

embrionalnym stadium jego rozwoju” (s. 90). Czy miałyby to znaczyć, że mało dotąd przebadane fakty z dziedziny mechanizmów ludzkiego rozwoju mogłyby osłabić opartą na fundamencie tomistycznej antropologii tezę o duszy jako akcie organizującym materię do bycia ludzkim ciałem? I czy w kontekście dyskusji na temat moralnej godziwości stosowania środków wczesnoporonnych i antykoncepcyjnych owa czysto naukowa wątpliwość nie przerodzi się w wątpliwość sumienia i tak już, zdaniem Autora, mocno zdegradowanego wpływami praktycznego materializmu i moralnego indyferentyzmu? Czy w końcu ujęta w skrótovej formie charakterystyka obu kolidujących z sobą stanowisk: stawiającego życie dziecka przed interesami matki i społeczeństwa bądź stawiającego interesy matki i społeczeństwa ponad prawem dziecka do życia, nie jest w istocie charakterystyką dwojako rozumianej ludzkiej wolności, która z jednej strony woła o prawo do życia, a z drugiej – o prawo do zabijania?

Stawiając tych kilka pytań, nie mam najmniejszego zamiaru kwestionować wartości książki, co więcej, sądzę, że to swoiste *vademecum* dla wszystkich, którzy *ex professo* trudzą się nad urabianiem sumień, bo... być może, iż zarzut konfesyjności względem uchwalonej już przecież Ustawy jest po części konsekwencją braku pogłębionej refleksji filozoficzno-etycznej jej obrońców...

*Barbara Chyrowicz SSpS*

Ernest Gellner. *Reason and Culture. The Historic Role of Rationality and Rationalism*. Oxford & Cambridge: Blackwell Publishers 1992 ss. 193 (Select Bibliography, Index). *New Perspectives on the Past*.

Najnowsza książka Ernesta Gellnera (ur. 1925), „Rozum i kultura. Historyczna rola racjonalności i racjonalizmu”, ukazała się w serii *New Perspectives on the Past* (Nowe widzenie przeszłości), poświęconej, jak stwierdza jej redaktor R. I. Moore, interdyscyplinarnemu badaniu problemów, które „ciągle obecne w badaniach historycznych, rzadko są podejmowane wprost”. Wcześniej w tej samej serii opublikowano inną książkę Gellnera *Nations and Nationalism* (Oxford 1983), dostępną w tłumaczeniu Teresy Hołówki (*Narody i nacjonalizm*. Warszawa: PIW 1991). Ta sama tłumaczka uprzyjętniła czytelnikowi polskiemu, skandalizującą w momencie swego ukazania, wcześniejszą książkę Gellnera *Words and Things: An Examination of, and an Attack on Linguistic Philosophy* (London 1959, 1979<sup>2</sup>; *Słowa i rzeczy, czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*. Warszawa: KiW 1984).

Obszar naukowych zainteresowań Gellnera jest zróżnicowany, rozległy i interdyscyplinarny, o czym świadczą rozliczne jego prace m.in. filozoficzne (głównie epistemologiczne), socjologiczne (antropologiczne) oraz pograniczne. Po otrzymaniu gruntownej edukacji filozoficznej w Oksfordzie, Gellner studiował antropologię społeczną, by następnie prowadzić przez kilka lat terenowe badania etnologiczno-socjologiczne w Maroku. Dociekaniom jego towarzyszy na ogół ten sam zamiar: znalezienie klucza

(modelu) do zrozumienia współczesnego świata. Krąg autorów, z którymi dyskutuje, obejmuje nazwiska klasyczne, głównie: Kartezjusza, B. Pascala, B. Spinozę, D. Hume'a, I. Kanta, G. Hegla, J. S. Milla, K. Marksa i F. Nietzschego, oraz współczesne, m.in. N. Whiteheada, J. Frazera, M. Webera, E. Durkheima, Z. Freuda, L. Wittgensteina, K. R. Poppera, T. Kuhna, I. Lakatosa, P. Feyerabenda, N. Chomsky'ego i W. V. O. Quine'a. Występują one także w innych książkach Gellnera. Uderza brak osoby H.-G. Gadamera i tradycji hermeneutycznej, w której programowo dyskutuje się sprawę wzajemnych związków rozumu i kultury (tradycji), jak również nawiązania do poglądów amerykańskich postpragmatystów (R. Rorty) i francuskich postmodernistów (J. Derrida).

Gellner należy do brytyjskich antropologów zajętych socjologicznym aspektem racjonalności. Prezentowana książka, zawierająca przegląd nowożytnych dyskusji nad racjonalnością człowieka w kontekście relacji rozumu i kultury, jest interdyscyplinarna. Obejmuje ona z jednej strony filozoficzną problematykę racjonalności, z drugiej – socjologiczne zagadnienia z teorii kultury. Najogólniej jest ona próbą zrozumienia tego, co stało się z racjonalizmem w kulturze i filozofii w ciągu ostatnich trzech stuleci po Kartezjuszu (zaistnienie dylematu w związku z tezą Kartezjusza o suwerenności rozumu oraz roszczeniami do ważności wysuwanymi przez kulturę), oraz tego, o co chodzi w aktualnych dyskusjach nad racjonalną naturą człowieka i dialektycznym związkiem między rozumem a kulturą. Czy człowiek jest zwierzęciem rozumnym, jak twierdziła filozofia od Arystotelesa przez Kartezjusza niemal do naszych czasów, upatrując w racjonalności istotę człowieka, czy też racjonalność ta jest uwarunkowana kulturowo, a on sam, jak głosi Freud, jest zwierzęciem na wskroś irracjonalnym? Podobne problemy poruszał Gellner wcześniej, np. w esejach zebranych w *Relativism and the Social Sciences* (Cambridge 1985, 1987<sup>2</sup>), pytając, czy – jak twierdzi Kant – struktura naszego umysłu jest strukturą każdego umysłu ludzkiego, czy też – jak przyjmuje np. Nietzsche – nieprawdą jest, że rozum ludzki jest miarą człowieczeństwa?

Książka składa się z 9 rozdziałów. Pierwszy, „Rozum i kultura”, rozważa relację między suwerennym rozumem a zaborczą kulturą na przykładzie klasycznego racjonalizmu nowożytnego. Zaproponowany przez Kartezjusza program uwolnienia się za pomocą rozumu od kultury (przewyciężenia jej przesądów) kontynuowali na swój sposób Kant i Hume. Fundamentalizm racjonalistów (Kartezjusz) i empirystów (Hume) ma ten sam charakter: jest indywidualistyczny i prywatny, zwrócony przeciwko kolektywnej kulturze; różni się tym, że racjonalistyczni conceptualiści stawiają u podstaw wiedzy idee, sensualiści – wrażenia. Od tego czasu mamy do czynienia z subiektywizacją filozofii: to, co racjonalne, jest prywatne; to, co kulturowe, jest kolektywne i nieracjonalne. Kartezjański racjonalizm, dla którego kultura jest możliwym źródłem błędu, widzi ratunek dla rozumu w ucieczce poza kulturę. Rozdział 2, „Korzenie przymusu”, stawia, na tle kartezjanizmu i w nawiązaniu do Durkheima i Webera, pytanie o identyczność umysłu ludzkiego we wszystkich epokach i społeczeństwach, gdy porównawcze badania w ramach antropologii społecznej wskazują na istnienie wielu różnych form ludzkiej mentalności i racjonalności. Uderza w tym kontekście brak nazwisk np. L. Lévi-Bruhla i C. Lévi-Straussa, zajmujących się przecież szeroko zagadnieniami racjonalności ludów pierwotnych.

O ile dwa poprzednie rozdziały dotyczyły problemu genezy rozumu i racjonalności, rozdział 3, „Konfrontacje rozumu”, podejmuje jego bardziej systematyczną, chociaż nie

pozbawioną akcentów historycznych, charakterystykę. Należy odróżniać psychologiczne problemy faktycznego sposobu funkcjonowania umysłu i genezy wiedzy od filozoficznych (epistemologicznych) problemów jej uzasadniania. Racjonalizm przypomina monoteizm: rozum pojmowany jest jako uniwersalna, publiczna, transcendentna władza poznawcza (procedura decyzyjna i kryterium poznania). Dzisiaj jednak częściej dostrzega się i podkreśla fakt zapośredniczenia rozumu przez tradycję, autorytet, doświadczenie, emocje, metodę (metoda prób i błędów). W rozdziale 4, „Świeccy wrogowie rozumu”, Gellner opisuje inną – nie mieszczącą się w głównym nurcie, wiodącym od Kartezjusza przez Kanta do Webera – nowożytną tradycję racjonalizmu, tj. Hegla i Marksa. Wszechobecna kultura pojmowana tu jest jako miejsce realizowania się rozumu, który nie jest indywidualny, lecz bezosobowy i historyczny, a dzieje – jako postępujący rozwój racjonalności (Hegel). Z drugiej strony osiemnastowieczna konfrontacja rozumu i natury (Kant) dała początek wpływowym postaciom irracjonalizmu Schopenhauera, Nietzschego i Freuda. Chociaż sam Freud, zdaniem Gellnera, nie był irracjonalistą, jego naturalistyczne idee zapoczątkowały najbardziej irracjonalne prądy współczesności. Wcześniej psychoanalizie poświęcił Gellner osobną monografię *The Psychoanalytic Movement: Or the cunning of unreason* (London: Paladin 1985).

Rozdział 5, „Dolegliwości rozumu”, przedstawia dyskusje we współczesnej filozofii nauki (Quine, Popper, Lakatos, Feyerabend) nad racjonalnością nauki, głównie zaś nad procedurami racjonalnego uzasadniania. Ich punktem odniesienia pozostaje racjonalizm Kartezjusza, a wynikiem jest na ogół pokazanie niemocy rozumu. Racjonalistyczny ideał, który spełnia się z trudem w sferze poznania, jest poza nim (np. w dziedzinie działania) jeszcze mniej efektywny. Brak wiary w istnienie jakiegokolwiek gwarancji dla zasadności metody racjonalnej w nauce lub poza nią jest odtąd stałym tematem filozofii i teorii nauki. Rozdział 6, „Kontrprądy”, omawia wyniki najnowszych dyskusji nad relacją rozumu, kultury i natury (Kuhn, Collingwood, Wittgenstein, Chomsky, J. Benda). Zamiary Kuhna nie były wprawdzie irracjonalistyczne, dzieło jego miało jednak mocne konsekwencje irracjonalne, m.in. przez atak na „indywidualistyczną mitologię nauki”: badacze tworzą wspólnoty naukowe, budując swe teorie w ramach określonych paradygmatów, poprzez które dostępna jest rzeczywistość. Teorie naukowe, tworzone w odmiennych paradygmatach, są równie niewspółmierne jak kultury („formy życia”, jak nazwie je Wittgenstein), nie dają się ani usprawiedliwić, ani wyjaśnić. Irracjonalistyczne konsekwencje poglądów Chomsky’ego na naturę języka, które nie doczekały się jeszcze należytej dyskusji, sugerują, że ukryta głęboko składnia naszego języka określa naszą metafizykę (widzenie świata). Rozdział kończy krótka lista 12 typowych argumentów przeciwko racjonalizmowi.

Rozdział 7, „Racjonalność jako styl życia”, rozważa racjonalność mechanizmów polityki ekonomicznej i społecznej (produkcji i konsumpcji) społeczeństw współczesnych (Weber), stwierdzając ostatecznie, że nie poddają się one do końca racjonalnej kontroli. Rozdział 8, „Zdezorientowany Prometeusz”, nawiązuje do prometejskiego marzenia o całkowitej wolności. Chociaż przeznaczeniem człowieka jest próbować uwolnić się od kultury, a marzenie o autonomii stanowi o istocie jego bycia, nie daje się ono zrealizować. Również Kartezjusz, mimo wyjątkowości tego, czego dokonał, stworzył tylko nową, właśnie indywidualistyczną kulturę racjonalistyczną. Rozdział 9, „Rekapitulacja”, opisuje m.in. współczesną sytuację nadmiaru informacji i ogromnych możliwości technicznych, w której wypada dzisiaj człowiekowi dokonywać swych

racjonalnych wyborów. Ponieważ rozum nie potrafi dostarczyć człowiekowi żadnych ostatecznych racji dla swych decyzji, żyje on wykorzeniony w zmieniającym się szybko i ciągle świecie.

Niełatwą książkę Gellnera, zakładającą sporą dozę wiedzy z dziejów dyskusji nad racjonalizmem, czyta się z zainteresowaniem. Próżno w niej jednak szukać jasnej i jednoznacznej odpowiedzi na zasadnicze pytanie o racjonalną naturę człowieka i wpływ – pozytywny lub negatywny – kultury na realizowanie się ludzkiej racjonalności. Autor jest z jednej strony przekonany o pilnej potrzebie szukania sposobów rozwiązania obecnych problemów ludzkości, wierząc w możliwość ich znalezienia, z drugiej zaś nie przyjmuje, by odziedziczone po XIX wieku rozwiązania były nadal skuteczne i wiarygodne. Zajęty raczej kolekcjonowaniem i rozstrząsaniem istniejących poglądów, pokazywaniem dialektycznych zależności między rozumem i kulturą, Gellner własnego stanowiska nie przesądza, skłaniając się miejscami ku rozstrzygnięciom relatywistycznym. „Możemy się obejść bez iluzji, że jesteśmy prawowitymi dziedzicami, ostatecznym celem i szczytem globalnego rozwoju, który został specjalnie zaprojektowany, by nas wyprodukować. Jest to forma megalomanii, którą możemy pozostawić heglistom i ich intelektualnemu potomstwu” (s. 182). Chociaż opowiada się on za komplementarnie rozumianymi empiryzmem i racjonalizmem, nie przyjmuje istnienia żadnego prostego kryterium prawdy, odrzuca uniwersalizm obecnego sposobu myślenia człowieka i nie wierzy w liniowy rozwój ludzkości. Rzecz ciekawa, że Gellner, nie odmawiając człowiekowi pierwotnemu racjonalności, przyjmuje, wbrew powszechnemu niemal przekonaniu antropologii współczesnej o równości wszystkich kultur, tezę o absolutnej wyższości kultury europejskiej i niższości pierwotnej racjonalności w stosunku do europejskiej. Uzyskaniu wyraźnej odpowiedzi na pytanie o własne stanowisko Autora nie zawsze sprzyja styl jego wypowiedzi: szkicowych, skrótowych, entymematycznych, podpowiadających raczej pewne rozwiązania, niż je do końca rozwijających.

*Andrzej Bronk SVD*

Kenneth L. Pike. *Talk, Thought, and Thing: the Emic Road Toward Conscious Knowledge*. Dallas: Summer Institute of Linguistics 1993 ss. 85 (bibliografia).

Kenneth L. Pike, amerykański językoznawca, misjonarz i badacz języków Indian, antropolog, przedstawiciel tzw. etnonauki i filozof, kontynuuje jako uczeń Edwarda Sapira jego badania nad relacją między językiem i doświadczeniem. Jest twórcą tzw. tagmemiki, teorii języka o zabarwieniu mentalistycznym, zabiegającej o oddanie subtelnego bogactwa wielorakich sposobów posługiwania się językiem. Wychodząc od fonetycznego wymiaru języka, Pike zajął się zwłaszcza jego stroną znaczeniową (semantyczną) i pragmatyczną. Wywarł znaczący wpływ na współczesną lingwistykę amerykańską, szczególnie badania nad językami amerykańskimi. Do etnologii (etnometodo-