

Waldemar Czajkowski

## Interpretacja humanistyczna a metafizyka

**Słowa kluczowe:** *metafizyka, antropologia filozoficzna, interpretacja humanistyczna, zasada racjonalności*

### 1. Uwagi wstępne

1.1. Oddziaływanie filozofii analitycznej, a zwłaszcza szkoły lwowsko-warszawskiej, na polską filozofię było i jest silne. Ważnym przejawem tego oddziaływania była aktywność poznańskiej szkoły metodologicznej, której współtwórcami byli Jerzy Kmita, Leszek Nowak i Jerzy Topolski. Jej historia stanowi ważny rozdział historii polskiej filozofii (analitycznej). Po pierwsze – z powodów historyczno-biograficznych: Kazimierz Ajdukiewicz w latach 1945–1954 pracował w Poznaniu, w którym stworzył środowisko logiczno-metodologiczne; jego uczniami byli m.in. Jerzy Giedymin oraz Andrzej Malewski. Doktorantem Giedymina był J. Kmita, a współpracownikiem A. Malewskiego – J. Topolski. Związek L. Nowaka z postacią K. Ajdukiewicza był pośredni: to jego ideom były poświęcone pierwsze teksty Nowaka. Były też bardziej bezpośrednie związki Nowaka ze szkołą lwowsko-warszawską: magisterium przygotował pod kierunkiem Janiny Kotarbińskiej. Drugim przejawem oddziaływania były związki ideowe – przekonanie, że „twarde techniki” filozofii ukształtowane pod wpływem logiki powinny być stosowane także w tych obszarach problemowych, w których stosowano dotąd „techniki miękkie”.

Za początek szkoły poznańskiej uznać można ukazanie się w roku 1968 książki Kmity i Nowaka<sup>1</sup>. Jej zagadnieniem naczelnym jest problem specyfiki nauk humanistycznych. Problem doniosły z punktu widzenia metodologii, natomiast raczej „peryferyjny” z punktu widzenia filozofii (zwłaszcza – „bez-

---

<sup>1</sup> J. Kmita, L. Nowak, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Poznań 1968.

przymiotnikowej”). Tym bardziej godne uwagi jest, iż w pracy tej pojawiają się – w załączkowej co prawda postaci – trzy koncepcje, które będą wielokierunkowo rozwijane i przez Kmitę, i przez Nowaka, i przez ich uczniów, i które będą miały znaczenie daleko poza metodologię wykraczające. To, po pierwsze, koncepcja interpretacji humanistycznej, z którą późniejsza oryginalna antropologia Nowaka pozostaje w relacji „dialektycznej korespondencji” (używając terminologii Izabelli Nowak<sup>2</sup>). Druga koncepcja (swego rodzaju „produkt markowy” szkoły) to teoria idealizacji. Rozwijając tę teorię i poszukując jej głębszego filozoficznego uzasadnienia, Nowak stworzył dwie interesujące koncepcje metafizyczne: dialektykę kategorialną oraz negatywistyczną metafizykę unitarną. I wreszcie koncepcja trzecia: dwóch rodzajów interpretacji tekstów. Zgodnie z nią należy odróżniać interpretację zwaną przez Kmitę i Nowaka „adaptacyjną” od interpretacji nazywanej przez nich „historyczną”. Z początku odnoszona do tekstów literackich i prawniczych, w sposób naturalny zaczęła być stosowana do tekstów filozoficznych – uzupełniana o inne wątki, stała się składnikiem czegoś, co można byłoby nazwać metafizyką Nowaka.

Nigdy nie byłem formalnie członkiem szkoły poznańskiej, ale utrzymywałem z nią, z Leszkiem Nowakiem i jego zespołem, ważne dla mnie kontakty. Najważniejsze wszakże były i są związki intelektualne: na ile potrafię, staram się kontynuować tradycję tej szkoły. Dotyczy to w szczególności niniejszego artykułu. Od strony treściowej – wpisuje się on w nurt zapoczątkowany pracami poświęconymi interpretacji humanistycznej, a rozwijany w pracach antropologicznych Nowaka. Od strony metodologicznej – rzecz przedstawia się nieco inaczej: zasadniczym źródłem koncepcji metafizyki niestandardowej są idee Romana Ingardena<sup>3</sup>. Wszelako i w twórczości autorów ze szkoły poznańskiej są stale obecne pewne procedury metodologiczne, które wyrastają z intuicji bliskich tym, z których zrodziła się idea metafizyki niestandardowej.

1.2. Zasadniczym celem artykułu jest prezentacja koncepcji niestandardowej metafizyki<sup>4</sup> – „w działaniu”: w zastosowaniu do pewnego fragmentu antropologii filozoficznej. Wydaje mi się jednak, że celowe jest zwięzłe omówienie najważniejszych założeń tej koncepcji, a zwłaszcza relacji między koncepcją określaną przeze mnie mianem „standardowej” a koncepcją „niestandardową”.

Przez metafizykę standardową rozumiem tu ten rodzaj refleksji, który mógłby być nazywany „fizyką filozofii” (jej epistemologią, etyką, historiozofią itd.). Jest to ten typ aktywności myślowej, którą – z różną co praw-

<sup>2</sup> I. Nowak, *Dialektyczna korespondencja w rozwoju nauki*, Warszawa–Poznań 1975, s. 41–46.

<sup>3</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I: *Ontologia egzystencjalna*, Warszawa 1987, s. 45–62 oraz 183–186.

<sup>4</sup> W. Czajkowski, *Philosophies of Man*, Gliwice 2001.

da intensywnością – uprawia bodaj większość filozofów. Natomiast przez metafizologię niestandardową rozumiem nie tyle pewną dziedzinę filozofii, ile pewien sposób („technikę”) uprawiania filozofii (metafizyki, epistemologii itd.). Na czym miałyby polegać różnica między „tradycyjnym” sposobem rozwijania filozofii a sposobem określanym tu jako „metafizologia niestandardowa”? Przyjmijmy, że celem filozofii jest tworzenie obrazów Całości (oraz jej „istotnych fragmentów”: Boga, Kosmosu, Historii...). Intencją większości filozofów było dostarczenie „prawdziwego” („słusznego” itp.) obrazu Całości. Natomiast intencją filozofa akceptującego ideę niestandardowej metafizologii jest tworzenie obrazu (możliwie kompletnego) zbioru obrazów Całości (jej „istotnych fragmentów”).

Choć określenie „metafizologia niestandardowa” nie było (o ile mi wiadomo) wcześniej używane, to podstawowe jej idee zostały przez mnie zaczerpnięte z istniejących już koncepcji. Najważniejsza z nich pochodzi, jak już sygnalizowałem, od R. Ingardena; stanowi ona podstawę jego *Sporu o istnienie świata*. Istotnym źródłem inspiracji była też ontologia sytuacji Bogusława Wolniewicza<sup>5</sup>. Ważną rolę odegrała również tradycja szkoły poznańskiej, w której stałą praktyką było „lokalizowanie” w pewnej „przestrzeni teoretycznej” podstawowych tez rozwijanej koncepcji filozoficznej. Pewne znaczenie miały ponadto inspiracje i z obszaru nauk ścisłych, i z obszaru twórczości artystycznej (zwłaszcza literackiej).

Na koniec, łącząc prezentację źródeł idei metafizologii niestandardowej z charakterystyką relacji między nią a metafizologią standardową, chciałbym wskazać na pewną analogię między filozofią a matematyką. Jak wiadomo, na ich „pograniczu” rozwijają się dwie dyscypliny: jedna z nich to filozofia matematyki, druga – metamatematyka. Pierwsza należy do filozofii, druga zaś jest działem matematyki. Metafizologia standardowa „odpowiada” (w przybliżeniu) filozofii matematyki, natomiast metafizologia niestandardowa – metamatematyce.

1.3. Kończąc uwagi wstępne – kilka słów o antropologii filozoficznej. Ze względu na założone rozmiary artykułu nie jest możliwe, by przedstawić pełen obraz „przestrzeni doktryn antropologicznych”. Niezbędne jest więc skupienie się na pewnym tylko jej fragmencie. Chciałbym go tu scharakteryzować, a także wskazać powody, dla których właśnie na nim postanowiłem się skupić.

Pewną rolę odegrała tradycja filozoficzna, którą chciałbym kontynuować. Decydujące wszakże znaczenie miał sposób, w jaki widzę miejsce antropologii filozoficznej w ogólnej strukturze filozofii. Traktuję ją jako wspólną podstawę dla etyki i historiozofii, a te razem – jako fundament filozofii politycznej.

<sup>5</sup> B. Wolniewicz, *Ontologia sytuacji*, Warszawa 1985, s. 77–93, a zwłaszcza – 92.

Jeśli spojrzeć w ten sposób, trudno nie zgodzić się, że kluczową kategorią tak rozumianej antropologii filozoficznej musi być kategoria działania. Czy można być odpowiedzialnym moralnie za „skryte myśli”, to rzecz sporna. A że jesteśmy odpowiedzialni za (niektóre) nasze działania – to fundament moralności. Że historia polega na tym, że ludzie jedzą, produkują żywność, zabijają się, głosują, itd., itd. – to rzecz oczywista. A czy jest czymś ponadto? – Całkiem możliwe. Ale czymże miałyby być historia bez działań ludzkich – nie sposób powiedzieć.

To, że ludzie działają – jest punktem wyjścia antropologii filozoficznej. To dość oczywiste. Może nieco mniej oczywiste jest założenie dodatkowe: ludzie są wolni. To, że nie są wolni absolutnie (tak jak według pewnych koncepcji wolnym jest Bóg), też jest oczywiste. Ale niemal równie oczywiste jest to, że ludzie nie są automatami (robotami). Nie sądzę, by warto byłoby się o to spierać. Uważam natomiast, iż obszar „delimitowany” oboma założeniami łącznie – jest dostatecznie rozległy, by pomieścić praktycznie wszystkie antropologie filozoficzne.

## 2. Punkt wyjścia: interpretacja humanistyczna

2.1. Na początek – trzy uwagi. Po pierwsze, systematyczny opis pewnego zbioru teorii („jednorodnych tematycznie”, np. antropologicznych) wymaga jednolitego języka, w którym wszystkie te teorie zostają wyrażone. Tu jest to język interpretacji humanistycznej (ew. poszerzony). Wynika to i z tradycji filozoficznej, do której tekst ten nawiązuje, i z powodów rzeczowych: z przyjętego tu rozumienia człowieka jako podmiotu działającego. Po drugie, interpretacja humanistyczna jest pewną antropologią filozoficzną: bardzo prostą, a ponadto – cząstkową. Własności te czynią z niej dogodny punkt wyjścia dla konstruowania alternatywnych antropologii – bardziej skomplikowanych lub/i bardziej kompletnych. Inaczej mówiąc, przyjęta tu metoda generowania różnych antropologii polega przede wszystkim na modyfikowaniu jej twierdzeń oraz na analizowaniu jej milcząco przyjętych założeń.

2.2. Chcąc przypomnieć główne idee interpretacji humanistycznej, skorzystam z pracy Wojciecha Patryasa<sup>6</sup>. Zgodnie z przedstawionym tam ujęciem, podstawowym twierdzeniem interpretacji humanistycznej jest tzw. zasada racjonalności. Jest ona twierdzeniem idealizacyjnym, a więc okresem warunkowym, w którego poprzedniku znajduje się co najmniej jedno założenie idealizujące.

---

<sup>6</sup> W. Patryas, *Idealizacyjny charakter interpretacji humanistycznej*, Poznań 1979, s. 13–14.

Prezentację zasady racjonalności poprzedzić trzeba przytoczeniem ustaleń pojęciowych niezbędnych do jej sformułowania. Podstawowymi pojęciami pierwotnymi są pojęcia następujące: podmiotu działania, sytuacji, działania (i jego skutku) oraz wiedzy. Pojęcie sytuacji oraz działania są ze sobą ściśle powiązane: każdej sytuacji odpowiada zupełny zbiór działań „dopełniających się” (inaczej mówiąc: podmiot może w danej sytuacji wykonać dokładnie jedno działanie z tego zbioru). Podmiot dysponuje też wiedzą na temat danej sytuacji, czyli na temat działań, które może podjąć – i na temat skutków działań. Skutki działań są uporządkowane według ich użyteczności dla podmiotu (Patryas przyjmuje dodatkowo, że użyteczności są mierzalne).

W ujęciu Patryasa poprzednik zasady racjonalności jest koniunkcją dziesięciu założeń. Wśród nich szczególnie istotne są: założenie o prawdziwości wiedzy, założenie o stałości (niezmienności) wiedzy i uporządkowaniu użyteczności, założenie o liniowym uporządkowaniu użyteczności. Jak się dalej okaże, z pewnego punktu widzenia najważniejszym jest założenie, iż podmiot uwzględnia wyłącznie własne preferencje (a także, iż korzysta wyłącznie z własnej wiedzy). Natomiast następnik zasady racjonalności jest twierdzeniem mówiącym, że podmiot podejmie to działanie, którego skutek posiada maksymalną użyteczność dla podmiotu.

### 3. Modele działania w sytuacjach wielopodmiotowych

3.1. Bardzo istotnych modyfikacji interpretacji humanistycznej (daleko wykraczających poza konkretyzacje zasady racjonalności dokonane przez Patryasa) dokonał L. Nowak w ramach koncepcji nazwanej przezeń „nie-ewangelicznym” modelem człowieka. Zamierzam tu, po pierwsze, przedstawić główne elementy tej koncepcji, po drugie – przedstawić koncepcję antropologiczną Schopenhauera-Wolniewicza, po trzecie – dokonać porównania obu wymienionych tu teorii, oraz rozważyć niektóre wnioski wypływające z tego porównania.

3.2. Przystąpmy więc do (podkreślmy: bardzo zwięzłej) prezentacji „nie-ewangelicznego” modelu człowieka. Na początek warto zwrócić uwagę, iż model ten pozostaje w dwojakiej relacji do interpretacji humanistycznej. Z jednej strony jest swego rodzaju jej „zawężeniem”, z drugiej zaś – jej uogólnieniem. Jest „zawężeniem”, gdyż odnosi się tylko do pewnej klasy sytuacji: sytuacji, w których współwystępują (i to w sposób „istotny”) dwa podmioty. Jest zaś uogólnieniem, gdyż dla różnych typów sytuacji dwupodmiotowych dostarcza trzech odmiennych modeli działania, z których jeden tylko odpowiada (w pewnym sensie) interpretacji humanistycznej.

Model ten pojawił się w ramach prac Nowaka nad teorią władzy. Jego sednem jest wyróżnienie trzech postaw – postawy ewangelicznej, postawy „patologicznej życzliwości” (będącej przejawem i skutkiem zniewolenia) oraz postawy „zbieszenia”. W przypadku pierwszym działania podpadają pod zasadę racjonalności, która – w sformułowaniu Nowaka – brzmi: „ze zbioru alternatywnych czynności podejmuje się tę, o której się sądzi, że doprowadzi do rezultatu najwyższej cenionego w świetle własnych preferencji”<sup>7</sup>. Natomiast postępowanie osoby zniewolonej spełnia zasadę kontrracjonalności: „ze zbioru alternatywnych czynności podejmuje się tę, o której sądzi się, że doprowadzi do rezultatu najwyższej cenionego w świetle preferencji ciemieńczy”<sup>8</sup>. Z kolei osoba zbieszona postępuje zgodnie z zasadą irracjonalności: „ze zbioru alternatywnych czynności podejmuje się tę, o której sądzi się, że doprowadzi do rezultatu najniższej cenionego w świetle preferencji darczyńcy”<sup>9</sup>.

Jednostka typowa w niektórych sytuacjach zachowuje się racjonalnie, w innych – kontrracjonalnie lub irracjonalnie. Nowak dopuszcza wszakże „postawy osobliwe”: dobroczyńcy (który zawsze zachowuje się wobec drugiego życzliwie), złoczyńcy (który zawsze zajmuje postawę wrogości), a także postawę buntowniczą (niedopuszczającą zniewolenia) oraz bogobojną (nie dopuszczającą zbieszenia)<sup>10</sup>.

3.3. Przejdźmy teraz do omówienia antropologii Schopenhauera-Wolniewicza. Głównym jej pojęciem jest – charakter („obecny w każdym człowieku trzon duchowy, który wyznacza praktyczny stosunek danego człowieka do świata wartości”<sup>11</sup>). Pojęcie to scharakteryzowane jest przez pięć postulatów.

Po pierwsze, charakter jest indywidualny. Po drugie, jest empiryczny („Charakter ujawnia się w sytuacjach trudnych”<sup>12</sup>). Po trzecie, jest stały, a po czwarte – wrodzony. Piąty postulat wymaga nieco dokładniejszego omówienia. Zgodnie z nim, istnieją dokładnie trzy podstawowe pobudki ludzkich działań: „egoizm – który chce własnego dobra (...), złośliwość – która chce cudzego zła (...), w spółczucie – które chce cudzego dobra”<sup>13</sup>. Układ tych pobudek („ich względna siła”<sup>14</sup>) to właśnie charakter człowieka.

<sup>7</sup> L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, t. III: *Dynamika władzy. O strukturze i konieczności zaniku socjalizmu*, Poznań 1991, s. 51.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 38.

<sup>11</sup> B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, w: tenże, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Warszawa 1993, s. 104.

<sup>12</sup> Tamże, s. 106.

<sup>13</sup> Tamże, s. 108.

<sup>14</sup> Tamże, s. 109.

Kilka uwag uzupełniających jest tu niezbędnych. Pierwsza: „Granica między egoizmem a złośliwością jest (...) wyraźna. Egoizm jest interesowny: troszczy się tylko o własną korzyść. Złośliwość jest bezinteresowna: nie dba o własną korzyść, tak jak nie dba o nią współczucie”<sup>15</sup>. W „czystej postaci” pobudki te są wyraźnie odmienne, natomiast mogą współwystępować ze sobą. Uwaga druga: Wolniewicz wskazuje (słusznie, jak uważam), że listę pobudek należy uzupełnić o sprawiedliwość, której „[i]stotą (...) nie jest wrażliwość na cudze cierpienie, lecz wzgląd na obiektywny porządek wartości”<sup>16</sup>. I uwaga trzecia: zdaniem Wolniewicza, koncepcja Schopenhauera wymaga korekty, gdyż „egoizm w postaci czystej, całkowicie wolny i od współczucia, i od złośliwości” zdaje się – „przy obecności rozumu” – „niepodobieństwem”<sup>17</sup>.

Osobno wskażmy na kwestię, o której Wolniewicz mówi, że „teoretycznie jest (...) najważniejsza”<sup>18</sup>. Zauważa on, iż to, „jakié działanie jest wyzwalane przez dany motyw, nie zależy tylko od charakteru człowieka, lecz także od jego życiowego doświadczenia”<sup>19</sup>. Trzeba by wtedy potraktować człowieka jako „układ z pamięcią» w sensie teorii sterowania”<sup>20</sup>.

3.4. Dokonajmy teraz próby porównania koncepcji Nowaka z koncepcją Schopenhauera-Wolniewicza. Nietrudno, jak mi się zdaje, dostrzec podobieństwa: Nowaka „działaniu racjonalnemu” odpowiada w pewien sposób „egoizm” Schopenhauera-Wolniewicza, Nowakowemu „zniewoleniu” – „współczucie”, a „zbieszeniu” – „złośliwość”. Odnotujmy, iż u Nowaka – podobnie jak u samego Schopenhauera – brak jest postawy, którą Wolniewicz określił mianem „sprawiedliwości”. Sądzę, że uzupełnienie to jest i niezbędne, i wystarczające (czyli że lista czterech postaw „czystych” jest listą kompletną).

Łatwo też dostrzec różnice. Przede wszystkim, natury ontologicznej: u Schopenhauera-Wolniewicza typ postawy wobec bliźnich (charakter) jest wrodzony i stały. U Nowaka – zmienia się w toku interakcji. Ponieważ jednak obok postaw typowych wyróżnia on postawy osobliwe, można zadać pytanie, co jest przyczyną tej różnorodności. Nowak nie sugeruje żadnej odpowiedzi na to pytanie. Czy odpowiedź w duchu schopenhauerowskim byłaby dopuszczalna? Sądzę, że tak. Ale i inne odpowiedzi byłyby możliwe. Jaki stąd wniosek? Myślę, że warto byłoby przyjąć czteroelementową typologię postaw wobec Innych oraz uznać, iż – z analitycznego punktu widzenia – wszystkie kombinacje tych postaw są dopuszczalne. Warto natomiast poszukiwać różnorodnych dodatko-

<sup>15</sup> Tamże, s. 111.

<sup>16</sup> Tamże, s. 117.

<sup>17</sup> Tamże, s. 118.

<sup>18</sup> Tamże, s. 119.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

wych założeń, z których wynikałoby, iż nie wszystkie z nich będą akceptowalne z rzeczowego punktu widzenia. (Pewną propozycję sformułował Wolniewicz: „Charakter całkowicie pozbawiony elementów sprawiedliwości i współczucia musi zawierać elementy złośliwości”<sup>21</sup>). Całkiem osobno należałoby rozważyć pytanie o stałość/zmienność postaw wobec Innych, oraz o czynniki postawy te determinujące. (Kwestie te podejmę w punkcie 5).

Myślę też, że warto byłoby zakwestionować założenie, które obecne jest (milcząco) w obu koncepcjach. Można byłoby je wypowiedzieć tak: nie jest istotne, kto jest „adresatem” działania danej jednostki. I tak np. Schopenhauerowski „złośliwiec” jest złośliwy wobec wszystkich, a np. Nowakowy „osobnik normalny” reaguje zbieszeniem na „nadmierną życzliwość”, niezależnie od tego, kto byłby jej sprawcą. Tymczasem miejsce zajmowane przez „adresata” w „otoczeniu społecznym” danej jednostki może być rozstrzygającym czynnikiem określającym, jaki typ postawy wobec niego zostanie przez tę jednostkę zrealizowany. Przykładowo: jest możliwe, że np. „współczucie” (życzliwość, altruizm) wobec dzieci jest wrodzone, podobnie – „egoizm” wobec obcych, a postawy wobec „znajomych” – kształtowane w procesie interakcji. Ale i prościej: wrodzone może być „współczucie” wobec „bliskich” i „egoizm” wobec „pozostałych”.

W obu koncepcjach niemal całkowicie pominięty jest problem wiedzy o Innym – o tym, co dla niego cenne, a co – wręcz przeciwnie. A przecież bez założenia o względnej choćby adekwatności tej wiedzy każdy z rozważanych tu modeli traci na sensowności. Oczywiście w świecie, w którym problemem jest głód, choroby itp., może nawet nieprzyzwoicie jest pytać, co jest dla Drugiego dobre, a co – złe. Ale w świecie, w którym problemem dla sporej już liczby ludzi jest samorealizacja, sens życia itp., pytanie, czy nasza wiedza o preferencjach naszych bliźnich jest raczej adekwatna, czy też nie (i pytania pochodne, np. o determinanty jej adekwatności i nieadekwatności) – pytanie to zyskuje na istotności. Tu pożądane byłoby włączenie do obszaru antropologii filozoficznej pewnych idei dyskutowanych raczej na terenie epistemologii, a dotyczących np. poznawalności cudzych stanów psychicznych.

## 4. Modele działań złożonych

4.1. Zamierzam rozważyć teraz problem, który został co prawda podjęty przez L. Nowaka w jednej z jego prac, ale do którego bodaj nigdy nie powrócił. Analizując naturę światopoglądu, wyszedł od pojęć: działania prostego (pierwszego rzędu), działania instrumentalnie podrzędnego oraz działań wyższych rzędów. W konkluzji stwierdził, iż

---

<sup>21</sup> Tamże.



mając ustaloną wiedzę i preferencje można mówić o *działaniu najwyższego rzędu* na gruncie owej wiedzy i ocen. Byłoby to takie działanie, które nie jest już instrumentalnie podrzędne żadnemu innemu działaniu na gruncie danej wiedzy i ocen. Jasną jest rzeczą, iż nie sposób potraktować całości życia jakiegokolwiek konkretnej osoby jako tak pojętego działania maksymalnie złożonego, działania najwyższego rzędu. Trzeba było przyjąć, iż przez całe swe życie uznaje ona jakiś jeden niesprzeczny system wiedzy i jakieś ustalone preferencje i że przez całe życie postępuje racjonalnie. Tak mocnych założeń idealizujących (...) nie przyjmuje się w humanistyce<sup>22</sup>.

Moje uwagi będą szły w dwóch kierunkach. Z jednej strony, nie jestem przekonany, że interpretowanie czyjegoś życia jako „najwyższego działania” musiałyby być oparte o mocne założenia idealizujące. Sądzę bowiem, że obraz ten może być – przeciwnie – całkiem niezłą aproksymacją życia niektórych przywódców religijnych czy politycznych, niektórych artystów czy uczonych. Ale oczywiście dotyczy to bardzo niewielkiej grupy ludzi. Pozostaje – większość. Czy życie większości ludzi to ciąg niepowiązanych ze sobą działań niskich rzędów? – Wątpię. Nie widzę więc, z drugiej strony, innego wyjścia, jak zbudować jakąś skalę złożoności ludzkiego życia, na której jednym krańcu znajdowałby się model ludzkiego życia złożony wyłącznie z działań prostych, a na krańcu drugim – model życia jako jednego działania. Dopiero mając taką skalę, można by iść dalej (a że warto – o tym w pkt 4.3).

4.2. Powyższe uwagi dotyczące L. Nowaka chciałbym uzupełnić krótkim komentarzem do definicji szczęścia sformułowanych przez Władysława Tatarkiewicza. Według jednej z nich: „Szczęściem jest trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie z życia”; według drugiej „jest nim życie dające trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie”<sup>23</sup>. Nietrudno dostrzec związek między problemem sformułowanym przez Nowaka a problemem szczęścia. W obu chodzi o „całość życia”. Ale też chodzi o nią – w inny sposób. W perspektywie zarysowanej przez Nowaka „całościowość” życia jest – jakoś wybrana (zaprojektowana); w perspektywie Tatarkiewicza – „całościowość” życia jest raczej swego rodzaju ubocznym (choć nader cennym) jego efektem aniżeli czymś zamierzonym. Można byłoby też zauważyć, iż w pierwszej perspektywie widzimy życie ludzkie „prospektywnie” (w kontekście celów), w drugiej zaś – „retrospektywnie” (w kontekście sukcesów i porażek). Uważam, że perspektywy te są komplementarne, a ich jednoczesne badanie pozwoliłoby na dostrzeżenie wielu istotnych problemów.

<sup>22</sup> L. Nowak, *U podstaw marksistowskiej aksjologii*, Warszawa 1974, s. 117.

<sup>23</sup> W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1970, s. 40.

4.3. Ujmując rzecz możliwie zwięźle: pojęcie osoby ludzkiej (jednorodnego, ciągłego – od narodzin do śmierci – podmiotu) straciło w XX wieku na oczywistości. Jednakże, wbrew wielu postmodernistom, nie sądzę, by było ono pojęciem pustym. Sądzę bowiem, że jednostki osobami (podmiotami) nie – są, lecz się nimi stają. Czy wszystkie, czy trwale, w jakich warunkach – to pytania, które czekają na podjęcie. A są to pytania mające znaczenie nie tylko dla filozofii, ale także dla teorii i praktyki społecznej: to, jakiego rodzaju wolności ludzie pragną – czy wolności wyboru między „Colą” i „Pepsi”, czy raczej wolności wyboru między życiem „klerka” a życiem „eksperta do wynajęcia”, jest sprawą nader istotną dla zrozumienia i kształtowania życia społecznego. (Zakładam tu, że trzeba być osobą, by pragnąć wolności wyboru sposobu życia).

## 5. Determinanty ludzkich działań

5.1. Pytanie o determinanty ludzkich działań można rozumieć na dwa powiązane ze sobą sposoby. Na pytanie „dlaczego człowiek działa w określony sposób?” można odpowiedzieć (tak, jak się to czyni w interpretacji humanistycznej) odwołując się do jego wiedzy, preferencji i umiejętności. Można też pytanie to rozumieć bardziej radykalnie: jako pytanie o to, „skąd się biorą – wiedza, preferencje i umiejętności człowieka?” W konstytutywnym dla antropologii filozoficznej pytaniu o naturę człowieka chodzi, jak sądzę, właśnie o czynniki, które determinują wiedzę, preferencje (w szczególności to, czy preferencje są „własne”, czy „cudze”), umiejętności działających podmiotów (oraz „kształt” zależności między ich wiedzą itd. a ich działaniami). W poprzednich punktach skupiłem się na różnych wariantach odpowiedzi na pytanie o bezpośrednie determinanty ludzkich działań; teraz zamierzam dokonać przeglądu możliwych odpowiedzi na pytanie o determinanty „głębokie”.

5.2. Najpierw – dwie uwagi. Pierwsza: słowo „antropologia” oznaczać będzie w tym punkcie wyłącznie jakieś stanowisko w kwestii determinant ludzkich działań. Druga: etykiety zaczerpnięte z historii filozofii mają wskazywać na intuicje dookreślające treść wyróżnionych przeze mnie stanowisk; ich użycie może co najwyżej sugerować pewne hipotezy interpretacyjne (by to podkreślić – używam cudzysłowów).

Wyróżniam cztery „czyste” antropologie: „sartrowską”, „schopenhauerowską”, „freudowską” i „althusserowską”.

Wedle antropologii „sartrowskiej” człowiek jest zawsze – wolny. Oczywiście, nie jest to wolność absolutna, lecz wolność „w sytuacji”: wolność jej interpretacji, wolność aksjologicznego uporządkowania konsekwencji możliwych

działań, wolność decyzji. Używając metaforyki „komputerowej”: człowiek jest w każdej sytuacji zdolny wybrać (stworzyć?) program sterujący jego działaniami. Inaczej przedstawia się natura człowieka z perspektywy antropologii „schopenhauerowskiej”: człowiek nie jest wolny. Determinanty jego działań są mu wrodzone. Program sterujący jego działaniami jest mu „dany” i niezmienny. Jeszcze inaczej prezentuje naturę człowieka antropologia „freudowska”. Według niej, w momencie narodzin nie posiadamy żadnej wiedzy, wartości czy umiejętności – kształtują się one w toku ludzkiego życia. Inaczej mówiąc: program działań powstaje stopniowo w ciągu naszego życia. Natomiast z perspektywy antropologii „althusserowskiej” człowiek jest zdeterminowany, ale – zdeterminowany zewnętrznie (sytuacyjnie). To rozmaite czynniki środowiskowe określają („chwilowo”) działanie człowieka. Posługując się wprowadzoną tu metaforyką: program działania jest otrzymywany przez jednostkę „z zewnątrz”, a do tego – wraz z każdą zmianą sytuacji – wciąż na nowo.

Założywszy, że mamy dane cztery „czyste” antropologie, zobaczymy, w jaki sposób można wygenerować coraz obszerniejsze klasy antropologii. W pierwszym kroku przyjmijmy, że możliwe są wszystkie kombinacje antropologii „czystych”. By tezę tę uczynić bardziej poglądową, wyobraźmy sobie czworościan foremny: Jego wierzchołki „reprezentują” antropologie „czyste”, krawędzie – antropologie „podwójne”, ściany – antropologie „potrójne”, a wewnątrz – antropologie „poczwórne”. Zbadanie, które kombinacje antropologii „czystych” są merytorycznie sensowne, to poważne zadanie badawcze. Przypuszczam, że sensowna jest co najmniej znaczna część tych kombinacji. Sądzę bowiem, że i „czynniki wrodzone” („Schopenhauer”), i „biografia” („Freud”), a także „środowisko” („Althusser”) są swego rodzaju selektorami, które w klasie „wszystkich możliwych” (w danej sytuacji) programów działania wyróżniają pewne podklasy, na ogół wieloelementowe. Co więcej, wszystkie trzy selektory łącznie mogą wyróżniać klasy co najmniej dwuelementowe, co zostawia jeszcze miejsce na pewną dozę wolności („Sartre”).

Kroki następne (drugi, trzeci i czwarty) dogodnie będzie omówić łącznie. W kroku drugim wskażemy na założenie obecne we wszystkich (dotąd rozpatrywanych) antropologiach. Zgodnie z tym założeniem, działania są determinowane (tak czy inaczej) jako pewne całości. Tymczasem nie jest wykluczone, że każdy z elementów działania (wiedza, preferencje itd.) jest determinowany odmiennie (np. wiedza – „freudowsko”, a preferencje – „sartrowsko”). W kroku trzecim, ponownie abstrahować będziemy od wewnętrznego zróżnicowania działań, natomiast weźmiemy pod uwagę, że różne typy działań (produkcyjne, erotyczne, religijne itd.) mogą być determinowane w specyficzny dla siebie sposób. Ponieważ nie posiadamy żadnej powszechnie akceptowanej typologii ludzkich działań, obraz „przestrzeni antropologii” trzeba relatywizować do jakiejś roboczo przyjętej (choćby potocznej) typologii. Krok czwarty to

po prostu „złożenie” kroku drugiego i trzeciego: jednoczesne uwzględnienie różnicowania elementów działań i ich typów.

W kroku piątym powinniśmy wziąć pod uwagę, że życie jednostki może być nie tylko ciągiem zdarzeń, działań itd., ale także procesem, w którym zmienia się „natura człowieka”, np. ludzie „uczą się być wolnymi” (w pewnym okresie życia podlegają np. determinacji „althusserowskiej”, a w następnym – „sartrowskiej”).

Wreszcie, w kroku szóstym, powinniśmy uwzględnić możliwość, iż – ludzie są różni. Nie tylko, co oczywiste, fizycznie i mentalnie. Także – nomologicznie. Być może jest tak, że np. niektórzy z nas są raczej osobnikami „sartrowskimi”, a inni – raczej „freudowskimi”. Klasa antropologii dopuszczających taką możliwość jest bardzo obszerna. Jej fragmentem są niektóre antropologie „genderowe”: odmiennie przedstawiające „naturę kobiety” i „naturę mężczyzny”. Swego rodzaju kresem tej klasy jest antropologia, według której „każdy człowiek jest (nomologicznie) inny”. Możliwości jest wiele. Czy każda z nich zasługuje na zbadanie? Nie wiem. Ale warto, byśmy przynajmniej zdawali sobie sprawę, jak rozległa jest przestrzeń (możliwych) antropologii filozoficznych.

## 6. Uwagi końcowe

Przyjmijmy, że polityka nie tylko nie traci dziś na znaczeniu, ale – zyskuje. Wyzwania, które stawia polityce rozwój nauki i techniki (znana lista: środowisko, przemoc, medycyna...) są większe i bardziej skomplikowane niż kiedykolwiek w przeszłości. Polityka, która miałaby sprostać tym wyzwaniom, musiałaby być lepiej niż dziś „oprzyrządowana” intelektualnie. Jest naszym (m.in. filozofów) obowiązkiem dostarczenie polityce narzędzi dobrej jakości. Wśród nich znaleźć się powinna także filozofia polityczna. Jakie kryteria jakościowe powinna spełniać, to kwestia odrębna. Jednakże dwie sprawy nie ulegają, jak sądzę, wątpliwości. Po pierwsze, konstrukcja filozofii politycznej powinna być maksymalnie przejrzysta, m.in. – wyraźnie powinny być określone jej podstawy antropologiczne. Po drugie, potrzebna jest (z tych samych – „komunikacyjnych” powodów, a także z uwagi na światopoglądowe różnicowanie uczestników życia politycznego) przejrzysta i systematyczna prezentacja różnych koncepcji antropologicznych – co jest głównym celem meta-antropologii. Jej rozwijanie jest więc sprawą praktycznie doniosłą. W artykule niniejszym próbowałem pokazać, że wykorzystanie dorobku szkoły poznańskiej jest bardzo dogodnym punktem wyjścia dla konstrukcji meta-antropologii. Inaczej mówiąc: dalsze rozwijanie koncepcji Kmity i Nowaka jest sprawą o doniosłości dalece wykraczającej poza obszar metodologii humanistyki, na którym się zrodziła.

## Bibliografia

- Czajkowski W. (2001), *Philosophies of Man*, Zeszyty Naukowe. Organizacja i Zarządzanie, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. I: *Ontologia egzystencjalna*, wyd. III zmienione, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kmita J., Nowak L. (1968), *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań.
- Nowak I. (1975), *Dialektyczna korespondencja w rozwoju nauki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Poznań.
- Nowak L. (1974), *U podstaw marksistowskiej aksjologii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Nowak L. (1991), *U podstaw teorii socjalizmu*, t. III: *Dynamika władzy. O strukturze i konieczności zaniku socjalizmu*, Nakom, Poznań.
- Patryas W. (1979), *Idealizacyjny charakter interpretacji humanistycznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Tatarkiewicz W. (1970), *O szczęściu*, wyd. V przejrzone i poprawione, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1985), *Ontologia sytuacji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1993), *Z antropologii Schopenhauera*, w: tenże, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa.

## Streszczenie

Artykuł przedstawia zastosowanie koncepcji tzw. niestandardowej metafizologii do badania zawartości „przestrzeni antropologii filozoficznych”. Pokazuje, jak wychodząc od stosunkowo prostej koncepcji, jaką jest interpretacja humanistyczna, można wygenerować dość obszerną klasę antropologii filozoficznych.