

PSYCHOLOGIA ROZWOJOWA, 2012 * tom 17, nr 1
s. 31–38; DOI 10.4467/20843879PR.12.002.0377

MARIA FLIS

Instytut Socjologii, Uniwersytet Jagielloński, Kraków
Institute of Sociology, Jagiellonian University, Cracow

Czy psychologia potrzebuje koncepcji ludzkiej natury?

Does psychology require a concept of human nature?

Summary. The primary thesis of this article is in accord with the postulate that notions about mankind are rooted in the concept of human nature. From the perspective of the history of ideas, it is clearly evident that the essence of the human being is intertwined with history while the influence of this intrinsic understanding of man has been and continues to exceed that of history. The strongest evidence of this is found in the philosophy of the human individual constantly present in the psychological discourse despite the intervening, temporary dominance of the empirical paradigm. The belief that everything can be measured and counted stems from mythical thought. This text undertakes an attempt to categorize the conceptual apparatus of contemporary cognitive science. Concurrently, it indicates the definitions and relationships which encompass such concepts as the mind, consciousness, and thinking.

Słowa kluczowe: działanie, ewolucja, kultura, ludzka natura, metafizyka, mit, myślenie, racjonalność, rozum

Key words: action, culture, evolution, human nature, metaphysics, mind, myth, rationality, thinking

WPROWADZENIE

Jeśli rację miał José Ortega y Gasset, że psychologia jest najbardziej metaforyczną nauką z wszystkich nauk społecznych, to na powyższe pytanie można od razu odpowiedzieć pozytywnie, co nie zwalnia z przeprowadzenia uzasadnienia. W tym celu odwołam się do fundamentalnego pojęcia antropologii filozoficznej i społecznej, a także psychologii, czyli do koncepcji natury ludzkiej. Różnokierunkowe tendencje myślenia o człowieku zaowocowały z jednej strony poszukiwaniem jego natury i niezmiennej istoty, z drugiej zaś wskazaniem na historię jako konkretną rzeczywistość człowieka. Ten spór sprowadza się do pytania: czy człowiek ma naturę, czy historię?

Myślę, że z różnorodności i pluralizmu powstałych w dziejach filozofii obrazów czło-

wieka można wywieść odpowiedź, że człowiek ma naturę uwikłaną w historię, a oddziaływanie „istotowej” koncepcji człowieka było i jest silniejsze niż historii.

Początki nauk społecznych są tego najlepszym dowodem. Nie jest przypadkiem fakt, że ich powstanie i rozwój przypada na drugą połowę XIX wieku. Był to czas dominacji kierunku nazwanego ewolucjonizmem, w obszarze którego najważniejszą tezą było założenie o tożsamości ludzkiej natury. Ewolucjonisci społeczni nie twierdzili, że jesteśmy tacy sami, lecz że w tym wielkim zróżnicowaniu musi być coś, co nas łączy, co stanowi *arché*, czyli prazasadę. Ową prazasadę stanowią ich zdaniem uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu.

Czym są te zasady? Do dzisiaj nie ma na to pytanie jednej i zadowalającej odpowie-

dzi. Twórca teorii ewolucji społecznej – Herbert Spencer – uważał, że jest to użyteczna hipoteza robocza, bowiem ewolucja społeczna, tak jak ewolucja biologiczna, jest postrzegana jako proces różnicowania i jej rezultatem są nowe formy społeczeństwa. Podstawę tego procesu stanowią uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu, który w trakcie swojego indywidualnego rozwoju absorbuje elementy otaczającej go kultury, posługując się genetycznie określonymi regułami.

W sporze o biologiczne uwarunkowanie kultury można wskazać na dobór płciowy jako istotny mechanizm ewolucji ludzkiego umysłu. Jerzy Dziki w książce *Dzieje życia na ziemi* pyta: „Co skłoniło przodków człowieka do dwunożności?”. W odpowiedzi podkreśla, że: „(...) dokonało się to przed znaczącym wzrostem mózgu w linii człowiekowatych, przyczyna musiała więc być natury biologicznej, a nie kulturowej. Stało się to mniej więcej wtedy, kiedy w wyniku rozwoju ryftu zaburzony został stabilny układ stosunków środowiskowych i rozpoczęło się stopownie południowo-wschodniej Afryki. Zmusiło to zamieszkujące te okolice małe człekokształtne do zmiany strategii rozrodczej. (...) Musiało więc dojść do specjalizacji funkcji pomiędzy płciami, czyli rozbieżnej ewolucji wyrażającej się nie tyle w dymorfizmie anatomicznym, co w odmiennym zachowaniu. (...) Dokonało się to zapewne w wyniku stosunkowo prostej ewolucyjnej zmiany działania czynników hormonalnych. (...) Powstał więc ewolucyjnie system krzyżujących się odruchów altruistycznych w obrębie grupy, złożonej z samca, samicy i potomstwa. Nazywamy je miłością, a grupę rodziną” (Dziki, 2003, s. 430–431).

Powyższa argumentacja wystarcza do przyjęcia tezy, że dobór płciowy był i prawdopodobnie nadal jest istotnym czynnikiem ewolucji ludzkiego umysłu. Pozostaje jednak bez odpowiedzi pytanie: Czym jest umysł człowieka? W jakiej relacji pozostają i jakie są pola znaczeniowe takich pojęć, jak: mózg, umysł, świadomość, myślenie?

Na te pytania również nie ma prostych odpowiedzi. Pozostając w konwencji biolo-

gicznych uwarunkowań kultury, można powiedzieć, że ewolucja biologiczna wyłoniła ewolucję społeczną, a ta wykreowała myślenie abstrakcyjne. Abstrakcja jest jedną z reguł umysłu – zdaniem Piotra Lenartowicza – polega na koncentrowaniu uwagi świadomości na tym, co podobne. „Zmysły dostarczają materiału bardzo różnorodnego. Umysł przeprowadza w tym materiale selekcję, grupując razem to, co podobne, a pomijając to, co niepodobne. Elementy podobne umysł łączy razem w coś, co nazywamy pojęciem” (Lenartowicz, 1984, s. 38). Abstrakcja umysłowa ukazuje zatem rzeczywiste pokrewieństwo na pozór różnych zjawisk i przypomina metaforę. Każda metafora ujawnia „intuicyjną percepcję podobieństwa w różnorodności” (Stróżewski, 1984, s. 84–85). Metafora wyposażyła myśl abstrakcyjną, pozbawioną danych naocznych, w intuicje pochodzące ze świata zjawisk, których funkcją jest zapewnienie realności naszym pojęciom. Dokonuje przeniesienia, przejścia od jednego stanu egzystencjalnego, jakim jest myślenie, do innego, jakim jest bycie zjawiskiem wśród zjawisk, a to może się dokonać jedynie przez analogie. Z tego właśnie powodu ewolucjoniści w naukach społecznych wierzyli, że istnieją uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu, które stanowią podstawę różnorodności kultur.

MYŚLENIE I DZIAŁANIE

W filozofii te zasady nazwano myśleniem, a samo myślenie zostało uznane za zasadę systemową. Myślenie i działanie są podstawowymi formami realizacji człowieczeństwa. Podstawową relacją w obszarze uniwersalnych zasad funkcjonowania ludzkiego umysłu jest zatem relacja między myśleniem a działaniem, którą Florian Znaniecki oddał taką formułą: „każde działanie jest myślą” i „każda myśl jest działaniem” (Znaniecki, 1922, s. 105). Działanie bowiem zachodzi tylko tam, „gdzie przebieg idealny jest czynnikiem wywołującym i organizującym fakty realne” (Znaniecki, 1922, s. 104), jest więc procesem myślowym, który powoduje konsekwencje fi-

zyczne. Oznacza to, że jest takim aktem idealnym, który wywołuje realne skutki w świecie zewnętrznym dostępnym dla doświadczenia innych podmiotów.

W tym kontekście pojawia się pojęcie racjonalności. W czasach postmitycznych i postnowoczesnych to nauka przejęła rolę najwyższej zasady sterującej działaniem. Wyrazistą egzemplifikacją tej tezy jest scjentyzm rozumiany jako filozoficzna wiara nauki w samą siebie. Jest to stanowisko normatywne, które reguluje sposoby używania takich terminów, jak: „wiedza” i „poznanie”. Według Leszka Kołakowskiego (1966) jest to jedna z wielu form alienacji rozumu. Racjonalność nie jest jakimś faktem, ale połączeniem określonych dążeń, którym podporządkowujemy się w naszym myśleniu, mówieniu, poznawaniu i działaniu. To łączenie określonych dążeń jest efektem refleksyjności rozumu, która umożliwia racjonalne przekraczanie standardów racjonalności.

Jak pokazuje H. Schnädelbach (1995) w eseju *Rozum*, może ów rozum być pojmowany jako: rozum subiektywny albo rozum obiektywny. Z kolei rozum subiektywny może mieć wiele odmian: od „operacyjnej” (prowadzącej od przesłanek do konkluzji) i intelektualnej (intuicyjny ogłąd) po teoretyczną i praktyczną (z założeniem, że rozum w całości jest autorefleksyjnie krytyczny). Te rozróżnienia nie uchylają problemu historycznej przygodności rozumu ani jego językowego charakteru. Pozostaje także nierozwiązana kwestia rozumu obiektywnego.

Rozum obiektywny można określić jako sumę intelligibilnych, tj. uchwytnych przez intelekt struktur świata. Najlepiej zobrazował ten rodzaj rozumu Georg W. Hegel. Podstawową tezą jego systemu filozoficznego jest ta, która utożsamia myśl (absolut) z bytem. Człowiek jako podmiot poznania stwierdza „z jednej strony, że istnienie jest myślą, i ujmuje je pojęciowo, a z drugiej – na odwrót – odnajduje w swoim myśleniu istnienie” (Hegel, 1965, s. 78). Mamy tutaj wyraźne utożsamienie myśli i bytu, co oznacza, że byt musi być identyczny z myślą, ponieważ realizuje tylko jej prawa. Byt tożsamy z myślą rozwija się w spo-

sób logiczny i to właśnie stanowi korzenie heglowskiego racjonalizmu.

Racjonalizm ten opiera się na przekonaniu, że idea (rozum), poprzedzająca świat materialny, jest podłożem tego świata, myśl jest pierwotna względem przyrody (bytu materialnego). Świat materialny został wyłoniony z idei. Siłą stwórczą, która wyłoniła materię z myśli, jest rozum, a skoro poprzez rozum powstaje świat materialny, to prawa jego rozwoju są rozumne, logiczne. W świecie zatem nie ma tajemnicy, wszystko jest rozumne i dzięki temu wszystko można poznać, ogarnąć ludzkim umysłem. Należy dodać: wszystko z wyjątkiem rozumu.

Autor *Fenomenologii ducha* nie przewidywał sceptycyzmu D. Hume’a. Nie jesteśmy w stanie uprawomocnić naszego sposobu poznawania, bowiem rozum nie może sam siebie uzasadnić. Wzorem Hegla trzeba po prostu założyć, że jest, bowiem nie ma alternatywy do rozumu. Kryzys racjonalności polega na tym, że nastąpił wyraźny zwrot ku temu, co rozumowi obce, co jest nierozumne. Nie zmienia to jednak faktu, że rozum dekonstruowany nadal jest jedynym prawomocnym sposobem poznawania świata. Tym, co doprowadziło do dekonstrukcji rozumu/racjonalności, jest język.

HORROR METAFIZYCZNY

„Nie sposób – pisze Leszek Kołakowski – wymknąć się z piekielnego kręgu epistemologii: cokolwiek powiemy choćby negatywnie o wiedzy – zakłada wiedzę, której zdobyciem się chelpimy; «wiem, że nic nie wiem», wzięte dosłownie, jest wewnętrznie sprzeczne” (Kołakowski, 1990, s. 17). Nie ma zatem wiedzy czysto negatywnej. Wszelka wiedza jest pozytywna. Negacja bowiem, jak uczył Hegel, jest także określeniem (Hegel, 1967, s. 93 i nast.). Konsekwentnie rzecz biorąc, akt wątplenia zakłada wiarę, że **coś** jest prawdziwe, tyle że podmiot wątplący nie wie, co. Kiedy odrzuca się istnienie prawdy, wszelkie wątplenie staje się bezprzedmiotowe. Tak więc sceptycyzm jest stanowiskiem zarówno metafizycznym,

jak i antymetafizycznym w podobnym sensie, w jakim pozytywizm jest filozofią i antyfilozofią zarazem (Kołakowski, 1966, s. 7).

Można przyjąć, że fundamentem metafizyki jest rozum, a religii wiara. Metafizyka, podobnie jak religia – o czym nauczał już Kołakowski w *Obecności mitu* (1972) – stanowi odpowiedź na głębokie, egzystencjalne potrzeby człowieka, odpowiedź na pragnienie życia w świecie uporządkowanym, którego genezę, sens i przeznaczenie można uchwycić i określić w taki lub inny sposób. W tym sensie metafizyka jest wzorem doświadczenia kruchości egzystencji ludzkiej i dowodem na to, że nie wszystko można wiedzieć, a zatem w coś trzeba wierzyć. Rozum i wiara są w dialektycznej relacji, której oznakami są ich zdekonstruowane przejawy, takie jak sekularyzacja czy postmodernizm.

O tym, jak rozum/racjonalność zdekonstruowała chrześcijaństwo, pisał Max Weber, a dekonstrukcję rozumu/racjonalności przez język opisał Leszek Kołakowski w *Horrorze metafizycznym* (1990). Jedną z głównych tez tej książki można zrekonstruować następująco: nie ma i być nie może powszechnie obowiązujących standardów racjonalności, nie istnieje coś takiego jak prawomocność epistemologiczna *tout court*. Prawda i fałsz są pochodne wobec przyjętego zespołu reguł, a te z kolei są ufundowane kulturowo. Nie ma absolutnego początku myślenia ani absolutnych kategorii pojęciowych. Nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza język, a język nie może uwolnić się od swoich korzeni tkwiących w postrzeganiu, wyobraźni i logice norm kulturowych. Innymi słowy, realność przedmiotów jest relatywizowana do gry językowej, do przyjętych schematów percepcji, które kształtują sposób poznawczej organizacji świata, dzięki czemu żadna filozofia nie jest w stanie przezwyciężyć – paraliżującego ją – paradoksu **samodmienienia**. „Czyniąc któryś z języków możliwych zdatnym do użytku i zrozumiałym – pisze Kołakowski – a zatem również czyniąc wiarygodnym jakiś metafizyczny czy epistemologiczny punkt widzenia, nigdy nie zaczynamy od początku. Wyboru spośród wszystkich języków możliwych dokonuje nie Bóg,

lecz cywilizacja. Filozofowie wypowiadają ich aspiracje i wybory; nie oznacza to, że filozofowie są biernymi przekąźnikami czy fonograficznymi instrumentami, których cywilizacje używają jako swoich środków wyrazu (jak heglisci zdają się niekiedy wierzyć). Czyniąc cywilizacje jawnie wypowiedzianą, filozofowie pomagają w jej ekspansji i utwierdzeniu, nie inaczej niż my wszyscy, którzy przez wysiłek ekspresji otwieramy nowe, niespodziewane drogi rozwoju nas samych” (Kołakowski, 1990, s. 120–121).

Według stanowiska zarysowanego powyżej istnieje fundamentalna i dwustronna zależność między kulturą *tout court* z jednej strony, a jej szczególnym segmentem, jakim jest filozofia, z drugiej. Filozofia – rzeczywistość myślowa zakorzeniona w kulturze – dziedziczy siłą rzeczy jej *esprit* i podstawowe cechy strukturalne. Ale nie tylko. Filozofia bowiem – przynajmniej częściowo – zwraca swój „dług” wobec kultury, przyczyniając się do jej ekspansji i intelektualnego utwierdzenia. Jeśli tak, to pluralizm i uderzające bogactwo myśli filozoficznej Zachodu jawi się jako strukturalne odzwierciedlenie pluralizmu i wewnętrznej złożoności tej cywilizacji. To oznacza, że wybitnie dyskursywny i racjonalistyczny charakter filozofii europejskiej wyrasta z kulturowo ufundowanego zaufania do ludzkich możliwości poznawczych i władzy Rozumu. Jeśli tak, to wreszcie sama filozofia może się ukonstytuować jako autonomiczna dziedzina ducha dopiero wówczas, gdy kultura wykroczy poza swój pierwotny stan przedliteracko-mityczny.

W tym kontekście dziwi Gellnerowska krytyka postmodernizmu jako mody, która przeminie. Autor *Postmodernizmu* uważa, że archaiczna jest lansowana przez postmodernistów sytuacja symetrii, w której odbywa się wszelka dyskusja i wymiana zdań. „Świat, który rzeczywiście zamieszkujemy – pisze – jest zupełnie inny. Być może około dwa i pół tysiąca lat temu przypominał on mniej więcej świat, który relatywiści lubią odmalowywać. (...) Od tego czasu wyłoniła się pewna ilość kultur, wewnątrz których doszło do tego, że stosunek między tym, co transcendentne, i tym, co społeczne, stał się nieco bardziej na-

pięty; to, co transcendentne, uwolniwszy się co najmniej od zbyt ewidentnej zależności od tego, co społeczne, zaczęło rościć sobie prawo do sądu nad tym ostatnim, nabrało autorytetu wykraczającego poza granice każdego społeczeństwa, każdego państwa i każdej grupy etnicznej” (Gellner, 1990, s. 57). Gellner zatem jest zwolennikiem Jaspersowskiego Wieku Osi, który jest skutkiem monoteizmu Starego Testamentu oraz greckiej filozofii idealnych form, czyli poglądu mówiącego, że kultura europejska jest syntezą judaizmu i greckiej filozofii.

Wielość i nieprzekładalność języków stanowi cechę konstytutywną filozofii w ogólności, a filozofii europejskiej w szczególności. „Filozofia – stwierdza Kołakowski – jest z definicji krainą pomieszania języków, tj. w której zgody co do kryteriów prawomocności nie da się osiągnąć. (...) Tak więc potwierdza się, przynajmniej tak się zdaje, historia katastrofy babilońskiej: pomieszanie języków w filozofii jest karą za samo jej wynalezienie, czy też odwetem wziętym przez mitologię na oświeceniu za aroganckie próby jej unicestwienia” (Kołakowski, 1990, s. 135). Jednym ze skutków dekonstrukcji mitologicznego obrazu świata, która w Europie dokonała się najpełniej i najkonsekwentniej, była problematyzacja i relatywizacja pojęcia prawdy. Rozwój filozofii zachodniej zaowocował wielością, równie prawomocnych, lecz nawzajem nieprzekładalnych języków, i – co się z tym wiąże – równie imponującą wielością prawd i fałszów. W ten sposób pojawił się *Horror metaphisicus*, wraz z widmem niekończącej się niepewności, oraz postmodernizm. Filozofia zachodu – dzięki podobieństwu cech strukturalnych – osiągnęła dynamikę analogiczną do tej, która stała się udziałem rozwiniętej kultury europejskiej: uruchomiła proces nieustannej samokrytyki i samokwestionowania.

NAUKA I ETYKA

Już Immanuel Kant pokazał, że wiedza jest moralnie neutralna, a to, co podlega ocenie, to zastosowanie wiedzy. Nauka nie zaj-

muje się zatem wartościami, ale to nie oznacza, że „etyka zawiera prawdy, których nauka nie może ani udowodnić, ani obalić” (Russell, 2006, s. 138). Zdaniem Bertranda Russella (2006) w ramach etyki można wskazać obszar reguł moralnych i obszar rozważań nad dobrem samym w sobie. Jak pokazały badania antropologów społecznych, można określić dwa źródła norm moralnych: religie i tradycje.

To kryterium posłużyło Ruth Benedict do skonstruowania typologii kultur. W pracy *Chryzantemy i miecz* wyróżnia „kultury winy” i „kultury wstydu”. Te pierwsze opierają się na koncepcji grzechu, wpajają jednostkom absolutne normy moralne i kładą nacisk na rozwój sumienia, te drugie absolutyzują pojęcie honoru i opinii publicznej. „Odpowiednie zachowanie człowieka w prawdziwych «kulturach wstydu» – pisze Ruth Benedict – wynika z sankcji zewnętrznych, a nie, jak w prawdziwych «kulturach winy» z wewnętrznego odczucia grzechu. Wstyd jest reakcją na krytykę ze strony innych. Człowiek wstydzi się, dlatego że otwarcie go wyszydono i odrzucono. Sankcja jest bardzo silna. Wymaga ona jednak istnienia publiczności. Wina natomiast – nie” (Benedict, 1999, s. 208)

Poczucie winy jest następstwem negatywnej **samooceny** jednostki płynącej z uchybienia obowiązkowi nałożonemu na nią przez autorytet moralny. Źródło wstydu stanowi z kolei łamanie norm, które prowadzi do negatywnej **oceny** jednostki przez grupę. Wina jest odczuciem prywatnym, wstyd – faktem zewnętrznym. Te alternatywne systemy kontroli społecznej mają swoje ograniczenia, które może pokazać nauka.

Jeśli chodzi o sprawę wartości, to raczej leżą one poza domeną nauki. Zgadzam się z Russellem, że idea dobra i zła wiąże się z naszymi pragnieniami, a nasze pragnienia bywają wzajemnie niezgodne. Etyka jest próbą przewyciężenia tej subiektywności. Moim zdaniem jest nie tylko tym. Istotę moralności stanowi odrzucenie przedmiotowego stosunku wobec innych ludzi, poszanowanie ich autonomii i podmiotowości, inaczej mówiąc: **wzgląd na cudze dobro** – dobro jednostki, grupy lub całego społeczeństwa. Nasze postępo-

wanie będzie służyło interesowi społecznemu w tej mierze, w jakiej harmonizuje on z interesami indywidualnymi. „Zadaniem mądrych instytucji życia społecznego jest maksymalizacja tej harmonii (...). Każdy system etyki jest artikulacją pragnień ludzi, którzy go akceptują” (Russell, 2006, s. 149).

Emmanuel Mounier wiedział, że nauka dąży do zmniejszenia cierpienia, podczas gdy teologia podsyca naturalne okrucieństwo ludzkie. Jego krytyka chrześcijaństwa zaowocowała koncepcją osoby. „Osoba jest przeżywaną działalnością autokreacji, komunikacji i przynależności, którą daje się uchwycić i poznać w swoim akcie jako ruch personalizacji” (Mounier, 1960, s. 10). Pierwotnym doświadczeniem osoby jest doświadczenie drugiej osoby. Twórca personalizmu wychodzi ze stanowiska subiektywistycznego, rozpoczął analizę bytu ludzkiego od jednostkowego, myślącego «ja» i jak zauważa Tadeusz Płużański: „(...) zamknął sobie z góry możliwość przejścia od «ja» do «ty». *Cogito* w klasycznej kartezjańskiej postaci stanowi dowód istnienia jednostkowego myślącego podmiotu, nie zakłada natomiast istnienia innych podobnych myślących podmiotów” (Płużański, 1967, s. 59) Myślę, że niekoniecznie. Kartezjusz stworzył podstawy do ujęcia myślenia jako zasady systemowej, którą Mounier nazwał „bezosobową myślą” i widział możliwość istnienia społeczności racjonalnej, opartej na zgodności umysłów w bezosobowej myśli i zgodności postępowania w formalnym porządku prawnym. Być może wynika to z faktu ulokowania „etyczności” w myśleniu.

Personalizm chrześcijański wiąże byt osobowy z Bogiem. Pomiędzy bytem osoby ludzkiej i osoby boskiej leży tajemnica transcendencji, którą Mounier rozumie dwojako: jako przekraczanie przez człowieka samego siebie oraz jako dążność do najwyższego istnienia. Wolność jest zaangażowaniem tak jak u Heideggera odpowiedzialność, a egzystencja autentyczna jest tożsama z aktywnym uczestnictwem w świecie. Atrybutem osoby jest prawo wyboru, dlatego należy dążyć do poszerzania pola wolności. Godność bowiem to nic innego jak możliwość wyboru.

Leszek Kołakowski w pracy o Husserlu pokazuje mistrzowsko, ponieważ „gdy już staniemy na gruncie świadomości transcendentalnej, zauważamy, że ma ona zawsze do czynienia ze światem, który uczyniła świadomym. To, że świat jest «sensem świata», ukonstytuowanym w świadomości; że pojęcie rzeczy samych w sobie jest absurdem; że tylko świadomość jest rzeczywistością w sobie ugruntowaną – wszystko to u Husserla – to tylko warianty tradycyjnych argumentów idealizmu. Nie można myśleć o świecie, który nie jest myślany; gdy myślimy o rzeczy samej w sobie, staje się ona przedmiotem myśli, a zatem *pojęcie* rzeczy samej w sobie, rzeczy która nie jest przedmiotem myśli, jest wewnętrznie sprzeczne. Argument ten nie jest do obalenia, ponieważ jest tautologią. Filozofia Husserla potwierdza zatem krytykę Gilsona (skierowana pod adresem kartezjańczyków, kantystów i tych chrześcijańskich realistów, którzy naśladowują Descartesa i Kanta): jeśli zaczynamy od immanentnego świata, tam też kończymy; gdy raz przyjmujemy idealistyczny sposób stawiania pytań, akceptujemy tym samym idealistyczne odpowiedzi. Idealizmu nie można przezwyciężyć na podstawie jego własnych pytań” (Kołakowski, 1987, s. 36).

Niestrudzonym hermeneutą na gruncie psychologii był Zygmunt Freud, który uznał pragnienie rozumienia za najbardziej etyczny i jedyny sens życia. To twórca psychoanalizy pokazał, że skazani jesteśmy na horror metafizyczny, a myślenie jako zasada systemowa sprawia, że jakość życia zdominowała życie jako przeżycie. Znaleźliśmy się w świecie Fryderyka Nietzschego czytanego przez okulary Zygmunta Freuda, w którym jednostka uwolniona od społeczeństwa określa się przez kulturę. Właśnie dlatego psychologia potrzebuje koncepcji ludzkiej natury, aby móc interpretować mózg zobrazowany.

MIT ZDEKONSTRUOWANY

„Sens”, który nie może być zdefiniowany psychologicznie i który nie jest tożsamy z – jakkolwiek pojętym – doświadczeniem ludzkim,

jawi się jako swoistego rodzaju język Du-cha, jako pewien szyfr odznaczający się ontologiczną autonomią i – konsekwentnie rzecz biorąc – stanowiący odrębną dziedzinę bytu. W tym kontekście pojawia się pytanie o genezę owego sensu. Czy jest to coś, co sami tworzymy, wyposażając różne sektory rzeczywistości w zobiektywizowany „naddatek” ducha, czy też coś, co jedynie w świecie odnajdujemy? A może i jedno, i drugie? „Wydaje się – stwierdza Kołakowski – że z hermeneutycznej perspektywy odpowiedź brzmi: jedno i drugie. Jeśli tak, to nie wytwarzamy sensu w dowolny sposób, ale też nie tkwi on w naturze czy historii gotowy do użytku, czekając na odkrywcę. Jest to raczej sensotwórczy Duch, który aktualizuje się w samym procesie obja-wniania się naszym umysłem, albo też w sens wyposażony Byt «co staje się tym, czym jest» dzięki ludzkiemu zrozumieniu, czym jest” (Kołakowski, 1990, s. 142).

Alternatywę powyższej koncepcji stanowi scjentyistyczny obraz świata, który programowo odrzuca pytania teleologiczne jako nieuprawnione i wykraczające poza kompetencje Rozumu, który głosi, że „«być» nie jest do «czegoś», że ani wszechświat, ani życie, ani historia nie mają żadnego celu i że nie istnieje sens poza ludzkimi intencjami” (Kołakowski, 1990, s. 142). Scjentyzm, unikalny wytwór kultury europejskiej, jest – według Kołakowskiego – w zasadniczy sposób sprzeczny z naturą (samoświadomej) egzystencji ludzkiej nałogowo poszukującej zakorzenienia w uniwersum sensów i znaczeń. „Nigdy – powiada on – nie pozbedziemy się pokusy postrzegania świata jako tajemnego szyfru, do którego uparcie usiłujemy znaleźć klucz. Czemuż zresztą mielibyśmy wyzbywać się tej pokusy, skoro okazała się być najplodniejsza we wszystkich cywilizacjach – z wyjątkiem naszej własnej, a przynajmniej prądu w niej dominującego? Jedynie stąd, że cywili-

zacja ta – nasza – która w znacznym stopniu się ich wyrzekła, odnosiła w pewnych dziedzinach olbrzymie sukcesy; ale w innych zawiodła z kretesem” (Kołakowski, 1990, s. 143).

Poza przytoczonym powyżej argumentem egzystencjalistycznym istnieje, zdaniem autora, inny jeszcze powód, który uprawomocnia światopogląd hermeneutyczny. „Czy nie narzuca się podejrzenie – pyta on w ostatnim zdaniu *Horror metaphysicus* – że gdyby «być» nie było do «czegoś», a świat pozbawiony sensu, to nie tylko nigdy nie zdołalibyśmy wyobrazić sobie, że jest inaczej, lecz nawet pomyśleć nie bylibyśmy w stanie tego właśnie, że «być» nie jest w istocie «do czegoś», a świat pozbawiony sensu?” (Kołakowski, 1990, s. 144). A zatem doniosłość perspektywy hermeneutycznej polega również na tym, że stanowi ona warunek *sine qua non* scjentyzmu, że jest, innymi słowy, konstrukcją myślową, której negacja zrodziła stanowisko scjentyistyczne. Jeśli tak, to opozycja hermeneutyki i scjentyzmu zarówno przypomina relację metafizyka–sceptycyzm, jak i otwacza najbardziej zasadnicze strukturalne cechy kultury europejskiej *tout court*. W kontekście powyższych argumentów nie można przyjąć konstatacji Ernesta Gellnera, że istnieje absolutna, tj. niezrelatywizowana do żadnej kultury procedura, dzięki której powstają teorie naukowe o nieabsolutnej wartości. Jerzy Szymura nazywa to stanowisko fundamentalizmem metodologicznym.

Powyższa metoda domaga się transcencji, którą jest mit Rozumu, a ten z kolei jest efektem niezgody człowieka na swoją intelektualną przypadkowość i kolejną daremną próbą zakorzenienia się w niepodlegającym relatywizacji sensie. Można stwierdzić, że „nie ma uprzywilejowanych przedstawień” i skazani jesteśmy na horror metafizyczny oraz jego najbardziej widoczny przejaw, którym jest koncepcja ludzkiej natury.

BIBLIOGRAFIA

- Benedict R. (1999), *Chryzantemy i miecz*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Dziki J. (2003), *Dzieje życia na ziemi*. Warszawa: PWN.
- Geertz C. (2004), *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawański* [w:] M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Kontynuacje, Warszawa: PWN.
- Gellner E. (1990), *Postmodernizm*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel G.W. (1965), *Fenomenologia ducha*. Warszawa: PWN.
- Hegel G.W. (1967), *Wykłady z filozofii dziejów*. Warszawa: PWN.
- Kołąkowski L. (1966), *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*. Warszawa: PWN.
- Kołąkowski L. (1972), *Obecność mitu*. Paryż: Instytut Literacki.
- Kołąkowski L. (1990), *Horror metaphysicus*. Warszawa: Wydawnictwo Res Publica.
- Lenartowicz P. (1984), *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Martens E., Schnädelbach H. (red.) (1995), *Filozofia. Podstawowe pytania*. Warszawa: Wydawnictwo KiW.
- Mounier E. (1960), *Personalizm* [w:] *Wprowadzenie do egzystencjalizmu*. Warszawa.
- Peirce C.S. (1931), *Collected Papers*, vol. 1. Cambridge: Harvard University Press.
- Płuzański T. (1967), *Mounier*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Ricoeur P. (2006), *Model tekstu. Znaczące działania rozważane jako tekst* [w:] A. Jasińska-Kania, L. Nijkowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Russell B. (2006), *Religia i nauka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Schnädelbach H. (1995), *Rozum* [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*. Warszawa: Wydawnictwo KiW.
- Stróżowski W. (1984), *Dialektyka twórczości*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Znaniecki F. (1922), *Wstęp do socjologii*, Poznań: Wydawnictwo PTPN.