

**Historyczność kultury.
W poszukiwaniu myślowego fundamentu
współczesnej historiografii**

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

SERIA HISTORIA NR

Wiktor Werner

**Historyczność kultury.
W poszukiwaniu myślowego
fundamentu współczesnej historiografii**



POZNAŃ 2009

ABSTRACT. Werner Wiktor, Historyczność kultury. W poszukiwaniu myślowego fundamentu współczesnej historiografii [...]. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (Adam Mickiewicz University Press), Poznań 2009. Seria Historia nr . Pp. 000. ISBN 978-83-232-0000-0. ISSN 0000-0000. Polish text with English Summary.

Wiktor Werner, Instytut Historii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza , ul. Św. Marcin 78, 61-809 Poznań, Poland.

Recenzent: prof. dr hab. Jan Pomorski

© Wiktor Werner 2009

Projekt okładki:

Redaktor: Ewa Dobosz

Redaktor techniczny: Dorota Borowiak

Łamanie komputerowe: Danuta Kowalska

ISBN

ISSN

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU
IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU,
UL. NOWOWIEJSKIEGO 55
www.preamu.edu.pl e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Ark. wyd. 6,50. Ark. druk. 6,125.

DRUK I OPRAWA: Druk cyfrowy TOTEM s.c.
Inowrocław, ul. Jacewska 89

*Książkę tę dedykuję
Pamięci Profesora Antoniego Wernera (1947–2008)*

Spis treści

Wstęp	
Specyfika pracy. Podział pracy	

Część I. Historyczność jako forma świadomości i cecha kultury

Rozdział 1. Zagadnienie świata z historią i świata bez historii. Historia a historyczność. Historyczność, ahistoryczność, ponadhisto- ryczność jako kategorie myślowe i kulturotwórcze	
Rozdział 2. Historyczność jako naturalne środowisko człowieka	

Część II. Przejawy historyczności i ahistoryczności

Rozdział 1. Historyczność i ponadhistoryczność na granicy filozofii i nauk społecznych. Filozofia empiryczna i filozoficzna historiografia Davida Hume'a	
a. David Hume. Spojrzenie ogólne	
b. Davida Hume'a koncepcja natury ludzkiej	
c. Użytek z historii w twórczości Davida Hume'a	
Rozdział 2. Historyczność w ekonomii politycznej, nauce na granicy róż- nych form namysłu nad rzeczywistością społeczną	
a. Wstęp	
b. Adam Smith. Problem <i>equilibrium</i>	
c. Thomas Robert Malthus. Znaczenie wiedzy historycznej dla zrozumienia procesów demograficznych	
d. Jeremy Bentham. Utylitaryzm i „życie chwilą”	
e. David Ricardo. W kierunku antyhistorycznego, obiektywi- stycznego ujęcia zjawisk ekonomicznych	
f. John Stuart Mill. Empiryczny aspekt logiki, historyczny cha- rakter psychiki, społeczny wymiar ekonomii	
g. Dziewiętnasto- i dwudziestowieczny spór o metodologię ekonomii. Historycyzm, uniwersalizm i prakseologia	
Rozdział 3. Historyczne kategorie w dyskusji ewolucjonistycznej w drugiej połowie XIX wieku	
a. Wprowadzenie. Nauka i wiedza nienaukowa, specyfika możliwych interakcji	
b. Egzemplifikacja – Thomas Henry Huxley. Historia naturalna różna od historii kultury	

c. Egzemplifikacja - Charles Hodge. Pragnienie historii naturalnej, która nie jest bezcelowa	
d. Egzemplifikacja - historiograficzne peryferia historii naturalnej	
e. Podsumowanie	
Podsumowanie	
Bibliografia	
Indeks osób	
Spis ilustracji	
Summary	

Wstęp

Specyfika pracy. Podział pracy

Niniejszą publikację można uznać za studium z obszaru intelektualnej historii kultury europejskiej. W tym ujęciu dotyczy ona powstawania, w okresie od początku XVIII wieku do początku XX wieku, ważnych dyskursów opisujących i wyjaśniających świat: filozoficznego empiryzmu, ekonomii politycznej, społecznego darwinizmu i teologii naturalnej.

Praca ta także ma charakter studium z historii idei, gdzie badaniem zagadnieniem jest historyczność kultury, czyli zbiór myślowych kategorii, których obecność w różnych dyskursach (niekoniecznie historiografii) nadaje im historyczny charakter. Jest to również praca z teorii historii, której zadaniem jest poszukiwanie podstaw historycznego myślenia obecnego w różnych sposobach opisywania świata.

Nie jest to natomiast praca z historii historiografii, gdyż historiografia nie jest przedmiotem bezpośredniego namysłu. Współczesna historiografia jest tu punktem odniesienia refleksji poświęconej historycznym kategoriom myślowym, które stanowią konceptualny fundament tak historiografii, jak i innych historycznych opisów świata.

Zagadnienia ujęto w dwóch częściach: teoretycznej i empirycznej. W części pierwszej nakreślona jest wstępna koncepcja historyczności wraz z ugruntowaniem jej na fundamencie takiej teorii ludzkiej świadomości, która jest w stanie odpowiedzieć na pytanie: „dlaczego człowiek potrzebuje historycznego sposobu myślenia i historycznego obrazu świata?”.

W części drugiej, empirycznej odnosimy wypracowaną i uzasadnioną w części teoretycznej koncepcję historyczności do interpretacji ważnych dla kultury europejskiej dyskursów: empirycznej filozofii Hume'a, klasycznej ekonomii politycznej, społecznego darwinizmu i teologii naturalnej. Naszym celem jest ukazanie w obrazach świata powstających w tych dyskursach cech historycznych i ahistorycznych oraz wyodrębnienie kategorii myślowych, które czynią dany opis świata historycznym lub ahistorycznym.

**Część I HISTORYCZNOŚĆ JAKO FORMA
ŚWIADOMOŚCI I CECHA KULTURY**

Rozdział 1 **Zagadnienie świata z historią i świata bez historii. Historyczność, ahistoryczność, ponadhistoryczność jako kategorie myślowe i kulturotwórcze**

Praca ta poświęcona jest zagadnieniu historyczności oraz ahistoryczności. Będą one postrzegane jako rodzaje wrażliwości poznawczej i kulturotwórczej. Wrażliwości te są sobie zazwyczaj przeciwstawiane jako dominujące style myślowe w dwóch kulturotwórczych nurtach, historycznym i ahistorycznym. Nurty te można rozpatrywać oddzielnie jako determinanty dwóch różnych form kultur: kultur z historią (gorących)¹ i kultur bez histo-

¹ W tym ujęciu przełom historyczny dokonuje się najpierw w dwóch kulturach, hebrajskiej i greckiej. W powstałej w VI w. p.n.e. tradycji „jahwistycznej” Starego Testamentu słowami Jahwe, obiecującego ludziom, że „potop” się więcej nie powtórzy ustanawiany jest linearny, globalny i teleologiczny wymiar czasu stanowiącego odtąd wspólne dla całej ludzkości *continuum* łączące stworzenie świata z jego końcem. Motyw „potopu” obecny jest w piśmiennictwie sumeryjskim i arkadyjskim (babilońskim), pełni w nich jednak funkcję mitu początku wyjaśniającego uniwersalnie i symbolicznie ludzką kondycję i także opowieści o czynach bohaterów (Ut-Napisztina, Gilgamesza). W Starym Testamencie ta mityczna opowieść została nieznacznie zmodyfikowana i umieszczona w nowym kontekście jako początek dziejów wszystkich znanych Ludów, lecz nie za pomocą wyjaśnienia (uniwersalnej) natury ludzkiej, lecz poprzez wskazanie na konkretny początek każdego Ludu z osobna. Biblijny przekaz o potopie poprzedza bowiem umieszczoną w księdze Rodzaju (Rdz 10) szczegółową „globalną genealogię” dla „wszystkich ludów” wywiedzionych tu od Noego (wspólny przodek) i jego synów: Sema, Chama i Jafeta (protoplastów poszczególnych ludów, np. Sem był między innymi praojcem Izraelitów). Wszechstronność i dokładność tej genealogii, dotyczącej przecież całej znanej redaktorom tej Księgi ludzkości, a nie tylko ich własnego Ludu jest wyjątkowa i nie znajduje współczesnych analogii ani na całym Bliskim Wschodzie, ani w basenie Morza Śródziemnego. Genealogia ta przejmując funkcję mitu (wyjaśnianie znanego świata poprzez ukazanie jego początków), lecz zmianie ulega retoryka tego wyjaśniania. Mityczna opowieść o potopie była zamkniętą całością opisującą fundamentalne dla Człowieka (w sensie uniwersalnym) wydarzenie, biblijny opis potopu jest początkiem otwartego genealogicznego *continuum* prowadzącego odrębną drogą od konkretnego Początku do każdego konkretnego społeczeństwa. Jeżeli biblijny przekaz o kuszeniu i upadku pierwszych ludzi w ogrodzie Edenu możemy określić jako Mit, gdyż mówi o naturze Człowieka (wszystkich ludzi) na mocy uniwersalności swojego przekazu; to genealogia biorąca początek od Sema, Chama i Jafeta ma charakter historyczny, gdyż, będąc globalną (dotyczy wszystkich ludów), jest jednocześnie partykularna (każdy „naród” ma swoją odrębną ścieżkę rozwojową – odrębną

rii (zimnych)², lub też jako myślowe fundamenty różnych, choć współlegzystających w ramach kultury europejskiej postaw wobec świata.

Konieczne jest tutaj rozróżnienie między historią jako gatunkiem pisarstwa i historycznością jako poznawczo-retorycznymi ramami oglądu świata. Historia, czy raczej historiografia, gatunek pisarstwa znany od starożytności, wykorzystywała oczywiście historyczność jako perspektywę oglądu świata, lecz nie tylko historyczność³. Paradoksalnie, tak w czasach odleg-

historię). Por. J. Van Seters, *Historiography in Ancient Israel*, [w:] L. Kramer, S. Maza (red.) *A Companion to Western Historical Thought*, Massachusetts 2002, s. 22-23; M. Liverani, *Israel's History and the History of Israel*, tłum. Ch. Peri, Ph.R. Davies, London 2005, s. 240-244. Greckie pojmowanie narracji historycznej było natomiast pragmatyczne i komemoratywne. Pierwsi „historycy” w różny sposób pojmowali temporalny wymiar przedmiotu swojej narracji, jak i jej odbiorców. Herodot postawił sobie za cel upamiętnianie wydarzeń z zamierzchłej i odległej przeszłości dla odbiorców w zasadzie mu współczesnych, Tukidydes opisywał zdarzenia, których był nierzadko świadkiem, a zatem (w chwili opisywania) z przeszłości nieodległej, aby w dalekiej przeszłości nie zaginęła o nich pamięć. Ksenofont opisywał głównie czyny swoje i osób mu współczesnych w sposób, który wskazywał na adresowanie tej narracji dla współczesnych „znawców” militarnej i politycznej strony opisywanych wydarzeń. Por. C. Dewald, *The Construction of Meaning in the First Three Historians*, [w:] J. Marincola, *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Oxford 2007, s. 89-101.

² W tzw. kulturach zimnych według określenia Levi-Straussa, czy też jak je nazywa Mircea Eliade kulturach *homo religiosus* zmienność świata prawdopodobnie była postrzegana, lecz interpretowana przez pryzmat mitu, który wskazywał na jej iluzoryczny w istocie charakter, por. S. Enea, *Homo Symbolicus. Considerations on the Symbolism of the Archaic Thought Reflected in the Work of Mircea Eliade*, Codrul Cosminului 2007, nr 13, s. 49-56. Jednak pojęcie kultury zimnej nie jest zupełnie tożsame z pojęciem kultury archaicznej, gdyż ze względu na synchroniczne (współlistniejące), a nie diachroniczne (przyczynowo-skutkowe), ujmowanie rzeczywistości za takową można też uznać kulturę starożytnych Chin, gdzie przykładem myślenia synchronicznego, już nie o charakterze magicznym i archaicznym, lecz religijno-symbolicznym i teoretycznie zaawansowanym jest praktyka poznawcza związana z I-Ching świętą księgą zawierającą refleksję na temat zmienności wszechświata, postrzeganej nie jako linearny proces ewolucji, lecz jako ciągłe (nie cykliczne) formowanie się układów podstawowych elementów. I-Ching „Księga przemian” opisywała możliwe konfiguracje obecnych w świecie żywiołów i wskazówki, jak dostosowywać swoje działania do aktualnej „równowagi sił”. Wróżenie polegało na odczytywaniu w skali mikro (np. z układu rzuconych pałeczek) bieżącą „harmonię wszechświata”, a następnie wybieranie działań najbardziej dla tej harmonii adekwatnych. Stawianie prognoz tą metodą zakładało przekonanie o synchronii między mikrokosmosem a makrokosmosem. „Księga przemian” służyła obywatelom Państwa Środka, od ubogiego chłopca po arystokratów i cesarza, do dokonywania i interpretowania wróżb, na podstawie których podejmowano decyzje matrymonialne i handlowe, a w okresie „walczących państw” (475-221 p.n.e.) także polityczne i militarne. Por. M.L. von Franz, *Wróżenie a zjawisko synchroniczności*, tłum. J. Korpanty, Warszawa 1994, s. 5-32; por. Wei Tsuei, *Roots of Chinese Culture and Medicine*, Oakland, 1989, s. 18-30; por. D. Harper, *Warring States Natural Philosophy and Occult Thought*, [w:] M. Loewe, E.L. Shaughnessy (red.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge-New York 1999, s. 831-860.

³ Odkrycie historycznej zmienności świata w Grecji starożytnej nie oznaczało jej uznania. Zmienność uznano za cechę rzeczywistości obserwowalną zmysłowo, lecz w gruncie rzeczy

łych, jak i dzisiaj możliwa jest historiografia z dominującą obecnością kategorii ahistorycznych w swoim instrumentarium poznawczo-interpretacyjnym. Jerzy Topolski jako przykład podaje prace Mircei Eliadego⁴ oraz psychohistorię⁵. Na ahistoryczne i historyczne aspekty psychohistorii zwraca także uwagę w swojej monografii Tomasz Pawelec⁶.

Również w bardziej tradycyjnych formach historiografii możemy znaleźć elementy myślenia ahistorycznego – powszechne jest na przykład przesądzenie o niezmienności natury ludzkiej, które skutkuje praktyką interpretowania działań postaci historycznych, według współczesnych norm „zdrowego rozsądku” czy „oczywistości”. Pragmatyczna tendencja, by „historia była nauczycielką życia”, zakłada również fundamentalną przystawalność przeszłości i terażniejszości, a zatem swoistą iluzoryczność dziejowej zmienności (zmiany wprowadzicie zachodzą, ale nie mają podstawowego charakteru, gdyż możemy stosować historyczne odpowiedzi do współczesnych pytań)⁷. Elementem myślenia ahistorycznego jest wreszcie rzutowanie takich pojęć, jak: naród czy klasa w przeszłość historyczną i dostrzeganie „świadomości klasowej” w starożytnym Egipcie bądź walki narodowowyzwoleńczej w średniowieczu.

Powyższa diagnoza nie jest krytyką, lecz argumentem za tezą, iż historiografia (forma piśmiennictwa) nie jest „czystą” emanacją historyczności (myślenia historycznego). Jest też kwestią wątpliwą, czy taką być powinna? Sądzić można, że konsekwentnie historyczny opis świata byłby społecznie nieużyteczny zarówno z perspektywy pragmatycznej, jak i estetycznej oraz etycznej. Historiografia, jak ją pojmuję, powstaje właśnie w sytuacji granicznej pomiędzy historycznością a różnymi formami ahistoryczności, jako efekt wzajemnej deskrypcji i interpretacji różnych sposobów pojmowania rzeczywistości. Historiografia nie ma zatem monopolu na historyczność, tak

iluzoryczną – ukrywającą prawdziwą niezmienną naturę świata. Fakt, że w ramach kultury greckiej zapoczątkowana została narracyjna i myślowa tradycja, którą uznajemy za początek historiografii, nie oznacza, że myślenie historyczne odgrywało w tej kulturze znaczącą rolę. Można powiedzieć, że było wręcz przeciwnie – refleksja historyczna znajdowała się na peryferiach tej kultury nie jako prawdziwa wiedza, lecz subiektywna opinia na temat świata mogąca nawet utrudnić dotarcie do wiedzy pewnej, por. R. Nicolai, *The Place of History in the Ancient World*, [w:] J. Marincola (red.) *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Malden–Oxford 2007, s. 14–17.

⁴ Por. J. Topolski, *Świat bez historii*, Poznań 1998, s. 118–122.

⁵ Por. tamże, s. 125–130.

⁶ Por. T. Pawelec, *Dzieje i nieświadomość. Zakożenia teoretyczne i praktyka badawcza psychohistorii*, Katowice 2004, s. 99–167.

⁷ Nowożytnym przykładem może być piśmiennictwo Machiavellego, a w szczególności jego *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Dziejów Rzymu Tytusa Liwiusza*. Por. A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Poznań 2006, s. 179–180.

jak teologia nie ma prawa zawłaszczać sobie prawa do wyłączności w korzystaniu z kategorii religijnych przy wyjaśnianiu świata⁸.

Historyczność jest zatem cechą kultury, a nie specyfiką tylko jednej z form piśmiennictwa obecnej w kulturze. Oczywiście pewne terminy, takie jak: źródło historyczne, fakt historyczny, pochodzą ze specyficznego historyograficznego namysłu nad dziejami⁹, jednak podstawowe kategorie historyczności: indywidualizm, konsekwencja, zmienność, związek przyczynowo-skutkowy, pamięć, czas linearny mają znaczenie ogólnokulturowe i nie mogą być rozpatrywane w powiązaniu tylko z jednym dyskursem.

Dlatego w refleksji nad historycznością akcentowanie jej obecności właśnie w pracach historycznych niekoniecznie musi być korzystne poznawczo. Jest rzeczą oczywistą, że prace historyczne korzystają z historyczności (choć nie wyłącznie – jak to już wcześniej zauważyliśmy), nas jednak interesuje znaczenie historyczności dla kultury jako takiej, a nie oczywistej obecności historyczności w historiografii.

Takie rozdzielenie refleksji nad historycznością od refleksji nad historią historiografii może być korzystne poznawczo, o ile ujawni kulturowy, świadomościowy fundament, na którym opiera się historia jako dziedzina wiedzy i historiografia jako forma piśmiennictwa. Istnieje potrzeba refleksji nad myślowym zapleczem historiografii (nie będącym jednak historiografią) ze względu na ciągle odzywającą się (od opublikowania przez Nietzschego drugich *Niewczesnych rozważań*) dyskusją nad statusem historii¹⁰ (dziedziny wiedzy) w relacji do nauki i literatury oraz nad społeczną użytecznością i sensownością wykształcenia historycznego. Problemem, na jaki

⁸ M.L. Davies, *Historics. Why History Dominates Contemporary Society?* London–New York 2006, s. 23–70.

⁹ Cechy charakterystyczne perspektywy poznawczej charakterystycznej dla historiografii zostały ostatnio przedstawione w pracy: W. Wrzoska, *O myśleniu historycznym*, Bydgoszcz 2009.

¹⁰ Zdaniem Aluna Munslowa w trakcie tej dyskusji nastąpił podział refleksji teoretycznej nad historią na trzy podstawowe metaperspektywy bądź trzy podstawowe formy podejścia do przeszłości. (1) Podejście rekonstrukcyjne, które można utożsamić z filozoficznym naiwnym realizmem. Zakłada ono, że przeszłość można opisać „taką jaka rzeczywiście była” na podstawie „krytycznego oglądu źródeł”. Podejście to neguje potrzebę teorii i metodologii w refleksji historycznej, gdyż „przeszłość” jest poznawalna za pomocą potocznych kategorii myślowych. (2) Podejście konstrukcyjne, którego jednymi z pierwszych przedstawicieli byli K. Marks i H. Spencer, akcentuje potrzebę oparcia wiedzy o przeszłości na silnych konstrukcjach teoretycznych. W tym podejściu przeszłość jest poznawalna pod postacią fragmentarycznych informacji, którym sens i spójność nadaje współczesna teoria. (3) Podejście dekonstrukcyjno-styczne czyni przedmiotem poznania nie samą przeszłość – gdyż jest ona niepoznawalna, lecz obecność jej różnorodnych śladów i opisów w teraźniejszości. Zadaniem refleksji historycznej staje się tutaj zrozumienie znaczenia roli „świadomości przeszłości” w teraźniejszości. Klasykiem przedstawicielem podejścia dekonstrukcyjnego był Michel Foucault. Por. A. Munslow, *Deconstructing history*, London 1997, s. 17–36.

wskazuje wielu współczesnych uczestników tej dyskusji¹¹, a w szczególności Hayden White, jest potrzeba większego nasycenia historiografii autorefleksją o charakterze teoretycznym, która wskazywałaby powiązania piśmiennictwa historycznego z ugruntowującymi ją kategoriami myślowymi o charakterze ogólnokulturowym¹².

Historyczność w naszym pojmowaniu jest cechą nie jedynie historiografii, lecz wielu obecnych w kulturze opowieści o świecie będących rezerwarem zarówno znaczeń, umożliwiających ludzkie myślenie, jak i wartości niezbędnych dla przebiegu interakcji społecznych¹³. Historyczność jest również kategorią epistemiczną w ludzkiej psychice¹⁴ i jako taka składową interakcji społecznych oraz instytucji regulujących dyrektywalnie charakter tych interakcji¹⁵. Historyczność jest cechą kultury przenikająca wiele jej sfer, co dostrzegają nie tylko apologety historycznego myślenia, lecz również jego surowy krytyk Friedrich Nietzsche¹⁶.

* * *

Krytyka, jakiej dokonuje Nietzsche, nie dobywa się z poziomu systematycznej koncepcji filozoficznej, zbudowanej za pomocą konsekwentnej argumentacji, lecz jest krytyką świadomie wyrażoną za pomocą subiektywnego, niesystematycznego, wreszcie żartobliwego języka. Żartobli-

¹¹ Keith Jenkins podkreśla, że historia nie powinna istnieć „dla siebie”, lecz powinna odpowiadać za poznawcze i społeczne potrzeby swojego współczesnego kontekstu, gdyż chociaż wiedza historyczna „jest o przeszłości”, to do przeszłości nie należy i na płaszczyźnie teoretycznej, metodologicznej, epistemologicznej i filozoficznej powinna być wiedzą jak najbardziej współczesną. Por. K. Jenkins, *Re-thinking History*, London-New York 2003, s. 8–24. Beverley Southgate z pewną dozą optymizmu opisuje perspektywy rozwoju historiografii. Wskazuje na społeczne zapotrzebowanie na reinterpretację przeszłości w duchu feministycznym, postkolonialnym i społecznym. W tym celu nauka historyczna powinna jednak porzucić tradycyjne kategorie i przestarzałe metody badawcze na rzecz większego zaangażowania ideowego i artystycznej „śmiałości” w tworzeniu opisów świata. Por. B. Southgate, *History, what and why? Ancient, Modern, and Postmodern Perspectives*, London–New York 1996, s. 108–138.

¹² Por. H. White, *Brzemie Historii*, [w:] *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. E. Domańska, Kraków 2000, s. 39–76; F.R. Ankersmit, *Hayden White's appeal to the Historians*, *History & Theory* 37 (1998), nr 2, s. 182–194; R.T. Vann, *The Reception of Hayden White*, *History & Theory* 37 (1998), nr 2, s. 143–152.

¹³ Por. W. Wrzosek, *Czy historia ma przyszłość?* [w:] G.A. Dominiak, J. Ostoja-Zagórski, W. Wrzosek (red.) *Gra i Konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii*, Bydgoszcz 2005, s. 11–16.

¹⁴ Por. Z. Spendel, *Metodologia badań psychologicznych jako forma świadomości historycznej*, Katowice 2005, s. 125–156.

¹⁵ Por. W. Werner, *Czy historia ma przyszłość? Problemowy zarys odpowiedzi*, [w:] M. Bugajewski (red.) *Czy przeszłość powinna być inna? Studia z teorii i historii historiografii*, Poznań 2008, s. 69–88.

¹⁶ Por. T.H. Brobjer, *The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship*, [w:] M. Dries (red.) *Nietzsche on Time and History*, Berlin–New York 2008, s. 51–62.

wość Nietzschego to odmowa „poważnego” zmagania się z metafizyką, z systemem i z rozumem. Żart wyklucza się logicznym wnioskowaniem. Żart ulokowany jest w żywym języku i wyraża permanentne niedostosowanie słowa do jakiegokolwiek rzeczywistości, którą to słowo miałoby wyrażać. Filozoficzne teksty Nietzschego zawierają wiele obrazowych sentencji (*apophthegma*) i poetyckich aforyzmów, które nie tyle opisują jakąś spójną rzeczywistość, lecz wywołują współodczuwanie emocjonalnych i duchowych stanów autora aforyzmów. Za pomocą tej formy retoryki rzeczywistość nie ukazuje się naszemu rozumowi, lecz jest jakby odczuwana zmysłowo. Krytyka historii i historyczności nie jest zatem „elementem filozoficznej koncepcji” w tym znaczeniu tego słowa, które można by przypisać filozofii Locke’a czy Kanta, lecz jednym z uczuć towarzyszących odczytywaniu tekstów Nietzschego¹⁷.

Niewczesne rozważania napisane są już wyjątkowo skondensowanym, „aforystycznym” stylem a *Wiedza radosna* i *Jutrzenka* składają się niemal wyłącznie z aforyzmów – co jednak nie oznacza, że są to dzieła nieprzemyślane lub że nie zawierają spójnej koncepcji. Ramy retoryczne tych dzieł nie sprzyjają jednak ograniczeniu liczby ich uprawnionych interpretacji, lecz wręcz przeciwnie zachęcają do ich mnożenia. Aforyzm nie przekazuje konkretnej wiedzy, choć może służyć za jej komentarz czy egzemplifikację. Jednak Nietzsche nie zawsze poprzestaje na dopełnianiu czy ilustrowaniu aforyzmami zwartej wypowiedzi (tak jak w *Genealogii*), lecz w *Wiedzy radosnej* zalewa czytelnika strumieniem aforyzmów, które wzbudzają raczej wrażenie chaosu niż ładu; wywołują wreszcie stany emocjonalne raczej niż intelektualne¹⁸. W ten sposób Nietzsche stara się rozluźnić więzy łączące myśliciela – jednostkę z społeczeństwem – zbiorowym twórcą i władcą języka. W ujęciu Nietzschego, za pomocą społecznych mechanizmów określania znaczeń słów i poprawnych sposobów konstruowania zdań, zbiorowość narzuca jednostce coś więcej niż formę komunikacji: narzuca jej swój sposób myślenia, a za nim konkretną wizję świata zawierającą określone wartości etyczne i estetyczne. Celem Nietzschego jest to, by jednostka była w stanie spojrzeć na świat, choć nieco inaczej niż formująca ją zbiorowość. Jeżeli zatem zbiorowość myśli w sposób historyczny i za pomocą języka (a także innych społecznych tworów) narzuca jednostce historyczną formę świadomości i historyczny obraz świata, to celem Nietzschego jest próba zdystansowania się od hegemonii historyczności także za pomocą starannie dobranych retorycznych ram swoich prac. Ram retorycznych tworzących narrację wielokrotnie złożoną, skomplikowaną i niejednorodną. Dominują w niej

¹⁷ Por. J. Marsden, *Nietzsche and the Art of the Aphorism*, [w:] K.A. Pearson (red.) *A Companion to Nietzsche*, Malden–Oxford 2006, s. 22–36.

¹⁸ R.J. Ackermann, *Nietzsche: A Frenzied Look*, Massachusetts 1990, s. 26–39.

pozorne sprzeczności, zwroty w „kierunku” wywodu, nieoczekiwane zmiany w tonacji stylistycznej – wszystko to, aby wywołać efekt opisu niepoukładanego, nielinearnego i wreszcie niehistorycznego.

* * *

Czytając drugie *Niewczesne rozważanie (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)*¹⁹, Nietzschego można zatem odczuć, że niemiecki filozof ignoruje relację wiedzy historycznej do ontycznie pojmowanej przeszłości – historia występuje tutaj głównie jako sposób myślenia o świecie współczesnym. Ten zabieg możemy zinterpretować jako redukcję metafizyki historii²⁰ do ram retorycznych świata współczesnego. Możemy wreszcie także odebrać to jako diagnozę sytuacji, w jakiej znalazła się kultura europejska. Jej oparcie na metafizyce minionych wieków staje się, zdaniem Nietzschego, coraz bardziej iluzoryczne – jednak kultura pozostaje historyczna, gdyż dominuje w niej historyczne myślenie, zmysł historyczny.

Zmysł historyczny jest zdolnością dostrzeżenia i wyrażenia zmiennego/historycznego aspektu świata. Jest efektem złożoności i heterogeniczności kultury. Kultura niejednolita, kształtowana przez różnorodne, a nierzadko sprzeczne siły i tendencje, uwrażliwia swoich uczestników na problem inności. Inny jest tam zawsze blisko, nie przestając być innym. Inny jest wreszcie częścią Swojskiego, gdyż Swojskość powstaje w procesie syntezy różnych skrajności. Wielokształtność kultury powoduje, że nic nie jest zawsze swojskie ani zawsze inne – te kategorie mieszają się z sobą, podobnie jak formy kultury, etnosy i języki²¹. Różnorodność synchroniczna staje się wzorcem zrozumienia różnorodności diachronicznej – niejednolita struktura kultury zwiększa zdolność dostrzeżenia różnorodności i wielości przyczyn prowadzących do jednego celu – stanu bieżącego. Kategoria różnorodności, poddana dynamizacji przestrzennej i czasowej staje się zmiennością. Fundamentalna reakcja na zmienność jest podstawą zdefiniowania świata jako historycznego.

¹⁹ F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, [w:] tenże, *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. K. Schlechta, München-Hanser 1954, [dalej: Nietzsche-W], t. I, s. 209–287, wyd. polskie: *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 61–121.

²⁰ Na temat metafizycznego „ugruntowania” historii w „dziejowości” świata por. G.A. Dominiak, *Spójnia historii z dziejami w ujęciu filozofii transcendentalnej*, [w:] G.A. Dominiak, J. Ostoja-Zagórski, W. Wrzosek (red.) *Gra i Konieczność*, s. 35–48; K. Zamorski, *Zagadnienie przestrzeni ontologicznej w historii*, [w:] tamże, s. 17–34.

²¹ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Nietzsche-W, t. II, s. 686–689; wyd. polskie: *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 134–136.

Im bardziej świat staje się różnorodny, heterogeniczny i pluralistyczny, tym silniej działają w nim historyczne kategorie oglądu rzeczywistości, co nie jest jednak tożsame z wiedzą na temat przeszłości.

Nietzsche zatem omawia historię nie jako treść dziejów ani jako opowieść o dziejach, lecz jako sposób myślenia i formę świadomości, która postrzega zmienność i wyraża ją w myśli, słowie i czynie. Refleksji nad historią towarzyszy refleksja nad formami świadomości alternatywnymi historyczności – nad ponadhistorycznością i ahistorycznością.

Zestawienie trzech elementów: historii/historyczności, ahistoryczności i ponadhistoryczności, nie jest po prostu konfrontacją przeciwieństw. Myśl Nietzschego nie ma bowiem w tym wątku charakteru dialektycznego, podkreśla raczej potrzebę aktywności, a nie reaktywności. Aktywność zjawisk w świecie polega na ich różnicowaniu się i odróżnianiu się od siebie a nie przeciwstawianiu się sobie. Świat Nietzschego jest tu pluralistycznym światem różnic, a nie binarnym światem przeciwieństw²².

Ahistoryczność nie jest zatem przeciwstawiona historii, lecz ukazana jako jej naturalny i konieczny fundament, na którym wiedza historyczna może wznieść się ku wielkości, a bez którego skazana jest na wegetację jako wiedza jałowa i skarłała. Fundament zresztą niejednolity, gdyż tak jak nie ma „jednej” historii czy jednej formy, jaką przybiera „zmysł historyczny”, tak nie ma jednej ahistoryczności. Można mówić jedynie o pewnych wyznacznikach myślenia historycznego i ahistorycznego.

Jeżeli historia jest tu wiedzą zbudowaną na woli panowania nad czasem i zmiennością świata, a więc pragnieniu pamięci (niekoniecznie na samej pamięci) i na planowaniu, to jej ahistoryczne dopełnienie korzysta z zapomnienia, woli zapomnienia i zdolności do zapominania tego, co się zmienia, snu i emocjonalnego przeżywania życia, w którym nie zadaje się pytań tak o wczoraj, jak i o jutro.

Nietzsche nie traktuje przy tym zapominania jako wartości negatywnej (nie-pamięci), lecz jak twórczą siłę permanentnej estetycznej i ekstatycznej autokreacji. Zapominanie jest dla Nietzschego archaiczną sztuką transmucji nihilistycznego, paraliżującego wolę działania odczucia zmienności i chaotyczności świata w odczucie piękna²³, sztuką, która była dostępna Grekom²⁴ w czasach archaicznych, lecz zaczęła zanikać w okresie klasycz-

²² Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 12-24.

²³ Por. D. Came, *The Aesthetic Justification of Existence*, [w:] K.A. Pearson (red.) *A Companion to Nietzsche*, s. 41-57.

²⁴ Kultura grecka, jak zwraca na to uwagę także Robin G. Collingwood, wcześniej zaczęła dostrzegać zmienność i dramatyczny, gwałtowny oraz niszczący charakter tej zmienności – jednak wraz z dostrzeżeniem znaczenia zmienności rozpoczęto poszukiwania niezmiennego komponentu rzeczywistości. Upływ czasu, zmienność, a także związek przyczynowo-skutkowy odkrywa u Greków swoje najstraszniejsze dla człowieka oblicze, co obrazują nam

nym. Jest zdolnością do życia tu i teraz, zdolnością do odczuwania rozkoszy i bólu, miłości i nienawiści tak głęboko, że nie istnieje „Ja” doświadczająca, lecz istnieje samo doznawanie poza przeszłością i przyszłością, poza czasem. W ekstatycznym, dionizyjским²⁵ odczuciu „bycia” ahistoryczność łączy się z ponadhistorycznością, gdyż odczuwanie pozornie zawężone do chwili staje się zrozumieniem „siebie” tak głębokim, że ogarnia już nie tylko własne istnienie, lecz ponadczasowy fenomen „bycia” i „stawania się”²⁶.

Ponadhistoryczność, którą możemy utożsamić z mitem (ale z mitem, który wchodzi już w interakcje z historią) i z sztuką, jest zatem poznaniem świata, które ogarnia więcej niż historia i jednocześnie głębiej²⁷. Nietzsche nie rozpatruje mitu w kategoriach religijnych, lecz estetycznych. Mit jest wyrazem świata artystycznym i jako taki jest nieredukowalny do prostej alternatywy „prawda – fałsz”. Mit stoi ponad tą opozycją, tak jak sprawiedliwość (kategoria ponadhistoryczna) stoi ponad prawdą pojmowaną jako zgodność opisu z wydarzeniami (kategoria historyczna). Jako taki jest wszakże ważniejszy dla życia niż pozytywistyczna nauka i kolaborująca z nią tradycyjna historiografia. Pisząc o ponadhistoryczności, Nietzsche odwołuje się także do kultury greckiej VII i VI w. p.n.e., do Heraklita i Pitagorasa, do świata sprzed sokratejskiego „wygnania z raju” oznaczającego rozdzielenie poznania od czucia i przeżywania. Ponadhistoryczności Nietzschego nie należy natomiast utożsamiać z historiozofią Hegla, gdyż mit nie jest tu absolutem i nie podlega rozwojowi w dziejach. Mit po prostu jest i „daje się odczuć”. Mit w historii jest spotykany jako sposób pojmowania rzeczywistości, która nadaje wydarzeniom historycznym głębszy (emocjonalny) sens; jako perspektywa oglądu świata, bez której historia jest tylko sekcją zwłok.

* * *

Nietzsche opisuje zatem kulturę jako kształtowaną w wyniku gry historii z życiem (stanem aktualnym). W rezultacie tej gry powstają trzy różne, lecz przeplatające się z sobą, formy świadomości, będące jednocześnie postawami względem świata i jego zmiennego charakteru:

tragedie, gdzie zbrodnie popełnione w przeszłości wywierają niszczący wpływ na teraźniejszość i przyszłość. Por. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1961, s. 21–23.

²⁵ Na temat wywodzącej się z filozofii Nietzschego koncepcji ekstazy patrz w: J. Marsden, *After Nietzsche: Notes towards a Philosophy of Ecstasy*, New York 2002, s. 1–24.

²⁶ Por. J. Marsden, *After Nietzsche*, s. 24–31.

²⁷ F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil*, Nietzsche-W, t. I, s. 216–219, wyd. polskie: *Nie-wczesne rozważania*, s. 68–70.

1. Ahistoryczna, która w czystej postaci występuje jedynie u zwierząt (szczęśliwych, gdyż żyjących jedynie teraz), a w odniesieniu do ludzi wymaga ekstatycznego zapomnienia się. Przejawia się także w kontemplacyjnej koncentracji na samym akcie istnienia, która czasem prowadzi do ponadhistorycznego zrozumienia rzeczywistości.

2. Ponadhistoryczna: typowa dla świadomości mitycznej, a współcześnie dostępna „duszom artystycznym”, oznacza jednoczesne dostrzeganie zmienności świata i rozumienie jego głębokiego niezmiennego sensu.

3. Historyczna: ujęta w trzech formach świadomości: antykwarycznej, krytycznej i monumentalnej – jest efektem obumarcia mitu, może być pożyteczna, jeżeli towarzyszy jej pewna doza artystycznej wrażliwości, pozwalająca na dostrzeżenie w wydarzeniach historycznych ponadhistorycznego sensu i ahistorycznej emocjonalnej głębi. W swoim wydaniu „czystym” jest szkodliwa dla życia, gdyż świat z perspektywy jedynie historycznej jest zawsze „miniony” i przez swoją ciągłą zmienność zawsze „niedokończony”.

W centrum świadomości „antykwarycznej” znajduje się uczucie wdzięczności „za istnienie” będące formą samowiedzy, w której tak jednostki, jak i zbiorowości wiedzą, że zawdzięczają swój byt działaniom przodków, stworzonym przez nich obyczajom, założonym miastom, wytyczonym granicom, *etc.* Świadomość siebie-w-świecie budowana jest poszukiwaniami w terażniejszości śladów działań, które terażniejszość uformowały po to, by uczcić ich fundamentalne znaczenie. Składa ona zatem hołd własnemu państwu, miastu, narodowi, religii. Historyczność antykwaryczna żyje dzięki pietyzmowi – ahistorycznej emocjonalnej postawie czci i oddania. Jest pożyteczna, gdy towarzyszy jej także domieszka ponadhistorycznego mitu początków. Ten wymiar myślenia historycznego wzmaga Życie pojmowane jako trwanie, bycie tu i teraz, bycie stąd, bycie zakorzenionym. Historia „antykwaryczna” tworzy ożywczy związek z mitem początków mówiącym o stawaniu się świata i gloryfikującym jego odradzające się wciąż, a zatem niezmiennie trwanie. Historyczne myślenie „antykwaryczne” buduje apologetyczne *continuum*, w którym obraz przeszłości spleta się z terażniejszością, a pamięć staje się przestrzenią realizacji ludzkiej natury. Bez ożywczego połączenia z elementami ahistorycznymi i ponadhistorycznymi, świadomość antykwaryczna gromadzi jedynie zakurzone pamiątki przeszłości, co bez głębokiego uczucia czci jest banalnym kolekcjonerstwem. Brak ponadhistorycznej wizji, budującej więź z historyczną genezą tak jak z mitycznym czasem początków, świadomość antykwaryczna staje się pustym tradycjonalizmem niezdolnym do modyfikacji odziedziczonych po przodkach wzorców z zachowaniem ich „ducha”, lecz skazanym na coraz bardziej bezmyślne, czy wręcz mechaniczne powtarzanie²⁸.

²⁸ F. Nietzsche, *Vom Nutzen*, s. 225–229, wyd. polskie: *Niewczesne*, s. 75–79.

Myślenie historyczne krytyczne również tworzy informacyjne *continuum*, lecz jest to *continuum* negacji i potępienia. Historyczność krytyczna rozprawia się z mitami i legendami historycznymi. Bywa pożyteczna, gdy niszczenie ma posłużyć budowie nowej rzeczywistości, nowego rozumienia rzeczywistości. Odcinanie się od kolonialnej przeszłości współczesnych potomków podbitych przez Europejczyków kultur daje im siłę tworzenia nowych opowieści o świecie – tworzenia nowej dumnej tożsamości²⁹.

Krytyczność historiografii niszczy jednak Życie, gdy krytycyzm staje się celem samym w sobie, gdy „obiektywna prawda” przesłania „sprawiedliwość”. „Krytyk” łatwo może stać się „niehumanitarnym sędzią”, sprowadzającym życie opisywanych przez siebie ludzi do rejestru „udokumentowanych faktów”. W historyczności „krytycznej” ukrywa się potężny mit eschatologiczny skierowany do ludzi zniewolonych, cierpiących i „pragnących wyzwolenia”. Mit jednak wyradza się, gdy zamiast wyzwoleniu służy pragnieniu zemsty: „resentymentowi”, gdy ikonoklazm staje się celem samym w sobie, a rewolucja zamiast przynosić wolność siebie jedynie zamęt i zniszczenie³⁰.

Historyczność monumentalna tworzy ciągłość wielkości. Splata wiedzę o przeszłości z teraźniejszością łańcuchem wybitnych jednostek. Bez nich jednak może być tylko własną drwiną; galerią wspaniałej przeszłości podziwianą przez „próżniaków” i „mikrologów”. Historyczność monumentalna akcentuje to, co w zapamiętanej historii godne naśladowania i co jest w niej wartością samą w sobie, bez względu na „dziejowe okoliczności”. Dlatego monumentalny sposób pojmowania dziejów abstrahuje od relacji przyczynowo-skutkowych na rzecz wydarzeń, które z racji swego znaczenia zawsze inspirują do naśladowania. Jest to rodzaj historyczności najbardziej zbliżony do mitycznej ponadhistoryczności. Jednak gdy granica – historyczne/mityczne – zostanie przekroczona, wydarzenia i osoby przestają być inspiracją i wzorcem a stają się przedmiotem kultu podziwianym jedynie próżniaczko³¹. Gdy Wielkość zamiast naśladowcy znajduje jedynie kibiców i „fanów” może zwyrodnąć w obiekt hedonistycznej adoracji, stać się motywem z reklam, wzorem na koszulkach, sprzedawanym w sklepikach gadżetem.

Oprócz tych trzech form historyczności „aktywnej”, będących nie tylko formami świadomości, lecz również postawami względem świata, istnieje historyczność pojmowana jako „obiektywistyczna” (czyli izolująca się od emocjonalnego i egzystencjalnego wymiaru świata) procedura poznawcza, zamieniająca zjawiska historyczne, jakimi są ludzie i ich czyny w „fakty historyczne”.

²⁹ Por. B. Southgate, *History, what and why?*, s. 100–106.

³⁰ F. Nietzsche, *Vom Nutzen*, s. 228–229, wyd. polskie: *Niewczesne*, s. 78–79.

³¹ Tenże, *Vom Nutzen*, s. 219–225, wyd. polskie: *Niewczesne*, s. 71–74.

Realizowana tak historyczność jest sposobem bilansowania świata, redukcji nieskończonej złożoności życia do schematów obrazujących związki przyczynowo-skutkowe, według których porządkuje się „fakty” i określa motywy ludzkich czynów. Taką procedurę Nietzsche opisuje jako szkodliwą dla możliwości zrozumienia głębokiego, duchowego aspektu ludzkiego działania³², jak i samej ludzkiej natury realizującej się w dziejach. Przekonanie o powszechnej przyczynowości, wiara, że „wszystko ma swoją przyczynę”, jak za Hume’em twierdzi Nietzsche, bierze się z antropomorfizującej projekcji „wewnętrznych iluzji” na świat zewnętrzny³³. Wewnętrzna iluzją jest przekonanie, że ludzka wola kieruje ludzkimi działaniami, myślami i pragnieniami, że człowiek jest ich panem jako istota obdarzona „wolną wolą”³⁴, wreszcie jako podmiot sprawczy. Skoro jesteśmy skłonni, by uwierzyć, że w ludzkiej świadomości realizuje się przyczynowość, to chcemy dostrzegać ją także w świecie wydarzeń historycznych. Dopiero utrata tych iluzji, dostrzeżenie, ile działań, myśli i uczuć jest *post factum* maskowanych rzekomą wolą i racjonalizowanych dobieganymi później motywami, może unaocznic człowiekowi jego zniewolenie narzucanymi przez kulturę kategoriami myślowymi.

Historyczność u Nietzschego to forma świadomości i *continuum* wiedzy (tak realne, jak i wyimaginowane). Pamięć jest jej podstawowym narzędziem opisanym jako pamięć kultury, a zatem praktyka przekazywania i zachowywania wiedzy. Historyczność jest zatem sposobem, w jaki człowiek odnosi się do pamięci własnej kultury, jak ją wykorzystuje dla budowania, zachowywania bądź niszczenia świata, który narodził się wraz z żywymi, lecz którego elementem jest wiedza o umarłych.

Pamięć jest podstawowym narzędziem historyczności, lecz sama nie jest tylko historycznością. Poprzedza ją epistemologicznie zdolność do dostrzeżenia zmienności. Tak pamięć, jak i historyczność, której jest elementem, bywają sposobami przeciwdziałania zmienności – staraniem, by zmienność nie była siłą niszczącą. Historyczność monumentalna jest protestem przeciwko przemianom pokoleń i przemijaniu (*Protest gegen den Wechsel der Geschlechter*)³⁵, gdyż naśladowując wielkość z przeszłości, tworzy historię w chwili obecnej. Także jednostka, związana z przeszłością myśleniem antykwarycznym, konserwuje historyczne otoczenie, które ją ufor-

³² Tenże, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, Nietzsche-W, t. I, s. 1036–1037, wyd. polskie: *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. L.M. Kalinowski, Kraków 2006, § 33, s. 31–32.

³³ Tenże, *Götzen-Dämmerung. Oder. Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Nietzsche-W, t. II, s. 972–974, wyd. polskie: *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2004, § 3, s. 34–36.

³⁴ Tenże, *Götzen-Dämmerung*, s. 976–977, wyd. polskie: *Zmierzch bożyszczy*, § 7, s. 38–39.

³⁵ Tenże, *Vom Nutzen*, s. 221, wyd. polskie: *Niewczesne*, s. 72.

mowało, dba zatem o zachowanie unikatowego splotu przyczyn, który stworzył świat, będący przedmiotem uwielbienia. Historia jest dla myślącego na sposób antykwaryczny człowieka skutkiem sił, których działanie można zachować, zachowując wiedzę o tych siłach. Postrzeganie rzeczywistości w kategoriach relacji przyczynowo-skutkowych jest racjonalizacją bałwochwalczego pietyzmu, który jest przejawem historycznego myślenia antykwarycznego.

Jedynie świadomość historyczna krytyczna niszczy i jest świadoma niszczenia, lecz niszcząc, chce pamiętać, co i dlaczego zniszczyła. Niszczenie jest tu zatem w pewnej mierze zachowywaniem, gdyż wiąże się z wydawaniem wyroków. Odcinanie się od przeszłości jest jednocześnie utrwalaniem wiedzy o niej jako o „domu niewoli”, z którego się uciekło. Jest także podtrzymywaniem żywotności obrazu przeszłości, pielęgnowaniem pamięci o błędach i grzechach przodków, demitologizowaniem – a zatem krytycznym poznawaniem opowieści za mit uchodzących, by dotrzeć do ich „wiarygodnego jądra” i znaleźć „prawdziwą przyczynę” powstania opowieści.

Chociaż historyczna świadomość jako element terażniejszości przeciwstawia się zmienności, to jednak jej w końcu ulega, stając się elementem historycznego obrazu świata. Z opowiadającego staje się opowiadaną opowieścią.

W porównaniu z drugimi *Niewczesnymi rozważaniami* (opublikowanymi w 1874) praca *Z genealogii moralności* (1887) sprawia wrażenie jakby jej autor sam „upadł w historię”, by terażniejszość wyjaśnić przeszłością, by osadzić ją na empirycznym, dziejowym gruncie. Jednak Nietzsche nie twierdzi, że historia i historyczne myślenie są nieużyteczne, a jedynie, że zawierają w sobie niebezpieczne dla Życia pokusy: resentymentu – roszczeniowej i zawistnej postawy względem świata oraz obiektywizmu – perspektywy, z której wszystko co istnieje i żyje, jest traktowane jakby już było martwe i niebyłe. Myślenie historyczne i historyczny sposób rozumienia (i opisywania) rzeczywistości poddane świadomej kontroli perspektywy ponadhistorycznej z wiedzy „na temat...” stają się formą sztuki, a zatem formą samowiedzy. Historyczne studia przeprowadzane przez Nietzschego w trzech pracach: *Narodzinach tragedii*, *Z genealogii moralności*, *Antychryście* – ujawniają diagnozę współczesnego człowieka³⁶.

Można zatem *Z genealogii moralności*: to jedno z nielicznych systematycznie napisanych i ukończonych dzieł Nietzschego, zinterpretować jako próbę realizacji zadania napisania historii żywej – ukazania żywego i aktualnego świata za pomocą historycznego myślenia – świata współczesnego konceptualizowanego i wyrażanego historycznie.

³⁶ P. Berkowitz, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge–Massachusetts–London 1995, s. 21–28.

Nietzsche ukazuje zmienność w postaci wielowiekowego procesu przekształcania się kategorii etycznych: zanikania ich komponentu estetycznego na rzecz swoistej antyestetyki moralności, jaką ma proponować chrześcijaństwo. Genealogia Nietzschego jest metodą refleksji filologicznej i historycznej, ukazującej przemianę w myśleniu zachodzącą w głębokiej warstwie kultury – warstwie długiego trwania. Nietzsche porównuje tutaj dwie postawy względem rzeczywistości, będące także dwoma sposobami myślenia i działania; postawę aktywną i postawę reaktywną, czyli resentyment. Postawa aktywna ma płynąć „z wnętrza” i być formą autoafirmacji jednostek psychicznie stabilnych – opierających swoją świadomość na trwałych, archetypowych, wartościach, takich jak: siła, bogactwo, honor, władza, piękno i dostojaństwo. Postawa reaktywna natomiast jest skutkiem działania „świata zewnętrznego” na ludzi poddanych działaniu przemożnych sił³⁷.

Zmiana sposobu myślenia ukazana w *Genealogii* ma charakter konsekwentny i kumulatywny, polega ona na wzmaganiu się myślenia reaktywnego – wywołanego niezadowoleniem z zajmowanego „miejsca w świecie” i dążącego do konfrontacji z „niesprawiedliwym światem”. Nietzsche ukazuje przemianę aktywizmu w resentyment w dziejowych okolicznościach powstania i rozprzestrzenienia się chrześcijaństwa (postawy reaktywnej) w świecie grecko-rzymskim (aktywnym). Nietzsche wprowadza tutaj postać Niewolnika, jako praworzec postawy reaktywnej i jednocześnie myślenia historycznego³⁸. W reaktywności widzi bowiem Nietzsche „grzech pierworodny” historyczności i historycznej perspektywy oglądu świata. Reaktywność niesie bowiem ze sobą niebezpieczeństwo nihilizmu, czyli negacji wartości życia i negacji świata jako złego oraz iluzorycznego. Niewolnik poddany władzy swego Pana nie może afirmować własnego istnienia i działać w świecie zgodnie z własną wolą i własną naturą. Reaguje jedynie na przemożną siłę, która zmusza go do działania. Czy ulega jej, czy próbuje się buntować, jego myślenie i działanie jest zależne od działania tej siły. Stwarza sobie zatem wizję świata, w której nadaje wyższy sens swemu zależnemu od działania przemożnych sił działaniu i myśleniu.

Genealogię możemy potraktować jako esej z „historii moralności” porównywalny do *Historii religii naturalnej* Hume’a bądź innych oświeceniowych prac tego typu. *Genealogia* może być również odczytana jako kontynuacja drugiego *Niewczesnego rozważania*, a zatem praca poświęcona historyczności ukazanej tu jako element stylu myślenia i działania głęboko zakorzonego w fundamentach kultury europejskiej. Jest bowiem historyczność reakcją na przemagającą siłę zmienności, wypływa z poczucia bezsilności wobec nie-

³⁷ J. Richardson, *Nietzsche's System*, New York–Oxford 1996, s. 109–122.

³⁸ Tamże, s. 56–65.

zrozumiałego *mysterium tremendum* zmienności. Niewolnik nie rozumie swego Pana i człowiek nie rozumie przyczyn zmienności świata, a zatem dąży do zrozumienia Siebie wobec kapryśnej woli Pana i kapryśnych wyroków losu. Rozpoczynają się próby wyjaśnienia i zrozumienia sił rządzących losem niewolnika i przyczyn kształtujących zmienną naturę świata. Powstaje historia ludu Izraela³⁹, którą Nietzsche ujmuje w swej *Genealogii* jako alegorię myślenia historycznego w ogóle. Reaktywność człowieka historycznego nie dotyczy jednak jedynie rozumienia i wyjaśniania, jest też podłożem działania zmierzającego do ujarznienia tego, co w świecie jest niezrozumiałe i niewyjaśniane. Dlatego, zdaniem Nietzschego, człowiek, który czuje się zależny od „wszechmocnych” sił, dąży do upokorzenia ludzi dostojnych i szlachetnych, ludzi, których działanie wypływa z wnętrza ich duszy z ich nieokiełznanej woli działania, a człowiek historyczny tak kształtuje społeczeństwo i jego instytucje by ujarzmić wszystko, co jest same dla siebie przyczyną działania.

Człowiek historyczny nie chce zrozumieć działania mającego przyczynę w podmiocie działającym, w jego autonomicznej woli i nie jest w stanie zrozumieć działania bez przyczyny, działania będącego bytem samym-w-sobie. Dąży zatem do zapanowania nad tym, czego nie rozumie i uczynienia tego przemocą zrozumiałym, a zatem poddanym siłom i przyczynom zewnętrznym, społecznie i instytucjonalnie kontrolowanym.

³⁹ Współczesna interpretacja wszelkich odniesień Nietzschego do Żydów i kultury żydowskiej znajduje się w cieniu sposobu, w jaki wykorzystali pisma Nietzschego naziści. Powstała obszerna literatura analizująca zagadnienie, czy i w jakim stopniu pisma te dopuszczają i usprawiedliwiają nazistowski antysemityzm i hitlerowski „kult nadczłowieka”. Kwestia ta nie wiąże się bezpośrednio z tematyką tej pracy, jednak nie można jej pozostawić bez żadnego komentarza. Opinia Martina Jaya, że piśmiennictwo Nietzschego w daleko większym stopniu pozwalało na usprawiedliwienie Auschwitz niż czyniłyby to pisma J.S. Milla jest jednocześnie zgodna z prawdą, jak i nieużyteczna dla zrozumienia twórczości Nietzschego w odniesieniu do problemu antysemityzmu. Można stwierdzić, że pisma Nietzschego padły ofiarą zamierzenia ich autora, by zmagać się z językiem i myśleniem za pomocą figury aforyzmu. Nelinearna i antysystematyczna forma retoryczna umożliwiła redakcję znacznej części spuścizny filozoficznej Nietzschego w duchu nazistowskim, jakiej dopuściła się siostra filozofa Elizabeth i jej mąż Bernard Förster. Poszczególne fragmenty łączono i przemieszczano tak, by uwagi odnoszące się do uniwersalnej formy mentalności (kapłańskiej) były zinterpretowane jako ocena konkretnego narodu (żydowskiego). Sreparowany w ten sposób quasi-Nietzsche został następnie zreinterpretowany w duchu zwulgaryzowanego darwinizmu społecznego, co dopiero pozwoliło na rasowe odczytanie pojęcia nadczłowieka, a także na skonstruowanie „biologicznej” typologii ras „niższych” i „wyższych”. Por. S.E. Aschheim, *Nietzsche, Anti-semitism and the Holocaust*, [w:] J. Colomb (red.) *Nietzsche and Jewish Culture*, London-New York 1997, s. 3–21; W. Santaniello, *A Post-holocaust Re-examination of Nietzsche and the Jews: vis-a-vis Christendom and Nazism*, [w:] J. Colomb, *Nietzsche*, s. 21–54; B. Lang, *Misinterpretation as the Author's Responsibility (Nietzsche's Fascism, for Instance)*, [w:] J. Golomb, R.S. Wistrich (red.) *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton-Oxford 2002, s. 47–65.

Myślenie reaktywne jest tu ukazane jako siła brutalna i przemagająca – mająca jednak także walory kulturotwórcze – kreuje bowiem narody, religie, państwa, a także naukę i technikę. Działa ono tak nieustannie, jak i w gwałtownych wybuchach. Jest tu jedną ze sprawczych sił historii, gdyż jest formą świadomości, przejawiającą się w uznaniu własnej zależności od sił zewnętrznych, czemu towarzyszy gorączkowe, kompensacyjne działanie, zmierzające do ujarznienia tych sił⁴⁰. Myślenie reaktywne, powiązane z poczuciem niższości i kompensacyjnym działaniem, daje tu zatem resentyment. Resentyment jest formą świadomości, strategią działania i postawą względem świata jednocześnie. Resentyment jest wreszcie w *Genealogii* załączkiem historycznego charakteru kultury. Cywilizacji ufundowanej na poczuciu własnej małości względem Boga lub ponadludzkich „wielkich procesów dziejowych”, a jednocześnie na (stłumionym, lecz realnym) pragnieniu panowania, czyli „czynienia sobie Ziemi poddaną”.

Czy Nietzsche mógł pojmować zmieniające świat ludzkie działania jako postęp? Niemiecki filozof używa tego pojęcia zazwyczaj w kontekście ironicznym. Zmienność w odniesieniu do kultury europejskiej jest diagnozowana raczej jako upadek a nie poprawa: upadek mitu w estetykę, estetyki w etykę, etyki w religię, religii w wykształcenie.

Postęp to w jego dziełach pojęcie oznaczające skłonność człowieka współczesnego do samooszukiwania się: synonim niedostrzeżonej utraty przez kulturę dostojności na rzecz moralizowania. Oznacza utratę witalności kompensowaną iluzją wzrostu „cnotliwości”⁴¹. Za pomocą tej kategorii uzasadnia się wreszcie krępujące (a nie ulepszające) człowieka nakazy i fałszuje historię, twierdząc, że społeczeństwa cnotliwe „rozwijają się”, a społeczeństwa niemoralne „staczają”⁴².

Są jednak w jego bogatej i różnorodnej twórczości momenty, w których możemy natknąć się na pozytywne odniesienie do idei postępu. Postęp prawdziwy jest określony jako „powrót do natury”, niebędący jednak „cofaniem się”, lecz wznoszeniem⁴³, jest zatem ponownym odkryciem przez człowieka, jaka jest jego natura i dośnięciem jej w akcie tytanicznego wysiłku, który oczyszcza, a nie ogołaca.

Postępem w pozytywnym, a nie ironicznym tego słowa znaczeniu jest ukazywany jako teleologiczny proces przekazywania wiedzy i duchowych cnót z pokolenia na pokolenie, aby w rezultacie mógł pojawić się filozof,

⁴⁰ R.C. Solomon, *Living with Nietzsche: What the great „Immoralist” has to teach us*, Oxford -New York 2003, s. 100-103.

⁴¹ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, s. 1012-1013, wyd. polskie: *Zmierzch bożyszczy*, § 37, s. 74.

⁴² Tenże, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewicki, Kraków 2003, § 182, s. 123.

⁴³ Tenże, *Götzen-Dämmerung*, s. 1023, wyd. polskie: *Zmierzch bożyszczy*, § 48, s. 84.

który będzie w stanie tę wiedzę i cnoty przekroczyć. Jest to proces kumulatywny. Postęp nie jest bowiem ciągły, lecz ma charakter skokowy. Niedostrzegalne zmiany kumulują się w jednym momencie historycznym w jednym człowieku i w nim znajdują spełnienie⁴⁴.

Idea teleologicznego postępu pojawia się u Nietzschego jako działania konkretnych ludzi, zmierzające do określonego celu i zakończone sukcesem. W *Poza dobrem i złem* wskazana jako przykład teleologiczna waloryzacja czynów: wartościowych wówczas, gdy prowadzących do zwycięstwa, podłych wówczas, gdy zakończonych klęską⁴⁵. Ocenianie ludzkich czynów na podstawie ich motywów i zamierzeń jest efektem „moralizowania się” kultury. Próba zrozumienia zjawisk historycznych na podstawie znajomości genezy grozi ugrzęźnięciem w okolicznościach ich powstawania, a oderwaniem się od ich konsekwencji, a wreszcie od ich znaczenia tu i teraz⁴⁶. Nie oznacza to jednak, że nie można badać genealogii zjawisk historycznych. Sam Nietzsche czyni to często – właśnie problemowi pochodzenia poświęca aż dwie z nielicznych napisanych przez siebie skończonych i kompletnych rozpraw: *Narodziny tragedii* i *Z genealogii moralności*.

W obu wypadkach spojrzenie Nietzschego nie koncentruje się jednak na okolicznościach stawania się zjawisk, czyli na tym, co uchodzi za genezę w historiografii, lecz na ich znaczeniu. Nietzsche zdawał sobie sprawę z uwodzącej mocy „narodzin” fenomenów historycznych, z satysfakcji, jaką sprawia badaczowi zgłębianie tego, jak rzeczy się stają. Sam ulegał sile metafory genezy, gdy opisywał proces powstawania pojęć moralnych „rodzących się” pod wpływem mrocznej siły kapłańskiego resentymetu. Jednak starał się nie tracić z pola widzenia znaczenia zjawisk dla zrozumienia współczesnej mu kultury.

W rozważaniach nad narodzinami tragedii nie problem tragedii w starożytnej Grecji był dla niego istotny, lecz co zauważyli współcześni mu filolodzy, odrzucając od tego momentu jego dzieła, znaczenie muzyki dla współczesnej mu kultury. Głęboki sens tragedii nie był znany nawet samym Grekom, jak zauważył Nietzsche, lecz on go stworzył tu i teraz dla współczesnych mu Europejczyków.

Także genealogia moralności to nie tylko badania nad genezą moralności, które stanowią plan pierwszy dzieła: maskę, która zakrywa sens moralności tu i teraz. Nietzsche, pisząc o resentymencie tworzącym kategorie moralne, mówi o współczesnej mu kulturze, trawionej chorobą nienawiści, skrywaną pod maską obłudy rygorów etycznych.

⁴⁴ Tenże, *Jenseits von Gut und Böse*, s. 679, wyd. polskie: *Poza*, s. 125.

⁴⁵ Tenże, *Jenseits von Gut und Böse*, s. 597, wyd. polskie: *Poza*, s. 40.

⁴⁶ Tenże, *Morgenröte*, 1044, wyd. polskie: *Jutrzenka*, § 44, s. 38–39.

Nie lekceważmy jednak historycznej maski obecnej w jego dziełach, nie jest ona nieważna ani powierzchowna. Będąc w istocie grecką personą, jest częścią rzeczywistości, którą zakrywa. Bez ukazania historycznego, dynamicznego procesu formowania się pojęć ich sens współczesny byłby nieznanym, gdyż kultura jest zjawiskiem dynamicznym – a historycznie ukształtowane kategorie jej komponentem. Świat w ujęciu Nietzschego, a także wszystkie zjawiska w nim obecne nie tyle „są”, co „stają się” – zatem ich istnienie ma charakter dynamiczny, zawiera się w ich ciągłej, niepowstrzymanej zmienności⁴⁷.

Badanie kultury współczesnej oznacza zatem badanie także jej stanów historycznych, choć niekoniecznie w sposób historiograficzny, izolujący poszczególne stadia rozwoju zjawisk od siebie granicami epok i chronologią.

Faktograficzna historiografia, zdaniem Nietzschego, nierzadko ograbia historię z sensu, kawałkując ją na poletka specjalizacji źródłoznawczych i w ten sposób budując mury w poprzek *continuum* stawania się kultury. Kultura bowiem jest zjawiskiem dynamicznym – procesem ciągłej zmienności interpretujących i reinterpreterujących się duchowych nurtów, obecnych w ludzkiej świadomości.

Zmienność wywołuje reakcję, czy raczej odniesieniem dla zmienności jest wielorakie ludzkie działanie (reaktywne) stanowiące podstawę myślenia historycznego i historyczności kultury. Reakcja ta przybiera kilka podstawowych form stanowiących także formy historyczności ludzkiego działania:

1. Próba powstrzymania zmienności świata pietyzmem zachowywania świata historycznego dla przyszłości: tworzenie *continuum* trwania.
2. Tworzenie *continuum* naśladownictwa wielkich dzieł przeszłości jako protest przeciwko ich przemijaniu.
3. Tworzenie krytycznego *continuum* pamięci przeszłości dla jej osądu i potępienia po to, aby więcej się nie powtórzyła.
4. Poznawcze porządkowanie i bilansowanie zmienności, czyli redukcje świata historii do relacji przyczynowo-skutkowych.
5. Akceptacja zmienności z perspektywy jej skutków, a nie przyczyn – perspektywa teleologiczna.
6. Zrozumienie zmienności wpływające na wzrost świadomości, czemu sprzyja nauka genealogii.
7. Zmienność pozytywna: postęp zachodzący w wypadku indywidualnego rozwoju człowieka od istoty ahistorycznej, poprzez różne stadia myślenia historycznego, do perspektywy ponadhistorycznej.

⁴⁷ Por. J. Richardson, *Nietzsche on Time and Becoming*, [w:] K.A. Pearson (red.) *A Companion to Nietzsche*, s. 208–227.

Rozwój i postęp⁴⁸ dotyczy działań jednostek i to działań wolicjonalnych, świadoma jednostka jest punktem odniesienia refleksji Nietzschego nad historycznością. Nietzsche odrzuca perspektywę mechanicystyczną, czyniąc historię areną działania bezosobowych czynników sprawczych i przedmiotowych przyczyn⁴⁹.

Podmiotem działającym w historii jest człowiek, a przede wszystkim jednostka. Jeśli chodzi o zagadnienie jednostki, jednostkowości, to Nietzsche zmagają się tu z myślą Schopenhauera, pod którego wpływem znajdował się we wczesnej fazie swojej filozoficznej twórczości. Schopenhauer ujmuje (za scholastyczną metafizyką) „zasadę ujednostkowania” (*principium individuationis*) w fizykalistycznych kategoriach czasoprzestrzennych jako niemożność znajdowanie się tego samego zjawiska w dwóch różnych punktach czasoprzestrzeni (czego konsekwencją jest stwierdzenie o tym, że zjawisko w różnych odstępach czasu nie stanowi jedności, lecz rozpada się pod wpływem działających w różnych punktach czasoprzestrzeni różnych sił na wielość partykularnych „stanów rzeczy”, będących efektem oddziaływania tychże odrębnych sił), a jednocześnie (za Kantem) definiuje ludzką jednostkowość jakościowo jako przejaw działania jednej niepodzielnej woli⁵⁰. Mamy zatem sytuację, w której, według Schopenhauera, człowiek jako zjawisko jest wytworem chwilowego układu sił. Jako taki nie może stanowić jedności, gdyż w każdym momencie działają na niego różne siły, którym na mocy zasady konieczności i przyczynowości ulega (jest bowiem ich wytworem i skutkiem ich działania). Jednak wewnętrzną naturą człowieka, czyli tym co czyni go jednostką, jest właśnie charakterystyczna tylko dla niego wola bycia jednostką⁵¹.

Nietzsche dostrzega w tym paradoks polegający na tym, że jednostka pojmowana jakościowo (jako trwanie jednej woli) musi istnieć w wielu różnych punktach czasoprzestrzeni, a zatem nie istnieje jako jednostka pojmowana jako podlegający zasadzie przyczynowości przedmiot, w którym wszelako przejawia się wola jako jego zasada wewnętrzna. Nietzsche, poczynawszy od trzecich *Niewczesnych rozważań*, wykracza zatem poza Schopenhauerowską koncepcję jednostki i poszukuje dla jakościowego jej ujęcia empirycznego uzasadnienia, które zdaje się znaleźć w idei „stawania się jednostki”, czyli procesie będącym

⁴⁸ Nietzsche raczej zmagają się z koncepcją celowości jako perspektywą oglądu zmienności niż ją konsekwentnie odrzuca. Odrzuca teleologię jako sposób opisywania zjawisk naturalnych, a także ludzkiej historii jako całości – jednak dopuszcza teleologiczną perspektywę opisu jednostkowych zachowań ludzkich. Por. E.P. Miller, *Nietzsche on Individuation and Purposiveness in Nature*, [w:] K.A. Pearson, *A Companion*, s. 59–74.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, s. 586, wyd. polskie: *Poza*, s. 28.

⁵⁰ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994, t. I, s. 191–201.

⁵¹ Por. Ch. Janaway, *Will and Nature*, [w:] tenże (red.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, New York–Cambridge 1999, s. 138–151.

zarówno „wiecznym powrotem tego samego”, jak i „historią” kształtowaną przez wolę „stającej się sobą” jednostki⁵². Nietzsche odrzuca stwierdzenie w „wewnętrznej i przyrodzonej jednostkowości” człowieka, a koncentruje się na opisanu procesu, dzięki któremu człowiek może stać się jednostką. Proces ten ma charakter historyczny – jest historią życia każdego z ludzi, który przezwyciężył uwarunkowania ograniczające jego jednostkową wolę i świadomość⁵³.

Starożytna maksyma: człowiek jest miarą wszechrzeczy zyskuje tu dodatkowe odniesienie, gdyż jednostka nie jest sobą samą, lecz jest także własną linią rozwojową, oznaczającą prawdziwy rozwój bądź nieubłagany upadek, jest własną historią⁵⁴.

Wobec tego tylko człowiek jest zdolny do egzystencji w historii, gdyż jest on historią. Nie jest to do końca jego zasługą, gdyż ogląda się on na błogą ahistoryczność zwierząt jak na raj utracony. Jedynie jednostka ma siłę, by po drabinie historycznego myślenia⁵⁵ wstąpić na wyżyny świadomości ponad-historycznej: estetycznego i egzystencjalnego mitu. Postęp – jaki u Nietzschego jest możliwy – przejawia się w wyzwaniu się jednostkowych świadomości z oków „stadnej etyki” i w przyroście indywidualnej życiowej energii „woli mocy”⁵⁶. Postęp dotyczy zatem jednostek, które mogą stawać się coraz bardziej „dostojne” i „silne”.

Aby obecna w kulturze świadomość historyczna miała „pożyteczne dla życia” następstwa, potrzeba także indywidualistycznego spojrzenia na świat. Świadomość zmienności zaczyna narastać, gdy zanika zjawisko mistycznej partycypacji wiążącej jednostkę ściśle ze społeczeństwem⁵⁷. Gdy zaś perspektywa kolektywistyczna zastępuje indywidualistyczną, tam historyczne myślenie wyrodnieje, zamieniając się w bezduszną i bezsensowną faktografię służącą machinie zbiurokratyzowanych fabryk informacji, działających na użytek nowoczesnego państwa.

⁵² Por. N. Nabais, *The Individual and Individuality in Nietzsche*, [w:] K.A. Pearson, *A Companion*, s. 75–93.

⁵³ Tamże, s. 81–82.

⁵⁴ F. Nietzsche, *Wola*, § 227, s. 152; J. Richardson, *Nietzsche's*, s. 20–28.

⁵⁵ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 105–106.

⁵⁶ F. Nietzsche, *Wola*, § 264, s. 182.

⁵⁷ Świadomość własnej wyjątkowości i indywidualności umożliwia zaistnienie w szerszej perspektywie społecznej refleksji nad wyjątkowością indywidualnej pamięci – nad niepowtarzalnymi historiami przemijających jednostek. Rytualne malowanie bądź tatuowanie ciała czy jego skaryfikacja – charakterystyczne dla społeczeństw archaicznych – integrują jednostkę ze społecznością, sprzyjając myśleniu o sobie w kategoriach greckiej *persony*, a zatem maski znaczącej miejsce w strukturze klanu, rodu, plemienia. Por. T. Turner, *Social Body and Embodied Subject: Bodiless, Subjectivity and Sociality among the Kayapo*, *Current Anthropology* 10 (1995), nr 2, s. 143–170.

Ludzie i ludzkie jednostki są pojęciowym fundamentem historyczności. Nawet nieantropiczne zjawiska historyczne są zatem konceptualizowane jako byty indywidualne na wzór ludzi: ta tendencja myślenia historycznego przejawia się od czasów starożytnych⁵⁸ w formach retorycznych historiografii, która zjawiska złożone i niejednorodne konglomeraty zjawisk, takich jak państwo czy naród, redukuje językowo i konceptualnie do antropomorficznych bytów indywidualnych.

Podsumowując zatem, kategorie myślowe tworzące historyczność pojmowaną jako konceptualny schemat interpretowania rzeczywistości i reagowania na rzeczywistość to:

- 1) zmienność oraz sposoby reakcji na nią (pamięć, krytyka, nawiązanie i naśladowanie);
- 2) formy porządkowania zmiennego świata (związek przyczynowo-skutkowy, związek genetyczny, perspektywę teleologiczną);
- 3) indywidualistyczna świadomość oraz indywidualistyczna perspektywa poznawcza.

Historyczność kultury jest, według Nietzschego, sposobem ludzkiego myślenia o kulturze i sposobem wyrażania kultury. Wyrażania jej słowem i działaniem, myślą i czynem. Nie jest natomiast historyczność kultury zaklęta w kręgu historycznej wiedzy. Świadomość historyczna to nie znajomość historii, lecz forma świadomości, która zwrócona może być ku wszelkiej wiedzy: nie-historycznej, nie-realistycznej, nie-prawdziwej i nie-wiarygodnej, lecz która dzięki historycznej formie stanie się realistyczną, prawdziwą i wiarygodną.

Czy we współczesnej cywilizacji mamy do czynienia z sytuacją, w której historyczność myślenia świata została oderwana od wiedzy historycznej i historiografii?

W tekstach Nietzschego możemy znaleźć diagnozę sytuacji, w której spójne historie narodowe monopolizujące dyskurs historyczny, a nawet humanistyczny w ramach stojących na straży jedności wizji świata scentralizowanych państw rozpadają się na setki lokalnych, społecznościowych, niszowych, czy wręcz prywatnych opisów świata mających charakter historyczny, gdyż eksploatujących historyczne kategorie myślowe: zmienności, przyczynowości, indywidualizmu, lecz nie związanych z naukowo zdyscyplinowaną wiedzą historyczną bądź wykorzystujących tę wiedzę dowolnie.

⁵⁸ Już w historiografii greckiej (Herodot, Tukidydes, Ksenofont) pojmowanie opisywanych zdarzeń było ogólnie indywidualistyczne (idiograficzne), to znaczy przedmiotem opisu były partykularne działania jednostek nieopisywane jako przejawy bezosobowych „procesów”, co na przeszło dwa tysiąclecia ukształtowało ramy retoryczne narracji historycznej jako pojmowania ludzkiego działania w kontekście jednostkowym. Por. C. Dewald, *The Construction of Meaning in the First Three Historians*, [w:] J. Marincola (red.) *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Malden-Oxford 2007, s. 89-101.

Świadomość historyczna w takiej sytuacji przestanie być konkretną (a tym bardziej zmonopolizowaną i reglamentowaną) wiedzą o genezie państwa, narodu, o spajających narody i państwa wydarzeniach, a staje się formą wiedzy o czymkolwiek, formą wrażliwości na zmienność świata i jego różnorodność. Historiografia natomiast z narzędzia politycznej i nacjonistycznej uniformizacji staje się prywatną metodą budowania samoświadomości; drogą rozwoju człowieka od cząstki natury, a następnie elementu społeczeństwa do świadomej jednostki.

Rozdział 2 **Historia jako naturalne środowisko człowieka**

Nietzsche przedkładał znaczenie indywidualnego rozumienia świata, a także działania i istnienia w świecie nad bezosobowe prawa i zależności, które miałyby obowiązywać. Jednostka jest w jego filozofii punktem odniesienia wszelkiej wiedzy o świecie, zatem wszelka wiedza zależy od fizycznego, historycznego, społecznego i mentalnego usytuowania człowieka w świecie. Najważniejszą nauką jest zatem nauka o ludzkiej naturze, z niej bowiem wynikają wszelkie inne nauki.

Nietzsche podkreśla względną wagę kategorii etycznych, wagę kategorii estetycznych oraz pozytywne aspekty indywidualistycznej, subiektywnej perspektywy poznawczej.

Na pierwszy plan wysuwają się zatem problemy uwarunkowań, jakim podlega jednostka poznająca świat, a więc problemy fizjologicznych i psychicznych uwarunkowań procesów poznawczych oraz wpływu społeczeństwa na jednostkę zakamuflowanym w wiedzy „ogólnej”, języku, zwyczajach, obyczajach i prawach. Zmniejszone zostaje natomiast znaczenie ontologii i ogólnej wiedzy o „rzeczywistości” takiej, jaka jest poza ludzkim poznaniem, gdyż problem świata „poza poznaniem” staje się problemem zupełnie abstrakcyjnym. Przedmiotem poznania może być jedynie to, co człowiek poznaje przez pryzmat wszystkich swoich uwarunkowań, a nie to, co istnieje jako byt absolutny i jako taki niepoznawalny.

Nietzsche pisze zatem o historii, o wydarzeniach i postaciach historycznych nie jako o elementach rzeczywistego świata, lecz jako o komponentach świadomości wpływających na kondycję człowieka i jego miejsce w społeczeństwie. Dla Nietzschego historia jest ważna jako materia historyczności, a nie jako ontyczny aspekt świata.

Historyczność u Nietzschego jest efektem ludzkiej wrażliwości na zmienność świata – skutkiem odkrycia, że teraźniejszość nie dostarcza silnego punktu podparcia, gdyż unosi się na już nieistniejącej przeszłości i jeszcze nieistniejącej przyszłości. Historyczność człowieka jest ważna dla jego bycia w świecie, choć sama nie ma w nim oparcia innego niż ulotny stan świadomości. Świadomość zaś jest u Nietzschego efektem gry zwierzęcia, które tkwi w człowieku i jest jego przodkiem, z przeznaczeniem czło-

wieka, jakim jest stanie się JEDNOSTKĄ – nadczłowiekiem. Gra ta toczy się od tysiącleci za pomocą języka i innych środków komunikacji symbolicznej. Myślenie, ludzkie myślenie – budulec ludzkiej świadomości – nie jest niczym innym, jak efektem słów i znaczących gestów, powstaje wyniku komunikacji: „...mogę wyrazić domysł. Świadomość rozwinęła się w ogóle tylko pod naciskiem potrzeby powiadamiania się – Że pierwotnie tylko między człowiekiem i człowiekiem (między rozkazującym i słuchającym w szczególności) była potrzebna, pożyteczna i rozwinęła się także tylko w stosunku do stopnia tej pożyteczności. Świadomość jest właściwie tylko siecią, łączącą człowieka z człowiekiem – tylko jako taka musiała się rozwijać: pustelnicy i drapieżny człowiek nie byłby jej potrzebował”⁵⁷. Nietzsche buduje tutaj zatem swoją koncepcję „długiej organicznej ewolucji”. Motorem ewolucji nie jest wszelako maltuzjańska „walka o zasoby” ani darwinowskie „przetrwanie najlepiej dostosowanych w walce o życie”, lecz pęd ku dominacji, pragnienie multiplikacji, rozprzestrzenienia się, wreszcie wola życia i „wola mocy”⁵⁸. Ewolucja ta prowadzi od najprostszych organizmów do zwierząt społecznych, od komunikującego się zwierzęcia ku zwierzęciu, które używa słów i znaków, a wreszcie istoty obdarzonej świadomością. Jest zatem świadomość wytworem aktu komunikacji międzyludzkiej, jest wytworem społeczeństwa – jej natura jest społeczna⁵⁹, by nie powiedzieć stadna. Nietzsche – piewca indywidualizmu opisuje zatem społeczną, stadną i tłumną naturę ludzkiej świadomości. Człowiek, w ujęciu Nietzschego, nie jest bowiem jednostką z „natury rzeczy”, ponieważ nosi w sobie wpojone mu na najgłębszym poziomie świadomości „stadne” wartości i wzorce postrzegania rzeczywistości⁶⁰, może jednak jednostką się stać i dopiero w tym procesie stawania się człowiekiem jednostką dopełnia się ewolucja.

Nie „człowiek stadny”, lecz prawdziwa Jednostka i Nadczłowiek jest wobec tego ukoronowaniem procesu ewolucji, która powołała do życia zwierzęta społeczne i człowieka „społecznego”: „Czemże jest małpa dla człowieka? Pośmiewiskiem i sromem bolesnym. I temże powinien być człowiek dla nadczłowieka: pośmiewiskiem i wstydem bolesnym. Przebyliście drogę od robaka do człowieka, i wiele jest w was jeszcze robaka. Byliście niegdyś małpami i dziś jest jeszcze człowiek bardziej małpą, niżli jakakolwiek małpa”⁶¹. Proces ewolucji nie jest zatem jeszcze zakończony, gdyż człowiek

⁵⁷ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft (la gaya scienza)* § 354, Nietzsche-W, t. 2, s. 220, *Wiedza radosna (la gaya scienza)*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 195.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 349, s. 215, *Wiedza radosna*, s. 191.

⁵⁹ G. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge–New York 2002, s. 74–84.

⁶⁰ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 116, s. 122, *Wiedza radosna*, s. 106.

⁶¹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Nietzsche-W, t. 2, s. 279, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 1995, s. 3–4.

nadal JEST zwierzęciem, choć zwierzęciem społecznym i moralnym. Moralność jest dla Nietzschego obecnością społecznych wartości w jednostkowej świadomości. Człowiek nie powinien jednak poprzestawać na formie świadomości, która uzależnia go od społeczeństwa i społecznie warunkuje. Jest bowiem w stanie przebyć kolejny etap ewolucji, etap duchowy, wiodący ku jednostce będącej „wolnym duchem” i „samowładnym indywiduum”: „Stańmy natomiast na końcu olbrzymiego procesu, tam gdzie dojrzewają ostatecznie owoce drzewa, gdzie społeczeństwo i obyczajny jego obyczaj wyjawiają narzeczcie, do czego były tylko środkiem: a znajdziemy, jako najdojrzalszy na tem drzewie owoc, samowładne indywiduum”⁶².

Etap ten, dla człowieka najważniejszy, nie ma charakteru biologicznego, lecz realizuje się w kulturze i w historii.

W tym miejscu myśl Nietzschego spleta się z myślą Georga Herberta Meada, pioniera psychologii społecznej i klasyka amerykańskiego pragmatyzmu. Obaj myśliciele w swoich rozważaniach wyszli od założenia o społecznym charakterze świadomości i językowym (symbolicznym) charakterze myślenia po to, by dojść do historii jako rzeczywistości myślowej, w której świadomość ludzka może osiągnąć swoją pełnię. Twórczość Meada może posłużyć nam za kontekst wyjaśniający perspektywę oglądu świata Nietzschego, a w szczególności jego poglądy na temat świadomości, języka i roli „historycznego zmysłu” w życiu człowieka.

Mead opisuje bowiem dokładnie mechanizm powstawania świadomości „człowieka stadnego” i wyjaśnia, w jaki sposób społeczeństwo wywiera wpływ na postrzeganie rzeczywistości przez jednostkę. W swoich rozważaniach Mead porusza się na pograniczu psychologii poznawczej i ewolucyjnej, filozofii i socjologii. Opisuje w sposób systematyczny zjawiska, których istnienie Nietzsche sugerował, takie jak „społeczne Ja” (*social self*) czy „społeczna świadomość” (*social consciousness*) oraz procesy, których istnienie Nietzsche zakładał, lecz których nie definiował, takie jak formowanie się świadomości w ramach społecznych i symbolicznych interakcji.

* * *

Mead traktuje ludzki umysł w momencie narodzin jako organicznie „niewykończony”. Finał procesu antropogeny odbywać się musi w społeczeństwie. Mead zdecydowanie podkreślał, że ludzka psychika nie wykształci się poza społeczeństwem⁶³. Noworodek *homo sapiens* przypomina

⁶² F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Nietzsche-W, t. II, s. 772; tenże, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2006, s. 42.

⁶³ Twierdzenie o społecznym charakterze ludzkiej świadomości, do której wykształcenia potrzebna jest społeczna i symboliczna interakcja, jest twierdzeniem, które było w ramach

nierozwinięty embrion bardziej niż noworodki innych ssaków, gdyż jest w momencie opuszczenia organizmu matki mniej od innych ssaków ukształtowany. Ostateczną formę uzyskuje w społecznym środowisku rodziny – w środowisku dla siebie naturalnym⁶⁴. Mózgowe ośrodki mowy i słuchu wykształcają się w kontakcie z dźwiękami artykułowanymi w jego otoczeniu. Naśladowanie tych dźwięków nadaje także ostateczny kształt narządom mowy. Koordynacja słuchu i mowy nie powstałaby bez obecności żywej ludzkiej mowy, bez wzoru do naśladowania nie wytworzy się

nauk poznawczych wielokrotnie gorąco dyskutowane. Stanowisko Meada (zresztą w tym punkcie podobne do znacznie wcześniejszego stanowiska Hume'a) nie odbiega zasadniczo od współczesnego stanu wiedzy, choć wymaga oczywiście pewnego komentarza. Teza o niemożliwości zaistnienia „pełnosprawnej” ludzkiej świadomości u przedstawiciela gatunku *homo sapiens*, pozbawionej relacji społecznych i symbolicznych jest hipotetycznie weryfikowalna, lecz jej sprawdzenie wymagałoby zawieszenia wszelkich norm etycznych związanych z badaniami naukowymi. Historia ludzkich dociekań na ten temat dostarcza wszelako kilku przypadków swoistych „eksperymentów” na ludzkich dzieciach utrzymywanych przy życiu w głuszy przez nadzorców, mających zakaz odzywania się do swoich podopiecznych. Takie „badania” przeprowadził między innymi w roku 1500 król Szkocji Jakub IV, spodziewając się, że dzieci samoistnie będą posługiwać się „pierwotnym dla ludzkości” językiem hebrajskim. Powstająca w ciągu XIX stulecia naukowa psychologia nie korzystała oczywiście z takich metod, lecz skrzętnie wykorzystywała incydentalne przypadki dzieci pozbawionych kontaktów społecznych, lecz mimo to pozostałych przy życiu. Takich opisanych przypadków jest od początku XX wieku wystarczająco dużo, by dostarczyć materiału dla refleksji, są jednak od siebie na tyle różne, że trudno jest je bez zastrzeżeń uogólnić. Można jednak wyróżnić dwie podstawowe grupy przypadków, są to „dzieci wilcze”, które pozostawione bez opieki zostały „wychowane” przez zwierzęta, i dzieci „piwniczne”, które żyły wśród ludzi, jednak na skutek różnych patologii społecznych pozbawione były normalnych bądź jakichkolwiek relacji poza rzucaniem im pożywienia. Za trafnością tego stanowiska przemawia fakt, że „dzieci piwniczne”, których relacje międzyludzkie były drastycznie ograniczone i patologiczne wykazywały jednak daleko większe postępy w społecznej rehabilitacji i nabywaniu kompetencji językowych niż „dzieci wilcze” pozbawione przez pierwsze lata swojego życia jakichkolwiek interakcji z ludźmi. W przypadku „Geni” trzymanej przez 13 pierwszych lat swojego życia w małej izdebce w Los Angeles (od 1960 do 1973) w całkowitej ciszy przez swojego ojca psychopatę (jej ojciec nienawidził „hałasów” i karał fizycznie swoje dziecko za wydawanie jakichkolwiek odgłosów, komunikacja odbywała się najprawdopodobniej wyłącznie za pomocą prostych gestów). Udało się terapeutom nauczyć ją języka w zakresie umożliwiającym prostą komunikację, jednak nie opanowała ona zdolności do łączenia słów w zdania. Natomiast w wypadku hinduskiego chłopca Ramu (znalezionego w 1960 roku), który przez dziesięć lat żył wśród wilków, lekarzom i terapeutom nie udało się nauczyć go więcej niż zaledwie kilku słów. We współczesnej psychologii poznawczej przyjmuje się zatem istnienie umownie określonego, lecz realnego „okresu krytycznego”, w czasie którego jednostka musi opanować jakikolwiek język (także migowy). Jednym z argumentów na rzecz okresu krytycznego jest zgodne ze stanowiskiem Meada stwierdzenie o kształtowaniu się w tym czasie połączeń neuronalnych w mózgu umożliwiających komunikację symboliczną (tak werbalną, jak i niewerbalną). Por. T. Harley, *The Psychology of Language. From Data to Theory*, New York 2001, s. 71–75.

⁶⁴ G.H. Mead, *The Child and His Environment*, Transactions of the Illinois Society for Child-Study 1898, nr 3, s. 1–11.

również odpowiednia koordynacja wzroku i ruchu⁶⁵. Nie tylko fizjologia mózgu, układu nerwowego i organów odpowiadających za artykulację dźwięków ugruntowuje się w procesie interakcji społecznych. W trakcie społecznej aktywności powstaje ludzki umysł, ludzka psychika. Dla jej istnienia niezbędna jest aktywność natury symbolicznej: wytwarzania i odczytywania znaków. Mead opisuje tutaj innym językiem to, co Nietzsche nazywał „pędem ku tworzeniu metafor” (*Trieb zur Metapherbildung*), potrzebą uczestniczenia w symbolicznej komunikacji, która dostarcza człowiekowi narzędzi przetrwania analogicznych do zwierzęcych kłów, pazurów i rogów⁶⁶.

Mead uważał zatem – podobnie jak Nietzsche – język za rozwinięcie zwierzęcych sposobów komunikacji, niemniej w odróżnieniu psychologów ewolucyjnych nie przenosił zagadnienia genezy zjawiska komunikacji symbolicznej na jego funkcję. Mead sądził, że komunikacja zachodząca wśród ludzi pełni znacznie poważniejszą rolę niż u zwierząt. Umiejętność przekazywania prostych informacji w królestwie przyrody wspomaga bowiem naturalne dla danego gatunku zachowania dostosowawcze, w świecie kultury zaś komunikacja symboliczna kreuje ludzką „naturę”, ludzką psychikę⁶⁷.

Podstawą komunikacji jest diada: nadawca informacji symbolicznej oraz jej odbiorca, a ich interakcja wyraża się potrójnym działaniem:

- 1) przepływ informacji od „nadawcy” do „odbiorcy”,
- 2) interpretacja informacji i działanie będące jej efektem,
- 3) potwierdzenie bądź zanegowanie interpretacji, jakiej dokonał odbiorca, reakcja nadawcy będąca nową informacją.

Powyższy układ jest podobny do tego, jakim posługuje się behawiorizm dla wyjaśniania działań ludzi i zwierząt:

- 1) ze „środowiska” do organizmu dociera bodziec,
- 2) bodziec zostaje zinterpretowany i wywołuje reakcję – działanie,
- 3) działanie powoduje skutki stające się nowym bodźcem.

Zarówno „naturalny” bodziec, jak i znak również wywołują reakcję, która jest wyuczona w procesie socjalizacji. Żyjąc w społeczeństwie, jesteśmy nagradzani za odpowiednie reakcje na komunikaty i karani za brak tej reakcji lub reakcję nieodpowiednią. Podobieństwa psychologii społecznej Meada do behawioryzmu spowodowały nazwanie jej „behawioryzmem społecznym”. Tę dziedzinę wiedzy jej twórca zdefiniował jako badanie działań jednostki w ramach procesów społecznych, których jednostka jest częścią. Działania (*acts*) jednostki są w tym ujęciu wytłumaczalne jedynie

⁶⁵ G.H. Mead, *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, [red. Charles W. Morris], Chicago 1934, s. 51–61.

⁶⁶ G. Moore, *Nietzsche, Biology*, s. 98–100.

⁶⁷ G.H. Mead. *Mind Self and Society*, s. 42–51.

jako przejaw procesów społecznych. Mead odrzuca natomiast psychologię społeczną, w której przedstawia się zjawiska społeczne jako sumę działań jednostkowych⁶⁸.

Jednostka jest niesamodzielnym elementem procesów społecznych, gdyż jej jaźń (*self*) powstaje w wyniku tych procesów. Mead odrzuca wcześniejsze koncepcje o prymacie jednostki nad społeczeństwem. Koncepcja „umowy społecznej”, w myśl której istniejące autonomicznie jednostki „powołują do życia społeczeństwo”, straciła – według Meada – zdolność do wyjaśniania rzeczywistości, w której żyje człowiek. Człowiek powstaje w społeczeństwie, nie ma zatem człowieczeństwa poza społeczeństwem i przed społeczeństwem. Jednak możemy, zgodnie z teorią ewolucji, mówić o społeczeństwie przed pojawieniem się ludzkiej świadomości⁶⁹. Zatem charakterystyczny dla człowieka sposób myślenia i postrzegania świata powstaje na pewnym etapie ewolucji przed-ludzkiego, zwierzęcego społeczeństwa wraz z komplikacją form komunikacji.

Zaistnienie tożsamości nie jest procesem naturalnym, lecz społecznym i komunikacyjnym oraz wiąże się ze zjawiskiem symbolicznej obiektywizacji. Obraz społecznego „innego” jest dla człowieka wzorcem dla wypracowania sobie obrazu samego siebie. Wiele zwierząt nie rozpoznaje swojego odbicia w lustrze, choć je widzi. Dostrzeżenie „innych” zachodzi przed dostrzeżeniem „siebie”. Z tego powodu dzieci mówią o sobie: „Jaś zrobił”, zamiast „zrobiłem”. Aby mówić o sobie, muszą się „od siebie” wyalienować, spojrzeć na siebie jak na kogoś „innego”. Zanim jednak nawiążą w ten sposób kontakt „z samym sobą”, muszą wcześniej nawiązać kontakt z kimś innym.

Elementem niezbędnym dla zaistnienia komunikacji jest zdolność do umieszczenia w polu świadomości „innego”, czyli „nie-mnie”, który jest niezbędnym punktem odniesienia wszelkiej interakcji społecznej, a również powstania „samo-świadomości”⁷⁰.

Proces wykształcania się świadomości „innego” zachodzi w komunikacji językowej, zabawie i grze⁷¹, czyli w podstawowych formach symbolicznej interakcji.

Zabawa jest bardzo pierwotną formą interakcji, dostępną także zwierzętom społecznym, np. małpom, psom, delfinom. Podstawową różnicą mię-

⁶⁸ Tamże, s. 1–8.

⁶⁹ Tamże, s. 245–252.

⁷⁰ Tamże, s. 253–260.

⁷¹ Na podstawie tej koncepcji Mead formułował zalecenia dla instytucji wychowawczych, by przygotowywały programy kształcenia młodzieży uwzględniające w jak najwyższym stopniu ich potrzebę dialogu, a także zabaw i gier. Por. G.H. Mead, *The Psychology of Social Consciousness Implied in Instruction*, Science 1910, nr 31, s. 688–693.

dzy zabawami zwierzęcymi a ludzkimi jest obecność w nich elementów symbolicznych - odnoszących znaczenie zabawy do wynegocjowanej umowy. Psy, wilki, koty bawią się „w polowanie” czy w „walkę” i w zabawie uczą się polować oraz walczyć. Zdaniem Meada, nie można tych zabaw nazwać „pełną” interakcją symboliczną, ze względu na ich silny związek z sytuacjami realnymi. Wszystkie ruchy i postawy są przygotowaniem do „realnej” walki i polowania, wprawdzie gryzienie i drapanie przeciwnika/ofiary ma „umowny” czy „symboliczny” charakter, gdyż nie wiąże się z autentycznym zadawaniem ran i zabijaniem. Jest to jednak różnica ilościowa, nie jakościowa. Bawiące się szczeniaki zaciskają sobie szczęki na tętnicy szyjnej, jednak ich nie dociskają, bawiące się koty uderzają „tak jak w walce”, jednak bez wyciągania pazurów. „Symboliczność” zabaw zwierzęcych wreszcie ma bardzo ograniczoną i niepodlegającą negocjacji funkcję: służy bezkrwawemu nauczaniu się młodych osobników działań, które będą przebiegać w formie „realnej” i krwawej. Dlatego dorosłe zwierzę nie bawi się już „w polowanie”, lecz poluje i nie bawi się „w walkę”, ale walczy⁷².

Jedynie człowiek posiadał zdolność do aktywności „w pełni symbolicznej”, to znaczy do negocjowania i renegocjowania bardzo różnych znaczeń tych samych czynności. Goniące się dzieci raz są „policjantami i złodziejami”, innym razem „indianami i cowboyami”. Kawałek drewna może być „chlebem” w zabawie „w sklep” lub „granatem” w zabawie „w wojnę”. Umowne i zmienne są reguły zabawy, do czego dzieci przywiązują bardzo duże znaczenie, oskarżając się nierzadko o ich nieuprawnioną zmianę w trakcie zabawy. Umowny sens ma także sama funkcja „zabawy”, o ile część dziecięcych rozrywek może być traktowana jako „nauka postaw i zachowań realnych”, o tyle dorośli, którzy również się bawią, mogą wyznaczać swoim zabawom zupełnie inne znaczenia⁷³. Zmienność znaczeń w interakcjach symbolicznych, takich jak zabawa powoduje, że nie ustają one po osiągnięciu wieku dorosłego, choć wiele z nich ulega przekształceniu w grę.

Podstawowa różnica między zabawą a grą leży w stopniu jej społecznej „obiektywizacji”. Dzieci bawiące się z sobą wielokrotnie zmieniają sensy i znaczenia wspólnej zabawy. Dziecko, według Meada, nie dostrzega więc uniwersalnego charakteru reguł, lecz wiąże je z konkretnymi osobami: jest posłuszne wobec mamy czy taty, a nie praw i obowiązków, liczy się z kolegą, a nie „zwyczajem”. W swej świadomości nie jest w stanie dostrzec „społeczeństwa” i jego praw, ale widzi już konkretnych ludzi i zdaje sobie sprawę, że wyrażają oni swoją wolę, a także mają możliwość jej egzekwowania. Dorośli natomiast ustalają i obiektywizują reguły gry, których przestrzegają

⁷² G.H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 150.

⁷³ Tamże, s. 152.

nie jest warunkiem uczestnictwa w grze. Przejście od zabaw do gier jest ważnym etapem kształtowania się społecznej świadomości.

Zabawa jest interakcją z „innymi”, czyli jednostkami, gra jest interakcją ze społecznością: „innym” uogólnionym, abstrakcyjną wspólnotą, która stoi na straży „reguł gry”. Gdy człowiek zaczyna dostrzegać „prawa”, „zwyczaje”, „zasady”⁷⁴, oznacza to, że zaczyna stawać się „istotą społeczną”⁷⁵ i jak twierdzi Nietzsche – „zniewoloną do moralności” – gdyż świadomość zasad i praw ogranicza ludzką wolność bez względu na to, czy się tych zasad przestrzega, czy też się je łamie. Posłuszeństwo przynosi bowiem cierpienie pochodzące ze świadomości skrępowania woli, a akt sprzeciwu przynosi lęk przed konsekwencjami oraz „świadomość winy”⁷⁶. Prawa, zwyczaje i zasady wkracają do świadomości za pomocą języka, jak twierdzą zgodnie Nietzsche i Mead.

Nietzsche akcentuje jednak głównie fakt „uwięzienia” czy „spętania” myślenia w języku i próbuje znaleźć sposób na rozluźnienie językowych więzów nałożonych ludzkiej myśli przez społeczeństwo. Takim sposobem jest świadomie przez Nietzschego preferowana retoryczna forma twórczości, jaką jest aforyzm. Całkowite oderwanie myślenia od języka jest jednak niemożliwe, gdyż zbyt wcześnie te językowe i społeczne więzy zostały założone ludzkiemu myśleniu⁷⁷.

Ludzkie myślenie nie jest w stanie uwolnić się od kategorii językowych, gdyż – na co zwraca uwagę Mead – nauka myślenia zbiega się z nauką rodzimego języka i procesem pierwotnej socjalizacji (we wczesnym dzieciństwie). Język jest bowiem grą o ustalonych społecznie, choć interpretowanych indywidualnie regułach. Trwałość reguł językowych wiąże się z ich „oczywistością”. Człowiek dostosowuje się do nich częściowo bezrefleksyjnie – stosuje je, nie wiedząc często o ich istnieniu. Oczywiście język oddaje swoją złożonością i wielością subreguł: żargonów, gwar, manier, skomplikowanie struktury społecznej z jej warstwami, kastami i niszami. Reguły wspólne dla wszystkich użytkowników tego samego języka są tekstualną abstrakcją, tak jak abstrakcyjne jest pojęcie „społeczeństwa jako całości”. Socjalizacja pierwotna nie zachodzi bowiem w ogólnie pojmowanym społeczeństwie, lecz konkretnej jego części i również tam odbywa się nauka określonej manieri językowej, niszowego dialektu⁷⁸.

⁷⁴ Prawa i zasady obowiązujące w najbliższym danej jednostce otoczeniu społecznym, a niekoniecznie prawa państwowe.

⁷⁵ G.H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 152–164.

⁷⁶ Ch. Janaway, *Guilt, Bad Conscience, and Self-punishment*, [w:] B. Leiter, N. Sinhababu (red.) *Nietzsche and Morality*, Oxford–New York 2007, s. 138–153.

⁷⁷ R.J. Ackermann, *Nietzsche: A Frenzied Look*, s. 6–9.

⁷⁸ G.H. Mead, *The Relations of Psychology and Philology*, *Psychological Bulletin* 1 (1904), s. 375–391.

Dopiero w procesie wtórnej socjalizacji, zbiegającym się w nowoczesnym państwie z procesem literalizacji dokonuje się nauka zasadniczych reguł rządzących społeczeństwem (praw, zwyczajów) i ogólnych zasad językowych (języka literackiego, urzędowego); jednak nawet wówczas nie spotykamy się z prawami jako takimi, ani regułami jako takimi, lecz ich konkretną interpretacją charakterystyczną dla danej szkoły czy innej instytucji (wojska, kościoła, *etc.*), w której dokonuje się wtórna socjalizacja. W procesie socjalizacji wtórnej człowiek wypracowuje indywidualne odniesienie do zasad rządzących społeczeństwem i również indywidualny sposób podejścia do reguł semantycznych i gramatycznych rodzimego języka: własny idiolekt. Oczywiście stopień indywidualizmu w podejściu do reguł społecznych i językowych może być bardzo różny i zależy od wielu czynników, szczególnie od kulturowej zachęty do indywidualizacji bądź do ściślejszej integracji z wspólnotą.

Język jest, według Meada, kodem złożonym z umownych znaków – symboli. Świat symboli jest natomiast dla człowieka tym, czym natura dla zwierzęcia. Natura wbrew pozorom nie jest dana zwierzęciu „wprost”, lecz za pośrednictwem jego potrzeb. Zwierzę nie postrzega po prostu zjawisk, lecz zjawiska dla niego korzystne, takie jak żywność, i groźne, takie jak wróg (drapieżnik, konkurent)⁷⁹. Jedno i to samo (z nadrzędnej perspektywy) zjawisko może być dla różnych istot czymś zupełnie innym. „Trawa” jest czymś innym dla osła, a czymś innym dla tygrysa. Dla tych dwóch zwierząt nie ma „po prostu” trawy⁸⁰, nie ma dla nich zatem „jednej” rzeczywistości.

Podobnie dla człowieka żadne zjawisko nie jest dane wprost, lecz zawsze przez pryzmat symboli i ich znaczeń. Symboliczne znaczenie zjawisk stanowi dla człowieka analogiczny „filtr” rzeczywistości, jak biologiczne potrzeby i zagrożenia dla zwierzęcia. Język, w ujęciu Meada, a wcześniej w ujęciu Nietzschego, ma charakter metaforyczny, gdyż funkcjonuje dzięki „przenoszeniu” znanego i oswojonego na nieznanne i obce, dzięki rozumieniu „nowych” zjawisk i doświadczeń za pomocą już znanych⁸¹.

Ponieważ człowiek „uczy się świata” za pośrednictwem społecznie kształtowanych i mających znaczenie symboli, każdy dający się poznać element świata ma również znaczenie. Nie ma wobec tego, wiedzy neutralnej, pasywnej: każda wiedza obecna w ludzkiej świadomości wiąże się ze społecznie konstruowanym symbolicznym znaczeniem. Świadomość czło-

⁷⁹ G.H. Mead, *Concerning Animal Perception*, *Psychological Review* 14 (1907), s. 383–390.

⁸⁰ G.H. Mead, *The Philosophy of the Act*, [red. W. Morris, J.M. Brewster, A.M. Dunham, D. Miller], Chicago 1938, s. 77.

⁸¹ G. Moore, *Nietzsche, Biology*, s. 101–102.

wieka nie została, według Meada, ewolucyjnie przystosowana do odbioru informacji pustych, pozbawionych znaczenia, neutralnych, niewchodzących w interakcje z konkretnymi potrzebami i zagrożeniami ludzkiej egzystencji⁸². Przy czym zagrożenia i potrzeby mogą oczywiście być wielorakie: zarówno materialne, jak i duchowe. Świadomość zatem zachowuje informacje, które wiążą się za pośrednictwem symbolicznych znaczeń z konkretnymi czynnościami bądź zjawiskami: uzasadniają, wyjaśniają, wyznaczają cele, wybierają środki, wskazują sens⁸³.

Ludzka świadomość kształtuje się w sposób dynamiczny, jest zjawiskiem objawiającym się „w związku”. Nie istnieje samoistnie ani jako materialny organ, ani jako informacja, którą można zapisać i zachować w niezmienionej formie. Bardziej „przejawia się” niż „jest”. Jeżeli możemy mówić o istnieniu świadomości, to jest to istnienie w relacji do działania, wydarzenia, aktywności czy zjawiska. Relacja ta oznacza zazwyczaj refleksję, refleksję „o czymś”. Przejawia się w zdolności człowieka do analizowania własnych przedsięwzięć i dotyczących go przedsięwzięć innych istot. Człowiek jest świadomy w tym sensie, że jest świadomy swojego istnienia i istnienia innych oraz swojej aktywności i aktywności innych. Jego świadomość jest zawsze świadomością czegoś, a nie świadomością po prostu⁸⁴.

Ludzka świadomość jest świadomością działania i jego efektów, tj. wydarzeń, przy czym same wydarzenia są dla świadomości dostępne jedynie za pośrednictwem ich znaczenia (*meaning*). Świadomość, według Meada, aby ogarnąć zjawiska zewnętrzne, transcendentne musi przemienić je w immanentne, ponieważ zaś, jak już wspomniano, świadomość nie przyjmuje do siebie informacji pozbawionej znaczenia, to wydarzeniom (aby zaistniały w świadomości) musi zostać nadany sens, znaczenie. Jesteśmy wobec tego świadomi wydarzeń tylko jako zjawisk mających znaczenie, zjawiska „bez znaczenia” pozostają niezauważone⁸⁵.

Przydawanie wydarzeniom „znaczeń” zachodzi w ścisłym związku z doświadczeniem obserwatora. Wszelkie dostrzeżone zdarzenia wplatanie są w istniejącą w świadomości siatkę pojęć, kategorii, idei, nazw wyjaśniających świat (nadających znaczenie, sens). Siatka ta powstaje w wyniku społecznych interakcji symbolicznych ze szczególnym uwzględnieniem interakcji językowych: zdarzenia są zatem postrzegane i rozumiane „w języku” postrzegającego – o ile, oczywiście, język oddaje złożone doświadczenie kulturowe kształtujące społeczną wiedzę na temat świata.

⁸² G.H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 3–25.

⁸³ G.H. Mead, *Mind Self and Society*, s. 75–82.

⁸⁴ Tamże, s. 90–100.

⁸⁵ G.H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 103–124.

Omówiona tu koncepcja formowania się świadomości w ramach interakcji społecznych i symbolicznych ma znaczenie dla tematu niniejszej pracy, gdyż ukazuje model ludzkiej świadomości, którego naturalnym środowiskiem jest właśnie historia. Mead, a wcześniej Nietzsche zwrócili uwagę, że człowiek nie „rodzi się” człowiekiem, lecz się nim staje pod wpływem społeczeństwa. Podstawowym „narzędziem” formowania ludzkiej świadomości jest komunikacyjna interakcja symboliczna. Ludzka świadomość jest zatem również historyczną, gdyż do jej powstania niezbędna jest partycypacja w historycznie uwarunkowanych interakcjach symbolicznych.

* * *

Zarówno w koncepcji antropologicznej Meada, jak i w filozofii Nietzschego, człowiek jest historyczny i jednocześnie silnie ukierunkowany na terażniejszość.

Paradoks ten Nietzsche i George Herbert Mead rozwiązują w podobny sposób: człowiek jest historyczny nie tylko dlatego, że interesuje go własna przeszłość, lecz z jakiego powodu go interesuje. Człowiek potrzebuje historycznej perspektywy oglądu rzeczywistości dla zrozumienia terażniejszości, a także dla wzmocnienia kruchego fundamentu, jaki dla świadomości siebie-w-świecie stanowi terażniejszość.

Terażniejszość jest dla człowieka kruchym fundamentem, gdy odkrywa on z przerażeniem jej zmienny i ulotny charakter. Odkrycie takie jest kluczowym wydarzeniem dla kształtowania się tak indywidualnych świadomości, jak i kultur wyznacza wybór różnych strategii tworzenia indywidualnych i społecznych form świadomości: prób zamknięcia się w „wiecznej terażniejszości”, oparcia świadomości świata i siebie w świecie na „objawionej i pewnej” wiedzy, a także wzmocnienia świadomości siebie „wiedzą o tym, kim byliśmy w przeszłości” i pożądaną wiedzą „kim będziemy w przyszłości”.

George Herbert Mead nie zajmował się problemem myślenia historycznego i historyczności kultury *explicite*, tak jak to czynił Friedrich Nietzsche. Niemniej jednak w pismach klasyka pragmatyzmu można znaleźć podstawowe przesłanki do opisanego znaczenia myślenia historycznego dla człowieka i jego roli w nowożytnej kulturze europejskiej. Mead opisywał bowiem postrzeganie przez człowieka upływu czasu, a także ludzką reakcję na zmienność. Badał wreszcie naturę czasu jako wymiaru rzeczywistości, w którym realizuje się ludzkie działanie. Jego prace poświęcone tym zagadnieniom zostały wydane w dwóch książkach: *The Philosophy of the Act*

oraz *The Philosophy of the Present*⁸⁶, interesujący pod tym względem jest także artykuł *The Nature of the Past*⁸⁷.

Odrębnie interesował się historią intelektualną kultury europejskiej w czasach nowożytnych, a szczególnie w wieku XVIII i XIX. Szczególną uwagę poświęcał tu powstaniu i rozpowszechnieniu się teorii ewolucji, a także dyskursom wyjaśniającym i opisującym dynamikę przemian społecznych, tj. dialektyce Hegla i Marksa oraz witalistycznej filozofii Bergsona. Artykuły dotyczące tej problematyki zebrano w pracy *Movements of Thought in the Nineteenth Century*⁸⁸.

Czytając prace Georga Herberta Meada, historię (pojmowaną jako sposób myślenia o rzeczywistości) możemy powiązać ze spostrzeżeniem przez człowieka świata jako zmiennego. Zmiennego i, co gorsza, w swojej zmienności nieprzewidywalnego. Człowiek czuje się komfortowo w rzeczywistości, której granice są trwałe, a rytm wyznaczają niezmiennie prawa⁸⁹. Doznanie zmienności świata jest odczuciem jego nierealności. Odkryciem, że świat, jaki widzimy, z każdą chwilą przestaje istnieć, a jego chwilowość czyni go iluzją, ułudą.

Odkrycie takie jest wydarzeniem dla jednostki, lecz zachodzi jako długotrwały proces dla całych społeczeństw i kultur. Daje się zaobserwować w literackich przejawach pesymizmu, lęku przed śmiercią, poczucia bezsensu. Ich istnienie wskazuje na zauważenie problemu. Świadczy, że nie dostrzegają go już jedynie wyizolowane jednostki, gdyż takie jednostki nie tworzą dzieł literackich, które są kopiowane i umieszczane w bibliotekach. W istocie problem „odczucia zmienności świata” staje się zagadnieniem społecznym, wymagającym zorganizowanej reakcji w postaci wypracowania cywilizacyjnej strategii, nadającej zmienności sens. Zmienność, której nie można nadać sensu, jest chaotyczną niszczącą mocą. Zmienność, której nadano sens, jest siłą ujarzmioną, posłuszną i użyteczną.

Spółeczeństwo, aby istnieć, potrzebuje poczucia trwałości świata. Potrzebuje stabilnego świata, w którym można uprawiać rolę, budować domy, zarabiać na życie, płacić podatki i wreszcie rodzić dzieci, które gwarantują nieprzerwane istnienie uprawnych pól, domów i oczywiście podatków. Potrzebuje *continuum* niezmiennych praw, których gwarancją jest trwały charakter rzeczywistości przepojonej wieczną Siłą, istnienie wiecznego Boga

⁸⁶ G.H. Mead, *The Philosophy of the Present*, [red. A.E. Murphy], La Salle 1932.

⁸⁷ G.H. Mead, *The Nature of the Past*, [w:] J. Coss (red.) *Essays in Honor of John Dewey*, New York 1929, s. 235–242.

⁸⁸ G.H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, [red. M.H. Moore], Chicago 1936.

⁸⁹ G.H. Mead, *The Nature of the Past*, [w:] J. Coss (red.) *Essays in Honor of John Dewey*, New York 1929, s. 235–242.

lub Rozumu⁹⁰. Jednak ludzie są świadkami klęsk niszczących zasiewy, burzących domy i zabijających ludzi. Zmienność tym silniej dociera do świadomości, im bardziej w gwałtownych przejawach następuje. Dlatego społeczeństwo potrzebuje takiej opowieści o świecie, która będzie potrafiła przekonać ludzi, że świat jest wystarczająco stabilny, by uprawianie roli, budowanie domów, wychowywanie dzieci i nade wszystko płacenie podatków, miało sens, ukazując wszelkie (w tym tragiczne i gwałtowne) przejawy zmienności jako zdarzenia, które nie zagrażają stabilności świata, a być może (nawet) są tej stabilności zapewnieniem.

Spółeczeństwa tworzące kulturę europejską stworzyły wiele różnych opowieści o świecie podtrzymujących przekonanie o jego stabilności. Były i są one przejawem różnych, często bardzo odmiennych od siebie cywilizacyjnych i retorycznych strategii przetrwania⁹¹. Różnice i sprzeczności między różnymi charakterystycznymi dla kultury europejskiej „opowieściami o świecie” nierzadko wywoływały „wewnątrzkułturowe” konflikty takie jak: wojny religijne, rewolucje, kontrowersje ideologiczne, *etc.* Jednak wielość i różnorodność tych wizji świata współtworzy siłę perswazyjności kultury europejskiej.

Historia jest jedną z ważniejszych obecnych w kulturze europejskiej opowieści o świecie nadających sens zmiennej rzeczywistości. Narracja historyczna może służyć „urealnieniu” rzeczywistości, jeżeli jej podstawowym punktem odniesienia będzie *continuum* przeszło-teraźniejszości, czyli teraźniejszość, która opiera się na chwale i cnotach przeszłości⁹².

⁹⁰ G.H. Mead, *Religion, Metaphysic and Value*, [w:] *The Philosophy of the Act*, s. 623.

⁹¹ Np. w greckich koloniach rozsianych od VII w p.n.e. po całym basenie Morza Śródziemnego pierwsze formy pisarstwa historycznego były elementem budującym świadomość „bycia Hellenem”, a zatem kimś fundamentalnie innym i (w domyśle) lepszym niż otaczający greckie miasta-państwa barbarzyńcy. W greckich koloniach powstawały zatem lokalne „opowieści o założeniu miasta” łączące cechy mitu początku z historyczną genealogią. Wiele z tych opowieści (zarówno zapisanych, jak i funkcjonujących w tradycji ustnej) zostało później włączonych przez Herodota w jego ponadlokalną, panhelleńską opowieść o dziejach Greków i ich relacjach z barbarzyńcami, por. H.J. Gehrke, *Myth, History and Collective Identity. Uses of the Past in Ancient Greece and Beyond*, [w:] N. Luraghi (red.) *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford–New York 2007, s. 286–313; por. M. Giangulio, *Constructing the Past: Colonial Tradition and the Writing of History. The Case of Cyrene*, [w:] N. Luraghi, *The Historian's Craft*, s. 117–137.

⁹² Np. w starożytnym Rzymie wiedza historyczna, począwszy od schyłku republiki, przestała być traktowana jako rozrywka (*otium*), lecz dzięki wysiłkom Tytusa Liwiusza zaczęła być pojmowana jako skarbnica pouczających przykładów. Ta tendencja jeszcze wyraźniej zaznaczyła się w okresie pryncypatu, kiedy ważnym motywem piśmiennictwa historycznego była refleksja nad moralnym i patriotycznym aspektem działań historycznych postaci po to, by „cnoty i waleczne uczynki nie zostały zapomniane”. Por. J.E. Lendon, *Historical Thought in Ancient Rome*, [w:] L. Kramer, S. Maza (red.) *A Companion to Western Historical Thought*, Massachusetts 2002, s. 61–76.

W istocie historia może potwierdzić „realność” chwili obecnej, wzmacniając ją chwilą minioną i przyszłą⁹³. Przeszłość wprawdzie nie istnieje w swoim materialnym wymiarze, lecz wiarygodna wiedza o przeszłości świata wzmagą zaufanie w trwałość zjawisk istniejących w nim obecnie. Jeżeli bowiem wiemy, że Władza w przeszłości obroniła Nas, nasze dzieci i nasze pola przed Wrogami, to wzrasta nasza pewność, że uczyni to także w przyszłości, a zatem obecne istnienie Nas, naszych dzieci i naszego majątku przestaje wydawać się igraszką przewrotnego losu, a zaczyna być elementem trwałego porządku świata, gwarantowanego majestatem i wiecznotrwałości Władzy, czyli dynastii, urzędu, wcielenie Boga, *etc.* Również gdy Zło się wydarzy i Wróg spustoszy pola i pozabija ludzi, historyczny opis świata może przynieść pocieszenie, opisując, w jaki sposób Władza przywracała porządek, nagradzając dobrych i karząc złych.

Oczywiście na wyższym poziomie zaawansowania cywilizacyjnego tak proste historie nie wyjaśniają już całej złożonej rzeczywistości. Wówczas historyczne pojęcia i kategorie myślowe biorą udział w konstruowaniu synkretycznych opisów świata o dużym stopniu złożoności. Również wówczas poczucie trwałości świata opierać się zatem może na wiedzy, że jego zasadnicze elementy od dawna istniały i pewnością, że będą istnieć w przyszłości. Trwałość określonej formy rzeczywistości daje się tu określić wyłącznie przez porównanie przeszłości z prognozami przyszłości. Wąsko pojmowana aktualność przestaje być warunkiem realności. Warunkiem „sensu”, „znaczenia”, „wagi” zjawisk staje się wiedza o ciągłości ich istnienia, wiedza o ich zakorzenieniu w przeszłości, wiedza o ich historycznym charakterze.

Ponieważ świadomość ludzka dąży do postrzegania przede wszystkim zjawisk bogatych w „sensy” i „znaczenia”, to w kulturowej sytuacji, gdy warunkiem „sensowności” jest historyczność, to realizm zjawisk lokuje się nie w obecnym wymiarze rzeczywistości, lecz w wiedzy o przeszłości i przyszłości zjawisk. Ujmując to w inny sposób, możemy powiedzieć, że jakiegokolwiek „wyjaśnienie” czy sensowne opisanie dowolnego zjawiska nie koncentruje się na stanie teraźniejszym (czasem wręcz niedocenianym), lecz wymaga wiedzy o przeszłości i/lub prognozy przyszłości⁹⁴.

Opisując zjawiska, bada się jednocześnie ich historię, czyli społeczną wiedzę o istnieniu tych zjawisk w przeszłości, jako rękojmię „realności istnienia”. Gdy wyjaśnia się istnienie tych zjawisk, tym bardziej badana jest ich historia, ponieważ sens i znaczenie zjawisk poszukiwane jest wyłącznie w istniejącej już (historycznej) wiedzy na ich temat.

⁹³ G.H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 1-31.

⁹⁴ G.H. Mead, *The Philosophy of the Present*, s. 47-67.

Wiedza dlaczego? i w jakim celu? ma tutaj historyczny charakter, ponieważ odnosi do kontekstu powstania danego zjawiska (np. instytucji, stanu prawnego, budynku, miejsca przebiegu granic, wysokości cen zboża etc.); wiedza: „jaką rolę spełnia dane zjawisko?” jest również historyczna, ponieważ aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba poznać związane ze zjawiskiem wydarzenia, które już się zdarzyły (a zatem historyczne); wiedza: „czy zjawisko spełnia swoją rolę źle lub dobrze?” jest oczywiście także historyczna, ponieważ wymaga porównania różnych wydarzeń historycznych: celu, dla realizacji którego zjawisko powstało, i działań ten cel realizujących bądź nierealizujących. Każde wyjaśnianie instytucji, praw, zwyczajów, reguł językowych, znaczeń słów, przebiegu granic, koniunktur gospodarczych i, uogólniając, wszystkich zjawisk kulturowych jest przejawem myślenia historycznego.

Także założenie, że zjawiska będą istnieć w przyszłości, ma charakter historyczny, ponieważ sądząc, że pewne procesy będą postępować w przyszłości, podobnie jak zachodziły w przeszłości, zakłada się, że historia znajdzie kontynuację w przyszłości⁹⁵.

Wiedza o wiedzy historycznej kultury europejskiej jest zatem ważnym narzędziem jej zrozumienia dlatego, że historyczne kategorie myślowe były i są tu wykorzystywane do wzmocnienia poczucia realności kulturowego uniwersum, na przekór doświadczaniu destruktywnej sile zmienności: śmierci, rozkładu, zaniku, rozpadu.

Równocześnie z narracją historyczną powstały w kulturze europejskiej narracje uniwersalistyczne, wyjaśniające i opisujące świat w sposób niehistoryczny.

Uniwersalizm religijny opisywał zmienność świata jako natrętną iluzję – wskazywał na niezmienną wolę Istoty Wyższej panującej nad światem, na prawa, które są fundamentem wszechświata i wreszcie na nieprzypadkowość losów człowieka, który może być doświadczany przez Boga, może być karany za grzechy własne i swoich przodków, lecz którego życie jest niezbywalnym elementem rzeczywistości, fragmentem bożego planu⁹⁶.

Uniwersalizm religijny pojawił się w wielu kulturach, pełniąc w nich nierzadko podobną funkcję społeczną i symboliczną jak historiografia: budowania przeświadczenia o sensowności świata i ludzkich działań. Nierzadko wreszcie powstawały i powstają opisy świata łączące elementy narracji historycznej z uniwersalistycznym dyskursem religijnym⁹⁷.

⁹⁵ G.H. Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 45–62.

⁹⁶ G.H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, s. 2.

⁹⁷ Np. św. Łukasz jest historykiem i teologiem, a dokładniej rzecz biorąc, jest historykiem, ponieważ jest teologiem, danie przez niego świadectwa wiary wymaga refleksji historycznej, gdyż zbawcze wydarzenia nie zaistniały w mitycznej „wiecznej teraźniejszości”, lecz w „zwy-

W kulturze europejskiej natomiast obok religijnego powstał także uniwersalizm scjentyistyczny, który od końca XVI wieku odgrywa coraz większą rolę, rozprzestrzeniając się poza swoje pierwotne środowisko cywilizacyjne.

W uniwersalizującej perspektywie poznawczej mechaniczycznej nauki XVI, XVII i XVIII wieku zmienność rzeczywistości naturalnej występowała głównie jako przejaw działania praw powszechnych i jako taka była przewidywalna. Tak jak obliczano zmiany w położeniach ciał niebieskich, starano się także obliczać dynamikę przemian społecznych. Dążono do zaprojektowania idealnych form funkcjonowania społeczeństwa i uruchomienia instytucji mających je wdrożyć w życie. Formy idealne raz wprowadzone nie miały już podlegać żadnej zmienności, lecz trwać w stanie dynamicznej, mechanicznej równowagi, tak jak maszyna, która choć znajduje się w ciągłym ruchu, to nie zmienia jego toru, optymalnie zaprojektowanego dla realizowanych przez nią celów⁹⁸.

Aby móc przewidywać przyszłe stany świata i projektować byty idealne, należało dysponować odpowiednim narzędziem indywidualnym. W odniesieniu do świata społecznego miał być to namysł nad porządkiem przyczyn i skutków, którego celem było wyłonienie stałej relacji między zjawiskami generującymi a generowanymi. Zakładano, że znajomość tej stałej relacji powinna umożliwić takie oddziaływanie na bieżącą sytuację społeczną (np. za pomocą odpowiedniego ustawodawstwa), by w konsekwencji wywołać pożądany stan finalny.

Myślicielem, który zanegował prawomocność tego narzędzia, był David Hume – wskazał on na przygodność i niepowtarzalność relacji czasowych oraz zwrócił uwagę na psychologiczny aspekt odbioru relacji styczności w czasie jako związku przyczynowo-skutkowego⁹⁹.

Jego stanowisko antycypowało romantyczną kontestację wobec ahistorycznego uniwersalizmu oświecenia. Myśliciele romantyczni akcentowali potrzebę uwzględnienia niepowtarzalności historycznych uwarunkowań w refleksji nad zjawiskami społecznymi. Nie negowali możliwości przewidywania przyszłości ani jej świadomego tworzenia. Jednak zarówno kształtowanie teraźniejszości, jak i przewidywanie przyszłości wymagało głębokiego zrozumienia historycznego wymiaru istnienia zjawisk. Aby zrozumieć

czajnej” ludzkiej historii. Znajomość historii i refleksja nad historyczną zmiennością świata nie jest tu subiektywnym mniemaniem czy informacją o wyłącznie doraźnym zastosowaniu, lecz kluczem dla zrozumienia boskiego zbawczego planu, a zatem wiedzą o fundamentalnym znaczeniu. Por. D. Marguerat, *The First Christian Historian. Writing „The Acts of the Apostles”*, tłum. K. McKinney, G.J. Laughery, R. Bauckham, Cambridge-New York 2002, s. 34–36.

⁹⁸ G.H. Mead, *Movements of Thought*, s. 6–8.

⁹⁹ Tamże, s. 30–35.

historyczny wymiar współczesnych zjawisk, należało kontemplować proces ich wyjątkowego i niepowtarzalnego stawania się z niesłabnącym emocjonalnym oraz intelektualnym zaangażowaniem, a nie „jedynie” jednorazowo odkryć uniwersalne prawidło, by móc na jego podstawie już zawsze i zawsze bezbłędnie wnioskować, jaka będzie przyszłość.

Mechanicystyczny, deterministyczny, providencjalny i ahistoryczny w istocie model świata, w którym tak fizyczna, jak i społeczno-kulturowa zmienność jest określonym i przewidywalnym ruchem jednostajnym w XIX stuleciu ustępuje miejsca historycznym modelom świata.

Model unitarny akcentował rolę jednostki i prywatnej woli kształtującej historię indywidualną, których niezliczona w swej różnorodności wielość składała się na historię ludzkości. W tym sposobie myślenia, którego dojrziałym przejawem jest wydane w 1776 roku dzieło Adama Smitha, już na początku XIX wieku wyodrębniły się dwie tradycje myślowe negujące pierwotne założenia „jednostkowego liberalizmu”. Tradycja elitarna, reprezentowana przez Thomasa Carlyle, wskazywała na to, że jedynie „wybitne” jednostki mają zdolność kształtowania swoich losów; tradycja „egalitarna”, której reprezentantem jest Jeremy Bentham, doszukiwała się praw rządzących ludzką psychiką, które redukowałyby nieskończoną różnorodność motywów ludzkich działań do kilku podstawowych wzorców zachowań¹⁰⁰.

Model organistyczno-dialektyczny, którego dziewiętnastowieczna postać nabrała perswazyjnej mocy dzięki wstrząsającemu doświadczeniu Rewolucji Francuskiej zakładający kumulowanie się sprzeczności i przegradzanie się nich w historyczne kataklizmy zmieniające oblicze świata. Model ten, rozślawiony spektakularnymi osiągnięciami Hegla i Marksa, można uznać za jeden z najważniejszych przejawów myślenia historycznego.

Trzeci z podstawowych modeli „złotego wieku historii” to model organistyczno-ewolucyjny, pierwotnie opisujący głównie „historię naturalną”, rozpowszechnił się także na opisy społeczeństwa. Model ewolucyjny w swoim naturalistycznym kształcie opierał się na starożytnej, lecz przypominanej przez Leibniza zasadzie *Natura non saltum facit*, zakładającej, że w przyrodzie najważniejsze zmiany zachodzą w sposób powolny, dyskretny, bez gwałtownych przełomów i katastrof. Hipoteza ewolucyjna Darwina opierała się właśnie na tym założeniu, lecz bardzo szybko do teorii ewolucji zapoczątkowanej przez refleksję Darwina, Wallace’a, T.H. Huxleya i wielu innych mniej znanych myślicieli, zaczęły dochodzić elementy dialektyczne akcentujące sprzeczności i kataklizmy. Teoria funkcjonowania przyrody z czasem zaczęła funkcjonować jako kategoria myślowa czy „wielka metafora”, za pomocą której opisywano i wyjaśniano wszelką zmienność zachodzącą w świecie – w tym w świecie ludzkiej cywilizacji.

¹⁰⁰ Tamże, s. 199-214.

* * *

Szkockie oświecenie w wieku XVIII i debata wokół hipotezy ewolucyjnej na przełomie XIX i XX stulecia stanowiąc będą ramy problemowe części empirycznej tej pracy.

Te dwa punkty intelektualnej historii kultury europejskiej postrzegamy jako „kamienie milowe” przemian w historyczności kultury, gdyż za sprawą Davida Hume’a historyczne pojmowanie rzeczywistości przestało być intuicyjne, spontaniczne i naiwne. Rozszerzenie się modelu ewolucyjnego z dyskursu przyrodoznawczego na nauki o kulturze obserwowalne w XX wieku można natomiast uznać za kulminacyjny punkt uhistorycznienia cywilizacji europejskiej.

**Część II PRZEJAWY HISTORYCZNOŚCI
I AHISTORYCZNOŚCI**

Rozdział 3 **Historyczność i ponadhistoryczność na granicy filozofii i nauk społecznych. Filozofia empiryczna i filozoficzna historiografia Dawida Hume'a**

a. David Hume. Spojrzenie ogólne

David Hume (1711–1776) jest dla dzisiejszego filozofa postacią, której niewątpliwie nie trzeba przedstawiać. O znaczeniu filozofii Hume'a w historii kultury europejskiej napisano i powiedziano już bardzo dużo¹⁰¹.

Hume jest znany jako jeden z najważniejszych filozofów Oświecenia i choć jest także klasykiem (a zatem jego myśl jest nam współczesna pomimo ponad dwustu lat różnicy), to jednak nie można ignorować specyfiki epoki, w której Hume żył i tworzył. Młody David Hume był świadkiem gwałtownych przemian politycznych, społecznych, obyczajowych, a także intelektualnych, jakie w XVIII wieku zmieniły jego miasto: Edinburgh ze „wstrętnego rynsztoku” w „brytyjskie Ateny”¹⁰².

Gwałtowność wstrząsów modernizacyjnych, jaka przemieniała Szkocję, wywoływała potrzebę dyskusji nad naturą człowieka oraz nad najlepiej

¹⁰¹ Wybitny rosyjski socjolog Piotr Sorokin, którego kariera naukowa (po wybuchu rewolucji bolszewickiej w Rosji) związana była z Uniwersytetem Harvarda, wydał monumentalną wielotomową syntezę rozwoju kultury europejskiej pt. *Social and Cultural Dynamics*. Na potrzeby tej publikacji opracował kwantytatywny system oznaczania wpływu danych wybitnych intelektualistów na cywilizację europejską. Wspólnie z współpracownikami przeanalizował rolę dwudziestu tysięcy (*sic!*) myślicieli od Talesa do Husserla. Każdego usytuowano w jednej z 12 „klas ważności”. Hume usytuowany jest w klasie czwartej, między innymi, razem z Pitagorasem, Demokrytem, Orygenesem, Albertem Wielkim, Dunsem Szkotem, Kopernikiem, Galileuszem, Kartezjuszem, Spinozą, Hegłem, Darwinem i Marksem. Dla porównania w wyższej klasie trzeciej znajdowali się na przykład: Sokrates, Leibniz, Newton i Nietzsche, a w klasie piątej (niższej): Heraklit, Parmenides, Galen, Francis Bacon, Pascal, Wilhelm Wundt i William James. Por. D.K. Simonton, *Great Psychologists and their Times: Scientific insights into Psychology's History*, Washington 2002, s. 372.

¹⁰² Por. J. Buchan, *Crowded with Genius. The Scottish Enlightenment: Edinburgh's Moment of the Mind*, New York 2003, s. 2.

odpowiadającymi tej naturze formami organizacji społeczeństwa i państwa. Szukano filozoficznej „metody”, która precyzyjnie i niezawodnie opisze, jakie prawa należy stanowić, aby ludziom żyło się dobrze i spokojnie. Punktem odniesienia w tych debatach był niekwestionowany już autorytet Newtona jako odkrywcy „naturalnego prawa”, rządzącego zjawiskami fizycznymi. Poszukiwano zatem „praw naturalnych”, rządzących zjawiskami społecznymi, a drogą do ich znalezienia miały być studia nad „naturą ludzką”. Ten ideał naukowej wiedzy przyświecał także Hume’owi, gdy podejmował studia mające doprowadzić do napisania „najważniejszego dzieła filozoficznego opublikowanego w języku angielskim”¹⁰³, czyli *Treatise of Human Nature* (publikowany w latach 1739–1740)¹⁰⁴. Oprócz ideału naukowej wiedzy Hume’owi nie były obce normalne ludzkie obawy i wątpliwości. Był świadkiem narastania religijnego fanatyzmu w swojej ojczyźnie, a także związanych z nim aktów przemocy. Jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że za radą swojego krewnego i przyjaciela Henriego Home’a (Lorda Kames) ocenzurował swoje pierwsze wielkie dzieło w obawie przed oskarżeniem o bluźnierstwo, które w pierwszej połowie XVIII wieku mogło zakończyć się wyrokiem skazującym na wysoką grzywnę lub więzienie (Hume mógł mieć tu w pamięci przypadek Thomasa Woolstona – autora naówczas kontrowersyjnej pracy pt. *Six Discourses on the Miracles of Our Savior*, który skazany na zapłacenie wysokiej kary pieniężnej za bluźnierstwo zmarł w 1733 roku w więzieniu, gdyż nie dysponował potrzebną mu kwotą)¹⁰⁵. Jednak okrojenie *Traktatu* nie uchroniło go przed opinią „ateisty”, co uniemożliwiło mu rozpoczęcie kariery naukowej, gdyż najpierw w 1745 roku odrzucono jego kandydaturę na stanowisko profesora w Katedrze Filozofii Fizycznej i Duchowej (*Physical and Pneumatical Philosophy*) na Uniwersytecie Edynburskim, a w 1752 roku odmówiono mu powierzenia Katedry Logiki na Uniwersytecie w Glasgow¹⁰⁶.

Hume był niewątpliwie jednym z najważniejszych twórców brytyjskiego empiryzmu (oprócz niego wymieniani są zazwyczaj także Thomas Hobbes,

¹⁰³ Por. A.J. Jacobson, *David Hume on Human Understanding*, [w:] S. Brown (red.) *Routledge History of Philosophy. British Empiricism and Enlightenment*, s. 123–124.

¹⁰⁴ D. Hume, *Treatise of Human Nature, being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, in three books, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford–New York 1896; [dalej: THN i numerycznie: księga, część, rozdział]; polskie wydanie: D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. I–II [dalej: TNL, i numerycznie: tom, księga, część, rozdział].

¹⁰⁵ Por. J. Earman, *Hume's Abject Failure, The Argument against Miracles*, New York–Oxford 2000, s. 6–16.

¹⁰⁶ Por. H.W. Noonan, *Hume*, Oxford 2007, s. 2–3.

John Locke i George Berkeley)¹⁰⁷. Na zaklasyfikowanie Hume'a do empirystów wpłynęło oczywiście jego odniesienie do problemu procesów poznawczych. Bycie zwolennikiem filozoficznego empiryzmu, tak w XVIII wieku, jak i obecnie, nie wiązało się z uznawaniem żadnej konkretnej ontologii. Empirystą byli w takim samym stopniu materialista Hobbes, jak i idealista Berkeley, teista Locke, jak i agnostyk (ateista?) Hume. Jedyne, co łączyło filozofów empirystów, to przekonanie, że obraz świata powstający w umyśle człowieka nie jest zdeterminowany trwałymi cechami ludzkiej natury, lecz powstaje jako efekt działania zmiennych procesów poznawczych¹⁰⁸. To stanowisko poznawcze, jakie przyjmuje Hume, wywiera znaczący wpływ na wiele jego twierdzeń, szczególnie twierdzeń psychologicznych. Hume odrzuca charakterystyczne dla wielu mu współczesnych myślicieli przekonanie o racjonalności natury ludzkiej i rozumie jako źródło motywów ludzkich działań. Przeciwnie, definiuje on rozum jako „sługę emocji” i podkreśla emocjonalny oraz społeczny kontekst motywów ludzkich czynów¹⁰⁹.

Hume był także wielkim sceptykiem, który zdaniem Bertranda Russella, skutecznie podając w wątpliwość logiczną zasadność wnioskowania indukcyjnego, podważył fundamenty siedemnasto- i osiemnastowiecznej racjonalistycznej filozofii, a także wstrząsnął posadami empiryzmu, tworząc wolną przestrzeń dla powstania i dynamicznego rozwoju filozofii antyracjonalistycznej i antysystemowej, a zatem dla niemieckich romantyków oraz Schopenhauera i Nietzschego¹¹⁰.

Nie można jednak zapomnieć, że David Hume podejmował zagadnienia „natury ludzkiej” i pewności ludzkiej wiedzy, mając na uwadze pragmatyczne wykorzystanie efektów swoich badań. Był myślicielem wychowanym w utilitariańskiej tradycji szkockiego oświecenia. Tradycję tę, oprócz Hume'a, tworzyli tacy myśliciele, jak: Francis Hutcheson, Adam Smith, Jeremy Bentham, P.Y. Edgeworth, Henry Sidgwick, a także John Stuart Mill. Cechą charakterystyczną tej szkoły myślowej było powiązanie badań ekonomicznych z politycznymi i historycznymi oraz oparcie rozważań ekonomiczno-społecznych na „psychologicznej” teorii „natury ludzkiej”¹¹¹.

Dla współczesnych był jednak Hume przede wszystkim historykiem, następnie pisarzem poruszającym ważne i aktualne tematy ekonomiczne

¹⁰⁷ Por. G. Dicker, *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*, London–New York 2001, s. 1–3.

¹⁰⁸ S. Priest, *The British Empiricists*, London–New York 2007, s. 2–14.

¹⁰⁹ Por. R. Cohon, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, Oxford 2008, s. 30–63.

¹¹⁰ Por. B. Russell, *A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, New York 1967, s. 668–674.

¹¹¹ Por. J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge–Massachusetts–London 2007, s. 160–166.

polityczne i etyczne, a dopiero później filozofem teoretykiem. Jego podstawowe dzieło filozoficzne *Treatise of Human Nature* nie spotkało się z życzliwym przyjęciem, natomiast sześciotomowa *Historia Anglii*¹¹², napisana w latach 1754–1762, stała się klasyką jeszcze za życia autora, przynosząc mu sławę i niemałe dochody. Dzieło to utrzymywało pozycję podstawowej monografii dziejów Anglii do czasów Thomasa Babingtona Macaulaya, a nawet później nie przestało być wznawiane, czytane i komentowane¹¹³. Wiele pokoleń brytyjskich oraz amerykańskich humanistów, dziennikarzy, prawników i mężów stanu od Thomasa Jeffersona do Winstona Churchilla¹¹⁴ uczyło się historii Anglii i jednocześnie nabywało wiedzę o państwie, czytając tę pracę.

Aby jednak zrozumieć znaczenie tego dzieła w intelektualnym dorobku samego Davida Hume'a, należy uwzględnić fakt, że w XVIII wieku historia pełniła zupełnie inną rolę intelektualną niż obecnie.

Była bardziej ćwiczeniem praktycznym (można nawet powiedzieć nauką pomocniczą) dla szeroko pojmowanej refleksji o naturze człowieka, moralności, państwie i gospodarce, niż dyscypliną, której stawiano za zadanie przedstawianie rzeczywistości minionej tak, „jak to rzeczywiście było”. Oznacza to, że wielu historyków, a przynajmniej wybitnych historyków, zajmowało się w gruncie rzeczy refleksją, którą pod wieloma względami można przyrównać do współczesnej psychologii, socjologii, ekonomii lub politologii.

Wnioski pochodzące z teoretycznej refleksji nad naturą człowieka, społeczeństwem i państwem wymagały jednak weryfikacji. Ponieważ nie stosowano wówczas w analizach nad społeczeństwem i kulturą prospektywnej metody eksperymentalnej, badacze chwyтали się często metody retrospektywnej, a zatem szukali potwierdzenia swoich refleksji teoretycznych w rzeczywistości historycznej¹¹⁵.

W *Traktacie o naturze ludzkiej* oraz w późniejszych *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*¹¹⁶ Hume wypracowuje metodę badania ludzkiego działania. Opiera ją na swojej teorii funkcjonowania psychicznych procesów poznawczych. Kluczem do zrozumienia natury ludzkiej jest poznanie sposobu, w jaki człowiek postrzega rzeczywistość. Zrozumienie natury ludzkiej jest dla Hume'a przyczółkiem do szeroko zakrojonych badań nad historią

¹¹² D. Hume, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, Indianapolis 2004.

¹¹³ Od 1776 do 1956 roku 167 wydań angielskich: por. D.W. Livingston, *Preface*, [w:] L.L. Bongie, *David Hume: Prophet of the Counter-revolution*, Oxford 1965, s. viii.

¹¹⁴ Por. A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Poznań 2006, s. 345–346.

¹¹⁵ L.L. Bongie, *David Hume: Prophet*, s. 3–4.

¹¹⁶ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2004.

i jej składowymi: polityką, ekonomią, sztuką i religią, których efektem jest bogate historiograficzne, socjologiczne, ekonomiczne i politologiczne piśmiennictwo szkockiego myśliciela¹¹⁷.

Kategorie historyczne obecne są we wszystkich pismach Hume'a, jednak ich konceptualnym matecznikiem jest koncepcja natury ludzkiej, opierająca się na znaczeniu relacji przyczynowo-skutkowej, dla procesu powstawania świadomego obrazu świata¹¹⁸.

b. Davida Hume'a koncepcja natury ludzkiej

David Hume przedstawia swoją koncepcję ludzkiej natury w fundamentalnym dziele *Treatise of Human Nature, being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739 część I-II, 1740 część III).

Istnieją dwie podstawowe tendencje w interpretacji znaczenia *Traktatu*, starsza, związana z jego interpretacją przez współczesną Hume'owi dziewiętnastowieczną filozofię akademicką, docenia rozmach tego dzieła i jego zdolność do zainspirowania wielu szkół filozoficznych. Uważa jednak, że *Traktat* jest pracą młodzieńczo niedojrzałą, emocjonalną, a nawet niespójną, o charakterze krytycznym i „niszczycielskim”, niezwiązaną zasadniczo z późniejszym, dojrzałym i pozytywnym piśmiennictwem Hume'a (czyli jego *Historią Anglii*, eseistyką i dwoma *Badaniami*). Stanowisko to niekiedy bywa „łagodzone” uwagą, że prawdopodobnie *Traktat* został przed publikacją przez samego autora ocenzone i usunięto z niego te fragmenty, które miały stanowić podstawę wyrazistego, spójnego, a także naturalistycznego modelu ludzkiej natury¹¹⁹.

W drugiej, późniejszej tendencji dominuje twierdzenie, że *Traktat* jest dziełem spójnym, przedstawiającym systematycznie wyłożoną koncepcję natury ludzkiej i jako taki jest podstawą późniejszej twórczości Hume'a, stanowiącym klucz dla jej zrozumienia.

Nasza interpretacja znaczenia *Traktatu* opiera się na tej drugiej tendencji, przyznającej temu dziełu rolę fundamentu, na którym opiera się późniejsza refleksja Hume'a, będąca aplikacją jego teorii ludzkiej natury do szczegółowych zagadnień etycznych, społecznych, politycznych i religijnych. Uwzględnić jednak należy fakt, że *Traktat* – jako dzieło nadzwyczaj rozu-

¹¹⁷ J. Biro, *Hume's new Science of the Mind*, [w:] D.F. Norton (red.) *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge-New York 1993, s. 33–62.

¹¹⁸ W. Robison, *Hume's other Writings*, [w:] S. Traiger (red.) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford 2006, s. 31–33.

¹¹⁹ P. Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford-New York 2008, s. 1–14.

dowane i złożone – nie jest wolny od pewnych nieścisłości i niedomówień – stąd istnieje potrzeba, na którą zwracają uwagę niektórzy badacze myśli Hume’a¹²⁰, by treść *Traktatu* porównywać z późniejszymi, znacznie mniej rozbudowanymi, lecz także, jak twierdzą niektórzy interpretatorzy, literacko i konceptualnie dojrzałszymi *Badaniami dotyczącymi rozumu ludzkiego* (1749) oraz *Badaniami dotyczącymi zasady moralności*¹²¹ (1751).

* * *

Perspektywa spojrzenia na człowieka zawarta w dziele Hume’a jest kognitywno-psychologiczna, gdyż wskazuje on na to, że fundamentem wszelkich ludzkich działań są zachodzące w ludzkiej psychice procesy poznawcze.

Chociaż koncepcja Hume’a jest często klasyfikowana jako materialistyczna i naturalistyczna – to jednak Hume nie zajmuje się materialną i biologiczną stroną funkcjonowania ludzkiej psychiki. Interesują go natomiast procesy przepływu informacji i interakcje pomiędzy poszczególnymi rodzajami informacji obecnymi w świadomości i formującymi ludzką psychikę¹²². Jeżeli nawet perspektywę Hume’a możemy nazwać naturalistyczną, to jest to naturalizm bardziej podobny do dwudziestowiecznej psychologii poznawczej niż do osiemnasto- i dziewiętnastowiecznego materialistycznego naturalizmu w stylu Julienu Offray De La Mettrie¹²³. Hume, postrzegany jako „psycholog”, był klasykiem dla Jamesa Millera i całej angielskiej dziewiętnastowiecznej psychologii. Wywarł jeszcze znaczny wpływ na koncepcje psychologiczne Williama Jamesa, a szczególnie na powstanie „roboczej” definicji świadomości (wiążącej ją z „przepływem” danych zmysłowych przez umysł) w naukach poznawczych¹²⁴. Jego teoria natury ludzkiej nie weszła jednak w skład współczesnej psychologii w swojej oryginalnej postaci z racji obecności w niej pojęć tradycyjnie filozoficznych (pojęcia idei, impresji itp.), lecz zawarte w niej intuicje na temat funkcjonowania ludzkiej psychiki znalazły swoje miejsce w niektórych ważnych nurtach academic-

¹²⁰ Por. S. Buckle, *Hume’s Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of an Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford–New York 2001, s. 3–12.

¹²¹ D. Hume, *Badania dotyczące zasady moralności*, tłum. M. Filipczuk, T. Teszner, Kraków 2005.

¹²² Por. D. Pears, *Hume’s System. An Examination of the First Book of his Treatise*, Oxford 2002, s. 50–52.

¹²³ Por. W. Werner, *Magiczna latarnia. Świadomość siebie i świata osób z uszkodzeniami układu nerwowego i ofiar wypadków w ujęciu antropologii filozoficznej Davida Hume’a*, Studia Humanistyczne Wydziału Farmaceutycznego Akademii Medycznej we Wrocławiu 2009, s. 35–50; W. Werner, *Człowiek, świadomość, społeczeństwo. Splątane korzenie współczesnej psychologii*, [w:] M. Wójtowicz-Dacka, L. Zając-Lamparska (red.) *O świadomości. Wybrane zagadnienia*, Bydgoszcz 2007, s. 17–39.

¹²⁴ Por. R. Harré, *Cognitive Science. A Philosophical Introduction*, London–New Delhi 2002, s. 180–182.

kiej psychologii (np. w behawioryzmie i w psychologii poznawczej)¹²⁵. Jego sposób konceptualizowania problemów „do rozwiązania”, zdolność do odniesienia ich do ogólnej teorii ludzkiej psychiki, (koncepcji, której tak brak współczesnej psychologii) sprawia, że jego spuścizna nadal bywa podstawą teoretycznych refleksji psychologicznych, która wykracza poza ściśle definiowane zadania badawcze i która jest w stanie wyznaczyć precyzyjnym badaniom śmiałe cele¹²⁶. Koncepcję psychologiczną Hume’a można nazwać informacyjnym behawioryzmem z racji znaczenia, jakie przywiązywał autor *Traktatu o naturze ludzkiej* do roli przetwarzanej informacji w kształtowaniu świadomości i samoświadomości. Dopóki w psychologii królowało ujęcie strukturalne, kładące nacisk na stałe komponenty psychiki związane z organiczną budową układu nerwowego takie podejście było marginalizowane. Jednak od niedawna w związku z rozwojem neuronauki poznawczej (*cognitive neuroscience*) i pojawieniem się metod obrazowania pracy mózgu, koncepcje psychologiczne Hume’a przeżywają swoisty renesans¹²⁷. Nowe metody umożliwiają badanie, w jaki sposób dostarczana badanemu informacja (w postaci np. emitowanych filmów) wpływa na funkcjonowanie (np. pobudzenie) danych obszarów w mózgu (np. odpowiadających za powstawanie określonych emocji).

W koncepcji Hume’a znajdziemy wskazanie na współzależność między wyobraźnią, percepcją i pamięcią, które wzajemnie się kształtują i uzupełniają. Percepcja, jak to już powiedzieliśmy, jest wyrazista emocjonalnie, lecz nieciągła – potrzebuje uzupełnienia za pomocą kategorii zapamiętanych i pochodzących z wyobraźni.

Wyobraźnia ma zdolność podtrzymywania ciągłości opisu świata, lecz jej zdolność budzenia wiary zależy od emocjonalnej wyrazistości dostarczanych idei – te natomiast są wyraziste, jeżeli znajdują odbicie w tym, co uważamy za obraz świata zapamiętany i dostrzeżony zmysłowo. Ponieważ badając funkcjonowanie jednego z wymienionych składników świadomości, uzyskujemy wgląd w funkcjonowanie pozostałych, koncepcja Hume’a może okazać się przydatna w refleksji nad cechami świadomości „człowieka społeczeństwa informacyjnego”. Refleksji istotnej dla naszych rozważań

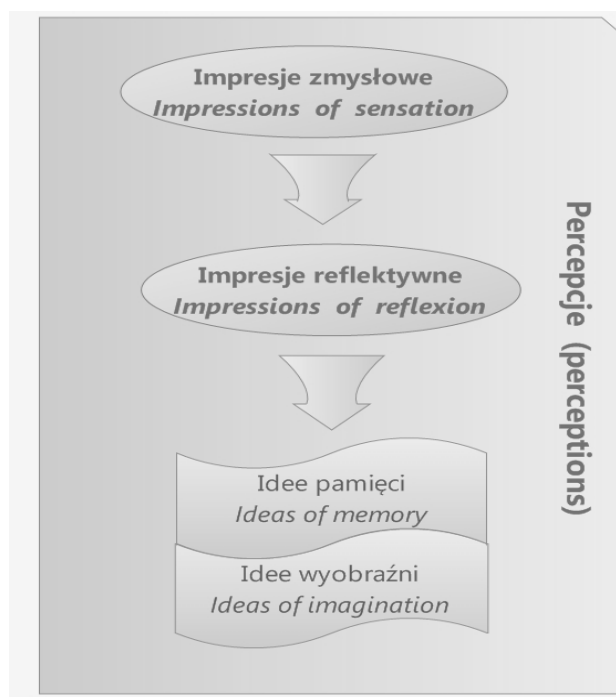
¹²⁵ Tamże, s. 72–76.

¹²⁶ Hume jest jednak zauważalnie obecny w pracach psychologicznych, gdyż jest siódmym najczęściej cytowanym przez psychologów myślicielem. W kolejności: Freud, Wundt, William James, John Watson, Descartes, Gustav Fechner i David Hume. Jego twórczość silnie koreluje z zagadnieniami, które są rozpatrywane i dzisiaj: szkocki myśliciel interesował się bowiem np. wpływem postrzegania na świadomość, relacjami między pamięcią i wyobraźnią, problemem tożsamości. Por. D.K. Simonton, *Great Psychologists and their Times: Scientific insights into Psychology's History*, Washington 2002, s. 55.

¹²⁷ Por. T.W. Polger, *Natural Minds*, Massachusetts 2004, s. 243–245; D. Garrett, *Cognition and Comittment in Hume's Philosophy*, New York–Oxford 1997, s. 11–14.

o tyle, o ile przyszłość historiografii zależna jest od jej społecznego odbioru w warunkach dynamicznych zmian zachodzących tak w technologii informacyjnej, jak i w sposobie pojmowania rzeczywistości człowieka kształtowanego przez tę informację.

Podstawą modelu ludzkiej psychiki stworzonego przez Hume'a jest informacja (według współczesnej terminologii). Jej podstawowe jednostki nazywane są przez Hume'a percepcjami (*perception*). Hume dzieli percepcje na impresje zmysłowe (pierwotną informację zmysłową), impresje refleksyjne (uświadamianą informację zmysłową) oraz idee (obrazy mentalne obecne w świadomości), a w ich ramach na idee pamięci i idee wyobraźni. Podział na impresje oraz idee nie jest podziałem jakościowym, lecz ilościowym. Oznacza to, że nie mamy tu do czynienia z różnymi rodzajami informacji, lecz z różnym stanem „skupienia” jednego rodzaju informacji¹²⁸, różniącymi się od siebie stopniem „żywości” (*vivacity*) czy „siły” (*force*)¹²⁹ (ryc. 1).



Ryc. 1. Podział obecnej w umyśle informacji (percepcji) w przyczynowo-skutkowym porządku i kolejności pojawiania się w umyśle (od góry do dołu)

¹²⁸ H.W. Noonan, *Routledge Philosophy Guidebook to Hume. On Knowledge*, New York 1999, s. 60–62.

¹²⁹ Hume, THN 1. 1. 1, s. 2, TNL, t. I, 1. 1. 1, s. 13.

Podział ten wynika z przyczynowo-skutkowej koncepcji procesu powstawania w umyśle ludzkim uporządkowanego obrazu świata, w którym informacja jest kilkakrotnie przetwarzana i kopiowana. Opisane przez szkockiego myśliciela drogi, którymi podąża informacja w umyśle do świadomego obrazu rzeczywistości stały się podstawą do wyznaczenia zasad, za pomocą których można ująć formowanie się w świadomości wiedzy o świecie.

Zasada pierwsza to „zasada odwzorowywania” (*Copy Principle*)¹³⁰, do sformułowania której wykorzystano stwierdzenie Hume’a, że obecne w umyśle proste (*simple*) idee wywodzą się (*to derive*)¹³¹ od prostych impresji zmysłowych i są ich odwzorowaniem (*copies*). Zasada ta może być interpretowana na dwa sposoby.

Sposób pierwszy to tzw. teza o podobieństwie (*Resemblance Thesis*), w myśl której omawianą zasadę należy rozumieć jako zasadę o odwzorowywaniu przez obecne w umyśle obrazy rzeczywistości danych zmysłowych. Teza ta jednak stoi w sprzeczności ze sceptycznymi zastrzeżeniami Hume’a wobec realistycznych poglądów na temat rzeczywistości, stąd w literaturze przedmiotu przeważa „teza o przyczynowości” (*Causal Thesis*), interpretująca zasadę odwzorowywania jako model zależności przyczynowo-skutkowej, w którym idee (obrazy rzeczywistości obecne w świadomości) są efektem działania docierających poprzez zmysły impresji (informacji zmysłowej)¹³². Zasady „odwzorowywania” nie można traktować jako uniwersalnej i poniekąd samo określenie „zasada” może być tu mylące. Hume wskazywał raczej na jedną z dróg kształtowania się informacji w świadomości, a nie deterministyczne prawo, według którego ta informacja miałaby powstawać. W innym bowiem miejscu swojego *Traktatu* Hume wspomina bowiem, że idea czasu, a także idea istnienia (*existence*) nie powstają jako odbicie jakiegokolwiek konkretnej impresji¹³³. Także rozważany przez Hume’a w *Traktacie* i w *Badaniach dotyczących rozumu* przykład odcieni kolorów i tonów dźwięków, których istnienia można się domyśleć nawet bez zmysłowego ich postrzeżenia, świadczy, że Hume traktował tzw. zasadę odwzorowywania jako swoistą hipotezę roboczą¹³⁴.

Druga zasada sformułowana na podstawie dzieł *Traktat* i pierwsze *Rozważania* to „zasada odrywania” (*Separability Principle*)¹³⁵ i dotyczy ona zjawiska wyodrębniania się z wewnątrznie złożonych impresji idei prostych,

¹³⁰ D. Garrett, *Cognition and Comittment in Hume's*, s. 41-57.

¹³¹ Hume, THN 1. 1. 1, s. 4.

¹³² D. Garrett, *Cognition and Comittment in Hume's*, s. 41-42.

¹³³ Hume THN 1. 2. 3, s. 33-39; 1. 2. 6, s. 66-69.

¹³⁴ Por. G. Dicker, *Hume's Epistemology*, s. 11-14.

¹³⁵ D. Garrett, *Cognition and Comittment in Hume's*, s. 58-75.

jak np. wyodrębnienie się z impresji (zmysłowego doświadczania wzrokowego) marmurowego bloku idei sześcianu (kształt bloku) oraz idei bieli (kolor marmuru). Zjawisko „odrywania się” informacji od obrazów zmysłowych umożliwia powstanie w ludzkiej świadomości pojęć abstrakcyjnych (np. liczb i figur geometrycznych), zdaniem Hume’a będących „oderwanymi” własnościami zmysłowych obrazów świata. Na podstawie tej zasady mają powstawać w świadomości nie tylko pojęcia abstrakcyjne, lecz także nazwy i wszelkiego rodzaju powszechniki¹³⁶.

Dopełnieniem dla „zasady odrywania” jest „zasada wyobrażalności” (*Conceivability Principle*)¹³⁷, w myśl której wszystko to, co można sobie wyobrazić, jest bądź składa się z elementów doświadczalnych zmysłowo (bądź od nich pochodzi). Czyli wyobrażając sobie (tworząc idee) różne fantastyczne istoty, człowiek manipuluje jedynie w swoim umyśle ideami prostymi pochodzącymi z wrażeń zmysłowych (impresji), jak np. dodając proste idee jaszczurki do prostej idei skrzydeł oraz prostej idei ognia, a następnie wyabstrahowaną z doświadczania wielkich zjawisk (domów, gór, słońi) prostą ideę wielkości „uzyskuje się” złożoną ideę smoka czyli zjawiska zmysłowo niedostępnego, lecz „złożonego” z prostych i doświadczalnych zmysłowo komponentów.

Wiedza, jaką dysponuje człowiek, bierze się bądź z idei (obrazów mentalnych), bądź z impresji (informacji zmysłowej), bądź jest ich połączeniem. Wiedzą pewną może być wszelako jedynie ta wiedza, która dotyczy stałych relacji między ideami prostymi (np. wiedza matematyczna), obok niej istnieje wiedza prawdopodobna, która dotyczy zjawisk doświadczanych zmysłowo i pochodzi od impresji. Natomiast to co nie jest ani wiedzą o zależnościach między ideami prostymi, ani wiedzą o rzeczach i zdarzeniach (doświadczalnych zmysłowo) należy nie tyle do wiedzy, co do poglądów, przekonań i wierzeń. Przedstawiony tutaj podział bywa nazywany „widłami Hume’a” (*Hume’s Fork*) i stał się podstawą późniejszego kantowskiego podziału na twierdzenia analityczne i syntetyczne¹³⁸.

* * *

Podsumujmy refleksję Hume’a nad procesem powstawania wiedzy o świecie w ludzkim umyśle.

Pierwotnym stanem, w którym znajduje się informacja, jest impresja zmysłowa (*impression of sensation*) będąca reakcją umysłu na pobudzenie

¹³⁶ Por. G. Dicker, *Hume’s Epistemology*, s. 15–16.

¹³⁷ H.W. Noonan, *Routledge Philosophy Guidebook to Hume*, s. 7–8.

¹³⁸ Por. G. Dicker, *Hume’s Epistemology*, s. 35–60; H.E. Allison, *Custom and Reason in Hume. A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*, Oxford 2008, s. 63–92.

narządów zmysłów. Jest to informacja wyrazista, lecz chaotyczna. Jej porządkowanie polega na przetworzeniu idei doznawania w impresję refleksywną (*impression of reflexion*), czyli świadomości swojego usytuowania względem doznawanej rzeczywistości, czyli świadomości własnej reakcji na ból, przyjemność, ciepło, zimno w postaci konkretnej postawy psychicznej: unikania, pożądania, odrazy, zadowolenia itp. Impresja refleksywna jest już informacją uporządkowaną, lecz nietrwałą. Zanika natychmiast po swoim pojawieniu się, lecz wywołuje w ludzkim umyśle efekt – powstanie idei, a zatem obrazu samego siebie jako doznającego oraz jednocześnie obrazu rzeczywistości, która wywołuje ból, ciepło lub zimno. Idea trwa w świadomości dzięki pamięci i wyobraźni¹³⁹. Te funkcje psychiki uzupełniają się wzajemnie.

Pamięć i wyobraźnia umożliwiają budowanie z idei złożonych struktur stanowiących obraz świata, którego istnienia jesteśmy świadomi. Między ideami pamięci i wyobraźni zachodzi różnica jedynie ilościowa, a nie jakościowa. Idee pamięci są bardziej wyraziste, lecz mniej mobilne niż idee wyobraźni. Granica między nimi jest, zdaniem Hume'a, płynna i umowna¹⁴⁰, co powoduje, że bardziej niż o „zapamiętywaniu” czy „wyobrażaniu” rzeczywistości należy mówić o powstawaniu mentalnego obrazu rzeczywistości w świadomości. Empiryzm Hume'a nie ma charakteru naiwnego, w tym sensie, że nie znajdziemy tu twierdzenia o odwzorowywaniu rzeczywistości przez nasz umysł. Obraz rzeczywistości, według Hume'a, powstaje w wyniku działania wielu czynników, a pojawiające się w umyśle bodźce zmysłowe (impresje) są czynnikiem ważnym, lecz nie jedynym¹⁴¹. Hume w opisywaniu procesu powstawania mentalnego obrazu rzeczywistości posługuje się korpuskularnymi pojęciami, które spróbujemy wyjaśnić za pomocą poniższych alegorii.

Impresje są jak kamienie, które bombardują ścianę, wybijając z niej różnego rodzaju cegły i fragmenty konstrukcji (idee). Robotnik znajdujący się po drugiej stronie ściany porządkuje wybite elementy, budując z nich rozmaite konstrukcje i układając pryzmy. W swojej pracy nie posługuje się jednak planami, lecz improwizuje w zależności od swoich potrzeb i specyfiku gromadzącego się po ich stronie materiału.

Obraz rzeczywistości powstający w świadomości składa się bowiem z idei będących efektem nacisku impresji, idee są dwójakiego rodzaju: pamięci i wyobraźni, zazwyczaj potrafimy je rozróżniać, lecz nie zawsze. Do końca nie jesteśmy zatem świadomi charakteru budulca naszych wyobrażeń mentalnych, a także nie wiemy, jak bardzo (i czy w ogóle) jest on podobny do

¹³⁹ Hume, THN 1. 1. 2, s. 7–8.

¹⁴⁰ Hume, THN 1. 1. 3 – 1. 2. 3, s. 9–20.

¹⁴¹ Por. D. Pears, *Hume's System*, s. 20–46.

bodźców, które go wywołały. Ponieważ jednak cały czas pojawiają się w naszym umyśle mentalne obrazy, MUSIMY je porządkować i układać z nich mozaikę przedstawiającą „rzeczywistość”. Nie możemy także zaprzestać naszej pracy ani powstrzymać napływ nowych impresji, które wprawiają w ruch idee zalewające naszą świadomość nieprzerwanym strumieniem.

Tworzenie się w świadomości obrazu rzeczywistości, czy ogólnie ludzkie myślenie, opiera się, jak wskazuje na to Hume, na procesach o charakterze samoregulującym się, czy też automatycznym, gdyż natłok danych, które umysł musi uporządkować, wymusza „automatyzację” znacznej części zachowań poznawczych. Do takich automatyzmów zalicza Hume przekonania (*beliefs*) i nawyki myślowe (*habbits, customs*). Procesy te zachodzą tylko częściowo w związku z (rozumowym) namysłem nad światem, polegającym, u Hume’a, na operacjach przeprowadzanych w umyśle na ideach. Częściowo zaś przekonania i nawyki myślowe swoje istnienie zawdzięczają bodźcom natury zmysłowej i wzbudzonym przez te bodźce stanom emocjonalnym (impresjom refleksyjnym). Przekonania i nawyki powstają dzięki narzuceniu ideom stanów emocjonalnych wzbudzonych przez bodźce zmysłowe.

Nasze stany emocjonalne modyfikują zaś treść zarówno idei wyobraźni, jak i pamięci, a zatem wpływają na obraz rzeczywistości, który uznajemy za realny:

„Jest rzeczą oczywistą, że cokolwiek jest dane bezpośrednio pamięci i co uderza umysł z żywością, która przypomina bezpośrednio daną impresję, to musi nabrać znacznej wagi we wszystkich operacjach umysłu i musi łatwo odróżniać się od czystych fikcji wyobraźni. Z tych impresji albo idei pamięci tworzymy rodzaj systemu, który obejmuje wszystko, co, jak sobie przypominamy, było kiedyś dane bezpośrednio bądź naszej percepcji wewnętrznej, bądź naszym zmysłom; i każdy element składowy tego systemu łącznie z danymi aktualnie impresjami radzi jesteśmy nazywać rzeczą realną. Lecz umysł tu się nie zatrzymuje. Znajdując bowiem, że z tym systemem percepcji wiąże się inny przez nawyk lub, jeśli chcecie, przez stosunek przyczyny i skutku, umysł przechodzi do rozważania tych idei, że zaś czuje on, iż jest w pewien sposób koniecznie wyznaczone, że musi on zwrócić się ku tym właśnie ideom i że nawyk czy stosunek, który to wyznacza, nie dopuszcza najmniejszej zmiany, przeto tworzy z nich nowy system, któremu podobnie daje dostojny tytuł realności”¹⁴².

Zatem poczucie realności u Hume’a może być w ludzkiej psychice przenoszone z impresji na idee tak pamięci, jak i wyobraźni przez procesy automatyczne określane tu mianem nawyków. Oznacza to, że odczucie

¹⁴² Hume, TNL, t. I, 1. 3. 9, s. 145.

wiarygodności danych opisów rzeczywistości wiąże się nie tylko z ich treścią, lecz także, a nawet przede wszystkim z emocjonalnym stanem, w jakim zostaną odebrane. Nasze stany emocjonalne zależą natomiast w znacznym stopniu od sytuacji społecznej, w jakiej się znajdujemy, czyli od emocjonalnej „atmosfery” dominującej w naszym społecznym otoczeniu. Człowiek jest bowiem, według Hume’a, istotą społeczną, gdyż „automatycznie” „udziela ją się” mu emocje innych¹⁴³.

Skąd pochodzi ta siła sprawcza automatyzmów w ludzkim myśleniu? Odpowiedź Hume’a wynika z jego pragmatycznego nastawienia. Uważa on, że umysł istnieje po to, by ułatwiać człowiekowi funkcjonowanie w rzeczywistości, a niekoniecznie po to, aby ją niepodważalnie prawdziwie opisywać. Nawyk przyspiesza myślenie, gdyż kojarzy informację uznaną za prawdziwą na mocy pewnego doświadczenia z informacją, która się z nią łączy, relacją podobieństwa, styczności oraz przyczynowości. Wiążąc różnego rodzaju informacje, umysł przenosi nawykowo przekonanie o prawdziwości z jednej na drugą. Zatem parząc się ogniem płonącym w kominku, wiemy, że oparzy nas również płomień świecy, gdyż są do siebie podobne. Jesteśmy skłonni okazywać zaufanie ludziom, których widzimy w towarzystwie naszych wypróbowanych przyjaciół, gdyż sama ich styczność z nimi powoduje przeniesienie tego zaufania. Wreszcie po dobrym człowieku spodziewamy się dobrych uczynków, a od człowieka złego oczekujemy jedynie zła, w przekonaniu, iż dobro może być przyczyną tylko dobra, natomiast zło jest w stanie rodzić jedynie złe owoce.

Myślenie nawykowe ułatwia nam życie potoczne, gdyż oszczędza czas i energię, umożliwia planowanie działań i skuteczną komunikację. Nawykowo jedynie przewidujemy, że sklepikarz, do którego idę po chleb, nie dodał do niego trucizny¹⁴⁴, lecz brak tego nawyku uniemożliwiłby człowiekowi funkcjonowanie w społeczeństwie. Wobec tego nie w pełni kontrolujemy powstawanie obrazu świata, którego jesteśmy świadomi – jego powstawanie zachodzi częściowo automatycznie, choć nie jako bierne odwzorowanie rzeczywistości zewnętrznej. Stanowi on (obraz świata) raczej odwzorowanie relacji naszej psychiki (w tym jej społecznego, kulturowego ukształtowania) do obrazu rzeczywistości uznawanego za świat zewnętrzny.

Wszelka refleksja dotycząca faktów, czyli zjawisk obecnych w świecie, opiera się na nawykowym (automatycznym) procesie łączenia skutku z przyczyną. Historyczne opisy rzeczywistości są w tym ujęciu także efektem nawykowego przenoszenia aktualnych doświadczeń (kulturowych, społecznych, egzystencjalnych) na opisywaną minioną rzeczywistość.

¹⁴³ Por. S. Ratcliffe, *On Sympathy*, Oxford–New York 2008, s. 10, 88–90.

¹⁴⁴ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 75.

Hume klasyfikuje wiedzę historyczną jako wiedzę dotyczącą faktów i zdarzeń i jako taka nie jest dla niego zasadniczo mniej wiarygodna niż jakkolwiek inna wiedza tego rodzaju. Historyk zakłada bowiem mocą pożytecznego nawyku, że źródła historyczne: tak przedmioty, jak i opisy świata są przyczyną określonego stanu rzeczywistości historycznej. Nie dysponuje jednak i dysponować nie będzie tą rzeczywistością historyczną, która – hipotetycznie rzecz ujmując – spowodowała zaistnienie zjawiska, które dziś nazywamy źródłem historycznym. Z perspektywy pozytywistycznej historyk znajduje się w sytuacji dużo gorszej od fizyka, biologa i chemika, którzy dysponują „badanym światem”, a historyk nie. Jednak gdy na tę sytuację spojrzymy sceptycznymi oczami Hume’a, to historyk wprawdzie nadal znajduje się nieco dalej od badanego świata niż przyrodoznawca, lecz różnica nie jest już radykalna. Obaj bowiem opierają się nie na rzeczach, lecz na percepcjach pojawiających się w ich umyśle, z tą różnicą, że percepcje przyrodoznawcy mają być bardziej żywe od impresji historyka.

To względne uprzywilejowanie przyrodoznawcy występuje zresztą wówczas, gdy ten bazuje na impresjach badanych roślin i zwierząt, na ich podstawie opisując świat przyrody, a historyk dysponując impresją przedmiotu, przywołuje dopiero idee źródła historycznego i historycznej rzeczywistości. Taki podział wiedzy, do którego Hume się niekiedy odnosi, istniał jednak we wczesnym, obserwacyjnym etapie badania świata przyrody. Obecnie przyrodoznawca, by opisywać świat, musi najpierw przywołać idee interpretujące odbierane zmysłowo impresje, co oznacza, że nie bada po prostu organizmu, lecz przywołuje idee systematyki i anatomii, by móc w ogóle zinterpretować to, co widzi jako przedmiot badań.

Zatem każdy badacz dostrzega coś, co wywołuje skojarzenia, które przywołują kolejne skojarzenia. Ten łańcuch idei wywołany przywołaną zmysłowo impresją daje u swego końca opis świata bądź jego fragmentu:

„Ten stół, który właśnie teraz mi się jawi, jest tylko percepcją i wszelkie jego cechy są cechami percepcji. Otóż najbardziej oczywistą spośród wszystkich jego cech jest rozciągłość. Percepcja składa się z części. Te części są tak ułożone w przestrzeni, że dają nam pojęcie odległości i styczności oraz długości, szerokości i grubości. Ograniczenie wszystkich tych trzech wymiarów jest tym, co nazywamy kształtem. Ten kształt może się poruszać, można go oddzielić i podzielić. To, że może się poruszać i że można go oddzielić, to są wyróżniające własności rzeczy rozciągniętych. Ażeby przeciąć i ukrócić wszelkie dysputy, sama idea rozciągłości nie jest kopią niczego innego niż impresji, a co za tym idzie, musi się z nią całkowicie zgadzać. Powiedzieć, że idea rozciągłości zgodna jest z każdą rzeczą, to jest powiedzieć, iż jest ona rozciągnięta”¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Hume, TNL, t. I, 1. 4. 5, s. 311.

Historyk badający starożytny artefakt i botanik pochylający się nad rośliną nie obcuje więc w myśl koncepcji Hume'a z artefaktem ani rośliną (bezpośrednio), lecz z ideami obecnymi w świadomości. Impresje przedmiotów wywołują natomiast u różnych obserwatorów różne idee. Zwyczajny stół dla fizyka czy kogoś z „fizycznym” podejściem do świata wywoła skojarzenia z ideą rozciągłości, a następnie z ideą masy. U geometry czy topologa stół przywoła idee kształtu i rozmiarów, następnie usytuowania w przestrzeni, u przyrodnika idee drewna, jego rodzaju i wieku. Biegły rzemieślnik będzie widział dzieło mistrza bądź wyrób partacza. W wypadku historyka impresja stołu przywoła np. idee stylów *empire* czy secesji lub też idee konkretnych wydarzeń historycznych, z którymi dana impresja może być skojarzona ze względu na relacje styczności bądź pochodzenia¹⁴⁶.

* * *

David Hume jest znany jako krytyk podstawowej dla historycznego oglądu rzeczywistości kategorii, jaką jest relacja przyczynowo-skutkowa. Rzeczywiście dążył on do oczyszczenia wiedzy o człowieku z elementów racjonalistycznej, Kartezjańskiej metafizyki. Za taki element uważał pojmowanie relacji przyczynowo-skutkowej jako fundamentalnej własności rzeczywistości, odkrywanej jedynie przez umysł. W przeciwieństwie do tego uważał związek przyczynowo-skutkowy za sposób widzenia rzeczywistości charakterystyczny dla człowieka, czyli za komponent zachodzących w ludzkiej psychice procesów poznawczych. Uznanie relacji kauzalnej za idee świadomości, a nie element „twardej struktury rzeczywistości” nie oznaczało jednak poznawczej dezaprecjacji tej relacji. Idea przyczynowości była bowiem dla Hume'a fundamentem ludzkiego poznania świata, znajdującym oparcie w całości ludzkiej wiedzy o świecie i w całej historii ludzkich społeczności.

Hume dokonywał w takim razie nie tylko krytyki ontycznego aspektu związku przyczynowo-skutkowego, lecz przede wszystkim reflektował nad jego aspektem psychologicznym. Zastanawiał się, dlaczego człowiek potrzebuje tej kategorii postrzegania rzeczywistości? Odpowiedź na to pytanie wiąże się z wcześniej wzmiankowanymi poglądami Hume'a na rolę myślenia nawykowego w kształtowaniu poczucia realności i stabilności świata.

Człowiek, zdaniem Hume'a, nie potrzebuje świata, który byłby logiczny czy zgodny z jakimś abstrakcyjnym rozumem, potrzebuje natomiast obrazu rzeczywistości, w której mógłby spokojnie egzystować. Postrzeganie ele-

¹⁴⁶ Por. W. Werner, *David Hume i problem rzeczywistości historycznej*, [w:] B. Płonka-Syroka (red.) *Wzorce postrzegania rzeczywistości w nauce i społeczeństwie*, Warszawa 2008, s. 31-40.

mentów tejże rzeczywistości, jako dającego oparcie fundamentu potrzebuje uzasadnienia w postaci wskazania na ich pochodzenie. To oparcie otaczającego człowieka świata na podłożu jego pochodzenia zachodzi nawykowo, gdyż jest uwarunkowane emocjonalną potrzebą wiary w pewność własnego istnienia, wiary.

Przyczynowość jest zatem w ujęciu Hume'a jedną z dwóch podstawowych kategorii epistemologicznych, kształtujących naszą wizję rzeczywistości. Jest także jedną z form relacji¹⁴⁷ między zjawiskami, czyli jednym ze sposobów, w jaki człowiek postrzega różnorodność rzeczywistości.

Drugą podstawową dla myślenia historycznego kategorią epistemiczną analizowaną przez Hume'a, jest kategoria czasu. Idea czasu, jego zdaniem, nie jest dana ludzkiej świadomości z żadnej zmysłowej impresji, lecz ze sposobu, w jaki ludzki umysł przyjmuje pojawianie się w świadomości zmysłowych bodźców.

„Idea czasu pochodzi nie z jakiejś poszczególniej impresji, związanej z innymi i wyraźnie różnej od nich, lecz powstaje w ogóle tylko dzięki sposobowi, w jaki impresje ukazują się umysłowi, przy czym sama idea czasu nie należy do liczby tych impresji. Pięć tonów, zagranych na flecie, daje nam impresję i ideę czasu, jakkolwiek czas nie jest szóstą impresją, która by ukazywała się sama przez się słuchowi czy jakiemu innemu zmysłowi. I nie jest to również szosta impresja, którą by umysł znajdował sam w sobie drogą refleksji. Te pięć dźwięków, zjawiając się w ten szczególny sposób, nie wywołuje żadnej emocji w umyśle ani nie wytwarza żadnego wzruszenia jakiegokolwiek rodzaju, które by, spostrzeżone przez umysł, mogło dać początek nowej idei. Na to trzeba wytworzyć nową ideę refleksywną; i umysł, po tysiąc razy rozważając wszystkie swoje idee zmysłowe, nie może nigdy wyciągnąć z nich nowej idei pierwotnej, o ile natura nie ukształtowała jego władz tak, iż doznaje on nowej impresji pierwotnej, która powstaje z takiej kontemplacji”¹⁴⁸.

Idea czasu jest dla świadomości kategorią umożliwiającą człowiekowi odebranie rzeczywistości jako zarazem zmiennej, jak spójnej. Idea czasu jest dla człowieka niezbędna, gdyż za jej pomocą świat nie rozpada się w swej zmienności na atomy odizolowanych stanów, lecz pozostaje jednym światem, który trwa w czasie i w czasie ciągle się zmienia.

W swojej refleksji na temat idei czasu Hume stara się rozwiązać paradoksy Zenona z Elei, ale nie z perspektywy ontologicznej, lecz epistemologicznej. Czas być może jest iluzją – można by skonstatować po lekturze

¹⁴⁷ Te relacje to: podobieństwo, tożsamość, stosunki czasu i miejsca, stosunek ilości lub liczby, stopnie jakości, przeciwieństwo i przyczynowość. Por. Hume, TNL, t. I, 1. 3. 1, s. 96-97.

¹⁴⁸ Por. Hume, TNL, t. I, 1. 2. 3, s. 56-57.

Traktatu, lecz ta iluzja jest trwałym elementem naszej świadomości – niezbywalną częścią naszego umysłu. Nie jest to zatem iluzja, która zasłania nam jakąś prawdziwą rzeczywistość, lecz idea, która pozwala nam na stworzenie w naszej świadomości obrazu świata, w którym możemy bezpiecznie żyć.

Konstruowanie obrazów świata zachodzi, według Hume'a, przy wykorzystaniu wszystkich władz umysłu, to znaczy zarówno percepcji i pamięci, jak i wyobraźni. Ponieważ jest to proces nawykowy, więc człowiek nie jest do końca świadomy, jakie elementy z obrazu rzeczywistości uważanego za prawdziwy pochodzą z pamięci, które są zaobserwowane, a które wyobrażone.

Czy oznacza to, że obrazy świata powstające w świadomości są z natury fikcyjne, wyobrażone?

Wyobraźnia, według Hume'a, ograniczona jest zmysłowym i spekulatywnym horyzontem doświadczeń człowieka, oznacza to, że nie może ona tworzyć obrazów świata *ex nihilo*, lecz posługuje się „jako budulcem” informacją pochodzącą ze zmysłów i z pamięci. Jednak za pomocą tego materiału może wyobraźnia tworzyć „symulację łańcucha wydarzeń noszącą wszelkie znamiona rzeczywistości; przypisać owemu łańcuchowi określony czas i określone miejsce, uznać je za istniejące i odmalować z taką dbałością o szczegóły, jaka charakteryzuje fakt historyczny, o którego autentyczności jesteśmy jak najbardziej przekonani”¹⁴⁹.

Porównanie faktu wyobrażonego z faktem historycznym jest tutaj nieprzypadkowe. Dla Hume'a fakty historyczne są przykładem informacji, która jest tak zmysłowo, jak i spekulatywnie niedowodliwa, a jednak, mocą społecznego zwyczaju i myślowego przeświadczenia, uważana za prawdziwą bądź przynajmniej wiarygodną.

Różnica między obrazem świata fikcyjnym a prawdziwym leży zatem nie tylko w samym obrazie, co w przeświadczeniu, jakie towarzyszy jego odbiorowi. Obydwa bowiem „zbudowane” są z tego samego informacyjnego budulca. Według Hume'a, ludzki umysł nie jest w stanie stworzyć aż tak bardzo fikcyjnej wizji, by nie móc w nią uwierzyć, ani aż tak bardzo wiarygodnej, by nie mógł jej zanegować. Ta sama informacja może zatem zostać uznana za prawdziwą bądź fikcyjną i – w zależności od przeświadczenia, jakie jej towarzyszy – wywrzeć zupełnie inny wpływ na daną świadomość:

„Gdy jeden zabiera się do czytania książki jako powieści, drugi zaś do tej samej jako do opowieści prawdziwej, to, jasna rzecz, obaj otrzymują te same idee i w tym samym porządku; i że jeden nie wierzy, a drugi jest przeświadczony, to nie przeszkadza im kłaść dokładnie ten sam sens w słowa pisarza. Jego słowa wzbudzają te same idee u obu, choć to, co on mówi, ma niejednakowy wpływ

¹⁴⁹ D. Hume, *Badania*, s. 41–42.

na obu. Ten drugi czytelnik ma bardziej żywe przedstawienie wszystkich opowiadanych zdarzeń. Wchodzi on głębiej w sprawy osób, o których mowa: przedstawia sobie ich działania, charaktery, przyjaźnie i nie-przyjaźnie; i idzie nawet tak daleko, że tworzy sobie pojęcie o ich rysach, wyglądzie i całej osobie. Natomiast pierwszy czytelnik, który nie daje wiary świadectwu autora, przedstawia sobie wszystkie te szczegóły w sposób bardziej mglisty i niejasny; i opowiadanie nie daje mu wiele zadowolenia poza tym, jakie mu sprawia styl i błyskotliwość kompozycji”¹⁵⁰.

Zasadniczym zatem problemem jest proces powstawania przeświadczenia o prawdziwości i fikcyjności danych światopoglądów. Proces ten jest elementem podwójnego psychologicznego i społecznego mechanizmu utrzymywania zgodności indywidualnego obrazu świata z samoświadomością oraz utrzymania związku między świadomością indywidualną a społecznymi ramami funkcjonowania jednostki.

Hume swoją koncepcję wywiódł z tradycji indywidualistycznej psychologii filozoficznej, jednak w wielu miejscach wykroczył poza jej ramy pojęciowe. Hume dostrzega rolę i znaczenie wychowania w kształtowaniu wiedzy jednostki o świecie, a także jej samowiedzy, jednak ten temat, choć jest sygnalizowany w *Traktacie*, pozostaje jeszcze, w tym młodzieńczym przecież dziele, nierozwinięty, ze względu na chęć pozostania w zgodzie z obowiązującymi w ówczesnej filozofii regułami:

„Jestem przekonany, że gdy rzecz zbadamy, to znajdziemy, iż więcej niż połowa tych poglądów, które przeważają u ludzi, powstała dzięki wychowaniu i że zasady, które tkwią *implicite* w tych poglądach, przeważają liczbowo te, które powstały bądź na drodze rozumowania abstrakcyjnego, bądź dzięki doświadczeniu. Podobnie jak kłamcy często powtarzają swoje kłamstwa i dochodzą wreszcie do tego, iż je sobie przypominają, tak również sądowi lub raczej wyobraźni w ten sam sposób można wrazić idee tak mocno i sprawić, iż będzie je ujmował w tak pełnym świetle, iż idee te mogą działać na umysł zupełnie tak samo jak te, które nam dają zmysły, pamięć lub rozum. Że jednak wychowanie jest czynnikiem sztucznym, nie zaś naturalnym, i że jego maksymy są często sprzeczne z rozumem, a nawet sprzeczne między sobą w różnym czasie i miejscu, przeto filozofowie nigdy go nie biorą w rachubę, choć w rzeczywistości opiera się ono na tej samej podstawie nawyku i powtórzenia, jak nasze wnioski z przyczyn i skutków [przypis: Możemy stwierdzić ogólnie, że wobec tego, iż nasze uznanie za słuszne wszelkiego rozumowania, które dają wnioski prawdopodobne, opiera się na żywości idei, przeto podobne jest ono do wielu urojeń i przesądów, jakie odrzucamy z pejoratywnym uzasadnieniem, iż są płodem wyobraźni]”¹⁵¹.

¹⁵⁰ Hume, TNL, t. I, 1.3.7, s. 132.

¹⁵¹ Hume, TNL, t. I, 1. 3. 10, s. 156–157.

Nawykowy charakter ma zatem także interpretacja danych zmysłowych na nas własny temat – uczymy się postrzegać siebie w kontekście określonego sposobu funkcjonowania uregulowanego działaniami, jakie podejmujemy w społeczeństwie i w grze z przyrodą. Nadrzędna funkcja psychiki, jaką jest, według Hume’a, podtrzymywanie spójności indywidualnej tożsamości, realizowana jest nawykowo (a zatem częściowo poza świadomą kontrolą) i za pomocą zespolonych funkcji percepcji, pamięci i wyobraźni.

Hume definiuje tożsamość w odniesieniu do wcześniej określonych mechanizmów postrzegania rzeczywistości i konstruowania jej reprezentacji w świadomości. Tożsamość, czyli świadomość siebie jest elementem świadomości istnienia świata.

Aby zidentyfikować psychiczne warunki możliwości postrzegania siebie samego jako jednego bytu istniejący w świecie i dysponujący pewnymi stałymi cechami determinującymi naszą tożsamość, czyli świadomość, że jesteśmy jednym bytem i ciągle (pomimo upływu czasu) tym samym bytem Hume definiuje psychiczne warunki, które muszą być spełnione, by w ogóle postrzegać daną rzeczywistość jako jedną rzeczywistość.

Kamieniem węgielnym koncepcji Hume’a jest stwierdzenie o nieciągłym charakterze procesów percepcji:

„Myśl nasza jest jeszcze bardziej zmienna niż nasze pole widzenia; wszystkie nasze zmysły i władze przyczyniają się do tych zmian i nie ma ani jednej mocy w naszej duszy, która by pozostawała niezmienna choćby na jedną chwilę. Umysł to teatr pewnego rodzaju, gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno, przesuwają się to w tę, to w inną stronę, prześlizgują się i znikają, to znów mieszają się ze sobą w nieskończonej ilości różnych postaw i sytuacji. Właściwie mówiąc, nie ma w naszych przeżyciach żadnej prostoty nawet w jednej chwili ani też tożsamości w chwilach różnych, choćbyśmy nie wiedzieć jak mieli skłonność naturalną, by wyobrażać sobie tę prostotę i tożsamość. Porównanie z teatrem nie powinno nas wprowadzać w błąd. Nasze percepcje, które składają się na nasz umysł, zjawiają się tylko kolejno w czasie; nie mamy zaś nawet najbardziej odległego pojęcia o miejscu w przestrzeni, w którym by się te sceny rozwijały ani pojęcia o składnikach, z których umysł się składa”¹⁵².

Hume akcentuje także fakt, że świadomość istnienia danego przedmiotu w czasie składa się z postrzegania odmiennych wrażeń zmysłowych (wielości), o których domniemywamy, że dotyczą one jednego i ciągle tego samego przedmiotu (jedności). Ponieważ wielość i jedność jako stany ontologiczne nie są z sobą tożsame, a wręcz wykluczają się, to w ludzkiej świadomości zachodzą procesy, które redukują ta sprzeczność między postrzeganiem

¹⁵² Hume, TNL, t. I, 1. 4. 6, s. 328.

(wielości) a wiedzą o istnieniu przedmiotów (jednością). Hume wskazuje zatem na rolę wyobraźni, która narzuca danym zmysłowym spójność:

„Skoro więc zarówno wielość, jak i jedność nie dadzą się powiązać ze stosunkiem tożsamości, to musi on tkwić w czymś, co nie jest ani wielością, ani jednością. Lecz, prawdę mówiąc, na pierwszy rzut oka wydaje się to całkiem niemożliwe. Pomiędzy jednością i wielością nie ma nic pośredniego, podobnie jak nie ma nic pośredniego między istnieniem a nieistnieniem. Gdy przyjmujemy, że jedna rzecz istnieje, to musimy założyć, bądź że inna również istnieje, a wtedy mamy ideę wielości, bądź też że nie istnieje, a wówczas pierwsza rzecz pozostaje jednością. Ażeby usunąć tę trudność, zwróćmy się ku idei czasu czy trwania. Zaznaczyłem już powyżej, że czas w ścisłym znaczeniu obejmuje *implicite* następstwo i że gdy stosujemy tę ideę czasu do jakiegoś przedmiotu niezmiennego, to czynimy to posługując się fikcją wyobraźni, której mocą przyjmuje się, iż przedmiot niezmienny bierze udział w zmianach, jakie zachodzą w rzeczach z nim współistniejących, a w szczególności w zmianach, które zachodzą w naszych percepcjach. Ta fikcja wyobraźni jest niemal powszechna; i dzięki niej to właśnie jakiś przedmiot indywidualny znajdujący się przed nami, na który patrzymy przez czas jakiś nie dostrzegając w nim żadnej przerwy ani zmiany, może nam nasunąć pojęcie tożsamości”¹⁵³.

Wyobraźnia łączy zatem w psychice impresje różnych (gdyż znajdujących się w różnych kontekstach czasowych) przedmiotów w jeden byt. Łącznikiem może być idea następstwa w czasie, gdy dotyczy to zjawisk zmieniających się, takich jak: ludzie i organizmy żywe – człowiek rośnie, tyje, chudnie, garbi się, siwieje, z katolika staje się protestantem lub odwrotnie, czyli zmienia się na wiele sposobów, zachowując w naszym odbiorze tożsamość. Również podlegające zmianom artefakty – okręt (w dzisiejszych czasach – samochód), który jest systematycznie naprawiany, pozostaje w naszej świadomości tym samym obiektem pomimo wymiany wielu jego elementów. Podobnie dom postrzegamy jako taki sam w ciągu wielu dziesięcioleci, nawet jeżeli wymianie uległa znaczna część stanowiącego go materiału. Zjawiska historyczne, takie jak: narody, państwa, instytucje religijne, organizacje, zmieniają się ciągle, wymieniając „zasoby ludzkie” je stanowiące, modyfikując prawo czy doktryny, symbolikę i sposób funkcjonowania – sposób ich postrzegania w czasie, przestrzeni i w odniesieniu do różnych podmiotów postrzegających oraz niezliczonych płaszczyzn obserwacji jest tak różny, że „logicznie rzecz biorąc”, wykluczałby wszelką jedność, lecz ta wielość scalona jest ideą następstwa w czasie.

Czasami łączymy różne percepcje ideą niezmiennego trwania w czasie – góra pozostaje w ciągu wieków tą samą górą, choć faktycznie

¹⁵³ Hume, TNL, t. I, 1. 4. 2, s. 262-263.

zmienia się jej kształt czy wysokość, zmienia się linia brzegowa kontynentów, nie zakłócając naszego odbioru ich jako niezmiennych. Idee te stanowią fikcję, lecz fikcję niezbędną dla funkcjonowania naszej świadomości. Fikcje, które podtrzymują nasze trwanie w świecie, czy wręcz istnienie kultury w ogóle.

W odniesieniu do psychiki indywidualnej idee wyobraźni scalające wielość percypowanych naszych stanów mają możliwość modyfikować treść idei pamięci. Chociaż pamiętamy, że wczoraj czuliśmy się źle, gdyż bolała nas głowa, a dziś nie odczuwamy tej dolegliwości, to jednak nie zaburza to nam zazwyczaj odbierania siebie jako tego samego bytu, tak wczoraj, jak i dzisiaj, pomimo skrajnie różnych wspomnień dotyczących odczuwania samego Siebie. Tę jedność¹⁵⁴ wymusza idea następstwa w czasie, będąca ideą konstruowaną przez wyobraźnię (jako funkcję psychiki).

Spójny obraz rzeczywistości i spójna tożsamość mogą zostać stworzone, zdaniem Hume'a, z różnorodnych doznań zmysłowych za pomocą kategorii powiązań między zjawiskami a w szczególności kategorii przyczynowości. To pojęcie umożliwia trwanie indywidualnej tożsamości tam, gdzie zmienność nie może zostać zignorowana. Kategoria przyczynowości wprzęga zmienność świata w proces budowy tożsamości. Zmiany zamiast niszczyć poczucie jedności dynamizują je. Jednostka postrzega świat i siebie w świecie jako skutek stanów wcześniejszych. Myślenie w kategoriach przyczynowo-skutkowych posługuje się pamięcią, dzięki której jest możliwe porównywanie stanów wcześniejszych i późniejszych, lecz często poza pamięć, czy poza informację pochodzącą z pamięci, wykracza:

„...skoro raz zdobyliśmy to pojęcie przyczynowości dzięki pamięci, to już możemy rozciągnąć ten sam łańcuch przyczyn i, co za tym idzie, tożsamość naszej osoby poza dane naszej pamięci i możemy obejmować myślą czasy, okoliczności, działania, któreśmy całkowicie zapomnieli, lecz co do których przyjmujemy ogólnie, iż kiedyś istniały. Lecz jakże nieliczne są nasze minione przeżycia, o których zachowujemy jakąś pamięć? Kto może mi powiedzieć, na przykład, jakie były jego myśli i działania dnia pierwszego stycznia 1715 roku [Hume urodził się 7 maja 1711 – przyp. W.W.], 11 marca 1719 i 3 sierpnia 1733 roku? Albo może będzie ktoś twierdził, dlatego że całkowicie zapomniał wydarzenia z tych dni, iż jego obecne ja nie jest tą samą osobą, jaką było w tamtych chwilach, i może w ten sposób zechce obalić wszystkie najbardziej ustalone pojęcia o tożsamości osobowej? Tak więc, zgodnie z tym poglądem, pamięć nie tyle wytwarza, ile odkrywa tożsamość osobową, wskazując nam stosunek przyczyny i skutku między różnymi naszymi percepcjami”¹⁵⁵.

¹⁵⁴ J.L. McIntyre, *Further Remarks on the Consistency of Hume's Account of the Self*, *Hume Studies* 5 (1979), nr 1, s. 55–61.

¹⁵⁵ Hume, *TNL*, t. I, 1. 4. 7, s. 339–340.

Nieciągłość pamięci, o której jest mowa w przytoczonym fragmencie, nie zaburza zazwyczaj ciągłości świadomości istnienia naszej osoby: ciągłości tożsamości. Luki w pamięci są na bieżąco „zapełniane” danymi wyobrażonymi, idea tożsamości wytwarzana jest bowiem w wyobraźni, podtrzymuje ciągłość naszej tożsamości pomimo nieciągłego charakteru pamięci.

Ogólna koncepcja funkcjonowania ludzkiej psychiki Davida Hume’a wskazuje na tendencję do zachowania spójności tożsamości pomimo niespójności danych pochodzących od zmysłów (percypowanych) oraz nieciągłego charakteru pamięci. Ta funkcja psychiki może być realizowana nawet za cenę silnego modyfikowania docierających do umysłu bodźców zmysłowych. Bowiem relacja pomiędzy kolejnymi etapami powstawania świadomej informacji nie jest relacją tożsamości, lecz styczności oraz przyczynowości. Oznacza to, że idee znajdujące się w świadomości „nie oddają” bezpośrednio danych zmysłowych, lecz są efektem wspólnego działania wielu funkcji psychicznych, między którymi mogą zachodzić różne relacje.

Potrzeba spójnego obrazu rzeczywistości jest potrzebą, która uzasadnia potrzebę refleksji historycznej. Ponieważ percepcja jest z powodu specyfiki natury ludzkiej nieciągła i nieciągła jest również pamięć, to znaczy, że wyobraźnia musi dostarczyć kategorii spajających niespójny, fragmentaryczny ogląd rzeczywistości w wizję stabilną i wiarygodną. Każdy element rzeczywistości znajdujący się w ludzkiej świadomości musi zostać opisany jako element złożonego związku przyczynowo-skutkowego; musi zostać określone jego miejsce w spójnym obrazie rzeczywistości ujmującym nie tylko jej kształt aktualny, lecz także przeszły i spodziewany – przyszły. Potrzeba historycznej refleksji o rzeczywistości nie oznacza tu jednak potrzeby historiografii, a tym bardziej historiografii krytycznej. Hume wskazuje bowiem na to, że dla zachowania spójności ludzkiej świadomości nadają się także mityczne i legendarne obrazy rzeczywistości, a nawet zwyczajne zabobony. Ludzka świadomość, w ujęciu Hume’a, potrzebuje historycznego obrazu rzeczywistości, czyli obrazu wyjaśniającego powiązanie teraźniejszości z przeszłością, jednak nie musi przedkładać historii krytycznej nad historię mityczną, czy nawet nad propagandowo zafałszowany obraz dziejów. Historyczność, jakiej człowiek potrzebuje, w koncepcji Hume’a, polega zasadniczo na wyjaśnieniu świata w kategoriach przyczynowości i następstwa (trwania) w czasie.

* * *

Hume podkreśla ograniczenia wiedzy wynikające z związania ludzkiej zdolności do wyobrażania sobie świata z pamięcią, co pozwala mu stwierdzać że:

„...umysłowi nie jest nigdy realnie dana żadna rzecz inna poza jego percepcjami, czyli impresjami i ideami, i że rzeczy zewnętrzne stają się nam znane tylko poprzez te percepcje, jakie one wywołują. Nienawidzić, kochać, myśleć, czuć, widzieć – wszystko to, to nic innego niż postrzegać. Otóż teraz, skoro nic nie jest nigdy dane umysłowi prócz percepcji i skoro wszystkie idee pochodzą z czegoś, co poprzednio było dane bezpośrednio umysłowi, to stąd wynika, że nie jest dla nas możliwe to, iżbyśmy przedstawiali sobie lub tworzyli ideę jakiejś rzeczy, swoiście różnej od idei i impresji. Zatrzymajmy naszą uwagę na czymś poza nami samymi, o ile tylko to jest możliwe. Wznieśmy naszą wyobraźnię ku niebiosom albo ku ostatecznym granicom wszechświata nigdy naprawdę nie wyjdziemy ani na krok poza nas samych, ani też nie możemy sobie przedstawić jakiegoś rodzaju istnienia poza tymi percepcjami, które zjawily się w tym wąskim kręgu. To jest świat wyobraźni i nie mamy żadnej idei poza tym, co w tym kręgu powstaje”¹⁵⁶.

Hume dyskutuje tutaj z koncepcjami Kartezjusza twierdzącego, że ludzka świadomość jest odbiciem Absolutu i jako taka nie ma ograniczeń w tworzeniu dowolnych światów. Dla szkockiego myśliciela nawet najbardziej wysublimowane opisy świata są związane z doświadczeniami zmysłowymi, tak np. fundamentem matematyki są liczby naturalne¹⁵⁷. Hume nie neguje oczywiście ludzkiej zdolności do przekształcania obecnych w świadomości idei, podkreśla tylko fakt, że na dnie nawet najbardziej złożonej konstrukcji myślowej kryje się akt zmysłowego doświadczenia. Dlatego też, choć każda wiedza opiera się w dużym stopniu na doświadczeniu, nie oznacza to, że opiera się na „doświadczonej rzeczywistości”. Percepcje ludzkiego umysłu i rzeczywistość percypowana to dwa różne światy.

To, czy i w jaki sposób te dwa światy się łączą, jest zagadnieniem wykraczającym poza granice ludzkiego poznania:

„Co się tyczy impresji, które powstają ze zmysłów, to ich ostatecznej przyczyny w moim przekonaniu zupełnie nie może wyjaśnić rozum ludzki; i zawsze będzie rzeczą niemożliwą zdecydować pewnie, czy powstają one bezpośrednio pod wpływem tego, co jest ich przedmiotem, czy wytwarza je moc twórcza umysłu, czy też wreszcie pochodzą one od twórcy naszego istnienia. I takie pytanie nie jest istotne dla naszego obecnego celu. Możemy wyprowadzić wnioski z powiązania naszych percepcji niezależnie od tego, czy są one prawdziwe, czy fałszywe, i niezależnie od tego, czy przedstawiają naturę wierne, czy też są po prostu złudzeniami naszych zmysłów”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Hume, TNL, t. I, 1. 2. 6, s. 94.

¹⁵⁷ J. Dale, *Dawid Hume's Critique of Infinity*, Leiden–Boston–Köln–Brill 2001, s. 57–110.

¹⁵⁸ Hume, TNL, t. I, 1. 3. 4, s. 115.

Hume świadomie łączy epistemologię z ontologią w tym sensie, że nie mamy dostępu do żadnej innej rzeczywistości niż rzeczywistość naszych percepcji.

Zagadka: „jak te percepcje (czyli przypomnijmy impresje pamięci i idee wyobraźni) mają się do świata »zewnętrznego«?” nie ma szansy na ostateczne rozwiązanie, gdyż każda możliwa do udzielenia odpowiedzi opierać się będzie na przyrównywaniu idei do impresji, a nie impresji do rzeczy „zewnętrznych”¹⁵⁹. Pytanie to jest próbą zbudowania związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy hipotetycznym światem zewnętrznym jako przyczyną a percepcjami ludzkiego umysłu jako skutkiem oddziaływania świata. Problem polega na tym, aby bezsprzecznie stwierdzić, że zachodzi związek przyczynowo-skutkowy, należy mieć pewną wiedzę na temat przyczyny, skutku i wiedzę, że zawsze gdy zaistnieje przyczyna, zaistnieje też skutek. Jednakże człowiek jest ograniczony w swej wiedzy jedynie do percepcji, a zatem do zjawisk, o których zakłada, że są skutkiem czegoś, co istnieje poza nimi i niezależnie od nich. Nie można wobec tego stwierdzić obserwacyjnie (a zatem w stopniu pewnym) faktu związku między dwoma zjawiskami, gdy znamy zjawisko pierwsze jedynie na podstawie znajomości zjawiska drugiego, czy mówiąc wprost, gdy NIE znamy zjawiska pierwszego, a jedynie zjawisko drugie, które intuicyjnie odnosimy do naszego wyobrażenia o hipotetycznym zjawisku pierwszym.

Uporczywe poszukiwanie „obiektywnej rzeczywistości” jest dla Hume’a przejawem próżności, gdyż należy szukać raczej „coraz lepiej uzasadnionej wiedzy”: „Możemy, rzecz prosta, zapytać, jakie racje skłaniają nas do tego, by wierzyć w istnienie ciał; próżna rzecz natomiast pytać, czy istnieją, czy też nie istnieją ciała. Oto rzecz, którą musimy przyjąć za bezsporną we wszystkich naszych rozumowaniach”¹⁶⁰.

Hume zatem przyznawał, że nie jesteśmy w stanie dowieść faktu istnienia zewnętrznego względem naszego poznania świata i jednocześnie twierdził, że wątplenie w istnienie tegoż (zewnętrznego) świata jest zarówno nieuzasadnione, jak i niepotrzebne. Świadomość ograniczenia naszej wiedzy nie jest bowiem u Hume’a zachętą do lenistwa i nihilizmu, lecz do sceptycyzmu¹⁶¹.

Sceptycyzm rozumiany tu jako metoda dociekań uwarunkowany jest założeniem, że zawodne jest zarówno świadectwo zmysłów, jak i ludzka zdolność do poprawnego wnioskowania, a zatem wszelka ludzka wiedza jest zaledwie wiedzą prawdopodobną¹⁶². To ogólne stwierdzenie uargu-

¹⁵⁹ W. Davie, *Hume on Perceptions and Persons*, *Hume Studies* 10 (1984), nr 2, s. 125–138.

¹⁶⁰ Hume, *TNL*, t. I, 1. 4. 2, s. 246.

¹⁶¹ D.P. Coleman, *Hume's 'Dialectic'*, *Hume Studies* 10 (1984), nr 2, s. 139–155.

¹⁶² Hume, *THN* 1. 4. 1 – 1. 4. 2, s. 180–218.

mentowane jest wskazaniem na psychiczny mechanizm powstawania ludzkiej wiedzy, który ma charakter nawykowy, ludzka wiedza zaś jest raczej przeświadczeniem powstałym na skutek przeniesienia wrażenia realności z bodźców zmysłowych, które bombardują nasz aparat percepcji na idee wytwarzane w umyśle¹⁶³. Myślenie jest dla człowieka naturalnym działaniem mającym zapewnić mu przetrwanie (a nie wytworzyć prawdziwy obraz rzeczywistości), dlatego zachodzi spontanicznie i ma charakter przemasgający. Człowiek jest niejako zmuszony do postrzegania rzeczywistości i jej interpretacji. Z tego względu Hume odcina się od filozoficznej dyskusji nad problemem, czy rzeczywistość w ogóle istnieje, uważając ją za jałową. Zagadnienie, które go interesuje, to w jaki sposób jesteśmy zmuszani przez naszą własną naturę do wiary w istnienie rzeczywistości¹⁶⁴. W centrum swojej metody badawczej stawia Hume zatem epistemologię czy psychologię poznania, ograniczając, na jej rzecz, refleksję ontologiczną.

Fundamentalnym pytaniem psychologicznej epistemologii Hume'a jest: „w jaki sposób nieciągłe bodźce zmysłowe wywołują wrażenie ciągłego istnienia rzeczy?”¹⁶⁵. Ponieważ ani świadome postrzeganie rzeczywistości nie uzasadnia obrazu rzeczy trwałych w czasie, gdyż jest ono fragmentaryczne, ani nie usprawiedliwia tego, zdaniem Hume'a, rozumowy namysł nad światem. Zatem przyczyną naszej interpretacji rzeczywistości, jako trwałej i istniejącej stabilnie w czasie, jest niewolijonalny mechanizm psychiczny, który Hume nazywa *principium individuationis*: zasadą tożsamości:

„Osoby, które mają taki pogląd na identyczność naszych percepcji podobnych do siebie, to na ogół cała niemyśląca i niefilozoficzna część ludzkości (to znaczy: my wszyscy w takiej czy innej chwili); a więc ci wszyscy, którzy przyjmują, że ich percepcje są jedynymi ich przedmiotami i którzy nie myślą nigdy o istnieniu podwójnym, wewnętrznym i zewnętrznym, reprezentującym i reprezentowanym. Sam ten obraz, który jest dany aktualnie naszym zmysłom, jest dla nas realnym ciałem; i właśnie tym obrazom, które ulegają przerwom, przypisujemy doskonałą identyczność. Że jednak przerwa w ich zjawianiu się zmysłom wydaje się przeciwna tożsamości i z natury rzeczy prowadzi do tego, iż uważamy te podobne do siebie percepcje za różne od siebie, przeto znajdujemy się tutaj w rozterce, jak pogodzić takie przeciwstawne sobie poglądy. Że wyobraźnia gładko przechodzi wzdłuż szeregu idei, które się wywodzą z podobnych do siebie percepcji, to sprawia, iż przypisujemy im zupełną identyczność. To, że te percepcje zjawiają się w świadomości w sposób przerywany, sprawia, iż uważamy je za byty podobne, lecz przecież odrębne, które zjawiają się w pewnych

¹⁶³ Hume, THN 1. 4. 1, s. 182-183.

¹⁶⁴ Hume, THN 1. 4. 1, s. 188-191.

¹⁶⁵ Hume, TNL, t. I, 1. 4. 2, s. 251-252.

odstępach czasu. Kłopot związany z tą sprzecznością sprawia, że jesteśmy skłonni łączyć te oderwane od siebie obrazy fikcją nieprzerwanego istnienia”¹⁶⁶.

Psychiczna funkcja podtrzymywania spójnej tożsamości i świadomości świata wykorzystuje, według Hume’a, wyobraźnię dla uzupełniania luk w nieciągłym obrazie percepcyjnym. Autor *Traktatu* podkreśla zatem, że obraz świata nie jest nam po prostu przekazywany zmysłami, lecz powstaje w umyśle jako efekt (skutek) oddziaływania wielu funkcji psychicznych. Wbrew zarzutom stawianym mu przez wielu krytyków czy pochwałom zafascynowanych jego sceptycyzmem antyracjonalistów¹⁶⁷, Hume nie pozostawiał czytelnika w iluzorycznym świecie obrazów zmieniających się ciągle jak poświata rzucana przez magiczną latarnię, lecz poszukuje myślowych narzędzi umożliwiających formułowanie obrazów świata przynajmniej wiarygodnych – jeżeli już nie prawdziwych¹⁶⁸.

Hume nakazywał wobec tego weryfikowanie informacji dostępnej zmysłowo, a także informacji pochodzącej z rozumowych spekulacji. Sposobem weryfikacji jest porównywanie informacji znajdującej się na różnych etapach wnioskowania: „Musimy więc w każdym rozumowaniu tworzyć sobie nowy sąd jako hamulec czy środek kontrolny w stosunku do naszego pierwszego sądu czy przeświadczenia; i musimy rozszerzyć nasze pola widzenia tak, iżby objąć pewnego rodzaju historię wszystkich przykładów”¹⁶⁹.

Fakty szczegółowe winny być zatem konfrontowane z uogólnionymi obrazami rzeczywistości, a dane empiryczne z spekulacyjną teorią:

„W każdym sądzie, jaki możemy utworzyć co do prawdopodobieństwa, równie dobrze jak co do tego, co jest pewne, winniśmy zawsze korygować pierwszy sąd oparty na naturze danej rzeczy, zestawiając go z innym sądem opartym na naturze rozumu. [...] Tu więc powstaje nowy rodzaj prawdopodobieństwa, który koryguje i reguluje pierwsze prawdopodobieństwo i ustala właściwy jego probierz i miarę. Podobnie jak dowód podlega kontroli prawdopodobieństwa, tak też i prawdopodobieństwo podlega nowym poprawkom, jakie może wprowadzić refleksja, której przedmiotem staje się natura naszego rozumu oraz nasze rozumowanie na podstawie pierwszego prawdopodobieństwa”¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Hume, TNL, t. I, 1. 4. 2, s. 261.

¹⁶⁷ Por. I. Berlin, *Hume i źródła niemieckiego antyracjonalizmu*, [w:] *Pod prąd*, tłum. T. Biedroń, Poznań 2002, s. 255–285.

¹⁶⁸ W literaturze przedmiotu funkcjonują dwa podstawowe ujęcia epistemologii Hume’a: ujęcie starsze (XIX – połowa XX wieku), akceptujące jej sceptycyzm i jego negatywną wymowę oraz ujęcie nowsze wskazujące na naturalistyczne i psychologiczne przezwyciężenie sceptycyzmu przez samego Hume’a. Por. L.E. Loeb, *Stability and justification in Hume's Treatise*, Oxford-New York 2002, s. 6–29.

¹⁶⁹ Hume, TNL, t. I, 1. 4. 1, s. 236.

¹⁷⁰ Hume, TNL, t. I, 1. 4. 2, s. 238–239.

Ostateczną instancją naszej wiedzy pozostaje jednak jej społeczna akceptowalność i użyteczność – ten wątek sam Hume poruszał dość wstydliwie, gdyż w jego czasach był dość nowatorski. Odnosi go głównie do wiedzy historycznej jako takiej, która nie jest ani oczywista demonstratywnie, ani nie można jej wyprowadzić logicznie, jest jednak uznawana za prawdziwą dzięki powszechnemu przyzwoleniu na jej prawdziwość.

Wiedząc zatem, jak bardzo niepewna jest nasza wiedza, tym bardziej powinniśmy być, zdaniem Hume'a, skłonni do jej ciągłego weryfikowania i dbałości o logiczną spójność naszych twierdzeń oraz o ich społeczne weryfikowanie. Tam, gdzie nie możemy zaufać wyłącznie własnemu umysłowi, musimy dopuścić osąd innych. Wprawdzie, konfrontując i uzgadniając naszą wiedzę z wiedzą innych, nie zbliżamy się bardziej do świata, lecz przynajmniej zbliżamy się do innych badaczy, nie tworzymy w ten sposób wiedzy obiektywnej, lecz wiedzę uzasadnioną i użyteczną dla społeczności. Nie należy odrzucać jednak idei obiektywnego świata istniejącego niezależnie od naszego poznania. Przyjęcie tej idei jest bardzo pożytecznym nawykiem umysłu, wprowadza bowiem stały element niepewności wobec naszych poglądów, nie pozwalając im dogmatycznie zakrzepnąć. Gdy wierzymy w istnienie świata, do którego odnoszą się nasze poglądy, jesteśmy wrażliwi na możliwość ich modyfikacji po to, by coraz lepiej spełniały swoje zadania.

Takie podejście do rzeczywistości powinno nas uwrażliwić na rolę społeczeństwa w tym, jak postrzegamy świat. Nasza wyobraźnia kształtuje się w trakcie procesu socjalizacji, a rola społeczeństwa w tym, jak będziemy postrzegać rzeczywistość, jest podstawowa i nieredukowalna. Poznając charakter naszego społecznego i kulturowego otoczenia, mamy pewną szansę poznać uwarunkowania naszej wiedzy, moralności i naszego myślenia o świecie. Hume w znacznym stopniu jest relatywistą, gdy pisze, że: „Każdą rzecz oceniamy w tym świecie przez porównanie. Co jest niezmiernie wielką fortuną dla prywatnego człowieka, jest żebraczą kondycją dla księcia. Chłop uważałby, że jest szczęśliwy w warunkach, które nie dają rzeczy najbardziej koniecznych człowiekowi wyższego urodzenia”¹⁷¹.

Powyższe spostrzeżenie jest jak najbardziej naturalne i zgodne ze zdrowym rozsądkiem, co jest charakterystyczne, gdyż Hume dążył, by jego stwierdzenia mające charakter praktyczny (tj. związane z refleksją na temat różnych aspektów zwykłego życia) nie przeczyły zdrowemu rozsądkowi. Jego namysł nad charakterem psychiki człowieka w społeczeństwie opiera się na obserwacji ludzi w ich codziennych sytuacjach życiowych. Punktem wyjścia analizy są indywidualne i społeczne uwarunkowania ludzkiego światopoglądu i związane z tym zjawisko różnic w poglądach i postawach życiowych, dzielących ludzi na narody, wyznania, kultury i frakcje.

¹⁷¹ Hume, TNL, t. II, 2. 1. 11, s. 71.

Subiektywizm świadomości, tak grupowy, jak i indywidualny, nie jest tu jednak absolutny, a z pewnością nie jest pożądanym. Nie należy przypisywać „księcia sceptyków” do popularnego w drugiej połowie XX wieku solipsyzmu, gdyż Hume, zdając sobie sprawę z nieosiągalności „prawdziwej rzeczywistości” i subiektywnych uwarunkowań ludzkiego myślenia, usiłuje jednak wrodzony egocentryzm poznawczy, etyczny i estetyczny przezwyciężyć, a nie zakonserwować. Sposobem może być wykorzystanie społecznej strony życia człowieka. Hume podkreśla, że człowiek jest bytem społecznym i w interakcjach społecznych światopogląd jest kreowany i negocjowany¹⁷². Negocjacja poglądu na świat możliwa jest dzięki zdolności do współodczuwania i znajomości mowy.

* * *

Zjawisko sympatii, czyli „oddźwięku uczuciowego”, jak pisze Hume, jest jedną z najważniejszych cech ludzkiej psychiki i fundamentem społecznej natury człowieka, a przez to poznawczym fundamentem „psychologii społecznej”:

„Nie ma własności, która by w naturze ludzkiej bardziej zasługiwała na uwagę, zarówno sama przez się, jak i co do swoich konsekwencji, niż skłonność, jaką mamy do oddźwięku uczuciowego na cudze przeżycia i do tego, by przejmować od innych ich skłonności i uczucia, choćby one były nie wiedzieć jak różne od naszych, albo nawet przeciwne naszym. Uderza nas to nie tylko u dzieci, które przejmują, nie zastanawiając się, wszelki pogląd im podsuwany; lecz również u ludzi o największej zdolności sądzenia i największym rozumie, którzy znajdują, że bardzo trudno jest im kierować się własnym rozumem czy skłonnością, gdy się ona przeciwstawia temu, co myślą lub do czego mają skłonność ich przyjaciele i towarzysze codzienni. Temu trzeba przypisywać, że w tak znacznym stopniu możemy obserwować jednakowe usposobienie ludzi należących do tego samego narodu, oraz jednakowy ich sposób myślenia; i jest znacznie bardziej prawdopodobne, że to podobieństwo wynika z oddźwięku uczuciowego, niż że jest skutkiem wpływów gleby i klimatu, które, choć pozostają niezmiennie te same, nie są zdolne zachować niezmiennego charakteru narodu w ciągu całego stulecia. Dobroduszny i uprzejmy człowiek od razu wchodzi w nastrój towarzystwa, w którym się znajdzie; i nawet najbardziej pyszny i najbardziej ponury przejmuje od swych rodaków i znajomych pewne zabarwienie usposobienia. Wesoła postawa innego człowieka wlewa do mojej duszy uprzejmość i pogodę; podobnie czyjaś postawa gniewna czy smutna rzuca nagły cień na mnie. Nienawiść, zawziętość, szacunek, miłość, odwaga,

¹⁷² A.B. Stilz, *Hume, Modern Patriotism, and Commercial Society*, History of European Ideas 2003, nr 29, s. 15-32.

wesołość i melancholia – wszystko to są uczucia, których doznają więcej dzięki temu, że mi się udzielają, gdy obcuje z ludźmi, niż dlatego, iżby wypływały z mojego własnego naturalnego usposobienia i dyspozycji”¹⁷³.

Człowiek widziany oczyma Hume’a jest zatem skłonny dostosowywać widzenie świata do swojego w nim usytuowania. Ponieważ to usytuowanie jest zawsze społeczne, stąd człowiek jest zdolny i skłonny dostosowywać swoje spojrzenie na świat do spojrzenia otaczających go ludzi. W ujęciu Hume’a człowiek jest istotą, która z racji swej społecznej natury dąży do „dostosowania się” do panującego w społeczeństwie aktualnego obrazu rzeczywistości. Oznacza to, że nagła zmiana społecznego światopoglądu, o ile jest powszechna, nie budzi „naturalnego odruchu buntu”, lecz raczej „naturalny odruch dostosowania się”¹⁷⁴.

Opisywane przez Hume’a zjawisko „oddźwięku uczuciowego” ma swój aspekt jednostkowy i społeczny. W aspekcie jednostkowym jest to wrażliwość ludzkiej psychiki na impresje będące podobne do naszej autoimpresji, czyli do naszego wyobrażenia samego siebie. Ponieważ inni ludzie są do nas podobni, jesteśmy wrażliwi na ich zachowanie i okazywane emocje¹⁷⁵. Emocje bliźnich okazywane za pomocą mimiki, gestów, słów i znaków są przez nas odbierane jako impresje, które w umyśle zamieniają się w idee emocji i uczuć. Dzięki temu nasza wyobraźnia może zamienić mgliste idee w żywe impresje tak, że emocje osoby, z którą znajdujemy się w bliskiej relacji, będziemy odbierać jako własne, np. widząc płaczącą z bólu ukochaną osobę, będziemy realnie odczuwać jej ból¹⁷⁶. Zatem w aspekcie społecznym nasza zdolność do sympatii jest proporcjonalna do siły i charakteru relacji społecznej, w jakiej się znajdujemy z osobą, której odczucia stają się elementem naszej świadomości.

Zdolność do sympatii posunięta jest tak daleko, że nawet opis cudzych emocji nasza wyobraźnia jest w stanie przetworzyć w NASZE emocje. Choć nie mamy gwarancji, że będą to emocje identyczne, mimo to otrzymujemy wspólną płaszczyznę emocjonalną, potrzebną do stworzenia świata współdzielonych pojęć, znaków, symboli i opowieści, który stanowi psychiczny fundament tak społeczeństwa, jak i człowieczeństwa.

¹⁷³ Hume, TNL, t. II, 2. 1. 11, s. 62–63.

¹⁷⁴ Stworzona przez Hume’a koncepcja teoretyczna może zatem wyjaśniać przyczyny sukcesów rządów totalitarnych w kształtowaniu społeczeństw według swojej woli, może także posłużyć do badania zagadnienia wpływu rewolucji technologicznej, jakiej doświadczamy obecnie w zakresie procesów powstawania i rozpowszechniania się informacji na przemiany zachodzące w zbiorowej świadomości. Por. W. Werner, *Problem pamięci w anglosaskiej refleksji nad jaźnią społeczną*, [w:] Sz. Wróbel (red.) *Iluzje pamięci*, Kalisz–Poznań 2007, s. 291–304.

¹⁷⁵ Hume, THN 2. 1. 11, s. 316–318.

¹⁷⁶ Hume, THN 2. 1. 11, s. 318–319.

Sympatia jest konstytutywną cechą ludzkiej natury i fundamentem społeczeństwa. Z refleksji Hume'a wynika, że neguje on koncepcję „człowieka naturalnego”, traktowaną inaczej niż filozoficzna fikcja. Istotą człowieka jest partycypacja w społeczeństwie. Człecokształtna istota bytująca poza społeczeństwem nie może być człowiekiem, ponieważ społeczeństwo jest „naturalnym środowiskiem człowieka”, czyli jedynym jego otoczeniem, w którym jest w stanie zaistnieć jako człowiek i jako człowiek trwać¹⁷⁷.

Chociaż istnieje pewna „naturalna”¹⁷⁸ podstawa dla moralności, to jednak z interakcji społecznych wywodzi się wiele kategorii i wartości moralnych; nie mają one wówczas charakteru „naturalnego” ani „oczywistego”, lecz są zrelatywizowane dla społeczeństwa, które je wytworzyło lub podtrzymuje. Różnica między człowiekiem a zwierzęciem, w ujęciu Hume'a, nie jest zatem „jakościowa”, lecz ilościowa. W ostatnim rozdziale części III *Traktatu „O wiedzy i prawdopodobieństwie”* szkocki autor stwierdza, że myślenie i emocjonalne odczuwanie świata człowieka opiera się na podobnym do zwierząt (społecznych) fundamencie zachowań, zmierzających do przetrwania i zapewnienia przetrwania swoim najbliższym. Różnice polegają na większej subtelności metod działania i sposobów wyrazu emocji¹⁷⁹.

* * *

Z myśli Hume'a można wyprowadzić wniosek, że nauka o motywach ludzkich działań „moralnych” (czyli w ramach kultury i społeczeństwa) nie powinna być zbudowana na prymacie założenia, że człowiek jest istotą racjonalną¹⁸⁰ i w związku z tym zazwyczaj kieruje się rozumem¹⁸¹. Odrzuca także koncepcję formowania się społeczeństwa i państwa jako efekt racjonalnego namysłu nad rzeczywistością¹⁸². Z swojej „psychologii działania” wyprowadza natomiast „hipotetyczną historiografię”, to znaczy aprioryczny opis procesu

¹⁷⁷ Hume, THN 3. 2. 2, s. 485–486.

¹⁷⁸ Jaką jest na przykład strach przed śmiercią: Hume w tym punkcie podąża za argumentacją Hobbesa. Por. Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. III. *Hobbes and Civil Science*, Cambridge 2004, s. 87–140.

¹⁷⁹ Hume, THN 1. 4. 16, s. 176–179; THN 2. 1.12, s. 324–328.

¹⁸⁰ Ciekawą ilustracją tezy Hume'a o irracjonalnym aspekcie natury ludzkiej jest historia jego ralaacji z innym wybitnym filozofem, a mianowicie z Janem Jakubem Rousseau. Hume, który z swojej filozofii odrzucił koncepcję o przemagającej roli rozumu w ludzkim działaniu, w życiu osobistym nie zawsze jednak doceniał znaczenie emocji. Nie spodziewał się bowiem, że jego przyjacielska postawa względem Rousseau zostanie przez tego ostatniego odebrana jako wrogie działanie i przejaw zaborczości. Por. R. Zaretsky, J.T. Scott John, *Philosophers Quarrel: Rousseau, Hume, and the Limits of Human Understanding*, New Haven–London 2009, s. 114–169.

¹⁸¹ Por. J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London–New York 1995, s. 51–63; R. Cohon, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, Oxford–New York 2008, s. 30–62.

¹⁸² Por. J. Rawls, *Lectures*, s. 165–172.

historycznego, oparty na teorii natury ludzkiej i funkcjonowania społeczeństwa, lecz nie powołujący się na konkretny materiał źródłowy.

Społeczeństwo ludzkie, według Hume'a, powstaje spontanicznie, być może nawet przypadkowo, lecz trwa dlatego, że zapewnia przetrwanie lepiej niż egzystencja poza nim:

„Tylko przez zawiązanie społeczności może on skompensować te swoje braki i wznieść się na poziom równości z innymi podobnymi mu stworzeniami, a nawet zdobyć wyższość nad nimi. Społeczność kompensuje wszystkie jego słabości; i choć w tej sytuacji jego potrzeby mnożą się z chwili na chwilę, to przecież jego możliwości i sprawności zwiększają się jeszcze bardziej i dają mu pod każdym względem więcej zadowolenia i szczęścia, niż jest dlań możliwe osiągnąć kiedykolwiek w stanie dzikim i odosobnionym. Gdy każdy człowiek pracuje z osobna i tylko dla siebie samego, to moc jego jest zbyt mała, ażeby wykonać jakieś znacznie większe dzieło; że zaś potrzebna jest jego praca dla zaspokojenia wszelkich jego różnorodnych potrzeb koniecznych, przeto nigdy nie osiąga on doskonałości w żadnej poszczególniej sztuce; że zaś jego siła i sprawność nie są jednakowe w każdej chwili czasu, to najniżej nawet niepowodzeniu w jakiegokolwiek z tych umiejętności musi towarzyszyć nieuchronnie ruina i nędza”¹⁸³.

Hume zakłada, że powstanie społeczeństwa wiąże się nie tylko z lękiem przed fizyczną zagładą, lecz również z emocjami towarzyszącymi relacjom płciowym i wychowywaniu potomstwa¹⁸⁴. Relacje rodzinne i związane z nimi uczucia oparte na sympatii uformowały społeczną naturę człowieka, gdyż udoskonalili jego zdolność do sympatii i potrzeby życia zbiorowego. Relacja seksualna przeobraża się w rodzinę, gdy nie rozpada się po spłodzeniu potomstwa.

Kiedy zaś rozszerzająca się rodzina włącza do swoich struktur osoby niespokrewnione, staje się już społeczeństwem. Społeczeństwo jednakże nie może już opierać się na tej samej podstawie mentalnej co rodzina. Jej fundamentem zaczyna być „poczucie sprawiedliwości” pojawiająca się wówczas, gdy człowiek zaczyna uważać za cnotę akt wyrzeczenia się własnej krótkoterminowej korzyści na rzecz społeczeństwa, którego dobro utożsamia z „długoterminową” korzyścią wszystkich jego uczestników. Powstają wówczas pojęcia moralne; altruizm utożsamiany jest z dobrem, a działania i cechy charakteru niezgodne z interesem społeczeństwa ze złem. Internalizacja tych pojęć moralnych nie wiąże się z świadomym racjonalnym namysłem jednostek ani zbiorowości, lecz jest efektem socjalizacji, ich trwanie w zbiorowości wiąże się z ich użytecznością praktyczną.

¹⁸³ Hume, TNL, t. II, 3. 2. 2, s. 280.

¹⁸⁴ Hume, THN 3. 2. 2, s. 488–490.

Oczywiście w różnych społecznościach różnie jest definiowany interes społeczeństwa i tym samym cechy społecznie pożądane, lecz cnoty w ogóle wiążą się z użytecznością, a wady ze szkodliwością¹⁸⁵. W społeczeństwach bardziej barbarzyńskich są to: odwaga, szczodrość (a nawet rozrzutność), honor i duma; w społecznościach bardziej cywilizowanych akcentuje się skromność, łagodność, umiarkowanie.

Cnotą społeczną uniwersalną kulturowo jest dla Hume'a jedynie sprawiedliwość, gdyż bez niej niemożliwe byłoby rozstrzygnięcie sporów ani ukonstytuowanie się prawa, czyli niezbędne warunki ograniczenia przemocy.

Moralne kategorie są tworem zbiorowości, choć dużą rolę w ich powstaniu odgrywają elity władzy (wodzowie) i wiedzy (kapłani, artyści). Masy internalizują¹⁸⁶ te kategorie dzięki psychologicznej zdolności do wczuwania się w cudze położenie, czyli sympatii, np. słysząc o kimś obdarowanym przez osobę szczodłą, możemy „wczuć się” w jego sytuację i pochwalamy szczodrość, która realnie nie przysporzyła nam korzyści. Jednak nastąpi to wtedy, gdy w naszym społeczeństwie, w danym historycznym momencie jego rozwoju dawanie hojnych podarunków jest pochwalane, a przyjmowanie ich jest akceptowane. W społeczeństwie, które w jakimś momencie swojego rozwoju potępia dawanie prezentów, chociażby jako rozrzutność, „współczująca” zdolność naszej psychiki każe wczuć się nam np. w rodzinę darczyńcy zubożoną przez jego hojność i potępić taką działalność.

Sympatia jest zatem psychicznym procesem czyniącym człowieka istotą moralną, społeczną i wreszcie historyczną. Za pomocą zdolności do współodczuwania historycznie kształtowane hierarchie wartości, normy moralne, przekonania na temat porządku świata wnikają do naszej psychiki i powodują, że postrzegamy rzeczywistość w silnym związku z tym, jak postrzegają ją nasi bliźni.

c. Użytek z historii w twórczości Davida Hume'a

Koncepcją natury ludzkiej wypracowaną przez Hume'a jest zatem koncepcja człowieka otwartego na historię, potrzebującego historii jako opowieści o nim samym. Tak też Hume postrzegał rolę wiedzy i narracji historycznej: jako potencjału doświadczenia pozwalającego człowiekowi zrozumieć, kim jest, jaki jest i jaki jest świat, który go otacza¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Hume, TNL, t. II, 3. 3. 1, s. 399.

¹⁸⁶ Pojęcie, którego Hume nie używa, lecz dobrze oddaje kierunek jego refleksji.

¹⁸⁷ D. Hume, *On Study of History*, [w:] E.F. Miller (red.) *Essays Moral, Political, Literary*, Indianapolis 1987, s. 31-320.

Jego związek z wiedzą historyczną i myśleniem historycznym był dwójakiego rodzaju.

Po pierwsze: Hume wskazał na historyczne aspekty natury ludzkiej, czyli na:

1) epistemologiczne znaczenie kategorii przyczyny i czasu w ludzkim postrzeganiu rzeczywistości;

2) społeczny i historyczny charakter kształtowania się kryteriów ludzkiego działania i oceny rzeczywistości.

Po drugie analizował współczesne zjawiska takie jak religia, gospodarka, polityka z perspektywy ich historycznego aspektu.

W poprzednich rozważaniach przyjrzelśmy się obecności historycznych kategorii w teorii natury ludzkiej Hume'a, teraz spójrzmy, jak wykorzystuje on swoją wiedzę historyczną w analizie współczesnych mu zjawisk społecznych, politycznych i ekonomicznych.

W obfitej twórczości eseistycznej Davida Hume'a, poświęconej praktycznie wszystkim zagadnieniom cywilizacyjnym nurtującym jego współczesnych, przejawiają się trzy podstawowe sposoby korzystania z wiedzy historycznej.

* * *

Pierwszy sposób, który można nazwać uniwersalistyczno-pragmatycznym, w XVIII wieku był uważany za klasyczny z powodu swojego zakorzenienia w bogatej tradycji dziejopisarskiej antycznej, średniowiecznej i wczesnonowożytnej. Polegał on na traktowaniu wiedzy historycznej jako skarbnicy ludzkiego doświadczenia. W jego bardziej naiwnym ujęciu dla korzystania z doświadczenia minionych pokoleń nie była konieczna refleksja nad różnicami między poszczególnymi epokami, gdyż podstawowym przedmiotem zainteresowania były podobieństwa między historią a teraźniejszością. Dystans czasowy nie zawsze był postrzegany jako dystans cywilizacyjny, dlatego historycznym zjawiskom przypisywano znaczenie analogiczne do współczesnych. Stąd stronnictwa polityczne w Rzymie uważano za podobne do nowożytnych, starożytnym wojnom przypisywano taki sam sens jak nowożytnym.

Ta metoda korzystania z wiedzy historycznej miała wszelako swoją krytyczną wersję, w której zakładano już konieczność pogłębionej refleksji nie tylko nad podobieństwami między sytuacjami dawnymi a współczesnymi, lecz również nad ich różnicami po to, by zastosowana analogia była uprawniona.

Sam Hume wskazuje na niebezpieczeństwo pochopnych porównań między sytuacjami historycznymi a współczesnymi w eseju poświęconym

cechom charakterystycznym poszczególnych narodów¹⁸⁸. Hume twierdzi tam, że nie można bezkrytycznie doszukiwać się podobieństw u starożytnych Hellenów i współczesnych Greków, Gallów i Francuzów, Rzymian i Włochów tylko ze względu na to, że jednych uważa się za przodków drugich. Istotniejsze są bowiem, zdaniem Hume'a, cywilizacyjne warunki, w których dane społeczeństwo egzystuje, a te od czasów starożytnych do współczesnych ulegały olbrzymim zmianom. Podobieństwa są możliwe tylko tam, gdzie istnieje ewidentna ciągłość cywilizacyjna – taką postrzega szkocki myśliciel w przypadku Chin, gdzie ma istnieć *continuum* między starożytnością a współczesnością¹⁸⁹.

Stosowana przez Hume'a metoda uniwersalistyczno-pragmatyczna zakładała także potrzebę wyodrębnienia tych historycznych wydarzeń i zjawisk, w których można zaobserwować przejawianie się uniwersalnych prawidłowości. Stosując tę metodę, zakładał Hume istnienie w historii zjawisk tak o charakterze i wymiarze uniwersalnym, jak i czysto lokalnych oraz konieczność ich dokładnego rozróżnienia.

Próby zdefiniowania uniwersalnych zasad możemy spotkać w esejach Hume'a poświęconych zagadnieniom politycznym.

W eseju *That Politics may be Reduced to Science?*¹⁹⁰ pojawia się konstatacja, że czynnikami niezbędnymi do zaistnienia najlepszych form rządów monarchicznych, arystokratycznych i demokratycznych są: dziedziczni książęta, szlachta bez ludności zależnej i lud głoszący przez swoich reprezentantów¹⁹¹. Twierdzenie to jest uargumentowane licznymi historycznymi i współczesnymi przykładami negatywnymi, czyli pokazującymi, jak brak któregoś z wymienionych czynników zaburzał funkcjonowanie różnych państw, zasadniczym pozytywnym odniesieniem jest zaś współczesna Hume'owi monarchia brytyjska.

W eseju poświęconym stronnictwom¹⁹² Hume próbuje skonstruować klasyfikację stronnictw, dającą się zastosować tak do sytuacji historycznych, np. antycznych, jak i współczesnych. W tworzeniu tej klasyfikacji opiera się na założeniach o uniwersalnym charakterze pewnych ludzkich form działania i sposobów odczuwania świata. Stąd wyróżniony został następujący podział stronnictw (ryc. 2).

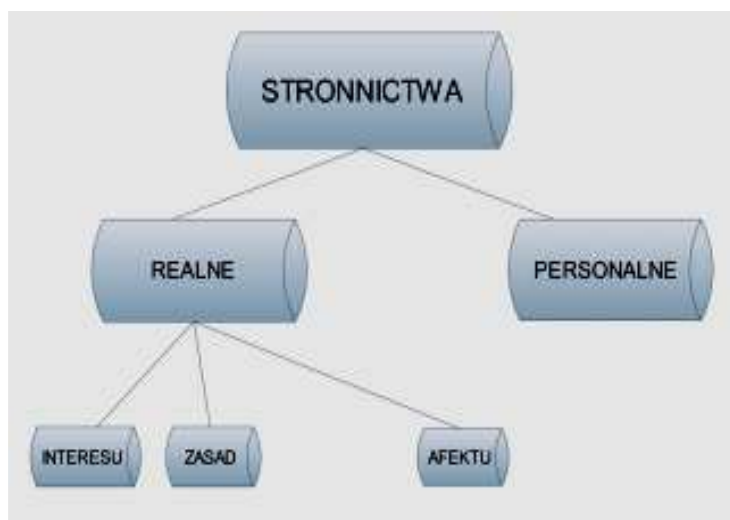
¹⁸⁸ D. Hume, *On National Characters*, [w:] *Essays*, s. 121–132.

¹⁸⁹ Tamże, s. 123–125.

¹⁹⁰ D. Hume, *Essays Moral, Political, Literary*, s. 27–33.

¹⁹¹ „That an hereditary prince, a nobility without vassals, and a people voting by their representatives, form the best monarchy, aristocracy, and democracy”. Por. tamże, s. 29.

¹⁹² D. Hume, *Of Parties in General*, [w:] *Essays Moral, Political, Literary*, s. 47–51.



Ryc. 2. Podział stronnictw politycznych według Hume'a

Gdzie stronnictwa dzielą się na personalne, czyli takie, które powstają w wyniku działania subiektywnych emocji kierujących jednostkę do takiego czy innego stronnictwa oraz na takie, których przyczyną powstania są realne różnice między członkami stronnictw.

Różnice między stronnictwami personalnymi nie mają większego znaczenia lub są płynne. Powstawanie tych stronnictw wyraża raczej chęć dzielenia się i konfrontacji niż realne zróżnicowanie danego społeczeństwa. Ich powstanie często doprowadza do krwawych starć, a nawet wojen. Hume opisuje jako takie stronnictwa „zielonych” i „niebieskich” w Bizancjum, Gwelfów i Gibelinów w średniowiecznej Italii¹⁹³.

Stronnictwa realne oddają, zdaniem Hume'a, istotne, stabilne czy strukturalne zróżnicowanie danego społeczeństwa, gdzie stronnictwa powstają. Podlegają one subpodziałowi na stronnictwa interesu, doktryny i afektu.

W stronnictwach interesu przejawiają się podziały społeczeństwa na warstwy społeczne, stany i grupy zawodowe: szlachtę i lud; kupców, rzemieślników i właścicieli ziemskich albo pracodawców i pracobiorców. Stronnictwa takie we wszelkich historycznych przejawach mają najbardziej stabilny i przewidywalny charakter. Ich powstaniu nie można zapobiec na drodze działań administracyjnych czy legislacyjnych, jednak dzielenie się społeczeństwa na stronnictwa interesu nie musi mieć destrukcyjnych następstw. Konflikty między nimi, choć chroniczne, a czasem wręcz nieusuwalne, mogą być łagodzone przez najróżniejsze kompromisy. Ugody po-

¹⁹³ Tamże, s. 48.

między stronnictwami interesu są możliwe, gdyż różnice związane są z pragnieniem rzeczy konkretnych, np. niższych podatków lub większych przychodów. Zatem spory często dotyczą wymiernych i podzielnych wartości. Zysk płynący z porozumienia jest zatem widoczny i wymierny¹⁹⁴.

W stronnictwach doktryny czynnikiem podziału jest podzielenie tej bądź innej wiedzy na temat świata. Jako przykłady Hume podaje głównie różnorakie denominacje religijne. Zróznicowania ideologiczne (głównie religijne) uważa Hume za bardzo niebezpieczne dla wszelkich społeczeństw ze względu na destrukcyjny charakter sporów między reprezentującymi różne poglądy stronnictwami. Kompromis między nimi ma być zawsze bardzo trudno osiągalny i prawie zawsze nieszczerzy, a zatem krótkotrwały. Hume opisuje tutaj kontrowersje religijne, jako towarzyszące chrześcijaństwu w IV wieku oraz w okresie reformacji, jako przykłady tworzenia się podziałów nie dających się w żaden sposób załagodzić, gdyż dotyczących holistycznej wiedzy na temat bytów abstrakcyjnych i jako takich niepodzielnych. Ugoda nie jest możliwa, gdyż kompromis, zdaniem Hume'a, może dotyczyć, jak w przypadku stronnictw interesu, obniżenia podatku o 15% zamiast 30%, lecz doktryny religijne stanowią całości nie podlegające zmianom cząstkowym¹⁹⁵.

Stronnictwa afektu, choć stanowią podgrupę stronnictw realnych, odzwierciedlają faktyczne zróznicowanie społeczeństwa na klientów konkretnych osób i rodzin. Od stronnictw personalnych różnią się stronnictwa afektu swoim dziedzicznym i tradycyjnym charakterem dzielącym społeczeństwa feudalne na „stronników” tego lub innego arystokratycznego rodu. Afektowność tych stronnictw przejawia się w silnych emocjonalnych więzach łączących klientów z swoimi zwierzchnikami¹⁹⁶.

Przedstawiony powyżej podział jest przykładem charakterystycznej dla Hume'a próby interpretacji danych historycznych przez pryzmat siatek pojęciowych (prawideł bądź klasyfikacji) mających pretensje uniwersalistyczne. Jest to jeden z podstawowych sposobów, w jaki ten szkocki myśliciel wykorzystywał w swoich pracach wiedzę historyczną.

* * *

Drugą metodę korzystania z wiedzy historycznej, stosowaną przez Hume'a, możemy nazwać ewolucyjno-eksplanacyjną, gdyż polega ona na wyjaśnianiu danego zjawiska za pomocą ukazywania historycznego procesu stawania się tegoż zjawiska. Metoda ta zasadza się na dwóch podstawowych założeniach. Założenie pierwsze dotyczy dynamicznej czasowo

¹⁹⁴ Tamże, s. 49.

¹⁹⁵ Tamże, s. 49–50.

¹⁹⁶ Tamże, s. 50.

natury świata, który nie jest rzeczywistością stabilną i niezmienną, lecz podlega ciągłym przekształceniom. Założenie drugie dotyczy znaczenia zmienności zjawisk dla ich bieżącego funkcjonowania w świecie. Zakłada się tutaj mianowicie, że wiele z przekształceń, którym podlega dane zjawisko na różnych etapach swojego istnienia, wywiera znaczący wpływ na sposób jego działania najbardziej aktualny.

Ta metoda widoczna jest wyraźnie w *Historii religii naturalnej*. Hume na początku tej pracy przedstawia tezę, że pierwotną religią ludzkości był politeizm. Teza ta jest uargumentowana wskazaniem na jego podrzędność względem monoteizmu, polegającą na mniejszych walorach etycznych, estetycznych i filozoficznych. Politeizm przedstawiony jest jako religia bałwochwalcza, niezdolna do wyjaśnienia natury świata, a jedynie odpowiadająca na najbardziej doczesne lęki, obawy człowieka, znajdującego się na niskim poziomie rozwoju cywilizacyjnego. Człowiek archaiczny bał się nagłej odmiany losu, a gdy dotykało go nieszczęście bądź był świadkiem czyjeś tragedii, starał się poznać przyczyny zaistnienia wydarzeń napawających go lękiem. Wyjaśnieniem najprostszym i odpowiadającym prymitywizmowi jego myślenia jest stwierdzenie, że na jego los miały wpływ istoty do niego podobne w swej zawiści, złośliwości i drażliwości, lecz znacznie od niego potężniejsze. Przyczyną powstania politeizmu ma być zatem niepewność przyczyn nieszczęść spadających na antycznego człowieka¹⁹⁷. Stąd politeistyczni bogowie (Hume analizuje tu głównie bóstwa greckie, rzymskie i egipskie) nie przewyższają człowieka swą moralnością, nie są też wszechmocni i wszechwiedzący. Następnie Hume wskazuje na obecną w ludzkiej psychice zdolność do uszlachetniania swojej osobowości i umiejętność pogłębiania refleksji nad światem. W miarę, jak potężnieje ludzka moralność, wzrastają również etyczne wymagania stawiane bogom. Kamieniem milowym kulturowego procesu sublimacji ma być powstanie monoteizmu jako religii opartej na wierze w Boga miłosiernego, którego istnienie przeczuwamy na podstawie ładu istniejącego w świecie i jego piękna, a nie z powodu wyjątkowych i niefortunnych wydarzeń, których nie potrafimy wyjaśnić¹⁹⁸. Jednak politeizm nadal pozostaje składnikiem monoteizmu i w określonej sytuacji kulturowej jest w stanie odrodzić się, a nawet zagłuszyć bardziej rozwiniętą formę religii. Hume opisuje tutaj ludowy katolicyzm, jako przykład triumfalnego odrodzenia się politeizmu w łonie monoteizmu. Stąd mowa jest tutaj o „przyptywach” i „odptywach” monoteizmu i politeizmu jako o przekształcaniu się tego samego zjawiska zawierającego w sobie żywe załączki obu swych form. Monoteizm w określonej sy-

¹⁹⁷ Por. D. Hume, *Historia religii naturalnej*, [w:] *Dialogi o religii naturalnej. Historia religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 140–149.

¹⁹⁸ Tamże, s. 167–174.

tuacji historycznej przechodzi w politeizm, a politeizm może stać się monoizmem¹⁹⁹.

Religia jest zatem w opisie Hume'a zjawiskiem wyjaśnianym historycznie za pomocą ukazania jej form rozwojowych, niebędących jedynie jej „przeszłością”, lecz wskazujących kryjące się w niej potencjały rozwojowe.

Umiejętność opisanie i wyjaśniania rzeczywistości z perspektywy ewolucyjnej spowodowała, że Hume zdecydowanie mniej niż wielu jego współczesnych był skłonny do postrzegania świata przez pryzmat metafory „złotego wieku”. W środowisku szkockich intelektualistów lat czterdziestych osiemnastego wieku dyskutowano bowiem problem optymalnych form ustrojowych, w czasie tej dyskusji Hume polemizował z popularną tezą o doskonałości starożytnych ustrojów a szczególnie o idealnym charakterze społeczeństwa spartańskiego epoki klasycznej²⁰⁰. W swoich esejach *Of Commerce* i *Of the Populousness of Ancient Nations* wskazywał na to, że współczesna mu epoka prześcignęła starożytność w swoich sposobach organizacji społeczeństwa.

* * *

Trzecia, Hume'a metoda wykorzystywania historycznej wiedzy i obecna w jego monumentalnej *Historii Anglii* polegała na aktywnym wykorzystaniu zdolności do sympatii, czyli odczucia świata tak, jak inni ludzie. Metodę tę można określić mianem spekulatywno-empiryczno-sympatycznej. Czynnikiem empirycznym miała być tutaj, zaczerpnięta ze zweryfikowanych krytycznie źródeł, znajomość ludzkich działań, komponentem spekulatywnym refleksja nad stanem świadomości uczestników historycznych zdarzeń, który te działania wywołał. Apriorycznym założeniem, umożliwiającym podjęcie takiego poznawczego wyzwania, była zdolność badacza do współodczucia świata wraz z bohaterem zdarzeń historycznych. To założenie jest możliwe na gruncie koncepcji natury ludzkiej. Hume czyni z sympatii jedną z podstawowych władz ludzkiej psychiki, umożliwiającą człowiekowi komunikację z bliźnimi i funkcjonowanie w społeczeństwie. Współodczuwanie jest możliwe dzięki istotnej roli wyobraźni w tworzeniu samoświadomości. Człowiek jest w stanie współodczuwać świat z innymi, gdyż jest w stanie wyobrazić sobie, jak ktoś świat odczuwa. Wyobraźnia daje człowiekowi taką możliwość, gdyż sama w sobie korzysta z doświadczenia, czyli pamięci i percepcji.

¹⁹⁹ Tamże, s. 174–177.

²⁰⁰ Por. J. Buchan, *Crowded with Genius*, s. 208–212.

Hume przy tym nie stwierdza, że lektura dokumentów i narracji jest wystarczającym zamiennikiem dla doświadczenia osobistego, nie stwierdza także, że, tworząc opis działań i motywów historycznej postaci, rekonstruuje się realnie daną sytuację. Przekonanie o rekonstrukcyjnej pracy historyka byłoby tak dalece sprzeczne z tym, co Hume pisał w części III pierwszej księgi *Traktatu*²⁰¹, że musielibyśmy założyć brak jakiegokolwiek spójności między Hume'em filozofem a Hume'em historykiem. Nie musimy jednak takiego założenia czynić, gdyż sam Hume dostarcza nam wystarczająco dużo powodów dla zasadności historycznej refleksji i pisarstwa historycznego, niezależnych od materialnego odniesienia historycznych opisów rzeczywistości.

Sam bowiem proces wczuwania się w złożoną sytuację bohatera historycznych wydarzeń wzbogaca nas znacząco. Autor, a za nim czytelnicy wzbogacają jednakże nie tylko swoją wiedzę o wydarzeniach, której nie możemy być pewni, lecz swoją psychikę dzięki współodczuwaniu wraz z aktorami dziejowego dramatu ich rozterek, dylematów i wyborów.

Hume zatem z dużą starannością przedstawia okoliczności, w jakich opisywani bohaterowie historii działali i podejmowali decyzje. Nie ogranicza się przy tym do spekulacji nad psychologicznym, indywidualnym uwarunkowaniem działania, lecz na równych prawach włącza do swojego opisu społeczne i cywilizacyjne okoliczności danego działania.

W pierwszym tomie swojej historii, porównując postacie Ryszarda Lwie Serce i Saladyna, zwraca uwagę na jego szlachetność i umiarkowanie, którymi ten drugi urzekał nawet nieprzyjaciół. Rycerskie postępowanie mużłmańskiego władcy Hume tłumaczy nie tylko przymiotami charakteru, lecz również cechami jego kultury. Omawiając postacie krzyżowców, wskazuje z kolei na to, że brutalne zachowania względem pokonanych nieprzyjaciół wynikały nie tyle z ich okrucieństwa, co z barbarzyńskiego charakteru ówczesnej kultury zachodnioeuropejskiej²⁰².

Omawiając wojny szkockie na przełomie XIII i XIV wieku, Hume barwnym językiem buduje opowieść, w której główną rolę odgrywają jednostki obdarzone niepowtarzalnymi osobowościami: Edward I, Wilhelm Wallace i Robert Bruce. Jednak nie czyni ich głównymi sprawcami wydarzeń historycznych. Wskazuje bowiem na kontrast między działaniami podejmowanymi przez jednostki a reakcją społecznego otoczenia. Działania angielskiego króla Edwarda zmierzające do podporządkowania sobie Szkocji, napotykały opór na skutek nadmiernej surowości i niesprawiedliwego potraktowania pokonanych powstańców²⁰³.

²⁰¹ *O wiedzy i prawdopodobieństwie*.

²⁰² D. Hume, *The History of England*, t. I, s. 287–290.

²⁰³ Tamże, t. II, s. 88–90.

Hume dokonuje w tym miejscu łagodnej krytyki mitu szkockiego bohatera wojny o niepodległość: Wilhelma Wallace'a. Nie neguje jego osobistych walorów i zasług, wskazując jednocześnie, że został bohaterem nie w następstwie własnego wyboru i starań, lecz na skutek presji historycznej sytuacji²⁰⁴.

Wydarzenia historyczne, w ujęciu Hume'a, powstają na skutek interakcji między cechami jednostki i jej działań a sytuacją, w jakiej dana jednostka działa. Interakcja ta może być, i często jest, bardzo dramatyczna, gdy wola jednostki napotyka na nieprzewidywalny opór historycznych okoliczności.

Takie dialektyczne napięcie barwnie odmalowuje Hume w odniesieniu do dramatycznych losów Marii Stuart. Hume nie szczędzi pochwał królowej Szkotów, lecz wskazuje także na jej niedostosowanie do czasów i sytuacji, w której przyszło jej żyć. To niedostosowanie spowodowało, że zdaniem Hume'a jej niewątpliwa inteligencja i siła nie mogły zapobiec tragicznemu losowi, jaki ją spotkał²⁰⁵. Hume opisuje tu także psychiczny dylemat, jakiego doznała jego zdaniem Elżbieta Wielka, wybierając między egzekucją krewnej, której współczuła, a racją stanu, nakazującą egzekucję osoby stanowiącej zagrożenie dla jej panowania w Anglii²⁰⁶.

Narracja historyczna Hume'a często jest utrzymywana w fabularnym stylu tragedii²⁰⁷ ukazującym zmaganie się jednostek z przeznaczeniem, któ-

²⁰⁴ Tamże, t. II, s. 79–88.

²⁰⁵ Tamże, t. IV, s. 59–80, 158–172.

²⁰⁶ Tamże, t. IV, s. 172–173.

²⁰⁷ Odnoszę się tutaj do pojęcia schematu fabularnego tragedii. Pojęcie to wprowadza wspólnie do refleksji nad narracją historyczną amerykański historyk i teoretyk historiografii Hayden White. White, odwołując się do licznych prac z retoryki, literaturoznawstwa, teorii dziejopisarstwa opisuje tam cztery podstawowe schematy fabularne: schemat epicko-romantyczny (*Romance*), schemat tragedii (*Tragedy*), schemat komedii (*Comedy*) i schemat satyry (*Satire*). Możliwe jest oczywiście łączenie się i przenikanie tych schematów w jednym dziele. W schemacie tragedii możliwe jest zrozumienie praw rządzących światem. Zrozumienie, które umożliwia bohaterowi samookreślenie w świecie (w tym punkcie schemat tragiczny spotyka się z schematem epickim), jest jednak okupione cierpieniem. Bohater epicki nie pragnie wiedzy, lecz walki, nieoczekiwanym zwieńczeniem walki jest samopoznanie. Natomiast bohater tragiczny nie pragnie walki, lecz pragnie wiedzy; osiąga poznanie świata i samopoznanie, lecz musi okupić je walką i cierpieniem. Tragedia przekazuje prawdę o niemożności pogodzenia sprzecznych wartości i zwalczających się sił. Ujawnia jednak możliwość zrozumienia praw, które rządzą powstawaniem i narastaniem sprzeczności. Powyższe schematy są literackimi archetypami uniwersalnymi dla naszej kultury na tyle, na ile literatura ukazuje uniwersalny sposób postrzegania świata. Jeżeli nawet różne wyspecjalizowane narracje o świecie (narracje przyrodoznawcze i niektórych nauk humanistycznych, np. ekonomii) mogły, zdaniem White'a, zdystansować się od tych schematów, to historiografia, ponieważ nie wypracowała sobie języka opisu świata niezależnego od języka literackiego, nie wypracowała sobie również sposobów ucieczki od literackich schematów rozumienia i opisu (narratywizacji) świata. Opisy historiograficzne mają zatem epicki, satyryczny, komediowy bądź tragiczny charakter, bądź też charakter, który łączy różne schematy fabularyzacji wydarzeń historycznych. Autorzy narracyjnych obrazów świata (nie tylko historycy) tworzą je według

rym jest tutaj żelazna logika historycznej sytuacji, zmuszająca do podejmowania określonych działań i surowo karząca nieposłusznych. Maria Stuart jest przykładem osoby sprzeciwiającej się historycznej sytuacji i wobec tego ponoszącej klęskę. Królowa Elżbieta, w ujęciu Hume'a, rozumie swoją dziejową rolę i dlatego odnosi zwycięstwa.

* * *

Hume historyk łączył zatem w swojej narracji barwny styl literatury pięknej, do której historiografia w XVIII wieku należała, z refleksją nad specyfiką ludzkiej kondycji, co pogłębiało jego historię o wymiar psychologiczny (refleksja nad motywami ludzkich działań i ich konsekwencjami) i socjologiczny (rozpatrywana relacja między jednostką a społeczeństwem). Pisarstwo historyczne Hume'a nie było odizolowane od jego refleksji nad ogólnymi cechami natury ludzkiej, społeczeństwa i państwa, lecz budowało ich empiryczną bazę.

określonych schematów, nawet jeżeli intencjonalnie pragną ich uniknąć (np. historycy starający się napisać „jak rzeczywiście było”); zatem schematy te muszą ukrywać się w jakiejś rzeczywistości nieświadomianej czy nieświadomej. Hayden White daleki jest od ulegania naturalistycznej w gruncie rzeczy koncepcji świata obecnej w psychologii głębi, nie wiąże wobec tego obecności schematów fabularnych w narracji humanistycznej z pojęciem nieświadomości tak indywidualnej, jak i zbiorowej. Podąża natomiast drogą wytyczoną przez lingwistykę, antropologię, a w szczególności integrującą te dziedziny wiedzy strukturalizm. Twierdzi, że schematy fabularyzacyjne mogą pojawiać się nieświadomie, gdyż znajdują się w rzeczywistości językowej, która, choć obecna w praktyce potocznej, nie jest w pełni uświadamiana. Komponenty językowe nie tylko opisują, lecz również kreują świat w tym znaczeniu, że służą jego zrozumieniu, tak jak rozumienie musi towarzyszyć wypowiedzeniu, jednak bez przywileju pierwszeństwa. Świat „wypowiedziany” jest jednocześnie „pomyślany”; w praktyce potocznej nie oznacza to jednak świadomego namysłu nad charakterem relacji między opisem słownym, obrazem myślowym a światem uważanym za prawdziwy. Pomyślenie świata występuje jednocześnie z jego wypowiedzeniem i jest zależne od intuicyjnie dobranych słów. Akt zrozumienia jest zatem zależny od aktu narratywizacji (opisu) świata, ten, z kolei może obyć się bez racjonalnej analizy sensu i znaczenia użytych środków językowych. Por. H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore-London 1975, s. 7, 8-12, 31.

Rozdział 4 **Historyczność w ekonomii politycznej, nauce na granicy różnych form namysłu nad rzeczywistością społeczną**

1. Wstęp

Powstanie „naukowej” ekonomii politycznej od końca XVIII wieku do początku wieku XX jest zjawiskiem dla nas interesującym z dwóch podstawowych powodów. Po pierwsze, okres powstawania klasycznych (dzisiaj) dzieł ekonomicznych Adama Smitha, Davida Ricardo, Johna Stuarta Milla oraz prac podejmujących z nimi dyskusję jest ważnym punktem odniesienia dla współczesnej dyskusji nad historycznością ekonomii i nauk społecznych. Drugim powodem jest możliwość zaobserwowania, w jaki sposób zmieniało się znaczenie i rola historycznych kategorii w pracach ekonomicznych i ekonomiczno-politycznych.

* * *

Wiele tradycji myślowych miało swój udział w ukonstytuowaniu się klasycznej szkoły ekonomicznej pod koniec XVIII stulecia. Pierwszą z nich była oczywiście filozoficzna antyczna tradycja refleksji nad człowiekiem jako istotą społeczną. Kolejną była tradycja średniowiecznej teologii scholastycznej, dostrzegającej obecność Opatrzności w naturalnym porządku świata, do którego zaliczono podzielone na stany społeczeństwo. Istotna była także, powstała w XVI wieku tradycja pragmatyczna, którą tworzyli politycy jednocześnie kształtujący gospodarkę swoich państw i dokonujący refleksji nad efektami swoich działań i nowożytna (XVI-XVII w.) tradycja filozofii moralnej, pojmowana jako dziedzina wiedzy dotycząca ludzkich działań w kulturze²⁰⁸.

²⁰⁸ J. Schumpeter, *Economic Doctrine and Method. An Historical Sketch*, transl. by R. Aris, New York 1954, s. 9–41.

Wpływ tych tradycji będzie się ujawniał pod postacią konkretnych pojęć i sposobów myślenia występujących w dziełach ekonomii politycznej, a także w ich relacji do wiedzy historycznej i historycznych kategorii poznawczych.

Starożytna filozofia zajmowała się problemem człowieka w relacji do społeczeństwa i państwa, nie uważała jednak kwestii gospodarczych za godne szczególnie głębokiego namysłu. Arystoteles wszelako położył podwaliny pod systematyczną refleksję ekonomiczną, definiując podstawowe przedmioty jej namysłu: specyfikę wymiany handlowej wraz z warunkami jej prawomocności, wartość użytkową rzeczy i jej rynkową cenę²⁰⁹. Rozróżnił także kategoriałnie bogactwo od pieniądza, co zostało wykorzystane w polemice klasycznych ekonomistów z merkantylistami²¹⁰.

Scholastyczna refleksja rozpatrywała działania ekonomiczne w powiązaniu z zagadnieniem podtrzymywania bądź burzenia „naturalnego ładu”²¹¹, jaki miał oddawać boski porządek stworzenia. Ponieważ praca była elementem tego ładu, kwestię godziwej i niegodziwej działalności gospodarczej uzależniono od włożonej w nią pracy²¹². Stąd wypływało początkowe potępienie kupców jako tych, którzy „kupują tanio i sprzedają drogo”, a zatem bogacą się bez pracy²¹³. Późniejsza zmiana stanowiska Kościoła wobec trudniących się handlem wynikała tak ze względów praktycznych, jak i zmian w refleksji ekonomicznej, zauważającej już udział pracy w transporcie towarów i prawo do wynagrodzenia za wzięcie na siebie ryzyka utraty dóbr w wyniku zdarzeń losowych, a także dostrzegając pożytek, jaki przynosi społeczności handel²¹⁴.

Scholastyczna perspektywa oglądu problemów ekonomicznych nie zanikła w czasach nowożytnych, lecz przybrała postać „doktryny prawa naturalnego”. Siedemnastowiecznymi reprezentantami tego stanowiska byli Hugo Grotius i Samuel von Pufendorf, z których prac korzystał Adam Smith przy definiowaniu „naturalnej” wartości produktu (odróżnionej od ceny rynkowej)²¹⁵.

²⁰⁹ L.S. Todd, *Ancient and Medieval Economics*, [w:] W.J. Samuels, J.E. Biddle, J.B. Davis (red.) *A Companion to the History of Economic Thought*, Oxford 2003, s. 17–21.

²¹⁰ J. Schumpeter, *Economic Doctrine and Method*, s. 10–14.

²¹¹ Obecność komponentu teologicznego, widocznego jeszcze w metaforze „niewidzialnej ręki rynku”, oznaczała tendencję do doszukiwania się „naturalnego” porządku w świecie, czy implikowała istnienie jakiś „naturalnych praw”, a w każdym razie wykluczała wizje świata chaotycznego i rządzonego przypadkiem.

²¹² D. Wood, *Medieval Economic Thought*, Cambridge 2004, s. 24–25.

²¹³ Tamże, s. 111–115.

²¹⁴ Tamże, s. 115–118.

²¹⁵ M. Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, Oxford–New York 1990, s. 29–31.

W XIV i XV wieku powstawało teoretyczne uzasadnienie dla praktyk merkantylistycznych. Manipulowanie cłami i ograniczanie swobody przepływu dóbr postrzegano wówczas bądź to jako, alternatywną do militarnej, formę prowadzenia wojny z innymi władcami, bądź to jako sposób ochrony własnych poddanych²¹⁶. Natomiast tzw. billionizm, czyli tendencja do gromadzenia zasobów pieniądza kruszcowego w danym państwie, wynikał raczej z woli konkretnych władców i znajdował uzasadnienie w potocznym, magicznym utożsamieniu szlacheckiego kruszcu z bogactwem, niż w ówczesnej refleksji teoretycznej odróżniającej te dwa zjawiska²¹⁷.

Nowożytny merkantylizm, znany dziś głównie z krytyki dokonanej przez Adama Smitha i jego kontynuatorów, był w XVI i XVII wieku raczej konkretną praktyką polityczno-ekonomiczną niż samodzielną (niezależną od tej praktyki) doktryną, dlatego podstawowe dzieła „merkantylistów” zazwyczaj uzasadniały partykularne decyzje, dotyczące zazwyczaj interwencyjnego ustanawiania cel i podatku wywozowego, odwołując się przy tym raczej do ich krótkoterminowej zasadności niż do jakiejś ogólnej zasady, na mocy której miałyby być takie praktyki korzystne. Dopiero w wieku XIX w niemieckiej szkole historyczno-ekonomicznej zreinterpretowano te prace w ówczesnym kontekście scentralizowanego państwa pruskiego i stworzono na nowo doktrynę merkantylizmu, pojmowanego już jako teoria uzasadniająca permanentną obecność władzy państwowej w gospodarce²¹⁸.

Autonomiczną doktryną ekonomiczną był natomiast siedemnasto- i osiemnastowieczny fizjokratyzm. Teoria ta powstała we Francji, gdy na skutek serii nieurodzajnych lat i niefortunnej dla Francji wojny siedmioletniej problem podupadłego i zapóźnionego cywilizacyjnie rolnictwa stał się przedmiotem publicznej debaty. Doktryna fizjokratyzmu akcentowała znaczenie ziemi i jej płodów dla całości gospodarki i dobra społeczeństwa. Jej elementem była pionierska refleksja nad krążeniem kapitału w społeczeństwie i ekonomicznymi relacjami, łączącymi producentów i konsumentów dóbr. Fizjokraci (François Quesnay, Robert Jacques Turgot) postulowali zmniejszenie obciążeń podatkowych, w tym: obniżenie bądź zniesienie zarówno wywozowych, jak i wwozowych cel, a także ogólną modernizację systemu fiskalnego, tak aby podatki związane były bardziej z konsumpcją niż z produkcją i jak najmniej obciążały produktywnie warstwy społeczeństwa²¹⁹.

²¹⁶ D. Wood, *Medieval Economic Thought*, s. 123–125.

²¹⁷ Tamże, s. 125–131.

²¹⁸ L.G. Magnusson, *Mercantilism*, [w:] W.J. Samuels, J.E. Biddle, J.B. Davis (red.) *A Companion*, s. 46–60.

²¹⁹ Ph. Steiner, *Physiocracy and French Pre-Classical Political Economy*, [w:] W.J. Samuels, J.E. Biddle, J.B. Davis (red.) *A Companion*, s. 62–70.

Postacią ważną dla powstania i rozwoju klasycznej ekonomii politycznej był Francis Bacon, który poddając krytyce dedukcyjną metodę arystotelesko-tomistyczną, stosowaną wówczas powszechnie tak w ramach filozofii naturalnej, jak i refleksji społeczno-ekonomicznej, postulował uzupełnienie jej metodą indukcyjną akcentującą znaczenie danych empirycznych. Ta zmiana uwrażliwiła ówczesnych myślicieli społecznych na znaczenie faktów historycznych dla konstruowanych przez siebie koncepcji²²⁰. Człowiekiem, który spróbował odnieść postulaty metodologiczne Bacona do zagadnień ekonomiczno-politycznych, był polityk i teoretyk zagadnień politycznych William Petty. Jego ambicją było stworzenie „politycznej arytmetyki” pozwalającej na obliczenie społecznych i ekonomicznych skutków podejmowanych przez władzę decyzji.

Kwestią szczególnie go zajmującą była polityka monetarna. Według Petty’ego, pieniądz był uniwersalnym miernikiem wartości dóbr materialnych i pracy, pozwalającym na rozpatrywanie zagadnień ekonomicznych w wygodnych dla badacza kategoriach kwantytatywnych – podejście Petty’ego znajdzie zastosowanie w późniejszej metodzie klasycznej szkoły ekonomicznej opracowanej przez Davida Ricardo²²¹.

Myślicielem bardzo istotnym dla ukonstytuowania się wzorców i standardów metodologicznych klasycznej ekonomii politycznej był Thomas Hobbes. zaproponował metodę, którą nazwał „geometryczną” zawierającą w sobie metafizyczne arystotelesko-tomistyczne założenie o powszechnej przyczynowości, zmodyfikowane i przystosowane do refleksji nad jednostkową psychiką, społeczeństwem i państwem. Metoda ta polegała na przechodzeniu od zagadnień prostych do złożonych. Prosty w tym ujęciu miał być problem ludzkich procesów poznawczych, czyli procesów odpowiadających za to, jak człowiek postrzega rzeczywistość. Procesy te były przyczyną charakterystycznego dla człowieka sposobu myślenia i działania, z którego wynikała specyfika funkcjonowania międzyludzkich relacji społecznych kształtujących społeczne instytucje, takie jak państwo czy kościół²²². Metoda Hobbesa została przejęta (z odpowiednimi poprawkami i zmianami) przez Johna Locke’a i filozofów szkockich, od których trafiła do Adama Smitha i innych twórców klasycznej szkoły ekonomii politycznej.

Znaczenie szkockiego oświecenia dla rozwoju ekonomii politycznej czy ogólnie nauk społecznych trudno przecenić. Filozofowie reprezentujący ten

²²⁰ S. Gaukroger, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge–New York 2004, s. 110–118.

²²¹ A. Roncaglia, *The Wealth of Ideas. A History of Economic Thought*, Cambridge–New York 2005, s. 53–75.

²²² D.A. Redman, *The Rise of Political Economy as a Science: Methodology and the Classical Economists*, Massachusetts 1997, s. 35–42.

nurt przygotowali podstawy naukowego charakteru ekonomii politycznej, definiując wyraźnie jej pole badawcze (przyczyny bogactwa – czyli społeczne procesy wytwórcze, obieg kapitału, dystrybucja i redystrybucja dóbr, ekonomiczne skutki zdarzeń politycznych) i nakreślając wzorce metodologiczne (refleksja polegająca na implikacji założeń teoretycznych do historycznej empirii)²²³. Szkockim filozofem o nadzwyczajnym wpływie na powstanie ekonomii politycznej był niewątpliwie David Hume, który wskazał na wspólnotę pomiędzy refleksją ekonomiczną a refleksją nad prawem, etyką i polityką. Te dziedziny wiedzy, w myśl autora *Traktatu o naturze ludzkiej*, powinny opierać się na psychologicznej teorii i historycznej empirii, czyli zgłębiać naturę ludzkich zachowań oraz weryfikować swoją refleksję za pomocą studiów historycznych. Hume ponadto wskazał na zależność między wolnością osobistą a produktywnością jednostek; zdefiniował procesy inflacyjne w sposób przejęty później przez Smitha, czyli jako spadek „ceny pieniądza”; opisał handel jako grę o niezerowej sumie nagród, czyli sytuację, w której powodzenie kontrahenta nie oznacza naszej straty, lecz może powiększać nasz zysk; a wreszcie określił podstawowe wyznaczniki ludzkiego działania, czyli jego teleologiczność (orientację na cel) i egocentryzm (orientację na dobro własne)²²⁴. David Hume był wreszcie przyjacielem i mentorem Adama Smitha, myśliciela uważanego tradycyjnie za pioniera naukowej ekonomii.

b. Adam Smith. Problem equilibrium

Adam Smith jest dzisiaj znany przede wszystkim jako autor *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Można nawet powiedzieć, że w tym wypadku dzieło przesłoniło autora, którego intelektualne zainteresowania i tematyka twórczości nie ograniczała się do problemów gospodarki, handlu i polityki monetarnej. Adam Smith publikował również prace z filozofii moralnej, czyli teorii ludzkiego działania w ramach społeczeństwa, a także eseje z historii literatury, historii nauki, retoryki, estetyki i krytyki literackiej²²⁵. Wielość i różnorodność zainteresowań była w wieku XVIII postrzegana jako zaleta predestynująca do zajmowania się ekonomią polityczną.

²²³ A.S. Skinner, *Economic theory*, [w:] A. Broadie (red.) *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge–New York, Melbourne 2003, s. 179–202; D.A. Redman, *The Rise of Political Economy as a Science*, s. 69–83.

²²⁴ A.S. Skinner, *David Hume. Principles of Political Economy*, [w:] D.F. Norton (red.) *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge–New York–Melbourne 1993, s. 222–249.

²²⁵ K. Haakonssen, *Introduction: The Coherence of Smith's Thought*, [w:] tenże (red.) *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge–New York–Melbourne 2006, s. 1–22.

Pojęcie ekonomii politycznej, jakie Smith przejął od myślicieli tzw. szkockiego oświecenia, a szczególnie od Francisa Hutchesona, Adama Fergusona i Davida Hume'a, zakładało bowiem szerokie, wręcz interdyscyplinarne²²⁶, podejście do zjawisk ekonomicznych i politycznych, które ujmowano jako przejaw ludzkiej „moralnej” i społecznej natury.

Ekonomia polityczna, którą praktykował Adam Smith, była zatem formą refleksji o bardzo szerokim zakresie tematycznym. Autor *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* przyjmował za wyznacznik rzetelności poznawczej ówczesny styl filozoficznej refleksji o człowieku, którego szczytowymi osiągnięciami są *Lewiatan* Hobbesa i *Traktat o naturze ludzkiej* Hume'a. Jego specyfika polegała na dedukcyjnym przechodzeniu od pojęć uznawanych za proste do kwestii złożonych. Jeżeli przedmiotem namysłu miały być warunki „bogactwa narodów”, czyli kwestie społeczno-ekonomiczno-polityczne, to należało je poprzedzić wyczerpującą refleksją nad naturą człowieka, jako „prostego” składnika państwa i społeczeństwa. Nie jest zatem rzeczą przypadkową, że wybitni przedstawiciele ekonomii politycznej oprócz problemów, w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, ekonomicznych zgłębiali zagadnienia psychologiczne i socjologiczne. Adam Smith przed publikacją swego ekonomicznego *opus magnum* wydał pracę, w której zawarł swoją koncepcję funkcjonowania ludzkiej psychiki: *Teorię uczuć moralnych*. W kwestii spójności koncepcji psychologicznej, zawartej w *Teorii* z koncepcją psychologiczną *implicite* zakładaną w *Badaniach*, toczy się wśród badaczy całości dorobku intelektualnego Adama Smitha ożywiająca dyskusja, nazywana czasem „problemem Adama Smitha”. Z poglądem o zasadniczej zgodności psychologicznego i ekonomicznego wątku refleksji Smitha ściera się tu pogląd, że wybitny Szkot, zmieniając przedmiot refleksji z psychologicznej teorii ludzkich zachowań na zagadnienia ekonomiczne, silniej związane z praktyką, zmienił także poglądy na naturę człowieka i w jego podstawowym dziele ekonomicznym zakłada (choć nie wyraża wprost), że człowiek jest istotą znacznie bardziej egoistyczną i znacznie mniej zdolną do współodczuwania, niż to opisywał wcześniej w *Teorii uczuć moralnych*²²⁷. Za koncepcją o rozbieżności między tymi dwoma dziełami przemawia fakt, że w kształtującej się wówczas tradycji pojmowania natury ludzkiej obecny był zarówno (wywodzący się od Thomasa Hobbesa) nurt, by ujmować człowieka jako egoistyczną jednostkę, jak i pogląd reprezento-

²²⁶ Na temat interdyscyplinarnego urozmaicenia refleksji Adama Smitha istnieje przebogata literatura, stan badań w tej kwestii relacjonuje jedna z nowszych prac na ten temat: por. D. Milonakis, B. Fine, *From Political Economy to Economics: Method, the Social and the Historical in the Evolution of Economic Theory*, London–New York 2009, s. 11–26.

²²⁷ Por. D. Göçmen, *The Adam Smith Problem. Human Nature and Society in the Theory of Moral Sentiments and the Wealth of Nations*, London–New York 2007, s. 1–20.

wany głównie przez Davida Hume'a, by akcentować społeczny kontekst funkcjonowania człowieka.

Podstawowa kategoria teorii psychologicznej Smitha – pojęcie „współodczuwania” (*sympathy*) – inspirowana jest właśnie refleksją jego przyjaciela i mentora Davida Hume'a, zawartą w *Traktacie o naturze ludzkiej*. Pod wpływem dyskusji z Hume'em²²⁸ Smith przejął od niego to pojęcie, które określa ludzką zdolność do rozumienia innych ludzi. Ludzka skłonność do zachowań społecznych wyjaśniana jest przez Smitha za pomocą właśnie tej kategorii. Również uczucia i emocje regulujące funkcjonowanie społeczeństwa są pochodnymi tej instynktownej umiejętności.

Smith, podobnie jak Hume, stara się także uwzględnić wpływ zjawisk społecznych i historycznych na specyfikę ludzkiego funkcjonowania. Zagadnieniu temu poświęcił część piątą *Teorii* pt. „O wpływie zwyczaju i mody na uczucia moralne. Aprobata i dezaprobata”²²⁹, gdzie Smith omawia związek między cechami charakterystycznymi historycznych i cywilizacyjnych okoliczności, w których żyje człowiek, a procesami kształtowania się jego świadomości. Zdolność do wyrażania uczuć, wrażliwość na cierpienie, skłonność do wstrzemięźliwości bądź rozrzutność, gościnność i jej brak są elementami ludzkiej psychiki, współkształtowanymi przez historyczne okoliczności życia i wychowania. Ten ułkon w stronę pewnych historycznych (czy kształtowanych przez historię) aspektów ludzkiej psychiki nie zmienia jednak zasadniczo wymowy *Teorii uczuć moralnych*, dzieła przedstawiającego człowieka jako byt kształtowany przez kategorie ahistoryczne: bądź to chwilowe, bądź to ponadczasowe.

Chwilowymi kategoriami kształtującymi ludzkie działanie i myślenie jest bieżący rachunek zysków i strat, który, zdaniem Smitha, motywuje człowieka do działania. Rachunek ten opiera się na pragnieniu przyjemności i chęci unikania przykrości, w czym można dostrzec zapowiedź nieco późniejszej koncepcji utylitarystycznej.

Kategoriami ponadczasowymi, a zatem ponadhistorycznymi, są natomiast „cechy naturalne” ludzkiej psychiki, które wywierają znaczący wpływ na jego funkcjonowanie. W ten sposób sformułowana koncepcja antropologiczna okazuje się bardzo użyteczna w usystematyzowanej przez Smitha dziedzinie wiedzy – ekonomii politycznej.

²²⁸ Por. D. Hume „Letter nb. 36, From David Hume to Adam Smith, London 28 July 1759”, [w:] E. Campbell Mossner, I. Simpson Ross (red.) *Correspondence of Adam Smith*, [w:] *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*; t. 6 Oxford 1977, reprint: Indianapolis 1987, s. 43–44.

²²⁹ Por. A. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, [w:] *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*; t. I, Oxford 1976, reprint: Indianapolis 1982, s. 195–211; wyd. polskie: *Teoria uczuć moralnych*, tłum. S. Jedynak, Warszawa 1989, s. 286–311.

Koncepcja człowieka oparta głównie na kategoriach ahistorycznych pozwala na modelowanie działań ludzkich, jako przewidywalnych, gdyż opartych na nieziennej naturze ludzkiej; oczywiście przewidywalnych pod warunkiem przejrzystości aktualnego rozkładu interesów. Człowiek w tym ujęciu nie działa wbrew pragnieniu korzyści (przyjemności) i instynktu unikania straty (przykrości). Dlatego ekonomia polityczna Smitha we fragmentach, w których odwołuje się do opracowanej przez tego autora koncepcji człowieka, przejawia cechy ahistoryczności.

Nie oznacza to jednak, że w tej dziedzinie wiedzy nie zaznacza się silnie obecność historyczności. Należy jednak pamiętać, że kategorie historyczne sąsiadują tam z pojęciami i schematami charakterystycznymi dla myślenia ahistorycznego, które zagości na dobre w dziewiętnastowiecznej utylitarystycznej ekonomii politycznej Jeremy'ego Benthama i Johna Stuarta Milla, a zatrumfuje w dwudziestowiecznej ekonomii klasycznej. Dla Adama Smitha było oczywiste, że studia historyczne umożliwiają nie tylko zdobycie wiadomości na temat przeszłości, lecz także weryfikację i udoskonalenie wiedzy dotyczącej ludzkiej natury i specyfiki ludzkich działań. Historia była dla Smitha także nauką o współczesności pod warunkiem zadania jej odpowiednich pytań²³⁰.

Rozpatrując historyczne i ahistoryczne elementy koncepcji szkockiego myśliciela, zacznijmy od problemu postrzegania przez niego zjawiska zmienności. U Smitha dynamika trwania zjawisk w czasie przybiera kilka form, które spróbuję tutaj scharakteryzować, używając bliskiej duchowi oświecenia fizykalno-mechanistycznej metafory ruchu.

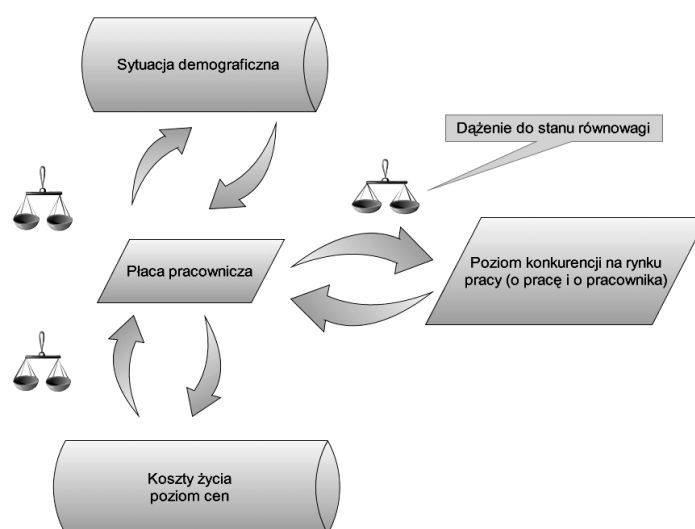
Pierwszą formę zmienności możemy określić jako ruch wahadłowy. Metafora ta opisuje zmienność postrzeganą przez Smitha jako zakłócanie bądź przywracanie stanu równowagowego – *equilibrium*. Stan równowagowy zachodzi między innymi wówczas, gdy państwa ani żadne inne czynniki nie zakłócają wolności wymiany towarów i usług (czyli swobody handlu i pracy), a jako naruszenia tego stanu wymienia ustanawianie barier celnych i monopolii. Refleksja Smitha zawarta w księdze czwartej *Badania nad przyczynami*²³¹ dostarcza wielu przykładów takiej właśnie zmienności wahadłowej. Smith rozpatruje na jednym poziomie refleksji historyczne i współczesne przykłady zaburzania równowagi przez różne podmioty sprawcze (zazwyczaj byty polityczne), wskazuje na przewagę skutków negatywnych nad

²³⁰ Por. J.G.A. Pocock, *Adam Smith and History*, [w:] K. Haakonssen (red.) *The Cambridge Companion*, s. 269–287.

²³¹ Por. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, [w:] *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*; t. II Oxford 1976, reprint: Indianapolis 1981, t. I, s. 428–543, t. II, s. 545–688; wyd. polskie: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* [dalej: BN], t. II, tłum. A. Prejbisz, Warszawa 2007, s. 8–308.

pozytywnymi w wypadku takich działań oraz korzyści płynące z ich uchylenia. Po likwidacji przyczyn zaburzających *equilibrium* – świat opisywany przez Smitha niejako „wraca do punktu wyjścia”, to znaczy nie są analizowane trwałe zmiany, jakie w tym świecie wprowadził okres „zaburzania równowagi” przez działania państw i jednostek.

Drugi rodzaj zmienności uwzględniany przez Smitha w jego obrazie świata to wzrosty i spadki cen oraz płac – ich postrzeganie należy oczywiście do potocznego oglądu świata – Smith jednak dla opisu tych fluktuacji konstruuje wyidealizowaną strukturę zależności. Korelując z sobą dane ekonomiczne, demograficzne oraz cywilizacyjne, wyróżnia zależności przedstawione na ryc. 3.



Ryc. 3. Mechanizm regulujący zmienność płacy pracowniczej, według Adama Smitha, z zaznaczeniem jego elementów dążących do stanów równowagowych (zaznaczone rysunkiem wagi)

Wysokość płacy pracowniczej zależy od poziomu konkurencji na rynku pracy: o pracownika bądź o pracę. Oznacza to, że im więcej pracodawców konkuruje o zatrudnienie (brakujących) pracowników, tym wyższe wynagrodzenia są proponowane. Z drugiej strony, im więcej (potencjalnych) pracowników konkuruje o (brakujące) miejsca pracy, tym niższe wynagrodzenie są skłonni zaakceptować.

Jednak swoboda kształtowania się wysokości płac jest ograniczona przez koszty życia, poniżej których nie może spaść, a także przez opłacalność samego procesu produkcji.

Przedstawiona przez Smitha zależność oddaje wspomniany już wcześniej ruch wahadłowy, w którym zarówno aspiracje płacowe pracobiorców, jak i płace realnie wypłacane dążą do stanu optymalnego dla wszystkich uczestników rynku (*equilibrium*). Do równowagi dąży również zależność między poziomem cen (kosztami życia) a poziomem płac (zdolnością do nabywania).

Zakłóceniem równowagi, według Smitha, jest sytuacja, w której np. na skutek zмовy pracodawców, pracownikom wypłaca się wynagrodzenia niższe od wystarczających na wyżywienie ich i ich rodzin, a także sytuacja, w której na skutek braku rąk do pracy pensje pracowników pochłaniają niemalże cały zysk przedsiębiorcy tak, że musi zrezygnować on z produkcji. Jednak w takiej sytuacji Smith przewiduje, że wysoko wynagradzani pracownicy będą zakładać liczne rodziny, a wywołany tym przyrost ludności spowoduje większą konkurencję o pracę między pracownikami, a zatem spadek płac i idący za nim spadek dzietności.

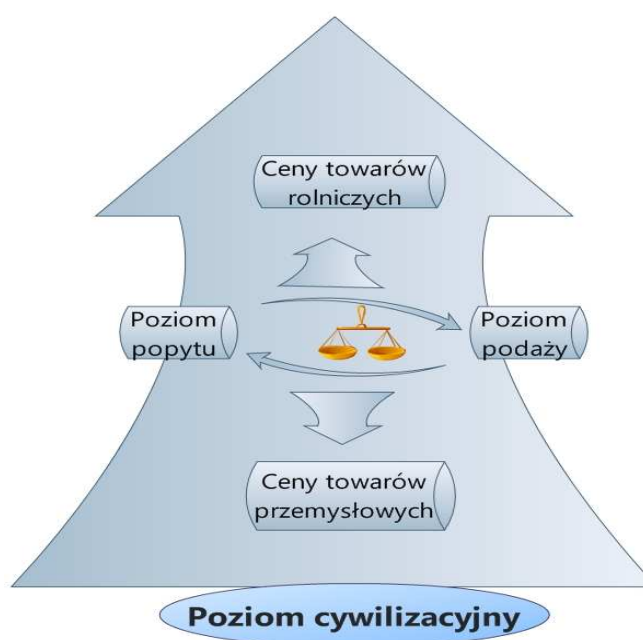
Co jest jednak znamienne, Smith koreluje koszty pracy głównie z ceną podstawowej żywności (zboża), a nie z cywilizacyjnym standardem życia obowiązującym w analizowanej sytuacji. Wahania cen i płac postrzega zatem w kontekście ruchu wahadłowego, a nie liniowego, jako odchylenia od stanu równowagi, w której pracownik za swoją zapłatę może utrzymać (to znaczy u Smitha przede wszystkim kupić jedzenie) siebie i swoją rodzinę. Oczywiście zjawisko wzrostu standardów życia związanego z postępowaniem cywilizacyjnym zostało przez autora *Bogactwa narodów* dostrzeżone i opisane w innym miejscu²³², lecz nie uwzględniono go w modelu opisującym kształtowanie się płacy roboczej. Historyczne dane opisujące „głębokie” przemiany w standardzie życia zostały w tym momencie potraktowane jako informacja zaburzająca idealizujący model, stanowiący podstawę do wyznaczania stanu „naturalnej równowagi” między oczekiwaniami pracowników a ofertą pracodawców.

Smith koreluje zatem wzrost płac z danymi demograficznymi, nie uwzględniając zmian cywilizacyjnych podnoszących standard życia, a tym samym jego koszty. Relacja: płaca – ilość żywności, jaką można za nią zakupić; liczba dzieci, która zostanie spłodzona, jest dla niego stała, bez względu na moment historyczny i cywilizacyjny, choć dotyczy ona tylko niższych warstw społecznych.

Stale podnoszenie się poziomu cywilizacyjnego uwzględnione jest natomiast w kolejnej korelacji (ryc. 4). Występują tutaj zarówno elementy dążącego do stanu równowagi ruchu wahadłowego, określające grę podaży i popytu, jak i komponenty ruchu liniowego, oznaczające zmiany konse-

²³² Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. I, s. 346–347; BN, t. I, tłum. Z. Sadowski, s. 393.

kwentnie modyfikujące daną relację ekonomiczną, czyli np. opisywany przez Smitha²³³, stały spadek cen produktów przemysłowych oraz stały wzrost cen produktów rolniczych, związany z postępowaniem cywilizacyjnym. Z przemianami cywilizacyjnymi Smith koreluje również skokowy wzrost cen surowców, na które pojawia się rynek zbytu, w wyniku zachodzących przełomów cywilizacyjnych, takich jak np. urbanizacja, budowa bitych dróg itp.



Ryc. 4. Dążąca do równowagi relacja podaży i popytu jako element układu progresywnego, jakim jest stały wzrost ceny produktów rolnych i stały spadek cen produktów przemysłowych, związany z długofalową tendencją „postępu” cywilizacyjnego.

Smith nie wyklucza jednakże odwracalności tych tendencji w większej perspektywie czasowej, a stosowane przez niego analogie historyczne (porównywanie współczesnej sytuacji społeczno-ekonomicznej z realiami Imperium Rzymskiego i średniowiecznej Europy) wskazują, że taką możliwość brał pod uwagę.

Analizując fluktuację cen, Smith posługuje się w znacznej mierze materiałem historycznym²³⁴ – w jego pracy znajdziemy liczne przykłady wysokości cen w różnych czasach i miejscach, a także tabele i zestawienia z histo-

²³³ Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. I, s. 160–275; BN, t. I, s. 170–300.

²³⁴ Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. I, s. 39, 42–43, 56, 90, 112, 166, 199, 235, 241.

rycznymi danymi. Ten bogaty zbiór danych historycznych wymagał uproszczenia po to, by mógł być włączony do modelu rzeczywistości, złożonego ze stosunkowo niewielkiej ilości zmiennych. Procedury upraszczające zastosowane przez Smitha, związane są z intelektualnymi osiągnięciami jego epoki; w znacznym stopniu z doświadczeniami filozoficznej historiografii pragmatycznej. Smith starał się najpierw ogarnąć całą strukturę zjawisk historycznych, a później, z zachowaniem jej całokształtu, symetrycznie zredukować nieskończoną wielość zjawisk do skończonej liczby zjawisk „reprezentatywnych”. Ta metoda wkleła Smitha – na co później wskaże Ricardo – w pewną mechaniczność opuszczeń, a w konsekwencji w sprzeczności. Analizując wzrost ceny pracy, uznaje cenę żywności za wartość stałą, względem której określana jest wartość pracy, pomijając przy tym relację cen żywności (głównie zboża) do cen mieszkania, odzieży i artykułów przemysłowych. Zdaniem Ricarda, Smith popełnia błąd, traktując cenę zboża jako wyznacznik kosztów egzystencji, a nie tylko za jedną składową tych kosztów²³⁵.

Z perspektywy interesującego nas zagadnienia historyczności myśli Smitha nie musimy interpretować tej cechy jego koncepcji w kategoriach „potknięcia” czy rozbieżności z „ideałem” refleksji ekonomicznej, lecz zwróćmy uwagę na przyczynę tej niekonsekwencji. Smith dąży do opisywania zjawisk ekonomicznych „tak jak” zjawisk historycznych – napotyka na opór ich wielości, niejednorodności i subiektywności. Próbuje ten problem zlikwidować zabiegiem „uprzedmiotowienia” czy „obiektywizacji” złożonego i subiektywnego zagadnienia wartości danego towaru za pomocą jego utożsamienia z kwantytatywnym i „obiektywnym” pojęciem ceny.

Idea wartości wiąże się z problemem ludzkich wyborów i preferencji, dokonywanych w najrozmaitszych historycznych sytuacjach przez jednostki, na które wpływa wiele różnych czynników: hierarchie potrzeb i wartości, kulturowe wzorce działania, kulturowe dogmaty i zakazy itp. Smith upraszcza zatem problematykę swoich badań według obiektywistycznego wzorca, pisząc o wartości z perspektywy przedmiotowej jako o zmiennym atrybucie towaru wyrażanym jego rynkową ceną. W swoich analizach nie stawia zatem pytań o psychologiczne, społeczne, mentalne, etyczne i historyczne przyczyny wyborów, jakich dokonuje człowiek, kupując ten a nie inny towar, lecz interesują go przedmiotowo i bezosobowo pojmowane fluktuacje cen²³⁶.

²³⁵ Por. D. Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, [w:] *The Works and Correspondence of David Ricardo*, Cambridge 1951, reprint: Indianapolis 2004, t. I, s. 19–20; wyd. polskie: *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1957, s. 16–17.

²³⁶ Na ten przedmiotowy zwrot w ekonomii politycznej Smitha zwrócił uwagę założyciel alternatywnej (względem klasycznej) szkoły ekonomii politycznej Carl Menger, por. C. Menger, *Principles of Economics*, transl. by J. Dingwall, B.F. Hoselitz, Auburn 2007, s. 114–175.

Metafory konceptualizujące²³⁷ ten proces mają charakter „hydrauliczny”. Odnoszą nas bowiem do zjawiska naturalnego ruchu cieczy pod wpływem siły grawitacji, co sugeruje, że wzrosty i spadki cen nie kumulują się, lecz równoważą²³⁸. Inne metafory opisujące zmienność cen odwołują się do krążenia krwi i wspomnianego wyżej działania wahadła. Opisują zatem proces dynamicznego, nieustannego i naprzemiennego przywracania równowagi i jej utraty²³⁹. Tak konceptualizowana i metaforyzowana zmienność nie ma jednoznacznie ponadhistorycznego cyklicznego charakteru, nie ma jednak także charakteru, linearnego i kumulatywnego. Idea zmienności jest tutaj zbieżna z kategorią ruchu, stanowiącą podstawę historiografii starożytnej. W związku z tym, ukazywane przez Smitha, zmiany, które w gospodarce zachodzą linearnie i przyczynowo-skutkowo (w krótkich odcinkach czasu), w zasadzie (w dłuższej perspektywie czasowej) są przejawem równowagowego cyklicznego (koniunkturalnego) procesu.

²³⁷ Pojęcie metafory, jakie zasadniczo stosuję w tej pracy, wywodzi się z współczesnego językoznawstwa kognitywnego. Jest bardzo ważną kategorią, ze względu na swoją zdolność do tworzenia koherentnych struktur pojęciowych, które mogą stanowić podstawę interpretacji (konceptualizacji) rzeczywistości. Oznacza to, że metafora nie jest jedynie „ornamentacyjnym” elementem języka modyfikującym wcześniejszy, niemetaforyczny opis świata, co psychiczną i językową (jednocześnie) reakcją na egzystencjalne doświadczenie świata, a zatem samym myśleniem. Por. R. Dirven, *Major Strands in Cognitive Linguistics*, [w:] F.J. Ruiz de Mendoza Ibanez, M. Sandra Pena Cervel (red.) *Cognitive Linguistic. Internal Dynamics and Interdisciplinary Interaction*, Berlin–New York 2003, s. 30–33. Por. V. Evans, M. Green, *Cognitive Linguistics. An Introduction*, Edinburgh 2006, s. 28–43. Ważną rolę w powstawaniu tego sposobu myślenia o roli metafory odegrała, między innymi, opublikowana w 1980 roku książka George’a Lakoffa i Marka Johnsona *Metaphors we live by*, od której wydania czasami wręcz datuje się symbolicznie początek językoznawstwa kognitywnego. Praca Lakoffa i Johnsona, oprócz oryginalnego wkładu jej autorów w rozwój nauk o języku, syntetyzowała oczywiście wcześniejszą refleksję kontestującą paradygmat klasycznego językoznawstwa opartego na założeniach obiektywistycznych. Według tych założeń, świat składa się z rzeczy istniejących, mających różne właściwości niezależnie od ludzkiego poznania. Opis danej rzeczy ujawnia jedne jej właściwości, a pomija inne, nie ma jednak wpływu na to, jakie one są. Rewolucyjność założeń zawartych i uargumentowanych w książce Lakoffa i Johnsona (choć niekoniecznie ich autorstwa) polegała na stwierdzeniu bezpośredniego zakorzenienia kategorii językowych (ze szczególnym uwzględnieniem metafor i metonimii) w indywidualnym i zbiorowym doświadczeniu świata i jego właściwości. Powstawanie zwrotów metaforycznych ma tutaj wyrażać specyfikę tego doświadczenia. Metafora jest zatem w tej koncepcji bezpośrednią psychiczną reakcją na usytuowanie w świecie, kumuluje w sobie wiedzę i doświadczenie będące efektem podejmowania działania i przeżywanie jego skutków. W takim ujęciu metafora nie może być traktowana jako „wylężnic” element opisu świata, dający się zastąpić innym wyrażającym świat „bardziej wprost”. Por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors we live by*, London 2003, s. 15–22; por. T.P. Krzeszowski, *Przedmowa*, [w:] G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988, s. 5–23.

²³⁸ Por. S. Cremaschi, *Metaphors in the „Wealth of Nations”*, [w:] S. Boehm, Ch. Gehrke, H.D. Kurz, R. Sturn (red.) *Is there Progress in Economics? Knowledge, Truth and the History of Economic Thought*, Massachusetts 2002, s. 94.

²³⁹ Tamże, s. 93–97.

Dynamika obiegu pieniądza jest zatem przez Smitha ukazana jako system, który najlepiej funkcjonuje, gdy jest układem zrównoważonym. W *Bogactwie narodów* zamieniony został organiczny związek pieniądza i bogactwa, który znalazł się w refleksji merkantylistycznej na związek metaforyczny – pieniądz jest jedynie znakiem bogactwa, a nie bogactwem samym w sobie²⁴⁰. Jako znak znaczy cokolwiek, gdy jest wymienialny, nie ma znaczenia, z jakiego materiału jest sporządzony, najdroższego czy najtańszego, złota czy papieru, pod warunkiem, że można za niego otrzymać produkty niezbędne dla życia, wygody i przyjemności. Wymienialność, czyli jakość pieniądza, mierzona jest dynamiką jego obiegu. Smith zestawia z sobą dwa rodzaje zmienności. Dynamikę systemu zamkniętego i dynamikę systemu otwartego. Funkcjonowanie pieniądza w systemie zamkniętym oznacza po prostu równowagę między znakiem a znaczącym, między ilością pieniądza a ilością dóbr, które on ma przedstawiać. Zaburzeniem równowagi, analizowanym przez Smitha, jest sytuacja, gdy na skutek nademisji pieniądza papierowego (współczesny Smithowi przykład szkockich banków w pierwszej połowie XVII wieku²⁴¹) traci on na wartości tak wobec towarów, jak i wobec pieniądza kruszcowego, a także sytuacja nadmiernej emisji pieniądza kruszcowego (przykład historyczny hiszpańskiego podboju kolonialnego²⁴²), gdy bieżąca produkcja nie pokrywa ilości pieniądza znajdującego się w obiegu, który zatem traci na wartości względem innych towarów. Smith w tym kontekście analizuje procesy destabilizacyjne w kategoriach historycznych – jako relację przyczynowo-skutkową, a stan właściwy w kategoriach ahistorycznych, jako uniwersalną relację „znaczone – znaczące”.

Jedyną dopuszczalną modyfikacją stanu równowagi jest wymiana pieniądza kruszcowego na papierowy, która jest oceniona jako korzystna, gdyż „uwalniająca” z obiegu prywatnego kruszec, który może zostać przez banki skierowany do inwestycji gospodarczych na szeroką i międzynarodową skalę. Ta zmiana niesie jednak, zdaniem Smitha, niebezpieczeństwo destabilizacji systemu przez kusząco łatwą produkcję not bankowych, stąd proponowany przez niego podwójny obieg banknotów i kruszcowych monet, których wzajemna wymienialność jest probierzem zrównoważenia systemu.

Odrębną formą zmienności uwzględnioną w *Badaniach nad przyczynami* jest zmienność liniowa nieodwracalna, to znaczy taka, która lokalnie oraz w dłuższej perspektywie czasowej modyfikuje strukturę społeczno-ekonomiczną danej cywilizacji. Ten rodzaj zmienności występuje w wielkim dziele Smitha zauważalnie rzadziej, lecz możemy go dostrzec, gdy pisze on o podziale pracy²⁴³, jako o wynalazku fundamentalnym, który trwale zmienił warunki egzystencji człowieka.

²⁴⁰ Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. I, s. 287–331; BN, t. I, s. 316–372.

²⁴¹ Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. I, s. 297–298; BN, t. I, s. 330–332.

²⁴² Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. I, s. 220; BN, t. I, s. 277.

²⁴³ Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. I, s. 14–30; BN, t. I, s. 9–24.

Za formę zmienności można uznać także analizowane przez Smitha zjawisko kumulacji kapitału i jego konsekwencje. Smith postrzega je pozytywnie, jako impuls do konsekwentnego rozwoju gospodarczego. Szkocki myśliciel pochwała oszczędność jako cnotę historyczną, gdyż wzmacniającą w dłuższej perspektywie czasowej gospodarczą siłę społeczeństwa: tytułowe bogactwo narodu, lecz wszelako pod warunkiem, że zaoszczędzone środki są inwestowane w bankach lub kompaniach handlowych, a nie zamrażane w prywatnych skarbach kruszcowych. Na kartach omawianego klasycznego dzieła ekonomicznego znajdziemy także lekko tylko zakamuflowaną deprecjację konsumpcji, jako formy wydatkowania środków, zubożającego w historycznej perspektywie całe społeczeństwo²⁴⁴.

Jeżeli porównamy to stanowisko Smitha z znacznie późniejszą krytyką Keynesa i Samuelsona, możemy zauważyć historyzm zawarty w apologii oszczędności jako aktywności, której efekty mogą dla jednostki oszczędzającej nie przynieść znaczących korzyści, choć przyniosą je zbiorowości historycznej, takiej jak naród czy wspólnota polityczna. Keynes akcentuje rolę konsumpcji jako zjawiska dla człowieka bardziej naturalnego, gdyż korzystnego w krótkiej, indywidualnej perspektywie czasowej²⁴⁵.

Kolejnym zagadnieniem rozpatrywanym w kontekście historyczności i ahistoryczności jest stosunek Smitha do zastanej wiedzy ekonomiczno-społecznej, czyli kwestia historyczności i ahistoryczności tożsamości poznawczej autora *Badań nad przyczynami*.

Ma ona charakter historyczny przynajmniej w tym sensie, że Smith uwzględnia krytycznie dorobek myślowy merkantylistów i fizjokratów. Merkantylizm jest tutaj przytoczony i zanegowany w całości, jako pogląd na ekonomię całkowicie błędny, natomiast pewne elementy z dorobku fizjokratów zostają po krytycznym przetworzeniu przejęte przez Smitha. Autor *Bogactwa narodów* postrzega swoje dzieło w aspekcie historii refleksji polityczno-ekonomicznej, do której nawiązuje, z tym wszelako zastrzeżeniem, że w połączeniu rozpatrywana jest tutaj teoria ekonomii politycznej i jej praktyka, przejawiająca się w konkretnych działaniach, które regulują gospodarkę danych państw.

Smith korzysta z metod opartych zarówno na kategoriach historycznych, jak i ahistorycznych. Ahistoryczny charakter ma tendencja idealizacyjna, obecna np. w ignorowaniu indywidualnych odchyleń od modelu natury ludzkiej, stosowanym w jego refleksji. Ahistoryczne jest również budowanie stałych relacji między zjawiskami demograficznymi i ekonomicznymi występującymi we wszelkich sytuacjach historycznych i kulturowych. Do metod historycznych należy natomiast wnioskowanie przyczy-

²⁴⁴ Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. I, s. 337–341; BN, t. I, s. 382–387.

²⁴⁵ M. Skousen, *The Big Three in Economics: Adam Smith, Karl Marx, and John Maynard Keynes*, New York–London 2007, s. 170–183.

nowo-skutkowe stosowane w analizie przyczyn kryzysów gospodarczych i spadku wartości pieniądza. Smith wnioskuje ze skutków o przyczynach tak w odniesieniu do zjawisk współczesnych (wspomniany wyżej problem inflacji), jak i historycznych.

Eksplanacyjny model przyczynowo-skutkowy ukazany jest w częściach poświęconych przyczynom zakładania kolonii i efektom, jakie ich założenie przynosi²⁴⁶. Przy konstruowaniu tego modelu Smith lokuje swoją perspektywę poznawczą w środku procesu eksplanacyjnego – a zatem, według terminologii Topolskiego, jest to pogłębiona perspektywa historyczna²⁴⁷.

Smith ciągiem wnioskowań redukcyjnych przedstawia hipotetyczne przyczyny, które popchnęły różne społeczności do podjęcia wysiłku kolonizacyjnego: uwzględniając zarówno przyczyny niezależne od ludzkiej woli, jak i motywy działania, a następnie zestawia z nimi skutki, które w jego ujęciu rzeczywiście spowodowały założenie kolonii. W ocenie przyczyn i skutków powstania kolonii hiszpańskich Smith stosuje historiozoficzną ironię, wskazując na to, że pragnienie złota, które zostało zaspokojone odkryciem jego złóż w Nowym Świecie, nie zaowocowało wzrostem bogactwa państwa, które wysyłało odkrywców i konkwistadorów, lecz wręcz przeciwnie, spowodowało kryzys gospodarczy i wzrost ubóstwa. Przyczyną tak zdefiniowanej porażki miało być naiwne utożsamienie złota z bogactwem, którego jest ono jedynie znakiem. Ta zasada jest dla Smitha kryterium hermeneutycznym, na podstawie którego można dokonywać interpretacji zjawisk historycznych. Ekonomia polityczna w tym momencie jawi nam się nie tyle jako nauka historyczna, co historyczna metodologia: czyli zbiór kategorii i pojęć teoretycznych budujących model zależności między zjawiskami występującymi tak współcześnie, jak i historycznie, a zatem umożliwiający interpretację i ocenę zjawisk historycznych.

Temperament historiograficzny Smitha przejawiał się wyraźnie w dwóch rozbudowanych dygresjach usytuowanych w księdze piątej *Badań nad przyczynami*. Dygresje te wiążą się z rozważaniem funkcji wydatków państwowych na obronność i instytucje publiczne, a są w istocie autonomicznymi wykładami historii wojskowości i historii edukacji.

Fragmencik poświęcony dziejom wojskowości²⁴⁸ uderza starannością teoretycznego namysłu nad omawianą problematyką. Smith unika tutaj nieselektywnego nagromadzenia danych historycznych po to, by zbudować precyzyjny model przedstawiający „społeczeństwo w sytuacji wojny”. Przy jego użyciu można wyjaśnić zwycięstwa i klęski na polach bitew, nie w kategoriach idiograficznych opisów niepowtarzalnego przebiegu konkretnych starć, w których objawił się geniusz jakiegoś konkretnego do-

²⁴⁶ Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. II, s. 556–641, BN, t. II, s. 169–280.

²⁴⁷ Por. J. Topolski, *Świat bez*, s. 214–217.

²⁴⁸ Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. II, s. 690–708, BN, t. II, s. 343–363.

wódcy oraz brak zdolności innego, lecz w odniesieniu do cech „armii”, związanych z jej usytuowaniem w strukturze społeczeństwa, którego jest reprezentantem.

Poniżej przedstawiamy pojęcia, które tworzą ów model wyjaśniający przewagę jednej armii nad inną.

1. Indywidualny potencjał bojowy żołnierzy, rozumiany tutaj jako czynnik mogący być efektem jednej z dwóch możliwych w tym przypadku przyczyn. Trybu życia charakterystycznego dla całego społeczeństwa bądź poziomu wykształcenia typowego tylko dla jego części (klasy bądź grupy przeznaczonej do walki). Nie jest wykluczona (choć nie jest też analizowana) sytuacja, w której zachodzi koniunkcja obu tych przyczyn. Smith wskazuje na przewagę pospolitego ruszenia sformowanego przez ludy barbarzyńskie nad tego samego typu armią, utworzoną przez przyzwyczajone do wygod i prowadzące bezpieczniejszy tryb życia społeczeństwo ucywilizowane, na przykład: przewagę Arabów nad Persami w VIII wieku czy średniowieczne zwycięstwa Turków i Tatarów nad wojskami państw środkowej i południowej Europy²⁴⁹. Gdy jednak, zdaniem Smitha, walczy z sobą pospolite ruszenie, jak np. armia perska w V wieku p.n.e. i armia złożona z części społeczeństwa, przeznaczonej wyłącznie do walki (a zatem ciągle doskonalącej swoje umiejętności), jak np. wojska greckie (Spartanie) i rzymskie, pospolite ruszenie najczęściej ponosi klęskę²⁵⁰.

2. Mobilność armii, pojmowana jako przejaw mobilności całego społeczeństwa warunkowana trybem życia charakterystycznym dla tego społeczeństwa, np. sposobem gospodarowania. Dlatego np. Hunowie, Tatarzy, Arabowie, Madziarzy byli tak groźnymi przeciwnikami, gdyż pasterstwo umożliwiało mobilizowanie wielkich armii korzystających z własnego zapasów, zaś północnoamerykańscy Indianie nie stanowili większego niebezpieczeństwa dla kolonii europejskich, ponieważ myślistwo nie pozwalało na wspólne poruszanie większych oddziałów niż 200–300 osób²⁵¹.

3. Możliwa liczebność wojska, będąca wypadkową jej kosztowności (związanej z stanem zaawansowania militarnej technologii) i ekonomicznej wydolności społeczeństwa. Im bardziej zaawansowane cywilizacyjnie jest społeczeństwo, tym mniej mają czasu jego obywatele, gdyż bardziej pochłania ich praca zarobkowa – zatem szkolenie wojskowe staje się dla nich coraz bardziej uciążliwe i kosztowne. Na pewnym etapie rozwoju konieczne jest, zdaniem Smitha, zastąpienie pospolitego ruszenia armią zawodową, gdyż tańsze i bardziej efektywne jest obciążenie obywateli kosztami utrzymania wojska, niż odciążanie ich od pracy dla przeszkolenia wojskowego²⁵².

²⁴⁹ Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. II, s. 690–696.

²⁵⁰ Tamże, s. 697.

²⁵¹ Tamże, s. 691–692.

²⁵² Tamże, s. 701–703.

Technologiczne zaawansowanie armii, zdaniem Smitha, jest czynnikiem, który częściowo neutralizuje przewagę wynikającą z fizycznej przewagi jednego ludu nad innym – tak jak wynalezienie i udoskonalenie broni palnej spowodowało, że pasterskie ludy zamieszkujące stepy Azji straciły przewagę nad wojskami europejskimi²⁵³.

Posługując się tymi kategoriami, Smith opisuje i wyjaśnia przebieg i zakończenie znanych z dziejów powszechnych konfliktów zbrojnych. Skuteczność bojowa wojsk jest dla Adama Smitha przejawem ogólnej kondycji danego społeczeństwa. Autor *Badań nad przyczynami* stara się wykazać, jak wraz z rozwojem danej zbiorowości zanika „naturalna” korelacja między walorami armii a ogólnym poziomem sprawności fizycznej członków tej zbiorowości. Postępujący podział pracy sprawia, że zadania militarne zostają przekazane wyodrębnionej grupie, która doskonali się w umiejętnościach wojskowych, podczas gdy inni dostarczają jej środków do życia oraz wytwarzają coraz to doskonalsze technologie, wspomagające siłę zbrojną. Refleksja na temat wojskowości łączy się w tym punkcie z ogólną koncepcją skuteczności gospodarczej, czyli jedną z tytułowych przyczyn bogactwa narodów, za jaką Smith uważa podział pracy, a więc i jej specjalizację.

Jego uznanie dla specjalizacji i podziału pracy nie jest jednak bezkrytyczne. W kolejnej historiograficznej dygresji, zawartej w piątej części *Przyczyn nad przyczynami*, omawiany autor analizuje negatywne strony tego zjawiska i zastanawia się nad sposobami przeciwdziałania im. Smith wskazuje tutaj na groźbę zaniku wynalazczości i uwiad intelektualny osób wdrożonych od wczesnej młodości do wykonywania wąsko wyspecjalizowanej pracy zarobkowej²⁵⁴. Ratunkiem przed regresem w rozwoju społeczeństwa, którego groźba pojawia się wkrótce po skonsumowaniu pozytywnych następstw podziału pracy, jest powszechne staranie o poziom wyedukowania społeczeństwa, a szczególnie jego najniższych warstw – najbardziej zagrożonych tak umysłowym, jak i fizycznym wyjałowieniem przez monotonną pracę. Smith dowodzi, że chociaż publiczne instytucje edukacyjne rzadko przynoszą dochody (choć nie jest to wykluczone), to jednak powinny być finansowane z kasy państwowej, gdyż ich funkcjonowanie przynosi całemu społeczeństwu wiele korzyści. Autor wskazuje tutaj na dobroczynny wpływ gęstej sieci szkół parafialnych na rozwój Szkocji, jaki dokonał się od XVII do XVIII wieku. Działalność szkół umożliwiła skok cywilizacyjny Szkocji od kraju na wpół barbarzyńskiego do ojczyzny najwybitniejszych myślicieli brytyjskich²⁵⁵.

Smith uzupełnia również, w tej dygresji, własne wcześniejsze wnioski na temat większej skuteczności armii zawodowych nad pospolitym rusze-

²⁵³ Tamże, s. 699.

²⁵⁴ Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. II, s. 781–788, BN, t. II, 446–454.

²⁵⁵ Por. A. Smith, *An Inquiry*, t. II, s. 785.

niem, uważa, że powszechna edukacja sportowa i militarna (nauczanie szermierki i jazdy konnej) wzmacnia nie tylko potencjał obronny społeczeństwa, ale także i jego ogólny stan „żywołności” i zdrowia.

Historyczność *Badań nad przyczynami* narzuca się czytelnikowi także w samym bogactwie przykładów i danych historycznych rozsianych po wszystkich częściach tej monumentalnej pracy – choć należy uwzględnić fakt, że czasami spełniają one rolę ilustracji modelu funkcjonowania gospodarki, który upraszcza historyczną różnorodność opisywanej rzeczywistości. Jednak sama dygresyjność dzieła Smitha, liczne opisy dotyczące nie samych zjawisk ekonomicznych, lecz ich społecznych i kulturowych okoliczności, wreszcie porównania zdarzeń współczesnych do sytuacji historycznych zbliżają omawianą pracę pod względem cech jej retorycznej struktury (*inventio*) do pragmatycznej historiografii, z silnie zaznaczonym aspektem teoretycznym.

Smith konstruował model rzeczywistości, który pozwalał mu na redukcję nieskończonej ilości faktów historycznych do skończonej liczby faktów mających znaczenie dla realizacji celów poznawczych. Starał się uporządkować niejednorodność i złożoność danych historycznych, kategoryzując je. Uproszczony za pomocą kategoryzacji obraz świata staje się następnie podstawą uogólnień indukcyjnych. Wnioski z przeprowadzonych indukcji tworzą model rzeczywistości, który staje się podstawą do wnioskowań dedukcyjnych. Zabiegi te idealizowały obraz świata, upraszczają go, lecz pozostał on obrazem świata o cechach historyczności.

Podsumowując refleksję na temat *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, można stwierdzić, że kategorie historyczne są w niej obecne w wielu aspektach. Zaznaczyć jednak trzeba, że świat opisywany w tym dziele „dąży” do stanu równowagi, dąży do ahistorycznej harmonii, czy wręcz do bezruchu. Jest to zatem świat historyczny i zmienny oscylujący wiecznie i wiecznie niezdolny do zatrzymania się w ahistorycznym punkcie idealnego zrównoważenia zjawisk ekonomicznych, które wprawiają go w ruch.

c. Thomas Robert Malthus. Znaczenie wiedzy historycznej dla zrozumienia procesów demograficznych

Thomas Malthus (1766–1834) był pisarzem, który wywarł znaczny wpływ na prace wybitnych myślicieli swojej epoki: Jamesa i Johna Stuarta Milła oraz również na Darwina²⁵⁶ i twórców ewolucjonizmu społecz-

²⁵⁶ Por. D.K. Folley, *Adam's Fallacy. Guide to Economic Theology*, Cambridge–Massachusetts–London 2008, s. 52.

nego. Jest uważany także za autora, który zbliżył ekonomię polityczną do przyrodoznawstwa²⁵⁷.

Refleksja Malthusa przenikała się z myślą Ricarda, z którym prowadził ożywioną korespondencję. Temperamenty badawcze tych dwóch myślicieli uzupełniały się wzajemnie, Ricardo preferował dedukcyjne wywodzenie swoich twierdzeń, a stronił od argumentacji natury empirycznej, która była ważnym (choć niedocenianym przez wielu interpretatorów) komponentem podstawowej pracy Malthusa²⁵⁸.

Sztandarowym dziełem Malthusa jest: *An Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet and other Writers*, wydany anonimowo w roku 1798, a którego finalną wersją było wydanie z 1826 roku pod tytułem: *An Essay on the Principle of Population; or a View of its Past and Present Effects on Human Happiness; With an Inquiry into our Prospects, Respecting the Future Removal or Mitigation of the Evils which it Occasions*. W dziele tym zaprezentowany został model dynamiki zmian populacyjnych skonstruowany na wzór opisu praw obserwowanych w Naturze.

Jednak to, na co chcemy zwrócić uwagę w związku z tematem naszej pracy, to nie tylko główne przesłanie dzieła Malthusa, lecz obecna w nim struktura argumentacyjna. *An Essay on the Principle of Population* ma budowę, którą możemy określić jako klamrową: podstawowa teza wyłożona jest wstępnie w pierwszych dwóch rozdziałach pierwszej księgi pracy (począwszy od wydania z 1826 podział na cztery księgi w dwóch tomach). Tezą tą jest stwierdzenie, że przyrost populacji następuje (w odniesieniu do dowolnego ekosystemu) w postępie geometrycznym, co oznacza podwojenie się jej w przeciągu jednego pokolenia, a zasoby, mające wyżywić tę populację, mogą przyrastać jedynie w postępie arytmetycznym, czyli o jedną wartość w analogicznym odcinku czasu. Wzrost populacji postępuje zatem do momentu wyczerpania zasobów naturalnych danego ekosystemu, a następnie załamuje się gwałtownie²⁵⁹ (ryc. 5).

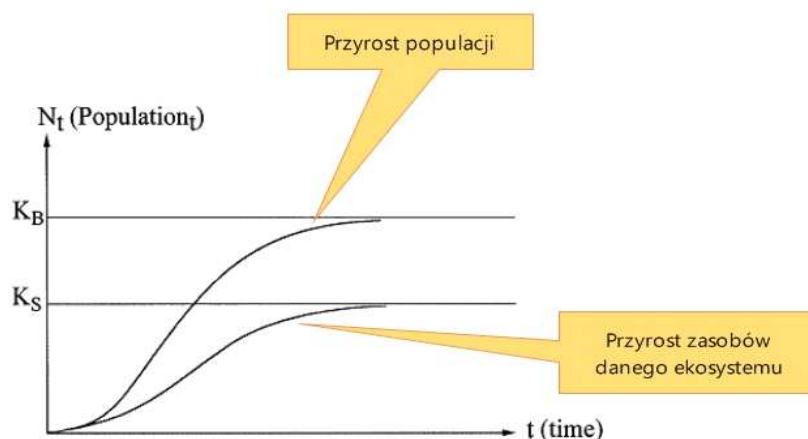
Po wstępnym przedstawieniu tezy zasadniczej, w kolejnych dwunastu rozdziałach tej księgi zawarta jest antropologiczna i historyczna argumentacja. Także w dziesięciu rozdziałach drugiej księgi przedstawiono argumenty na poparcie tezy z początku pracy, która zostaje sprecyzowana w ostat-

²⁵⁷ R. Maxwell Young, *Darwinism and the Division of Labour*, *Science as Culture* 1990, nr 9, s. 119.

²⁵⁸ Por. M. Dascal, S. Cremachi, *The Malthus – Ricardo Correspondence: Sequential Structure, Argumentative Patterns and Rationality*, *Journal of Pragmatics* 1999, nr 31, s. 1129–1172.

²⁵⁹ T.R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population; or a View of its Past and Present Effects on Human Happiness; With an Inquiry into our Prospects, Respecting the Future Removal or Mitigation of the Evils which it Occasions*, London 1826, t. 1, s. 6–11.

nim – trzynastym rozdziale drugiej księgi pracy. W tomie drugim pracy w księdze trzeciej i czwartej znalazł miejsce projekt działań, które zdaniem Malthusa, powinny zostać podjęte dla przeciwdziałania katastrofie demograficznej.



Ryc. 5. Dysproporcja między przyrostem populacji a przyrostem zasobów (żywności) dostępnych w danym ekosystemie²⁶⁰

Gdybyśmy wzorem wydawców fragmentarycznych opracowań tego tekstu skoncentrowali naszą uwagę tylko na początkowych rozdziałach i rozdziale końcowym pierwszego tomu *Eseju* oraz na tomie drugim, nasze przekonanie o naturalistycznym charakterze refleksji Malthusa musiałoby pozostać nienaruszone. Jednak jeżeli przyjrzymy się porządkowi argumentacji naszego autora, to będziemy mogli uwzględnić w naszej opinii także historyczne kategorie obecne w jego koncepcji.

Argumentami prezentowanymi przez Malthusa w środkowych rozdziałach swojej obszernej pracy są opisy historycznych, etnograficznych i współczesnych mu społeczeństw, w aspekcie ich dynamiki demograficznej. Opisy te układają się w ewolucjonistyczny obraz rozwoju ludzkości. Jako pierwsze zaprezentowane są współczesne ludy Australii i Oceanii, które „reprezentują” w pracy Malthusa ludzkość w stanie najpierwotniejszym. Autor bardzo silnie akcentuje naturalne zagrożenie depopulacji, a nawet wyginięcia tych społeczności, z racji ich niezdolności do zgromadzenia i zabezpieczenia większych zapasów żywności. Dzieciobójstwo przedstawione jest jako jedyna metoda ograniczenia liczby ludności do po-

²⁶⁰ Por. I. Seidl, C.A. Tisdell, *Carrying Capacity Reconsidered: from Malthus' Population Theory to Cultural Carrying Capacity*, *Ecological Economics* 31 (1999), s. 395–408.

ziomu odpowiadającego możliwościom zdobywania pożywienia i w ten sposób zapobiegania klęskom głodu²⁶¹. Następnie Malthus na podstawie historyków rzymskich omawia dynamikę przyrostu ludności u historycznych ludów germańskich w północnej Europie. Tutaj podkreślony zostaje militarny tryb życia tych plemion, którego cechuje ciągle zapotrzebowanie na nowych, młodych wojowników²⁶². Autor wskazuje także na występujące jeszcze na tym etapie rozwoju rolnictwa okresy głodu i niedostatku żywności, które ograniczały wysokość populacji ze względu na wysoką śmiertelność wśród noworodków i dzieci. Stąd, konkluduje Malthus, wśród starożytnych Germanów dzieciobójstwo i inne sposoby ograniczania płodności niemalże nie występowały, gdyż liczebność tych ludów w dostateczny sposób ograniczały wojny i okresy głodu²⁶³.

Następnie opisane zostają współczesne ludy pasterskie wschodniej Europy, zachodniej Azji oraz północnej Afryki, jako przedstawiciele pasterskiej fazy cywilizacyjnego rozwoju ludzkości. Ludy te, jak podkreśla Malthus, nie cierpią głodu, o ile gwałtowne susze lub inne katastrofy klimatyczne nie zniszczą rozległych pastwisk potrzebnych do utrzymania licznych stad bydła i owiec. Ich populację skutecznie jednak ograniczają liczne wojny prowadzone przez koczownicze plemiona i sam tryb życia, obfitujący w zagrożenia związane z ochroną stad przed drapieżnikami, wypadkami, jak np. upadkiem z konia, chorobami itp. Powszechne wśród nomadów wielożeństwo wskazuje, zdaniem Malthusa, raczej na brak rąk do pracy niż ich nadmiar. Tam jednak, gdzie populacja osiągnie rozmiary zbyt liczne w stosunku do zasobności terytoriów pastewnych lub gdzie koczownicze wcześniej społeczeństwo wybierze osiadły tryb życia, jak np. u Arabów, tam poligamia prowadzi do majątkowego rozwarstwienia społeczeństwa, nędzy i głodu, które skutecznie uniemożliwiają biedakom utrzymywanie licznych rodzin²⁶⁴.

Kolejne dwie prezentacje ukazują, za pomocą współczesno-historycznych analogii, problemy demograficzne ludzkości na etapie biurokratyzowanych imperiów, opartych na ustroju gospodarczym niewolniczym i feudalnym. Stroną historyczną jest tutaj Persja, a współczesną – osmańska Turcja. Malthus akcentuje katastrofy demograficzne, które nawiedzały te imperia i nieskuteczność administracyjnych metod zapobiegania im, np. za pomocą ustalania „urzędowych” cen zboża²⁶⁵.

²⁶¹ T.R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population* (1826), s. 25–92.

²⁶² Tamże, s. 108–113.

²⁶³ Tamże, s. 119.

²⁶⁴ Tamże, s. 130–143.

²⁶⁵ Tamże, s. 179–189.

Relacjonując funkcjonowanie społeczności Indii, Malthus zwraca uwagę na złożone przepisy religijne oraz system kastowy jako swoiste blokady nadmiernego wzrostu populacji z racji ograniczeń, jakie w zawieraniu małżeństw nakładano na przedstawicieli najwyższych kast (braminów i kszatrików) oraz z powodu utrzymywania w nędzy kast niskich, których płodność mogłaby zagrozić równowadze demograficznej²⁶⁶. Także w wypadku Cesarstwa Chin Malthus z uznaniem wyraża się o zwyczajach matrymonialnych, które dostosowują strukturę demograficzną do rozkładu zasobności, powstrzymując ludzi bez stałego źródła utrzymania przed zawieraniem małżeństw²⁶⁷. W obu powyższych wątkach Malthus korzysta z współczesnych mu źródeł (głównie pism misjonarzy), lecz traktuje opisywane społeczeństwa jako niezmienną kontynuację swoich starożytnych korzeni. Po omówieniu problemu demograficznego we współczesnych, lecz pojmowanych jako „w istocie” starożytne, społeczeństwach Dalekiego Wschodu, Malthus przystępuje do opisu starożytnej Grecji i Rzymu.

W odniesieniu do kultury starożytnej Grecji Malthus przygląda się uważnie praktyce dzieciobójstwa, a w szczególności prawnym i filozoficznym jego uzasadnieniom. Platona uważa za swojego prekursora jako autora *Państwa*, dzieła, w którym zawarty został spójny projekt eugeniczny. Sądzi on (Malthus), że grecki myśliciel rozumiał już zasadę wzrostu populacji do granicy wyczerpania zasobów i w związku z tym tworzył projekty administracyjnych sposobów powstrzymywania niekontrolowanej eksplozji demograficznej²⁶⁸.

Odnosząc się do swojej epoki, Malthus nadal operuje głęboką perspektywą czasową, porównując dane demograficzne z ponad stu lat. Interesuje go sytuacja w głównych regionach Europy – zauważa, że choroby i wojny nie powstrzymują już dynamiki wzrostu populacji, a zatem naturalną barierę ich wielkości może stanowić głód, będący efektem nędzy i wzrastających cen żywności. Malthus sądzi, że Europa osiągnęła już poziom największego możliwego zagęszczenia ludności; ratuje się jeszcze, wysyłając nadwyżki ludności do kolonii, które jednak prędzej czy później znajdą się w podobnej sytuacji. Pozostaje zatem czekać na klęskę głodu bądź doskonalic kulturowe metody przeciwdziałania eksplozji demograficznej, które autor przedstawia w tomie drugim swojej pracy.

Ogólna wymowa pracy Malthusa wskazuje na występowanie w niej dwóch tendencji narracyjnych. Z jednej strony *Esej* zanurzony jest w tradycji oznaczania ponadczasowych problemów społecznych terminologią i faktografią historyczną, lecz z drugiej, pojawia się tam także tendencja do

²⁶⁶ Tamże, s. 195–205.

²⁶⁷ Tamże, s. 206–227.

²⁶⁸ Tamże, s. 234–237.

definiowania tych problemów kategoriami naturalistycznymi i odniesieniami do świata faktów przyrodniczych.

W dwudziestowiecznych interpretacjach Malthusa przeważa tendencja do całkowitego pomijania jego argumentacji historiograficznej na rzecz „wyluskiwania” z tekstu wyłącznie tezy korelującej dynamikę populacji zwierzęcych i ludzkich oraz projektów eugenicznych. Bogaty historyczny kontekst tych tez i projektów uważany jest za nieistotny. On jednak może być nieistotny jedynie z perspektywy dziedzin wiedzy, które „pozbawiły się” historyczności, jak w XX wieku demografia i (częściowo) socjologia. W kontekście kulturowym Malthusa, historiograficzna argumentacja była komponentem pracy tak niezbędnym dla komunikacji z czytelnikami, jak i potrzebnym samemu Malthusowi do zrozumienia badanych zagadnień dynamiki populacyjnej²⁶⁹.

Jeżeli zatem Malthus omawia w swoim dziele tak ogromny materiał historyczny, to raczej nie tylko dla celów wyłącznie perswazyjnych, lecz również poznawczych. W pracy Malthusa ujawnia się myślenie o społeczeństwie jako o cywilizacyjnym *continuum* historycznym, w którym przeszłość i terażniejszość są z sobą powiązane, gdyż wspólnie tworzą specyfikę gry o przetrwanie. Ścisłe powiązanie stanów kultury terażniejszych z przeszłymi powoduje, że Malthus (według dzisiejszych standardów wiedzy historycznej) słabo różnicuje stany historyczne danej cywilizacji od współczesnych, co przejawia się w mało krytycznej (również według dzisiejszych miar) analogii przy opisywaniu kultur Dalekiego Wschodu i Afryki, ale świadczy też o silnie rozwiniętym myśleniu historycznym, pojmowanym jako przekonanie, że bez znajomości historycznych stanów kultury nie można wyrokować o bieżącej dynamice rozwojowej i możliwych stanach przyszłych. Historia w tym sposobie myślenia zrosnięta jest z kulturą tak silnie, że jakkolwiek namysł nad kulturą musi uwzględniać też jej stadia historyczne. Dlatego nawet jeżeli Malthus interpretuje dane historyczne interesownie poznawczo i pod wcześniej zadeklarowaną tezę, to przecież pojmuje on dramatyzm gry o przetrwanie przez pryzmat niezliczonych pokoleń, które na niezliczone sposoby walczyły o przeżycie z naturalnymi kataklizmami, wrogami, a przede wszystkim z własnym zwierzęcym instynktem, by mnożyć się do granic katastrofy.

Przytaczając liczne dane, porównując kulturowe sposoby ograniczenia płodności, analizując demograficzne skutki klęsk głodu i wojen, Malthus

²⁶⁹ Współcześnie część badaczy kontynuuje historyczno-etnograficzny wątek refleksji Malthusa i wyjaśnia znane z historii przypadki „tajemniczego” upadku społeczeństw i państw (np. społeczności Wyspy Wielkanocnej lub państwa Majów), odwołując się do teorii dynamiki populacji Malthusa. Por. J.A. Brander, M. Scott Taylor, *A Simple Economics of Easter Island: A Ricardo-Malthus Model of Renewable Resource Use*, *The American Economic Review* 88 (1998), nr 1, s. 119–137.

może stworzyć wrażenie, że jego teza jest efektem wnikliwych studiów empirycznych. Jednak nawet współcześni czytelnicy i pozytywistyczni interpretatorzy myśli Malthusa nie wątpili, że podstawowa teza nie powstała ani na skutek empirycznej indukcji, ani też dedukcji z praw natury, lecz była intuicyjnym stwierdzeniem uzasadnianym i bronionym przy użyciu argumentów tak logicznych, jak i empirycznych²⁷⁰.

Niemniej jednak Malthus za pomocą interpretacji bogatego materiału historycznego podjął wysiłek, aby ją zrozumieć, pojąć, co oznacza sucho zadeklarowana w rozdziale pierwszym zależność dla prawdziwych ludzi, żyjących w konkretnych czasach w konkretnych miastach i państwach.

Argumentacja historyczna zawarta w pierwszym tomie *Eseju* jest potrzebna samemu Malthusowi dla zrozumienia, co tak naprawdę znaczy dysproporcja między arytmetycznym przyrostem zasobów w ramach danego obszaru a geometrycznym przyrostem zamieszkującej go populacji, aż do granic wyczerpania zasobów tego obszaru. Bez tej historycznej retoryki doniosłość zależności, która jest wskazana w tekście, nie byłaby tak dramatycznie zrozumiała i przekonująca, gdyż nie dotyczyłaby prawdziwych ludzi, a abstrakcyjnych zmiennych.

Poznawczą użyteczność perspektywy historycznej można zaobserwować, porównując pierwsze anonimowe wydanie *Eseju* z 1798 roku, znacznie uboższe pod względem historycznej argumentacji, z wydaniem „ostatecznym” z 1826 roku, w którym wątek namysłu nad przeszłością został silnie rozbudowany. Widać drogę, jaką pokonał sam Malthus w pracy nad swoimi poglądami – rzeczywistość przedstawiona w późniejszym wydaniu jest bardziej złożona. Retoryka pierwszego wydania analizowanej pracy, a szczególnie jego dwóch ostatnich rozdziałów²⁷¹, jest żarliwie religijna. Ukazuje w gruncie rzeczy dość optymistyczny punkt widzenia, w którym powołaniem ubogich jest akceptacja ich kondycji społecznej, co oznacza ascezę i powstrzymanie się od zakładania rodzin lub wyczerpana praca na rzecz poprawy swojej doli. Uzasadnione jest to religijnym porządkiem świata. Surowość warunków panujących w świecie to „częściowe zło”²⁷², które ma człowieka zachęcić bądź to do pracy i rozwoju materialnego, bądź to do ascezy i pokornej akceptacji biedy. Z niedostatku zasobów „korzysta” niejako cała ludzkość, gdyż dzięki wysokiemu poziomowi konkurencji rozwinęła się cywilizacja. Ponadto ciężkie warunki, w jakich człowiek jest zmuszony żyć, mają formować jego charakter tak, że staje się coraz doskonalszy. Zło – jak konkluduje Malthus w pierwszym wydaniu *Eseju* – nie

²⁷⁰ M. Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, Oxford–New York 1990, s. 69–72.

²⁷¹ T. Malthus, *Essay on the Principle of Population*, London 1798, reprint: London 1998, s. 124–139.

²⁷² Tamże, s. 129.

owocuje rozpaczą (*despair*), lecz działaniem (*activity*)²⁷³. Retoryka tej wersji pracy jest zatem optymistyczna, gdyż opisuje proces samopoznania człowieka, który prowadzi go do zwycięstwa, tak nad własną naturą, jak i nad przeciwnościami losu.

W tekście wydania z 1826 roku religijna retoryka, choć zachowana, zostaje uzupełniona o refleksję natury ogólnospołecznej z bardziej szczegółowym i krytycznym kontekstem historycznym. Zmienia się także retoryczna wymowa tekstu – nie jest już optymistyczna, lecz zmierza w kierunku perspektywy tragicznej.

Funkcjonowanie społeczeństwa jest zdefiniowane jako gra o zerowej sumie nagród, w którym zwycięstwo określonej jednostki (zdobycie zasobów) pociąga za sobą nieuniknioną porażkę innej (utrata zasobów). Człowiek zatem pomimo życia pracowitego i cnotliwego może ponieść i, często ponosi, klęskę, której skutkiem jest nędza i głód, a także związana z nimi deprawacja.

Człowiek wszelako obdarzony jest zdolnością przewidywania i odpowiedzialnością za swoje czyny – winny jest wobec tego planować rodzinę tylko wtedy, gdy jest pewny, że będzie mógł ją utrzymać. W przeciwnym razie poniesie winę za cierpienie swoich najbliższych. Z drugiej strony społeczeństwo, pomimo sprzeczności interesów, jaka zachodzi między samostanowiącymi jednostkami, jest całością w tym sensie, że nędza i cierpienie panujące wśród najuboższych zagrażają także bogatym.

Pewnym remedium na niedostatek zasobów jest zdolność do dokonania wyboru między lepszą jakością życia dla mniejszej ilości ludzi a wegetacją, a nawet zagładą na skutek klęski niedostatku zasobów, całej rzeszy. Wybór ten oznacza wolę samoograniczenia płodności, wydawanie na świat tylko takiej liczby dzieci, którym można zapewnić dobrą przyszłość.

Dramatyzm wyboru polega na tym, że płodzenie dzieci należy do sfery życia, w której wybór dokonuje się jednostkowo. Jednak tylko wtedy skutki tego wyboru będą dla ludzkości dobroczynne, gdy zostanie on dokonany masowo. Człowiek zatem musi dobrowolnie bądź pod przymusem uzyskać świadomość zagrożenia, jakie kryje się w jego własnej naturze, by rozmnażać się i „napęłniać ziemię”. Samopoznanie nie przynosi jednak zwycięstwa nad własną naturą, gdyż mądrzejszy o 27 lat refleksji – w tym także studiów nad historią różnych narodów i cywilizacji Malthus nie żywi nadziei, że człowiek jest w stanie dokonać mądrego jednostkowego wyboru w skali całej populacji. Wybór taki może należeć do jednostek czy niewielkich grup społecznych, lecz społeczeństwa czy narody, a co dopiero cała ludzkość, nie ma jednostkowej świadomości, by przedłożyć jakość nad ilość. Muszą tutaj zadziałać inne mechanizmy. W finalnym wydaniu *Eseju*

²⁷³ Tamże, s. 139.

wspomniane są starożytne projekty i zwyczaje eugeniczne jako przykład narzucania przez świadome zagrożenia jednostki praw nieświadomemu ogółowi. Malthus zdaje sobie sprawę, że nie jest to dobre rozwiązanie, lecz, jego zdaniem, jest ono najlepsze z możliwych. Lepiej jest bowiem tak ograniczać zasiłki socjalne i pensje minimalne, by biedni płodzili jak najmniej dzieci niż w następstwie przyrostu ludności ponad zdolności produkcyjne społeczeństwa biernie oczekiwać klęski głodu. Liczby dzieci w bogatszych rodzinach ograniczać natomiast, zdaniem Malthusa, nie trzeba dlatego, że jest tam więcej zasobów do podziału, ale także z tego powodu, że bogatszym ludziom łatwiej jest dokonać wyboru między liczbą (dzieci) a jakością (ich życia), a zatem zamożni i tak wydają na świat mniej potomstwa niż biedacy. Lepiej jest nieco zwiększyć cierpienie codziennej egzystencji licznych i ubogich rodzin, niż stworzyć złudną zachętę dla ich przybywania. Ostatecznym weryfikatorem przyrostu ludności są bowiem głód, nędza i choroby. Te siły zaczynają działać zawsze, gdy zawodzą cywilizacyjne metody ograniczania liczebności populacji. Siły te przedstawione są w narracji Malthusa jako swoiste *Nemesis*, twierdzenie o nieuchronności ich pojawienia się budują tragiczną atmosferę tego dzieła.

Malthusowi można tu, za przykładem Marksa, zarzucić fatalizm oraz niedocenianie społecznego i gospodarczego kontekstu zjawiska licznych rodzin robotniczych. Malthus niewątpliwie pojmował relację człowieka względem własnych instynktów jako (w skali globalnej) niezmienną, co było efektem nie tylko jego naturalistycznej perspektywy poznawczej, lecz również protestanckiej tradycji intelektualnej, z której wyrósł, a gdzie koncepcja „upadłej” kondycji człowieka odgrywała ważną rolę²⁷⁴. Marks, wychodząc z diametralnie innych założeń wstępnych, wykazywał, że przyczyną wzrostu liczby dzieci w rodzinach robotniczych na przełomie XVIII i XIX wieku nie był dostatek żywności mający wzmagać „naturalną” tendencję do „reprodukcji”, lecz właśnie bieda, która powodowała, że robotników nie było stać na utrzymanie rodzin i musieli korzystać z zarobkowej pracy własnych dzieci. A zatem aktywność reprodukcyjna uznawana, przez Malthusa, za instynktowną i bezrefleksyjną miała być celowym działaniem zwiększającym, w jakimś stopniu, szansę przetrwania danej rodziny. Autor *Kapitału* zarzucał zatem Malthusowi, że jego koncepcja człowieka jest zbyt statyczna i nie uwzględnia społecznych oraz historycznych uwarunkowań ludzkiej aktywności (także związanej z płodzeniem dzieci)²⁷⁵.

²⁷⁴ Por. Ch. Becker, M. Faber, K. Hertel, R. Manstetten, *Malthus vs. Wordsworth: Perspectives on Humankind, Nature and Economy. A Contribution to the History and the Foundations of Ecological Economics*, *Ecological Economics* 2005, nr 53, s. 299–310.

²⁷⁵ Por. E.S. Brezis, W. Young, *The new views on demographic transition: a reassessment of Malthus's and Marx's approach to population*, *Euro. J. History of Economic Thought* 10 (2003), nr 1, s. 25–45.

Wiedza historyczna jest zatem w narracji Malthusa ważnym elementem spajającym narrację oraz budującym dramatyzm opisu. Z perspektywy wielu tysięcy starań człowieka o życie wolne od zagrożenia głodem – odkrycie, że największym zagrożeniem dla człowieka jest on sam, staje się dla Malthusa rozwiązaniem zagadki Sfinksa. Proponowane przez Malthusa metody ograniczenia liczby ludności zyskują w jego opowieści rangę jedynej i niepowtarzalnej szansy, by nie podzielić losu Edypa, który osiągnął samopoznanie zbyt późno.

d. Jeremy Bentham. Utylitaryzm i „życie chwilą”

Jeremy Bentham (1748–1832) był autorem ważnej w historii ekonomii politycznej, a także ogólnej refleksji prawnospołeczno-ekonomicznej. Stworzył także ważną koncepcję antropologiczną, która stanie się podstawą systemu psychologii społecznej oraz ekonomii politycznej Jamesa i Johna Stuarta Millów. Jako myśliciel związany z ekonomią polityczną wywarł wpływ na jej późniejszy rozwój, zwracając uwagę na teleologiczny aspekt ludzkich działań. O ile w koncepcji Smitha i Ricarda ludzkie działanie jest często ujmowane w kryteriach deindywidualizujących, jako wręcz „instynktowne” dążenie do wyrażonej kwantytatywnie opłacalności, to Bentham akcentuje jednostkowy wymiar ludzkiego działania polegający na świadomym wyborze celu i środków do jego realizacji²⁷⁶.

Antropologia Benthama, zwana również utylitarystyczną, była przełomem w brytyjskiej refleksji o człowieku. Bentham nawiązywał w wielu miejscach do myśli Hobbesa i Hume’a, lecz było to nawiązanie krytyczne i modyfikujące zastaną tradycję. Jego ujęcie jest mniej naturalistyczne, a bardziej pragmatyczne. Pragmatyzm przejawia się w przedstawieniu człowieka jako istoty planującej działanie, działającej i poddanej skutkom własnego działania, a zatem czasowo dynamicznej i tworzonej przez historię swoich własnych działań.

Ludzkie działanie, według Benthama, jest nadzwyczaj złożone w szczegółach, lecz proste w swoim ogólnym zarysie. Bowiem jego nadrzędnym celem było, jest i będzie dążenie do przyjemności i unikanie przykrości. Zasada sympatii i antypatii bądź zasada użyteczności (*principle of utility*)²⁷⁷

²⁷⁶ Por. A. Roncaglia, *The Wealth of Ideas, A History of Economic Thought*, New York 2005, s. 174–178.

²⁷⁷ Por. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, [w:] *Works of Jeremy Bentham*, New York 1962, t. I, s. 1–4; wyd. polskie: *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 17–26.

jest ogólną zasadą określającą ludzkie działanie, zasadą uniwersalistyczną, a zatem ponadhistoryczną, lecz z udziałem komponentu historycznego – pojęcia przyczyny celowej – celu. Zasada użyteczności jest zatem zasadą teleologiczną – określającą „do czego w gruncie rzeczy dąży człowiek”.

Tak ogólna zasada wymaga oczywiście doprecyzowania i Bentham nie ukrywa faktu, że zasadniczym wyzwaniem dla myśliciela pragnącego zrozumieć ludzkie działania: historyczne, współczesne i przewidywane jest odpowiedzenie na następujące pytania:

1. Co dla kogo jest przyjemnością, a co przykrością?
2. Jakimi sposobami dany człowiek będzie dążył do jednych, a unikał drugich?
3. Jakie przyjemności będą szczególnie pożądane i jakie przykrości szczególnie unikane?

Skłonność człowieka do wybierania konkretnych przyjemności (z puli możliwych), do których będzie dążyć oraz wybór konkretnych sposobów dotarcia do nich (spośród wszystkich dostępnych) opiera się, jak Bentham zaznacza, na indywidualnych, osobniczych uwarunkowaniach. Zaliczamy do nich: indywidualną konstrukcję psychofizyczną człowieka, czyli jego „uczuciowość”, zmienne czynniki aktualnej gry interesów, w której jednostka jest uwikłana i historyczne okoliczności funkcjonowania jednostki.

Historyczne determinanty ludzkich zachowań, a zatem: specyfika socjalizacji, jakiej zostaje poddana jednostka, cechy rządu, pod którego władzą żyje, cechy cywilizacyjnego poziomu społeczeństwa i wreszcie formy wyznania religijnego²⁷⁸, uznane są w teorii Benthama za wtórne okoliczności ludzkiego działania, to znaczy za takie, które nie wywierają wpływu „same z siebie”, lecz za pośrednictwem czynników pierwotnych, do których Bentham zaliczył przede wszystkim fizyczne i psychiczne cechy podmiotu działającego²⁷⁹.

Ahistorycznym komponentem teorii antropologicznej Benthama jest idealizacyjna kategoryzacja przykrości i przyjemności²⁸⁰, za pomocą której spodziewał się doprecyzować zasadę użyteczności²⁸¹.

Złożona rzeczywistość ludzkich działań i ich motywów została tu najpierw zdefiniowana przy użyciu prostego układu pojęć podstawowych, który następnie został rozbudowany pojęciami pochodnymi, mającymi cechy kategorii. Całość jest rozbudowującą się w głąb (implodującą) definicją opartą na dzieleniu podstawowego zagadnienia na coraz to bardziej szczegółowe składowe.

²⁷⁸ Por. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals*, t. I, s. 29–32; *Wprowadzenie*, s. 92–105.

²⁷⁹ Por. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals*, t. I, s. 32; *Wprowadzenie*, s. 105.

²⁸⁰ Por. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals*, t. I, s. 17–21; *Wprowadzenie*, s. 57–70.

²⁸¹ Por. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals*, t. I, s. 1; *Wprowadzenie*, s. 15.

Mamy zatem:

1) przyjemności zmysłowe (*the pleasures of sense*): czyli przyjemności pochodzące z różnych zmysłów: smaku, zapachu, dotyku, wzroku i węchu. Bentham zalicza do nich przyjemności pochodzące z jedzenia, korzystania z używek i narkotyków, przyjemności seksualne, również przyjemności natury estetycznej związane z oglądaniem dzieł sztuki, słuchaniem muzyki, wachaniem perfum, *etc.* Do przyjemności zmysłowych należy tu również zadowolenie z „dobrego samopoczucia”;

2) dostatku (*wealth*): należą do nich przyjemności związane ze stanem posiadania, szczególnie z nabywaniem rzeczy nowych, a upragnionych;

3) umiejętności (*skill*): zadowolenie z umiejętności, którymi się dysponuje;

4) przyjaźni (*amity*): związane zarówno z samym posiadaniem przyjaciół, jak również z możliwościami, jakimi się dzięki temu dysponuje;

5) szacunku (*good name*): zadowolenia z samego faktu „bycia szanowanym” i z korzyści z tym związanymi;

6) siły (*power*): zadowolenie z własnych możliwości oddziaływania na świat;

7) pobożności (*piety*): pochodzące z przeświadczenia, że jest się pod szczególną opieką Istoty Wyższej, a także związane z nadzieją na zbawienie, rajske rozkosze, *etc.*

8) dobroczynności (*benevolence*): radość z wyświadczanego dobra bądź dobra, które się dzieje innym osobom niezależnie od własnych działań;

9) złych uczynków (*malevolence*): satysfakcja z czynionego zła bądź zła, które się dzieje innym osobom niezależnie od własnych działań;

10) pamięci (*memory*): przyjemność z przypominania sobie minionych przyjemności;

11) wyobraźni (*imagination*): przyjemność pochodząca z wyobrażania sobie różnych przyjemności bez różnicowania na przeszłe, spodziewane czy bieżące;

12) oczekiwań (*expectation*): przyjemność pochodząca z wyobrażania sobie różnych przyjemności spodziewanych, czyli usytuowanych w przyszłości;

13) przyjemności relacyjne (*pleasures dependent on association*): pochodzące nie z samych działań co towarzyszące działaniom, np. przyjemność bycia z ludźmi towarzysząca grom towarzyskim.

14) przyjemności ulgi (*relief*): pochodzące z uniknięcia spodziewanej przykrości bądź wyzwolenia od aktualnej.

Podobnie zarysowana jest kategoryzacja przykrości:

1) przykrości braku (*pains of privation*): np. posiadania upragnionych rzeczy,

- 2) zmysłowe,
- 3) niezręczności (*awkwardness*),
- 4) wrogości (*enmity*),
- 5) niesławy (*an ill name*),
- 6) religijne (strach przed bóstwem, lęk przed potępieniem, świadomość bycia grzesznym),
- 7) dobroczynności (zawiść wobec osób doświadczających dobra),
- 8) złych uczynków (cierpienie spowodowane widokiem cudzego cierpienia),
- 9) pamięci,
- 10) wyobraźni,
- 11) oczekiwań,
- 12) relacyjne.

Do antropologicznej teorii Benthama przypisana jest przyczynowo-skutkowa metoda wyjaśniania działań ludzkich. Metoda ta przejawia cechę historyczności, polegającą na konfrontowaniu przyczyn i skutków. Za przyczyny uważa się tutaj te okoliczności analizowanego czynu, które wywarły bezpośredni wpływ na jego skutek²⁸². To metoda historyczna, lecz perspektywa historyczna jest tutaj bardzo płytka, gdyż relacja przyczynowo-skutkowa jest pojmowana przede wszystkim jako relacja styczności. Przyczyny i skutki są tu traktowane jako wydarzenia współistniejące, a nie elementy długotrwałego procesu, rozdzielone wieloma etapami pośrednimi. Związek przyczynowo-skutkowy rozumiany jest w kontekście prawnej kwalifikacji czynu, tzn. w aspekcie bezpośredniego sprawstwa. Kwintesencją tego ujęcia jest rozbudowana typologia działań szkodliwych, przedstawiona w rozdziale 12 *Wprowadzenia*.

Metoda ta stosowana przez Benthama wobec wielu złożonych zjawisk społecznych (jak np. w rozdziale 16 *Wprowadzenia* pojęcia przestępstwa) jest próbą uporządkowania rzeczywistości historycznej poprzez zamianę nieuporządkowanej niejednoznaczności w dającą się zredukować złożoność. Znajdujemy tutaj założenie, że obserwowana w świecie złożoność działania i jego motywów jest wynikiem działania kilku czynników podstawowych. Bentham dąży tutaj do redukcji historyczności świata w jego taksonomię, czyli zamianę dynamiki niepowtarzalnych relacji przyczynowo-skutkowych stanowiących indywidualną historię każdego ludzkiego czynu, w statyczną, choć wielokrotnie złożoną kategoryzację, czy nawet klasyfikację działań. Sprawdzeniem osiągalności tej redukcji historyczno-społeczno-kulturowej niejednoznaczności w uporządkowaną złożoność miało w zamysle Benthama być pragmatyczne zastosowanie jego metody.

²⁸² Por. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals*, t. I, s. 38–39; *Wprowadzenie*, s. 115–118.

Do tych zastosowań należała zdolność do projektowania ludzkich działań (tak jednostek, jak i zbiorowości), tak aby wpływały na ogólny wzrost zadowolenia (indywidualnego bądź dotyczącego zbiorowości) i nie zwiększały (bądź zwiększały w sposób jak najmniejszy) cierpienia.

Ponieważ ludzkie działania mają często złożone skutki i mogą wywoływać zarówno „szczęście”, jak i „nieszczęście”, kwestią podstawową dla metody Benthama jest możliwość porównania różnych rodzajów ludzkich odczuć i stwierdzenia, które z nich są „większe”, a które „mniejsze”. Temu rozróżnieniu miał służyć *felicific calculus*, czyli „pomiar szczęśliwości”²⁸³. Badający za pomocą *felicific calculus* ma do dyspozycji następujące kategorie pomiaru jakościowego dotyczące zarówno szczęścia (zadowolenia, błogości, przyjemności), jak i nieszczęścia (przykrości, cierpienia, niezadowolenia)²⁸⁴:

- 1) jego intensywność (*intensity*);
- 2) trwałość (*duration*): jak długo trwa?
- 3) pewność bądź niepewność (*certainty/uncertainty*): czy odczuwana przyjemność może nagle zniknąć?
- 4) bliskości odczuwanej jak coś osobistego, intymnego, lub odległości co dotyczy wartości abstrakcyjnych (*propinquity/remoteness*);
- 5) wobec odczuć bardziej złożonych dochodziły dodatkowe kategorie:
 - a) produktywności²⁸⁵ (Czy skutkiem tego odczucia zwiększy się nasze szczęście, czy nieszczęście? Np. nadużywanie alkoholu samo w sobie może być przyjemne, lecz jest nieproduktywne, gdyż jego skutki są przykre);
 - b) jednorodności²⁸⁶ (Czy danemu odczuciu towarzyszą inne odczucia przeciwnej natury, np. czy przyjemność miesza się z przykrością?)²⁸⁷.

Felicific calculus pojmowany jako metoda badania ludzkiego działania poddany został druzgocącej krytyce przez Marksa i jego następców, niemieckich pionierów socjologii, a także przez amerykańskich pragmatystów. Za jego podstawowy mankament uznano niezdolność do wyjaśnienia konkretnych ludzkich zachowań w złożonych historycznych sytuacjach. Rzeczywiście „pomiar szczęśliwości” zakładał dość uproszczoną koncepcję

²⁸³ A. Lapidus, N. Sigot, *Individual Utility in a Context of Asymmetric Sensitivity to Pleasure and Pain: An Interpretation of Bentham's Felicific Calculus*, Euro. J. History of Economic Thought 7 (2000), nr 1, s. 45-78.

²⁸⁴ Por. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals*, t. I, s. 15-17; *Wprowadzenie*, s. 52-56.

²⁸⁵ Słowo *fecundity* stosowany przez Benthama tłumaczy się dosłownie jako „płodność”, jego sens w języku polskim oddaje moim zdaniem lepiej termin „produktywność” – jako stwierdzenie czy dane działanie przynosi później korzyści czy straty.

²⁸⁶ Bentham używa słowa *purity* (czystość) zastąpionego przeze mnie na neutralnie brzmiące: jednorodność.

²⁸⁷ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals*, s. 32.

ludzkiej natury, by wyjaśnić psychospołeczne okoliczności ludzkich czynów z zachowaniem ich niepowtarzalnego charakteru. Jednakże nie była to metoda zupełnie ahistoryczna, choć zakładała sprowadzenie nieskończonej złożoności występującej w realnych okolicznościach ludzkiego działania, do prostego binarnego układu odnajdowanego w wielu różnych sytuacjach. Proces redukcji polegał na sprowadzaniu bardzo złożonych uzasadnień działań do dążenia ku jednej z wielu rodzajów przyjemności lub unikania jednej z wielu rodzajów przykrości. Kategoryzacja tych dwóch wartości była na tyle złożona, by ogarnąć (oczywiście upraszczająco) uzasadnienia działania, odwołujące się do wielu różnych hierarchii wartości: etycznych, estetycznych, sensualnych, materialnych, *etc.*

Ponadto metoda Benthama była projektowana jako prakseologiczne narzędzie dla Władzy, która nie ma dążyć do zrozumienia złożoności problemu motywacji ludzkich działań, lecz do narzucenia rządzonemu przez siebie społeczeństwu „ładu” – gwarantującego na tyle niski poziom „poczucia nieszczęścia”, by zapobiec tendencjom rewolucyjnym i na tyle wysoki poziom „zadowolenia”, by zapewnić rozwój gospodarczy.

Obowiązkiem Władzy jest bowiem, zdaniem Benthama, dokonanie odpowiedniego bilansu szczęśliwości i następnie stworzenie warunków, w których jak największe zadowolenie mogło być udziałem jak największej rzeszy kosztem jak najmniejszego cierpienia pozostałych.

Bentham twierdził bowiem, że człowiek dąży do szczęścia, ale jest przy tym egoistą i ważne dla niego jest jedynie własne szczęście i własne przyjemności, dla osiągnięcia których jest w stanie unieszczęśliwiać innych ludzi. Rolą władzy ma być zatem nie tylko umożliwienie ludziom dążenie do szczęścia, lecz również uniemożliwienie im unieszczęśliwiania innych.

Państwo zatem winno obserwować i w razie potrzeby modyfikować działania swoich obywateli. Bentham był jednym z projektantów współczesnego systemu obowiązkowego szkolnictwa, którego zadaniem ma być ukształtowanie człowieka tak, by przestrzegał prawa i nakazów władzy²⁸⁸. Szczęście w tym ujęciu może pochodzić także z posłuszeństwa, co jest znamienne, jako że wśród wielu rzeczy dających człowiekowi przyjemność a nawet szczęście wymienionych w jego pracy *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* nie wymieniono wolności. Znaczącym wkładem Benthama w rozwój współczesnej kultury pozostaje zatem nie tylko idea „państwa dobrobytu”, ale także, na co zwraca uwagę Michel Foucault: projekt *Panopticonu*²⁸⁹.

²⁸⁸ R.G. Lyons, *Schooling, Work Satisfaction and Productivity. Examination of Jeremy Bentham*, Work 1998, nr 11, s. 137–141.

²⁸⁹ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1998, s. 191–220.

Panopticon miał być narzędziem sprawowania władzy poprzez obserwację i kontrolę, jego zastosowania mogły być wielorakie: zaprojektowany dla więzień mógł być stosowany w szkołach, fabrykach, szpitalach, a nawet osiedlach mieszkaniowych. Przejawem idei *Panopticonu* są konkretne rozwiązania architektoniczne podporządkowane ogólnej zasadzie, że władza widzi i kontroluje wszystko, a sama, choć jest widzialna, nie jest kontrolowana. W więzieniach ta idea zmaterializowała się jako podzielony na cele budynek w kształcie pierścienia z owalną wieżą obserwacyjną w środku. Z wieży nadzorca może obserwować mieszkańców wszystkich cel, którzy nie widzą siebie wzajemnie ani nie wiedzą, czy w danej chwili są obserwowani. W związku z tym czują się osamotnieni w obliczu władzy i permanentnie kontrolowani²⁹⁰.

Idea *Panopticonu* była kluczowym elementem Benthamowskiego projektu reformy więziennictwa²⁹¹, który choć z początku odrzucony przez króla Jerzego III zostaje w roku 1794 zaakceptowany przez angielski parlament. Więzienie, do tej pory funkcjonujące raczej jako miejsce kaźni, w projekcie Benthama staje się zakładem poprawy dla jeszcze elastycznych, podatnych na zmiany, i przestrzenią izolacji dla zatwardziały przestępców. Państwo powstrzymuje zbrodniarzy przed czynieniem zła (powiększaniem nieszczęścia), nie przysparzając im jednak wielkich cierpień (w taksonomii przykrości Benthama zabrakło miejsca dla cierpienia pochodzącego z braku wolności). Wobec zdolnych do poprawy więzienie spełnia rolę analogiczną do szkoły czy szpitala: kształtuje ich i uleczają, przywraca na łono społeczeństwa, a tym samym (w założeniu) czyni szczęśliwszymi niż byli, gdy łamali prawo.

Panopticon jako narzędzie kontroli, sposób ochrony i metoda badania występuje pod postacią wszechobecnego monitoringu kamer przemysłowych, znajdujących się w niemalże każdej przestrzeni publicznej, a również coraz częściej w sferze prywatnej. Zaprojektowany przez Benthama, by być jednym z instrumentów władzy stosowanym wobec obywateli niepewnych i niedojrzałych²⁹², stał się wzorcem władzy jako takiej. Jednak uzasadnienie permanentnej inwigilacji pozostaje w duchu benthamowskie: obserwacja ma służyć ochronie przed nieszczęściem (terroryzmu, bandyckiej napaści, wypadku, *etc.*) i umożliwić niezakłócone dążenie do szczęścia konsumpcyjnego społeczeństwa.

²⁹⁰ J. Bentham, *The Panopticon Writings*, London 1995, s. 29–95.

²⁹¹ H. Sidgwick, *Bentham and Benthamism in Politics and Ethics*, *The Fortnightly Review* 1877, s. 621.

²⁹² M.E.L. Guidi, 'My Own Utopia'. *The Economics of Bentham's Panopticon*, *Euro. J. History of Economic Thought* 11 (2004), nr 3, s. 405–431.

Praktyczny wymiar refleksji Benthama interesuje nas dlatego, że zakłada refleksję nad relacjami „jednostka – władza – społeczeństwo” w aspekcie historycznych kategorii przyczynowo-skutkowych. Bentham zastanawiał się nad społecznymi skutkami działań jednostkowych, analizując skutki przestępstw, z drugiej strony reflektował nad wpływem, jakie wywierają na działania jednostek i całe społeczeństwo prawa stanowione przez rządy i sposoby wdrażania tych praw w życie. Działania jednostki dążącej do szczęścia mogą być sprzeczne ze szczęściem, ale obowiązkiem władzy jest dbać o szczęście jak największej liczby jednostek, a zatem przewidywać działania zagrażające dobru „ogółu” i zapobiegać im w sposób jak najmniej „unieszczęśliwiający”. Jednocześnie obowiązkiem władzy jest stworzyć warunki odpowiednie dla tego, by jak największa część społeczeństwa mogła skutecznie „dążyć do szczęścia”.

Utylitarystyczna etyka Benthama stała się ideologiczną podstawą społeczno-ekonomicznej praktyki *welfare state*, czyli państwa dobrobytu, gdzie zaakcentowane jest prawo jednostki do pogoni za konsumpcyjnymi przyjemnościami. Później na fundamencie Benthamowskiego utilitaryzmu powstaną koncepcje ekonomiczne, które nie tylko dopuszczają kredyt konsumpcyjny (niedopuszczalny w myśl założeń „purytańskiej” tradycyjnej ekonomii), ale uczynią z niego podstawowy motor rozwoju gospodarczego²⁹³.

W wieku XX utylitarystyczna etyka przemieni się jednak w etykę konsumpcjonizmu (konsumeryzmu), w której coraz większe znaczenie zaczną odgrywać przyjemności krótkotrwałe, lecz intensywne. Doprowadzi to pod koniec wieku XX do powstania ideologii „życia chwilą”, czy też „bycia tu i teraz”, negującej sens odraczania przyjemności czy nawet planowania. W ten sposób benthamowski *calculus* zostanie zaangażowany do uzasadniania ahistorycznego stylu egzystencji tak skoncentrowanego na przeżywaniu chwili, by wręcz wypowiedzieć faustowskie credo ahistoryzmu „wstrzymaj się chwilowo! Ty jesteś tak piękną”²⁹⁴.

Bentham zawarł w swojej koncepcji antropologicznej założenia o historycznej naturze człowieka i historyczną, przyczynowo-teleologiczną, metodę wyjaśniania ludzkich działań. Jednak te historyczne składowe modelu Benthama budują jego najbardziej ogólny aspekt. Model ten został doprecyzowany definicjami, kategoryzacjami i schematami wnioskowań o idealizacyjnym i uniformizacyjnym charakterze, którego zadaniem jest ograniczenie złożoności historycznego opisu rzeczywistości za pomocą narzuconej mu ahistorycznej kategoryzacji.

²⁹³ G.J. Postema, *Bentham's Utilitarianism*, [w:] H.R. West (red.) *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*, Oxford 2006, s. 39–42.

²⁹⁴ J.W. Goethe, *Faust*, tłum. J. Paszkowski, Kraków 2005, s. 65.

e. David Ricardo. W kierunku antyhistorycznego, obiektywistycznego ujęcia zjawisk ekonomicznych

Davida Ricardo (1772–1823) możemy uznać za autora, który popchnął ekonomię polityczną w kierunku ahistoryczności, udoskonalając jej teoretyczne instrumentarium pojęciowe i metodologiczne²⁹⁵. Ramy retoryczne jego pracy znacznie różnią się od tych, które znajdziemy w dziele Smitha. Podstawową różnicą jest silne skoncentrowanie na ekonomicznym aspekcie omawianych zjawisk. Ricardo unika dygresji dotyczących cywilizacyjnych i historycznych okoliczności analizowanych zjawisk. Takie komentarze w *Zasadach ekonomii politycznej i opodatkowania* wprawdzie występują, lecz zauważalnie rzadziej niż w *Badaniach nad przyczynami*.

Zarówno Smith, jak i Ricardo stanęli przed problemem uproszczenia rzeczywistości społecznej, którą dostrzegali w jej historycznej głębi. Smith stosował metodę, którą można określić roboczym terminem: selekcji kategoryjnej. Interpretował rzeczywistość przez pryzmat sieci pojęć, upraszczając ją, lecz zachowując jej historyczny, złożony charakter.

Strategia poznawcza i retoryczna Ricarda jest nieco inna. Nie poszukuje on przyczyn konkretnych, historycznie usytuowanych zjawisk ekonomicznych (jak Smith), lecz dąży do sformułowania uniwersalnych praw, za pomocą których można wyjaśnić każde zjawisko ekonomiczne, bez względu na jego historyczny kontekst.

Z niejednorodnej materii danych historycznych „wybiera” zatem kategorie, które korelują z założeniami wstępnymi opracowanymi na podstawie krytycznej lektury poprzedników oraz interlokutorów²⁹⁶ po to, by ułożyć z nich jednorodne układy skorelowanych z sobą zjawisk.

Dostrzega on wieloznaczność danych historycznych, lecz nie jest zainteresowany jej przeniesieniem na tworzony przez siebie model. Konstruuje zatem strukturę zależności między zjawiskami ekonomicznymi, starając się abstrahować od ich historycznego i cywilizacyjnego kontekstu, chyba że ten kontekst w wyraźnym stopniu modyfikuje podstawowe parametry zjawisk ekonomicznych. Ricardo dostrzega bowiem wpływ rozwoju techniki na zarówno krótkoterminowe, jak i długofalowe zmiany w specyfice produkcji

²⁹⁵ Por. J. Schumpeter, *Economic Doctrine and Method. An Historical Sketch*, s. 28.

²⁹⁶ Czyli np. Adama Smitha, oraz współczesnych mu: T. Malthusa, J.B. Saya, a także J. Bentham i Jamesa Milla, choć wpływ „benthamistów” na koncepcje ekonomiczne Ricarda bywa dość często przeceniany. Por. S. Cremaschi, *Ricardo and the Utilitarians*, *European Journal History of Economic Thought* 11 (2004), nr 3, s. 377–403.

przemysłowej, czyli np. wpływ wprowadzenia maszyn na zmniejszenie się zapotrzebowania na nisko wykwalifikowaną siłę roboczą²⁹⁷.

Przykładem zastosowania przez Ricarda abstrahowania jako metody badawczej jest określenie pojęcia wartości towarów i usług jako sumy rynkowej wartości pracy (*Labour Theory of Value*)²⁹⁸, relacji między podażą i popytem na dany towar bądź usługę oraz dodatkowych kosztów (podatków). Model Ricarda pozwoli później Marksowi na sformułowanie definicji ceny jako sumy wartości bazowej (wartości pracy) i wartości dodanej (zysku przedsiębiorcy)²⁹⁹.

Ricardo w *Zasadach ekonomii politycznej i opodatkowania*³⁰⁰ ukazuje, w jaki sposób zarówno wartość pracy, jak i relacja podaży i popytu kształtują zjawiska ekonomiczne. W koncepcji Ricarda niedostatek jakiegoś określonego towaru wywołuje gwałtowny wzrost jego ceny, czyli zwiększenie się różnicy między wartością rynkową danego towaru a kosztami jego produkcji (wartością rynkową włożonej w produkcję pracy). Wzrost opłacalności produkcji towaru wywołuje przepływ kapitału z innych, już istniejących, przedsięwzięć do dziedziny produkcji, w której wytwarzany jest dany towar. Dodatkowa produkcja zwiększa ilość dostępnych na rynku towarów do stopnia, w którym ilość towarów przeważa nad ilością nabywców, co powoduje, że producenci, aby sprzedać towar muszą konkurować z sobą, obniżając cenę produktu za pomocą minimalizowania własnego zysku albo obniżania kosztów produkcji (zmniejszania ilości pracy potrzebnej do wyprodukowania towaru lub obniżania wynagrodzenia pracowników). Z drugiej strony, gdy cena produktów zrównoważy się, czy też nawet spadnie poniżej kosztów produkcji wywoła to ucieczkę kapitału z danej dziedziny, co zredukuje w konsekwencji ilość uzyskiwanych tam towarów do poziomu podaży³⁰¹.

W podobny sposób wyznaczana jest dynamika wzrostu i spadku płac. Ricardo wskazuje na to, że płace rosną w danym segmencie produkcji odwrotnie proporcjonalnie do liczby pracowników ubiegających się o pracę, lecz ich wzrost ograniczony jest opłacalnością (a zatem wysokością zysku przedsiębiorcy) sprzedaży wytwarzanego przez nich towaru. Także spadek płac, wywołany silną konkurencją o pracę wśród robotników ma swoją obiektywną

²⁹⁷ Por. T. Uchiyama, *Ricardo on Machinery: A Dynamic Analysis*, Euro. J. History of Economic Thought 7 (2000), nr 2, s. 208–227.

²⁹⁸ Por. D.K. Folley, *Adam's Fallacy*, s. 67–70.

²⁹⁹ Por. E. Feess, *Marx on Ricardo: An Explanations of some Important Misunderstandings*, Euro. J. History of Economic Thought 5 (1998), nr 2, s. 276–291.

³⁰⁰ Por. D. Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, [w:] *The Works and Correspondence of David Ricardo* edited by Piero Sraffa; with the collaboration of M.H. Dobb, t. I, Cambridge 1973, reprint: Baltimore 2004; wyd. polskie: *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1957.

³⁰¹ D. Ricardo, *Principles*, s. 88–92; *Zasady*, s. 95–100.

barierę w minimalnej wartości pracy stanowiącej przez koszty utrzymania się przy życiu pracownika, wyznaczone przez ceny produktów niezbędnych do życia³⁰².

Ricardo podzielał poglądy Malthusa na nieproporcjonalny wzrost liczby populacji, w danym ekosystemie, do wzrostu zasobów żywnościowych tegoż systemu. W związku z tym uważał, że najpoważniejszym wyzwaniem dla przedsiębiorcy jest (niezależny od niego) stały wzrost cen żywności, a zatem kosztów życia robotników i związany z tym wzrost minimalnej wartości pracy. Jego model nie był zatem modelem równowagowym (*equilibrium*) w takim stopniu jak model Smitha, zawierał bowiem w sobie element ukierunkowanej zmienności historycznej. Założenie o stałym wzroście wartości pracy stało się podstawą sformułowania tezy o malejącym zysku przedsiębiorcy, który był skutkiem kurczących się zasobów żywności (w proporcji do liczby ludności) i który NIE powodował wzrostu zamożności robotników, otrzymujący wprawdzie coraz wyższe (nominalnie) wynagrodzenia, lecz ich siła nabywcza w odniesieniu do niezbędnych dla życia towarów się nie zmieniała³⁰³.

Ricardo postrzegał ludzką działalność ekonomiczną w aspekcie kwantytatywnym, czyli redukując ją do przeliczalnych na pieniądze składowych: wartości pracy, zysku przedsiębiorcy, ceny produktu. Jednak Ricardo unikał nadmiernych uproszczeń, dostrzegając wielowymiarową złożoność zagadnień gospodarczych i wskazując na powiązania między poszczególnymi elementami procesu produkcji. Na przykład realna wysokość cen i płac w przemyśle nie była u Ricarda jedynie sumą relacji podaży i popytu oraz wartości pracy, lecz również zależała od wysokości podatków, polityki celnej wpływającej na wysokości cen produktów rolnych, stanowiących wyznacznik minimalnej płacy pracowniczej³⁰⁴.

W rozdziałach VIII-XVIII *Zasad ekonomii politycznej i opodatkowania* poświęconych konsekwencjom nakładania przez władze odpowiednich podatków. Ricardo w podobny sposób dąży do precyzyjnego określenia realnych i policzalnych skutków decyzji prawnych, dotyczących nakładania podatków. Dokładne wymodelowanie skutków dotyczy na przykład podatku od produkcji rolnej. Ricardo wskazuje na prawdopodobną rozbieżność intencji decyzji prawodawcy i ekonomicznych skutków tego podatku³⁰⁵, któ-

³⁰² D. Ricardo, *Principles*, s. 93–109; *Zasady*, s. 100–118.

³⁰³ Por. S. Hollander, *Ricardo's Analysis of the Profit Rate*, [w:] *Ricardo – the New View: Collected Essays*, London–New York 2001, s. 19–43; S. Hollander, *Ricardian Growth Theory: A Resolution of Some Problems in Textual Interpretation*, [w:] *Ricardo – the New View*, s. 241–164.

³⁰⁴ Por. D. Fiaschi, R. Signorino, *Consumption Patterns, Development and Growth: Adam Smith, David Ricardo and Thomas Robert Malthus*, Euro. J. History of Economic Thought 10 (2003), nr 1, s. 5–24.

³⁰⁵ Por. T. Davis, *David Ricardo, Financier and Empirical Economist*, Euro. J. History of Economic Thought 9 (2002), nr 1, s. 1–16.

ry dotyka nie właścicieli ziemi rolnej, lecz jej dzierżawców, robotników rolnych i przede wszystkim konsumentów żywności. Skutki wynikają z tego, że suma podatku od produkcji rolnej nie odlicza się od renty gruntowej (zysku właściciela ziemi), lecz dolicza do ceny artykułów rolnych, a po pewnym czasie, pod wpływem konkurencji o pracownika także do jego wynagrodzenia. Ricardo wskazuje tutaj na krótkoterminowy efekt podatku od produkcji rolnej, jakim jest wzrost cen żywności z powodu, doliczenia do nich podatku i możliwy długofalowy efekt tego podatku jakim ma być wzrost płac pod wpływem wcześniejszego wzrostu cen żywności, a zatem także i impuls inflacyjny³⁰⁶. Jego metoda do pewnego stopnia zachowuje cechy historyczności, ze względu na uwzględnienie dystansu czasowego we wnioskowaniu przyczynowo-skutkowym oraz korelacji czynnika czasowego z kategorią prawdopodobieństwa³⁰⁷. Jednak metoda Ricarda zmierza do modelowania procesów ekonomicznych w izolacji od refleksji nad całością procesów społeczno-cywilizacyjnych. Ricardo dążył do opisu efektów nakładania podatków w kategoriach raczej quasi-fizykalnego związku styczności niż historycznego związku genetycznego, tak jak to czynił Adam Smith. Ricardo przedstawiał zatem skutki wprowadzenia podatku od zysku z produkcji przemysłowej jako automatycznie przekładającego się na ceny dóbr, z produkcji których zyski zostały opodatkowane³⁰⁸. W przeciwieństwie do Smitha nie deklarował stosowania procedur indukcyjnych, uważając pewne zależności za wystarczająco udokumentowane przez swoich poprzedników (między innymi Smitha). Taka postawa względem zastanej wiedzy jest załączkiem późniejszego antyhistorycznego, idealizacyjnego zwrotu w metodologii ekonomii neoklasycznej.

Zwrot ten oparł się na założeniu, że twierdzenia, którym nie wykazano błędności są prawdziwe na mocy założenia i nie wymagają odrębnego namysłu, a zatem ani krytycznego, ani apologetycznego nawiązywania. Taka postawa czyni zbędną refleksję nad tymi twierdzeniami, a zatem uwalnia ekonomię od praktyki ciągłego namysłu nad własnymi korzeniami i ciągłej interpretacji fundamentalnych faktów. Jednocześnie założenie to umożliwia redukcję stosunków społeczno-ekonomicznych do atomowych „zjawisk podstawowych”, przyjmowanych za niepodważalne i obiektywne oraz operacjonalizowanych w postaci aksjomatów, stanowiących podstawę formalizacji opisu zjawisk ekonomicznych.

U Ricarda takie podejście jest już widoczne: jego praca obfituje w cytaty z dzieła Smitha i nawiązania do twierdzeń Malthusa i Jeana-Baptiste'a Saya. Nawiązania te jednak dotyczą nie tyle powtórnej interpretacji tych samych

³⁰⁶ D. Ricardo, *Principles*, s. 159–160; *Zasady*, s. 178–179.

³⁰⁷ D. Ricardo, *Principles*, s. 161–172; *Zasady*, s. 180–193.

³⁰⁸ D. Ricardo, *Principles*, s. 211–213; *Zasady*, s. 240–243.

faktów bazowych, co skorygowania twierdzeń, które Ricardo uważa za fałszywe. Rozwinięcie postawy Ricarda, jakiej w pierwszej połowie XX wieku dokona (między innymi) John Maynard Keynes, będzie oznaczało oddalenie się ekonomii politycznej, dziedziny wiedzy coraz węższej wyspecjalizowanej i coraz bardziej sformalizowanej, od historycznej nauki społecznej, jaką była w wydaniu Hume'a i Smitha, a także od socjologii i pragmatycznej nauki społecznej, jaką pragnęli widzieć ekonomię przedstawiciele szkoły austriackiej³⁰⁹.

Ta zmiana kierunku rozwoju ekonomii politycznej w wydaniu Ricarda dostrzegalna była także w wyostreniu granicy między twierdzeniem prawdziwym a fałszywym. Prawdziwość miała oznaczać już nie trafniejszą interpretację, a jedyną poprawną interpretację danych bazowych – kryterium poprawności stanowić miała niesprzeczność konsekwencji weryfikowanych twierdzeń. Takiej weryfikacji poddane są twierdzenia Smitha dotyczące zboża jako produktu wyznaczającego realną wysokość płacy robotniczej. Ricardo wykazuje, że Smith popada w sprzeczność, gdy twierdzi, że robotnik zarabia coraz więcej, jeżeli za swoją płacę może kupić coraz więcej zboża, a jednocześnie wzrost ceny towarów przemysłowych względem ceny zboża może oznaczać, że stopa życiowa mierzona ogólnym poziomem konsumpcji spada. Przy wcześniejszym twierdzeniu Smitha dotyczącym wartości pieniądza jako „rzeczy, za które można kupić inne rzeczy” oznacza to, że siła nabywczą płacy robotniczej wyrażana ceną komornego, ubrań, mydła, herbaty itp. Spada, choć rośnie ilość zboża, które można za nią kupić, co stoi w sprzeczności z twierdzeniem, że siłę nabywczą płacy należy wyznaczać właśnie w kontekście ceny zboża³¹⁰. Ricardo nie popełnia zatem „błędu” Smitha, który usiłował zobiektywizować wartość pracy, odnosząc ją do ceny jednego (zdaniem Smitha) podstawowego dla życia produktu, jakim jest zboże, jednak akceptuje i rozwija jego metodę polegającą na obiektywizacji ludzkiego działania za pomocą wyrażenia go w policzalnych kategoriach pieniężnych. Polemizował w tym punkcie z J.B. Sayem, który uważał ekonomię polityczną za opisową, empiryczną oraz indukcyjną dziedzinę wiedzy, która powinna unikać matematycznej idealizacji przedmiotu swoich badań, podczas gdy Ricardo dążył do wypracowania metod dedukcyjnych zawierających narzędzia matematyczne³¹¹.

Ramy retoryczne *Zasad ekonomii politycznej* wskazują na jego znaczne oddalenie od sposobu formułowania narracji, charakterystycznego dla

³⁰⁹ Por. G.M. Hodgson, *How Economics Forgot History: The Problem of Historical Specificity in Social Science Economics as Social Theory*, London-New York 2001, s. 215–270.

³¹⁰ D. Ricardo, *Principles*, s. 19–20; *Zasady*, s. 17.

³¹¹ Por. Ch. Gehrke, H.D. Kurz, *Say and Ricardo on Value and Distribution*, Euro. J. History of Economic Thought 8 (2001), nr 4, s. 449–486.

osiemnastowiecznej ekonomii politycznej, która była nauką o społeczeństwie w jego pełnym historycznym i cywilizacyjnym przejawie. Nie oznacza to, że Ricardo osobiście nie dostrzegał dynamiki całokształtu przemian kulturowych, czy też że ją lekceważył. Jego ekonomia polityczna nie aspirowała już jednak do opisanego całości zjawisk dotyczących ludzkiej egzystencji, jej wymiaru ekonomicznego, społecznego, cywilizacyjnego, politycznego i historycznego. W swoim dziele Ricardo stara się nie tyle ogarnąć całokształt stosunków ekonomicznych, co wyłonić ich ahistoryczny rdzeń. Dla realizacji tego zamierzenia poznawczego akcentuje więc stałe kwantytatywne relacje między wyizolowanymi z kulturowego kontekstu bazowymi zjawiskami ekonomicznymi, które stają się podstawą formułowania uniwersalnych praw ekonomicznych, jak np. prawa przepływu kapitału.

f. John Stuart Mill. Empiryczny aspekt logiki, historyczny charakter psychiki, społeczny wymiar ekonomii

John Stuart Mill (1806–1873) był najstarszym dzieckiem Jamesa Milla, bliskiego przyjaciela Benthama i zapalonego zwolennika utylitarystycznej filozofii społecznej. James Mill wychował syna na „proroka utylitaryzmu”, przygotowując go do tej roli poprzez rygorystyczny trening intelektualny. Młody John Stuart nie bawił się z swoimi rówieśnikami, lecz prowadził rozmowy z wybitnymi intelektualistami swojej epoki, Benthamem i Ricardem. W wieku ośmiu lat zdobył już znajomość arcydzieł światowej literatury (dzieła greckie czytał w oryginale). W wieku lat dwunastu dysponował już olbrzymią wiedzą z filozofii, ekonomii, logiki, retoryki, geografii i biologii³¹². Podstawową ambicją Jamesa Milla było, by za sprawą jego syna ekonomia polityczna stała się nauką opartą na badaniach empirycznych, zamiast na intuicyjnej apriorycznej spekulacji³¹³.

J.S. Mill nie zawiódł nadziei ojca, w tym sensie, że rzeczywiście zdobył sobie uznanie współczesnych jako reformator gałęzi logiki, wcześniej często niedocenianej, a mianowicie logiki indukcyjnej, którą przystosował do badań empirycznych, opracowując metody weryfikacji danych eksperymentalnych i pochodzących z obserwacji: tzw. kanony logiki eliminacyjnej Milla. Wniosekowanie indukcyjne było niedoceniane, dlatego, że za wzór logicznego my-

³¹² Por. J.S. Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. I. *Autobiography and Literary Essays*, Toronto 1981, s. 5–40.

³¹³ Por. S. Leigh Anderson, *Mill's Life*, [w:] H.R. West (red.) *The Blackwell Guide to Mill's*, s. 11–25.

ślenia uchodziła dedukcja, a zatem wnioskowanie wychodzące z apriorycznego stwierdzenia ogólnego. J.S. Mill w swoim monumentalnym dziele *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive* wykazuje, że dedukcja nie ma wartości poznawczej, gdyż za jej pomocą możemy jedynie uzasadnić to, co i tak już wiemy, a podstawą każdej wiedzy jest, zachodząca *a posteriori*, generalizacja danych empirycznych³¹⁴. W tej koncepcji, na co warto zwrócić uwagę, wszelka wiarygodna informacja ma dziejowy charakter, gdyż pochodzi z ułożonej w konkretnej czasoprzestrzeni obserwacji świata. Wiedza pochodząca z bezczasowego, intuicyjnego namysłu nad bytami idealnymi ma raczej bardziej mistyczny niż racjonalny charakter, gdyż nawet matematyka i geometria wyrastają z konkretnej wiedzy empirycznej, która następnie podlega uogólnieniu³¹⁵. Wiedza, każda wiedza, istnieje w czasie, wraz z czasem się zmienia i zależna jest od historyczno-czasoprzestrzennego momentu swojego powstania, a także funkcjonowania. Takie stanowisko wydaje się absurdalne z perspektywy współczesnej logiki symbolicznej, lecz kryje się za nim (co przyznają także zagorzali przeciwnicy logiki Milla³¹⁶) przemyślana koncepcja psychologiczna³¹⁷.

Ujęcie logiki Milla jest jednocześnie teorią myślenia zarówno wyspecjalizowanego: naukowego i filozoficznego, jak i potocznych czynności umysłowych zwyczajnych ludzi. Logika indukcyjna Milla opiera się zatem na koncepcji psychologicznej³¹⁸, ukazującej myślenie jako reagowanie na pobudzenie układu nerwowego poprzez informację pochodzącą ze zmysłów. Myślenie jest tutaj reaktywnym procesem kognitywnym, czyli wymuszonym działaniem nastawionym na poznanie przyczyny pobudzenia. Człowiek myśli, gdyż został do tego zmuszony swoim usytuowaniem w świecie, a jego myślenie jest staraniem, by poznać specyfikę tego usytuowania (czyli przyczynę pobudzenia). Warto zaznaczyć tutaj, że w myśl tej koncepcji ludzkie ciało jest dla człowieka (to znaczy dla ludzkiej świadomości) czymś zewnętrznym. Ciało nie jest bowiem człowiekiem, lecz „sytuuje człowieka w świecie”, generując doznania zmysłowe, stanowiące dla świadomości (jedyną) podstawę dla „wiary w istnienie świata”³¹⁹. Ludzkie przekonanie o istnieniu jakiegokolwiek rzeczywistości

³¹⁴ Por. J.S. Mill, *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive*, London 1886, s. 108–156; W. Donner, R. Fumerton, *Mill (The Blackwell Great Minds)*, Blackwell–Malden 2009, s. 155–175.

³¹⁵ Por. J.S. Mill, *A System of Logic*, s. 147–153; Ph. Kitcher, *Mill, Mathematics, and the Naturalist Tradition*, [w:] J. Skorupski (red.) *Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998, s. 57–112.

³¹⁶ Por. W. Donner, R. Fumerton, *Mill*, s. 163–168.

³¹⁷ Swoją koncepcję psychologiczną wyrażał J.S. Mill zarówno *explicite*, jak w *A System of Logic*, jak i niejako „przy okazji” komentowania poglądów Sir Williama Hamiltona, ucznia i filozoficznego sukcesora Thomasa Reida, por. A. Hamilton, *Mill, phenomenalism, and the self*, [w:] J. Skorupski (red.) *Cambridge Companion*, s. 139–175; J.S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London–New York 1889, s. 157–186.

³¹⁸ Por. F. Wilson, *Mill on Psychology and the Moral Sciences*, [w:] J. Skorupski (red.) *Cambridge Companion*, s. 203–206.

³¹⁹ Por. J.S. Mill, *An Examination*, s. 225–239.

nosi zatem znamiona myślenia historycznego, gdyż jest przeświadczeniem o istnieniu przyczyny (świata) na podstawie wyłącznej znajomości skutku (generowanego przez ludzkie ciało doznania zmysłowego).

Poznawanie rzeczywistości w koncepcji psychologiczno-kognitywnej Milla jest także poznawaniem rzeczywistości historycznej ze względu na reaktywny charakter ludzkiej psychiki. Wiedza uniwersalna, intuicyjna, wyprzedzająca obecny stan świata nie jest człowiekowi, w tym ujęciu, dostępna³²⁰. Człowiek reaguje na bodźce będące informacją historyczną w tym sensie, że ukazujące swoją obecnością miniony już stan świata. W wyniku tej reakcji powstaje w ludzkiej świadomości obraz rzeczywistości, który jest utrzymywany tak długo, jak długo zachowuje minimalną chociażby zdolność do wyjaśniania nowych bodźców bombardujących ludzką psychikę. Priorytet ekonomii i ergonomii myślenia, zapożyczony przez Milla od Hume'a, oznacza przyjęcie założenia, że człowiek nie aktualizuje obrazu świata za każdym razem, gdy pojawiają się bodźce do niego nieprzystające. Raz wypracowany światooгляд utrzymywany jest w świadomości dopóki umożliwi działanie (tak poznawcze, jak i praktyczne) nieprzynoszące podmiotowi działającemu ewidentnych i niedających się zignorować strat.

Dlatego, zdaniem Milla, pamięć jest jedną z ważniejszych władz świadomości i to ona odpowiada za większość zachodzących w psychice czynności poznawczych i myślowych. Zapamiętane doświadczenia wywierają zatem nieoceniony wpływ na postrzeganie rzeczywistości, wnioskowanie, wartościowanie i dokonywanie wszelkiego rodzaju wyborów.

J.S. Mill był myślicielem konsekwentnym. Przedstawiona powyżej koncepcja psychologiczna jest kongruentna z postulowaną przez niego metodologią nauk empirycznych i zgodna z jego własną metodą refleksji. Mill wykorzystał bowiem opracowaną przez siebie metodologię dla zmodyfikowania podstawowych zasad Benthamowskiej teorii ludzkich zachowań i tym samym logicznego „ugruntowania” utylitaryzmu³²¹. Utylitaryzm Benthama był bowiem koncepcją aprioryczną, zakładającą egoistyczny charakter człowieka na podstawie, z góry przyjętej, koncepcji antropologicznej. Mill nie mógł, chcąc być wierny swojej własnej metodzie, zignorować (pochodzące także z historiografii) dane, zaświadczone o ludzkiej zdolności i skłonności do współpracy i zachowań altruistycznych.

J.S. Mill, „namaszczony” przez samego Benthama na proroka utylitaryzmu, faktycznie ocalił tę doktrynę przed upadkiem, jednak za cenę istotnych modyfikacji jej treści.

³²⁰ Por. R. Frantz, *Two Minds. Intuition and Analysis in the History of Economic Thought*, New York 2005, s. 39-58.

³²¹ Por. C.L. Ten, *Mill and Utilitarianism*, *Utilitas* 13 (2001), nr 1, s. 111-122.

Utylitaryzm, przyjęty pod koniec wieku XVIII z życzliwością i zainteresowaniem przez ówczesne europejskie i amerykańskie elity intelektualne, został w wieku XIX poddany surowej krytyce. O utylitarystycznej psychologii pisano i mówiono, że redukuje każde ludzkie działanie do pogoni za przyjemnościami i ucieczki przed cierpieniem, a każda ludzka wspólnota jest w niej pojmowana jako horda egoistycznych zwierząt, które trzeba przymuszać do zachowań prospołecznych i permanentnie nadzorować (np. *Panopticon*). Znany angielski historyk i filozof Thomas Carlyle zarzucał Benthamowi, że „uzewnętrzniając” niejako problem szczęścia, tj. uzależniając jego odczuwanie od okoliczności „obiektywnych”, czyni z człowieka bezmyślną maszynę, która w „mechaniczny” sposób reaguje na przyjemne bodźce, a zupełnie zignorował, że bycie szczęśliwym może być związane z wewnętrzną sferą ludzkiej psychiki, np. wzniosłością i godnością myśli³²².

J.S. Mill pod wpływem tej krytyki, a także własnych przemyśleń dotyczących historii i natury społeczeństwa, odstąpił od stanowiska ortodoksyjnie benthamowskiego i przystąpił do tworzenia własnej wersji utylitaryzmu³²³. Podstawowe modyfikacje dotyczyły zagadnień psychologicznych, politycznych i etycznych, a także wiązały się ze zmianą relacji względem historyczności człowieka i jego działań.

W przeciwieństwie do Benthama, Mill uważał sprzeczność między interesem indywidualnym a interesem zbiorowości nie za strukturalny element ludzkiej psychiki, lecz za iluzję pochodzącą z intuicyjnego poglądu, opartego na uznaniu pewnej przygodnej sytuacji historycznej za sytuację naturalną. Odrzucał zatem Benthamowskie założenie o egoizmie jednostki i o postrzeganiu przez człowieka cudzego szczęścia jako przeszkody w osiągnięciu szczęścia własnego.

Twierdził, że człowiek, dorastając w społeczeństwie, postrzega szczęście własne jako składową szczęścia ogólnego i dopiero pod wpływem złego przykładu skłonny jest do zawiści i zachowań egoistycznych. Jednak nawet wówczas człowiek myśli o szczęściu własnym jako o składowej szczęścia jakiejś zbiorowości, zawęża jednak tę zbiorowość do własnej rodziny, grupy przyjaciół, małżeństwa, *etc.* Mill, analizując ludzkie myślenie i odpowiadające mu zachowania, dochodzi do wniosku, że „czysty egoizm” jest pustym intuicyjnym pojęciem, a w praktyce społecznej istnieją jedynie różne formy partykularyzmu. Partykularyzm od postawy chrześcijańskiej, zakładającej, że dobro bliźniego jest moim własnym dobrem, różni się jedynie sposobem definiowania bliźniego. Na przykład dla człowieka myślącego w partykularnych kategoriach religijnych bliźnim jest jedynie współwyznawca i tylko

³²² T. Carlyle, *Miscellaneous Essays*, t. II, London 1999, s. 277–279.

³²³ W. Donner, *Mill's Utilitarianism*, [w:] J. Skorupski (red.) *Cambridge Companion*, s. 255–291.

wobec „wiernych” przestrzega zasad *fair play*, które bez wyrzutów sumienia łamie w relacjach z „niewiernymi”. Taki partykularyzm jest pewną lokalną w dziejach sytuacją, w której ludzie, koncentrując się na relacjach z najbliższym otoczeniem społecznym i kulturowym, nie są w stanie jeszcze uwzględnić znaczenia wspólnoty w wymiarze globalnym. Powołaniem człowieka jest, według Milla, dojrzewanie do wolności od ograniczeń i dojrzewanie do zdolności do samookreślenia się jako człowieka w ogóle.

Zadaniem ludzi obdarzonych społecznym autorytetem jest więc uświadamianie wspólnoty interesów łączącej Anglików, Brytyjczyków, Europejczyków, chrześcijan, wreszcie wszystkich ludzi bez względu na narodowość, rasę czy wyznanie. Wspólnoty interesów definiowanej i określanej wspólną historią: narodową, gospodarczą, cywilizacyjną, religijną czy najszerszej pojmowaną wspólną historią gatunku.

Państwa mają także prawo, a nawet obowiązek bronić swoich obywateli przed zagrażającymi całemu społeczeństwu radykalnymi przypadkami partykularyzmów: rodowych (wendeta, nepotyzm), kryminalnych (przestępczość zorganizowana, gangi, subkultury przestępcze), religijnych (fanatyzm, nietolerancja) i wreszcie politycznych (partyjniactwo, korupcja). Jednak nie wszystkie z tych zjawisk muszą przejawiać się jako przestępstwa.

Zdaniem Milla ludzkie szczęście opiera się na trzech filarach: wolności w dążeniu do szczęścia, bezpieczeństwa oraz świadomości, że ma się w społeczeństwie takie same prawa jak wszyscy.

Zadaniem państwa i rządu jest zatem ustanawianie i egzekwowanie praw, w których obywatelom gwarantuje się równe traktowanie, bezpieczeństwo i wolność, ograniczoną jedynie zakazem łamania wolności, poniżania i krzywdzenia innych. Dopóki prawo nie zostało złamane, nie było przestępstwa, więc państwo nie powinno interweniować, chyba że wspierając obywatelskie instytucje oświatowe i opiniotwórcze, potępiające zachowania i postawy aspołeczne³²⁴.

Tam jednak, gdzie Bentham kładł nacisk na instytucjonalną przemoc (bez zadawania bólu, lecz jednak przemoc), Mill akcentuje rolę edukacji i dobrego przykładu. Państwowa przemoc jest dopuszczalna wobec przestępców łamiących prawa i krzywdzących innych ludzi, lecz nigdy prewencyjnie³²⁵. Mill sprzeciwia się postawie, która zakłada, że człowiek będzie krzywdził innych ludzi, gdy tylko nadarzy się okazja, w związku z tym należy z góry zapobiegać samej możliwości złamania prawa, np. poprzez rozbudowany system policyjnego i urzędniczego nadzoru.

³²⁴ O. Kurer, *J.S. Mill, Liberal or Utilitarian?* European Journal History of Economic Thought 6 (1999), nr 2, s. 200–215.

³²⁵ J.S. Mill, *On Liberty*, Ontario 2001, s. 69–75.

Trzecia zasadnicza zmiana, jaką wprowadził J.S. Mill do doktryny utilitaryzmu, to etyczna kwalifikacja i hierarchizacja różnorodnych przyjemności budujących szczęśliwość człowieka.

Mill uważa brak podziału przyjemności na wyższe (duchowe, estetyczne, pochodzące z wzrostu wiedzy i kwalifikacji) i niższe (zmysłowe, pochodzące z zaspokajania rudymenarnych potrzeb i instynktów) za błąd i sam taki podział wprowadza w pracy *Utilitarianism*³²⁶. Podstawą podziału jest kategoria, która w pismach Benthamu nie odgrywa większej roli, mianowicie historyczne pojęcie rozwoju. Jego obecność jest osią oceny różnych dróg ludzkiego dążenia do szczęścia, a niektóre spośród nich mogą przybliżyć ludzkość do stanu większej szczęśliwości, czyli generować postęp, a niektóre, dostarczając przyjemność jednostkom, opóźniają dążenie całego społeczeństwa ku lepszej przyszłości, są zatem wsteczne. To nowe kryterium relatywizuje i komplikuje schemat wypracowany przez Benthamu, który dążył do jednorodnych kryteriów oceny ludzkich działań. Według Milla, nieszczęśliwy los Sokratesa uczynił więcej dla szczęścia ludzkości niż proste radości wielu hedonistów. Zatem nieszczęśliwy Sokrates więcej znaczy dla szczęścia wszystkich niż zadowolony i w swoim mniemaniu „szczęśliwy” prymityw. W cierpieniu Sokratesa zawsze można znaleźć ziarna późniejszego szczęścia beneficjentów jego filozofii, a zadowolenie głupca jest tylko ulotną iluzją szczęścia³²⁷. Nawet dla samego Sokratesa lepiej być sobą i cierpieć niż stać się głupcem i doznawać rozkoszy. Mill akcentuje zatem nie to, czy podejmowane przez człowieka działanie prowadzi do subiektywnego, chwilowego odczuwania szczęścia, ale to czy działanie to trwałe, a zatem na historyczny sposób, „ulepsza” ludzką cywilizację, która może być gwarantem coraz większej szczęśliwości generalnej.

Perspektywa poznawcza J.S. Milla jest także silniej nasycona kategoriami historycznymi niż perspektywa Benthamu. Zdecydowanie silniej (choć jednocześnie mniej pragmatycznie a bardziej idealistycznie) zaakcentowany jest potencjał rozwojowy człowieka – jego zdolność do wykroczenia poza partykularny egotyzm. Potencjał ten zlokalizowany jest zarówno społecznie (dotyczy całych zbiorowości – jego aktywizacja jest uzależniona od wydolności edukacyjnej i perswazyjnej odpowiednich instytucji), jak i jednostkowo (związany z zdolnością człowieka do wyboru drogi życiowej – własnej historii).

Kategorie historyczne i oparta na nich perspektywa poznawcza widoczna jest także w traktowanych jako kontynuacja i podsumowanie myśli liberalnej *Zasadach ekonomii politycznej* Milla. Historyczność kategorii wiąza-

³²⁶ J.S. Mill, *Utilitarianism*, s. 210–214; *Utylitaryzm*, s. 12–16.

³²⁷ J.S. Mill, *Utilitarianism*, s. 211–212; *Utylitaryzm*, s. 13–14.

cych koncepcję ekonomii politycznej Milla przejawia się w postrzeganiu społecznych konfliktów nie jako chwilowego odchylenia od stanu *equilibrium*, lecz jako skutek złożonego procesu kształtowania się nowożytnego społeczeństwa. Konflikty nie są koniecznością, jak u Marksa, ani chwilową aberracją, jak u Smitha, są efektem rozdzielenia produkcji na kapitał i pracę, jakie dokonało się w epoce nowożytnej. Konflikty interpretowane są tak z perspektywy swojej genezy, jak i potencjalnych skutków. Mill dostrzega skutki zarówno negatywne, jak i pozytywne. Do drugich ma należeć przede wszystkim aktywizacja ekonomiczna szerokich grup społecznych, przejawiająca się w zrozumieniu procesu kapitalistycznej produkcji i ponownemu scaleniu kapitału z pracą poprzez zakładanie spółek, w których pracownicy będą jednocześnie udziałowcami, a zatem „kapitalistami”. Przedsiębiorstwom i fabrykom spółdzielczym poświęcił Mill rozdział 7 czwartej księgi *Zasad ekonomii politycznej*³²⁸, stanowiący wykład jego wizji przyszłej historii klas pracujących.

Idea rozwoju ludzkiej świadomości przepelnia prace Johna Stuarta. Wzrost rozumu jest w koncepcji Milla remedium na katastrofę demograficzną, wieszczoną przez Malthusa – Mill uważa, że odpowiednia edukacja i widoczny wzrost dobrobytu sprawi, że ludzkość dla polepszenia jakości swojego życia zacznie kontrolować swoją płodność.

Procesy rozwojowe są wszelako możliwe w warunkach państwa liberalnego, w których człowiek jako wolny obywatel odpowiada za swoje życie i ponosi konsekwencje własnych czynów. Despotyzm i monarchie absolutne być może były potrzebne w barbarzyńskich czasach, zanim człowiek dojrzał do wolności. Gdy jednostka jest w stanie uświadomić sobie swoją więź z bliźnimi, inne ustroje niż republikański stają się zbędne, a nawet szkodliwe.

W wymiarze gospodarczym, historyczna idea rozwoju jest obecna w *Zasadach ekonomii politycznej*, gdy opisane jest zjawisko ciągłej reprodukcji kapitału poprzez pracę. Mill wyraźnie wskazuje, co jest realnym fundamentem gospodarki, a co tylko jej fasadą. Podkreśla zatem, że trwałość gospodarki współczesnych państw jest wynikiem ciągłości procesów produkcji. Wszelkie zniszczenia, o ile dotyczą głównie kapitału: budynków, maszyn itp., nie szkodzą gospodarce, która przecież i tak ciągle wymienia zużyty kapitał na nowy. W tej refleksji przejawia się jeszcze jeden istotny wątek. Mill nie wyraża go wprost, lecz wynika on z jego przemyśleń nad procesem produkcji. Podkreślona zostaje bowiem intelektualna rola pracy – składowymi produkcji nie są zatem jedynie kapitał i praca, lecz także informacja. Informa-

³²⁸ J.S. Mill, *Principles of Political Economy, with some of the their Applications to Social Philosophy*, Toronto 1965, t. II, s. 758–796, wyd. polskie: *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, tłum. E. Taylor, Warszawa 1966, t. II, s. 491–550.

cyjny kontekst produkcji stanowi jej mentalne otoczenie, a zatem poziom cywilizacyjny, tłumiący bądź pobudzający wynalazczość. Procesy produkcyjne zachodzą w ramach konkretnej sytuacji historyczno-cywilizacyjnej i ekonomiczna kalkulacja nie powinna ich od niej izolować, gdyż te okoliczności stanowią element samej produkcji.

Także ujmowanie relacji przyczynowo-skutkowych przez Milla ma charakter historyczny w tym sensie, że nie izoluje on homogenicznych zjawisk z kontekstu społecznego, by ukazać łańcuch prostych zależności. Mill, analizując akty prawne dotyczące podatków i innych opłat na rzecz państwa, bierze pod uwagę nie tylko ich następstwa bezpośrednie i najbliższe. Jego analiza relacji przyczynowo-skutkowej ma charakter historyczny w tym sensie, że uwzględnione są różnego rodzaju skutki powstałe z zaistnienia danych form opodatkowania. Mill uwzględnia skutki dalsze, czyli oddalone w czasie i dotyczące subtelnych nierzadko przesunięć w ekonomicznej strukturze państwa. Dostrzega także skutki pośrednie, czyli dotyczące wpływu, jakie wywierają zapisy prawa i formy opodatkowania, na kształcie społeczeństwa (księga piąta).

g. Dziewiętnasto- i dwudziestowieczny spór o metodologię ekonomii. Historycyzm, uniwersalizm i prakseologia

Klasyczna koncepcja ekonomiczna Smitha, Ricarda i J.S.Milla i ich kontynuatorów spotkała się z krytyką ze strony założyciela austriackiej szkoły ekonomicznej Carla Mengera (1840–1921), który uznał, że wyeliminowanie z perspektywy poznawczej ekonomii historycznego, subiektywnego kontekstu ludzkich działań okaleczy jej zdolność do utrzymywania poznawczego związku z realnym społeczeństwem złożonym ze świadomych, działających na podstawie konkretnej wiedzy na temat rzeczywistości jednostek, a nie bezosobowych sił podaży i popytu. Twórca szkoły austriackiej twierdził, że powodzenie w sprzedaży danego towaru jest rezultatem skutecznego działania konkretnego przedsiębiorcy, a nie efektem działania uniwersalnego prawa. Rozumiejący swoje społeczeństwo przedsiębiorca odpowiednimi działaniami jest w stanie wytworzyć zapotrzebowanie na swój towar, tak samo jak przedsiębiorca ze społeczeństwa wyalienowany może nieskutecznie sprzedawać produkt, na który powinno istnieć rzekomo „obiektywne” zapotrzebowanie.

Klasycy, zdaniem Mengera, nadmiernie ukierunkowują swoje procedury poznawcze na dostrzeganie stanów równowagowych, co powoduje, że

traci z oczu czasowy wymiar zdarzeń i zachodzące w czasie relacje przyczynowo-skutkowe i teleologiczne. Dlatego Menger proponował zamianę kategorii konceptualnej *equilibrium* opisującej zjawiska ekonomiczne jako efekt działania obiektywnego „prawa”, na mocy którego „świat dąży do równowagi” na kategorię procesu naświetlającą kauzalno-teleologiczny i subiektywny wymiar zjawisk, będących efektem działania konkretnych ludzi mających konkretne motywy (przyczyny) podejmowania działań oraz stawiających sobie konkretne cele do zrealizowania.

Również obiektywizacja ludzkich działań, czyli wyrażenie ich w kategoriach kwantytatywnych, takich jak: wartość pieniężna materiałów i usług, zdaniem twórcy szkoły austriackiej doprowadza do wyparcia z teorii ekonomicznej refleksji nad subiektywnym aspektem ludzkich działań gospodarczych, czyli mentalnością, etyką, wartościami symbolicznymi. Carl Menger podkreślał, że działanie przedsiębiorcy nie może być zredukowane tylko do jednego aspektu – osiągnięcia kwantytatywnie wymiernego zysku, gdyż jest efektem złożonego procesu decyzyjnego uwarunkowanego całokształtem ludzkiej świadomości, a zatem nie tylko wyidealizowanym rachunkiem zysków i strat, lecz również wartościami etycznymi i estetycznymi, subiektywnym postrzeganiem swojego miejsca w świecie, emocjonalnym odniesieniem do rzeczywistości oraz przede wszystkim historycznie ukształtowaną wiedzą kulturową³²⁹.

Swoje stanowisko sam Carl Menger traktował jako teoretyczno-historyczne i postrzegał je jako rozwinięcie i uzupełnienie perspektywy niemieckiej szkoły historycznej, której ówczesnemu liderowi Wilhelmowi Roscherowi dedykował swoją klasyczną pracę ekonomiczną *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (1871). Praca ta, podobnie jak i późniejsze, została jednak przyjęta nadzwyczaj wrogo właśnie przez środowisko niemieckiej szkoły historycznej (starszej), co nie tylko było przyczyną osobistej frustracji Mengera, lecz także uwikłało szkołę austriacką w niechciany i wieloletni „spór metodologiczny” ze szkołą historyczną³³⁰. *Methodenstreit* spowodował, że Carl Menger odsunął się od szkoły historycznej bardziej niż wynikało to z jego pierwotnych założeń badawczych. Jego stanowisko wyrażone, w napisanym w roku 1884, artykule *Die Irrtümer des Historismus (O błędach historyzmu)* było już radykalnie antyhistoryczne.

Nieśmiałą zapowiedź rekonsyliacji szkoły austriackiej z myśleniem historycznym przyniesie dopiero refleksja Ludwiga von Misesa, a zwłaszcza jego,

³²⁹ Por. S. Gloria-Palermo, *The Evolution of Austrian Economics: From Menger to Lachmann*, London–New York 1999, s. 14–25.

³³⁰ Por. J. Huerta de Soto, *The Ongoing Methodenstreit of the Austrian School*, *Journal des Economistes et des Etudes Humaines* 8 (1998), nr 1, s. 75–114.

dość życzliwe, odczytanie Maxa Webera³³¹. Wiek XX przyniósł jednak upadek historycznej szkoły ekonomicznej i triumf antyhistorycznych metodologii ekonomicznych: szkoły neoklasycznej, szkoły Keynesa i teorii gier. Przedstawiciele szkoły austriackiej nie zdecydowali się na całkowite odrzucenie myślenia historycznego i historycznej wiedzy w refleksji ekonomicznej. Ich akceptacja dla elementów historycznych w ekonomii jest wszelako warunkowa i zależy od wyjaśnienia dwóch najważniejszych punktów spornych powstałych jeszcze w wyniku dziewiętnastowiecznego „sporów metodologicznych”.

Punktem pierwszym jest permanentne odrzucanie, najpierw przez myślicieli „szkoły historycznej”, a obecnie przez historyków generalnie, refleksji teoretycznej.

Punkt drugi dotyczy wykorzystywania historycystycznej i organicystycznej koncepcji Władzy (najpierw państwa narodowego, a współcześnie takich instytucji jak Unia Europejska, Międzynarodowy Fundusz Walutowy itp.) dla uzasadniania różnych form interwencjonizmu w gospodarce³³².

* * *

Powstałe się w latach siedemdziesiątych XIX wieku w państwach niemieckich, Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych historyczne szkoły ekonomii politycznej zaproponowały perspektywę poznawczą alternatywną dla wypracowanej przez Davida Ricarda, Thomasa Malthusa i Johna Stuarta Milla³³³ i jednocześnie opozycyjną (choć pod wieloma względami podobną) wobec koncepcji szkoły austriackiej Carla Mengera.

Podstawowym założeniem ujęcia historycznego było odrzucenie możliwości epistemologicznego wyabstrahowania jednostkowych ludzkich działań, związanych z ekonomiczną sferą życia z ich ogólnego kulturowego (cywilizacyjnego) kontekstu. Takie wyodrębnienie zachowań ekonomicznych było niezbędne dla wyróżnienia stałych sekwencji działań i ich następstw, które miały stanowić podstawę wnioskowania dedukcyjnego, a tym samym przewidywania skutków obserwowanych zdarzeń³³⁴.

Myśliciele szkół historycznych, zwłaszcza starszej szkoły historycznej (Wilhelm Roscher, Carl Knies i Bruno Hildebrand) wychodzili z założenia,

³³¹ Por. D. Milonakis, B. Fine, *From Political Economy*, s. 91–118, 245–266.

³³² Por. G.M. Hodgson, *How Economics Forgot History: The Problem of Historical Specificity in Social Science Economics as Social Theory*, London–New York 2001, s. 65–94.

³³³ Por. K. Tribe, *Historical Schools of Economics: German and English*, [w:] W.J. Samuels, J.E. Biddle, J.B. Davis (red.) *A Companion to the History of Economic Thought*, Oxford 2003, s. 215–218; G. Reisman, *Capitalism. A Treatise on Economics*, Ottawa 1990, s. 6.

³³⁴ I.M. Kirzner, *The Economic Point of View. An Essay in the History of Economic Thought*, Kansas City 1976, s. 14–17.

że ludzkie działania stanowią nierozzerwalną jedność i nie można ich dzielić na ekonomiczne, religijne, artystyczne itp.

Perspektywa szkoły historycznej była organicystyczna, czyli paradoksalnie opierała się na ahistorycznym ujęciu wszelkich działań ludzkich jako przejaw niepodzielnego, ponadindywidualnego Bytu. Ludzkie działania w kulturze nie wyrażały (w historycystycznym ujęciu) partykularnej woli działających jednostek. Nie wyrażały, także, historycznych uwarunkowań tych jednostek powstałych w konkretnym społeczeństwie i w konkretnej kulturze.

Ludzkie działania wyrażały, w myśl założeń niemieckiej (starszej) szkoły historycznej, specyfikę ponadindywidualnego Bytu: Ducha, Narodu lub (w koncepcjach pokrewnych szkole historycznej) Rasy czy Cywilizacji. Materialnym wcieleniem tego ponadindywidualnego bytu miało być pojmowane mistycznie i organicznie (jednocześnie) Państwo Narodowe, lecz (w doktrynach pokrewnych) mogą być to także innego rodzaju instytucje, np. ONZ czy Unia Europejska³³⁵.

Taka perspektywa wykluczała nie tylko ontologiczne twierdzenia o odrębności ekonomicznej sfery życia od innych, lecz nawet metodologiczne wyalienowanie wybranych ludzkich działań z kontekstu. Wszelkie ludzkie działania wyrażać miały podstawowe cechy momentu rozwoju „Ducha” danego Narodu bądź innego Bytu ponadindywidualnego³³⁶. Obecność państwowych instytucji w gospodarce postrzegano jako coś oczywistego i słusznego, gdyż działania władzy państwowej realizowały interesy organicznie pojmowanego narodu/cywilizacji/rasy.

Przedstawiciele starszej szkoły historycznej odrzucali ponadto całkowicie refleksję teoretyczną w ekonomii politycznej i propagowali wyłącznie empiryczne, aposterioryczne i faktograficzne badania zjawisk społeczno-gospodarczych, co jednak wyróżniało ich zarówno od tzw. młodszej szkoły historycznej, jak i od zwolenników innego ważnego dla współczesnej refleksji ekonomiczno-politycznej nurtu myślowego związanego z historycznym ujęciem ekonomii politycznej, czyli Marksowskiego materializmu historycznego i jego rozwinięcia, czyli marksizmu³³⁷.

Ekonomia marksowska jest elementem rozbudowanej doktryny filozoficzno-ekonomiczno-historiozoficznej budowanej wspólnie przez Karola Marksa i Fryderyka Engelsa.

³³⁵ Takie stanowisko jako mistyczne i w gruncie rzeczy ahistoryczne poddał krytyce czołowy przedstawiciel „młodszej szkoły historycznej” – Max Weber: por. L. Udehn, *Methodological Individualism: Background, History, and Meaning*, New York–London 2001, s. 96–99.

³³⁶ L. Udehn, *Methodological Individualism*, s. 19–23.

³³⁷ K. Tribe, *Historical Schools of Economic*, s. 215–230.

Doktryna ta, ze względu na swoje wyjątkowe znaczenie w dziejach świata XX wieku, została szczegółowo przeanalizowana w wielu opracowaniach, a jej omawianie byłoby w znacznej mierze relacjonowaniem bogatej literatury³³⁸, zatem zdecydowaliśmy się na przyjrzenie się tylko wybranemu aspektowi materializmu historycznego, związanemu z generalną obecnością myślenia historycznego we współczesnej ekonomii.

Tym zagadnieniem jest krytyka podstawowych nurtów refleksji ekonomicznej, w tym ekonomicznego historycyzmu i historycznego materializmu dokonana przez Ludwiga von Misesa, jednego z najważniejszych dwudziestowiecznych przedstawicieli austriackiej szkoły ekonomicznej. Krytyka ta jest komponentem złożonej koncepcji metodologiczno-teoretycznej austriackiej szkoły ekonomicznej, szkoły, która oprócz badania typowych dla ekonomii problemów, rozwinęła nadzwyczajnie refleksję metaekonomiczną, czyli refleksję zmierzającą do opisanie kulturowego znaczenia ekonomii i zrozumienia cywilizacyjnych procesów kształtujących wiedzę ekonomiczną i tworzące ją kategorie konceptualne.

* * *

Powodem naszego zainteresowania szkołą austriacką jest dążenie do rozróżnienia między historycznym, uniwersalistycznym i prakseologicznym aspektem wiedzy o gospodarce i społeczeństwie, jakiej dokonuje Ludwig von Mises i inni klasycy tej szkoły. Ta krytyka historycznej perspektywy poznawczej pozwoli nam zrozumieć proces kształtowania się współczesnej wiedzy ekonomicznej i przyczyny zarzucenia przez znaczną część dwudziestowiecznych szkół ekonomicznych kategorii i pojęć historycznych.

Warto zaznaczyć, że Mises nie był z pewnością myślicielem uprzedzonym względem historycznej perspektywy poznawczej, przeciwnie – poważał historyczną wiedzę i szukał dla niej adekwatnego miejsca w ekonomii. Jego koncepcja nauki ekonomii była równie zdystansowana od matematycznej, uniwersalistycznej metodologii szkoły neoklasycznej i keynesowskiej, jak i od różnych przejawów historycyzmu. Głęboka niechęć Misesa do ekonomii marksistowskiej związana była nie tylko z rozbieżnościami

³³⁸ Por. m.in.: H. Burrows Acton, *The Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed*, Indianapolis 1962, s. 99-168; K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 2. *The High Tide of Prophecy: Hegel and Marx*, London 1966; W.L. McBride, *The Philosophy of Marx*, New York 1977, s. 49-116, M. Rader, *Marx Interpretation of History*, Oxford 1979; L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 124-142; T. Ball, *History: Critique and Irony*, [w:] T. Carver (red.) *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge-New York 1999, s. 281-315; W.H. Shaw, *Marx Theory of History*, Stanford 1978; G.M. Hodgson, *How Economics forgot History*, s. 43-55; T. Oishi, *The unknown Marx: Reconstructing a unified Perspective*, London 2001, s. 20-61.

teoretycznymi, co przede wszystkim z gospodarczymi i politycznymi działaniami uzasadnianymi poprzez odwołanie do ekonomicznej refleksji Marksa.

Refleksję teoretyczną Ludwiga von Misesa możemy zgłębić w trzech monumentalnych dziełach: *Human Action: A Treatise on Economics* (1949) *Theory and History* (1957), *The Ultimate Foundation of Economic Science* (1962), między poglądami przedstawionymi w wymienionych pracach istnieją pewne różnice, które postaramy się uwzględnić w naszym opisie.

Historię i ekonomię łączy, w ujęciu zawartym w *Human Action*, głównie przedmiot badania: stanowią one dwie podstawowe nauki o ludzkim działaniu³³⁹. Różnice między nimi mają naturę metodologiczną. Metodologia „prakseologicznej nauki o ludzkim działaniu”, czyli ekonomii powinna mieć³⁴⁰, w ujęciu Misesa, charakter aprioryczny i formalny. Formalizm w jego ujęciu nie oznaczał jednak uniwersalistycznego formalizmu matematycznego, lecz formalizm werbalny, który dopuszczał pewną idealizację doświadczenia historycznego, ale nie jego całkowitą redukcję do beczasowych pojęć podstawowych. Metodą, która powinna być stosowana w ekonomii, jest dedukcja, czyli wnioskowanie o nieznanym jeszcze faktach na podstawie faktów znanych i z góry posiadanej (założonej) wiedzy na temat stałych relacji między ludzkimi działaniami. Źródłem wiedzy na temat prawidłowości występujących w ludzkich działaniach nie jest jednak indukcyjne uogólnienie historycznej wiedzy na temat wydarzeń³⁴¹, lecz znajomość zasad, jakimi rządzi się ludzkie myślenie. Mises uważa tu, iż ekonomia powinna opierać się na założeniu, że ludzkie działanie odzwierciedla ludzkie myślenie, którego wyrazem są prawa logiki. Oczywiście autor *Human Action* nie twierdzi tu, że każde ludzkie działanie jest zawsze logicznie uzasadnione. Dowodzi jednak, że prakseologiczna nauka o ludzkim działaniu powinna opierać się na takim założeniu, aby mogła dostarczać praktycznie użytecznych procedur działania. Nauką o ludzkim działaniu, która na takim założeniu się nie opiera, jest historia i dlatego nie może formułować użytecznych porad na przyszłość, a jedynie opisywać wszelkie uwarunkowania ludzkich działań w przeszłości. Procedurą niezbędną dla przyjęcia założenia o racjonalności (konsekwencji działań z wyznaczonymi do realizacji celami) działań ludzkich jest niewątpliwie ich idealizacja. Mises rzeczywiście przyznaje, że nauka prakseologiczna nie zajmuje się „rzeczywistymi” ludzkimi działaniami, lecz działaniami wyidealizowanymi, czyli jak je określa za Maxem Weberem – typami idealnymi. Typy idealne w ekonomii są składowymi teorii ludzkiego działania, za pomocą której wyjaś-

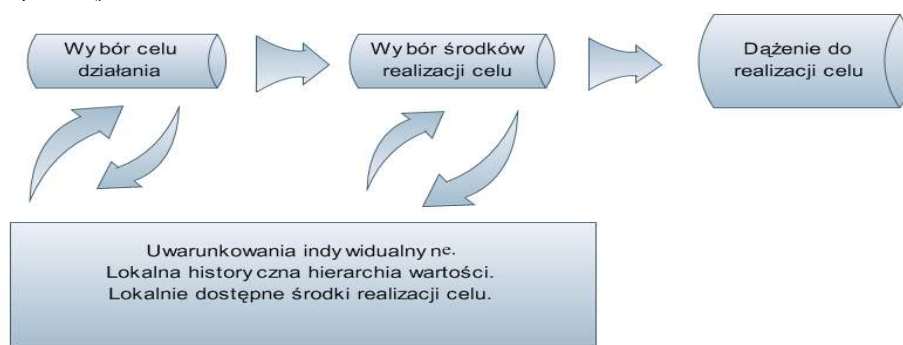
³³⁹ L. von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, San Francisco 1966, s. 30–32.

³⁴⁰ Omawiane książki Ludwiga von Misesa mają nie tylko opisowy, ale i normatywny charakter.

³⁴¹ Por. tamże, s. 23–24.

nia się, przewiduje i projektuje realne zdarzenia. Typy idealne występują także w historii i historii ekonomicznej, gdzie pełnią rolę kategorii, która pozwala upraszczać złożoną rzeczywistość historyczną tak, by w ogóle można było skonstruować jakikolwiek jej opis. Historyk zatem potrzebuje typów idealnych, tak samo jak ekonomista, lecz korzysta z nich dużo ostrożniej – nie powstają one wreszcie, według Misesa, w ramach historiograficznych procedur poznawczych, lecz pochodzą z teoretycznego, apriorycznego modelowania rzeczywistości³⁴². Podstawowym narzędziem poznawczym historyka, jak twierdzi Mises, nie jest bowiem dedukcja z apriorycznego modelu „idealnej” rzeczywistości, lecz dokonanie takiego opisu działań ludzkich, wraz z ich uwarunkowaniami, by stały się one „zrozumiałe”. Historyk dokonuje idealizacji opisywanej rzeczywistości jedynie z konieczności. Idealizacja nie jest dla niego podstawowym narzędziem poznawczym, jak dla ekonomisty, lecz zabiegiem wstępnym, przewyciężeniem oporu materii, umożliwiającym zastosowanie zasadniczej metody, jaka kryje się w ludzkiej zdolności do empatii. Według Misesa, zadaniem historyka jest stworzenie takiego opisu przeszłych wydarzeń, aby jego odbiorca był w stanie wczuć się w działającego w przeszłości człowieka. Zrozumieć jego działania na poziomie tak intelektualnym, jak i emocjonalnym³⁴³.

Celem historyka jest w *Human Action* zrozumienie ludzkiego działania w majestacie niepowtarzalnej historycznej chwili. Celem prakseologa – ekonomisty jest opisanie ludzkiego działania jako zrozumiałego i dającego się wyjaśnić poprzez odniesienia do modelu „człowieka działającego w sposób racjonalny”.



Ryc. 6. Powstawanie racjonalnego motywu działania według Ludwiga von Misesa

Strzałki jednostronne (w poziomie) oznaczają relację przyczynowo-skutkową zachodzącą między poszczególnymi etapami procesu decyzyjnego, strzałki dwustronne (w pionie) oznaczają relację między podmiotem działającym a jego historycznym środowiskiem społeczno-kulturowym.

³⁴² Por. tamże, s. 59–64.

³⁴³ Por. tamże, s. 51–58.

Mises zakładał tutaj ograniczoną typowość ludzkich zachowań i ich częściową przewidywalność. Częściową, czyli zostawiającą miejsce na prawdopodobieństwo zaistnienia sytuacji nieprzewidywalnych, nagłych zwrotów akcji, zmian decyzji podmiotów działających itp. Także typowość ludzkich działań ograniczona była ramowo do podstawowego układu: wybór celu działania uzgodniony z lokalną historyczną hierarchią wartości i uwarunkowania indywidualnymi w połączeniu z zależnym od historycznego uwarunkowania wyborem środków realizacji celu daje nam dążenie do realizacji celu (ryc. 6).

W *Theory and History*, kolejnym dziele Ludwiga von Misesa poświęconym zagadnieniom teoretycznym, wiele miejsca zajmuje krytyka marksizmu z perspektywy epistemologicznej³⁴⁴. Zdaniem Misesa³⁴⁵ materializm historyczny nie opiera się w istocie na Hegłowskiej dialektyce, a nawiązania do idealistycznego systemu filozoficznego Hegla mają jedynie charakter ornamentacyjny³⁴⁶. Fundamentalną cechą doktryny Hegla był, według Misesa, jej idealizm, czyli założenie o jedności logiki, metafizyki i ontologii. Dzięki temu założeniu dopuszczalne było uznanie introspekcji, czyli wglądu we własne myślenie, za podstawę empirycznego poznania świata. Przeświadczenie o istnieniu Absolutu urzeczywistniającego się w kolejnych fazach ludzkiej historii, stanowiło wystarczające uzasadnienie teleologiczności heglowskiej koncepcji dziejów. Marks i Engels, jak twierdzi Mises, opierając materialistyczną koncepcję świata na założeniach idealistycznych, popełnili intelektualne nadużycie. Nadużycie to polegało na założeniu o celowości procesu dziejowego i jednoczesnym zanegowaniu istnienia

³⁴⁴ Krytyką marksizmu jako praktycznej doktryny ekonomicznej zajmuje się Mises w pracy *Socialism*: por. L. Mises, *Socialism. An Economic and Sociological Analysis*, London 1969.

³⁴⁵ L. von Mises, *Theory and History. An Interpretation of Social and Economic Evolution*, Auburn 1985, s. 100-106.

³⁴⁶ Twierdzenie to jest w istocie bardzo dyskusyjne i filozoficznie słabo uargumentowane. Marks, jak wskazuje na to T.W. Adorno (a wraz z nim wielu interpretatorów Marksa), zaczerpnął od Hegla dialektyczną metodę refleksji polegającą na postrzeganiu zmienności świata jako aktów konfrontacji zachodzących pomiędzy sprzecznymi zjawiskami (ideami, formami świadomości, interesami). Stąd wynika postrzeganie przez Marksa i Engelsa historii jako procesu narastania sprzeczności. Pierwsza podstawowa sprzeczność wynika z wyodrębnienia się (alienacji) człowieka ze świata przyrody jako bytu „przeczącego” naturze swoim sposobem bycia, kolejne sprzeczności są nieuchronnymi skutkami tej pierwotnej alienacji i dotyczą podziałów w ramach ludzkości. Historia społeczna jest w tym ujęciu kontynuacją historii naturalnej pojmowanej również jako pole ścierania się sprzeczności, czyli „walki o przetrwanie”. Marksowsko-Engelsowskie ujęcie powszechnych dziejów ludzkości ma zatem charakter dialektyczny i, w tym sensie, jest kontynuacją (a także modyfikacją) dialektyki Hegla. Por. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, s. 344-351, wyd. polskie: *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 497-506; B. Ollman, *Alienation. Marx's Conception of Man in Capitalistic Society*, Cambridge-New York 1996, s. 73-126; Ch.J. Arthur, *The new Dialectic and Marx's Capital*, Leiden-Boston 2004, s. 79-112.

podmiotu sprawczego, który miałby ten cel wyznaczać³⁴⁷. Bez kategorii Absolutu, Boga czy Opatrzności twierdzenie o postępie, rozumianym jako przechodzenie ludzkości ku coraz lepszym stadiom rozwojowym, wymaga argumentacji natury empirycznej, której w koncepcji Marksa brakuje, zwłaszcza w odniesieniu do hipotetycznego przejścia od kapitalizmu do socjalizmu. Marks, jak wskazuje na to autor *Theory and History*, twierdził, że socjalizm będzie lepszym ustrojem dla robotników, gdyż miał wyrażać „wyższe” stadium historii, w którym ludzka świadomość ma lepiej i pełniej się wyrażać. Jednak to twierdzenie było sprzeczne z przeświadczeniem, że świadomość (w tym cała wiedza i prawa logiki) ma być właśnie wytworem materialnych stosunków społeczno-ekonomicznych³⁴⁸.

Mises w swojej krytyce marksizmu wychodzi z założenia, że tylko ludzie do czegoś mogą dążyć i stawiać sobie cele, dzieje jako takie nie mają celu innego niż cele stawiane sobie przez ludzi, tak jako jednostki, jak i jako uzgadniające swoje stanowisko zbiorowości. Obserwowana w historii zmienność świata jest efektem interakcji działań ludzkich w wymiarze indywidualnym, społecznym i instytucjonalnym. Zmiany te mogą się wzajemnie znosić, ale mogą się też kumulować – w ostatnim wypadku może powstać wrażenie ukierunkowanego rozwoju – które jednak pozostaje jedynie wrażeniem, niedającym się uzasadnić żadnymi danymi empirycznymi³⁴⁹. Zmienność obserwowana przez naukę historii nie ma bowiem, zdaniem Misesa, charakteru deterministycznego, lecz chaotyczny, a wszelkie obserwowalne regularności są jedynie chwilowym i niepowtarzalnym układem zdarzeń³⁵⁰.

Swoje metodologiczne stanowisko Ludwig von Mises podsumowuje w pracy *The Ultimate Foundation of Economic Science: An Essay on Method*. Definiuje w niej perspektywę poznawczą ekonomii, starając się odróżnić ją wyraźnie tak od historii, jak i przyrodoznawstwa³⁵¹. Historia i ekonomia są w ujęciu Misesa naukami, których pole problemowe jest zbieżne, a perspektywy poznawcze powinny się uzupełniać. Historia dostarcza ekonomii wiedzy na temat ludzkich zachowań, czyli materiału empirycznego – ekonomia, będąca w ujęciu klasyka austriackiej szkoły ekonomicznej prakseologią, a zatem nauka o praktycznych aspektach ludzkiego działania, opracowuje teorię, dzięki której ludzkie działanie może być lepiej zrozumiałe i bardziej przewidywalne, choć całkowicie nie będzie przewidywalne nigdy. Pokrewieństwo między historią a ekonomią jest tu podkreślone również

³⁴⁷ ibidem, s. 173–175.

³⁴⁸ ibidem, s. 176–179.

³⁴⁹ ibidem, s. 191–196.

³⁵⁰ ibidem, s. 197–213.

³⁵¹ L. von Mises, *The Ultimate Foundation of Economic Science*, s. 36–46.

wyraźnie, jak brak takowego pokrewieństwa między ekonomią a przyrodoznawstwem. Mises, podobnie jak inni klasycy szkoły austriackiej, twierdzi, że poważnym błędem jest przenoszenie metod przyrodoznawczych do badań ludzkiego działania, czym zajmować się ma ekonomia. Przyrodoznawstwo bowiem wyciąga wnioski z regularnych i przewidywalnych sekwencji zdarzeń, podczas gdy przewidywalność działań ludzkich jest zawsze względna. Relatywizm ten wynika chociażby ze zmienności światopoglądu, która pociąga za sobą zmienność stawianych sobie przez jednostkę działającą celów i zmianę wybieranych do ich realizacji środków. Zmianom ulega również wiedza podmiotu działającego, co może także powodować modyfikację sposobów realizacji danego celu działania.

Mises potwierdza swoje stanowisko dotyczące dedukcji jako podstawowego narzędzia poznawczego prakseologii, ale odrzuca stosowanie metod obowiązujących w przyrodoznawstwie, czyli kwantyfikacji rzeczywistości i wnioskowań formalnych, wyrażonych za pomocą wzorów logiki matematycznej. Mises zaznacza, że w ekonomii powinna znaleźć zastosowanie niesformalizowana logika opisowa (werbalna), która nie redukuje działających jednostek do elementów stałej relacji (funkcji). Historyczna zmienność i złożoność ludzkich działań wyklucza ich formalizację, choć oczywiście możliwe jest ich wyjaśnianie za pomocą apriorycznych typów idealnych. Mises dokonuje zatem krytyki metodologii wielu współczesnych mu szkół ekonomicznych (w tym: ekonomii politycznej Oskara Langego, szkoły neoliberalnej i szkoły Keynesa) w związku z ich, jak twierdzi, nadużywaniem narzędzi matematycznych, które rozbijają złożoną rzeczywistość społeczeństwa na atomy stałych form zachowań i określają stałe, mechaniczne relacje pomiędzy tymi atomami. W efekcie powstaje model świata zupełnie oderwany od realnej dynamiki działań ludzkich, stwarzający pozory przewidywalności, lecz nie potrafiący ani przewidzieć, ani wyjaśnić realnych wydarzeń, takich jak np. ekonomiczny upadek państw socjalistycznych, którego przedstawiciele szkoły neoliberalnej nie potrafili przewidzieć, a co uczynił Ludwig von Mises w pracy *Socialism*³⁵².

Stanowisko Ludwiga von Misesa nie można nazwać niezycliwym względem historii. Klasycy austriackiej szkoły ekonomicznej (począwszy od Carla Mengera, a skończywszy na współczesnych przedstawicielach tego nurtu: Murraya N. Rothbarda, laureata Nagrody Nobla z ekonomii Friedricha von Hayeka i Israela Kirznera) przywiązywali duże znaczenie do historii i historycznej perspektywy poznawczej, pod warunkiem utrzymania jej w granicach kompetencji wyznaczonych przez właściwe jej ramy epistemo-

³⁵² Por. H.H. Hoppe, *Die österreichische Schule und ihre Bedeutung die moderne Wirtschaftswissenschaft*, [w:] H.H. Hoppe, K. Leube, Ch. Watrin, J. Salerno, *Ludwig von Mises's 'Die Gemeinwirtschaft'*, Düsseldorf 1996, s. 65–88.

logiczne. Historia i historyczne kategorie oglądu rzeczywistości są potrzebne, gdyż tylko za ich pomocą można ukazać człowieka w całej złożoności jego działań i także w ich zmiennej dynamice czasowej. Perspektywa neoklasyczna kładąca nacisk na matematyczną formalizację ludzkich zachowań doprowadza, zdaniem „austriaków”, do rozbicia całości, jaką jest działający w społeczeństwie człowiek, na atomy „odruchów podstawowych”, co jednak nie prowadzi do lepszego poznania zjawisk ekonomicznych, a jedynie do powstania scjentystycznej mitogenicznej iluzji, którą ma być neoklasyczna koncepcja *homo oeconomicus*: człowieka bezczasowego, idealnie ahistorycznego, a zatem nieprawdziwego³⁵³.

³⁵³ J. Huerta de Soto, *The Ongoing Methodenstreit of the Austrian School*, *Journal des Economistes et des Etudes Humaines* 1998, nr 8, s. 75–113.

Rozdział 5 **Historyczne kategorie w dyskusji ewolucjonistycznej w drugiej połowie XIX wieku**

a. Wprowadzenie. Nauka i wiedza nienaukowa, specyfika możliwych interakcji

Karl R. Popper nie był admiratorem koncepcji filozoficznych Davida Hume'a, istniał jednak przynajmniej jeden zasadniczy punkt w refleksji wielkiego Szkota, z którym autor *Logiki poznania naukowego* zgadzał się całkowicie. Była to kwestia indukcji³⁵⁴. Hume jest uznawany za tego, który jako pierwszy dobitnie i przekonująco obwieścił wspólnocie uczonych i myślicieli niewystarczalność indukcji do formułowania ogólnych twierdzeń na temat świata. Niewystarczalność ta wynikać ma z faktu, że „w żadnej rzeczy, którą rozważamy samą w sobie, nie ma nic takiego, co by nam dawało rację, iżby wyciągać wniosek sięgający poza tę rzecz, oraz że nawet wówczas, gdyśmy obserwowali, iż dwie różne rzeczy wiążą się często lub stale, nie mamy racji, by wyprowadzać jakikolwiek wniosek dotyczący jakiegokolwiek rzeczy poza tymi, które mieliśmy w doświadczeniu”³⁵⁵.

Przyjęcie negatywnego rozwiązania problemu indukcji przez Hume'a, które Popper uważa za konkluzywne³⁵⁶, otwiera dyskusję nad zagadnieniem, skąd się biorą w nauce nowe idee i nowe sposoby opisywania i wyjaśniania rzeczywistości, jeżeli nie są efektem generalizacji faktów obserwacyjnych?

Od XVII wieku aż do dzisiaj toczy się w kulturze euroamerykańskiej dyskusja nad tym, czym jest i skąd się bierze ludzka wiedza oraz na ile jest ona wiedzą pewną, oddającą prawdziwą naturę świata? Dyskusja ta, mająca w epoce Oświecenia charakter filozoficznej rozmowy w elitarnym klubie *République des Lettres*, w wieku XX eksplodowała, tworząc tekstualne uniwersum wzajemnie komentujących się i dopełniających dyskursów: socjologii i antropologii wiedzy, historii i filozofii nauki, krytycznej teorii kultury.

³⁵⁴ Por. K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 120–129.

³⁵⁵ Por. Hume, *TNL*, t. I. 1, 3, 12, s. 185.

³⁵⁶ K. Popper, *Wiedza obiektywna*, s. 125.

Przebieg tej dyskusji³⁵⁷, w której od początku XX wieku zasadniczym problemem jest kwestia kulturowego statusu wiedzy naukowej, inspiruje do sformułowania następujących stwierdzeń dotyczących procesu powstawania naukowych opisów rzeczywistości i ich relacji z całokształtem kulturowej wiedzy o świecie:

1. Wyjaśniające świat pojęcia i koncepcje ogólne nie powstają w efekcie logicznej syntezy faktów szczegółowych (indukcji), lecz w rezultacie konceptualizacji potocznej obserwacji za pomocą filozoficznych kategorii teoretycznych i humanistycznych metafor³⁵⁸.

2. Nauka nie jest dziedziną kultury uprzywilejowaną pod względem swojej odporności na ideologię i wartości symboliczne. Oznacza to, że nawet pomimo poprawnych metodologicznie i empirycznie zabiegów, uzasadniających swoje twierdzenia, mogą być one wyrazem stylu myślenia

³⁵⁷ Przebiegu tej dyskusji nie będziemy dokładniej streszczać, gdyż odbieglibyśmy od tematu naszej pracy. Można jednak ogólnie wskazać jej istotniejsze nurty oraz ważnych dla ich rozwoju autorów. Zasadnicza dyskusja nad rolą nauki w kulturze i statusem naukowych twierdzeń o świecie wywodzi się ze starożytnego w swoich korzeniach nurtu filozoficznego, jakim był sceptycyzm. Przełomowym punktem w historii sceptycyzmu jest refleksja Kartezjusza, który nie tylko podważał pewność zastanej wiedzy o świecie, lecz poszukiwał metody jej uwiarygodnienia, a zatem przewyciężenia iluzji, z jakimi zmagają się badacz. W podobnym duchu rozwijał swoją myśl Francis Bacon, który wyróżnił kilka rodzajów zakłóceń w procesie poznawania świata i zaproponował metody ich neutralizacji. Myślicielem, który wskazał na nieprzewycięzalny charakter niektórych ograniczeń ludzkiego poznania, był, omawiany przez nas wcześniej, David Hume. Jego refleksję kontynuował E. Kant, wskazując na podmiotowe (a nie jak dotychczas sądzono – przedmiotowe) uwarunkowanie ludzkiej wiedzy. Kolejny przełom w refleksji nad ludzką wiedzą wiąże się z niemieckim romantyzmem (F. Schiller) i neoromantyzmem (F. Nietzsche), dzięki którym zwrócono uwagę na kulturowy, historyczny aspekt wiedzy. Na społeczny jej kontekst wskazują natomiast K. Marks i F. Engels. Myśl marksowska w połączeniu z refleksją młodszej szkoły historyczno-ekonomicznej (M. Weber) i francuskiej szkoły socjologicznej (E. Durkheim) staje się początkiem powstania nowej dyscypliny: socjologii wiedzy (K. Mannheim). Socjologia wiedzy łączy się z anglosaską refleksją nad jaźnią społeczną (W. James, G.H. Mead, J. Dewey) i dwudziestowieczną filozofią języka (L. Wittgenstein II, B. Russell, G.E. Moore). Na podstawie zaadaptowanych koncepcji psychologicznych i lingwistycznych sformułowany zostaje „mocny program” socjologii wiedzy (B. Barnes, D. Bloor). Problemy nakreślone przez socjologię wiedzy stają się przedmiotem refleksji większości filozofów XX wieku, zajmujących się problemem kultury (m.in.: H. Putnam, R. Rorty, M. Foucault, T. Adorno, J. Habermas). Socjologia wiedzy i filozofia kultury inspirują znacząco historię nauki (T.S. Kuhn) oraz przyczyniają się do powstania kolejnych dziedzin wiedzy, zajmujących się naukową autorefleksją: antropologii nauki (B. Latour) i psychologii nauki (S. Fuller). Por.: J. Broughton, *Descartes's method of doubt*, Princeton–New Jersey 2002, s. 62–72; K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin 1992, s. 11–41; B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton–New Jersey 1986; A. Kukla, *Social Constructivism and the Philosophy of Science*, London–New York 2000, s. 7–18; D. Peat, *From Certainty to Uncertainty: The Story of Science and Ideas in the Twentieth Century*, Washington 2002, s. 71–89.

³⁵⁸ B. Barnes, D. Bloor, *Relatywizm, racjonalizm i socjologia wiedzy*, [w:] B. Barnes, D. Bloor (red.) *Mocny program socjologii wiedzy*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1993, s. 1–37.

przesyconego nieweryfikowalnymi wartościami symbolicznymi i niedyskutowalnymi ideologiami³⁵⁹.

3. W sensie podmiotowym naukę tworzą ludzie tworzący społeczność dzielącą dane stwierdzenia na temat świata i akceptującą określone reguły myślowe formułowania stwierdzeń³⁶⁰.

4. Naukowa dziedzina wiedzy w sensie przedmiotowym jest złożoną strukturą budowaną przez teksty (stwierdzenia) wraz z tworzącymi je regułami myślowymi. Struktura ta ma swoje centrum, w którym realizuje się jej „normalne” funkcjonowanie, a także peryferia zawierające stwierdzenia niejasne, mało precyzyjne, wieloznaczne, ale też uważane za błędne, nieprawomyślne, heretyckie, które jednak utrzymują związek z naukowym centrum³⁶¹.

5. Peryferia nie mają dla centrum większego znaczenia, gdy nauka funkcjonuje „normalnie”, to znaczy zadowalająco rozwiązuje bieżące problemy i zaspokaja potrzeby poznawcze. Nabierają jednak znaczenia w okresach kryzysów, znajdujących się w centrum sposobów opisywania świata³⁶².

6. Te same ogólne stwierdzenia mogą mieć różne znaczenia w centrum danej dziedziny wiedzy, a różne na peryferiach. Im mniejszy jest stopień specjalizacji języka, którym wyrażane są stwierdzenia w danej dziedzinie nauki (np. w naukach humanistycznych), tym rozleglejsze ma ona peryferia, a także tym bardziej żywiolowa staje się komunikacja między centrum a peryferiami.

7. Przesuwanie się pojęć, idei i metafor z peryferiów do centrum, a także z centrum do peryferiów³⁶³, jest oznaką „rewolucji naukowej”, czyli gruntowanej zmiany sposobu opisywania i wyjaśniania świata w danej dziedzinie wiedzy³⁶⁴.

³⁵⁹ G. Gurvitch, *Spoleczne ramy poznania*, [w:] A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rainko (red.) *Problemy socjologii wiedzy*, tłum. S. Jędrzejewski, Warszawa 1985, s. 460–476.

³⁶⁰ Por. T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1996, s. 18–20.

³⁶¹ Por. H. Meynell, *Science, the Truth, and Thomas Kuhn*, *Mind*, New Series 84 (1975), nr 333, s. 79–93.

³⁶² Por. T.S. Kuhn, *The Structure*, s. 92–103.

³⁶³ Przykładem ruchu z peryferiów do centrum jest awans epistemologiczny atomizmu jako ogólnej perspektywy oglądu rzeczywistości, a także omawiane poniżej zjawisko uznania koncepcji ewolucjonistycznej za podstawę nowej ogólnej teorii biologicznej. Przykładem ruchu z centrum do peryferiów są losy frenologii, która w drugiej połowie XIX wieku opierała się na obecnym stanie wiedzy o funkcjonowaniu mózgu, a od początku XX wieku stawała się dziedziną wiedzy coraz bardziej anachroniczną i podatną na wpływy różnorodnych mistycznych koncepcji antropologicznych.

³⁶⁴ Por. T.S. Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 317–335.

* * *

Akceptacja powyższych stwierdzeń w odniesieniu do refleksji nad procesami powstawania wiedzy naukowej w XIX wieku skutkuje ujmowaniem teorii ewolucji nie tylko jako zbioru uzasadnionych twierdzeń na temat obiektywnej rzeczywistości przyrodniczej, lecz również jako opisu świata zakorzenionego w charakterystycznej dla danej kultury wrażliwości poznawczej. Usprawiedliwione jest zatem przyjęcie stwierdzenia, że koncepcyjne innowacje w opisach świata dokonują się nierzadko w wyniku napięć, jakie powstają na granicach między obecnymi w kulturze różnymi sposobami postrzegania rzeczywistości: dyskursami³⁶⁵ bądź paradygmatami³⁶⁶. Mogą opierać się na przesunięciu kategorii i pojęć z dyskursu nauk społecznych i historycznych do przyrodoznawstwa, a także na ruchu kategorii w kierunku przeciwnym.

Na przełomie XVIII i XIX wieku taka innowacyjność w opisie natury polegała na przejściu od uniwersalistycznego ahistorycznego ujęcia rzeczywistości jako fundamentalnie nieziennej do historycznego, zmiennego świata, który podlega zasadzie ewolucji³⁶⁷.

Spółeczna i historiograficzna refleksja nad charakterem i uwarunkowaniami zmienności zachodzącej w dziejach człowieka rozwijała się równocześnie z refleksją przyrodoznawczą, poświęconą zagadnieniom przemian w świecie naturalnym. W XIX wieku biologia z racji mało (wówczas) wyspecjalizowanego języka miała rozległe peryferia zazębiające się z peryferiami nauk społecznych, filozofii, a także teologii. Te różne dyskursy przez prawie 200 lat przenikały się wzajemnie. Pojęcie zmienności w dyskursie naturalistycznym zaczyna zlewać się z ideą postępu używaną przez filozofów, historyków, ekonomistów i archeologów. Powstanie hipotezy ewolucyjnej bywa uznawane za syntezę obu tych kategorii³⁶⁸.

Kluczowa idea darwinizmu: ewolucja przez selekcję naturalną jest zatem, w takim ujęciu, jednocześnie metaforą zakorzenioną w historycznym momencie rozwoju danego społeczeństwa³⁶⁹.

Historyczność świata w koncepcji ewolucji jest zatem zerwaniem z uniwersalistycznym światem epoki Oświecenia, światem uporządkowanym niezmiennością praw na rzecz świata historycznego, wieloaspektowego i do

³⁶⁵ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk 2002.

³⁶⁶ T.S. Kuhn, *The Structure*, s. 23–24.

³⁶⁷ Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 119–151.

³⁶⁸ Por. P. Munz, *Philosophical Darwinism: On the Origin of Knowledge by Means of Natural Selection*, London 1993, s. 103–137.

³⁶⁹ Por. R.M. Young, *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*, Cambridge 1985.

pewnego stopnia chaotycznego (przez odrzucenie teleologii). Darwin oddychał intelektualnym powietrzem epoki, która odrzuciła idealistyczną filozofię i racjonalnej metafizyki, szukających niezmiennych stanów idealnych na rzecz materialistycznego historyzmu. Ten klimat ukształtował Darwina sposób percepcji zjawisk, wyostrzył zmysły w kierunku wychwytywania zmienności temporalnej, tam gdzie wcześniej zauważano zróżnicowanie przestrzenne bytów niezmiennych. Nie można tu także pominąć bezpośredniego wpływu Charlesa Lyella, którego pracę (*Principles of Geology*) Darwin wziął z sobą na „Beagle”. Lyell wprowadza metody historyczne do badań nad przyrodą, stwierdzając, że wszelkie zmiany odbywają się w wyniku procesów, których działanie obserwujemy także i współcześnie, postuluje zatem wprowadzić analizę warstw geologicznych jako podstawową metodę badań geologicznych.

Wobec tego zmienność zaczęła być postrzegana przez pryzmat metafor orientacyjnych (spadek, przyrost). Postęp przestał być definiowany jako realizacja nadrzędnego celu (teleologia), lecz jako przyrost, wzrost (ilościowy). Tak zwany postęp jakościowy jest formą postępu (wzrostu) ilościowego, gdyż pojmowany jest jako przejście od form prostych (jednoelementowych) do złożonych (wieloelementowych).

Ogólna konceptualna podstawa hipotezy Darwina daje się w ten sposób wyprowadzić z kategorii myślowych jego intelektualnych mistrzów: Williama Paleya, Adama Smitha i Thomasa Malthusa³⁷⁰. Paley w *Teologii naturalnej* usensownia teologicznie fakt, że zwierzęta pożerają się nawzajem, a rośliny odbierają sobie dostęp do światła i wody (co wcześniejsza teologia biblijna uznawała po prostu za efekt grzechu pierworodnego, stan niedoskonały i przejściowy), gdyż dzięki temu stają się coraz bardziej szlachetne. Bóg harmonizuje sprzeczności w naturze.

Smith natomiast usensownia dobrem społeczeństwa fakt, że ludzie konkurują, a nawet walczą z sobą o dostęp do dóbr materialnych. Prywatne wady (tu: chciwość) są cnotami ogólnymi, gdyż budują dobrobyt narodów i społeczeństw. Dzięki kumulacji działań jednostkowych następuje wzrost społeczeństw. Malthus buduje analogię między ekonomią i biologią uzasadniającą pozostawianie biednych samym sobie, gdyż rozrost ilościowy uniemożliwi skok jakościowy. Ilość zasobów żywności, zdaniem Malthusa, jest zawsze mniejsza od ilości ich konsumentów, gdyż populacje rosną w postępie geometrycznym, a zasoby arytmetycznym. Walka o zasoby jest zatem konieczna tak w przyrodzie, jak i w społeczeństwie.

Darwin postrzega zatem przyrodę jak pole walki – widzi Naturę przez pryzmat metafory Malthusa jako pole walki o zawsze niewystarczającą ilość

³⁷⁰ H. Hoenigsberg, *Beyond Darwinism*, *Genetics and Molecular Research* 1 (2002), nr 4, s. 372–375.

zasobów³⁷¹. Szuka jednak w tej walce sensowności (na wzór teologii naturalnej Paleya), dzięki kategorii poznawczej, wypracowanej przez Smitha, przekłada indywidualny wysiłek konkurujących z sobą jednostek na wzrost ogółu – przy czym ogółem jest tu gatunek (analogat społeczeństwa u Smitha). Dobrem ogólnym (gatunkowym) jest postęp rozumiany jako wzrost, przyrost, multiplikacja, zróżnicowanie, skomplikowanie.

Patrząc z powyższej perspektywy badawczej, należy zaznaczyć, że kategorie, które Darwin czerpie ze swojego doświadczenia kulturowego, nie tworzą opisywanego świata, lecz wszelkie jego znaczenia i kategorie ogólne. Efektem jest opis przyrody, który, jak twierdził między innymi uważny czytelnik Darwina, Marks, przedstawia wierny obraz angielskiego społeczeństwa z podziałem pracy, współzawodnictwem, zdobywaniem nowych rynków, przedsiębiorczością i przede wszystkim „maltuzjańską walką o przetrwanie”³⁷².

W tym momencie dochodzimy do pytania: „czy można w teorii naukowej oddzielić obiektywne fakty od ich kulturowego, społecznego, czy wręcz ideologicznego kontekstu?”

Jeżeli przyjmiemy założenie, że każda wiedza opiera się na koncepcyjnych kategoriach, które kształtowane są społecznie i historycznie i jako takie nie są wolne od wartości, to wyłoni nam się następujący schemat powstawania teorii naukowej.

1. W wyniku normalnych procesów zachodzących w społeczeństwie, a zatem: działalności wytwórczej, życia rodzinnego i erotycznego, konfliktów wewnętrznych i zewnętrznych, aktywności eksploracyjnej, gry z przyrodą, powstają pojęcia ogólne umożliwiające ludziom poznanie rzeczywistości, w której uczestniczą (w tym samego siebie). Te pojęcia ogólne możemy nazywać metaforami konceptualnymi, paradygmatami symbolicznymi itp. Pojęcia te są niejako wytworem całego społeczeństwa i wynikiem jego sposobu funkcjonowania w świecie. Nie pochodzą wyłącznie od jakiejś określonej grupy wewnątrz danego społeczeństwa, nawet jeżeli danej grupie uda się (zazwyczaj przejściowo) zmonopolizować prawo do ich używania (np. średniowieczny monopol europejskiego duchowieństwa na używanie pojęć religijnych).

2. W kolejnym etapie pojęcia ogólne stają się budulcem do wytworzenia spójnego opisu wyjaśniającego świat. Opis ten powstaje już w określonym subjecku konkretnej grupy społecznej: w średniowieczu warstwy kapłańskiej, od epoki Oświecenia w „środowisku” filozofów, a następnie we

³⁷¹ S. Okasha, *Darwin*, [w:] W.H. Newton Smith (red.) *A Companion to the Philosophy of Science*, Oxford 2001, s. 68–70.

³⁷² Por. K. Marx, *Letter from Marx to Engels 7.08.1866*, [w:] K. Marx, F. Engels, *Collected Works*, tłum. R. Dixon et al., New York 1975, t. 42, s. 303.

wspólnocie uczonych. Opis taki, choć oddaje sposób myślenia grupy, która go wytworzyła, to jednak zachowuje cechy charakterystyczne dla tego, z czego został wytworzony, czyli należących do całego społeczeństwa (całej kultury) kategorii ogólnych. Proporcja między znaczeniem twórców a znaczeniem tworzywa zależy od stopnia specjalizacji danego opisu. Im bardziej opis jest wyspecjalizowany, tym większe znaczenie twórców i mniejsze tworzywa. Jednak nawet największa specjalizacja języka danego opisu nie redukuje całkowicie znaczenia tworzywa (pojęć ogólnych).

3. Dany opis funkcjonuje w społeczeństwie ulega, najrozmaitszym modyfikacjom i popularyzacji. Bierze wreszcie udział w socjalizowaniu poszczególnych członków tego społeczeństwa. Z jego perspektywy ludzie poznają świat i tworzą nowe kategorie ogólne umożliwiające jego zrozumienie (ulega internalizacji)³⁷³.

Kategorie ogólne (idee i metafory) powstają zatem w wyniku ludzkiego działania. Nie należy przy tym rozdzielać materialnego (wytwórczego) i niematerialnego (refleksyjnego) aspektu działania, gdyż każde wytwarzanie jest też myśleniem (przedmioty należą do rzeczywistości myślowej). W związku z tym, np. konkretny sposób zdobywania środków do życia jest jednocześnie sposobem myślenia. Przejście od łowiectwa i zbieractwa do rolnictwa i hodowli było zatem także przejściem od myślenia o świecie, opartego na idei wszechjedności, do myślenia alienującego, różniącego³⁷⁴. Myśliwy uzmysławiał sobie mistyczną jedność ze zwierzęciem, na które polował, skuteczność pracy hodowcy i rolnika polegała na zdystansowaniu się wobec świata, który „czynił sobie poddanym”, czyli na uprzedmiotowieniu zwierzęcia i rośliny. Myślenie uprzedmiotowiające, alienujące, dystansujące się stało się przeto fundamentem myślenia o świecie w kulturze europejskiej i myślenia naukowego jako elementu tejże. Konsekwencją tego myślenia jest wyobcowanie się człowieka ze świata, którego był częścią: najpierw natury, później społeczeństwa, własnej wytwórczości, a w końcu własnych myśli i emocji. Utrata więzi ze światem to zresztą cena, jaką płaci on za władzę nad nim, władzę zdobytą siłą myśli „przenikającej” i „rozjaśniającej” rzeczywistość, a jednocześnie tę rzeczywistość nieodwracalnie zmieniającej³⁷⁵.

Najbardziej ogólnymi cechami tej naukowej i europejskiej formy myślenia są:

³⁷³ Por. P.L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niznik, Warszawa 1983, s. 85–129.

³⁷⁴ Por. F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Berlin/DDR, 1975, s. 36–97.

³⁷⁵ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947, s. 19–20. wyd. polskie: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 25.

- 1) oddzielanie (alienowanie) własności od przedmiotów;
- 2) przedmiotowanie własności wyalienowanych, czyli traktowanie ich jako niezależnych bytów, podczas gdy nie przysługuje im żadna forma istnienia³⁷⁶;
- 3) tendencja do klasyfikowania bytów i oceniania klasyfikacji jako zakonczonych w strukturze rzeczywistości, a nie w sposobie myślenia;
- 4) uniformizacja świata – redukowanie różnorodności bytów w ramach wyróżnionej klasy (na tym opiera się systematyka w biologii; z perspektywy tej nauki mówi się o organizmach żywych w ramach wyróżnionych zbiorów);
- 5) antropomorfizacja świata, czyli kształtowanie pojęć opisujących świat na wzór własnej samowiedzy.

Cecha wymieniona jako ostatnia wprowadza nas w zagadnienie charakteru ludzkiej natury oraz problem, czy ludzka samowiedza ogarnia ludzką naturę? Zastanawiając się nad tym problemem, założmy istnienie biologicznego, organicznego fundamentu ludzkiej natury, nie jest on jednak dostępny badaniu. Dostępna jest natomiast ludzka samowiedza na temat własnej „natury”. Samowiedza ta ma natomiast historyczne podłoże kulturowe i funkcjonuje w ramach określonego stylu myślenia i (w tym) wartościowania. Dzięki tendencji do dystansowania się przedstawiciel kultury europejskiej dostrzegł siebie jako istotę kulturową, co oznacza odrębną od natury. Tym samym pojęcie stanu naturalnego, jako stanu, gdy „człowiek nie był jeszcze człowiekiem” stało się w siedemnastowiecznej filozoficznej antropologii (np. u Hobbesa) punktem odniesienia refleksji o człowieku, jako o jedynym zwierzęciu, które wykracza poza granice stawiane przez naturę³⁷⁷. W wieku XVIII nastąpił zwrot konceptualny wraz z pojawieniem się refleksji sceptycznej względem przekonania o zdolności człowieka do wyemancypowania się względem własnych „naturalnych” uwarunkowań. Powstaje materialistyczny, redukcjonistyczny monizm, ujmujący zachowanie człowieka w mechanicznych kategoriach, zarezerwowanych wcześniej (u Kartezjusza) dla opisywania funkcjonowania zwierząt, powstaje wreszcie psychologia zachowań irracjonalnych (Hume), wskazująca, że motywacje ludzkich działań nie zawsze wynikają z dyktatu rozumu³⁷⁸.

³⁷⁶ Na marginesie można dodać, że długo przed Marksem i Engelsem, David Hume poddał krytyce ten rodzaj myślenia jako niezgodny z doświadczeniem i oparty na nawyku myślowym. Nie doświadczamy bowiem „czerwonoci”, lecz obiektów, o których mówimy, że są czerwone, ciepły, lecz stanów świata, które odbieramy jako „ciepły” itd.

³⁷⁷ Por. W. Werner, I. Werner, *Od duszy do świadomości, od jednostki do społeczeństwa. Szkice z historii intelektualnej*, Poznań 2008, s. 36–47.

³⁷⁸ Tamże, s. 70–72.

Tendencję tę pogłębił wzrost autorytetu medycyny i przyrodoznawstwa na przełomie XVIII i XIX wieku, a także osłabnięcie autorytetu dyskursu biblijno-teologicznego, metafizycznego i idealistyczno-racjonalistycznego. W pierwszej połowie XIX wieku (1828) George Combe zaproponował w swej pracy: *The Constitution of Man* koncepcję człowieka opartą wyłącznie na budowie jego mózgu. Koncepcja ta syntetyzuje wieloletnią tradycję opisywania człowieka w kategoriach materialistycznych i mechanicznych. Promowany jest w niej obraz człowieka oparty na dwustopniowej redukcji: po pierwsze za istotę (cechę, bez której człowiek przestaje być człowiekiem) człowieczeństwa uznaje się jego rozumną psychikę (*Mind*), co jest konsekwencją refleksji nad ludzkim ciałem jako czymś zewnętrznym i niekoniecznym dla człowieczeństwa. Zatem człowiek zostaje w pierwszym etapie zredukowany do podmiotu myślenia i świadomości. Następnie wszelkie działania myślowe (myślenie, odczuwanie, pamiętanie) zostają sprowadzone do funkcji układu nerwowego. Takie podejście jest rozwinięciem tendencji panującej w europejskiej, a specyficznie brytyjskiej, refleksji antropologicznej i psychologicznej od Thomasa Hobbesa, ze szczególnym uwzględnieniem Davida Hume'a. Należy jednak zauważyć, że redukcja umysłu do mózgu, jakiej dokonuje Hume, miała charakter metodologiczny, podczas gdy Combe i cały nurt frenologiczny dokonują najwyraźniej redukcji ontologicznej. Książka Georga Combe'a zdobyła sobie nieprawdopodobną wręcz popularność (350 000 egzemplarzy sprzedanych od 1828 do 1900 roku³⁷⁹) nie tylko wśród intelektualistów, lecz również wśród ludzi, którzy przed nabyciem *The Constitution of Man* mieli w domu tylko dwie książki: *Biblię* i fundamentalne dzieło purytanizmu *Pilgrim's Progress*. Powszechna akceptacja modelu człowieka oparta na wiedzy na temat jego biologiczności utorowała drogę do odpowiedniej samoświadomości kulturowej – ta z kolei stworzyła warunki do dalszego rozwoju nauk biologicznych, od których nie wymagało już głównie wydolnych technologicznie algorytmów działania w świecie, lecz także wiedzy, którą zaczęto postrzegać jako niezwykle ważną z perspektywy samowiedzy. Omawiany proces został drastycznie nasilony przez rozpowszechnienie się hipotezy, a następnie teorii ewolucji i psychoanalizy, która, co należy podkreślić, powstała i funkcjonuje w krajach anglosaskich jako koncepcja medyczna a nie filozoficzna, jak czasami pojmuje się ją w Niemczech lub Francji. Z drugiej strony społeczne zainteresowanie pracami przyrodoznawców nie byłoby tak wielkie, gdyby nie istniało zakorzenione głęboko w kulturze przekonanie o wielkim znaczeniu ich ustaleń.

³⁷⁹ H. Caton, *Getting our History Right: Six Errors about Darwin and his Influence*, *Evolutionary Psychology* 5 (2007), nr 1, s. 55.

Mamy tu zatem do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym: społeczna akceptacja biologicznego obrazu człowieka wzmaga rozwój nauk biologicznych, których coraz bardziej złożone i wysublimowane opisy, jak działa człowiek i czym jest, zwiększają stopień akceptacji dla wizerunku człowieka proponowanego przez te nauki.

Wnioskiem, jaki można wyprowadzić, jest stwierdzenie, że pod koniec XIX wieku człowiek w kulturze europejskiej stał się zwierzęciem, czyli odnalazł własną naturę w biologii, tak jak odnajdywał ją wcześniej w teologii, historii, a także (w przypadku elit) w racjonalnej metafizyce. Nie oznacza to jednak, że dla określania własnej tożsamości nabył specjalistycznej – biologicznej wiedzy. Przeciwnie, w zbiorowej świadomości społeczeństw cywilizacji euroamerykańskiej doszło do połączenia pojęć zaczerpniętych z fachowego dyskursu przyrodoznawczego z różnymi politycznymi, ideologicznymi i historycznymi kategoriami, obecnymi w popularnych i powszechnych schematach opisywania rzeczywistości.

b. Egzemplifikacja – Thomas Henry Huxley. Historia naturalna różna od historii kultury

Człowiek instytucja to najwłaściwsze określenie dla Thomasa Henry'ego Huxleya. Zasiadał w wielu brytyjskich towarzystwach naukowych, w kilku piastował funkcje prezesa. Napisał wiele naukowych i popularnych publikacji z różnych dziedzin wiedzy (anatomii, fitopatologii, geologii, biologii molekularnej, botaniki, antropologii biologicznej, etnologii, językoznawstwa, religioznawstwa, historii literatury i historii filozofii), a ponadto był również poetą, rysownikiem i działaczem społecznym zabierającym gwałtownie głos w kwestii zniesienia niewolnictwa, edukacji niższych warstw społecznych i rozwoju nauki.

Jego bogatą twórczość możemy podzielić na trzy podstawowe etapy.

Etap pierwszy obejmuje lata od 1845 roku (pierwsza publikacja) do roku 1859 (publikacja recenzji *Origin of Species* Darwina). W tym okresie Huxley budował swoją reputację zdolnego naukowca, zajmującego się anatomią i paleontologią, a także błyskotliwego publicysty poruszającego wiele ważnych problemów społecznych, związanych głównie z edukacją ubogich i kobiet oraz problemów związanych z uprzedzeniami rasowymi.

W drugim okresie swojej twórczości od 1859 do lat siedemdziesiątych XIX wieku Huxley poświęca się poszukiwaniu dowodów potwierdzających hipotezę ewolucyjną oraz publicystycznemu odpieraniu ataków kierowanych tak przeciwko hipotezie, jak i personalnie przeciwko jej głosicielom. W tym okresie także rozwija teorię ewolucji o pojęcie, wprowadzając do niej

własne hipotezy, np. hipotezę gwałtownych skoków ewolucyjnych: mutacji oraz hipotetyczny opis początku życia organicznego na Ziemi.

Od początku lat siedemdziesiątych do śmierci w roku 1895 coraz więcej miejsca w jego piśmiennictwie zajmują zagadnienia niezwiązane ze specjalizacją naukową, lecz ogólne problemy cywilizacyjne: kwestia relacji nauki z religią, znaczenie edukacji dla społeczeństwa, projekty „idealnego uniwersytetu”. W tym okresie Huxley coraz częściej zabiera głos w sprawie zastosowań kategorii naturalistycznych w opisywaniu zjawisk cywilizacyjnych. Problem takich analogii rozważa w wielu publikacjach. Ostatecznie opowiada się za wyraźnym rozgraniczeniem historii naturalnej od historii kulturowej.

W poniższym rozdziale zajmiemy się głównie trzecim okresem twórczości Huxleya w aspekcie jego argumentów za odróżnieniem historii naturalnej od historii cywilizacji.

* * *

Huxley jest nierzadko postrzegany jako „pies obronny Darwina” (*Darwin's bull dog*). To określenie jest cytatem z Huxleya, lecz cytatem wyrwanym z kontekstu. Huxley podchodził do samego siebie bez śmiertelnej powagi, z jaką traktował sprawy naukowe, nie brakowało mu też autoironii. Żart słowny mający podkreślić jego zawziętość w obronie hipotezy ewolucyjnej, nie może zastąpić jednak obszerniejszej charakterystyki Thomasa H. Huxleya, którego znaczenie dla rozwoju dziewiętnastowiecznej nauki i samej teorii ewolucji było znacznie większe.

W wielu pracach z historii nauki przedstawia się Charlesa Darwina jako jedyne wręcz twórcę teorii ewolucji. Jest to ujęcie jak najbardziej zgodne z heroicznym modelem dziejów silnie obecnym w historiografii romantycznej i pozytywistycznej. W tym duchu opisywał go np. najpopularniejszy historyk nauki czasów wiktoriańskich Andrew Dickson White, dla którego badacze byli herosami współczesności, walczącymi o dobro ludzkości z ciemnotą i fanatyzmem³⁸⁰. Darwin wyrastał na twórcę idei ewolucji także w polemicznych pismach pisanych przez duchownych protestanckich (szczególnie w Stanach Zjednoczonych), takich jak Benjamin Warfield, którzy jednak nie zawsze dokonywali głębokiego namysłu nad złożonym procesem powstawania teorii naukowej. Potrzebna była im konkretna jednostka: „człowiek który zbłądził”, stąd *Mr. Darwin theory* (teoria pana Darwina)

³⁸⁰ Por. A. Dickson White, *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, London-New York 1897, t. I, s. 19–22.

lub *Mr. Darwin hypothesis* stały się często zamiennikiem dla „teorii ewolucji” czy „hipotezy ewolucji”³⁸¹.

Idea ewolucji, nawet jeżeli szukać jedynie w wieku XIX i jedynie w pracach o charakterze naukowym i przyrodoznawczym, pojawiała się dość często i to w pracach nie gorszych od *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life* Darwina. Należy tu wymienić teksty, z których korzystał Darwin w swojej pracy (choć nie zawsze się do tego chętnie przyznawał): *Philosophy Zoologique* Jeana-Baptiste Moneta de Lamarcka, słynną książkę George’a Combe’a *Constitution of Man, Antiquity of Man on the Earth i Principles of Geology* Charlesa Lyella, czy wreszcie artykuł Wallace’a *On the Law Which Has Regulated the Introduction of New Species*, a także mającą już bardziej popularny charakter książkę *Vestiges of the Natural History of Creation* Roberta Chambersa. Publikacja pracy Darwina nie od razu stała się momentem przełomowym dyskusji na temat ewolucji i nie dla wszystkich Darwin zaczyna uchodzić za główną w niej postać.

Utożsamienie hipotezy ewolucyjnej z dziełami Darwina nastąpiło nie bez udziału T.H. Huxleya, który w pierwszym okresie ewolucyjnej debaty podkreślał, że to właśnie Darwin jako pierwszy nadał idei ewolucji formę naukowej hipotezy. Wkrótce po publikacji książki *Origin of Species* Darwina Huxley w liście³⁸² skierowanym do Josepha Hookera zapowiadał nadejście nowej epoki w historii brytyjskiej nauki i kultury. Równie entuzjastyczne były jego pierwsze komentarze dotyczące książki Darwina. W artykule *Time and Life: Mr. Darwin's 'Origin of Species'* opublikowanym w „Macmillan’s Magazine” (1859), z charakterystyczną dla siebie swadą i znanstwem tematu przedstawiał Darwina jako tego, który rozwiązał nierozwiązywalną do tej pory zagadkę natury i było jedynie kwestią czasu, jak twierdził, by „hi-

³⁸¹ B.B. Warfield, *Darwin’s Arguments against Christianity & Religion*, Homiletic Review, Jan. 1889, s. 9–16: „And here again Mr. Darwin’s theory of the origin of man, by a purely natural process of development from brute ancestors, entered in to void the unavoidable conclusion. ‘But then,’ he adds, ‘arises the doubt. Can the mind of man, which has, as I fully believe, been developed from a mind as low as that possessed by the lowest animals, be trusted when it draws such grand conclusions?’ Or, as he writes later, after having again confessed to ‘an inward conviction that the universe is not the result of chance.’ ‘But then with me the horrid doubt always arises whether the convictions of man’s mind, which has been developed from the mind of the lower animals, are of any value or at all trustworthy. Would anyone trust in the convictions of a monkey’s mind, if there are any convictions in such a mind?’”

³⁸² „My dear Hooker – I am glad Mrs. Hooker has found rest for the sole of her foot. I returned her Tyndall’s letter yesterday. Wallace’s impetus seems to have set Darwin going in earnest, and I am rejoiced to hear we shall learn his view in full, at last. I look forward to a great revolution being effected. Depend upon it, in natural history, as in everything else, when the English mind fully determines to work a thing out, it will do it better than any other. I firmly believe in the advent of an English epoch in science and art”. Por. T.H. Huxley, letter: September 5, 1858. *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, New York 1901, s. 163.

poteza pana Darwina³⁸³ zajęła należne jej miejsce między najważniejszymi teoriami naukowymi. Utożsamienie idei ewolucji i koncepcji „selekcji naturalnej” wyłącznie z publikacją Darwina może być tutaj skrótem myślowym charakterystycznym dla publicystyki bądź ukłonem w stronę przyjaciela, a także wyrazem niskiej oceny bądź nieznamomości wcześniejszych ujęć ewolucji i zasady selekcji naturalnej w każdym razie staje się zarówno dla przeciwników, jak i zwolenników ujęcia ewolucyjnego pewnego rodzaju oczywistością, zwłaszcza że Huxley nie omieszkiał go powtarzać w późniejszych wypowiedziach. W recenzji *The Origin of Species*, umieszczonej w 1860 roku w „Westminster Review” używa terminu *Darwinism*, zestawiając go z „kopernikanizmem” jako modelem świata stworzonym przez Kopernika³⁸⁴, w tej postaci także „zawiezie” Huxley koncepcję ewolucji do Ameryki – jako dzieło Darwina. Huxley jest zatem nie tylko „buldogiem” Darwina – w pewnym sensie jest jego medialnym twórcą. Można go uznać także za głównego architekta darwinowskiej teorii ewolucji, w tym sensie, że bardzo przekonująco propagował Darwina jako autora „naukowej” koncepcji ewolucyjnej, którą odróżniał od „przednaukowych”.

Huxley pracował nad transmutacją hipotezy badawczej przyjętej i uargumentowanej przez Darwina w obszerną teorię opisującą wszelką zmienność zachodzącą w przyrodzie, także tę, która dotyczy człowieka. Ewolucja w tekstach Huxleya bywa prezentowana jako potencjalny fundament wiedzy o przyrodzie i jednocześnie o człowieku pojmowanym jako istota biologiczna – element Natury. Huxley już bowiem w 1861 roku, a więc na 10 lat przed Darwinem w pracy *On the Relations of Man to the Lower Animals*³⁸⁵, podnosi kwestię pochodzenia człowieka (data wydania książki Darwina poświęconej pochodzeniu człowieka *Descent of Man* to rok 1871).

Większą część tego artykułu stanowiło porównanie człowieka z małpami człekokształtnymi, innymi ssakami oraz kręgowcami (głównie gadami). Porównania dokonał pod względem budowy kręgosłupa w części lędźwiowej, budowy kończyn, budowy czaszki, budowy mózgu oraz fizjologii zapłodnienia i rozwoju embrionu. Wskazał głównie na różnice, zaznaczając jednak, że nie mają one charakteru fundamentalnego i wyraźnie sugerując,

³⁸³ „If it can be proved that the process of natural selection, operating upon any species, can give rise to varieties of species so different from one another that none of our tests will distinguish them from true species, Mr. Darwin's hypothesis of the origin of species will take its place among the established theories of science, be its consequences whatever they may. If, on the other hand, Mr. Darwin has erred, either in fact or in reasoning, his fellow-workers will soon find out the weak points in his doctrines, and their extinction by some nearer approximation to the truth will exemplify his own principle of natural selection”. Por. T.H. Huxley, *Time and Life: Mr. Darwin's 'Origin of Species'*, Macmillan's Magazine 1 (1859), s. 142–148.

³⁸⁴ Westminster Review 17 (1860), s. 22–79.

³⁸⁵ Patrz [w:] T.H. Huxley, *Collected Essays*, vol. VII, s. 77–157, London 1893–1894, reprint: London 2001.

że różnice pomiędzy człowiekiem a naczelnymi są nie większe niż różnice między gorylami a szympanсами oraz zdecydowanie mniejsze niż różnice między małpami człekokształtnymi a innymi ssakami, nie wspominając już o pozostałych kręgowcach. Konkluzję można wyrazić w słowach, człowiek różni się od zwierząt nie bardziej niż one różnią się między sobą. Ponieważ w roku 1861 Darwin nie zabierał jeszcze głosu w sprawie pochodzenia człowieka, Huxley – cytując go – zaznaczał, że dokonuje adaptacji hipotezy „pana Darwina” do własnych rozważań nad pochodzeniem człowieka. Proponował tutaj metaforę rozwoju owada od larwy, przez poczwarkę, do formy dojrzałej – człowiek w tym ujęciu jest dla zwierząt tym, czym *imago* (forma dojrzała) dla owadów – zwieńczeniem długotrwałego rozwoju.

Nie oznaczało to jednak, że Huxley uważał, że celem procesu ewolucji było powstanie człowieka rozumnego; przeciwnie, Huxley uczynił wiele, by teorię ewolucji oczyścić z kategorii teleologicznych. Pojęcie celu i celowości było dla Huxleya pojęciem zakładającym świadome, intencjonalne działanie jako takie zarezerwowane dla człowieka – jednostki. Procesy naturalne nie mogą natomiast być intencjonalne, mieć określonego celu. Doszukiwanie się w nich celowości jest naukowo nieuzasadnione.

Swoim pracom poświęconym antropogenezie przypisuje Huxley także cel wychowawczy, a nie tylko naukowo-poznawczy. Dużo wysiłku wkłada bowiem nie tylko w publikowanie swoich wyników w fachowych artykułach, lecz ich bezzwłoczną popularyzację w gazetach codziennych i popularnych czasopismach. Taki popularny i edukacyjny charakter miały na przykład wykłady przygotowane specjalnie dla „ludzi pracy”: robotników, rzemieślników³⁸⁶.

Jego edukacyjna i oświatowa działalność była elementem dalekosiężnych zamierzeń. Planował rozległą reformę nauk o przyrodzie, polegającą na ich integracji w ramach ogólnej teorii będącej w stanie wyjaśnić każde naturalne zdarzenie na Ziemi. Załączek takiej teorii dostrzegł w „hipotezie pana Darwina”. Zreformowane przyrodoznawstwo miało, jego zdaniem, stać się następnie kamieniem węgielnym edukacji powszechnej: fundamentem nowego oświeconego społeczeństwa.

Już w 1859 roku Huxley napisał do Fredericka Dystera list, w którym dał wyraz swojego pragnienia „nowej reformacji”, która przemieni społeczeństwo brytyjskie w duchu etycznej nauki i racjonalnej religii. Czasy współczesne były dla Huxleya „wigilią rewolucji”³⁸⁷. Rewolucji przeciwko

³⁸⁶ Por. T.H. Huxley, *On our Knowledge of the Causes of the Phenomena of Organic Nature I*, [w:] *Collected Essays*, vol. II, s. 302–475.

³⁸⁷ „As to the methods by which the Biblical writers arrived at their great truths I do believe that they were in the truest and highest sense Scientific. I recognise in these truths the results of a long and loving, if sorrowful, study of man's nature and relations—the stored wisdom of many generations happily recognized as wisdom by those who recorded it.

nie religii, która (odpowiednie zracjonalizowana) jest „bliźniaczą siostrą nauki”³⁸⁸, lecz dogmatycznej teologii, i jak to określa, „parafialności”. Jednak rewolucji, nawet intelektualnych, jak to sam określił w liście do Darwina, nie przeprowadza się za pomocą „wody różanej”, dlatego Huxley nie unikał polemik – nawet bardzo gwałtownych – z uznanymi autorytetami naukowymi, jak np. z Richardem Owenem, oraz z innymi prominentnymi postaciami, jak chociażby biskupem Oxfordu Samuelem Wilberforcem³⁸⁹.

Huxley dążył do wywołania kolejnej reformacji, która obejmie zarówno religię skażoną dogmatyzmem i rytualizmem, jak i naukę, zamykającą się w „wieży z kości słoniowej”, zapominającą o wartościach moralnych i problemach zwyczajnych ludzi.

Podstawą „nowej reformacji” ma być edukacja, która nie narzuca gotowych wniosków, lecz wskazuje metodę. Na idealnym uniwersytecie należy wpajać umiłowanie Prawdy i umiejętność krytycznego myślenia, zamiast gotowych prawd, jak pisze w eseju poświęconym swojej wizji idealnej edukacji opublikowanym po raz pierwszy w roku 1874.

Uniwersalną metodą do wszelkich dociekań jest „aktywny sceptycyzm”, który Huxley nazywa „agnostycyzmem”. Znaczenie tego pojęcia dopracowywał Huxley przez całe życie. Początkowo był w tej materii zależny od myśli Hume’a, później agnostycyzm stał się rdzeniem jego wyobrażenia o nauce i jej roli w społeczeństwie. Agnostycyzm, według jego definicji, nie jest twierdzeniem ontologicznym (nie mówi, jaki świat jest), lecz epistemologicznym (jaki opis świata można zaakceptować). Tak pojmowany agnostycyzm ma być „kręgosłupem” wszelkiego poznania: naukowego, lecz również filozoficznego i moralnego. Agnostycyzm w wyda-

Thou shalt love thy neighbour as thyself is the law of Gravitation of society and if put into a precise form is as definite an inductive law as was ever established.

However it would take yards of paper to explain all I mean and all I don't mean.

In sum, I believe that there is but one method of finding out truth – and that things which are not discoverable in that way are not knowable, though they may exist.

My screed was meant as a protest against Theology and Parsondom in general – both of which are in my mind the natural and irreconcilable enemies of Science. Few see it but I believe we are on the eve of a new Reformation and if I have a wish to live thirty years, it is that I may see the foot of Science on the necks of her enemies. But the new religion will not be a worship of the intellect alone”. Por. T.H. Huxley, *Letter*, January 1859, [w:] *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, s. 165.

³⁸⁸ T.H. Huxley, *Science and Religion*, *The Builder*, vol. 17, January 1859, s. 35–36: „True science and true religion are twin-sisters, and the separation of either from the other is sure to prove the death of both. Science prospers exactly in proportion as it is religious; and religion flourishes in exact proportion to the scientific depth and firmness of its basis.

The great deeds of philosophers have been less the fruit of their intellect, than of the direction of that intellect by an eminently religious tone of mind. Truth has yielded herself rather to their patience, their love, their single-heartedness, and their self-denial, than to their logical acumen”.

³⁸⁹ L.A. Muray, *Liberal Protestantism and science*, Westport–Connecticut–London 2008, s. 20–21.

niu Huxleya jest postawą wątpienia w każdy zastany obraz świata. Postawa taka nie dopuszcza żadnej wiedzy ani wiary, która nie jest podparta racjonalnie bądź empirycznie uchwytymi dowodami. Jako taki³⁹⁰ agnostycyzm ma być zatem bronią przeciwko złudnym obrazom świata, nieopartym na racjonalnych i empirycznych dowodach; zarówno idealistycznym, jak i materialistycznym. Huxley nie był bowiem skłonny poddać się urokowi filozofii materialistycznej, dostrzegając w niej elementy gnozy, tzn. wiedzy, którą należy przyjąć „na wiarę”. Dlatego pozytywizm w wydaniu Comte’a nie ma dla niego nic wspólnego z prawdziwą wiedzą, opisuje go jako dziwaczne zjawisko religijne, swoiste *alter ego* mormonizmu. Tak jak założyciel sekty mormonów Joseph Smith był dla Huxleya „złodziejem idei”³⁹¹, tak Comte³⁹² jest pewnego rodzaju magiem i alchemikiem, który oczarowuje nieświadomych natury jego sztuczki widzów spektakularnymi efektami, w alchemicznym tyglu stapia rzymski katolicyzm z naukowym żargonem, efektem nie jest jednak nowa nauka, lecz jedynie nowy zabobon – samouwielbienie się człowieka.

Nieprzypadkowo umieszcza Huxley w swoim artykule, promującym agnostycyzm jako wszechnaukową metodę badawczą, tyradę przeciwko Comte’owi. Jako nieodrodny uczeń Davida Hume’a jest wrogiem wszelkiej gnozy, wszelkiej wiedzy opartej jedynie na wierze w autorytety. Nie jest jednak wrogiem chrześcijaństwa, a w każdym razie imponuje mu duchowa siła religii uniwersalnych. Podejmując polemikę z duchownymi anglikańskimi i Johnem Henrym Newmanem, prezentuje walory wykutej przez siebie broni raczej na gardle pozytywistów niż teologów. Zwolennicy filozofii

³⁹⁰ „1. Agnosticism is of the essence of science, whether ancient or modern. It simply means that a man shall not say he knows or believes that which he has no scientific grounds for professing to know or believe.

2. Consequently Agnosticism puts aside not only the greater part of popular theology, but also the greater part of anti-theology. On the whole, the ‘bosh’ of heterodoxy is more offensive to me than that of orthodoxy, because heterodoxy professes to be guided by reason and science, and orthodoxy does not.

3. I have no doubt that scientific criticism will prove destructive to the forms of supernaturalism which enter into the constitution of existing religions. On trial of any so-called miracle the verdict of science is ‘Not proven.’ But true Agnosticism will not forget that [6] existence, motion, and law-abiding operation in nature are more stupendous miracles than any recounted by the mythologies, and that there may be things, not only in the heavens and earth, but beyond the intelligible universe, which ‘are not dreamt of in our philosophy.’ The theological ‘gnosis’ would have us believe that the world is a conjuror’s house; the anti-theological ‘gnosis’ talks as if it were a ‘dirt-pie’ made by the two blind children, Law and Force. Agnosticism simply says that we know nothing of what may be beyond phenomena”. Por. T.H. Huxley, *Agnosticism: A Symposium*, The Agnostic Annual 1884, s. 5.

³⁹¹ Tamże, s. 259.

³⁹² T.H. Huxley, *Agnosticism*, [w:] *Collected Essays*, vol. V, s. 258, 260.

pozytywnej są, jego zdaniem, wyznawcami nowej religii – antropolatrii³⁹³. Miecz agnostycyzmu, który wznosi, by zniszczyć „religię humanistyczną”, ma nie zniszczyć chrześcijaństwa, którego etyka może, zdaniem Huxleya, żyć dalej bez wiary w cuda i demony. Huxley nie gardził filozofią, gdyż służyła ona społeczeństwu, religię zaś pojmował za Hume’em jako rodzaj filozofii³⁹⁴. Przykazanie miłości bliźniego, poczucie solidarności z cierpiącymi, prawdomówność i praworządność to dla niego cnoty, które spajają społeczeństwa, jak „grawitacja spaja wszechświat”, zatem religia i filozofia są konieczne potrzebne jako filary tych cnót.

Niekonieczny jest jednak świat pełen wydarzeń i bytów cudownych. Sam uważał, że możliwa jest moralność bez obietnicy nagrody i groźby kary, możliwa jest odpowiedzialność bez wiary w nieśmiertelność duszy, której Huxley jednak wprost nie negował. Ostrzegał raczej ludzi religii, że przedstawianie cudownych wydarzeń, opisanych w świętych pismach na tej samej zasadzie i na tych samych prawach jak wydarzenia naturalne opisywane przez naukę, jest już anachronizmem i skończy się niepotrzebną i szkodliwą dla społeczeństwa kompromitacją religii. Rozwój nauki wynika dla Huxleya z jej użyteczności nieporównywalnej z czymkolwiek wcześniej w dziejach ludzkości i jako taki jest nieuchronny. Teologia bądź zaakceptuje fakt, że nadszedł czas, w którym tylko nauka ma prawo opisywać prawa rządzące światem, bądź będzie dążyć do konfliktu, w którym nie ma szans zwyciężyć. Konflikt między nauką a religią nie dotyczy, jak to napisał w artykule *Science and Religion*, „prawdziwej” nauki ani religii, lecz anomalii tych dwóch dziedzin kultury.

Anomalią jest dla Huxleya zawłaszczanie przez duchowieństwo i teologów prawa do tworzenia opisów świata, które miałyby być obowiązujące dla wszystkich, bez względu na poglądy religijne i filozoficzne. Fundamentem religii jest wiara, zatem opisuje ona świat dostępny i prawdziwy dla wierzących, a nie wszystkich. Religia zatem nie ma prawa wymagać od niewierzących uznania jej świata na prawach oczywistości. To, co uniwersalne i obowiązujące wszystkich w religii, to nie opisy świata, lecz wartości moralne, ich potrzebę można już jednak uzasadnić racjonalnie i empirycznie.

Anomalią jest również taka sytuacja, w której stwierdzenia naukowe uzasadniają prawdy filozoficzne, czyli takie, których nie można zademonstrować eksperymentalnie ani wydedukować z naturalnych praw obowiązujących.

³⁹³ Tamże, s. 258.

³⁹⁴ „Hume, adopting a popular confusion of ideas, uses religion as the equivalent of dogmatic theology; and, therefore, he says, with perfect justice, that religion is nothing but a species of philosophy”. Por. T.H. Huxley, *Hume: With Helps to the Study of Berkeley*, [w:] *Collected Essays*, vol. VI, s. 167.

zujących w świecie. Naukowiec nie ma bowiem prawa żądać wiary (to przywilej duchownego). Gdy to czyni, nie jest już naukowcem, lecz prorokiem lub, co gorsza, czarnoksiężnikiem.

Dlatego Huxley wyraźnie odcinał się od początku swojego zaangażowania w propagowanie teorii ewolucji od wykorzystywania jej dla uzasadnienia tak rasizmu, jak i różnych form społecznego radykalizmu.

Sympatię i współczucie dla niewolników wyrażał Huxley już jako młody oficer na okręcie „Rattlesnake” w listach do matki z roku 1847. Jako uznany naukowiec nie omieszczał odnieść się krytycznie do wielu „naukowych uzasadnień” dla niewolnictwa czy kolonializmu, co jednak nie oznacza, że był całkowicie wolny od powszechnego dla swojej epoki poglądu o intelektualnej wyższości rasy kaukaskiej³⁹⁵. W 1864 wygłosił serię wykładów (24) dla słuchaczy Royal College of Surgeons pod wspólnym tytułem *Lectures on the Elements of Comparative Anatomy*³⁹⁶, w których polemizował z obecnym w ówczesnej antropologii przeświadczeniem o „zwierzęcej” naturze ludzi o czarnym kolorze skóry. Doświadczenie w badaniach porównawczych nad anatomią ludzi i zwierząt pozwoliło mu na ośmieszenie koncepcji Jamesa Hunta, który twierdził, że czaszka Murzyna ma budowę zbliżoną do budowy czaszki goryla i całkowicie odmienną od czaszki białego człowieka. Koncepcję tę James Hunt wyłożył w artykule *The Negro's Place in Nature*, Huxley zareagował kąśliwą recenzją, w której wskazał na niemerytoryczny, ideologiczny aspekt tego typu „hipotez”³⁹⁷. Hunt odpowiedział listem do redakcji „Reader”, w którym nie zakwestionował argumentów Huxleya, obalających własne stwierdzenia, lecz zauważył, że Huxley wypowiada się nie w sposób naukowy (czyli w jego mniemaniu beznamiętnie), lecz jest duchowo i emocjonalnie zaangażowany w sprawę emancypacji niewolników³⁹⁸. Zdaniem Hunta, nawet jeżeli Huxley w istocie udowodnił, że pod względem anatomii Murzyn nie różni się od białych ludzi, to nie dowodzi to, że jest człowiekiem takim samym jak biali. Hunt stosuje argumenty ewolucjonistów (w tym samego Huxleya!), mówiące o tym, że nawet jeżeli

³⁹⁵ T.H. Huxley, *Emancipation – Black and White*, [w:] *Collected Essays*, vol. III, s. 66–68.

³⁹⁶ T.H. Huxley, *Lectures on the Elements of Comparative Anatomy*, London 1864.

³⁹⁷ T.H. Huxley, *Review: The Negro's Place in Nature by Dr Hunt*, *The Reader* 3 (1864), s. 334.

³⁹⁸ J. Hunt, *The Negro's Place in Nature. Letter to The Reader* 3/19, 1864, s. 14: „Professor Huxley might have stopped here – for it was not necessary for him to say, as a man of science, what he might consider these rights and franchises to be. He might have vindicated the title of the Negro physiologically to whatever treatment is proper for human beings as such, and yet he might have believed in the necessity and expediency of slavery within that common society of human beings in which he had declared the Negro to be included. But he steps beyond the circle of the physiologist, and speaks strongly and generously his faith as a man. He believes in the doctrine of freedom, or equal personal rights for all men, and he pronounces the system of slavery to be root and branch an abomination – thus making his physiological definition of the ‘Negro's place among men equivalent to an earnest plea for Negro emancipation’”.

człowiek nie różni się w zasadniczy sposób fizjologicznie od zwierząt, to nie znaczy, że jest zwierzęciem. Stwierdzenie o człowieczeństwie czarnych jest, zdaniem Huxleya, stwierdzeniem filozoficznym, a nie naukowym i nie można tego udowodnić za pomocą żadnych badań.

Ta wymiana poglądów mogła uświadomić Huxleyowi niebezpieczeństwa wynikające z przenoszenia ewolucjonistycznych kategorii poznawczych na rzeczywistość społeczną i kulturową.

Chociaż Huxley podzielał (powszechny w swojej kulturze) pogląd o wzorcowej roli przyrodoznawstwa dla wszelkich nauk o człowieku, to uważał, że tworzenie analogii rzeczowych między historią naturalną a historią cywilizacji jest zadaniem niezwykle trudnym ze względu na istotne różnice między nimi.

Huxley zaczyna zatem badać zagadnienie dopuszczalności analogii między rzeczywistością społeczną a przyrodą. Od lat siedemdziesiątych do osiemdziesiątych powstają prace, w których Huxley weryfikował i falsyfikował możliwość zastosowania ich w etnologii, teorii społeczeństwa i etyce. W pracach tych analizował potencjalne i realne zagrożenia, jakie mogą wyniknąć z przenoszenia praw przyrody na grunt społeczny.

W artykułach: *On Some Fixed Points in British Ethnology*³⁹⁹ (1871), *The Forefathers of the English People*⁴⁰⁰, *On the Ethnology of Britain*⁴⁰¹ (1870) uznał utożsamianie biologicznych cech człowieka związanych z jego kwalifikacją rasową z cechami kulturowymi, takimi jak: język, forma organizacji społecznej czy poziom cywilizacyjny, za nieuprawnione.

Był gorącym zwolennikiem poglądu, że ludzi kształtuje głównie edukacja i wychowanie, a nie determinanty biologiczne⁴⁰². W jednym z listów wyraźnie oddziela „naukową teorię ewolucji” od tzw. ewolucyjnej etyki⁴⁰³. W przeciwieństwie do wielu tzw. społecznych ewolucjonistów i tzw. zwolenników maltuzjanizmu nie był zafascynowany praktyczną interpretacją

³⁹⁹ T.H. Huxley, *Collected Essays*, vol. VII, s. 253–270.

⁴⁰⁰ *Nature* 1 (1869–70), s. 514–515.

⁴⁰¹ *Journal of the Ethnological Society of London* 2 (1870), s. 382–384.

⁴⁰² T.H. Huxley, *Administrative Nihilism*, *Fortnightly Review* 10 (1871), s. 525–543.

⁴⁰³ T.H. Huxley, *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, 23 March 1894: „Dear Sir – I ought to have thanked you before now for your letter about Nietzsche's works, but I have not much working time, and I find letter-writing a burden, which I am always trying to shirk. I will look up Nietzsche's, though I must confess that the profit I obtain from German authors on speculative questions is not usually great. As men of research in positive science they are magnificently laborious and accurate. But most of them have no notion of style, and seem to compose their books with a pitchfork. There are two very different questions which people fail to discriminate. One is whether evolution accounts for morality, the other whether the principle of evolution in general can be adopted as an ethical principle. The first, of course, I advocate, and have constantly insisted upon. The second I deny, and reject all so-called evolutionary ethics based upon it. – I am yours faithfully”.

Malthusa, według którego należy utrzymywać wysoką śmiertelność wśród najniższych grup społecznych, gdyż ich liczebność może stanowić biologiczne zagrożenie dla „lepiej dostosowanych”, „zdrowszych” elit. Na temat kwestii społecznych wypowiada się szczególnie często w latach dziewięćdziesiątych, gdy „teoria ewolucji” zakorzenia się już w nauce europejskiej oraz amerykańskiej, a największym zagrożeniem staje się jej interpretacja w duchu „maltuzjańskim” oraz rasistowskim⁴⁰⁴.

Zjawisko „żywiolowej” implikacji hipotezy ewolucyjnej do najrozmaitszych wizji i opisów świata zaczęła go niepokoić, tak że zaczynał dostrzegać w gwałtownej popularności teorii Darwina już nie wsparcie w realizacji swoich społeczno-edukacyjnych planów, lecz wręcz zagrożenie dla nich. W jednym⁴⁰⁵ z listów do Darwina pisał nawet, że skoro nie musi już bronić koncepcji ewolucji, gdyż broni się już sama, to w związku z tym on przechodzi do opozycji. W artykule *The Coming of Age of 'The Origin of Species'*⁴⁰⁶ stwierdza, że powstanie i rozwój przyrodoznawczej hipotezy ewolucyjnej przebiega od odrzucanej bezrefleksyjnie herezji do przyjmowanego bez zastrzeżeń przesądu⁴⁰⁷, dlatego oprócz prac nad rozwijaniem przedmiotowej teorii ewolucji potrzebne są także wnikliwe studia epistemologiczne nad samym terminem „ewolucja” i jego rolą w różnych opisach świata.

Dlatego w tekście: *Evolution and Ethics* (1893) Huxley dąży do określenia i zdefiniowania różnic i podobieństw między zastosowaniem terminu „ewolucja” do wyjaśniania zmienności zachodzącej w przyrodzie a pojęciem ewolucji opisującym zmienność ludzkich losów, dążenie człowieka do doskonałości i przemiany cywilizacyjne. Porównuje tam dwa systemy religijno-filozoficzne oparte na pojęciu ewolucji. Były to indyjska koncepcja

⁴⁰⁴ W tym kontekście nierzadko wspomniany jest Ernst Haeckel jako twórca jednej z pierwszych interpretacji teorii ewolucji w duchu rasistowskim. W istocie sporządził on „hierarchię” ludzkich społeczeństw od najprymitywniejszych (Papuasi) do najbardziej rozwiniętych, różnicując je także pod względem etycznym (wyznawane normy moralne) i estetycznym (osiągnięcia kulturowe), lecz spotykane czasem w literaturze podmiotu czynienie go „wsołwinnym” dwudziestowiecznego ludobójstwa wydaje się nieuzasadnione. Por. R.J. Richards, *The Tragic Sense of Life: Ernst and the Struggle over Evolutionary Thought*, Chicago-London 2008, s. 277–342.

⁴⁰⁵ z 12.09.1868.

⁴⁰⁶ T.H. Huxley, *Collected Essays*, vol. II, s. 227–242.

⁴⁰⁷ „History warns us, however, that it is the customary fate of new truths to begin as heresies and to end as superstitions; and, as matters now stand, it is hardly rash to anticipate that, in another twenty years, the new generation, educated under the influences of the present day, will be in danger of accepting the main doctrines of the 'Origin of Species,' with as little reflection, and it may be with as little justification, as so many of our contemporaries, twenty years ago, rejected them”. Por. tamże, s. 229.

wędrówki dusz i grecko-rzymska filozofia stoicka⁴⁰⁸. W obu tych koncepcjach dostrzegł Huxley odkrycie dwóch form historii, jakim podlega człowiek. Historii kosmicznej, formułowanej przez prawa natury i której jest poddany jako zwierzę pragnące przetrwania i przedłużenia swojego istnienia przez płodzenie dzieci oraz historii duchowej, związanej z kulturowym i etycznym aspektem ludzkiej egzystencji. W tej historii człowiek pragnie wzniesienia się ponad zwierzęcy strach i pożądanie; w tej historii człowiek może pragnąć doskonałości, prawdy, dobra i zbawienia. Teoria ewolucji może opisać jedynie dynamikę i prawa historii naturalnej, której człowiek jest elementem, gdyż uformowała ona jego ciało i instynkty, lecz która nie determinuje jego życia, gdyż jest on w stanie marzyć i świadomie wyznaczać sobie cele, których nie wyznaczyła mu jego zwierzęca natura.

Swoje rozważania na temat usytuowania człowieka wobec natury i kultury kontynuuje w pracy *Evolution and Ethics – Prolegomena*⁴⁰⁹ (1894). Człowiek jest tu istotą, której los i kondycje kształtują dwa historyczne procesy, ewolucja całej przyrody i cywilizacyjny postęp. Nie ma między nimi rzeczowych analogii, ani nawet istotnych podobieństw, choć zbiegają się one w indywidualnej historii życia każdego z ludzi. Ta bliskość niepodobnych procesów powoduje, zdaniem Huxleya, tendencję, by w różnych narracjach je z sobą mieszać, co jest metodologicznym błędem⁴¹⁰.

Świat człowieka nie jest wobec tego ani w pełni „naturalny”, ani wyłącznie „kulturowy”, aby go opisać Huxley posługuje się metaforą „ogrodu” i „ogrodnictwa” (*horticulture*)⁴¹¹. Ogród tworzy rzeczywistość, w której procesy naturalne mają swoje miejsce i znaczenie, lecz nie determinują ani formy, ani sensu i celu istnienia ogrodu. Dynamika procesów naturalnych może być modyfikowana za pomocą najróżniejszych zabiegów, lecz nie można jej zupełnie zignorować. Co więcej jej modyfikacje zawsze są kosztowne, a nie zawsze użyteczne. W ostatecznym bilansie – to ogrodnik jednak decyduje, jak będzie wyglądał i jakim celom służył ogród⁴¹².

Dlatego, zdaniem Huxleya, doszukiwanie się celu czy celowości w naturalnej ewolucji oznacza mylenie dwóch odrębnych, choć w przypadku człowieka sąsiadujących procesów historycznych: historii naturalnej, w której mają miejsce regularności, choć jest pozbawiona celu, i historii kultury, w której tak jednostki, jak i zbiorowości, takie jak państwa czy wspólnoty religijne, są zdolne stawiać sobie cele.

⁴⁰⁸ T.H. Huxley, *Evolution and Ethics*, [w:] *Collected Essays*, vol. IX, s. 46–114.

⁴⁰⁹ Tamże, s. 1–45.

⁴¹⁰ Tamże, s. 8–14.

⁴¹¹ Tamże, s. 11–12.

⁴¹² Tamże, s. 11–22.

c. Egzemplifikacja – Charles Hodge. Pragnienie historii naturalnej, która nie jest bezcelowa

W 1858 roku na posiedzeniu The Linnean Society odczytano referat Charlesa Darwina i Alfreda Russela Wallace'a. Idea ewolucji, choć obecna już od dawna, funkcjonowała do tego momentu głównie na „peryferiach” nauki, jako twierdzenie uznawane za tylko „częściowo” naukowe, a w połowie „filozoficzne”. W 1858 roku jest już traktowana jako hipoteza naukowa. W 1859 roku wydano książkę autorstwa Darwina *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. W tej pracy Darwin rozszerza tezy swojego wcześniejszego referatu, przedstawia też mechanizm ewolucyjnego rozwoju – dobór naturalny. Te dwa wydarzenia przedstawia się w wielu ujęciach historii nauki⁴¹³. Jako początek jednej z najburzliwszych społecznych i naukowych debat w intelektualnej historii kultury euroamerykańskiej.

Mówiąc o „dyskusji” czy „debacie”, nie można zapominać o jej ogromnej różnorodności w zależności od miejsca i okoliczności, w których wymieniano poglądy, od stopnia fachowości dyskutujących, stopnia ogólności nawiązań i dygresji, czy wreszcie środków perswazji (naukowych, retorycznych, religijnych, prawnych, *etc.*).

Dyskusja ta toczyła się na łamach fachowych pism, ale także poczytnych dzienników i pism ilustrowanych; w salach towarzystw naukowych, również w kościołach, klubach, kawiarniach i, czego nie można pominąć, w sądach. Brali w niej udział naukowcy, a także filozofowie, teolodzy, politycy, dziennikarze i prawnicy. W dyskusji tej możemy wyodrębnić kilka podstawowych aspektów:

1) naukowy dotyczący konkretnych pojęć budujących tę teorię (jak np. Darwina z Huxleyem na temat pojęcia mutacji);

2) naukowy dotyczący ogólnego charakteru procesu ewolucji (np. Darwina z Asa'em Grayem dotyczący kierunkowości przemian ewolucyjnych);

3) filozoficzno-antropologiczny dotyczący kwestii, czy i w jakim stopniu ludzką naturę można wyjaśniać za pomocą wywodzących się z teorii ewolucji kategorii?

4) filozoficzno-ideologiczny związany z pytaniem o charakter relacji między twierdzeniami nauki i religii.

Dziewiętnastowieczna debata ewolucyjna zburzyła, lub co najmniej na wiele lat zaburzyła, wcześniejszy sojusz teologii i nauki, jaki funkcjonował w krajach anglosaskich w wieku XVIII. Sojusz ten opierał się na przejętym

⁴¹³ S.J. Gould, *Darwinism and The Expansion of Evolutionary Theory*, Science. New Series 216 (1982), nr 4544, s. 380–387.

z twórczości Francisca Bacona religijnym uzasadnieniu dla badań przyrodniczych oraz zgodności konkluzji teologicznych i naukowych przy odmienności środków⁴¹⁴. Najlepszym wyrazem tego stylu myślenia była *Teologia naturalna* Williama Paleya, w którym świat przez swą kompletność i celowość jest dowodem na istnienie Boga – domyślnego projektanta świata⁴¹⁵. Teologia naturalna religijnie uzasadniała i waloryzowała badania naukowe, stąd wielu brytyjskich i amerykańskich przyrodznawców uznawało ją za swoją filozofię. W wieku XIX udział przyrodznawców amatorów w budowaniu nauki był olbrzymi – a wielu z nich było jednocześnie duchownymi żyjącymi w przeświadczeniu, że badając przyrodę, służą jednocześnie Bogu – teoria ewolucji nie musiała wprawdzie tego przekonania rozbić, lecz znacznie je utrudniła.

Pojawił się tutaj dodatkowo jeszcze jeden czynnik – mianowicie w drugiej połowie XIX wieku zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i na Wyspach Brytyjskich można było zaobserwować ateizację części społeczeństwa. Pojawiają się ruchy i organizacje lewicowe, propagujące światopogląd materialistyczny w sposób znacznie bardziej radykalny, niż czynił to kiedykolwiek Huxley. Przedstawiciele tego stylu myślenia dostrzegają w „teorii ewolucji” racjonalne wyjaśnienie dla swego ateizmu i głoszonego przez siebie materialistycznego obrazu świata. W Europie, Marks, Engels i marksiści z dużym zainteresowaniem odnoszą się do „teorii ewolucji”, traktując ją jako wsparcie własnej rewolucyjnej wizji dziejów, jej „naukowe” dopełnienie i uzasadnienie, co podkreśla Engels na pogrzebie Marksa, nazywając go „Darwinem nauk społecznych”⁴¹⁶.

W Stanach Zjednoczonych marksiści są mniej aktywni, rozwija się natomiast „humanistyczny ateizm”, którego orędownikiem i „teoretykiem” jest nazywany czasem „amerykańskim Wolterem”, Robert Green Ingersoll – prawnik, publicysta i powszechnie znienawidzony przez duchowieństwo protestanckie krytyk religii i kościoła. Z wielką uwagą zapoznaje się z pracami Darwina i Huxleya, widząc w nich „naukowy” (czyli w jego mniemaniu bezsporny) dowód na nieobecność Boga w świecie, a zatem na jego nieistnienie. Ingersoll był człowiekiem niezwykle zaangażowanym w promowanie naturalistycznego modelu świata korzystającego z osiągnięć nauk empirycznych i areligijnej etyki opartej na koncepcji „praw naturalnych” wolności i równości. Retoryka jego wypowiedzi związana jest z osiemnastowieczną filozofią – szczególnie silnie obecne są w niej takie idee, jak: prawo do wolności i godności człowieka oraz niechęć do wszystkiego, co tę wolność narusza, zarówno niesprawiedliwości społecznej, jak i religii, która (jego zdaniem) naru-

⁴¹⁴ S. Gaukroger, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge–New York 2004, s. 75–83.

⁴¹⁵ L.A. Muray, *Liberal Protestantism and Science*, s. 11–13.

⁴¹⁶ D.A. Stack, *The First Darwinian Left: Radical and Socialist Responses to Darwin, 1859–1914*, *History of Political Thought* 21 (2000), nr 4, s. 682–710.

szala wolność i godność człowieka, strasząc potępieniem i bożym gniewem. Nie był jednak Ingersoll w swojej publicystyce anachroniczny, jego inspiracją i podstawą argumentacji było współczesne mu przyrodoznawstwo, a szczególnie te osiągnięcia geologii i paleologii, które podważały model świata zaczerpnięty z interpretowanej dosłownie Biblii. Ingersoll prezentował naukę i religię jako wartości, które się wykluczają. Albo jest się zwolennikiem postępu, wiedzy i wolności edukacji, albo nietolerancji, przesądów i ciemnoty: „Religion has always been the enemy of science, of investigation and thought. Religion has never made man free. It has never made man moral, temperate, industrious and honest”⁴¹⁷.

Ponadto poszczególne pojęcia zaczerpnięte z hipotezy ewolucyjnej były od początku (i niestety nadal są) nierzadko wykorzystywane jako uzasadnienie dla praktyk rasistowskich⁴¹⁸ i ekonomicznego wyzysku, stąd przeciwnicy tych praktyk nierzadko traktowali hipotezę ewolucyjną jako „w zamyśle” rasistowską. Dlatego przez wiele lat znaczna część społeczeństwa zgorszona była nie wizją pochodzenia człowieka „od małpy”, lecz zasadą „przetrwania najsilniejszych”. Połączono ten element teorii z wcześniejszymi pismami Malthusa i zinterpretowano jako usprawiedliwienie dla egoizmu. Do tej interpretacji skłaniał potoczny język ówczesnej biologii, w którym zarówno Huxley, jak i Darwin przedstawiali „mechanizm selekcji naturalnej”, a także ich niejednoznaczne stanowisko w kwestii dopuszczalności zastosowania kategorii ewolucjonistycznych (a szczególnie pojęcia selekcji naturalnej) dla opisywania i wyjaśniania ludzkich zachowań społecznych⁴¹⁹.

* * *

Spośród wielu stanowisk, wyrażonych w ramach tej gorącej ewolucjonistycznej dyskusji, wyodrębniliśmy głos prezbiteriańskiego teologa i profesora orientalistyki z Princeton Charlesa Hodge’a (1797–1878)⁴²⁰, który próbował opisać koncepcję ewolucyjną jako przejaw historycznego procesu przemiany obyczajów i form świadomości. Przyczyną naszego wyboru była „naukoznawcza” perspektywa Hodge’a, która znalazła kontynuację we

⁴¹⁷ R. Green Ingersoll, *What is Religion*, [w:] *Dresden Memorial Edition*, Dresden 1996–2001, t. IV, s. 477–508.

⁴¹⁸ Np. projektowania i wdrażania w życie programów eugenicznych. Okres ich największej popularności w Europie i USA przypadł na lata 20. i 30. XX wieku. Por. C.N. Degler, *In Search of Human Nature: Biology and Culture in American Social Science. 1880 to Present*, Oxford–New York 1991, s. 310–329.

⁴¹⁹ G.M. Hodgson, *Generalizing Darwinism to Social Evolution: Some Early Attempts*, *Journal of Economic Issues* 39 (2005), nr 4, s. 899–914.

⁴²⁰ R.W. Anderson, *A Short Biography of Charles Hodge*, *WRS Journal* 1997, nr 4/2, s. 9–13.

współczesnym sporze kreacjonistów i teistycznych ewolucjonistów z ewolucjonistami naturalistycznymi⁴²¹ oraz znaczenie historycznej kategorii celowości w jego argumentacji.

Charles Hodge w pracy pt. *What is Darwinism?* wydanej po raz pierwszy w roku 1874 pisze:

„Gdy teoria ewolucji została przedstawiona w roku 1844 w pracy ‘*Vestiges of Creation*’, została powszechnie odrzucona; kiedy dwadzieścia lat później zaproponował ją Darwin, została przyjęta z entuzjazmem. Dlaczego? Fakty się nie zmieniły, nie zmieniła się też wiedza na ich temat. Dawne [z 1844, przyp. W.W.] ujęcie teorii ewolucji, jak się to powszechnie przyjmuje, było także podobne do prezentowanego dzisiaj. Jak to możliwe, że coś może być fałszywe dla nauki w roku 1844 i prawdziwe w roku 1864? Kiedy w teatrze wystawia się sztukę i jest ona powszechnie potępiona, a w jakiś czas później z niewielkimi tylko zmianami w scenografii spotyka się z entuzjastycznym przyjęciem, logicznym wnioskiem jest, że zmieniła się przede wszystkim publiczność, a nie sztuka”⁴²².

Pytanie to dotyczy oczywiście teorii ewolucji. W roku 1844 ukazała się drukiem (pierwotnie anonimowo) praca Roberta Chambersa *Vestiges of the natural history of creation*⁴²³. Przedstawiona w niej hipoteza ewolucji istot żywych od form pierwotnych do coraz bardziej złożonych została uznana za nienaukową, czy wręcz nieracjonalną i gremialnie odrzucona. W 1864 roku ukazał się artykuł wybitnego i znanego brytyjskiego naukowca Thomasa Henry’ego Huxleya pt. *Criticisms on ‘The Origin of Species’*⁴²⁴, w którym Huxley wyraża swoją akceptację dla hipotezy ewolucyjnej jako koncepcji naukowej. W tym samym roku ukazują się również inne prace krytyczne wobec koncepcji Darwina, jak *Über die Darwinische Schöpfungstheorie; ein Vortrag A. Köllikera*⁴²⁵ czy *Examination du Livre de M. Darwin sur l’Origine des Espèces* P. Flourensa⁴²⁶. Huxley natomiast jest w swoim artykule jednoznacznie przychylny darwinowskiemu ewolucjonizmowi. Swoje poparcie

⁴²¹ K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem podstawowe pojęcia i poglądy*, Warszawa 2007, s. 86–93.

⁴²² „When the theory of evolution was propounded in 1844 in the ‘*Vestiges of Creation*,’ it was universally rejected; when proposed by Mr. Darwin, less than twenty years afterward, it was received with acclamation. Why is this? The facts are now what they were then. They were as well known then as they are now. The theory, so far as evolution is concerned, was then just what it is now. How then is it, that what was scientifically false in 1844 is scientifically true in 1864? When a drama is introduced in a theatre and universally condemned, and a little while afterward, with a little change in the scenery, it is received with rapturous applause, the natural conclusion is, that the change is in the audience and not in the drama”. Ch. Hodge, *What is Darwinism?* New York 1874, s. 145, tłumaczenie to i następne W.W.

⁴²³ R. Chambers, *Vestiges of the natural history of creation*, London 1844.

⁴²⁴ *Natural History Review* 4 (1864), s. 56–80.

⁴²⁵ Leipzig 1864.

⁴²⁶ Paris 1864.

dla teorii⁴²⁷ ewolucji argumentuje nie tyle jej udokumentowaniem empirycznym (które wówczas było raczej znikome), co jej strukturą teoretyczną, w której zmarginalizowana została rola wywodzącego się jeszcze od Arystotelesa wyjaśniania teleologicznego (celowego) na rzecz wyjaśniania genetycznego (odwoływania się do pochodzenia). Huxley modyfikuje jeszcze darwinowską koncepcję ewolucji, usuwając z niej całkowicie pojęcie celu na co sam Darwin nie mógł się zdecydować⁴²⁸.

Teleologia, jak twierdzi Charles Hodge, nie jest dla Huxleya ani prawdą, ani fałszem, jest przekonaniem natury religijnej. Dotychczasowe opisy pochodzenia życia i gatunków, zdaniem Huxleya, nie mogły „uwolnić się” od pojęcia celowości, które to Huxley uważa za kategorię opisu religijną, a zatem nie były jeszcze naukowe, lecz co najwyżej „protonaukowe”.

Opinia Thomasa Henry’go Huxleya o nienaukowości teleologii poddana została gruntownej krytyce przez Charlesa Hodge’a w jego pracy *What is Darwinism?* Książka ta nie była jednak poświęcona Darwinowi, lecz właśnie Huxleyowi, którego Charles Hodge postrzegał jako główną postać „darwinizmu”. „Darwinizm” jest tu bowiem wyraźnie odróżniony od „myśli Darwina” i przedstawiony jako materialistyczna filozofia stworzona przez Huxleya, Herberta Spencera i Ernsta Haeckela, gdzie zaobserwowane przez Darwina fakty są interpretowane w duchu sceptycyzmu i materializmu. Hodge zwraca uwagę na rozbieżność między myślą Darwina (wyrażoną w opublikowanych tekstach przed 1874 rokiem) a „darwinistycznym” obrazem świata⁴²⁹. „Darwinizm” jest materialistyczną filozofią, w której świat i życie powstały w wyniku działania bezrozumnych sił i przypadkowych czynników. „Darwiniści”, a w szczególności Huxley, zdaniem Hodge’a, twierdzą, że ich spojrzenie na świat jest jedynym naukowym. Ich spojrzenie na świat, w tym ujęciu, nie jest wcale nowe i rewolucyjne. Dla autora pracy *What is Darwinism?* stanowi on „jedynie” nawiązanie do starożytnego epikurejskiego materializmu. Nowatorstwo polega na tym, że „ewolucjonizm” powstaje jako negacja określonego spojrzenia na związek nauki z teologią i religią. Proponuje zatem nie tyle nowe spojrzenie na świat, co nowe spojrzenie na naukę jako dziedzinę kultury programowo areligijną.

W tym momencie musimy przedstawić koncepcję nauki, jaka zawarta jest w tekstach Charlesa Hodge’a, ze szczególnym uwzględnieniem jego monumentalnej *Teologii systematycznej*. Kwestii nauki poświęcony jest

⁴²⁷ Huxley zamiennie używa pojęcia teoria (*theory*) i hipoteza (*hypothesis*).

⁴²⁸ Por. M. Ruse, *Teleology: Yesterday, Today, and Tomorrow?* Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci 31 (2000), nr 1, s. 213–232.

⁴²⁹ Na temat hipotetycznej obecności elementów teleologii w ujęciu ewolucji zaproponowanym przez samego Darwina toczy się od wielu lat ożywiona dyskusja wśród historyków nauki, jej przebieg zrelacjonowany jest w: T. Shanahan, *The Evolution of Darwinism. Selection, Adaptation, and Progress in Evolutionary Biology*, Cambridge–New York–Melbourne 2004, s. 93–142.

pierwszy rozdział wstępu do tego imponującego rozmachem dzieła⁴³⁰. Nauka jest tam racjonalnie interpretowaną wiedzą. Wiedza (*Knowledge*) z kolei to: „przekonanie, co jest prawdziwe, oparte na wystarczających dowodach”⁴³¹. Ta wiedza sama w sobie nie tworzy jednak nauki, konieczny jest jeszcze jeden komponent – teoria porządkująca fakty i pozwalająca na zrozumienie wzajemnych relacji i praw, które nimi rządzą. Dopiero to pozwala naukowcowi zrozumieć rzeczywistość, którą bada. Celem istnienia nauki związanym z naturą ludzkiego umysłu jest „zrozumienie badanej rzeczywistości”, nie zaś poprzestanie jedynie na „kolekcjonowaniu surowych danych”: „Taka jest natura ludzkiego umysłu, że nie może on powstrzymać się od klasyfikowania i zestawiania znanych faktów z tymi, które uznano już za prawdziwe. W żadnej z dziedzin wiedzy ludzi nie usatysfakcjonowało ‘posiadanie’ ogromnej, lecz surowej, nieuporządkowanej wiedzy”⁴³².

W przejściu od wiedzy na temat „surowych faktów” do „zrozumienia badanej rzeczywistości” najistotniejszą kwestią jest ustalenie „metody”, za pomocą której „nic nie mówiący zbiór faktów” (*unintelligible collection of facts*) stanie się spójnym i zrozumiałym opisem świata. Hodge podkreśla wagę doboru odpowiedniej metody dociekań, porównując go do wyboru „drogi”. Błąd w wyborze drogi powoduje, że podróżnik nigdy nie dotrze do wyznaczonego sobie celu, zła metoda nie doprowadzi badacza do zrozumienia świata: „Badacz, który wybierze złą metodę, jest jak ktoś, kto wybrał złą drogę, która nigdy nie zaprowadzi go do celu”⁴³³. Każda dziedzina nauki ma charakterystyczne dla siebie metody, Hodge wprowadza jednak ogólny podział metod na aprioryczne i aposterioryczne. Metody związane z myśleniem apriorycznym akcentują wnioskowanie z wiedzy na temat przyczyn o skutkach, jako przykłady Hodge wymienia starożytne i średniowieczne opisy świata, a także współczesne mu „racjonalne kosmogonie”⁴³⁴ wywodzące charakter świata z charakteru jego „koniecznej przyczyny” i „bytu absolutnego”: „Nawet dziś mamy do czynienia z racjonalnymi kosmogoniami, w których podjęto się wyprowadzić teorię wszechświata z [założeń na temat] natury Absolutu i sposobu, w jaki się On rozwija”⁴³⁵. Za

⁴³⁰ Ch. Hodge, *Systematic theology* [dalej: ST], New York, 1873, s. 1–15.

⁴³¹ „Knowledge is the persuasion of what is true on adequate evidence”. ST, s. 1.

⁴³² „Such is the constitution of the human mind that it cannot help endeavoring to systematize and reconcile the facts which it admits to be true. In no department of knowledge have men been satisfied with the possession of a mass of undigested facts”. ST, s. 2.

⁴³³ „If a man adopts a false method, he is like one who takes a wrong road which will never lead him to his destination”. ST, s. 3.

⁴³⁴ Hodge ma tu zapewne na myśli system filozoficzny Hegla.

⁴³⁵ „Even in our own day we have had Rational Cosmogonies, which undertake to construct a theory of the universe from the nature of absolute being and its necessary modes of development”. ST, s. 3.

metodę *par excellence* naukową uważa jednak Hodge metodę indukcyjną opartą na myśleniu *a posteriori*.

Metoda indukcyjna nie uwalnia badacza od konieczności czynienia założeń wstępnych, lecz ogranicza je do niezbędnego minimum. Po pierwsze, człowiek nauki przystępuje do badań nad zjawiskami naturalnymi z pewnymi założeniami:

„(1) zakłada on wiarygodność swojego doświadczenia zmysłowego. Bez tego nie może zaufać nawet najbardziej wiarygodnym świadectwom, co zdeprecjonowałyby jego wszelkie dociekania. Zdarzenia bowiem naturalne ujawniają się nam za pośrednictwem naszych zmysłów i nie mogą być poznane w inny sposób. (2) Musi on także założyć wiarygodność swoich operacji umysłowych. Musi przyjąć za pewnik, że potrafi postrzegać, porównywać, łączyć i zapamiętywać fakty, a także wnioskować na ich temat. Musi być pewny, że może bezpiecznie zaufać swoim umysłowym zdolnościom przy przeprowadzaniu i uprawomocnianiu doświadczeń. (3) Musi także zawierzyć tym prawdom, które nie pochodzą z doświadczenia, ale można je wyprowadzić z [wiedzy na temat] budowy naszej natury. To, że każdy skutek ma swoją przyczynę, że te same przyczyny w tych samych warunkach dadzą podobne skutki, że przyczyna nie jest po prostu występującym zawsze zjawiskiem poprzedzającym (*antecedent*), lecz zawiera w sobie ogólną zasadę, która określa, dlaczego dana przyczyna wywołuje dany skutek”⁴³⁶.

Zaobserwowane fakty powinny zostać sklasyfikowane i zweryfikowane, następnie badacz przystępuje do ich uogólnienia:

„Z zweryfikowanych i sklasyfikowanych faktów, dedukuje on [naukowiec] prawa, które je determinują. To, że ciężkie ciało spada na ziemię, jest znanym faktem. Obserwacja wskazuje na to, że nie jest to fakt wyizolowany, ale, że materia dąży do materii, i że tendencja ta, czyli przyciąganie, jest proporcjonalna do masy ciała i maleje proporcjonalnie do kwadratu odległości między przyciągającymi się ciałami – to wszystko co jest własnością uniwersalną i stałą, znajduje się już poza obszarem obserwacji. Umysł jest tu zmuszony wywnioskować, że jest tego jakiś powód. Innymi słowy istnieje jakieś prawo naturalne,

⁴³⁶ „First, The man of science comes to the study of nature with certain assumptions. (1.) He assumes the trustworthiness of his sense perceptions. Unless he can rely upon the well-authenticated testimony of his senses, he is deprived of all means of prosecuting his investigations. The facts of nature reveal themselves to our faculties of sense, and can be known in no other way. (2.) He must also assume the trustworthiness of his mental operations. He must take for granted that he can perceive, compare, combine, remember, and infer; and that he can safely rely upon these mental faculties in their legitimate exercise. (3.) He must also rely on the certainty of those truths which are not learned from experience, but which are given in the constitution of our nature. That every effect must have a cause; that the same cause under like circumstances, will produce like effects; that a cause is not a mere uniform antecedent, but that which contains within itself the reason why the effect occurs”. ST, s. 9.

któremu należy zaufać, wykraczając poza partykularną wiedzę obserwacyjną. Gdy zaś [wiemy, że] prawo to zawsze działało w przeszłości, człowiek nauki może być pewny, że zadziała i w przyszłości. W ten sposób zbudowano większość [stwierdzeń] współczesnej nauki. Wszystkie prawa opisujące ruchy ciał niebieskich, zjawiska chemiczne zachodzące ciągle wokół nas, budowę, wzrost i rozmnażanie się roślin i zwierząt, zostały w dużym stopniu zweryfikowane i ustanowione w ten sposób. Można zauważyć, że tych praw czy zasad ogólnych nie wyprowadzono [w drodze spekulacji] z ludzkiego umysłu i zastosowano do [opisu] zewnętrznych zjawisk, lecz wyprowadzono z [obserwacji] zjawisk i uświadomiono ludzkim umysłem⁴³⁷.

Podstawowym założeniem jest tu „nieprzypadkowość”. Hodge nie wyobraża sobie, aby jakikolwiek świat („naturalny”, „kulturowy” i „nadprzyrodzony”) mógł mieć charakter stochastyczny, fundamentem jego koncepcji jest przekonanie, że wszystko w świecie ma określoną, poznawalną przyczynę i nic nie dzieje się „samo z siebie”, czyli bez przyczyny, bez celu, bez sensu.

Jednym z elementów jego krytyki darwinizmu jest obrona przekonania o istnieniu w świecie poznawalnego i niewzruszonego porządku, którego fundamentem jest prawo, że to, co istnieje, istnieje z konkretnego powodu i w konkretnym celu. Jest apologią świata, którego stwórca nie gra w kości⁴³⁸. Teorię ewolucji Hodge postrzega między innymi jako próbę narzucenia takiego sposobu opisywania świata, w którym neguje się porządek dla samego faktu negacji. Jego zdaniem, Darwin, Huxley i Spencer, odrzucając ostateczną czy „celową” przyczynę (*final cause*) bytu, nie proponują żadnej sensownej alternatywy. Twierdzą jedynie, że gatunki powstały „same z siebie” jako efekt działania bezcelowych, nieukierunkowanych sił. Hodge zestawia tu myślenie teleologiczne i ewolucjonistyczne. W myśleniu opartym na teleologii wnioskuje się, że skoro oczy umożliwiają nam widzenie, to powstały w tym właśnie celu i z tej przyczyny – abyśmy widzieli. Temu

⁴³⁷ „From facts thus ascertained and classified, he deduces the laws by which they are determined. That a heavy body falls to the ground is a familiar fact. Observation shows that it is not an isolated fact; but that all matter tends toward all other matter; that this tendency or attraction is in proportion to the quantity of matter; and its intensity decreases in proportion to the square of the distance of the attracting bodies. As all this is found to be universally and constantly the case within the field of observation, the mind is forced to conclude that there is some reason for it; in other words, that it is a law of nature which may be relied upon beyond the limits of actual observation. As this law has always operated in the past, the man of science is sure that it will operate in the future. It is in this way the vast body of modern science has been built up, and the laws which determine the motions of the heavenly bodies; the chemical changes constantly going on around us; the structure, growth, and propagation of plants and animals, have, to a greater or less extent, been ascertained and established. It is to be observed that these laws or general principles are not derived from the mind, and attributed to external objects, but derived or deduced from the objects and impressed upon the mind”. ST, s. 10.

⁴³⁸ Jest to oczywiście parafraza wypowiedzi Einsteina z listu do Nielsa Bohra.

myśleniu przeciwstawia Hodge stwierdzenie Huxleya: „Oko, jak twierdzi Huxley nie zostało uczynione w celu widzenia lub ucho dla słyszenia”⁴³⁹, które uważa za nieuzasadnione (a nawet nieco absurdalne) założenie aprioryczne. Dla Hodge’a żadne obserwowane zjawiska nie świadczą o tym, że oczy mogły kiedykolwiek istnieć z innej przyczyny niż ta, że służą do widzenia. Stwierdzenie Huxleya, że oczy powstały „przypadkowo” i dopiero po milionach lat na skutek „selekcji naturalnej” i „doboru seksualnego” zaczęły umożliwiać widzenie, ma być skomplikowaną konstrukcją myślową, której realnym celem jest raczej zanegowanie takiej koncepcji świata, dopuszczającej istnienie Stwórcy niż stworzenie nowej⁴⁴⁰.

Konkludując ten wątek, Hodge wyraża opinię, że ewolucjonizm wymaga więcej „wiary” i apriorycznych założeń niż przyjęcie hipotezy o celowości świata. Ewolucjonizm jest tutaj zatem raczej filozofią opartą na założeniach wstępnych niż nauką, w której podstawową rolę odgrywa aposterioryczny sposób wnioskowania i metoda indukcyjna.

Rozważania na temat roli indukcji w nauce nie służą jedynie krytyce darwinizmu, lecz refleksji nad teorią i historią teologii. Hodge uważa bowiem, że prawidłowo rozwijająca się teologia jest nauką. Każda nauka bada określoną rzeczywistość. Rzeczywistością, którą zgłębia teologia, jest objawienie zawarte w Piśmie Świętym, tam też zawarte są wszystkie „prawdziwe fakty”, jakich teolog potrzebuje. Biblia nie „dostarcza” jednak teorii potrzebnej do zrozumienia „faktów”, jest empiryczną podstawą teologii, a nie jej podręcznikiem, tak jak przyroda jest empirycznym fundamentem przyrodoznawstwa, a nie jego wykładem: „Biblia nie jest bardziej doktryną teologiczną niż przyroda gotową nauką chemii czy mechaniki. Znajdujemy w przyrodzie jedynie fakty, które chemik czy fizyk musi następnie przeanalizować i na ich podstawie ustalić prawa, które je [fakty] determinują. Dlatego Biblia zawiera prawdy, które teolog musi zebrać, zweryfikować, ułożyć i przedstawić w ich wzajemnych relacjach”⁴⁴¹. Hodge w ten sposób wyrzuca „teologię” opartą na dosłownym odczytaniu Biblii poza nawias teologii takiej, jaka być powinna: systematycznej i naukowej. Biblia w tym ujęciu jest nie tyle „dana” człowiekowi, ile mu „zadana”, wymaga hermeneutycznego wysiłku. Religia ma potrzebować nauki, gdyż bez naukowych instrumentów poznawczych, człowiek skazany jest na niezrozumienie powierzonego

⁴³⁹ „The eye, Huxley says, was not made for the purpose of seeing, or the ear for the purpose of hearing”. Por. Ch. Hodge, *What is Darwinism?* s. 84.

⁴⁴⁰ Tamże, s. 62–66.

⁴⁴¹ „The Bible is no more a system of theology, than nature is a system of chemistry or of mechanics. We find in nature the facts which the chemist or the mechanical philosopher has to examine, and from them to ascertain the laws by which they are determined. So the Bible contains the truths which the theologian has to collect, authenticate, arrange, and exhibit in their internal relation to each other”. *ST*, s. 1.

mu przesłania. Jedną kwestią jest, jak twierdził Hodge w swojej analogii przyrodoznawstwa do teologii systematycznej: „wiedzieć, że oceany, kontynenty, wyspy, góry i rzeki istnieją na powierzchni ziemi, a znacznie ważniejszą kwestią jest znać przyczyny, które wpłynęły na położenie lądów i oceanów”⁴⁴², co jest domeną geografii i geologii, a więc wiedzy usystematyzowanej i wyjaśnionej. Analogicznie w Biblii nie objawiono nauki teologii, lecz jedynie fakty potrzebne do jej stworzenia, to zaś jest już zadaniem teologa, który posługuje się metodami naukowymi, a te są użyteczne przy badaniu każdej dostępnej rzeczywistości: „takie same zasady obowiązują w metafizyce, jak i w fizyce, w psychologii, jak i w przyrodoznawstwie”⁴⁴³.

Na podstawie kategorii „naukowości” Hodge opisywał historię kształtowania się myśli teologicznej. W „teologii systematycznej” opisywał kształtowanie się trzech kierunków myśli teologicznej: spekulatywnego, mistycznego i indukcyjnego. Kierunek spekulacyjny w teologii odpowiada apriorycznym metodom dowodzenia w nauce i ma nieść z sobą ryzyko zbyt dużego uzależnienia od kategorii apriorycznych i uniezależnienia od teologicznej empirii – Biblii. Teologia spekulacyjna wykazuje zatem tendencję do dogmatycznego kostnienia (gdy zamyka się dyskusję nad wyborem apriorycznych kategorii poznawczych, które stają się w tym momencie dogmatami) bądź przeciwnie – do przemiany w filozofię religii, taką jak gnostycyzm czy filozofię niezwiązaną z religią (gdy dyskusja rozwija się w sposób niekontrolowany). Teologia spekulatywna traci naukowy charakter, gdy jej metoda badawcza usuwa w cień badaną przez siebie rzeczywistość. Proces badawczy, który służy jedynie autoafirmacji badacza, jest sztuką dla sztuki.

Mistycyzm oparty ma być na założeniu, że otwarcie się ludzkiej duszy na boże objawienie wystarczy do jego poznania i zrozumienia. Ten kierunek w teologii z dwóch względów uważał Hodge za nienaukowy. Po pierwsze mistyk przedkłada wiedzę pochodzącą z prywatnego, wewnętrznego objawienia nad wiedzę pochodzącą z studiów biblijnych. Tym samym nie poznaje już rzeczywistości dostępnej wszystkim i jego poznanie świata polegające na odczuwaniu (*feelings*) nie może podlegać weryfikacji, jest subiektywne i tym samym nienaukowe.

Po drugie mistycyzm charakteryzuje się niedostatkiem krytycyzmu przy klasyfikacji faktów polegającym na tym, że dla mistyka nierzadko wszystko, co odczuwa, jest bożym objawieniem i emanacją Boga. Dla Hodge’a to więcej niż herezja – to błędna generalizacja.

⁴⁴² „...to know that oceans, continents, islands, mountains, and rivers exist on the face of the earth; and a much higher thing to know the causes which have determined the distribution of land and water on the surface of our globe”. ST, s. 2.

⁴⁴³ „The same principle applies to metaphysics as to physics; to psychology as well as to natural science”. ST, s. 4.

Teologia, aby być nauką, powinna badać tylko Biblię jako jedyne niezaprzeczalnie prawdziwe boże objawienie i tylko w naukowy sposób. Teologia bowiem, tak jak każda inna dziedzina nauki, powinna przestrzegać dyscypliny badawczej i poprawnych proporcji między stwierdzeniami ogólnymi a danymi szczegółowymi: „teolog przy gromadzeniu danych musi przestrzegać tych samych zasad, które obowiązują naukowca”⁴⁴⁴, stwierdzenia ogólne nie mogą przeczyć faktom: „w teologii, jak w przyrodoznawstwie zasady ogólne wyprowadza się z faktów, a nie dopasowuje fakty do zasad”⁴⁴⁵. Teolog musi zatem przewyciężyć pokusę, by podporządkować swoje odczytanie Biblii z góry przyjętym założeniom i podporządkować się naukowej metodzie indukcji: „Jest fundamentalną zasadą we wszystkich naukach, w tym w teologii, że teoria jest determinowana przez fakty, a nie fakty przez teorię. Tak jak przyrodoznawstwo było w stanie chaosu dopóki nie ustanowiono i nie rozprzestrzeniono reguły indukcji, tak teologia jest papką ludzkich domysłów niewartą funta kłaków, gdy ludzie odmawiają zastosowania tej samej zasady do studiów nad Słowem Bożym”⁴⁴⁶.

Krytyka ewolucjonizmu, jaką Hodge przedstawił w pracy *What is Darwinism?*, ma dwa aspekty: szczególny, który można też nazwać wewnętrznym, dotyczy bowiem takich cech tej teorii, jak jej spójność, i ogólny, albo zewnętrzny, gdyż ma na uwadze cywilizacyjne znaczenie ewolucjonizmu darwinowskiego.

W aspekcie szczególnym Hodge wskazuje na aprioryczność pojęcia „naturalny” (*natural*), które jest w teorii ewolucji antytezą nie tylko dla pojęcia „sztuczny” (*artificial*), lecz również dla pojęcia „nadprzyrodzony” (*supernatural*). To ostatnie znaczenie naturalności ma dla Hodge’a czysto aprioryczny i arbitralny charakter, a Darwin, jako badacz natury posługujący się logicznym wnioskowaniem, nie ma prawa wykluczać (*to exclude*) obecności „planu” (*design*) i Stwórcy (*Creator*), gdyż idea Stwórcy, który jest „ostateczną” czy „celową” przyczyną (*final cause*) istnienia świata, nie wyklucza istnienia „przyczyn wtórnych” (*second causes*), którymi mogą być prawa naturalne, kształtujące świat zgodnie z wolą Stwórcy. Opis świata, w którym istnieje Stwórca, jest zatem nadrzędny wobec opisu świata „praw naturalnych”. Istnienie „praw naturalnych” nie może dowodzić nieistnienia

⁴⁴⁴ „...the theologian must be guided by the same rules in the collection of facts, as govern the man of science”. ST, s. 11.

⁴⁴⁵ „...in theology as in natural science, principles are derived from facts, and not impressed upon them”. ST, s. 13.

⁴⁴⁶ „It is the fundamental principle of all sciences, and of theology among the rest, that theory is to be determined by facts, and not facts by theory. As natural science was a chaos until the principle of induction was admitted and faithfully carried out, so theology is a jumble of human speculations, not worth a straw, when men refuse to apply the same principle to the study of the Word of God”. ST, s. 14.

Stwórcy, gdyż nie są to pojęcia równorzędne ani wykluczające się wzajemnie. Darwin, jak to opisywał Charles Hodge, w momencie, w którym twierdzi, że jedyną przyczyną istnienia życia jest działanie bezcelowych, nieukierunkowanych i nierozumnych (*unintelligent*) sił, wykroczył poza kompetencje badacza natury i naukowca, a stał się zwolennikiem ateistycznej filozofii głoszącej, że w świecie istnieje jedynie ślepa siła i materia. Te filozoficzne poglądy nie miały, zdaniem Hodge'a jednak nic wspólnego z nauką, a jako takie wymagają od zwolennika więcej wiary niż chrześcijaństwo, o czym mieli zaświadczyć sami ich propagatorzy: „Herbert Spencer twierdzi, że jego teoria nieodgadnionej, nierozumnej, nieznannej siły jako przyczyny wszechrzeczy jest bardziej religijna niż doktryna osobowego, rozumnego i działającego intencjonalnie Bytu o nieskończonej sile i dobroci”⁴⁴⁷.

Będąc zwolennikiem takiego opisu świata, Darwin, zdaniem Hodge'a, nie opowiedział się po stronie nauki, lecz po stronie antychrześcijańskiej religii bezosobowego, nieodgadnionego i obojętnego moralnie bóstwa.

W swoich pracach Darwin, jak to podkreślono w *What is darwinism?*, nie miał przedstawić żadnych faktów obserwacyjnych, które mogłyby świadczyć o bezcelowości świata. Przeciwnie, wszelkie możliwe obserwacje czy to wprost, czy to przez analogię świadczą raczej za obecnością Stwórcy. Hodge podkreślał, że nawet analogia, jaką posługuje się Darwin w *On the origin of species*⁴⁴⁸, opisując proces „doboru naturalnego” – mianowicie hodowla ras gołębi i psów przez człowieka, wskazuje zdecydowanie na „planność” niż „przypadkowość” działania praw naturalnych.

Na płaszczyźnie ogólnej Hodge oceniał ewolucjonizm jako jednocześnie teorię ontologiczną (opisującą świat) i epistemologiczną (dotyczącą sposobu opisywania świata). Ocenie podlega filozoficzna wymowa ewolucjonizmu oraz jego aktualny i potencjalny wpływ na rozwój cywilizacji. W przeciwieństwie do krytyki szczególnej Hodge nie formułuje tu „zarzutów” i nie polemizuje z ewolucjonizmem, lecz dokonuje pewnego rodzaju „dekonstrukcji”, czyli dokładnego rozbioru idei ze wskazaniem na elementy istotowe i poboczne oraz na tradycję, z której ewolucjonizm ma „wynikać”.

Punktem odniesienia w krytyce ogólnej darwinizmu są poglądy Hodge'a na temat cywilizacji i jej dynamiki rozwojowej. Hodge jest idealistą w tym sensie, że historia cywilizacji to dla niego historia idei. Zjawiska społeczno-ekonomiczne są dla niego istotne, o ile służą bądź powstrzymują rozwój konkretnych idei. W swojej *Teologii systematycznej* przedstawia ścierania się teizmu, panteizmu, politeizmu, materializmu i hileozoizmu. Ateizm nie jest tu rozpatrywany jako idea godna przedstawienia, gdyż według

⁴⁴⁷ „Herbert Spencer says, that his doctrine of an inscrutable, unintelligent, unknown force, as the cause of all things, is a much more religious doctrine than that of a personal, intelligent, and voluntary Being of infinite power and goodness”. ST, s. 47.

⁴⁴⁸ London, John Murray, 1859, s. 12–32.

Hodge'a, nie ma on znaczenia dla historii cywilizacji, jest jedynie przejawem skrajnego nihilizmu, któremu mogą ulec wyłącznie jednostki.

Teizm jest obrazem świata opartym na „doktrynie o pozaświatowym (*extra-mundane*), osobowym Bogu, który jest, stworzył świat, zachowuje go i panuje nad nim”⁴⁴⁹. Teistyczny charakter mają wszystkie wyznania chrześcijańskie, a także islam i judaizm. Teistyczne elementy ma zatem każda cywilizacja, w której obecna jest jedna z teistycznych religii, jednak teizm musi konkurować w niej z elementami idei antyteistycznych.

Politeistyczny charakter miały wszystkie cywilizacje starożytne, każda jednak nadawała mu swój specyficzny koloryt: „Grecy uczynili go błyskotliwym, pięknym i zmysłowym. U Rzymian był bardziej zdobny i stateczny. Między barbarzyńskimi nacjami przybrał formy prostsze, lecz w wielu przypadkach bardziej racjonalne”⁴⁵⁰.

Opis świata, w którym „materia ma charakter ożywiony”⁴⁵¹, ma charakter hилоzoiczny, propagatorami tej idei byli, zdaniem Hodge'a, starożytni filozofowie, głównie stoicy. Hилоzoizm funkcjonował autonomicznie w starożytności, współcześnie jest składnikiem materializmu i panteizmu najważniejszych „ideowych przeciwników” teizmu.

Idea, która widzi bóstwo we wszystkim i jednocześnie neguje jego osobowość, to panteizm. Panteizm towarzyszy teizmowi jako błąd popełniany przez wielu teologów zanadto racjonalnych lub zbyt mistycznych. Cywilizacja „teistyczna” zawsze w jakimś stopniu będzie skażona panteizmem, gdy zapomni o naukowym krytycyzmie. Panteistyczny charakter mają również nowożytne systemy filozoficzne Spinozy i Hegla.

Materializm wywodzi Hodge z myśli Epikura. Podstawowe jej elementy to założenia, że: (1) ponieważ „*ex nihilo nihil fit*”, to wszechświat zawsze istniał i musi trwać w nieskończoność. (2) Przestrzeń i ilość ciał, które ona w sobie zawiera, są nieskończone. (3) Ciała mogą być proste bądź złożone. Ciała proste to atomy mające swój kształt, wielkość i wagę. Są one niewidzialne, niezmiennie i niezniszczalne”⁴⁵².

Materializm – ideologia w starożytności dość elitarna i filozoficzna, a w średniowieczu niemalże nieobecna – zaczyna przeżywać swój renesans,

⁴⁴⁹ „Theism is the doctrine of an extra-mundane, personal God, the creator, preserver, and governor of the world”. ST, s. 204.

⁴⁵⁰ „The Greeks rendered it bright, beautiful, and sensual; the Romans were more decorous and sedate. Among barbarous nations it has assumed forms much more simple, and in many cases more rational”. ST, s. 244.

⁴⁵¹ „...matter is endued with life”, ST, s. 245.

⁴⁵² „That as *ex nihilo nihil fit*, the universe has always existed, and must continue to exist forever. (2.) That space, and the number of bodies which it contains, are infinite. (3.) These bodies are of two kinds, simple and compound. The simple bodies are atoms possessing form, magnitude, and weight. They are indivisible, unalterable, and indestructible”. ST, s. 246.

gdy podejmują ją przedstawiciele nowożytnej nauki, by przez pryzmat zaczerpniętych z tej ideologii apriorycznych kategorii wyjaśniać i systematyzować zaobserwowane fakty.

Hodge odnotowuje bowiem wzrastający wpływ myśli Epikura na współczesną naukę, która przejmując od niego pojęcie atomu oraz zasadę zachowania materii, czyli niezmienności ilości atomów we wszechświecie. W sposób materialistyczny nowożytna nauka i filozofia zaczyna opisywać fenomeny do tej pory uważane za duchowe, jak dusza i zjawiska mentalne. Materializm bowiem nie tylko opisuje świat materialny, lecz redukuje wszelką rzeczywistość do materii. Idee materialistyczne obecne, zdaniem Hodge'a, w myśli Thomasa Huxleya i Herberta Spencera, stamtąd miały trafić do pism Darwina, który pod ich filozoficznym wpływem opracowuje hipotezę „nieukierunkowanej selekcji naturalnej”: „Selekcja naturalna, nieukierunkowana, bezwiedna i bezdusznie mechaniczna jest, moim zdaniem, epikurejskim przypadkiem określonym tylko innym imieniem, lecz równie jałowym i niezrozumiałym”⁴⁵³.

Krytyka ogólna ewolucjonizmu i całej współczesnej nauki, jaką przedstawił Hodge, dotyczy jej uwikłania w ideologię materialistyczną, która powoduje, że prawdziwe fakty są wyjaśniane w sposób czysto aprioryczny i nieuzasadniony. Hodge nie uważa się za przeciwnika teorii ewolucji, uważa się natomiast za przeciwnika materializmu jako ideologii wykluczającej teizm. Prawo selekcji naturalnej mogło być, jego zdaniem, sformułowane w sposób zgodny z teizmem, bez szkody, a nawet z pożytkiem dla swej naukowości: „Selekcja naturalna prowadzona siłą Opatrzności w kierunku upatrzonogo celu przez zamierzone prawa może być środkiem, za pomocą którego selekcyonowano stworzenie, które przechodząc przez kolejne fazy rozwoju, doskonalilo się w nieprzerwany sposób od monady do człowieka”⁴⁵⁴.

Dla Hodge'a było rzeczą oczywistą, że nauka zdobywa sobie w cywilizacji euroamerykańskiej przewagę nad każdym innym sposobem opisywania świata. Z niepokojem dostrzega więc w niej coraz więcej elementów ideologii materialistycznej. Zakorzenie się materializmu w nauce jest, według Hodge'a, skutkiem indywidualnych wyborów naukowców, którzy pod wpływem tendencji modernistycznych w kulturze odrzucili światopo-

⁴⁵³ „Natural selection, unguided, submitted to the laws of a pure mechanism, and exclusively determined by accidents, seems to me, under another name, the chance proclaimed by Epicurus, equally barren, equally incomprehensible”. ST, s. 247.

⁴⁵⁴ „Natural selection guided beforehand by a provident will, directed towards a precise end by intentional laws, might be the means which nature has selected to pass from one stage of being to another, from one form to another, to bring to perfection life throughout the universe, and to rise by a continuous process from the monad to man”. Por. Ch. Hodge, *What is Darwinism?* s. 107.

gład religijny, co wywarło wpływ na ich badawcze założenia wstępne. Prywatny, filozoficzny wybór w wypadku naukowca ma często znaczenie ponadjednostkowe, ponieważ jednym ze skutków nowożytnych przemian w kulturze jest wzrost społecznego autorytetu nauki.

Społeczeństwo europejskie i amerykańskie w drugiej połowie XIX wieku jest już przyzwyczajone, by ufać nauce, nie jest jednak (jako całość) wystarczająco krytyczne, by rozgraniczyć w naukowych teoriach elementy aprioryczne i filozoficzne od elementów empirycznych. Dlatego, idąc za myślą Hodge'a, gdy obdarzony autorytetem społecznym naukowiec ulega ideom materialistycznym, łatwo zaraza nimi społeczeństwo, które nie odróżnia prawdziwych faktów od ich niekoniecznie prawdziwego wyjaśnienia. W ten sposób aprioryczna idea zyskuje społeczny status prawdziwego faktu, co oznacza, że formalnie równorzędne niematerialistyczne idee aprioryczne (np. teistyczna bądź idealistyczna) są rozpoznawane jako fakty sprzeczne z prawdziwymi, a zatem fałszywe. Jednocześnie „naukowiec-materialista” zaczyna być w powszechnym odbiorze „wzorcem” naukowca w ogóle.

Tak oto odrzucana jest, według Hodge'a, wielowiekowa tradycja nauki nieuprzedzonej względem pojęć niesprzecznych z teistyczną wizją świata i jednocześnie odrzucana jest wizja świata niesprzeczna z przesłaniem biblijnym. Model bezcelowych procesów naturalnych zyskuje natomiast na znaczeniu, zdaniem Hodge'a, nie dlatego, że jest lepiej uzasadniony, lecz dlatego, że wyklucza się religijną wizją rzeczywistości.

* * *

Krytyka ewolucjonizmu, jaką przeprowadził Hodge, zbudowana była na bazie historycznych ram retorycznych. Hodge zarysował przed nami obszerną panoramę rozwoju cywilizacji euroamerykańskiej z wyróżnieniem jej dwóch podstawowych składowych: dziejów myśli teologicznej i dziejów nauki. Koncepcja historyczna Hodge'a jest idealistyczna w tym sensie, że przemiany cywilizacyjne są widocznym przejawem przemian w myśleniu. Hodge wyróżnił kilka stylów myślowych obecnych w historii cywilizacji, wśród których najbardziej kreatywnym miało okazać się krytyczne myślenie indukcyjne, stanowiące wspólny fundament wartościowej teologii i wartościowej nauki. Polemika z teorią ewolucji, jakiej Hodge dokonał, zasadzała się na stwierdzeniu, że teza o bezcelowości procesów ewolucyjnych nie została wyprowadzona indukcyjnie z obserwacji przyrody. Hodge dostrzegł jej genezę w materialistycznej refleksji filozoficznej, a następnie utożsamiał ją z jej celem. W ten sposób utożsamiał z sobą dwie kategorie bliskie swojemu sposobowi pojmowania świata, sposobowi historycznemu, przyczynę

i cel. Utożsamienie, do jakiego tutaj doszło, dokonało się wręcz mimowolnie, a w każdym razie bezrefleksyjnie. Hodge bowiem bardzo szczegółowo argumentuje swoje przypuszczenia dotyczące aprioryczności odrzucenia teleologii, równie dokładnie podaje argumenty za filozoficznym pochodzeniem idei zmienności bezcelowej jednak w jego wywodzie brak równie szczegółowej argumentacji, uzasadniającej stwierdzenie, że opis procesów ewolucyjnych, jako bezcelowych, służy celowi rozprzestrzeniania się materialistycznej, ateistycznej koncepcji świata. Hodge przyjmuje tutaj koincydencję tych dwóch zjawisk – laicyzacja społeczeństw europejskich i rozpowszechnienie się teorii ewolucji – za związek przyczynowo-skutkowy bez próby krytyki. Nie rozważa ewentualności, że mamy tu do czynienia z zjawiskami niezależnymi. Jego niezaprzeczalny talent do krytycznej, dokładnej refleksji nie został w tym momencie wykorzystany. Oczywiście Hodge nie musiał argumentować przeciwko własnej tezie, lecz nie dostarczał także argumentów za nią – po prostu opisał (dalekie) pochodzenie niektórych komponentów hipotezy ewolucyjnej jako tożsame z ich obecną realną funkcją bez podawania argumentów, mających przekonać czytelnika do akceptacji tego utożsamienia.

Utożsamianie genezy (pochodzenia) danego zjawiska z jego celem (przyczyną celową) wynika z metaforycznego charakteru kategorii historycznych. Także w tekście Hodge'a, w którym duży wysiłek został włożony w dokładne uzasadnienie poszczególnych tez i ich wyprowadzenie z tez wcześniejszych, te dwie kategorie są połączone z bezrefleksyjnością nieobecną w innych partiach tekstu.

Jednak właśnie te dwie historyczne kategorie wyznaczały w drugiej połowie XIX wieku konceptualne ramy rozumienia świata⁴⁵⁵. Hodge – opowiadając się za celowością – opowiada wreszcie się za modelem ewolucji biologicznej bardziej podobnym do ludzkiej historii, tak jak ją sobie wyobrażano pod koniec XIX wieku, jako przyczynowo-skutkowy łańcuch motywów, działań i skutków.

Poglądy Hodge'a dotyczące teleologiczności procesu ewolucyjnego znajdują kontynuację w współczesnej debacie ewolucjonistyczno-kreacjonistycznej. Badanie przeprowadzone w roku 1999 wśród studentów i kadry 237 amerykańskich szkół teologicznych (protestanckich, katolickich, prawosławnych i niedenominacyjnych) wskazało na następujący rozkład stanowisk:

⁴⁵⁵ Także i dziś używa się ich niemalże bezrefleksyjnie, gdyż są wpajane w procesie socjalizacji jako składowa naszego myślenia o świecie. Na pytanie „dlaczego książka leży na stole?” równie naturalną odpowiedzią jest „dlatego, że ja tam położyłem” (podanie przyczyny tego stanu rzeczy), jak „ponieważ zamierzam ją przeczytać, więc chcę ją mieć pod ręką” (podanie celowości takiego stanu rzeczy).

- 1) teistyczny ewolucjonizm (proces ewolucji oddaje boski plan stworzenia) – 35% (z wszystkich szkół);
- 2) kreacjonizm progresywny (Bóg stwarzał świat „bezpośrednio”, lecz zachodziło to etapami oddającymi epoki geologiczne) – 9%;
- 3) stanowisko pośrednie między teistycznym ewolucjonizmem a progresywnym kreacjonizmem – 26%;
- 4) kreacjonizm młodej Ziemi (Bóg stworzył Ziemię i życie na Ziemi w jednorazowym akcie mającym miejsce kilka tysięcy lat temu) – 8%;
- 5) stanowisko pośrednie między kreacjonizmem progresywnym a kreacjonizmem młodej Ziemi – 16%;
- 6) nie wiadomo – 6%⁴⁵⁶.

Gdzie w dwóch podstawowych stanowiskach przyjmuje się (podobnie jak to czynił Charles Hodge), że ewolucja dokonała się, jak to opisuje nauka, lecz ma inny sens niż twierdzą naukowcy, a mianowicie: nie jest efektem czysto przypadkowego procesu, lecz mającą swój cel historią bożych działań, ujawniających się pod postacią zjawisk naturalnych.

d. Egzemplifikacja – historiograficzne peryferia teorii ewolucji

W społecznym „otoczeniu” nauk o przyrodzie w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych pod koniec wieku XIX ukształtował się, oparty na wziętej z teorii ewolucji naturalistycznej metaforze „walki o przetrwanie”, narracyjny schemat przedstawiania dziejów cywilizacji. Na jego zakorzenienie się w świadomości społecznej duży wpływ miała twórczość Johna Williama Drapera (1811–1882) – wybitnego chemika i biologa, a także autora trzech bestsellerów historycznych: *History of the American Civil War*, *History of the Intellectual Development of Europe* i *History of the Conflict between Religion and Science*. Dwa ostatnie tytuły poświęcone są „naturalnemu konfliktowi”, jaki miałby towarzyszyć kohabitacji religii i nauki w historii kultury europejskiej⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ Por. L. Witham, *Where Darwin meets the Bible: Creationists and Evolutionists in America*, Oxford–New York 2002, s. 189–190.

⁴⁵⁷ Por. M.J. Osler, *Mixing Metaphors: Science and Religion or Natural Philosophy and Theology in Early Modern Europe*, *History of Science* 35 (1997), s. 92–113; B.F. Le Beau, *Science and Religion: A Historical Perspective on the Conflict over Teaching Evolution in Schools*, *Radical History Review* 2007, s. 187–201; W. Werner, *John William Draper i Andrew Dickson White wobec wojny nauki z religią. Rola metafory historiograficznej*, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*: R. 49, 2004, nr 1, s. 7–27.

History of the Intellectual Development of Europe jest monumentalną pracą, w której Draper, pod wpływem naturalistycznej metafory ewolucji, porządkuje rozległy materiał faktograficzny, zakładając, że:

- 1) rzeczywistość historyczna jest zmienna;
- 2) zmiany przekształcają rzeczywistość historyczną w określonym kierunku (celu);
- 3) zmiany są konieczne (nieuniknione);
- 4) zmiany dotyczą takich zjawisk historycznych, jak np. narody, państwa, religie, które w narracji Drapera są silnie spersonalizowane. Ujmuje to w następujący sposób: „Narody, jak jednostki, rodzą się, przechodzą przez etap wzrostu i umierają”⁴⁵⁸.

To założenie nie jest wyjątkowe w inspirowanym dyskursie naturalistycznym piśmiennictwie historycznym XIX wieku – w tym momencie John William Draper – historyk podporządkowuje się wiedzy i niekwestionowanemu autorytetowi Johna Williama Drapera, wybitnego przyrodznanca stwierdzającego, że rzeczywistość historyczna poddaje się prawom Przyrody. Jest to nie tyle nawet założenie, co pewnik. Nie podlega bowiem dyskusji pojmowanie wszelkiej zmienności jako wyraz niepodzielnego porządku w jednym niepodzielnym świecie. Wszystko jest tutaj jednością, gdyż wszystko podlega jednakowym prawom: rośliny, zwierzęta, człowiek i jego dzieła: „Nauka więc łączy się z historiografią w głoszeniu, że naturalnym przeznaczeniem [człowieka] jest duchowy rozwój”⁴⁵⁹. Historia opisuje tu zatem faktycznie ten sam świat co chemia czy medycyna, choć posługuje się nieco innymi narzędziami. Prawem, któremu w jednakowym stopniu podlega rzeczywistość historyczna, jak i przyrodnicza, jest prawo doskonalenia się bytów do momentu osiągnięcia punktu szczytowego, a następnie stopniowego obumierania. Metafora rozwoju ujawnia się tutaj za pomocą przeniesienia cech organizmów żywych na zjawiska historyczne.

Rozwój przebiega według następującego porządku: młoda cywilizacja wierzy we wszystko, jej pierwszy okres istnienia nazywa Draper wiekiem naiwności (*the Age of Credulity*). Z czasem jednak budzą się wątpliwości w zasadność istniejących wierzeń, które wywołują potrzebę poszukiwania nowych wartości. Cywilizacja zatem wkracza w wiek dociekań (*Inquiry*), które doprowadzają do sublimacji istniejących wierzeń w stawiający już wyższe wymagania etyczne i intelektualne system religijny bądź filozoficzny, dominujący w wieku wiary (*Faith*). Rozbudzony intelekt nie poprzestaje jedynie na wierze i dąży do jej racjonalnego uzasadnienia. Ten proces z cza-

⁴⁵⁸ „Nations, like individuals, are born, proceed through a predestined growth, and die”. Por. J.W. Draper, *History of the Intellectual Development of Europe*, New York 1864, s. 616.

⁴⁵⁹ „The sciences, therefore, join with history in affirming that the great aim of nature is intellectual improvement”. Por. tamże, s. 616.

sem owocuje wejściem w wiek rozumu (*Reason*), w którym wierzenia religijne znajdują się w cieniu nauki i racjonalnej filozofii. Żaden jednak stan, według Drapera, nie trwa wiecznie, gdyż nic nie może wymknąć się prawu wzrostu i upadku, stąd po wieku rozumu nadchodzi wiek schyłku (*Decrepitude*), w którym obumiera nauka i filozofia, ustępując na powrót miejsca coraz mniej wyrafinowanym religiom, a z czasem zabobonowi⁴⁶⁰.

Dzieje Grecji, w których epoka archaiczna (do czasów Talesa) była wiekiem naiwności, okres rozwoju filozofii do Sokratesa wiekiem dociekań, czasy dominacji myśli sokratejskiej wiekiem wiary, ze względu na religijne odniesienia w filozofii Platona. Arystoteles przynależy już jednakże do wieku rozumu, którego znakiem jest rozwój „ośrodków naukowych” w Aleksandrii i Pergamonie. Wzrost mistycyzmu i mesjanizmu pod koniec okresu hellenistycznego zapowiada nadejście wieku schyłku cywilizacji greckiej, będącej w swym rozwoju i upadku pierwowzorem dla cywilizacji europejskiej, która wkracza na arenę dziejową wraz z Rzymem, znajdującym się wówczas u schyłku wieku naiwności. Powstanie chrześcijaństwa jest początkiem niezwykle długiego „wieku wiary” w cywilizacji europejskiej, który trwa aż do początków czasów nowożytnych. W tym miejscu rozważań Drapera zaczyna być widoczna cecha, która zbuduje autorowi *History of the Intellectual Development of Europe* opinię wroga religii. W cytowanej pracy retoryka antyreligijna, czy tylko antykościelna nie jest jeszcze cechą dominującą. Krytyka działań ludzi Kościoła dotyczy tylko ich tzw. antyracjonalnego aspektu. Punktem ciężkości narracji są, opisywane według schematu tragedii, losy męczenników nauki: Giordano Bruna, Galileusza oraz Michała Serveta spalonego na rozkaz Kalwina. Ocena instytucji religijnych nie jest tu negatywna *a priori*, lecz dotyczy konkretnych okoliczności historycznych. Zdaniem Drapera Kościół katolicki w XV wieku stał się hamulcem dla naturalnego biegu dziejów, przeszkadzając cywilizacji europejskiej w przechodzeniu do wieku rozumu. Ocena działań kościołów protestanckich (nawet reformowanych) jest łagodniejsza, choć Draper nie przemilcza ich antynaukowego nastawienia. Są one jednak, w jego ocenie, bardziej na czasie, bardziej odpowiadają logice dziejów, stanowiąc pewnego rodzaju pomost między epokami wiary i rozumu. Swoje stanowisko John William Draper zaostrza w pracy historycznej, która przyniosła mu największy rozgłos w *History of the Conflict between Religion and Science*. Sam tytuł wskazuje już na bezkompromisowość autora w rozgraniczeniu interesów religii i nauki. Praca, znacznie krótsza i uboższa w materiał faktograficzny, jest za to bogatsza od swojej poprzedniczki w jednoznacznie brzmiące wnioski. Autor wiąże powstanie „protonaukowego” krytycznego światopo-

⁴⁶⁰ Tamże, s. 15.

glądu w starożytnej Grecji z zanikiem wiary i wzrostem zwątpienia w religijny obraz świata⁴⁶¹. Nauka i religia próbują tu opisać, zrozumieć i zaplanować nad tym samym światem. Pisarstwo Drapera podporządkowuje się naturalistycznej metaforze zrównującej organizmy żywe ze zjawiskami historycznymi. Religia i nauka są tutaj jak dwa gatunki drapieżników polujące na tę samą zwierzynę. Nie dopełniają się wzajemnie, lecz wykluczają. Nie mogą współdziałać – muszą się zwalczać.

Ta zależność nie dotyczy jedynie cywilizacji greckiej, którą autor postrzega jako model dla rozwoju kultury europejskiej, lecz jest zależnością ogólną. W ten sposób rozpoczyna budowę opozycji religii i nauki, na której oparta jest myśl przewodnia pracy. Draper opisuje naukę jako naturalnego konkurenta i tym samym antagonistę religii, gdy jedno z tych zjawisk nabiera sił, drugie musi słabnąć.

Metafora „walki” wiąże się tu z naturalistycznym modelem wyjaśniania, odwołującym się raczej do bezosobowych i uniwersalnych praw niż do świadomych intencji ludzkich. Konkretni ludzie „realizują” i „prezentują” działanie praw, na które nie mają wpływu. Los człowieka jest w takim ujęciu determinowany prawami historii naturalnej, a Kultura jest tu jedynie formą, w jakiej przejawia się Natura.

e. Podsumowanie

Przyglądając się dyskusji nad ewolucją, jaka przetoczyła się w drugiej połowie XIX wieku, mogliśmy dostrzec w niej dwie przeciwstawne tendencje.

Tendencja, której reprezentantem był T.H. Huxley, przejawiała się w podejmowaniu wysiłków na rzecz wyraźnego rozgraniczenia dwóch aspektów pojęcia ewolucji: historyczno-naturalnego od historyczno-kulturowego.

Pojęcie ewolucji pojawiło się wprawdzie na styku dyskursu przyrodniczego ze społeczno-historycznym, jak to obserwowaliśmy w pismach Malthusa i wielu innych dziełach poświęconych historii cywilizacji. Razem ze swoim „historyczno-kulturowym” zapleczem pojęcie ewolucji stało się inspiracją dla czasowo-dynamicznego, historycznego ujęcia procesów naturalnych. Jednak w ramach dyskursu przyrodniczego nie zachowuje swojego miejsca na peryferiach, lecz, będąc empirycznie opracowywane, wyjaśniane i uzasadniane, przesuwa się w stronę centrum tego dyskursu,

⁴⁶¹ „Greek philosophical criticism had lent its aid to Greek philosophical discovery in this destruction of the national faith. It sustained by many arguments the wide-spreading unbelief”. Por. J.W. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, New York 1897, s. 3.

stając się kolejno hipotezą i teorią. W tej nowej sytuacji następuje modyfikacja jego kontekstu, kontekst społeczno-kulturowy ustępuje miejsca kontekstowi naturalistycznemu. Kategoria historyczno-kulturalna staje się kategorią historyczno-naturalną. Oznacza to, że zaczyna wykluczać się z pewnymi pojęciami, z którymi, mając historyczno-kulturowy charakter, tworzyła jedną strukturę pojęciową. Teraz jednak jest już elementem innej struktury, w której nie ma miejsca na pojęcie celu i celowości.

Współczesnym kontynuatorem stanowiska Huxleya dotyczącego konieczności rozdzielania historii naturalnej od społeczno-kulturowej był między innymi Stephen Jay Gould – przeciwnik „uniwersalnego darwinizmu”, socjobiologii oraz dyktatu testów psychologicznych. Był zwolennikiem wyraźnego rozróżnienia między kulturową, społeczną i religijną⁴⁶² perspektywą oglądu i oceny człowieka a różnymi jego opisami naturalistycznymi.

Podobne stanowisko, również wywodzące się z myśli Huxleya, zajmował Władysław J.H. Kunicki-Goldfinger. Ten uczony podkreślał, że to, co czyni nas człowiekiem, nie ma nic wspólnego z procesami ewolucji i doboru naturalnego, lecz ze zdolnością człowieka do duchowego i cywilizacyjnego dążenia do Dobra, Piękną i Prawdy⁴⁶³.

* * *

Tendencja do zacierania granic między kulturą a naturą także znajduje współcześnie wielu orędowników.

Reprezentują ją oponenci teorii ewolucji – kreacjoniści, którzy dążą do przedstawiania historii naturalnej w kategoriach historii kulturowej, czyli jako efektu świadomego zaplanowanego działania⁴⁶⁴.

Analogicznie postępują ci luminarze współczesnej biologii, którzy dążą do opisaną historii społeczno-kulturowej w kategoriach historii naturalnej.

Dzisiaj darwinizm obecny jest nie tylko w przyrodoznawstwie, jako podstawowa teoria wyjaśniająca powstawanie i różnicowanie się gatunków, lecz stał się także fundamentem wielu dziedzin wiedzy badających ludzką psychikę, społeczeństwo i kulturę za pomocą naturalistycznych kategorii. Do najważniejszych z tych dziedzin zaliczymy psychologię ewolucjonistyczną oraz socjobiologię, a za ciekawą (choć raczej nieudaną) próbę stworzenia ewolucjonistycznej dziedziny wiedzy można uznać memetykę.

⁴⁶² Por. S.J. Gould, *Skatły wieków*, tłum. J. Bieroń, Poznań 2002, s. 39–69.

⁴⁶³ W.J.H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993, s. 33–35.

⁴⁶⁴ Por. K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, Warszawa 2007, s. 85–137.

Empiryczne fundamenty pod ewolucjonistyczne badania nad psychiką (uprawiane między innymi w psychologii ewolucyjnej, genetycznej, porównawczej, behawioryzmie i etologii) położył jeszcze Darwin w pracy pt. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. To imponujące dokładnością dzieło poświęcone jest sposobom wyrazu podstawowych emocji u ludzi oraz u zwierząt. Emocje ludzkie traktowane są jako ewolucyjne rozwinięcie bazowych uczuć zwierzęcych: radości, zadowolenia, bólu, strachu i złości. Sposób wyrażania emocji z perspektywy procesów ewolucyjnych ma znaczenie adaptacyjne – jest bowiem formą komunikacji⁴⁶⁵. Walory adaptacyjne wyrażania emocji uwidaczniają się w warunkach wewnątrzgatunkowych konfrontacji, gdzie słabszy osobnik, wyrażając uległość, może uniknąć klęski w walce z silniejszym. Wyrażanie emocji zamienia także realną walkę (np. o terytorium czy prawo do kopulacji) w bezkrwawą próbę sił, w którym osobnik, który uzna się za pokonanego, nie traci życia, a silniejszy nie odnosi ran. Mechanizmy ewolucyjne sprzyjają zatem wzrostowi stopnia ekspresji i komplikacji form ukazywania emocji. Rozbudowany system emocjonalnej ekspresji znajduje kontynuację w ludzkich formach komunikacji. Język i inne skomplikowane kody komunikacyjne są, w myśl tej koncepcji, prostym rozwinięciem mimiki i odgłosów nieartykułowanych, oddających najpierw podstawowe, a później coraz bardziej złożone uczucia.

Ten sposób myślenia znajduje rozwinięcie w dwudziestowiecznej psychologii ewolucyjnej. Jest to gałąź psychologii, która nie różnicuje psychologii zwierzęcej od ludzkiej, traktując człowieka jako zwierzę zarówno w swej strukturze fizycznej, jak i psychicznej. Założeniem podstawowym dla tej dziedziny wiedzy jest bowiem teza o stałym związku (*association*) struktur mózgowych i odpowiadających im cech psychicznych. Psychologia w tym ujęciu jest dziedziną biologii tłumaczącą zjawiska neuronalne na mentalne⁴⁶⁶.

Ponieważ ludzkie ciało (w tym mózg i układ nerwowy) podlega zmianom ewolucyjnym, to takim samym zmianom musi podlegać psychika, traktowana jako funkcja mózgu i układu nerwowego. Fenomeny psychiczne i społeczne są rozpatrywane z perspektywy ich znaczenia adaptacyjnego i traktowane jako rozwinięcia adaptacyjnych (i dziedzicznych!) zachowań zwierzęcych. Psychologia ewolucyjna wyjaśnia zatem ludzkie działania w sposób funkcjonalny, doszukując się w nich sposobów przetrwania. Ludzki umysł jest zatem efektem procesów dostosowawczych, postawy psychiczne są wyjaśniane jako elementy strategii mających na celu przetrwanie i replikację.

⁴⁶⁵Por. S. Campbell, *Emotion as Explanatory Principle in Early Evolutionary Theory*, Stud. Hist. Philo. Sci. 28 (1997), nr 3, s. 453–473.

⁴⁶⁶R.M. Young, *The Functions of the Brain: Gall to Ferrier (1808–1886)*, Isis 59 (1968), s. 251–268.

Ponieważ mózg *homo sapiens* 20 000 lat temu nie różnił się już pod względem fizycznym od naszego, to rozsądne jest stwierdzenie, że we współczesnej nam praktyce społecznej i kulturowej korzystamy z narzędzia ukształtowanego według potrzeb koczowniczych hord. Krytycy psychologii ewolucyjnej twierdzą wobec tego, że redukcja psychiki współczesnego człowieka do konglomeratu odruchów jest absurdalna⁴⁶⁷. Psycholodzy i antropolodzy ewolucyjni akcentują natomiast elastyczność i uniwersalizm postaw psychicznych, które umożliwiły przetrwanie *homo sapiens* w warunkach protocywilizacyjnych, a obecnie umożliwiają mu życie w zupełnie innych warunkach. Jednocześnie zwolennicy psychologii ewolucyjnej zgadzają się z tym, że kardynalne różnice w warunkach bytowania powodują dysfunkcje wielu postaw psychicznych, którymi człowiek dysponuje. Nie neguje to jednak, ich zdaniem, zasadności koncepcji ewolucyjnej, lecz wyjaśnia patologie społeczne i psychiczne. Takie zjawiska, jak: gwałty, molestowanie seksualne, grabieże, korupcja, nepotyzm, *etc.* są więc wyjaśniane jako przykłady postaw mających walory adaptacyjne w czasach przedcywilizacyjnych, a obecnie szkodliwych społecznie⁴⁶⁸, lecz nieusuwalnych z powodu swego zakorzenienia w ludzkiej, ewolucyjnie ukształtowanej, naturze⁴⁶⁹. Jednak kultura może istnieć dzięki korzystnej przystosowawczo, w przeszłości i obecnie, ludzkiej zdolności do altruizmu i komunikacji, a także dzięki umiejętności uczenia się poprzez naśladownictwo.

Socjobiologia związana była pierwotnie z refleksją i działalnością Edwarda Owena Wilsona entomologa, który zaczął porównywać społeczne zachowania owadów z ludzkimi i doszedł do wniosku, że część działań ludzkich w społeczeństwie można wytłumaczyć za pomocą kategorii naturalistycznych, w tym pojęcia doboru krewniaczego, wskazującego na biologiczne korzyści płynące z altruistycznego działania na rzecz krewnych⁴⁷⁰.

Wstępne założenia memetyki zostały zaprezentowane w pracy klasyka neodarwinizmu Richarda Dawkinsa pt. *The Selfish Gene*⁴⁷¹ (*Samolubny gen*). Dawkins przenosił tam działanie praw ewolucji (selekcji naturalnej i doboru) z osobników na ich składowe: geny. Wychodził z założenia, że jednostki się nie reprodukcją, lecz czynią to ich geny⁴⁷². W ten sposób upodmiotowił materię, z której zbudowany jest człowiek – nadał informacji genetycznej dynamikę bycia inną niż człowiekowi, który został za jej pomocą zbudowa-

⁴⁶⁷ F. Miele, *Evolutionary Psychology is here to stay*, *Skeptic* 12 (2005), nr 1, s. 58–61.

⁴⁶⁸ S.M. Colarelli, S. Haaland, *Perceptions of Sexual Harassment. An Evolutionary Perspective*, *Psychology, Evolution & Gender* 2002, nr 4.3, s. 243–264.

⁴⁶⁹ A. Campbell, *Defence of Evolutionary Psychology*, *Psychology, Evolution & Gender* 2002, nr 4.3, s. 265–281.

⁴⁷⁰ Por. E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Poznań 1998, s. 163–181.

⁴⁷¹ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford 1989.

⁴⁷² Tamże, s. 60–104.

ny, sugerując jednocześnie, że między człowiekiem a elementami jego materii może zaistnieć konflikt interesów. Ten sam upodmiotowiający mechanizm zastosował Dawkins wobec wytworów ludzkiej kultury: rzeczy, sposobów działania (gestalt), idei, pojęć językowych i symboli zdefiniowanych jako memy, tj. kulturowe jednostki doboru naturalnego⁴⁷³.

Memy były pojmowane jako, przede wszystkim, jednostki przekazywalnej informacji, mające swoją konkretną epifanię w pojedynczych (generalnie monogenicznych) zjawiskach kulturowych. Złożone zjawiska kulturowe, takie jak ideologie, teorie, światopoglądy, kanony praktyki społecznej (np. normy i przepisy regulujące warunki pracy), ustroje polityczne są już konglomeratami pojedynczych memów⁴⁷⁴. Do niedawna toczyła się wśród zwolenników memetyki dyskusja, czy memy są kulturową kontynuacją genów, czy raczej należy na nie spojrzeć jako kulturową analogię wirusów, pasożytów lub organizmów symbiotycznych⁴⁷⁵?

Zwolennikom memetyki nie udało się jednak zaprezentować takiego wyjaśnienia ludzkich działań w kulturze z zastosowaniem naturalistycznego pojęcia memu, który uniknąłby brzytwy Ockhama, czyli wyjaśniłby jakieś zjawisko lepiej niż można by to uczynić bez stosowania pojęcia memu.

Memetyka (znana także jako „genetyka kultury”⁴⁷⁶) była zatem kolejną obserwowalną współcześnie próbą stworzenia syntezy historii naturalnej i historii kultury. Niepowodzenie memetyki nie oznacza jednak, że zanikowi uległa „imperialistyczna” tendencja w ramach dyskusru przyrodoznawczego, by historię społeczną i kulturową opisywać w kategoriach historii naturalnej. Kategoriach naturalistycznych i jednocześnie historycznych, lecz nie mających wiele wspólnego z tym, co jest przedmiotem namysłu historiografii.

⁴⁷³ Tamże, s. 299–318.

⁴⁷⁴ G.R. Steele, *Universal Darwinism and the Methodology of Social Science*, *Journal of Evolutionary and Social Systems* 19 (1996), nr 4, s. 381–403.

⁴⁷⁵ M. Blute, *Gene-Culture Coevolutionary Games*, *Social Forces*, 85 (2006), nr 1, s. 151–166..

⁴⁷⁶ Por. M. Biedrzycki, *Genetyka kultury*, Warszawa 1998.

Podsumowanie

Granice historyczności w starożytności stanowił mit, który wąską perspektywę teraźniejszości pogłębiał o wymiar uniwersalny – był zatem przeskokiem od subhistoryczności chwili do ponadhistorycznej wieczności. W kulturze europejskiej, od późnego antyku do XVI wieku, granice między historycznym a niehistorycznym wyznaczały przede wszystkim: uniwersalizm religijny oraz estetyka związana ze sztukami pięknymi. W czasach nowożytnych historyczność zaczęła graniczyć z nowym uniwersalizmem, a mianowicie krytyczną filozofią i nauką.

Nawet sama historiografia jako filozofia moralna, polityka i sztuka wojenna wykładana na historycznych przykładach opiera się na idei uniwersalności ludzkich doświadczeń. Dlatego politycy i wojskowi za przykładem Machiavellego studiują dzieła Liwiusza, Polibiusza i Tacyta, a moralisci sięgają do Diogenesa, Plutarcha i Swetoniusza – zasłona dziejów zostaje uchylona, a upływ czasu wydaje się iluzją, skoro z łatwością daje się przezwyciężyć problem adaptowalności doświadczeń historycznych do współczesnych realiów⁴⁷⁷.

Jednocześnie pisarstwo historyczne wraz z rozwojem piśmiennictwa drukowanego wkracza na drogę, która wiedzie od prywatnych zapisków do zobiektywizowanego dyskursu, od wspomnień obserwatora wydarzeń historycznych do metaperspektywy przedstawiciela instytucji.

Rozwój filozofii krytycznej w XVII i XVIII uruchamia jednakże proces demistyfikacji kultury – proces w swoim charakterze historyczny, gdyż zakładający zmienność i dążący do zmienności. Tendencja do reinterpretacji, czy nawet odrzucenia zastanej wiedzy i zastąpienia ją wiedzą lepszą, gdyż bardziej rozumną, stanowi historyczną przeciwwagę w kulturze do pragnienia wiedzy pewnej i uniwersalnej. W fizyce Newtona czas staje się iluzją, a świat uzyskuje ponadhistoryczną stabilizację. Natura „rzeczy” jest niezmienna, gdyż jej prawa są niezmiennie i niezmiennie kształtują świat⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ Por. A. Riklin, *Niccolo Machiavellego nauka o rządzeniu*, tłum. H. Olszewski, Poznań 2000, s. 86–106.

⁴⁷⁸ Por. P. Coveney, R. Highfield, *Strzałka czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Poznań 1997, s. 49–53.

Bez względu na to, jak bardzo filozofowie, tacy jak David Hume, czy myśliciele społeczni, tacy jak Adam Smith, byliby zapatrzeni w dzieło Newtona, to ich własny krytycyzm względem zastanej wiedzy o człowieku utrudniał im refleksją uniwersalistyczną. Kartezjusz wzorem scholastyki usiłował znaleźć odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek w jego niezmienniej konstrukcji. Od czasów Hobbesa refleksja nad naturą człowieka coraz częściej łączy się z refleksją nad historią społeczeństwa, państwa, religii, prawa i języka jako zjawisk, które nie tylko są przez ludzi wytwarzane, ale również tworzą Człowieka.

Niewątpliwie wiedza o fizycznej konstrukcji człowieka pozostaje ważnym wyposażeniem refleksji o jego naturze, jednak coraz częściej dostrzega się fundamentalną rolę społeczeństwa. Hobbes dopuszcza istnienie człowieka „przed” istnieniem zorganizowanego społeczeństwa, lecz zaznaczał także, że jego egzystencja była „krótka”, „zwierzęca” i „pełna strachu”, a zatem jeszcze nie w pełni „ludzka”⁴⁷⁹.

Historyczność ludzkiej natury jest zaznaczona przez filozofów empirystów w ich odrzuceniu istnienia „idei wrodzonych”, które miałyby w sposób przyrodzony kształtować instytucje społeczne i zasady etyczne⁴⁸⁰. Locke uważał, że człowiek kształtowany jest przez pamięć własnych doświadczeń, przez własną przeszłość – przez osobistą historię, która jest zawsze elementem historii społeczeństwa⁴⁸¹.

Odrzucenie uniwersalizmów w refleksji nad naturą człowieka nie zawsze prowadziło jednak do postrzegania go jako istoty jednoznacznie i koniecznie historycznej. Krytyka metafizyki w wypadku Hume’a wprowadza do refleksji nad istotą ludzką problem chwilowości jako wymiaru istnienia nie ponad-, lecz raczej subhistorycznego. Szkocki myśliciel postrzega człowieka jako istotę, której świadomość rzeczywistości i świadomość siebie nie opiera się, jak według Locke’a, na trwałej pamięci, lecz na informacji pochodzącej z aktualnej percepcji rzeczywistości, która z racji swojego nieciągłego charakteru jest wspomagana wyobraźnią i pamięcią⁴⁸². Przeciwnicy Hume’a zarzucali mu wielokrotnie, że sprowadza każdego człowieka do poziomu wariata z zanikami pamięci i choć te zarzuty opierały się często na dość powierzchownej interpretacji pism autora *Traktatu o naturze ludzkiej*, to jednak nie sposób przeoczyć faktu, że pamięć w koncepcji Hume’a faktycz-

⁴⁷⁹ T. Hobbes, *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First collected and edited by Sir William Molesworth*, London, 1839-1845, s. 72-73.

⁴⁸⁰ Por. B. Russell, *The History of Western Philosophy*, s. 604-609.

⁴⁸¹ J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, [w:] *Works of John Locke in Nine Volumes*, Vol, I, s. 13-54.

⁴⁸² J.K. McDonough, *Hume's Account of Memory*, *British Journal for the History of Philosophy* 10 (2002), nr 1, s. 83.

nie jest „szufladą”, w której spoczywają opisy zdarzeń, ale aktywnym interpretatorem terażniejszości nastawionym na realizację bieżących potrzeb. Ten wątek refleksji Hume’a podejmuje później James, a za nim twórcy naukowej psychologii, ignorujący historyczny aspekt ludzkiego bytowania. Sam Hume – krytyk fundamentalnych kategorii historycznych, takich jak: pamięć odtwórcza czy ontologiczny związek przyczynowo-skutkowy był wszelako także historykiem i to historykiem znanym i twórcą klasycznej *Historii Anglii*. Jego pogląd na wiedzę historyczną był typowo pragmatyczny: nie jest to wiedza pewna⁴⁸³, lecz wiedza społecznie, etycznie i estetycznie użyteczna, a zatem potrzebna. Wiedza historyczna jest, według Hume’a, wiedzą potrzebną tak do użytecznego (nie absolutnego) poznania świata, jak i do samopoznania. Hume, a wraz z nim inni ówczesni brytyjscy myśliciele: Hutcheson i John Gregory poddali krytyce pogląd o naturalnym (geograficznym i klimatycznym) uwarunkowaniu cech ludzkiej cywilizacji, wskazując, że zróżnicowanie kultur wynika raczej z odmiennego historycznego doświadczenia, jakie się w nich wyraża⁴⁸⁴.

Rola Hume’a i całej krytycznej filozofii Oświecenia nie sprowadza się wszelako do tego, co pisano, lecz również, jak odnoszono się do wiedzy zastanej – obrazoburczy charakter nawoływania Hume’a do palenia ksiąg, które nie zawierają ani użytecznych faktów, ani pewnych i logicznie spójnych analiz – oddziaływał na wyobraźnię ludzi wykształconych i choć byli oni grupą bardzo nieliczną, to potrafili wprowadzić historyczną w swej istocie „modę na reformowanie i zmienianie rzeczywistości”. Ich zapal spowodował zamianę dominującej metafory „złotego wieku” na metaforę „rozwoju” oraz reinterpretację metafory „rewolucji”, rozumianej jako powtarzalny ruch kołowy na linearne przyspieszenie rozwoju.

Historyzacja świata w wieku „żelaza i pary” splata się z osiągnięciami „stulecia rozumu” – dynamizacja nauk o przyrodzie pojawiła się wiele dziesięcioleci przed pracami Darwina – jednak to jego koncepcja ewolucji zaczęła aspirować do nowej i historycznej *mathesis universalis*, co stało się w dużej mierze za sprawą nałożenia się na siebie dwóch metafor, które mniej więcej w tym samym czasie pojawiły się w różnych dziedzinach wiedzy. Metafora rozwoju ludzkości, jej cywilizacyjnego doskonalenia się przez zmianę i krytykę sytuacji zastanej połączy się tu z „metaforą” ewolucji, interpretowaną jako proces doskonalenia się natury. Co ciekawe, harmonistyczna koncepcja ewolucji Lamarcka ustąpi miejsca koncepcji Darwina

⁴⁸³ K.G. Wilson, W.T. O’Donohue, S.C. Hayes, *Hume’s Psychology, Contemporary Learning Theory, and the Problem of Knowledge Amplification*, *New Ideas in Psychology* 2001, nr 19, s. 1-25.

⁴⁸⁴ A. Garrett, *Anthropology: the ‘original’ of human nature*, [w:] A. Broadie (red.) *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore–São Paulo 2003, s. 83–89.

akcentującej negatywny aspekt rozwoju. Rozwój u Darwina to przecież wymieranie gorzej dostosowanych i przetrwanie lepszych. Teoria Darwina staje się metaforą Darwina⁴⁸⁵ poprzez popularyzację na fundamencie uprzedniego przyzwolenia społecznego na krytykę stanów zastanych i niewiary w polepszanie się rzeczywistości bez zagłady tego, co gorsze⁴⁸⁶.

Dziewiętnastowieczny romantyzm zwraca się przeciwko uniwersalizmowi „rozumu”, korzystając z metod ukutych przez oświeceniową krytyczną filozofię – neguje, demitologizuje zastaną wiedzę. Hume – co warto zaznaczyć – „budzi z metafizycznej drzemki” nie tylko Kanta, ale i antyracjonalistów niemieckich – protoplastów romantyków⁴⁸⁷. Romantycy, odkrywając pojęcie narodu, deklarują odrzucenie uniwersalizmu oświecenia na rzecz historyzmu – romantyczny naród jest jednak kategorią wykraczającą poza ramy historycznej interpretacji – jest wieczny, wszechogarniający i niepodzielny. Kamieniem węgielnym rozwoju nauk historycznych staje się kategoria ponadhistoryczna.

Wiek XIX uważany jest za wiek Historii, jednak w drugiej jego połowie do świadomości historycznej wkradają się pojęcia ahistoryczne. Wymowne jest tutaj zestawienie osiemnastowiecznego pojęcia społeczeństwa, kategorii historycznej i konkretnej, z pojęciem narodu: ponadhistorycznym, mitycznym i mistycznym, pozwalającym na łączenie w opisach świata zjawisk odległych i różnych, np. klęskę legionów rzymskich w Lesie Teutoburskim z procesem zjednoczenia Niemiec w drugiej połowie XIX wieku.

Mistyczne staje się również pojęcie rasy, które, połączone z ideą narodu, daje początek destrukcyjnemu w swym mistycyzmie stylowi myślenia – nazizmowi⁴⁸⁸. Mistycyzacja dotyka także pojęcia powstałe w wyniku refleksji krytyczno-historycznej, jak w przypadku kategorii tworzących historiozofię materializmu historycznego, który staje się w XX stuleciu totalitarną eschatologią⁴⁸⁹.

Mistycyzm oznacza osłabienie historycznego aspektu kultury na rzecz mistycznego sprzężenia zwrotnego, jakie powstaje pomiędzy kategoriami subhistorycznymi (emocjonalnymi i sensualnymi) a ponadhistorycznym estetyzmem mitu.

⁴⁸⁵ R.M. Young, *Darwin's Metaphor*, s. 2–21.

⁴⁸⁶ Oczywiście, abstrahuję w tym, miejscu od fachowej dyskusji zwolenników obu modeli ewolucji i koncentruję się na ich obecności w całokształcie wiedzy kulturowej, w której wielokrotnie zacierała się granica między historią naturalną a historią społeczno-kulturową.

⁴⁸⁷ Por. I. Berlin, *Pod prąd*, tłum. T. Biedroń, Poznań 2002, s. 255–285.

⁴⁸⁸ E. Ehrenreich, *The Nazi Ancestral Proof: Genealogy, Racial Science, and the Final Solution*, Bloomington–Indianapolis 2007, 14–32; W. Werner, *Od „matpiego procesu” do mechanizmów władzy. Metafora „mniejszości” jako narzędzie ideologizacji świata*, [w:] D. Mroczkowska, M. Troszyński, *Raport mniejszości. Głosy spoza dyskursu dominującego*, Poznań 2004, s. 127–137.

⁴⁸⁹ D. Turner, *Religion: Illusions and liberation*, [w:] T. Carver (red.) *Cambridge Companion to Marx*, Cambridge–New York 2006, s. 328–337.

* * *

Historia i historyczne myślenie nie uszczęśliwiają człowieka, przeciwnie, skazują go na ciągłą niepewność przyszłości i bolesne rozpamiętywanie przeszłości. Dlatego Nietzsche wspomina o „szkodliwości historii dla życia”, Mircea Eliade pisze o „upadku w historię” i „strachu historii”, a Hayden White analizuje „brzemień historii”. Myślenie historyczne przynosi wiele cywilizacyjnych korzyści społeczeństwu i jego instytucjom, lecz uniemożliwia jednostkom przeżywanie mistycznego związku z nieśmiertelnym mitem, a także błogostanu zapomnienia i umiętności życia chwilą. Stąd podążanie drogą historii rodzi pragnienie utraconej ahistoryczności, pragnienie wieczności i niezniszczalnego mitycznego wzorca, a także pragnienie zatracenia się w przeżywaniu chwili, w ekstazie.

Im bardziej historyczna staje się kultura, tym bardziej uczestnicy ztracają umiętność koncentracji na chwili. Czas był dla starożytnych Greków łagodnym bóstwem, dla nas jest już okrutnym demonem, wymagającym, by oddawać mu hołd nieustannym pośpiechem⁴⁹⁰. Nie potrafimy już, jak nasi przodkowie, zatopić się w beczasowej chwili, zatrzymać nasz wewnętrzny zegar, nie myśląc o upływie czasu. Nie potrafimy, więc tym bardziej tego pragniemy, a skoro pragniemy, to powstają różnorakie kulturowe atrapy utraconej umiętności. Pragnienie ekstazy nierzadko w naszej kulturze było i jest czymś więcej niż „grzeszną pożądlivością ciała”. Hedonizm to nie tylko pociąg do cielesnych uciech, lecz również uzasadniająca ten styl życia forma świadomości. Hedonista unika wyrzeczeń i oszczędności, gdyż nie wierzy w nieuchronność przyszłości, wierzy jedynie w chwilę obecną i czyni wszystko, by zintensyfikować jej doznawanie. Doznawanie intensywnej przyjemności stwarza przekonujące wrażenie, że przywrócona została archaiczna umiętność zatrzymywania czasu, życia chwilą. Od czasów Epikura po Aldousa Huxleya powstało wiele ideologii uzasadniających hedonistyczne życie chwilą. Większość z nich miała charakter nihilistyczny, były oznaką zmęczenia historią i cywilizacją, pragnieniem ucieczki od konieczności działania.

Jedna z tych ideologii zasługuje na szczególną uwagę z racji jej kreatywnego i społecznego charakteru, to powstała na przełomie XVIII i XIX wieku etyka utilitaryzmu, głosząca prymat „jak największego dobra (przyjemności) dla jak największej liczby ludzi”. W wieku XX stała się ona podstawą teorii „państwa dobrobytu”. Obecnie obserwujemy przemianę utilitaryzmu w konsumeryzm: wzorzec życia polegającego na niezwłocznym zaspokajaniu pragnień, gdyż jedynym ważnym wymiarem życia jest ten teraźniejszy.

⁴⁹⁰ Por. J. Gleick, *Szybciej*, tłum. J. Bieroń, Poznań 2003, s. 11–22.

* * *

O wieku XIX twierdzi się, że był „wiekiem historii” – co oznacza także, że w tym stuleciu historia uzyskała powszechny wstęp na uniwersytety, a tym samym przestała być jedynie formą piśmiennictwa i stała się dziedziną wiedzy o świecie – nauką. W związku z tym pojawiły się rzadko spotykane wcześniej dyskusje o statusie poznawczym historii – oraz próby jej określenia metodologicznego i teoretycznego. Na początku XIX stulecia filozofowie, tacy jak: Hume, Roussou, Wolter czy Kant interesowali się historią i pragnęli uczynić ją „zbrojnym ramieniem” krytycznej filozofii. Silnie zaznaczała się tendencja, która przetrwała także do dziś, by samoidentyfikacją historii był krytycyzm, demistyfikacja. To negatywne określenie historii jako „przeciwniczki mitu”, nie zaowocowało wzrostem „śmiałości” w opisywaniu i konceptualizowaniu, lecz związało się w akademickim przynajmniej środowisku historycznym z niechęcią wobec tej śmiałości i konserwatywnym podejściem tak do warsztatu badawczego, jak i form narratywizacji.

Jednak pod koniec wieku XIX Nietzsche zapoczątkował całą tradycję krytyki historiografii jako wiedzy nieużytecznej, niepotrzebnej czy wręcz społecznie szkodliwej. W drugich *Niewczesnych rozważaniach* zarzuca historykom (dotyczy to głównie historyków niemieckich, lecz nie tylko ich) pomylenie szczegółowości z prawdą, a beznamiętności z uczciwością. Jego diagnoza o przesycie wiedzy historycznej wiąże się z odejściem historiografii od filozofii i literatury, czyli od refleksji zarówno etycznej, jak i estetycznej⁴⁹¹.

Kontynuującą refleksję Nietzschego dwudziestowieczną krytykę (samokrytykę!) historiografii można podzielić na kilka etapów i związanych z nimi aspektów problemowych.

W pierwszej kolejności była to krytyka przede wszystkim historiografii „tradycyjnej” i „faktograficznej”. Rozpoczęli ją w latach trzydziestych XX wieku reformistycznie nastawieni historycy: twórcy szkoły Annales: Lucien Febvre i Marc Bloch, a kontynuowali między innymi Fernand Braudel i Jacques Le Goff. Zalecano tutaj przede wszystkim zbliżenie historiografii do nauk społecznych i tym samym rozszerzenie jej horyzontu poznawczego⁴⁹².

Przedstawiciele mikrohistorii i antropologii historycznej: Emmanuel Le Roy Ladurie i Carlo Ginzburg akcentowali potrzebę głębszych przemian

⁴⁹¹ G.G. Iggers, *The Professionalization of Historical Studies and the Guiding Assumptions of Modern Historical Thought*, [w:] L. Kramer, S. Maza (red.) *A Companion to Western Historical Thought*, s. 236–237.

⁴⁹² Por. W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995, s. 61–85; G.G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Hanover–London 1997, s. 51–64.

w historiografii, uwzględniających nie tylko jej warstwę narracyjną czy metodologiczną, lecz przede wszystkim fundamentalną perspektywę poznawczą. Historycy powinni szukać w źródłach nie faktów do zinterpretowania, lecz żywych ludzi, których należy zrozumieć⁴⁹³.

Wreszcie historyk, w ujęciu Michela Foucaulta, powinien przewartościować swoją relację do badanej rzeczywistości i nie występować względem niej jedynie jako badacz, lecz jako krytyk terażniejszości, doskonalący dzięki historycznej wiedzy, narzędzia swej krytyki⁴⁹⁴. Historiografia w takim ujęciu ma stać się formą krytyki społecznej i formą autorefleksji nad własną kulturą⁴⁹⁵.

Lata osiemdziesiąte XX wieku wzbogaciły krytyczną teorię historii o refleksję „zwrotu lingwistycznego” i „narratywizmu”⁴⁹⁶, czyli między innymi prace Franklina Ankersmita i Haydena White’a. Znaczący zwrot w dyskusji dokonał się w momencie, gdy nauka historyczna została zanegowana nie tylko ze względu na swoją tradycyjną formę, ale ze względu na sam fakt bycia nośnikiem „historyczności” czy „myślenia historycznego”.

Hayden White odnosi się właśnie bardzo surowo do historii jako dyskursu opisującego świat, powołując się przy tym na Nietzschego, jako na jednego z najbardziej zajadłych krytyków myślenia historycznego. Pomija on jednak afirmatywną wobec historii część wywodu niemieckiego filozofa. W eseju *Brzemie historii* White wskazuje również na specyfikę postrzegania historiografii i wiedzy historycznej w kulturze dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej Europy. W swoich dziełach Gide, Ibsen i Camus przedstawiają historyków jako ludzi niezdolnych do poznawczej pasji, duchowej wzniosłości, czy nawet głębszej zadumy. Małość nie jest jednak ich cechą immanentną, lecz ma być konsekwencją poświęcenia się historii – nauce paraliżującej życie, uniemożliwiającej wzrost, skazującej na ciągłą twórczą niemożność, gdyż historyk zawsze będzie wiedział za mało, by opowiedzieć świat⁴⁹⁷.

Odrzucenie samookreślenia historycznego, czy też charakterystyczne dla – jest zjawiskiem chyba nieco przecenianym zwłaszcza przez myślicieli wywodzących się z Europy Zachodniej i USA – historii w duchu roman-

⁴⁹³ Por. K. Polasik, *Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej*, Bydgoszcz 2007, s. 97–126.

⁴⁹⁴ Por. M. Solarzka, *Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza terażniejszości i projekt przyszłości*, Poznań 2006, s. 46–61.

⁴⁹⁵ Por. J. Pomorski, *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej*, [w:] W. Wrzosek (red.) *Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, Poznań 1998, s. 375–380.

⁴⁹⁶ Por. E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 1999, s. 94–120.

⁴⁹⁷ Por. H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, s. 39–76.

tycznym pozostaje motorem napędowym społeczeństw Europy Środkowej i Wschodniej, a historycy są nadal w tych społeczeństwach postrzegani jako ważni strażnicy wartości narodowych⁴⁹⁸ – niemniej zjawisko społecznego „przesytu historią” pojawia się także i tu.

Czy historyczność może mieć dla naszej współczesnej kultury alternatywę?

Myślenie uniwersalistyczne było w czasach nowożytnych najpoważniejszym konkurentem myślenia historycznego i jego znaczenie dla naszej kultury jest równie istotne jak i historyczności. Uniwersalizm przejawiał się w wielu dziedzinach ludzkiej refleksji – jego obecność szczególnie była widoczna w teologii i racjonalistycznej metafizyce oraz w nauce.

Na przełomie XIX i XX wieku mogliśmy zaobserwować, jak ekonomia polityczna z dyskursu historycznego staje nauką, dążącą do ujmowania rzeczywistości w kategoriach ponadhistorycznych. Jednak poznawczą konsekwencją uniwersalizacji danej dziedziny wiedzy jest rozproszenie opisu na dające się uprzedmiotowić składowe. Uniwersalne zależności mogą być postrzegane w rzeczywistości społecznej pod warunkiem, że zostanie ona zredukowana do niespecyficznego układu niespecyficznymi elementami. Zyskując perspektywę ponadhistoryczną, musimy przestać postrzegać SPOŁECZEŃSTWO jako całość, a nawet jako SPOŁECZEŃSTWO – zbiór niepowtarzalnych, indywidualnych bytów. To, co możemy postrzegać, gdy chcemy korzystać z przywileju perspektywy uniwersalistycznej – zdolności do przewidywania przyszłych stanów to jedynie zbiór wymiernych elementów, między którymi zachodzą dające się definiować relacje, gdyż tylko zachowanie takiego silnie uproszczonego układu jesteśmy w stanie przewidywać. Taki wyidealizowany model nie opisuje jednak SPOŁECZEŃSTWA, a jedynie bardzo jego uogólnione cechy, co jest jasną konsekwencją marginalizacji perspektywy historycznej. Także taki ponadhistoryczny, ekonomiczny model spełnia pokładane w nim nadzieje jedynie w krótkich okresach rutyny, nie nadaje się on do przewidywania wydarzeń wyjątkowych, przewidywania nagłych zwrotów koniunktury, nie jest w stanie dostrzec znaków zapowiadających nagłą zmianę sytuacji, gdyż są to zazwyczaj zjawiska nietypowe, pomijane w procesie idealizacji rzeczywistości.

* * *

Trwałość historycznego aspektu kultury nie oznacza jednak bezpieczeństwa historiografii. Historyczność jest bowiem, jak staraliśmy się to ukazać

⁴⁹⁸ Por. R. Stobiecki, *Historyk i jego rola we współczesnym świecie*, [w:] G.A. Dominiak, J. Ostojka-Zagórski, W. Wrzosek (red.) *Gra i Konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii*, Bydgoszcz 2005, s. 35–48.

w naszych studiach, trwałym komponentem kultury, jako sposób ludzkiego myślenia o świecie i wyrażania swej indywidualności. Wyrażania jej słowem i działaniem, myślą i czynem. „Trwały” nie oznacza tutaj niezmienny. Historyczność sama w sobie jest również kategorią historyczną, a zatem zmienną, podlegającą licznym transformacjom i realizującą różne stawiane jej przez kulturę cele. Nie można zapomnieć, że historyczność to po prostu zbiór, obecnych w świadomości, kategorii konceptualnych, zmieniających się wraz z całą kulturą i charakterystycznym dla niej sposobem oglądu rzeczywistości.

Naturalistyczne koncepcje świata, których ekspansje obserwowaliśmy w wieku XX, wyrażały się historycznie za pomocą historycznych kategorii, choć opisywały świat zdecydowanie odmienny od tego opisywanego przez historiografię.

Z naszej refleksji nad obecnością i znaczeniem historycznych kategorii poznawczych dla kultury euroamerykańskiej wynika, że jej historyczność zakorzeniona jest w wielu dyskursach i sposobach ujmowania rzeczywistości, co jednak nie oznacza, że historiografia praktykowana na akademickich wydziałach historycznych jest niezagrożona w swoim dla kultury znaczeniu. Potrzeba historyczności nie oznacza bowiem potrzeby historiografii, a zwłaszcza historiografii o bardzo tradycjonalistycznym podejściu do własnych form narracyjnych, metod badawczych i założeń teoretycznych, choć oznacza potrzebę dyskursu opartego na kategoriach historycznych, a zatem jakiejś formy historiografii.

Wszystkie nauki społeczne powstawały i kształciły swoje wzorce narracyjne i konceptualne w określonych warunkach cywilizacyjnych. Warunki te ulegają ciągłym i nierzadko gwałtownym zmianom. Przypuszczenie, że metody kształtowania opisu świata w naukach społecznych będą mogły pozostać niezmienione, jest raczej nieuzasadnione. Ten problem dotyczy także historiografii, która uchodzi za dyscyplinę nadzwyczaj konserwatywną i niechętną do modyfikacji własnych ram retorycznych i procedur wyjaśniających rzeczywistość. Jednak rewolucja technologiczna, jaką obserwujemy, może także oznaczać rewolucyjne zmiany w potocznej świadomości, lub przynajmniej znaczące modyfikacje w dominującym w kulturze sposobie postrzegania rzeczywistości. Wówczas konceptualizowanie i opisywanie świata, według reguł tej dziedziny wiedzy, może być dla historyka czynnością alienującą go od głównego nurtu kultury. Analogiczna sytuacja dotyczyła akademickich filozofów scholastyków w wieku XVIII, teologów „naturalnych” takich jak: Charles Hodge w wieku XIX i biologów – kreacjonistów w wieku XX. Historykom grozi, że w wieku XXI staną się anachroniczni, tak jak alchemicy w XVIII stuleciu, a frenolodzy w XX. Zarówno alchemia, jak i frenologia opierały się na pewnym myślowym fundamencie,

który nie uległ zniszczeniu – miejsce na nim zostało jednak zajęte przez inne dziedziny wiedzy: chemię i antropologię biologiczną. Także historycy nie powinni się ubezpieczać tym, że historyczne fundamenty kultury są jeszcze nienaruszone. Gdyż fundamenty te mogą posłużyć za podstawę dyskursu w swoich ogólnych cechach historycznego, lecz skrajnie różnego od dzisiejszej akademickiej historiografii. Współczesna historiografia nie jest jednak dyskursem skazanym na „wyginięcie”. Bogactwo tradycji składających się na jej myślowy, konceptualny fundament gwarantuje jej możliwość opisywania świata na wiele rozmaitych sposobów. Historiografia może być jednocześnie krytyką teraźniejszości i perspektywą przyszłości, może mieć charakter racjonalnej metafizyki lub mistycznego przeżycia, może być grą z językiem i własną tożsamością lub pozostać ontologią przeszłości⁴⁹⁹. Kluczem do każdej z tych dróg jest wiedza o tym, co sprawia, że historiografia w ogóle zaistniała, o tym, dlaczego myślimy na sposób historyczny. Gdyż jest to jednocześnie wiedza o tym, czym historiografia może się stać; o ukrytych w niej możliwościach.

Zadanie, jakie stoi przed współczesną historiografią, nie jest w istocie niczym nowym, jego treść została dawno temu wyryta nad portykiem świątyni Apolla w Delfach, a brzmi ona: *gnothi seauton* – poznaj samego siebie!

⁴⁹⁹ Por. M. Bugajewski, *Wprowadzenie. Czy przeszłość powinna być inna?* [w:] M. Bugajewski (red.) *Czy przeszłość powinna być inna?* Poznań 2008, s. 7-22.