Szczyt Rorty'ego*, w: R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, Warszawa 2009.
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Ciesliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński (red.), Warszawa 2004.
- Brandom R. (red.), *Rorty and His Critics*, Oxford 2000.

- Bremer J., *Rekategorisierung statt Reduktion. Zu W. Sellars' Philosophie des Geistes*, Göttingen 1997.
- Łaciak P., *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice 2012.
- Rorty R., *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge 1998.
- Rorty R., *Religion in the Public Square*, [w:] "Journal of Religious Ethics" nr 3/2003.
- Rorty R., *Truth and Realism: Remarks at St. Andrewa*, [w:] *Truth and Realism*, red. P. Greenough, M.P. Lynch, Oxford 2006.
- Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Kraków 2009.
- Woźniak R.J., *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007.

mgr Patryk Zajęc – doktorant w Instytucie Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zakres badań: (a) epistemologia Richarda Rorty'ego (stanowisko Rorty'ego w sprawie poznania i percepcji, uzasadnienia, prawdy, sceptycyzmu; epistemologia w uwarunkowaniach metafizologii), (b) epistemologia (minimalistyczne teorie prawdy; epistemologia znaturalizowana i normatywność epistemologii – zwłaszcza stanowisko W. Sellarsa), (c) logika i filozofia logiki. Przygotowuje rozprawę pt. „Epistemologia Richarda Rorty'ego. Analiza krytyczna”.