

REDAKCJA: Marek Gensler, Agnieszka Gralińska-Toborek
Wioletta Kazimierska-Jerzyk, Krzysztof Kędziora, Joanna Miksa
WSPÓŁPRACA: Monika Mansfeld

PRACTICA SPECULATIVA

Studies Offered to
Andrzej M. Kaniowski

PRACTICA [T
SPECULATIVA [E]



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

REDAKCJA: Marek Gensler, Agnieszka Gralińska-Toborek
Wioletta Kazimierska-Jerzyk, Krzysztof Kędziora, Joanna Miksa
WSPÓŁPRACA: Monika Mansfeld

PRACTICA SPECULATIVA

**Studies Offered to
Andrzej M. Kaniowski**

Marek Gensler (ORCID: 0000-0001-8074-6854)
Agnieszka Gralińska-Toborek (ORCID: 0000-0002-5250-3676)
Wioletta Kazimierska-Jerzyk (ORCID: 0000-0003-1871-7897)
Krzysztof Kędziora (ORCID: 0000-0003-4224-9544)
Monika Mansfeld (ORCID: 0000-0003-4341-2251)
Joanna Miksa (ORCID: 0000-0002-3517-7856)
– Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Filozofii, Katedra Etyki
90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENCI

Michał Dobrzański, Paweł Łuków, Michał Rupniewski

REDAKTOR INICJUJĄCY

Natasza Koźbiał

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Teresa Margańska

SKŁAD I ŁAMANIE

MUNDA – MACIEJ TORZ

KOREKTA TECHNICZNA

Wojciech Grzegorzczak

PROJEKT OKŁADKI

Monika Mansfeld, Marek Nawojwski

Zdjęcie na skrzydle okładki autorstwa Bartosza Kałużnego

© Copyright by Authors, Łódź 2022

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2022

<https://doi.org/10.18778/8220-570-1>

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.10318.21.0.M

Ark. wyd. 39,0; ark. druk. 40,0

ISBN 978-83-8220-570-1

e-ISBN 978-83-8220-571-8

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Matejki 34A

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 635 55 77

SPIS TREŚCI / INHALT / CONTENTS

NOTA WSTĘPNA / ANMERKUNG DER REDAKTION / EDITOR'S NOTE.....	9
--	---

SKRÓTY / ABKÜRZUNGEN / ABBREVIATIONS.....	15
---	----

I.

Galewicz Włodzimierz, <i>Porządek dobroczynności w etyce Tomasza z Akwinu</i>	21
---	----

5

Banaszkiewicz Artur, <i>Rozum i Pismo. Cud, objawienie i interpretacja Biblii w filozofii Christiana Wolffa</i>	43
---	----

Miodoński Leon, <i>Kant i Hippel, czyli obywatelskość jako wartość</i>	61
--	----

Pieniążek Paweł, <i>Problem zła u Kanta</i>	81
---	----

Miksa Joanna, <i>Miejsce szczęścia w Kantowskiej antropologii moralnej</i>	99
--	----

Szahaj Andrzej, <i>Kłopoty z demokracją dziś</i>	117
--	-----

Szubka Tadeusz, <i>Debata Habermasa z Rortym o uzasadnianiu i prawdzie</i>	129
--	-----

Kędziora Krzysztof, <i>Powściągliwość myślenia</i>	141
--	-----

Piórczyński Józef, <i>Czym jest filozofia? Rola filozofii w kulturze</i>	159
--	-----

Kleszcz Ryszard, <i>Leszek Kołakowski o racjonalizmie. Analiza krytyczna</i> ...	173
--	-----

Maciaszek Janusz, <i>Wolność i słabość woli u Donalda Davidsona</i>	201
---	-----

Madalińska-Michalak Joanna, <i>Etyka i pasja w pracy naukowca</i>	233
---	-----

Jakubowski Marek N., <i>Koneczny i Giertych, czyli przyczynek do trwałości mitologii narodowej</i>	245
--	-----

Jabłkowska Joanna, <i>Powieść pokoleniowa w służbie rozliczenia z historią. Emigracja, ucieczka i wypędzenie w literaturze niemieckiej po 2000 roku</i>	261
---	-----

II.

Horn Christoph, <i>Liberalismus oder Republikanismus bei Kant?</i>	283
--	-----

Adolphi Rainer, <i>Die Moral der Exekutive. Das Charisma der guten Politik und eine ‚Fichteanische‘ Gefährdung im modernen Institutionenstaat</i>	301
--	-----

Lohmann Georg, <i>Verfassungsgesetzgebung als historisches Ereignis der Verkörperung von Vernunft. Zur Verbindung von Demokratie Und menschenrechten</i>	331
--	-----

Joerden Jan C., <i>„Actio libera in se” und „actio libera in (sua) causa” im Strafrecht und bei supererogatorischem Verhalten</i>	349
---	-----

Stöckler Manfred, <i>Neurobiologie und Willensfreiheit</i>	375
--	-----

Franzen Winfried, <i>Altruismus und Moral</i>	393
---	-----

Kaufmann Mathias, <i>Philosophie – Ethnologie – Translation. Über den Umgang mit kultureller Differenz</i>	415
--	-----

6 Steger Florian, Orzechowski Marcin, <i>Diversität verpflichtet. Medizin in einer pluralistischen Gesellschaft</i>	429
---	-----

Grätzel Stephan, <i>Kafkaeske Schuld – Existentielle Schuld und Gastrecht im Ausgang von Kafkas Roman „Das Schloss”</i>	445
---	-----

Pobojewska Aldona, <i>Sind Wir Sisyphi? Überlegungen zum Sinn des Lebens</i>	459
--	-----

III.

Gensler Marek, <i>Adversus calumniatores medii aevi. How the Middle Ages Paved Way for Modern Age</i>	479
---	-----

Panasiuk Ryszard, <i>God and Religion of the Enlightened Man According to Kant</i>	491
--	-----

Guyer Paul, <i>The Antinomies of Practical Reason</i>	503
---	-----

Pinzani Alessandro, <i>A Civic Ethics in Kant?</i>	527
--	-----

Wyreńska-Đermanović Ewa, <i>The Application of Metaphysical Principles to the Empirical World. A Brief Reconstruction of the Core of Kant’s Doctrine of Right</i>	543
---	-----

Aleksandrowicz Dariusz, <i>Some Problematic Philosophical Implications of the Thomas Theorem</i>	561
Skirbekk Gunar, <i>The Idea of a Global History of Philosophy</i>	595
Nowak Ewa, Ciereszko Kinga, Dłużewicz Alicja, Napiwodzka Karolina, <i>Challenging Habermas' Practical Discourse to Justify the Rights of Animals</i>	605
TABULA GRATULATORIA	627
INDEKS NAZWISK/ NAMENVERZEICHNIS/ INDEX OF NAMES..	629



NOTA WSTĘPNA

Jubileusz 70. urodzin Profesora Andrzeja M. Kaniowskiego, który przypadł w lipcu 2021 roku, stał się okazją do podarowania tej książki. Jej współautorami są przedstawiciele nauk humanistycznych i społecznych, co odzwierciedla zainteresowania Jubilata i naturalne pokrewieństwo tych dziedzin.

Interdyscyplinarne grono badaczy ofiarowało Jubilatowi teksty tworzące mozaikę zagadnień i perspektyw, w której wiodącą rolę odgrywają filozofia Kanta oraz problemy współczesnej sfery społeczno-polityczno-kulturowej. Wiele podobnych zagadnień i koncepcji jest podejmowanych w tekstach różnych autorów. W ich śledzeniu pomocne będą ujednolicone cytowania Kanta oraz indeks autorów. Artykuły międzynarodowego gremium autorów pogrupowano, kierując się w pierwszej kolejności językiem tekstu (polski, niemiecki i angielski), a następnie zawartością merytoryczną zarówno pod względem historycznym, jak i problemowym.

Całość tworzy obraz otwartej i zaangażowanej nauki, za co dziękujemy wszystkim autorom. Dostojnemu Jubilatowi zaś jesteśmy wdzięczni za takie inspiracje.

Redakcja

ANMERKUNG DER REDAKTION

Das Jubiläum des siebzigsten Geburtstags von Professor Andrzej M. Kaniowski im Juli 2021 war eine Gelegenheit, ihm diesen Band zu schenken. Die Autoren sind Vertreter der Human- und Sozialwissenschaften, zwei eng miteinander verbundenen Disziplinen, die auch seine Interessengebiete sind.

Die interdisziplinäre Gruppe von Forschern hat ihre Texte beigesteuert, die zusammen ein Mosaik von Problemen und Perspektiven bilden. Die dominierenden Themen sind die Philosophie Kants und moderne soziale, politische und kulturelle Fragen. Viele Ideen und Konzepte tauchen in mehreren Texten wieder auf. Um ihre Auffindbarkeit zu erleichtern, wurde der Band mit einem einheitlichen Zitiersystem für Kants Werke und einem Autorenverzeichnis versehen. Die Beiträge der internationalen Autorengruppe sind zunächst nach der Sprache der Abfassung (Polnisch, Deutsch, Englisch), dann nach dem Inhalt in historischer Reihenfolge geordnet.

Der gesamte Band vermittelt ein Bild von wissenschaftlicher Offenheit und Engagement, wofür die Herausgeber den Autoren danken. Professor Kaniowski gilt ihr Dank für eine solch erhabene Inspiration.



EDITORS' NOTE

The Jubilee of Professor Andrzej M. Kaniowski's seventieth birthday, in July 2021, was an opportunity to offer him this volume. Its authors are representatives of human and social studies, two closely related disciplines that are also His areas of interest.

The interdisciplinary group of researchers have contributed their texts, which together make up a mosaic of problems and perspectives. The dominant topics are the philosophy of Kant and modern social, political and cultural issues. Many ideas and concepts reappear in several texts. In order to facilitate tracking them, the volume has been provided with a uniform system of citing Kant's works and the index of authors. The papers of the international group of authors have been arranged, first of all, according to the language of composition (Polish, German, English), then according to the content in historical order.

The whole volume presents an image of academic openness and commitment, for which the editors thank the authors. To Professor Kaniowski, they give thanks for such a lofty inspiration.

SKRÓTY / ABKÜRZUNGEN / ABBREVIATIONS

Immanuel Kant jest bez wątpienia autorem najbliższym Jubilatowi i z tego między innymi powodu najczęściej przywoływanym w niniejszym tomie. Postanowiliśmy więc ujednoczyć cytowanie dzieł Kanta, ułatwiając czytelnikowi śledzenie odwołań do jego dzieł. Kant przywoływany jest w tekstach pisanych w trzech językach – angielskim, niemieckim i polskim – stąd konieczność znalezienia rozwiązania, które sprawdziłoby się w każdym z tych języków. Za punkt odniesienia przyjęliśmy klasyczne wydanie dzieł Kanta *Kants Gesammelten Werken* Pruskiej Akademii Nauk (*Akademieausgabe*). Odesłania do Kanta mają więc następującą strukturę: skrót dzieła Kanta, numer tomu i strony w *Akademieausgabe*. Skróty dzieł Kanta, prezentowane poniżej, zostały utworzone na podstawie niemieckich tytułów.

W przypadku tekstów niemieckich ten sposób cytowania nie przedstawia większych problemów, które pojawić się mogą, gdy autor/autorka i czytelnik/czytelniczka korzystają z angielskich lub polskich przekładów. W większości przypadków tłumaczenia, z których autorzy korzystają, zawierają paginację *Akademieausgabe*. Czytelnik powinien zamiast z paginacji ciągłej korzystać z paginacji bocznej. W przypadku zaś, gdy dane tłumaczenie nie zawiera paginacji bocznej, podajemy także stronę tłumaczenia.

Beyond any doubt, Immanuel Kant is the favourite author of the Recipient of this volume; for this reason he is also the most frequently quoted author here. In order to facilitate following the references to Kant's works, the editors decided for a uniform way of presenting them in the papers in all three languages of the volume: English, German, and Polish,

taking the Preussische Akademieausgabe Kants Gesammelten Werken for benchmark. Accordingly, the references to Kant have a following form: abbreviated German title of Kant's work, volume number, page number.

For German texts this way of citing does not cause any problems; some may appear when the author and reader use English or Polish translations. In most cases, the translations used then give also the Akademieausgabe pagination in the margins and we encourage the readers to follow it. When the translation used by the author had no marginal references to the Akademieausgabe, we give references to the page numbers of translation itself.

Immanuel Kant ist zweifellos der Autor der dem Jubilat besonders am Herzen liegt, und unter anderem darin ist er in diesem Band am häufigsten zitiert. Also beschlossen wir, das Zitat von Kants Werken zu standardisieren, um den Lesern das Nachverfolgen von Verweisen auf seine Werke zu erleichtern. Kant wird in Texten zitiert, die in drei Sprachen verfasst sind – Englisch, Deutsch und Polnisch – daher die Notwendigkeit, eine Lösung zu finden, die in jeder dieser Sprachen funktioniert. Als Referenz diene uns die klassische Ausgabe der Werke Kant Kants Gesammelten Werken der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademieausgabe). Bezüge zu Kant sind daher wie folgt aufgebaut: Abkürzung von Kants Werk, Band- und Seitenzahlen in der Akademieausgabe. Die unten abgebildeten Abkürzungen von Kants Werken basieren auf deutschen Titeln.

Bei deutschen Texten bereitet diese Zitierweise keine größeren Probleme, die auftreten aber können, wenn Autor/Leser und Leser englische oder polnische Übersetzungen verwenden. In den meisten Fällen enthalten die von den Autoren verwendeten Übersetzungen die Paginierung der Akademieausgabe. Wenn eine bestimmte Übersetzung keine Seitenumbrüche enthält, stellen wir auch die Übersetzungsseite zur Verfügung.

Wykaz skrótów/ Liste der Verknüpfungen/ List of shortcuts

	deutsch	English	polski	
Anth	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i>		<i>Antropologia w ujęciu pragmatycznym</i>	VII
Anth ₁	<i>Anthropologie</i>			XV
BDG	<i>Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763)</i>	<i>The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God</i>	<i>Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga</i>	II
Br	<i>Briefe</i>		<i>Korespondencja</i>	X–XIII

	deutsch	English	polSKI	
FM	<i>Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?</i>	<i>What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?</i>	<i>O postępach metafizyki</i>	XX
GA-JFF	<i>Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk (1760)</i>		<i>Rozważania związane z przedwczesną śmiercią Jaśnie Wielmożnego Pana Johanna Friedricha von Funk</i>	II
GMS	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)</i>	<i>Groundwork of the Metaphysics of Morals</i>	<i>Uzasadnienie metafizyki moralności</i>	IV
GSE	<i>Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</i>		<i>Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości</i>	II
IaG	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)</i>	<i>Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim</i>	<i>Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym</i>	VIII
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft (1788)</i>	<i>Critique of Practical Reason</i>	<i>Krytyka praktycznego rozumu</i>	V
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft (1781, 1787)</i>	<i>Critique of Pure Reason</i>	<i>Krytyka czystego rozumu</i>	A-VI B-III
KU	<i>Kritik der Urteilskraft (1790)</i>	<i>Critique of the Power of Judgment</i>	<i>Krytyka władzy sądu</i>	V
LBI	<i>Loose Blätter</i>	<i>Loose Sheets</i>		
MS	<i>Die Metaphysik der Sitten (1797)</i>	<i>The Metaphysics of Morals</i>	<i>Metafizyka moralności</i>	VI
	RL <i>Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre</i>	<i>Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right</i>		
	TL <i>Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre</i>	<i>Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue</i>		
NTH	<i>Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755)</i>	<i>Universal Natural History and Theory of the Heavens or Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Whole</i>		I
Päd	<i>Pädagogik</i>		<i>O pedagogice</i>	IX

	deutsch	English	polski	
Pölitz	<i>Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik</i>			
Prol	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (1783)</i>	<i>Prolegomena to Any Future Metaphysics</i>	<i>Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka</i>	IV
Refl	<i>Reflexion</i>			XIV–XIX
RGV	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793)</i>	<i>Religion within the Boundaries of Mere Reason</i>	<i>Religia w obrębie samego rozumu</i>	VI
SF	<i>Der Streit der Fakultäten (1798)</i>	<i>The Conflict of the Faculties</i>		VII
TG	<i>Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik</i>		<i>Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki</i>	II
TP	<i>Über den Gemein-spruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793)</i>	<i>On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice</i>	<i>O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce</i>	VIII
V-MS/ Vigil	<i>Die Metaphysik der Sitten Vigilantius</i>			XX–VII, 2
VBO	<i>Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (1759)</i>		<i>Esej o kilku spostrzeżeniach na temat optymizmu</i>	II
VKK	<i>Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764)</i>		<i>Esej o schorzeniach głowy</i>	II
WA	<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784)</i>			VIII
ZeF	<i>Zum ewigen Frieden (1795)</i>	<i>Toward Perpetual Peace</i>		VIII

I.

Włodzimierz Galewicz

 <https://orcid.org/0000-0002-7936-8101>
Uniwersytet Jagielloński

PORZĄDEK DOBROCZYNNOSCI W ETYCE TOMASZA Z AKWINU*

Streszczenie

Przedmiotem tego tekstu jest porządek obowiązków dobroczynności, czy też czynienia dobra, w etyce Tomasza z Akwinu. Po krótkim wyjaśnieniu, co u autora *Summy teologii* znaczy sama „dobroczynność” (*beneficentia*), zaliczam wstępnie jego koncepcję obowiązków czynienia dobra, czy też świadczenia przysług innym ludziom, do pewnego typu teorii dobroczynności, który nazywam pluralizmem kryteriologicznym. Jako innych reprezentantów tego rodzaju teorii, których idee wywarły największy wpływ na koncepcję Tomasza z Akwinu, biorę pod uwagę Arystotelesa oraz Cyce-rona. Odwołując się do wybranych wypowiedzi tych trzech filozofów wyróżniam główne zasady priorytetyzacji, na podstawie których w obrębie kryteriologicznego pluralizmu ustala się kolejność czy też względną rangę obowiązków dobroczynności. Pośród tych preferencyjnych zasad wyróżniam ogólniejsze reguły – regułę większego zobowiązania, ściślejszego związku, większej potrzeby czy też większego pożytku i większej wartości – a także podporządkowane im bardziej szczegółowe kryteria. W drugiej, najobszerniejszej części tego tekstu staram się pokazać, w jaki sposób wyróżnione reguły i kryteria priorytetyzacji są interpretowane i stosowane przez Tomasza z Akwinu. Na koniec odnoszę się do stanowiska, jakie zajmuje on w kwestii nieuniknionych konfliktów tych zasad i możliwości ich rozwiązywania.

Słowa kluczowe:

Tomasz z Akwinu, Arystoteles, Cyce-ron, dobroczynność, porządek obowiązków działania dla dobra innych, konflikty reguł priorytetyzacji

* Poniższy tekst wiąże się z moim projektem badawczym „Obowiązek czynienia do-
bra w etyce Tomasza z Akwinu – nowy przekład i krytyczna edycja traktatu *De caritate*”,
finansowanym przez MNISW w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki
w wyniku konkursu Uniwersalia 2.2.

THE ORDER OF BENEFICENCE IN THOMAS AQUINAS

Abstract

This paper aims to provide a contribution to the perennial discussion on ranking of our duties to help others by analyzing Thomas Aquinas's conception of the order of beneficence. After outlining Aquinas's notion of *beneficentia* as a virtue guiding positive duties to others I present his prioritization of these duties as a version of multi-criteria approach, developing antecedent ideas of Aristotle and Cicero. In reference to these philosophers, I distinguish a few crucial principles used for priority setting in discharging duties to act for the good of others: the rule of greater commitment, the rule of closer connection, the rule of greater need, the rule of greater benefit and the rule of higher worth. Then I seek to highlight how these principles and their sub-criteria are accounted for and applied by Thomas Aquinas, focusing especially on his considerations how to resolve conflicts among competing rules of preference.

Keywords:

Thomas Aquinas, Aristotle, Cicero, beneficence, prioritization of duties to others, resolving moral conflicts

1.

22

Dobroczynność (*beneficentia*) w ujęciu Tomasza z Akwinu jest formą działania, w którym przejawia się życzliwość w stosunku do ludzi, będąca nieodłączną częścią chrześcijańskiej miłości-*caritas*. Objaśniając nazwę *beneficentia* w traktacie *De caritate*¹, Tomasz z Akwinu tłumaczy, że słowo *benefacere*, od którego ona pochodzi, znaczy tyle samo co: czynić komuś dobro (*facere bonum alicui*). Czynić dobro jakiejś osobie to wyświadczać jej przysługi, udzielać jej wsparcia, spieszyć jej z pomocą. Tak rozumiane czynienie dobra nie jest tym samym, co działanie dobroczynne (lub „charytatywne”) w obecnym znaczeniu. Istotnie różny jest zarówno zakres tych etymologicznie spokrewnionych poczynań – w wypadku czynienia dobra znacznie obszerniejszy niż w wypadku działania charytatywnego – jak ich normatywny charakter. O ile bowiem uprawianie działalności charytatywnej rozumie się zwykle jako działanie etycznie niekonieczne, niewymagane czy też nadobowiązkowe, o tyle czynienie dobra przynajmniej może być – a częstokroć także jest – spełnianiem jak najbardziej mocnych i wiążących obowiązków etycznych.

Stanowisko Tomasza z Akwinu w sprawie obowiązków czynienia dobra reprezentuje pewien typ koncepcji dobroczynności, który można

¹ Odwołując się do miejsc z *Summy teologii* Tomasza z Akwinu używam skrótu *ST* i podaję standardową lokalizację cytowanego fragmentu.

by określać jako kryteriologiczny pluralizm. Kryteriologicznym pluralizmem w teorii dobroczynności jest każda koncepcja, która akceptuje – jeśli nie bez wyjątku, to chociaż w większości – następujące tezy: (1) Oprócz negatywnych obowiązków etycznych, polegających na niewyrządzaniu zła innym ludziom, istnieją też pozytywne obowiązki etyczne w stosunku do innych, polegające na czynieniu im dobra; obowiązki czynienia dobra nie wyczerpują wprawdzie ogółu pozytywnych obowiązków, jakie posiadamy wobec innych ludzi (nie obejmują bowiem np. obowiązków okazywania im należnego szacunku), ale tworzą ich najobszerniejszą i pod pewnym względem centralną podklasę. (2) Nasze obowiązki czynienia dobra innym dzielą się na ogólne i szczególne; pierwsze posiadamy wobec wszystkich ludzi, czyli ludzi jako ludzi, drugie zaś wobec tych, którzy pozostają z nami w jakimś specjalnym stosunku lub mają inną specyficzną cechę, niezależną od łączących nas z nimi stosunków. (3) Obowiązki czynienia dobra, które posiadamy wobec innych ludzi, mogą być zróżnicowane co do stopnia, tzn. większe lub mniejsze, silniejsze lub słabsze. (4) O tym, czy w stosunku do pewnej osoby mamy jakiś szczególny obowiązek czynienia jej dobra lub też dbania o jej dobro, a jeżeli tak, to jak silny, decyduje kilka różnych kryteriów lub względów. (5) Kryteria decydujące o sile obowiązku czynienia dobra lub udzielenia pomocy, jaki posiadamy wobec różnych osób, mogą być rozbieżne; zdarza się zatem, że ze względu na kryterium K1 mamy (w razie konieczności wyboru) większy obowiązek pomóc jednemu człowiekowi, a ze względu na kryterium K2 komuś innemu, albo że mamy obowiązek pomóc pierwszemu bardziej niż drugiemu (w razie niemożliwości udzielenia im równie dużej pomocy). (6) Różne kryteria, decydujące o sile naszych obowiązków czynienia dobra, nie dają się jednoznacznie uporządkować; choć zatem jedno kryterium niesienia pomocy można (przynajmniej gdy chodzi o pomoc określonego rodzaju) słusznie uważać za ogólnie biorąc ważniejsze niż inne, to jednak sam fakt, że z dwóch osób potrzebujących naszej pomocy osoba A zasługuje na nią bardziej ze względu na kryterium ogólnie biorąc ważniejsze, a osoba B ze względu na kryterium ogólnie mniej ważne, nie przesądza jeszcze o tym, że bardziej powinniśmy pomóc (lub że powinniśmy bardziej pomóc) osobie A niż osobie B, zwłaszcza gdy kryterium ogólnie ważniejsze jest spełniane w tylko trochę większym stopniu przez A niż przez B, natomiast kryterium ogólnie mniej ważne w znacznie większym stopniu przez B niż przez A.

Przedstawiony zestaw twierdzeń określa pewien schematyczny typ teorii dobroczynności. Jednym z głównych zadań, stojących przed każdą pełniejszą wersją kryteriologicznego pluralizmu, jest ustalenie owych kryteriów lub reguł pierwszeństwa, których należy przestrzegać czyniąc dobro lub udzielając pomocy raczej jednemu osobom niż innym. Faktycznie

też zarówno w dziełach Tomasza z Akwinu, jak i u jego obu poprzedników znajdujemy miejsca, w których wypowiadają się oni wyraźnie na temat tych zasad priorytetyzacji, porządkujących obszerną sferę pozytywnych powinności etycznych. Warto będzie wziąć pod uwagę przynajmniej kilka z tych wypowiedzi.

1.1.

W ujęciu Arystotelesa obowiązek wyświadczenia dobra mamy spełniać szczególnie wobec naszych szeroko rozumianych przyjaciół, czyli tych wszystkich, którym „sprzyjamy” lub życzymy dobra; w konsekwencji najwięcej miejsca poświęca się mu w dwóch księgach *Etyki nikomachejskiej*² dotyczących właśnie przyjaźni (*philia*). Na koniec drugiego rozdziału IX księgi Arystoteles pisze, że „trzeba zawsze usiłować oddawać krewnym i członkom tej samej fyli, i współobywatelom, i wszystkim innym to, co im się należy, a osądzać, co każdemu z nich się należy wedle stopnia <powiązania> z nimi (*kat' oikeiotêta*), wedle ich dzielności etycznej i użyteczności”. Dodaje również, że „osądzenie tego w odniesieniu do osób <z tej samej kategorii> (*tôn men oun homogenôn*) jest łatwiejsze, w odniesieniu zaś do osób <należących do różnych kategorii> (*tôn de diapherontôn*) – trudniejsze”.

Przywołany passus³ w polskim tłumaczeniu brzmi:

I trzeba zawsze usiłować oddawać krewnym i członkom tej samej fyli, i współobywatelom, i wszystkim innym to, co im się należy, a osądzać, co każdemu z nich się należy wedle stopnia pokrewieństwa z nimi, wedle ich dzielności etycznej i użyteczności. Owóż osądzenie tego w odniesieniu do osób tego samego pochodzenia jest łatwiejsze, w odniesieniu zaś do osób dalszych – trudniejsze. Nie należy jednak dać się tym odstraszyć, lecz w miarę możliwości rozstrzygać odnośne kwestie (Arystoteles, EN IX 2, 1165a, 29–34).

Ten fragment (tak znakomitego skądinąd) przekładu Danieli Gromskiej jest jednak mylący. Tłumaczka najpierw błędnie oddaje zwrot *kat' oikeiotêta* przez „wedle stopnia pokrewieństwa”, przeocząc, że oznacza on kryte-

² Fragmenty *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa cytuję według polskiego przekładu (Arystoteles, 1996). Niekiedy jednak dokonuję w nich pewnych zmian, które za każdym razem ujmuję w spiczaste nawiasy < > i usprawiedliwiam w przypisie. Wszystkie cytaty lokalizuję za pomocą numerów stron i wierszy w wydaniu Bekkera.

³ W oryginale: „kai sungenesi de kai phuletai kai politais kai tois loipois hapasin aei peirateon to oikeion aponemein, kai sunkrinein ta hekastois huparchonta kat' oikeiotêta kai aretên ê chrêsîn. tôn men oun homogenôn rhaiôn hê sunkrisis, tôn de diapherontôn ergôdestera. ou mên dia ge touto apostateon, all' hês an endechêtai, houtô dioristeon” (Arystoteles, EN IX 2, 1165a, 29–34).

rium świadczeń należnych nie tylko krewnym, lecz także „członkom tej samej fyli, i współobywatelom, i wszystkim innym”, a zatem osobom, z którymi nie łączy nas pokrewieństwo, chociaż jesteśmy z nimi połączeni pewną inną więzią. Nietrafnie rozumie również przeciwstawienie „*tôn men oun homogenôn – tôn de diapherontôn*” jako odnoszące się do osób tego samego pochodzenia i do osób dalszych, podczas gdy Arystoteles ma tutaj wyraźnie na myśli, że łatwiej jest rozstrzygnąć kwestię pierwszeństwa w świadczeniu pomocy, gdy chodzi o osoby z tej samej porównawczej kategorii (np. bliższego i dalszego krewnego lub człowieka bardziej lub mniej wartościowego), niż w wypadku osób należących do różnych kategorii (np. kogoś, z kim łączy nas bliższe pokrewieństwo i kogoś, kto odznacza się większą wartością).

1.2.

Porządek dobroczynności – przedstawiony w duchu kryteriologicznego pluralizmu – jest również jednym z ważnych tematów, które porusza Cyceon w swojej rozprawie *O powinnościach* (1960). Po rozpatrzeniu pierwszej z dwóch wymienianych tam (zob. paragraf 20) głównych kategorii powinności moralnych, mianowicie obowiązków sprawiedliwości, autor przechodzi do omówienia odróżnianych od nich – chociaż zarazem różnorożnie z nimi powiązanych – obowiązków dobroczynności, czy też „uczynności i usługowości” (*de beneficentia ac de liberalitate*, 42), na samym wstępie podając pewne reguły – określane przez niego jako ostrożności (*cautiones*) – których należy przestrzegać przy ich wypełnianiu. Jako jedną z nich wymienia regułę zasługi: jeżeli akty dobroczynności wyświadczane innym osobom mają być także zgodne ze sprawiedliwością, musimy zważać „na to, by każdemu świadczone wedle jego zasług” (*ut pro dignitate cuique tribuatur*).

W jednym z kolejnych paragrafów [45] poznajemy warunki świadczenia dobra *pro dignitate*, a zatem kryteria, które trzeba mieć na względzie, aby dla różnych ludzi wybierać dobrodziejstwa, na które oni zasługują, lub też – jak woli to ujmować tłumacz – „by świadcząc dobrodziejstwa dobrać ludzi, którzy na to zasługują”. Tak więc czytamy:

Przy tym powinno się brać pod uwagę i charakter osoby, której ma się oddać przysługę, i jej stosunek do nas, i stopień jej współzycia z nami, i powinności, jakich poprzednio dopełniła ona z naszym pożytkiem.

Uwyraźniona w ten sposób norma wymagająca od aktów właściwej (czyli sprawiedliwej) dobroczynności, aby były dostosowane do zasług osoby, której są świadczone, okazuje się zatem złożona. Istnieje bowiem

kilka różnych powodów, dla których pewna osoba może zasługiwać na naszą szczególną życzliwość i pomoc w potrzebie. Cyceon wymienia wśród nich jej moralny charakter (*mores*), jej nastawienie do nas (*animus erga nos*), ścisłość społecznych związków, które nas z nią łączą (*communitas ac societas vitae*), a także przysługi, jakie ona sama oddała już w naszym interesie (*ad nostras utilitates officia ante collata*). Najbardziej godne naszej pomocy są oczywiście osoby, które zasługują na nią z wszystkich tych powodów; jeżeli nie, powinniśmy przyznawać pierwszeństwo tym, których załugi są liczniejsze lub ważniejsze.

Pierwszy z wymienionych powodów zasługiwania na szczególną pomoc, mianowicie moralny charakter, wydaje się niezależny do trzech pozostałych: etycznie wartościowa może być bowiem osoba, która nie jest ani bardziej z nami związana, ani życzliwie do nas nastawiona, ani też „zasłużona” ze względu na oddane nam już przysługi. Stosunek tych trzech dalszych kryteriów nie jest jednak jasny. Najpierw więc byłoby do rozważenia, czy szczególna więź, łącząca nas z jakąś osobą, nie może – a nawet nie musi – wynikać z przysług, które ta osoba już nam wyświadczyła. Następnie należałoby również zapytać, jak ma się życzliwe nastawienie, okazywane nam przez daną osobę, do „długu wdzięczności”, który mamy wobec niej z racji jej świadczeń. W paragrafie 49 Cyceon, powracając do owych przysług wyświadczonych nam przez kogoś, stwierdza jako rzecz oczywistą, że im większą oddano nam przysługę, tym bardziej powinniśmy się za nią odwdzieczyć (*quin maximo cuique plurimum debeatur*) i dodaje, że oceniając tę wielkość przysługi musimy wziąć pod uwagę „nastawienie, staranie i życzliwość tego, kto ją wyświadczył” (*quo quisque animo, studio, benivolentia fecerit*). Stąd można by wnosić, że życzliwe nastawienie, jakie okazuje wobec nas dana osoba, nie jest osobnym kryterium zasługiwania przez nią na naszą życzliwość, lecz raczej jednym z aspektów kryterium oddanych nam przysług.

Omawiając w dalszym ciągu [49] obowiązki czynienia dobra osobom, wobec których mamy pewien „dług wdzięczności” i poruszając kwestię – można by dzisiaj powiedzieć – ich „priorytetyzacji” czy też kolejności, Cyceon dosyć niepostrzeżenie, bez żadnej zapowiedzi, wprowadza jej nowe kryterium, niezawarte w regule większej zasługi, lecz najwyraźniej zakładane jako oczywiste. Tak mianowicie pisze:

Otóż w dobieraniu osoby, wobec której mamy spełnić dobry uczynek, i w okazywaniu wdzięczności, jeśli wszystkie inne względy są równe, najważniejszym nakazem obowiązku jest przychodzić z pomocą w miarę tego, im ktoś więcej potrzebuje wsparcia. Wielu jednak postępuje całkiem przeciwnie: od kogo się najwięcej spodziewają, temu – choćby nie potrzebował ich pomocy – starają się przysłużyć w pierwszym rzędzie.

Z przytoczonej wypowiedzi dowiadujemy się wreszcie, że zarówno w wyświadczeniu przysług, jak i w odwdzięczaniu się za nie mamy obowiązek – jeśli tylko nie zachodzą inne istotne różnice – pomagać w pierwszej kolejności tym, którzy najbardziej potrzebują pomocy (*ut quisque maxime opis indigeat, ita ei potissimum opitulari*). Rola tego nowego kryterium, uzależniającego porządek pomocy potrzebującym od wielkości ich potrzeb, w omawianych wywodach nie jest jednak jasna. Po pierwsze bowiem nie bardzo wiadomo, czy ma być ono jednym z kryteriów podstawowych, pozwalających dopiero ustalić zbiór osób, którym powinniśmy udzielić pomocy, czy raczej kryterium dodatkowym, pozwalającym wybrać z tego zbioru, już ustalonego za pomocą innych kryteriów, osoby, którym powinniśmy pomóc w pierwszej kolejności. Następnie zaś nie jest też pewne, czy reguła większej potrzeby zajmuje osobną pozycję, obok trzech zasad wymienionych w paragrafie 49, czy też wchodzi w skład reguł zasługi (w pewnym znaczeniu możemy powiedzieć, że kto bardziej potrzebuje pomocy, bardziej też na nią zasługuje, ale w innym rozumieniu potrzebowania i zasługiwania są to dwa różne kryteria).

1.3.

27

Tomasz z Akwinu już w swoim *Komentarzu do Sentencji* odnosi się niejednokrotnie do porządku, jaki musimy przyjąć w obrębie aktów miłości-*caritas*, a w konsekwencji także w obowiązującej nas dobroczynności. Godne przytoczenia są zwłaszcza dwa miejsca, w których zestawia on główne reguły pierwszeństwa, pozwalające ustalić kolejność, czy też względną rangę owych obowiązków. W jednym z nich czytamy:

[...] w miłości-*caritas* obowiązuje pewien porządek, tak iż każdy powinien bardziej kochać samego siebie niż kogoś innego, bliskich niż obcych, przyjaciół niż nieprzyjaciół i wspólne dobro wielu ludzi niż osobiste dobro jednego człowieka⁴.

Przytoczony fragment podaje cztery reguły porządku *caritas*. Każda z nich wskazuje, kogo – lub też co – powinno się bardziej kochać (*plus debet diligere*). Ostatnia reguła wyraźnie zestawia dwa rodzaje dobra – wspólne dobro wielu ludzi i osobiste dobro jednego człowieka – i stwierdza, że pierwsze z nich należy „kochać” (co w tym wypadku znaczy również

⁴ Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, III, dist. 30 qu. 1 art. 1 ad 4: „[...] caritas ordinem habet, et plus debet diligere quisque se quam alium, et propinquos quam extraneos, et amicos quam inimicos, et bonum commune multorum quam bonum privatum unius”. Wszystkie polskie cytaty z dzieł Tomasza z Akwinu podaję w moim własnym tłumaczeniu.

cenie) bardziej niż drugie. W trzech pierwszych regułach zestawiane są bezpośrednio różne osoby lub strony, które może mieć do wyboru podmiot pozytywnych obowiązków, pragnący spełniać je zgodnie z porządkiem *caritas*: on sam i inni, bliscy i obcy, przyjaciele i nieprzyjaciele. Pośrednio jednak także te reguły, określające miejsce różnych stron w porządku (zarówno afektywnej, jak i praktycznej) miłości, odnoszą się oczywiście do dobra, bo przecież „bardziej kochać” jakąś osobę znaczy również tyle, co bardziej przejmować się jej dobrem, bardziej dbać o jej dobro, przykładając większą wagę do jej dobra. W rezultacie więc wszystkie przytoczone normy można dokładniej określić jako reguły pierwszeństwa w dbałości lub trosce o dobro, przy czym ta dbałość lub troska będzie mieć zarówno aspekt afektywny (przejmowanie się czymś dobrem), jak i aspekt praktyczny (działanie na rzecz czyjegoś dobra).

28 Nieco dalej w tym samym dziele (*Scriptum super Sententiis*, IV, dist. 15 qu. 2 art. 6 qc. 3 co.) Tomasz z Akwinu wymienia trzy główne reguły pierwszeństwa, których *ceteris paribus* powinniśmy przestrzegać w czynieniu dobra czy też udzieleniu wsparcia różnym osobom. Jedna z nich każe nam w pierwszej kolejności czynić – a dokładniej oddawać – należne dobro tym, którym jesteśmy coś winni, np. ze względu na dobro, które sami od nich otrzymaliśmy. Druga reguła zobowiązuje nas do tego, aby przyznawać pierwszeństwo „lepszym”, czyli podmiotom o większej wartości, przede wszystkim moralnej, lecz nieraz także intelektualnej (*Sententia libri Ethicorum*, IX, lectio 2 n. 12–13) lub nawet ontycznej (por. *Summa Theologiae*, II^a–II^{ae} qu. 32 art. 3). Trzecia wreszcie reguła wymaga, aby udzielając pomocy potrzebującym troszczyć się bardziej o tych, którym nasza pomoc jest bardziej potrzebna – którzy więc znajdują się w większej potrzebie. Jak jednak podkreśla Tomasz z Akwinu – nawiązując do podobnej uwagi w IX księdze *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa – każda z wymienionych reguł obowiązuje właśnie tylko *ceteris paribus*, a zatem pod warunkiem, że porównywane sytuacje i linie działania (np. wsparcie kogoś z rodziny albo człowieka zupełnie obcego) nie różnią się pod innymi ważnymi względami; inaczej bowiem te inne różnice mogą zawsze „przeważać szalę”, skłaniając nas czy też zobowiązując do odmiennego wyboru.

1.4.

Przytoczone wyżej wypowiedzi trzech filozofów, dobrze ilustrując reprezentowany przez nich wszystkich kryteriologiczny pluralizm w odniesieniu do obowiązków dobroczynności, pozwalają nam już bardziej systematycznie przedstawić główne reguły priorytetyzacji, formułowane lub stosowane na gruncie tego typu teorii.

Otóż podkreślając, czy też przynajmniej (mniej już stanowczo) przyznając, że jako ludzie mamy obowiązek czynić dobro lub też udzielać wsparcia wszystkim innym ludziom, reprezentanci kryteriologicznego pluralizmu nie utrzymują, że ten obowiązek pomocy w stosunku do wszystkich jest równy. Przeciwnie, zwracają wyraźną uwagę, że w pomaganiu innym należy przestrzegać pewnego porządku, ponieważ istnieją osoby lub też grupy osób, które z takich czy innych powodów zasługują na naszą pomoc bardziej aniżeli inne. Porządek udzielenia pomocy określają ogólne normy, stanowiące o tym, którym potrzebującym pomocy powinniśmy pomagać w pierwszej kolejności, jeżeli nie możemy pomóc wszystkim. Te zasady priorytetyzacji – jak, korzystając z bardziej współczesnego terminu, będę je nazywał – można podzielić na subiektywne i obiektywne. Pierwsze z nich mówią, jakim osobom w porządku czynienia dobra powinniśmy *ceteris paribus* przyznawać pierwszeństwo ze względu na szczególną relację, która nas z nimi łączy. Drugie wskazują kategorie osób, którym powinniśmy (również z zastrzeżeniem *ceteris paribus*, czyli przy braku innych istotnych różnic) poświęcać szczególną troskę z pewnych innych względów, niezależnych od łączącej nas z nimi relacji. Do grupy norm subiektywnych należy najpierw zasada, którą można by nazwać regułą *większego zobowiązania*. Każe nam ona bowiem przyznawać priorytet osobom, którym jesteśmy bardziej zobowiązani udzielić pomocy, bądź to ze względu na pewne dobro, które oni nam wyświadczyli, bądź to z uwagi na jakieś zło, które my im wyrządziliśmy. Inną subiektywną zasadą priorytetyzacji jest reguła *ściślejszego związku*, pozwalająca nam, a nawet nakazująca dawać pierwszeństwo osobom, które są nam pod pewnym względem bliższe lub bardziej z nami związane, nawet jeżeli ten ściślejszy związek nie wywodzi się (przynajmniej w prostej linii) z większego zobowiązania we wskazanym sensie, a zatem nie wynika z naszych dobrowolnych wcześniejszych decyzji. Do grupy obiektywnych zasad priorytetyzacji, uznawanych na stanowisku kryteriologicznego pluralizmu, zaliczają się natomiast trzy główne reguły: reguła *większej potrzeby*, która każe nam w pierwszej kolejności czynić dobro lub też udzielać wsparcia osobom bardziej go potrzebującym; reguła *większego pożytku*, każąca udzielać wsparcia zwłaszcza w tych przypadkach, w których przynosi ono większą korzyść bądź bezpośrednio osobom wspieranym, bądź również innym, bądź w ogóle wszystkim; a wreszcie reguła *większej wartości*, zgodnie z którą na pierwszeństwo w otrzymaniu pomocy zasługują osoby pod pewnym względem bardziej wartościowe, nawet jeżeli ich większa wartość nie sprowadza się do większej korzyści, jakiej przysparzają (przysporzyli lub mogą przysporzyć) innym jednostkom lub całej wspólnocie.

2.

Wymienione nadrzędne zasady, jak i związane z nimi bardziej szczegółowe kryteria, określające porządek obowiązków czynienia dobra, występują także w teorii Tomasza z Akwinu. Z ogólniejszych reguł, na podstawie których mamy podejmować decyzje, czy udzielać pomocy w pierwszej kolejności lub też w większej mierze jednej osobie czy innej, najmniej uwagi w jego rozważaniach poświęca się regule większej wartości. Nie jest też jasne, czy ta ostatnia norma priorytetyzacji przynajmniej po części nie sprowadza się do którejś innej: bądź do reguły większego zobowiązania (jak by to było, gdyby większą wartość należało przypisywać osobom, które już oddały nam lub też innym członkom społeczności jakieś istotne usługi), bądź do kryterium większego pożytku (gdyby do osób bardziej wartościowych należało zaliczyć te, które mogą się jeszcze lepiej przysłużyć interesom społeczeństwa lub dobru wspólnemu). W dalszym ciągu pominę zatem ową „większą wartość” jako ewentualny dodatkowy powód do wybrania jednej z osób, którym mogliśmy udzielić pomocy, i zajmę się tylko tym, w jaki sposób teoria Tomasza z Akwinu pojmuje pozostałe wyróżnione racje, mogące skłaniać do takich wyborów.

30

2.1.

Reguła większego zobowiązania. Obowiązek preferowania określonych osób w porządku czynienia dobra lub też udzielenia wsparcia może wynikać z pewnych dobrowolnych relacji, nawiązanych przez stronę wspierającą ze stroną wspieraną i nakładających na tę pierwszą określone zobowiązania w stosunku do drugiej. W obrębie tego typu zobowiązań można wyróżnić trzy grupy: obowiązki *lojalności*, polegające na wywiązywaniu się z zawartych umów czy też dotrzymywaniu złożonych obietnic; obowiązki *wdzięczności*, polegające na odwzajemnianiu się za otrzymane (i dobrowolnie przyjęte) przysługi i obowiązki *rekompensaty*, polegające na wynagradzaniu strat lub szkód, z własnej winy (choć nie zawsze wprost z własnej woli) przysporzonych lub wyrządzonych innym.

Wyróżnione zobowiązania, które posiadamy wobec innych osób wskutek naszych wcześniejszych poczynań, mogą ze sobą kolidować czy też konkurować, i to na różnych płaszczyznach. Tak więc oprócz zewnętrznych konfliktów, do których nierzadko dochodzi pomiędzy regułą większego zobowiązania a którąś inną z reguł priorytetyzacji,

występują także konflikty w obrębie zastosowań tej pierwszej. Na takie wewnętrzne konflikty różnych szczególnych zobowiązań, ciężących na nas wobec określonych osób, wskazywał już Arystoteles w swoich rozważaniach na temat przyjaźni. Porusza je także Tomasz z Akwinu, gdy np. zauważa (zob. *Summa Theologiae*, II^a–II^{ae}, qu. 62 art. 5 arg. 4), że nieformalny „dług wdzięczności” może nieraz brać górę nad formalnym długiem, jaki posiadamy wobec osoby, z którą zawarliśmy jakąś umowę. Choć zatem w normalnych wypadkach spłatę formalnego długu należy traktować jako rzecz ważniejszą, a w każdym razie pilniejszą, od wzajemnej odpłaty za otrzymane dary lub przysługi, to jednak ten stosunek ważności może się odwracać, gdy np. chodzi o odwzajemnienie się za dary i przysługi otrzymane od własnych rodziców, zwłaszcza kiedy ci znajdują się w dużej potrzebie.

2.2.

Reguła ściślejszego związku. Inną subiektywną zasadą priorytetyzacji jest reguła *ściślejszego związku*, uprawniająca nas, a nawet obligująca, do preferencyjnego traktowania osób, które są nam pod pewnym względem bliższe lub bardziej z nami związane, nawet jeżeli ta ściślejsza więź nie wywodzi się (przynajmniej w prostej linii) z większego zobowiązania we wskazanym powyżej znaczeniu, a zatem nie wynika z jakichś wcześniejszych dobrowolnych aktów.

Zgodnie z terminologią – i teologiczną perspektywą – Tomasza z Akwinu, w pewnym sensie bliski (*proximus*) jest dla nas każdy „bliźni”, jako nasz brat czy też członek tej samej ludzkiej rodziny, stworzonej przez Boga. Oprócz tej powszechnej, ogólnoludzkiej bliskości, nieróżnicującej się co do stopnia, istnieje jednak bliskość w bardziej pierwotnym i węższym znaczeniu, czyli bliskość wobec ludzi, którzy są z nami szczególnie związani. Ta bliskość wynikająca ze szczególnych więzi może być większa lub mniejsza. Jedni ludzie są z nami bowiem bardziej związani (*magis coniuncti*) od innych, już to dlatego, że więź, która nas z nimi łączy, jest ściślejsza w danym rodzaju (jak gdy chodzi o bliższych krewnych czy też o bliższych sąsiadów), już to dlatego, że łączy nas z nimi ściślejszy rodzaj więzi (jak np. więź łącząca członków jednej rodziny może być oceniana jako ściślejsza niż ta, która spaja członków jednego narodu), już to dlatego, że łączy nas z nimi więcej rodzajów więzi (jak gdy chodzi o krewnych, którzy należą zarazem do naszych przyjaciół, lub o sąsiadów, z którymi łączy nas także współprzynależność do tej samej wspólnoty religijnej czy też organizacji społecznej).

Główny problem związany ze stosowaniem kryterium większej bliskości lub ściślejszego związku w celu ustalenia porządku obowiązków, jakie posiadamy wobec różnych osób, wynika stąd, że oba te pojęcia wydają się względne. Czy bowiem niespokrewniony ze mną bliski przyjaciel jest mi bliższy czy dalszy niż daleki krewny? Albo czy bliski sąsiad, przybyły z obcego kraju, jest mi bliższy czy dalszy niż daleki rodak? Krótko mówiąc, rozstrzygnięcie, czy jedna osoba jest komuś „po prostu bliższa” niż inna, wydaje się częstokroć niemożliwe, albo przynajmniej utrudniane przez to, że istnieje wiele różnych rodzajów bliskości.

Tę trudność dobrze zauważa – a także stara się w pewien sposób usunąć – również Cyceron, gdy pisze:

[59] [...] porządek obowiązków, który wynika ze stopnia ścisłości więzi społecznej, nie zawsze pokrywa się z porządkiem zachodzącym w danej sytuacji. Istnieją bowiem pewne rodzaje obowiązków, które powinniśmy spełniać raczej w stosunku do jednej osoby niż innej. Tak na przykład pomocy w żniwach powinniśmy udzielić raczej sąsiadowi niż bratu lub przyjacielowi, natomiast na pomoc w rozprawie sądowej bardziej zasługuje nasz krewny lub przyjaciel niż sąsiad.

32 W przytoczonej wypowiedzi zarysowuje się już pewna próba rozwiązania problemu wielu bliskości, którą można by nazwać *koncepcją podwójnej relatywizacji*. Na gruncie tej koncepcji – odwołuje się do niej także i Tomasz z Akwinu – nie tylko nie przeczy się temu, ale nawet wyraźnie zaznacza, że porównawcza ocena bliskości czy też ścisłości powiązania jako relacji zachodzącej między dwiema stronami, a szczególnie między osobą otrzymującą pomoc i osobą udzielającą pomocy, wymaga zawsze pewnej relatywizacji: stwierdzając, że osoba B jest bliższa osobie A (niż osoba C), lub że osoba A jest bardziej związana z B (aniżeli z C), trzeba za każdym razem dodać, pod jakim względem lub ze względu na co. Podkreślając tę konieczność, w omawianym stanowisku postuluje się jednak zarazem, aby o podobny relatywizujący dodatek uzupełnić również każde uznanie stosunku pierwszeństwa w szeregu obowiązków niesienia pomocy, spoczywających na pewnej osobie, a więc stwierdzenie, że osoba A ma większy obowiązek pomóc osobie B niż osobie C (jeśli nie może pomóc obu naraz): mówiąc „ma większy obowiązek pomóc” należy mianowicie zawsze dopowiedzieć, *w czym*. Ktoś, kto pomaga komuś innemu, pomaga mu bowiem zawsze w czymś określonym, czyli w zdobyciu pewnego dobra. Zdarza się zatem często, że mogąc udzielić pomocy któremuś z dwóch potrzebujących, jednemu mamy większy obowiązek pomóc w zdobyciu lub zachowaniu tego dobra, a drugiemu w zdobyciu lub zachowaniu tamtego. Zaznaczenie obu wskazanych względności w priorytetyzacji obowiązków pomagania innym opartej na regule ściślejszego związku nie jest jednak

wszystkim, czego wymaga koncepcja podwójnej relatywizacji. Jej kluczowym punktem jest bowiem postulat, aby obydwie uznawane relatywizacje były przeprowadzane w sposób równoległy, tzn., aby przyjmując, że osoba A ma większy obowiązek pod pewnym względem pomóc osobie B z racji tego, że ta jest jej pod pewnym względem bliższa czy też bardziej z nią związana, przyjmowało się zarazem, że ów wzgląd, pod którym A ma większy obowiązek pomóc B, pokrywa się z tym, pod którym B jest z nią bardziej związana. Spełnienie tego postulatu wymaga jednak pewnego uzgodnienia charakteru lub kierunku relatywizacji, której ma podlegać ściślejszy związek czy też stosunek większej bliskości, z kierunkiem najbardziej stosownym dla tej, której podlega pomoc udzielana przez nas priorytetowo osobom pozostającym z nami w takim stosunku lub związku. Jak jednak wspomniałem, najbardziej nasuwającym się punktem odniesienia, który można mieć na myśli, zaznaczając, że pomoc udzielana przez nas komuś potrzebującemu jest zawsze pomocą w czymś określonym, będzie rodzaj dobra, które pomagamy mu zachować lub zdobyć. Skoro zaś tak, to również owym wspólnotom lub więziom społecznym, w obrębie których czy też ze względu na które jedne osoby są nam bliższe od innych, muszą odpowiadać pewne klasy dóbr, potrzebnych i dostarczanych ich członkom lub stronom. Na przykład mówiąc o kimś, że jest nam bliski jako nasz kolega albo jako nasz krewny, musielibyśmy zakładać, że istnieje pewien rodzaj przysług czy też dóbr, których udzielają sobie koledzy, i pewien inny, świadczonych sobie wzajemnie przez krewnych. Tomasz z Akwinu zdaje się faktycznie przyjmować takie założenie, chociaż jest dosyć wątpliwe, czy daje się ono skutecznie obronić, zwłaszcza w tej jego ogólnej postaci, która radziłaby sobie z rozległym problemem wielu rozbieżnych kryteriów ściślejszego związku.

2.3.

Reguła większej potrzeby. Jeżeli czynienie dobra innym ludziom polega – jak to na ogół bywa – na udzieleniu im pomocy w takiej czy innej potrzebie, to całkiem naturalnie nasuwa się myśl, że pomoc powinni otrzymać przede wszystkim ci, którzy potrzebują jej bardziej lub pilniej. Gdy jednak zastanawiamy się, której z dwóch osób, w pewnym zakresie zależnych od naszej pomocy, jest ona bardziej lub pilniej potrzebna – która z nich zatem pod rozważanym względem, czy nawet bezwzględnie biorąc, jest „w większej potrzebie” – zauważamy, że porównawcza ocena potrzeb różnych osób, także w świetle uwag Tomasza z Akwinu, może być oparta na różnych kryteriach.

2.3.1.

Wyraz „potrzeba” jest najbardziej nasuwającym się odpowiednikiem dla dwóch haseł ze słownika Tomasza z Akwinu: terminu *necessitas* i terminu *indigentia*. Termin *necessitas* jest przy tym znaczeniowo bogatszy, lecz w interesującym nas tutaj znaczeniu treściowo uboższy od terminu *indigentia*. Jest znaczeniowo bogatszy, ponieważ może oznaczać nie tylko potrzebę, lecz także konieczność, i to nie tylko jako własność czegoś, co jest konieczne lub potrzebne do jakiegoś celu. Jeżeli jednak oznacza tę ostatnią własność, jest treściowo uboższy, a więc zakresowo szerszy od terminu *indigentia*. To, co konieczne lub potrzebne do jakiegoś celu, można bowiem znowu rozumieć dwojako. W ściślejszym rozumieniu jest nim jedynie to, bez czego zamierzony cel wcale nie daje się osiągnąć, tak jak np. bez pożywienia nie można utrzymać się przy życiu. W szerszym jednak znaczeniu czymś koniecznym lub potrzebnym do pewnego celu może być również rzecz, bez której zamierzony cel da się co prawda osiągnąć, ale nie tak łatwo jak za jej pomocą; np. ktoś, kto chce przebyć określoną drogę, potrzebuje konia; choć bowiem może przebyć ją także pieszo, konno przebędzie ją szybciej i łatwiej. Tomasz z Akwinu stwierdza, że chociaż w odniesieniu do obydwu rodzajów środków, które są do czegoś konieczne lub potrzebne, można mówić o ich przydatności lub użyteczności (*utilitas*), to o właściwej (lub nieodzownej) potrzebie (*indigentia*) mówi się tylko w tym pierwszym rodzaju (por. *Scriptum super Sententiis*, II, dist. 29, qu. 1 art. 1 co.).

Z tych uwag Tomasza z Akwinu na temat potrzeby w znaczeniu szerszym i węższym wyłania się pierwsze kryterium, na podstawie którego możemy ocenić, czy dana osoba potrzebuje czegoś, a w szczególności naszego wsparcia, bardziej aniżeli inna. Należy przede wszystkim odróżnić potrzebę jakiejś rzeczy, np. pokarmu lub schronienia, i potrzebę pomocy w zdobyciu tej rzeczy. Następnie zaś można przyjąć, że z dwóch osób w równym stopniu potrzebujących pewnej rzeczy, naszej pomocy bardziej potrzebuje ta, która jest na nią bardziej zdana czy też bardziej od niej zależna, tzn. która bądź wcale nie może, bądź też nie może w sposób równie skuteczny, bezpieczny lub łatwy zdobyć potrzebnej jej rzeczy bez naszej pomocy. To pierwsze kryterium, dające się zastosować w ocenie wielkości potrzeby, możemy więc nazwać *kryterium większej zależności*.

2.3.2.

Zauważmy następnie, że „potrzeba” pewnej rzeczy także pod innym względem może być rozumiana szerzej albo wężej. Potrzeba w szerszym znaczeniu jest pewnym stosunkiem pomiędzy jakąś rzeczą a pewną osobą

lub istotą żywą, polegającym na tym, że owa osoba lub istota potrzebuje tej rzeczy, i zachodzącym niezależnie od tego, czy ma ona potrzebną jej rzecz, czy też jej nie ma. Potrzeba w węższym znaczeniu występuje tylko wtedy, gdy ktoś nie ma jakiejś rzeczy, której potrzebuje, lub gdy nie posiada jej tyle, ile potrzebuje; jest zatem pewną dysproporcją pomiędzy tym, czego pewna osoba potrzebuje, a jej stanem posiadania. Zastanawiając się jednak nad tym, której z osób potrzebujących jakiejś rzeczy jest bardziej potrzebna nasza pomoc w jej zdobyciu, odnosimy się naturalnie do potrzeby w rozumieniu węższym, a więc w znaczeniu pewnego braku czy też niedostatku, który może być mniejszy lub większy. Jeżeli zaś od braku, dotyczącego daną osobę, może ją skutecznie uwolnić tylko nasza pomoc, wówczas potrzebuje ona naszej pomocy tym bardziej, im większy jest ów brak, który obecnie cierpi lub który cierpiałaby już wkrótce, gdyby nie otrzymała pomocy. To drugie kryterium porównawczej oceny potrzeby możemy więc nazwać *kryterium większego braku*.

2.3.3.

Jest jednak wątpliwe, czy sam fakt, że jedną osobę dotyka większy brak aniżeli inną, pozwala już uznać, że pierwsza znajduje się w większej potrzebie niż druga. Ta wątpliwość nasuwa się zwłaszcza gdy pytamy o potrzebę pomocy. Nie wydaje się, aby osoba, która pod pewnym względem cierpi większy brak, już przez to samo bardziej potrzebowała naszej pomocy – czy nawet aby w ogóle jej potrzebowała – jeśli nie może z niej nic skorzystać, a zatem jeśli nie jesteśmy w stanie jej pomóc. Co więcej, jest nawet do dyskusji, czy osoba A, która cierpi większy brak i może odnieść pewien nieznaczny pożytek z naszej pomocy, tym samym potrzebuje jej bardziej od osoby B, która co prawda cierpi mniejszy brak, lecz dzięki naszej pomocy odnosi większą korzyść. Jeżeli skłaniaamy się, aby temu zaprzeczyć, opieramy się w naszej ocenie wielkości potrzeby na jeszcze innej podstawie, którą można nazwać *kryterium większego pożytku*.

Nie jest całkiem jasne, czy reguła większej potrzeby, jako jedna z zasad określających porządek niesienia pomocy, łączy się u Tomasza z Akwinu z kryterium większego braku, czy też większego pożytku, czy też z jednym i drugim. To ostatnie wydaje się o tyle najbardziej prawdopodobne, że pomoc udzielana komuś, kto cierpi większy brak, na ogół też przynosi mu większy pożytek, a od „na ogół” łatwo przejść do „zawsze”. To nasuwające się, choć ryzykowne przejście zdaje się wykorzystywać również Tomasz z Akwinu wtedy, gdy np. twierdzi, że „spośród przysług wyświadczanych drugiemu człowiekowi ze względu na ich użyteczność,

przysługa wyświadczana komuś bardziej potrzebującemu zasługuje na większą pochwałę, gdyż jest bardziej pożyteczna”⁵.

Biorąc pod uwagę przytoczone zdanie można by się nawet wahać, czy *utilitas* – jako możliwość odniesienia pożytku z pomocy – nie jest u Tomasza z Akwinu niejako wpisana w samo pojęcie potrzeby pomocy. Nie wydaje się jednak, aby taka „użyteczna” koncepcja znajdowała jednoznaczne potwierdzenie w innych jego wypowiedziach, a można pośród nich wskazać i takie, które kazałyby ją odrzucić.

36 W jednym z artykułów *Komentarza do Sentencji (Scriptum super Sententiis, IV, dist. 20, qu. 1 art. 5)* Tomasz z Akwinu rozważa pytanie, czy miłosierna pobłażliwość lub wyrozumiałość (*indulgentia*) powinna być okazywana ludziom, którzy znajdują się w stanie grzechu śmiertelnego. Ostatecznie rozstrzyga je przecząco, ale jak zwykle rozpatruje także argumenty, które mogłyby przemawiać za stanowiskiem przeciwnym. Jeden z nich (qc. 1 arg. 2) opiera się na przesłance, że na miłosierdzie najbardziej zasługują ci, którzy znajdują się w największej potrzebie, i na równie przekonującej tezie, że ludzie w stanie grzechu śmiertelnego – z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii – są właśnie najbardziej potrzebujący czy też dotknięci najdotkliwszym brakiem. W odpowiedzi na ten zarzut (qc. 1 ad 2) Tomasz z Akwinu przyznaje, że człowiek w stanie grzechu śmiertelnego jest wprawdzie istotnie w pewnym znaczeniu bardziej potrzebujący (*magis indigens*) – zapewne o tyle, że bardziej odległy od utraconego stanu bezgrzeszności – ale zauważa, że równocześnie jest on także w mniejszym stopniu zdolny do przyjęcia (*minus capax*) owej miłosiernej pomocy, która pozwoliłaby mu odzyskać ten stan. Jak widać, replika Tomasza z Akwinu zakłada pewną szerszą, użytecznie neutralną koncepcję potrzeby, zgodnie z którą bardziej potrzebujący jest ktoś, kto znajduje się w gorszym położeniu czy też w cięższym stanie, bez względu na to, czy jego stan lub położenie – dzięki uzyskanej od nas pomocy – może się w ogóle poprawić, a jeżeli tak, to w jakim stopniu. Zarysowując to szersze pojęcie potrzeby, Tomasz z Akwinu nie potwierdza jednak, że również tak rozumiana większa potrzeba jakiegoś człowieka może być wystarczającą podstawą do tego, aby przyznać mu pierwszeństwo w porządku czynienia dobra, a nawet zdaje się temu *implicite* przeczyć.

Choć zatem korzyść, którą ktoś potrzebujący odnosi dzięki naszej pomocy nie należy do konstytutywnych składników samej posiadanej przez niego potrzeby, to jest ona jednym z kryteriów, na podstawie których możemy ocenić, jak bardzo potrzebuje on naszej pomocy. Podsumowując te

⁵ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, II^a-IIae, qu. 81 art. 6 ad 2: „[...] in his quae exhibentur alteri propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quae fit magis indigenti, quia est utilior”.

uwagi na temat reguły większej potrzeby należałoby zatem wyróżnić trzy sytuacje, w których – według Tomasza z Akwinu – z pewnym uzasadnieniem możemy powiedzieć, że jakaś osoba A potrzebuje naszej pomocy bardziej niż inna osoba B. Ta porównawcza ocena jest mianowicie uprawniona wtedy, gdy: (1) osoba A już znajduje się – lub też bez naszej pomocy wkrótce znajdzie się – w gorszym położeniu niż osoba B, lub (2) gdy położenie osoby A dzięki naszej pomocy może się nie tylko w jakimś stopniu poprawić (bez tego trudno byłoby powiedzieć, że nasza pomoc jest jej w ogóle potrzebna), lecz także „ulec większej poprawie” niż położenie osoby B; a wreszcie (3) gdy osoba A jest bardziej zdana na naszą pomoc niż osoba B, tzn. gdy jej położenia bądź to w ogóle nie da się poprawić, bądź to nie można poprawić w równie zadowalającym stopniu przy użyciu pewnych innych, prostszych, tańszych lub bardziej dostępnych środków, które w wypadku osoby B umożliwiają tę równie skuteczną poprawę.

2.4.

Reguła większego pożytku. Do obiektywnych zasad porządku czynienia dobra należy także reguła każąca udzielać wsparcia zwłaszcza w tych przypadkach, w których przynosi ono większą korzyść. Jeżeli przez korzyść rozumie się przy tym poprawę położenia czy też stanu posiadania pojedynczej wspieranej osoby, ta reguła większego pożytku zazębia się z regułą większej potrzeby. Nawet w tym indywidualnym wymiarze wymaga ona jednak osobnego uwzględnienia, ponieważ większy pożytek, jak już widzieliśmy, jest tylko jednym z czynników branych pod uwagę w ocenie potrzeby, łączącym się z kryterium większego braku i nie zawsze prowadzącym do takiego samego werdyktu. Lecz ponadto, regułę większego pożytku można stosować i wtedy, gdy chodzi o ustalenie, jak dystrybuować lub dozować pomoc, z której może skorzystać większa liczba osób. Najprostszym rozwiązaniem wydaje się wówczas przyjęcie, że właściwym sposobem dystrybucji jest w takich razach ten, który przynosi w sumie największy pożytek. Poza tym najbardziej nasuwającym się – i często implicite zakładanym – kryterium większej sumy Tomasz z Akwinu zdaje się jednak stosować także pewne inne, znowu tylko częściowo zbiegające się z pierwszym.

W jednym z artykułów traktatu *De caritate* dotyczących czynnego miłosierdzia czy też wspierania potrzebujących (*Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, qu. 32 art. 10) przedmiotem dyskusji staje się pytanie, w jakim wymiarze należy udzielać pomocy w potrzebie (*de modo dandi eleemosynas*). W szczególności chodzi o to, czy wsparcia w potrzebie powinno się udzielać obficie (*abundanter*). W swojej odpowiedzi Tomasz zauważa, że wielkość wsparcia, którego jeden człowiek udziela innemu, można oceniać bądź

to ze względu na zasoby wspierającego, bądź z uwzględnieniem potrzeb wspieranego. Z pierwszego punktu widzenia pomoc jest obfita, gdy pomagający daje dużo – jak na swoje możliwości, co w duchu ewangelicznej opowieści o groszu ubogiej wdowy jest godne pochwały, chociaż pod warunkiem, że ofiarodawca nie pozbawia się nieroztropnie środków potrzebnych jemu samemu czy też jego bliskim, nad którymi sprawuje opiekę. Natomiast z punktu widzenia osoby wspieranej, udzielane jej wsparcie można uznawać za obfite znowu w dwojakim przypadku: gdy jej potrzeba zostaje zaspokojona w stopniu dostatecznym (*sufficenter*), lub gdy dostaje ona więcej niż potrzebuje. W pierwszym znaczeniu obfite wsparcie zasługuje na pochwałę (o ile tylko nie jest zbyt obfite, jak na zasoby i potrzeby samego wspierającego), natomiast w drugim już niekoniecznie, a to dlatego, że – jak stwierdza Tomasz z Akwinu – „lepiej jest pomóc większej liczbie potrzebujących” (*melius est pluribus indigentibus elargiri*).

Omawiany passus jego rozważań zawiera zatem dwie kluczowe normy na temat właściwej dystrybucji środków służących pomocy w potrzebie: tezę, zgodnie z którą każdej potrzebującej osobie należy (o ile to tylko możliwe) udzielić pomocy w stopniu dostatecznym i tezę zalecającą, aby zamiast pomagać jakiejś jednej osobie w stopniu bardziej niż dostatecznym, udzielić raczej pomocy większej liczbie osób.

38 Obydwie normy budzą pewne wątpliwości. Co do pierwszej z nich, należałoby najpierw wyjaśnić, w jakim przypadku pomoc udzielona komuś potrzebującemu jest dostateczna lub wystarczająca. Nasuwa się myśl, aby wystarczającą pomoc w potrzebie utożsamiać z pomocą wystarczającą do zaspokojenia tej potrzeby. Tomasz z Akwinu określa ją jednak nieco inaczej: jako pomoc, dzięki której potrzeba drugiego człowieka zostaje zaspokojona w stopniu dostatecznym⁶. Lecz skoro tak, to następnie trzeba by zapytać, w jakim przypadku dana potrzeba – a zatem potrzeba posiadania określonego dobra – zostaje już zaspokojona w stopniu dostatecznym; czy np. dostateczną pomocą dla ludzi umierających z głodu jest już pomoc, która pozwala im przeżyć najbliższy tydzień lub miesiąc, lub rok, czy też dopiero taka, która na jeszcze dłuższy czas uwalnia ich od niebezpieczeństwa śmierci. Jeżeli zaś zgodzimy się już na to, jaki poziom zaopatrzenia w pewne ważne dla życia dobro uznać za dostateczny lub wystarczający, to z kolei możemy się wahać, czy rzeczywiście jest zawsze lepiej lub też sprawiedliwiej podnieść większą liczbę osób do tego poziomu, niż pozwolić mniejszej liczbie wznieść się ponad ten poziom, zwłaszcza gdy liczba tych pierwszych jest tylko nieznacznie większa od liczby drugich, a osiągnięta przez nie korzyść znacznie mniejsza.

⁶ „[...] quod suppleat sufficienter eius indigentiam”, Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, II^a-IIae qu. 32 art. 10 co.

Szczególnie interesująca w obecnym kontekście jest jednak druga norma, którą zawiera omawiany fragment, mianowicie teza głosząca, że zamiast udzielać „obfitego wsparcia” jednemu człowiekowi w potrzebie, dając mu więcej, niż on potrzebuje, lepiej jest pomóc większej liczbie potrzebujących. Nasuwa się pytanie, dlaczego ten sposób rozdziału środków przeznaczonych na pomoc dla innych ma być słuszniejszy lub lepszy. Nie ulega wątpliwości, że mając do dyspozycji ograniczoną ilość zasobów, lepiej jest pomóc raczej większej liczbie potrzebujących niż mniejszej, jeżeli pomoc udzielana tym liczniejszemu przynosi w sumie więcej pożytku. Naturalnie, tak jednak nie musi być, ponieważ nie każda pomoc, której udziela się większej liczbie potrzebujących, jest sumarycznie bardziej pożyteczna. Wydaje się zatem, że w rozważanej wypowiedzi Tomasza z Akwinu znajduje wyraz raczej to inne ujęcie większego pożytku – w odróżnieniu od kryterium większej sumy (korzyści przysparzanych w wyniku pomocy) można by je nazywać *kryterium większej liczby* (osób odnoszących owe korzyści) – które należy uwzględnić w ocenie, czy jedna forma pomocy w potrzebie jest bardziej pożyteczna niż inna.

3.

39

Czy którąś z reguł pierwszeństwa podawanych przez Tomasza z Akwinu można by traktować jako ważniejszą lub też silniejszą od innej? Otóż autor *Summy teologii* zasadniczo nie wyklucza możliwości takich metareguł określających hierarchię ważności, a tym samym kolejność stosowania różnych reguł pierwszego stopnia w wypadku ich kolizji czy też rozbieżności. W jednym z wcześniejszych dzieł (*Scriptum super Sententiis*, IV, dist. 15, qu. 2, art. 6 qc. 3 ad 1) pisze np., że chociaż człowiek moralnie lepszy jest tym samym bliższy Bogu i z tego powodu bardziej zasługuje na miłosierną pomoc (która jako spełniająca teologicznie interpretowaną cnotę *caritas* powinna być zawsze udzielana „ze względu na Boga”), to jednak preferencyjna norma, każąca bardziej troszczyć się o dobro ludzi lepszych, musi nieraz ustąpić miejsca konkurencyjnej zasadzie, wymagającej niesienia pomocy przede wszystkim jednostkom w największej potrzebie. Dokładniej jednak biorąc, wyższą rangę tej drugiej reguły można uznać wtedy, gdy potrzeba osoby „o mniejszej wartości” znacznie przewyższa (*nimis excedat*) swym ciężarem tę, w której znajduje się osoba „bardziej wartościowa”. O tym wszakże, czy owa przewaga potrzeby jednej osoby nad potrzebą drugiej jest w danym wypadku dostatecznie czy też nie dość duża, aby niejako zrównoważyć przewagę wartości drugiej

osoby w stosunku do pierwszej, musi znowu zawyrokować sąd człowieka obdarzonego praktyczną mądrością.

Zdaniem Tomasza z Akwinu nie da się podać żadnej reguły drugiego stopnia, ustalającej sztywny czy też bezwzględny priorytet jednej z dwóch reguł, które w pewnych okolicznościach kłócą się ze sobą. Co więcej, nie można nawet obronić metareguły, która by przyznawała którejś z takich konfliktowych zasad pierwszeństwo w pewnych określonych, dających się ogólnie opisać okolicznościach. To wprawdzie nie znaczy, aby konflikty reguł, zdarzające się w etycznej praktyce, były całkiem nierozstrzygalne. Muszą być one jednak rozstrzygane nie na płaszczyźnie ogólnych zasad, lecz od przypadku do przypadku, w sądzie wynikającym z praktycznej mądrości.

Teza, zgodnie z którą konflikty różnych reguł pierwszeństwa może rozstrzygać jedynie indywidualny sąd praktycznej mądrości, na gruncie teorii Tomasza z Akwinu wiąże się z pewnym praktycznym kłopotem. Tomasz podziela bowiem niewątpliwie opinię Arystotelesa, że praktyczna mądrość jest ekskluzywną zaletą, osiągalną wyłącznie dla niewielu ludzi (a osiąganą przez jeszcze mniej licznych). Powstaje więc pytanie, czym mają się kierować wszyscy pozostali w różnorodnych trudnych wyborach, do których wszak i oni są często zmuszeni. Najprościej byłoby wyposażyć ich w zestaw reguł, których mogliby w takich razach używać, niejako automatycznie stosując je do danego przypadku. I w pewnym zakresie na pewno jest to rozwiązaniem, bo przecież sam Tomasz z Akwinu podsuwa różne reguły pierwszeństwa, którymi niedoskonały rozum człowieka pozbawionego praktycznej mądrości może się bezpiecznie posłużyć – niejako wyręczyć – w najmniej złożonych okolicznościach. Niestety, oprócz tych najprostszych sytuacji są również i takie, w których te, skądinąd przydatne reguły, zderzają się ze sobą. I wówczas nie mamy już do dyspozycji żadnej łatwo dostępnej instancji, która pomagałaby rozstrzygnąć ich konflikt.

40

BIBLIOGRAFIA


- Arystoteles (1996). *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cyceron, M. T. (1960). „O powinnościach”, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Kornatowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Thomas de Aquino. *Quaestiones disputatae de virtutibus, Quaestio 2 De caritate*, Alarcón, E. (red.), *Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis*, <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 13.06.2021).

Thomas de Aquino. *Scriptum super Sententiis*, Alarcón, E. (red.), Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 13.06.2021).

Thomas de Aquino. *Sententia libri Ethicorum*, Alarcón, E. (red.), Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 13.06.2021).

Thomas de Aquino. *Summa Theologiae*, Alarcón, E. (red.), Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 13.06.2021).

Artur Banaszekiewicz

 <https://orcid.org/0000-0002-6905-976X>
Uniwersytet Łódzki

ROZUM I PISMO. CUD OBJAWIENIE I INTERPRETACJA BIBLI W FILOZOFII CHRISTIANA WOLFFA

Streszczenie

Artykuł ma charakter analityczno-rekonstrukcyjny. Dotyczy zagadnienia cudu i objawienia w racjonalistycznej filozofii Christiana Wolffa. Tekst ten składa się z trzech zasadniczych części. W pierwszej przedstawiam Wolffa pojęcie natury, a na jego tle pojęcie tego, co nadnaturalne, oraz zarys wypracowanej przezeń koncepcji cudu. W drugiej omawiam zagadnienie racjonalności objawienia na podstawie zaproponowanych przez Wolffa siedmiu oznak jego prawdziwości. W części trzeciej zajmuję się zaproponowanymi przez filozofa z Halle prawidłami rozumienia i wykładania tekstu, a zwłaszcza Pisma. Na koniec przedstawiam swoje uwagi krytyczne na temat zaproponowanej przez Wolffa strategii apologetycznej i wskazuję, iż przedłożone przezeń narzędzia obrony objawienia, wraz z ufundowaną w nim religią, z powodzeniem mogą być użyte przeciwko nim.

Słowa kluczowe:

rozum, Biblia, rozumienie, cud, objawienie, natura, Bóg

REASON AND WRITING. MIRACLE, REVELATION AND INTERPRETATION OF THE BIBLE IN THE PHILOSOPHY OF CHRISTIAN WOLFF

Abstract

This analytical and reconstructive paper discusses the issues of a miracle and of revelation in Christian Wolff's rationalistic philosophy. The article comprises three major parts: in the first one I introduce Wolff's conception of nature, followed by the conception of the supernatural and the outline of Wolff's conception of a miracle. In the second one I talk about the issue of the rationality of revelation based on seven signs of its genuineness put forward by Wolff. In the third one I discuss the principles of understanding and interpreting text, especially Scripture. Finally, I evaluate Wolff's apologetic strategy and point out that his means of defending both revelation and religion founded in it, can be very well used against them.

Keywords:

reason, Bible, understanding, miracle, revelation, nature, God

Wiek nasz jest właściwym wiekiem krytyki, której wszystko musi się poddać. Religia – przez swą świętość, prawodawstwo – przez swój majestat, chcą jej zazwyczaj uniknąć. Lecz budzą wtedy uzasadnione podejrzenie przeciw sobie i nie mogą domagać się nieudawanego uszanowania, które rozum przyznaje tylko temu, co zdołało wytrzymać jego wolną i publiczną próbę (KrV, A:11/Kant, 1986: 10).

W tradycji chrześcijańskiej objawienie i doświadczenie religijne w wielkiej mierze ma charakter tekstualny. Rozumienie Pisma szczególnie ważne jest w nurcie luterzańskim, w którym – zgodnie z formułą *sola scriptura* – stanowi ono jedyne kryterium w sprawach wiary, teologii i praktyki religijnej. Jest, przynajmniej deklaracyjnie, wyłącznym źródłem nauczania i działania Kościoła. Protestantyzm, jak wiadomo, nie uznaje autorytetu Tradycji, jeśli popada ona w konflikt z tym, co uznaje się za jasny sens Pisma¹. Księga i Słowo Wcielone stanowią dwie fundamentalne postaci, w jakich Bóg przemawia do człowieka i mu się objawia. Z tych dwu Biblia, jako księga natchniona, jest formą tekstualnej i osobowej komunikacji Boga z człowiekiem. Dlatego też, zwłaszcza dla duchowości luterńskiej, rozumienie Pisma stanowi *fundamentum inconcussum* wiary oraz osobowej relacji z Bogiem. W religijności luterńskiej Biblia zajmuje miejsce centralne, a jej rozumienie jest sprawą najwyższej wagi. W konsekwencji problemy hermeneutyczne nie stanowią tu zadań czysto technicznych, których rozwiązanie nie przekracza horyzontu doczesności, lecz są wyzwaniem w dosłownym sensie eschatologicznymi.

44

Zagadnienie rozumienia Pisma zyskuje dodatkowy wymiar, gdy, jak w przypadku Christiana Wolffa, zostaje podjęte przez luteranina na gruncie wczesnooświeceniowej, racjonalistycznej filozofii². W niej bowiem sędzią i kryterium najwyższym ma być sam tylko rozum. Objawienie wraz z ugruntowaną w nim religią chrześcijańską stanowi bodaj największe wyzwanie dla ducha Oświecenia, które, jak twierdzi Paul Hazard, wytoczyło chrześcijaństwu proces (1972: 21–109). W procesie tym myśliciele niemieccy, w przeciwieństwie do francuskich, odgrywają rolę raczej adwokata lub bezstronnego sędziego niż prokuratora. Jedną z idei przewodnich stanowi tu wszak *connubium fidei et rationis*. Sposobem jej realizacji ma być uczynienie religii sprawą rozumu lub przynajmniej jej obrona przez wykazanie jej fundamentalnej zgodności z rozumem. Aby było to możliwe, trzeba wypracować jakąś racjonalną płaszczyznę interpretacji religii, cudu i objawienia (zob. Hazard, 1974: 146–165).

¹ „Według Lutra Pisma św. nie powinno się wyklądać w oparciu o przekazywaną naukę Kościoła, lecz należy je rozumieć z niego samego – Biblia jest *sui ipsius interpretes*” (Coreth, 1993: 18).

² Na temat relacji rozumu do objawienia u Wolffa (zob. Casula, 1983: 129–138).

Osobnym zagadnieniem pozostaje, czy wówczas mamy jeszcze w ogóle do czynienia z religią. To z kolei wymaga wykazania, iż objawienie, a w szerszym planie każdy cud, jest czymś racjonalnym w najbardziej podstawowym sensie tego słowa, tzn., czy nie stanowi zdarzenia pozbawionego racji, jakkolwiek jest naruszeniem porządku natury (por. Stasiowski, 2009: 37–44). Dlatego też w kontekście ściśle filozoficznym zagadnienie objawienia i Pisma oraz ich rozumienia należy umieścić i rozpatrzyć na szerszym tle, jakim jest problematyka cudu oraz zdarzeń cudownych. Tego zaś problemu nie można podjąć, choćby pobieżnie, nie uwzględnivszy koncepcji natury oraz rozróżnienia na to, co naturalne i nadnaturalne. Z tego względu tekst ten składa się z trzech zasadniczych części. W pierwszej przedstawiam Wolffa pojęcie natury, a na jego tle pojęcie tego, co nadnaturalne, oraz zarys wypracowanej przezeń koncepcji cudu. W drugiej omawiam zagadnienie racjonalności objawienia, aby w trzeciej przejść do problematyki *stricte* hermeneutycznej, tj. do zaproponowanych przez filozofa z Halle prawideł rozumienia i wykładania tekstu, a zwłaszcza Pisma.

TO, CO NATURALNE I NADNATURALNE. CUD

Cud i jego pojęcie stanowi nie lada wyzwanie dla rozumu, który w wyjaśnianiu i rozumieniu świata zamierza, tak dalece jak to tylko możliwe, poprzestać na tym, co przyrodzone, a w samym świecie widzieć chce dobrze skonstruowaną maszynę. By to lepiej zrozumieć, należy na chwilę zatrzymać się przy pojęciu świata. Ściśle deterministyczny oraz naturalistyczny jego obraz był i jest dla rozumu ludzkiego wielce pociągający. Spełnia bowiem dwa wielkie jego pragnienia: koherencji i zupełności w wyjaśnianiu zjawisk przyrody. Z drugiej strony jednak zdaje się on ignorować, a nawet wykluczać wszelkie, tak drogie ludzkiemu sercu, momenty nieciągłości w porządku natury – wszelka cudowna epifania transcendencji wydaje się niemożliwa i z góry wykluczona. Religia objawiona, a wraz z nią nadzieja na zbawienie, staje się czymś bezpodstawnym w dosłownym tego słowa znaczeniu. Pogodzenie tych dwu perspektyw stanowi niebagatelne wyzwanie dla filozofii, skoro tylko nie chce ona wygrywać postępów nauki przeciwko „racjom serca” lub odwrotnie. Christian Wolff włożył niemało wysiłku w wykazanie, iż możliwe jest rzeczywiste i racjonalne pogodzenie naturalistycznego podejścia do wyjaśniania zdarzeń w świecie z afirmacją zachodzących w nim cudów *par excellence*, tj. rozumianych jako skutki/znaki rzeczywistej ingerencji Boga w bieg natury, a nie tylko jako wydarzenia nadzwyczajne i wyjątkowe.

Pojęcie natury oraz implikowane przezeń pojęcia tego, co naturalne i nadnaturalne, stanowią jedne z najważniejszych elementów rozwijanej przez Wolffa kosmologii transcendentalnej. Ta ustanowiona przezeń integralna część metafizyki, będąc *scientia mundi in genere* (Wolff, 1996: 86), nie stanowi fizyki żadnego konkretnego świata, lecz dostarcza teoretycznego modelu każdego możliwego świata. Jest nim maszyna, a konkretniej: zegar. Świat, powiada Wolff, jest maszyną (2020: 58). Cóż to jednak znaczy? Otóż nie chodzi tu o powierzchniowe i analogiczne tylko podobieństwa między światem a każdym urządzeniem skonstruowanym oraz funkcjonującym zgodnie z prawami mechaniki, lecz, by tak rzec, o zupełnie podobieństwo ejdetyczne. Świat, twierdzi filozof z Halle, jest bytem złożonym (2020: 56). Istota każdego bytu złożonego polega na sposobie złożenia jego części (Wolff, 2011: 133). Tak tedy także istota świata, jak każdego mechanizmu, sprowadza się do sposobu złożenia tworzących go części. W konsekwencji:

Świat działa tak samo jak mechanizm zegara. Albowiem istota świata, tak samo jak istota zegara (§ 59), polega na sposobie jego złożenia (§ 552). Zmiany zachodzące w świecie ugruntowane są w sposobie jego złożenia (§ 554), ruchy w zegarze również nie mają innej racji niż obecny w nim sposób złożenia [części] (§ 33). Zatem świat i zegar są pod tym względem do siebie podobne (§ 18) (Wolff, 2020: 57).

46

Zatem twierdzenie, iż świat jest maszyną, znaczy tyle i tylko tyle, że zachodzące w nim zmiany i zdarzenia, podobnie jak w zegarze oraz w każdym innym mechanizmie, ugruntowane są (posiadają swą rację) w sposobie złożenia jego części, tj. w jego istocie. Ma to tę ważną dla naszych rozważań konsekwencję, iż w świecie istnieje porządek i prawda (Wolff, 2020: 58). W wokabularzu filozoficznym Wolffa słowa te wskazują na to, że wszystko w świecie zdeterminowane jest przez dwie wielkie zasady: racji dostatecznej i sprzeczności. Znaczą to dokładnie tyle, iż świat jest takim bytem złożonym, w którym wszystko jest następstwem pewnej racji lub racją innego zdarzenia, a wszystkie jego części oraz on sam, jako pewna całość, spełniają warunek niesprzeczności.

Jeśli w świecie mamy do czynienia z tego rodzaju porządkiem, iż każdy teraźniejszy stan rzeczy jest następstwem stanu poprzedzającego, a zarazem stanowi rację stanu przyszłego, to wszystkie stany rzeczy, wszelkie zachodzące w nim zdarzenia i zmiany odznaczają się pewnością (Wolff, 2020: 59). W konsekwencji nie jest możliwe, by nie zaszły, a więc są one konieczne, wszelako wyłącznie na mocy danych warunków, a nie same w sobie. Dlatego też są one nie absolutnie, lecz względnie konieczne (Wolff, 2020: 59–61). Zarówno świat sam w sobie, jak i zachodzące w nim zdarzenia same w sobie, zalicza Wolff w poczet bytów przygodnych – ich istnienie nie jest absolutnie konieczne. Świat nie jest absolutem. Skoro

jednak świat istnieje, to jego istnienie (zgodnie z zasadą racji dostatecznej) wymaga bezwarunkowego istnienia Boga-Stwórcy, a raczej Arcykonstruktora i Arcyzegarmistrza, który powołał go do istnienia. Istnienie świata jest pierwszym, choć nie jedynym, rzeczywistym cudem – znakiem Bożego działania. Świat jest Bożym zegarem, w którym wszystko, co się wydarza, wydarza się z konieczności naturalnej (warunkowej). Czy i jak w tak rozumianym świecie możliwe jest zdarzenie rzeczywiście cudowne, tj. posiadające swą rację w Boskim działaniu, a nie w sposobie złożenia tej maszyny? Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba na chwilę zatrzymać się przy sformułowanym przez Wolffa pojęciu natury.

Pojęcie natury stanowi jeden z najważniejszych elementów metafizyki Wolffa. W jego kosmologii naturalnej, obok pojęcia istoty i materii, ujmuje ono ważny moment konstytutywny każdego ciała – jego zdolność do działania. Każde ciało składa się z materii (zasada doznawania), istoty (zasada tożsamości) oraz siły (zasada działania). „W konsekwencji ciało można zdefiniować w następujący sposób: jest to byt złożony z materii, mający w sobie siłę poruszającą”. Tę właśnie siłę działającą (*resp.* poruszającą) nazywa się naturą, „o ile jest ona na sobie tylko właściwy sposób zdeterminowana przez istotę danego bytu” (Wolff, 2020: 90), czyli przez sposób złożenia jego części. Stanowi to jednostkowe pojęcie natury lub natury jednostkowego bytu cielesnego. Obok niego zaproponował jeszcze Wolff pojęcie natury w sensie absolutnym (całej natury lub też całej natury wszystkich rzeczy). Ponieważ świat stanowi jeden byt i całość składającą się z części (rzeczy cielesnych obdarzonych siłą) (Wolff, 2020: 55), to właśnie dlatego można i należy przypisać mu siłę, z której wypływają wszystkie zachodzące w nim zmiany, będącą sumą wszystkich sił składających się nań ciał. W konsekwencji światu jako całości także przypisuje się naturę, „a zatem gdy zwie się ją naturą w sensie absolutnym, ma się na myśli poruszającą siłę świata, o ile jest ona na sobie tylko właściwą modłę zdeterminowana przez sposób złożenia tego świata” (Wolff, 2020: 90).

Dopiero na tym tle można jasno i wyraźnie zaprezentować pojęcie tego, co naturalne i nadnaturalne. Nietrudno wyrozumieć, iż naturalne (w odniesieniu do rzeczy jednostkowych) będzie to wszystko, czego racja tkwi w istocie i naturze konkretnego ciała, lub też (w odniesieniu do całego świata) – to wszystko, co ugruntowane jest w istocie i naturze świata, tzn. w całej naturze. Rzecz jasna, *a contrario*, nadnaturalne będzie wszystko to, co rzeczywiście zachodzi, a „nie jest ugruntowane ani w istocie, ani w sile ciał, a zatem nie ma racji ani w ich naturze, ani też w istocie oraz sile świata, a więc w całej naturze” (Wolff, 2020: 91). Właśnie takie i tylko takie nadnaturalne działanie określa Wolff mianem cudu. Cud z samej swej istoty przekracza naturę i nie sposób go

rozumnie wyjaśnić w oparciu o naturalny porządek racji (istotę i siłę bytów cielesnych istniejących w świecie). Za przykład służy tu rozumnie mówiąca oślica Balaama (Księga Liczb 22,28) – rozumna mowa jest bowiem czymś, co w żaden sposób nie może być uwarunkowane naturą i istotą tego bytu.

W obliczu każdego zdarzenia niezwykłego, nieoczekiwanego i nadzwyczajnego zasadniczo mamy do wyboru dwie strategie jego konceptualizacji, którym odpowiadają dwa konkurujące ze sobą pojęcia cudu. Pierwsze z dwu możliwych podejść, charakterystyczne dla, jak to Wolff ujmuje, zwykłych ludzi oraz tych, którzy nie zagłębiają się zbyt w badanie natury, w każdym tzw. cudzie każe widzieć wyłącznie niezwykle zdarzenie naturalne. Zdarzenie takie zostaje nazwane cudem tylko dlatego, że podmiot nazwy tej używający, z racji jakichś przyrodzonych limitacji epistemicznych, nie potrafi wskazać jego przyczyn naturalnych. W konsekwencji zasadność posługiwania się tym określeniem w całości zrelatywizowana jest do zdolności poznawczych podmiotu nim się posługującego. W tym miejscu wskazuje Wolff na passusy w dziełach Spinozy, Locke’a i Clarke’a, w których znajdujemy taką właśnie eksplikację cudu: w istocie jest to zdarzenie niezwykle, choć zawsze tylko naturalne, które mylnie zostaje uznane za Boską ingerencję w naturę tylko dlatego, że z jakiegoś powodu przekracza ono pojętność człowieka, który nie potrafi wskazać jego naturalnej przyczyny. W rzeczy samej nie ma więc tu i nigdy być nie może mowy o cudzie *sensu proprio*. Podejście takie uznaje Wolff za mylne i zdecydowanie je odrzuca (2020: 92–93).

48

Filozof z Halle, i jest to druga z możliwych strategii konceptualizacji zdarzenia niezwykłego i nieoczekiwanego, jednoznacznie umieszcza i rozpatruje zagadnienie cudu w obiektywnym porządku racji, a nie w subiektywnym porządku przekonań ludzkich. Postępuje tak mimo rozpowszechniającego się w wieku XVII i XVIII niewłaściwego użycia słowa „cud”, mianowicie w oderwaniu od kontekstu religijnego, na określenie każdego nadzwyczajnego wydarzenia (Boufflet, 2011: 12). Z tej perspektywy patrząc, nie sposób rozumieć cudu inaczej niż jako „nadmaturalne działanie nieposiadające żadnej naturalnej przyczyny” (Wolff, 2020: 93). Zdaniem naszego filozofa dokładnie takie samo pojęcie zdarzenia cudownego posiadają (wbrew wcześniej wspomnianym autorom) ludzie zwyczajni, a także uczeni teolodzy. Co ważne, przy tej okazji zauważa Wolff przytomnie, iż nie ma żadnego powodu, by do grona cudów zaliczać tego rodzaju zdarzenia niezwykłe jak narodziny potworów, pojawianie się komet oraz nowych gwiazd. Jeśli teraz zechcemy tak rozumiany cud umieścić w obrębie koncepcji świata jako maszyny, to ponownie trzeba będzie sięgnąć po przykład zegara. Świat, jak wiadomo, w tym podobny jest do zegara, że zachodzące w nim zdarzenia naturalne, tak

jak uporządkowane ruchy w każdym mechanizmie, za sprawą siły poruszającej wynikają ze sposobu złożenia jego części. W konsekwencji cud nie może być niczym innym, jak tylko efektem działania jakiegoś czynnika zewnętrznego – niczym ruch wskazówki zegara popychanej przez nas palcem.

Zatem tak jak w zegarze [wskutek ingerencji z zewnątrz] zmieniona została pozycja wskazówki, która w przeciwnym razie byłaby zgoła inna, tak również w naturze za sprawą cudu zmianie ulega pewne zdarzenie, które inaczej byłoby odmienne (Wolff, 2020: 94).

Tak tedy za sprawą cudu rzeczywiście zachodzi w świecie coś, co ufundowane jest w nadprzyrodzonym porządku racji i w przeciwnym wypadku nigdy by się nie wydarzyło – mielibyśmy w świecie do czynienia wyłącznie ze zdarzeniami naturalnymi. Cud stanowi więc swoisty moment nieciągłości w porządku natury, ale tylko w tym sensie, iż sam nie ma w nim ugruntowania, natomiast wszystkie zdarzenia przyszłe następują po nim wedle dobrze już nam znanego, obiektywnego, naturalnego porządku rzeczy. Pociąga to za sobą niebagatelne trudności teoretyczne, których, rzecz jasna, Wolff był świadom i którym usiłował zaradzić, nie naruszając pryncypiów swojej filozofii. Otóż pierwszą nieprzyjemną konsekwencją afirmacji cudu *sensu stricto* jest zaburzenie naturalnego porządku rzeczy, a więc zakłócenie pracy maszyny, jaką jest świat³. W paragrafie 639 swojej *Metafizyki niemieckiej* stwierdza:

Albowiem jeśli najmniejsze choćby zdarzenie w świecie uległoby zmianie, to w przyszłości zawsze musiałoby pojawiać się coś innego, niż pojawi się teraz, tak że przyszła część świata nie należałaby już do tego świata. Skoro zaś cud zmienia jakieś zdarzenie w świecie (§ 638), to tym samym zmianie ulec musi cała jego przyszłość, o ile za sprawą jakiegoś nowego cudu nie zostanie zniesiony szerzący się przez to nieporządek i wszystko nie powróci do stanu, w jakim by się znajdowało, gdyby nie zdarzył się [pierwszy] cud (2020: 94).

Oznacza to dokładnie tyle, że świat przed zdarzeniem cudownym i świat po nim to w istocie dwa różne światy, a przynajmniej niepełnie ten sam świat, z którym mielibyśmy do czynienia, gdyby cud nie był się pojawił. Pewną próbę neutralizacji tej trudności stanowi stwierdzenie Wolffa pomieszczone w *Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*

³ „Zatem zgodne z **biegiem natury** jest to, co swą rację ma w prawach ruchu i istocie bytów, w konsekwencji – wszystko, co jest naturalne (§ 630). Natomiast **przeciwnie biegowi natury** jest to, co nie posiada racji w istocie bytów lub w prawach ruchu, podczas gdy ugruntowane w tym jest raczej tegoż przeciwieństwo. Przeto cudy przeciwne są biegowi natury (§ 633) i w konsekwencji go zaburzają (§ 639)” (Wolff, 2020: 137).

zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauch derselben heraus gegeben von Christian Wolffen. Otóż powiada on tam, iż w swojej kosmologii transcendentnej rozprawia o zagadnieniu cudu i zaburzeniu przezeń naturalnego porządku rzeczy w taki sposób, w jaki przedstawia się to w porządku możliwości (*in dem Stande der Möglichkeit*), nie mówiąc o tym, co rzeczywiście zachodzi. Po czym stwierdza, iż za pomocą rozumu nie sposób rozstrzygnąć, czy Bóg w swej mądrości uznał za wskazane lub nie przerwać od czasu do czasu bieg natury za pomocą cudu tak, aby po nim naturalne zdarzenia przebiegały inaczej, niżby to zachodziło bez tej nadprzyrodzonej interwencji (Wolff, 1724: 371).

50 Jak widać, sformułowana przez Wolffa koncepcja cudu naznaczona jest pewną ambiwalencją. Z jednej strony bowiem nie chce on rezygnować ze ściśle deterministycznej wizji świata, w myśl której każde zachodzące w nim zdarzenie musi posiadać swą naturalną rację, z drugiej jednak nie godzi się na takie rozumienie cudu, które pragnie w nim widzieć jedynie niezwykle zdarzenia o (jak dotąd) nierozpoznanych przyczynach naturalnych, i za cudowne uznaje takie zdarzenia, które **rzeczywiście** posiadają rację nadprzyrodzoną. Można by teraz zapytać, dlaczego w ogóle Wolff obstaje przy takim pojęciu cudu, skoro przysparza mu ono więcej teoretycznych trudności niżli korzyści? Dlaczego w ogóle przyjmuje pojęcie cudu jako działania nadnaturalnego, a nie poprzestaje na stwierdzeniu, iż pewne nadzwyczajne zdarzenia stanowią element świata o nierozpoznanej dotąd, ale jednakowoż naturalnej proveniencji? Otóż racja tego ma charakter najzupełniej pozafilozoficzny. Wolff, mimo całego swojego nieprzejednanego racjonalizmu i wbrew swoim krytykom oskarżającym go o ateizm, fatalizm i naturalistyczny determinizm, zupełnie świadomie i otwarcie pragnie zachować depozyt wiary chrześcijańskiej, rzecz jasna w takiej postaci, jaką nadała mu luterkańska reforma. Dlatego stwierdzi, iż z Pisma dowiadujemy się, że wydarzyły się pewne cuda, a dzięki doświadczeniu zostajemy o ich istnieniu przekonani, przez co upewniamy się nie tylko, że istnieje Bóg różny od świata i będący ich autorem, ale nade wszystko, iż bieg natury nie odznacza się absolutną koniecznością, lecz podporządkowany jest Boskim postanowieniom (Wolff, 1724: 372). Istnienie Boga jako bytu radykalnie wobec świata transcendentnego stanowi więc warunek konieczny możliwości i rzeczywistości cudu. O Jego istnieniu oraz o dokonanych przezeń cudach dowiadujemy się z Pisma. Negację istnienia cudów i dostrzeganie w nich wyłącznie nadzwyczajnych zdarzeń naturalnych uznaje Wolff za charakterystyczną cechę ateistycznego sposobu myślenia (2020: 96). Skoro Pismo jest najważniejszym źródłem naszej wiedzy o istnieniu zdarzeń cudownych, jak np. mówiąca oślica Balaama, to nieuchronnie nasuwa się pytanie o jego wiarygodność.

RACJONALNOŚĆ OBJAWIENIA

Jeden z wątków rozwijanej przez Wolffa teologii racjonalnej stanowi zagadnienie doświadczanego przez ludzi dobra i zła, szczęścia i nieszczęścia. Dobre i złe zdarzenia, związane z ludzkim działaniem oraz zaniechaniem, następują po nim zawsze za sprawą woli Bożej, albowiem nic w świecie nie zachodzi bez niej. Tym samym wyznaczają one dwie naturalne drogi poznania Boskiej woli – „jest tak, że Bóg zsyła ludziom dobro i zło, szczęście i nieszczęście, stosownie do ich postępowania” (Wolff, 2020: 172–173). Nie są to jednakowoż drogi jedyne. Cała historia ludzkości, powiada Wolff, pełna jest opowieści o tym,

jakoby Bóg to tu, to tam obwieszczał swą wolę za pomocą bezpośredniego objawienia. A ponieważ cała religia chrześcijańska jest na tym zbudowana, to rzeczą pożyteczną będzie zbadanie, po czym należy rozpoznawać Boskie objawienie oraz odróżniać je od czczego wymysłu. Ponieważ polegające na prawdzie Boskie objawienie różni się od czczego urojenia i fałszywego wymysłu, to musi w nim występować coś, czego te ostatnie są pozbawione (2020: 173).

W takiej sytuacji obowiązkiem filozofa jest zbadanie, czym różni się objawienie prawdziwe od fałszywego, epifania autentyczna od rzekomej. Naturalną presupozycją dla myśliciela odzégnującego się od ateizmu jest tu, rzecz jasna, przekonanie, że w ogóle istnieje coś takiego jak autentyczna manifestacja rzeczywistości nadprzyrodzonej w przygodnym świecie natury. To wszakże, z powodów wskazanych już wcześniej, jest dla filozofa z Halle bezdyskusyjne. W swoim apologetycznym komentarzu do *Metafizyki niemieckiej* wyraźnie określił Wolff, co rozumie przez objawienie. „Nazywam tu – pisał – Boskim objawieniem cud zachodzący w duszy tego, kto otrzymuje je bezpośrednio od Boga za sprawą Boskiego natchnienia” (1724: 570). Zastrzega przy tym od razu, iż w filozofii (w przeciwieństwie do teologii objawionej) idzie tak daleko, jak na to pozwalają kompetencje przyrodzonego rozumu ludzkiego (samej filozofii wyznaczona zostaje tradycyjna rola obrończyni teologii). Dlatego też zupełnie pominięte tu zostało zagadnienie działania łaski Bożej w duszy ludzkiej, ono bowiem, zdaniem Wolffa, leży zupełnie poza granicami kompetencji rozumu. W konsekwencji cud, jakim jest objawienie, interesuje filozofię tylko w takim zakresie, w jakim przyjmuje on postać natchnionej przez Boga Księgi, dającej się badać za pomocą naturalnych władz ludzkiego umysłu.

Wolff podał siedem oznak (*die Kennzeichen*), dzięki którym można odróżnić objawienie prawdziwe od rzekomego, a tym samym w sposób niezawodny dojść do poznania woli Bożej. Mają one charakter ahistoryczny, co nie może dziwić – z jednej strony w kontekście luterkańskiego

odrzuć Tradycję, z drugiej zaś z tego względu, iż stanowią tu one przedmiot badań filozoficznych, a nie teologicznych czy historycznych. Zdaniem Wolffa nie różnią się one od tych sformułowanych wcześniej przez teologów w celach apologetycznych, a przez scholastyków określonych mianem *motiva credibilitatis*. Jedynie sposób ich przedstawienia oraz sama konstrukcja wywodu mają być czymś specyficznym Wolffowskim. Towarzyszy mu przy tym niezłomne przekonanie, iż owe oznaki prawdziwości objawienia nie tylko co do swych następstw są doskonale zgodne z prawdami głoszonymi przez „Kościół Chrystusowy”, ale zarazem stanowią poręczną broń służącą zarówno do obrony prawdziwości Pisma, jak i do zwalczania „Koranu Turków oraz innych głoszonych fałszywych objawień” (1724: 569).

52 Podejmując zagadnienie oznak prawdziwego objawienia, naprzód wyróżnił w nim Wolff dwa podstawowe aspekty: materialny – co zostało objawione, i formalny – sposób, w jaki to zostało objawione. Pierwsze cztery z siedmiu podanych przezeń oznak autentyczności objawienia dotyczą jego treści, trzy ostatnie – formy. Aby coś mogło zostać uznane za objawione, po pierwsze, musi być czymś, o czym wiedza z jednej strony jest człowiekowi w stopniu najwyższym niezbędna, z drugiej zaś poznanie tego za pomocą dostępnych mu sposobów i środków naturalnych jest niemożliwe. Nie ma bowiem żadnej racji, dla której Bóg miałby w sposób nadnaturalny wywoływać w duszy ludzkiej poznanie, do którego dojść można dzięki naturze tejże duszy. Innymi słowy: za objawione można zasadnie uznać tylko takie poznanie, co do którego można bezspornie wykazać, iż niemożliwe jest, by pochodziło ono z właściwej duszy ludzkiej władzy przedstawiania. „A zatem jasne jest, że Bóg nie objawia nam niczego, co poznać możemy za pomocą rozumu” (2020: 174). Trzy następne oznaki autentyczności stanowią konkretyzacje zasady sprzeczności, która w systemie Wolffa jest principium najwyższym, zarówno w dziedzinie logiki, jak i ontologii. Tak tedy, po wtóre, „w Boskim objawieniu nie mogą występować żadne sprzeczności”, nie może On bowiem sam sobie przeczyć, byłoby to niezgodne z Jego doskonałością (2020: 174). Po trzecie, to, co ma stanowić Boże objawienie, nie może pozostawać w sprzeczności z prawdami rozumu, a to dla dwu racji: Boski intelekt jest źródłem wszystkich prawd i z powodu swej doskonałości nie może popadać w sprzeczność z sobą samym. Od razu jednak dodaje Wolff dwa zastrzeżenia, które sprowadzają się do tego, by tego, co subiektywne, nie mylić tu z tym, co obiektywne. Otóż musimy pilnie baczyć na samych siebie, aby za prawdy rozumu nie brać tych, które w rzeczy samej nimi nie są, oraz nie doszukiwać się sprzeczności tam, gdzie rzeczywiście jej nie ma. Dodatkowo, co bardzo ważne, nie chodzi tu o sprzeczność z każdym rodzajem prawd. Wolff operuje w swej filozofii bardzo doniosłym rozróżnieniem na prawdy ko-

nieczne i przygodne. Przeciwięństwo prawd koniecznych jest absolutnie wykluczone, przygodnych – nie. Z tego względu to, co ma być Boskim objawieniem, nie może popadać w sprzeczność z prawdami koniecznymi, tak np. nie może zawierać negacji żadnej prawdy matematycznej. Skoro zaś przeciwięństwo prawd przygodnych nie jest z góry wykluczone jako niemożliwe samo w sobie, „to nie jest absolutnie wykluczone, że Boskie objawienie może być sprzeczne z prawdami przygodnymi, albowiem za sprawą cudu może powstać ich przeciwięństwo” (2020: 175). Tak przykładowo pozorny ruch Słońca wokół Ziemi może zostać na jakiś czas zahamowany. Wreszcie czwarta oznaka ma charakter praktyczno-moralny. Tak jak poprzednie wynika z nadrzędnej przesłanki, głoszącej, iż żadna prawda nie może być sprzeczna z innymi prawdami. Nie inaczej jest ze zdaniem z dziedziny etyki. Otóż „nie jest możliwe, by Boskie objawienie mogło obligować ludzi do takiego działania i zaniechania, które sprzeczne jest z prawami natury lub też kłóci się z istotą duszy” (2020: 175). Innymi słowy wskazania etyczne wysnute z rozumu nie mogą, zdaniem Wolffa, popadać w sprzeczność z moralnymi wskazaniami objawienia. Trudno jednak przeoczyć, że w istocie nie chodzi o to, iż objawienie stanowi kryterium słuszności etyki ufundowanej na samym rozumie, lecz odwrotnie: jeśli coś jest podawane za objawione, a sprzeczne jest ze wskazaniami moralnymi rozumu przyrodzonego, to nie może zasadnie zostać uznane za Boskie objawienie. „Moralność Chrystusowa – twierdzi Wolff – jest w najwyższym stopniu rozumna” (1724: 575).

Trzy ostatnie oznaki prawdziwości objawienia dotyczą sposobu, w jaki podana została jego treść. Otóż piąte kryterium częściowo pokrywa się z pierwszym. Powiada ono, iż przy ocenie autentyczności objawienia winiśmy najdokładniej rozważyć, czy aby nie jest możliwe, że człowiek, którego ma ono być udziałem, do poznania podawanego przez siebie za objawione nie mógł jednak dojść w sposób naturalny. Jeśli tak, to rzecz jasna – „nie stanowi to żadnego bezpośredniego Boskiego objawienia, udzielanego w sposób nadnaturalny” (2020: 176). Bóg, powiada Wolff, formułując szóstą oznakę, nie może czynić cudów zbytecznych, tzn. nadnaturalnie oddziaływać na przebieg zdarzeń w świecie tam, gdzie zamierzone cele może z powodzeniem osiągnąć na drodze naturalnej. Cud, jakim jest każde objawienie, jest tam tylko niejako dozwolony i usprawiedliwiony, gdzie nie istnieje naturalny sposób osiągnięcia skutku, jaki ma on sprawić. Dlatego też „sposób [udzielania] objawienia musi, tak dalece, jak to tylko możliwe, zachować siły natury” (2020: 176). Wreszcie charakter ostatniej, siódmej oznaki jednoznacznie wskazuje na to, iż, podejmując to zagadnienie, Wolff miał na uwadze wyłącznie tekstualny charakter tegoż objawienia. Mówiąc wprost, jedyną postacią objawienia Bożego, jaką bierze się tu pod uwagę, stanowi Pismo – „w Boskim objawieniu trzeba wziąć pod

uwagę to, czego słusznie oczekuje się od każdej rozumnie napisanej książki” (2020: 177). W konsekwencji jej kompozycja musi być zgodna z prawidłami ogólnej stylistyki i retoryki. Lektura i rozumienie Pisma stanowi w istocie jedyną daną człowiekowi możliwość obcowania z realnym objawieniem. W tym kontekście zagadnienia hermeneutyczne nabierają wagi egzystencjalnej i eschatologicznej. Wolff, rzecz jasna, nie uchyla się od ich podjęcia. Na zakończenie tej części rozważań zauważmy, iż spełnienie wszystkich podanych przez filozofa warunków prawdziwości objawienia sprawiłoby, iż cud byłby *de facto* przedmiotem wiedzy, a nie wiary.

ROZUMIENIE PISMA

54 Zagadnienia hermeneutyczne umieszcza Wolff i rozpatruje w obrębie logiki. Jest to podejście typowe dla całej filozofii Oświecenia. Dopiero w czasach Friedricha Schleiermachera teoria rozumienia zyska autonomię, określając swą tożsamość w opozycji z jednej strony do logiki, z drugiej zaś do metafizyki. Było to o tyle uzasadnione, iż sama logika stanowiła dla Wolffa tę część filozofii, która uczy nas posługiwania się zdolnością poznawczą w poznawaniu prawdy i unikaniu błędu. Można ją krótko zdefiniować jako „naukę o kierowaniu zdolnością poznawczą w poznawaniu prawdy” (*scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate*) (Wolff, 1996: 72). Księgi zaś, powiada nasz filozof, czytamy po to, by dowiedzieć się, co się w nich zawiera, jakież to prawdy autorzy w nich pomieścili (Wolff, 1965: 226). Nie inaczej jest z Pismem. Dlatego też jego interpretacja podlega tym samym regułom, które rządzą rozumieniem wszelkich rozsądnie (*mit Verstande*) napisanych książek. W konsekwencji zaproponowane przez Wolffa reguły objaśniania Pisma w znacznym stopniu stanowią rozwinięcie i konkretyzację siódmej oznaki prawdziwości objawienia, a zarazem nie różnią się od tych, które należy stosować w wykładaniu ksiąg świeckich. Są one zupełnie ahistoryczne i logiczne, a jedyną normą hermeneutyczną jest tutaj rozum.

Jeśli więc zamierzamy dowiedzieć się, co dana książka zawiera, musimy spełnić dwa podstawowe warunki. Po pierwsze – właściwie zrozumieć autora, po drugie – dobrze uchwycić treści w niej wyłożone (Wolff, 1965: 226). To zaś wymaga poprawnego wydobycia sensu z czytanego tekstu. Aby z kolei to było możliwe, musimy ze słowami użytymi przez autora powiązać dokładnie te same pojęcia, które on z nimi wiązał. Jeśli tego nie czynimy, powiada Wolff, to „przypisujemy mu sens fałszywy i posadzamy go o coś, czego on nie powiedział, co zachodzi nader często”

(1965: 227). Słowa są arbitralnymi znakami rzeczy i muszą być zrozumiałe, tzn. winny posiadać jasno określoną intencję, w przeciwnym wypadku są wyłącznie pustymi dźwiękami (Wolff, 2017: 77 i nn.).

Ustalenie właściwego powiązania nazwy ze znaczeniem możliwe jest, powiada Wolff, na dwa podstawowe sposoby. Otóż, albo autor książki postępuje zgodnie z jednym z najważniejszych wymogów zalecanej oraz praktykowanej przez filozofa tzw. matematycznej metody myślenia i sam w poprawnie zbudowanych definicjach równościowych wyjaśnia, jakie znaczenie mają używane przezeń terminy, albo też tego nie czyni. W pierwszym wypadku zidentyfikowanie pojęcia powiązanego przez autora z daną nazwą nie nastęcza większych trudności. Wystarczy, powiada filozof z Halle, sformułowane przezeń definicje kilkakrotnie przeczytać i przemyśleć, aby przyswoić sobie podane w nich znaczenie i każdorazowo po nie sięgać, gdy w książce zetkniemy się z tym lub innym słowem. Jeśli zaś autor czytanej przez nas książki tak nie postępuje, to nie pozostaje nam nic innego, jak podjąć trud poszukiwania znaczenia, które może mieć interesujące nas słowo. Jedyną drogą, jaką tu dysponujemy, jest przypatrywanie się kontekstom, w których dany termin występuje, i sprawdzanie, jakie znaczenie danego terminu najlepiej przyczynia się do rozumienia przez nas tekstu. A ponieważ, twierdzi dalej Wolff, nikt – choćby bez cienia prawdy niczego nie twierdzi ani nie neguje, to mamy podstawę, by sądzić, że autor czytanej przez nas książki miał na myśli to samo znaczenie, które nam właśnie udało się wydobyć. Z tego hermeneutycznego trudu zwolnieni jesteśmy tylko w dwu wypadkach. Wówczas mianowicie, gdy potrafimy wykazać, iż autor pisał niesamodzielnie, już to wyłącznie z pamięci, już to tylko przepisując z innych książek (Wolff, 1965: 227). Rzecz jasna, Wolff świetnie zdaje sobie sprawę z tego, iż ten sam termin w jednej książce może posiadać rozliczne znaczenia, nawet jeśli sam jej autor byłby przekonany, iż tak nie jest. Dlatego nie należy wszędzie, niejako mechanicznie, wiązać raz ustalonego znaczenia z danym słowem, lecz każdorazowo badać, z jakim znaczeniem mamy akurat do czynienia, by pochopnie nie zarzucić autorowi, że przeczy sam sobie (Wolff, 1965: 228). Widać wyraźnie, iż Wolff zakłada, że znaczenie słów i ich kompozycja w zdaniu, a także relacje logiczne między zdaniami, odzwierciedlają intencje semantyczne i logiczne autora, które są implicytne lub eksplicytne, ale zawsze obiektywne oraz niejako zastane. Naszym zadaniem jako czytelników jest tylko ów sens oraz te relacje poprawnie uchwycić. Zobaczmy teraz, jak zdaniem Wolffa powinno wyglądać objaśnianie Biblii.

Żadna, powiada Wolff, rozsądnie napisana księga nie jest pustym dźwiękiem (*leerer Ton*), nie składa się ze słów pozbawionych znaczenia. W przeciwnym bowiem wypadku byłaby zupełnie bezużyteczna. Dlatego

też z każdym występującym w niej słowem musi wiązać się jakieś określone pojęcie, które, o ile zależy nam na poprawnym zrozumieniu treści owej księgi, musi być identyczne z tym, jakie powiązał z nim autor. Nie inaczej jest z Pismem Świętym. Jak wiadomo jednak, z autorstwem Biblii związany jest pewien problem. Jako pismo powstałe z natchnienia Ducha Świętego jest ono tylko po części „dziełem rąk ludzkich”. Niezależnie od tego, jak oceniony zostanie udział owego „czynnika ludzkiego” (wygląda to różnie nie tylko w historii, ale także w rozmaitych wspólnotach protestanckich), w takim lub innym sensie autorem Biblii jest Bóg. Protestanci wierzą, iż Pismo jest realnym Słowem Bożym (na ten temat zob. Pasek, 2013: 317–326). To zaś, jak się wydaje, Wolffowi – jako dobremu ewangelikowi – wystarcza, by potraktować je analogicznie do sposobu, w jaki rozumieć i wykładać należy inne księgi. Tym, co szczególne, a co odróżnia Biblię od innych książek, jest to, iż „pojęć związanych ze słowami w Piśmie nie otrzymujemy bezpośrednio”, a znaczy to dokładnie tyle, iż „Duch Boży nie zwykł wzbudzać w nas bezpośrednio pojęć, które winniśmy wiązać z Jego słowami” (1965: 228). W przeciwnym bowiem wypadku nie byłoby konieczne tłumaczenie podstawowego tekstu Pisma na języki narodowe – wystarczyłoby tylko pochylić się nad jego oryginałem z pragnieniem zrozumienia Słowa i moralnego nim zbudowania, a wraz powstawałyby w nas konieczne po temu pojęcia. „Doświadczenie wszakże – nie bez smutku konstatuje Wolff – pokazuje, iż nic takiego nie zachodzi” (1965: 228). Dlatego też słowa występujące w Piśmie muszą same w sobie być zdolne wywoływać w nas te myśli, które winny im towarzyszyć, o ile tylko nie zaślepiają nas przesady lub nie przeszkadza nam nasza nieuwaga. Wyraźnie widać, iż dochodzi tu do głosu jedno z trzech podstawowych hermeneutycznych przekonań Lutera, mianowicie iż Biblia sama niejako ujawnia swoje znaczenie, sama się tłumaczy.

W konsekwencji w swych dociekaniach hermeneutycznych Wolff nie cofnie się przed określeniem, jakież to pojęcia Bóg może zakładać, obwieszczając człowiekowi swoje Słowo. Otóż, tak jak każdy inny rozumny autor jakiegoś pisma, stoi On przed wyborem jednej z dwu dróg. Musi albo sam nas pouczyć, jakąż to myśl winniśmy wiązać z tym lub owym słowem, albo też nie wolno mu zakładać żadnego innego pojęcia niż to, które już wcześniej nabyliśmy. Jak wiadomo, Biblia, w przeciwieństwie do geometrii i filozofii wykładanej *more geometrico*, nie zaczyna się od zestawu definicji i aksjomatów. Pozostaje więc tylko druga z wymienionych metod postępowania. A ponieważ, zdaniem Wolffa, nie posiadamy żadnych innych pojęć (przez pojęcia rozumie on wszelkie przedstawienia w umyśle, a więc nie tylko te *stricte* intelektualne) prócz tych, które wzbudziły w nas aktualnie percypowane przedmioty zmysłów, to ze Słowem Bożym nie możemy wiązać myśli innych niż te właśnie pojęcia. Bóg, będąc autorem

Biblii, może, rzecz jasna, posłużyć się w niej słowami odnoszącymi się do bytów nadnaturalnych, o których my z konieczności mieć nie możemy żadnego pojęcia, a przy tym wolno Mu ich nie wyjaśniać. Wówczas, zdaniem Wolffa, nie pozostaje nam nic innego niż te niezrozumiałe dla nas fragmenty interpretować odnosząc je do tego, co już z Biblii zrozumieliśmy. W ten sposób dojść możemy, twierdzi, nawet do pojęć tychże rzeczy nadnaturalnych, na które wskazują w tekście słowa początkowo zupełnie dla nas niezrozumiałe (1965: 229). Stanowi to bez wątpienia kolejną konkretyzację hermeneutycznej zasady Lutra mówiącej o samointerpretacji Pisma – Biblia sama ujawnia swoje znaczenie. „[...] Boskiego objawienia – stwierdza Wolff – nie należy wykładać fragmentarycznie, lecz trzeba brać pod uwagę wszystko, co się na nie składa” (2020: 174).

Rozwijana przez Wolffa hermeneutyka biblijna nie jest pozbawiona aspektów etycznych. Interpretator winien, jego zdaniem, odznaczać się pewnymi przymiotami ducha, umożliwiającymi właściwe jej rozumienie. Na ich czele stoi skromność (*die Bescheidenheit*). Może się bowiem zdarzyć, iż Bóg nie dozwoli nam dojść do całkiem wyraźnego i bez reszty pełnego pojęcia pewnych spraw, o których jest mowa w Piśmie. Wówczas winniśmy wykazać się pewną dozą pokory intelektualnej i przyjąć to do wiadomości, w żadnym zaś razie nie wolno nam przystać do chóru szyderców, którzy sprawy takie mają za nic. Wypada nam poprzestać na tym poznaniu, którego Bóg nam udziela, jako że skądinąd wiemy, iż wystarcza ono do osiągnięcia celu, którego osiągnięcie nam On swym Słowem nakazał (1965: 229).

Przy okazji dociekań nad rozumieniem Pisma Wolff podejmuje niebagatelny problem sposobu, w jaki należy oceniać jego prawdziwość. Otóż jego zdaniem wszystkie przedkładane w nim nauki (*die Lehren*) dzielą się na dokładnie te same klasy prawd, na jakie podzielić można prawdy świeckie (*die weltlichen Wahrheiten*). „Wszystko, co możemy pomyśleć – powiada on wcześniej w rozdziale dziewiątym swojej *Deutsche Logik* – to albo definicje (*die Erklärungen*) i opisy (*die Beschreibungen*), albo twierdzenia (*die Sätze*), albo doświadczenia (*die Erfahrungen*), twierdzenia zaś to albo zasady (*die Grund-Sätze*), albo teorematy (*die Lehr-Sätze*), albo też zadania (*die Aufgaben*) (1965: 210)⁴. Nie wnikając tu bliżej w teorię sądu Wolffa, skupmy się na zagadnieniu najistotniejszym, a jest nim sposób oceniania i badania prawd objawionych. Otóż, zdaniem naszego filozofa, skoro prawdy objawione dzielą się na takie same klasy jak prawdy ziemskie, to i ich ocena przebiegać może podobnie. Oznacza to w konsekwencji, iż nauki przedłożone nam w Biblii można z wielką dla nas korzyścią badać dokładnie

⁴ Więcej na temat Wolffa teorii sądu oraz wyszczególnionych przezeń typów zdań pisałem w: Banaszekwicz (2005: 137–149).

w ten sam sposób, w jaki winniśmy oceniać wszelkie inne prawdy. Sposób ten został przez Wolffa przedstawiony we wspomnianym już dziewiątym rozdziale jego niemieckojęzycznego wykładu logiki (nie czas oraz miejsce, by go tu szczegółowo omawiać). Jeszcze tylko na chwilę zatrzymajmy się przy głoszonej przez Wolffa koncepcji prawdy. Jest on zdeklarowanym zwolennikiem tzw. korespondencyjnego lub klasycznego pojęcia prawdy. Powiada bowiem: „Gdy myślimy sobie, że coś istnieje lub istnieć może, a to coś istnieje lub istnieć może, to wówczas tę naszą myśl nazywamy prawdziwą” (1965: 213). Wobec tego prawdy objawione spełniać muszą te same kryteria formalne, które nakładane są na wszystkie inne zdania występujące z roszczeniem do prawdziwości. Nie tylko muszą zadość czynić podanemu kryterium prawdziwości, ale też winno między nimi istnieć dokładnie takie samo powiązanie jak między innymi prawdami. W słowniku Wolffa oznacza to, iż przynajmniej implicytnie muszą one tworzyć hierarchiczny porządek, w ramach którego jedne wynikają z drugich.

Zwieńczenie hermeneutycznych dociekań Wolffa (pomijam tu gwoli krótkości wywody dotyczące zalet jego podejścia do objaśniania Pisma oraz znajomości języków oryginału) stanowi stwierdzenie:

Objaśnianie każdego pisma, a zatem także i Pisma Świętego, na tym polega, że wskazujemy 1) właściwe i rzeczywiste (*recht*) znaczenie słów oraz 2) powiązanie prawd [w nim występujących]” (1965: 230).

UWAGI KOŃCOWE, CZYLI SŁÓW KILKA O ZGUBNYCH DLA WIARY SKUTKACH WIARY W ROZUM

Formułując swoje oznaki prawdziwości objawienia oraz reguły rozumienia pisma, Wolff, jak sądzę, jednoznacznie i szczerze zmierzał do wykazania, iż jedynym autentycznym objawieniem, w przeciwieństwie do całego świata religii niechrześcijańskich, jest Słowo i Pismo. Jego intencja bez wątplenia była szczerze apologetyczna. Jego bezgraniczne, by nie rzec, bezkrytyczne zaufanie do rozumu spowodowało, iż nawet na myśl mu nie przyszło, że zaproponowane przezeń kryteria oceny i reguły interpretacji mogą, wbrew jego intencjom, przynieść skutek odwrotny do zamierzonego. Choć obawiał się, że podanych przezeń zasad bez trudu użyć można także przeciwko objawieniu chrześcijańskiemu i ze wszech miar starał się temu zapobiec, nie dostrzegł ich immanentnej destrukcyjnej mocy (1724: 574). Rozum bowiem, raz intronizowany

i obdarzony kompetencjami najwyższego sędziego, zarówno w stosunku do zagadnień naukowych i technicznych, jak i w dziedzinie religii oraz moralności, nie tylko nie zrezygnuje z uzyskanych kompetencji, lecz konsekwentnie zmierzać będzie do poszerzenia zakresu swego posiadania. Wolff, jak się wydaje, nie zauważył tego zagrożenia, albowiem był głęboko przekonany, że właściwie pojęta religia chrześcijańska, wraz z będącą jej podstawą Biblią, ostatecznie jednak jest zgodna z rozumem. Wszelako ceną, jaką trzeba tu za tę zgodność zapłacić, jest dostosowanie religii do wymogów rozumu, a nie odwrotnie. Wówczas możemy otrzymać najwyższej *simulacrum* religii pod nazwą religii naturalnej lub religii (czystego) rozumu. Niewykluczona jest także zupełna jej destrukcja przez rozum krytyczny, posługujący się dokładnie tymi samymi kryteriami oceny, które służyć miały obronie stanowiącego fundament religii objawienia. Za sprawą bezceremonialnej krytyki, operującej kryterium zgodności z wymogami przyrodzonego rozumu może się niestety okazać, że wszelkie tak zwane objawienie, a nie tylko, jak chciał Wolff, niechrześcijańskie, to tylko „czcze urojenie i fałszywy wymysł”. To jednak, mimo krytyki, z jaką spotkało się jego stanowisko, i mimo starań włożonych w zapobieżenie niewłaściwemu użytkowi sformułowanych przezeń twierdzeń i zasad, uszło uwadze filozofa z Halle i stanowi najpoważniejszy bodaj zarzut, jaki można mu dzisiaj postawić.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszkiewicz, A. (2005). *Rozum i doświadczenie. Wprowadzenie do dogmatyzmu w teorii poznania*. Nowa Wieś: Wydawnictwo Rolewski.
- Boufflet, J. (2011). *Historia cudów. Od średniowiecza do dziś*, tłum. K. Żaboklicki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Casula, M. (1983). „Zur Theologia naturalis von Christian Wolff: Vernunft und Offenbarung”, w: Schneiders, W. (red.), *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliografie der Wolff-Literatur*. Hamburg: F. Meiner, s. 129–138.
- Coreth, E. (1993). „Problem hermeneutyczny w teologii (zarys)”, w: Sowiński, G. (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, tłum. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, s. 17–25.
- Hazard, P. (1972). *Mysł europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hazard, P. (1974). *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

- Kant, I. (1986). *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pasek, Z. (2013). „Szacunek, cześć, kult. Biblia i protestanci”. *Studia Religiologica*, 4, s. 317–326.
- Stasikowski, S. (2009). „Rozum i objawienie w filozofii Christiana Wolffa”, w: Dąbrowska, K. i in. (red.), *Doświadczenie a Intersubiektywność. Monografia pokonferencyjna*. Łódź: Dom Wydawniczy Księży Młyn, s. 37–44.
- Wolff, C. (1724). *Anmerckungen über die vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauch derselben heraus gegeben von Christian Wolffen*. Frankfurt am Main: Andreäischen Buchhandlung.
- Wolff, C. (1965). *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Arndt, H. W. (red.). Hildesheim: Olms.
- Wolff, C. (1996). *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Gawlick, G. i Kreimendahl, L. (red.). Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Wolff, C. (2011). „Myśli rozumne o Bogu, świecie i duszy ludzkiej, tudzież wszelkim bycie w ogóle”, tłum. S. Stasikowski. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 4 (1), s. 119–166.
- Wolff, C. (2017). *O duszy*, tłum. A. Banaszekiewicz. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Wolff, C. (2020). *O świecie. O Bogu*, tłum. A. Banaszekiewicz. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Leon Miodoński

 <https://orcid.org/0000-0001-8525-3813>
Uniwersytet Wrocławski

KANT I HIPPEL, CZYLI OBYWATELSKOŚĆ JAKO WARTOŚĆ

Streszczenie

Niniejszy artykuł dotyczy komparatystycznego ujęcia przez dwóch filozofów niemieckiego oświecenia – Immanuela Kanta i Theodora Gottlieba von Hippela problematyki społeczno-politycznej, przede wszystkim społeczeństwa obywatelskiego, praw obywatelskich i obywatelskości. Artykuł składa się z trzech części. Część pierwszą stanowi przedstawienie epoki Fryderyka II, a w szczególności koncepcji reform państwa, ukazanie kształtowania się świadomości mieszczańskiej oraz roli wolnomularstwa. Część druga koncentruje się na analizie semantycznej pojęcia „obywatel” i kwestii zmiany, która dokonała się pod koniec XVIII w., jaką było przejście od pierwotnego znaczenia „zamieszkiwania w mieście” do znaczenia polityczno-prawnego. Ten wątek podejmuje filozofia praktyczna Kanta. Część trzecia poświęcona jest analizie pojęcia „obywatel” oraz warunkom i perspektywom rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w filozofii Kanta i Hippela. Koncepcję Hippela można uznać za wtórną wobec Kantowskiej. Niemniej jednak oba podejścia – Kanta i Hippela – wyrastają z ducha epoki, oczekiwania zmian i perspektywy lepszego świata, jaki powinien nastąpić.

Słowa kluczowe:

niemieckie oświecenie, Kant, Hippele, obywatelskość, społeczeństwo obywatelskie

61

KANT AND HIPPEL – CIVILITY AS A VALUE

Abstract

This article deals with the comparative approach of two philosophers of the German Enlightenment Immanuel Kant and Theodor Gottlieb von Hippel in the context of socio-political issues, primarily civil society, civil rights, and civility. The article consists of three parts. First part – presentation of the era of Frederick II, in particular the concept of state reform, the formation of bourgeois consciousness and the role of Freemasonry. The second part focuses on the semantic analysis of the notion of “citizen” and the question of the change that took place at the end of the eighteenth century, namely the transition from the original meaning of “city dwelling” to a political and legal meaning. Kant’s practical philosophy takes up this theme. The third part is devoted

to the analysis of the concept of “citizen” and the conditions and prospects for the development of civil society in the philosophy of Kant and Hippel. Hippel’s concept can be considered secondary to Kant’s. Nevertheless, both approaches – Kant’s and Hippel’s – grow out of the spirit of the age, the expectation of change, the prospect of a better world to come.

Keywords:

German enlightenment, Kant, Hippel, civility, civil society

Dwie tytułowe postaci, Immanuel Kant i Theodor Gottlieb von Hippel, przynależą do ścisłego grona oświeceniowej elity Królewca. Kant pochodził ze skromnej rodziny rymarza, Hippel zaś – z rodziny prowincjonalnego nauczyciela. Obaj wykazali się nieprzeciętnym i konsekwentnym dążeniem do osiągnięcia stawianych sobie życiowych celów. Spotkali się na Uniwersytecie w Królewcu – Kant w roli wykładowcy, młodszy zaś o piętnaście lat Hippel – w roli studenta. Od tego momentu nawiązała się przyjaźń trwająca nieprzerwanie aż do śmierci Hippla.

Kant był filozofem i cała jego aktywność dotyczyła sfery nauki i teorii. Cel jego życiowej drogi wyznaczała kariera akademicka i upragnione stanowisko profesora. Był przy tym mało mobilny, nie oddalał się zbytnio od rodzinnego miasta, nie koncentrował się na materialnej stronie życia. Natomiast Hippel, jako prawnik, realizował się w pracy urzędniczej i w konsekwencji wspinał się po drabinie kolejnych awansów w administracji państwowej, by ostatecznie osiągnąć stanowisko Prezydenta Królewca. Charakteryzował się – w odróżnieniu od Kanta – wyjątkową mobilnością, dbałością o dobra materialne i własną pozycję¹. Cóż więc mogło połączyć te dwie zupełnie odrębne życiowe drogi?

62

I

Odpowiedź na tak postawione pytanie wymaga najpierw pewnej ogólnej refleksji dotyczącej epoki reform Fryderyka II, którego panowanie przypadło na dorosłe życie obu omawianych postaci. Król był świadom, że młode państwo pruskie może przetrwać w układzie polityki europejskiej tylko wówczas, jeśli będzie nowoczesne, dobrze zarządzane i dyspo-

¹ Dogłębną charakterystykę osobowości Hippla dał jego przyjaciel Johann George Scheffner (także przyjaciel Kanta) w swoich wspomnieniach (Scheffner, 1823: 125–133). Zob. również ciekawe spostrzeżenia na temat stylu życia Kanta (Scheffner, 1823: 36–37). W języku polskim istnieje tylko jedno opracowanie monograficzne myśli Hippla (Supady, 2013).

nujące odpowiednią siłą militarną. Taki program przyjął więc wstępując na tron i konsekwentnie go realizował aż do śmierci (*Das politische Testament*) (Volz, 1912–1914: 153–154). Nie bez przyczyny czasy panowania tego władcy kojarzą się z racjonalizacją oraz modernizacją struktur państwa i społeczeństwa, efektywnością zarządzania i otwartością na oświeceniowo-racjonalistyczne idee. Fryderyk II nie był jednak liberałem, lecz przykładem nowej wersji absolutyzmu – absolutyzmu oświeconego. Program modernizacji państwa – *stricte* racjonalny i użyteczny – uruchomił mechanizmy społeczne, z których wielu z pewnością nie zakładano, a które przyspieszyły nie tylko proces osiągnięcia przez Prusy pozycji środkowoeuropejskiego hegemonu, lecz także przyczyniły się do szybkiego kształtowania się inteligencji mieszczańskiej oraz sublimowania gustów i wzrostu aspiracji społecznych i politycznych. Być może, gdyby nie tzw. cud Domu Brandenburskiego, Fryderyk II nie cieszyłby się przydomkiem „Wielki”, a historia potoczyłaby się inaczej (Salmonowicz, 2006: 91).

Wzrost znaczenia inteligencji mieszczańskiej wiązał się ściśle z autonomizacją jej kultury. W tym sensie czasy oświecenia były przełomem. Ówczesna elitarna kultura dworska, francuskojęzyczna i kosmopolityczna, zorientowana na elitarną etykietę i klasyczną estetykę, ustępowała pod naporem nowej estetyki i kultury języka niemieckiego (Elias, 1980: 35–44). Filozofia i jej nowe idee (człowieczeństwo, humanizm) współtworzyły ten nowy porządek. Jeden z wielu paradoksów pruskiego oświecenia polega na tym, że Fryderyk II w ogóle nie interesował się wytworami niemieckiej kultury mieszczańskiej; obcy byli mu Kant, Lessing, Klopstock, Winkelmann (Fernau, 1996: 10). Nie znał też i nie cenił języka niemieckiego, uważając go za niedojrzały i prostacki (por. np. Volz, 1912–1914: 79–88; Wehinger, 2012: 9–23). Jak na ironię, to właśnie inteligencja mieszczańska nie miało się natrudziła, aby wykreować mit Fryderyka Wielkiego (Hippel, 1978, t. 10: 1–138)².

Choć elity polityczne, administracyjne oraz korpus oficerski państwa pruskiego niemal w stu procentach stanowiła arystokracja i szlachta, to jednak dla inteligencji mieszczańskiej znalazło się dużo miejsca na średnim oraz niższym poziomie zarządzania państwem, w sądownictwie, szkolnictwie, na uniwersytetach i w administracji kościelnej. Z biegiem czasu, szczególnie w drugiej połowie XVIII w., inteligencja mieszczańska coraz wyraźniej dystansowała się zarówno od mieszczaństwa, z którego się przede wszystkim wywodziła, jak i szlachty, której pewne wzorce sukcesywnie przejmowała. Poprzez swoje kwalifikacje i funkcje, jakie pełniła, posiadała specjalny status, a mianowicie nie podlegała jurysdykcji miejskiej, ale bezpośrednio monarsze. Żyła więc własnym życiem, wytwarzała

² Kant unikał podobnych ostentacji. Zob. na ten temat: Kemper (2011), Goeller (2011).

własną hierarchię wartości: kult nauki, pilność, obowiązkowość, umiejętność realizowania postawionych sobie celów, świadomość społecznej użyteczności, wierność władzy itd. Inteligencja mieszczańska tworzyła przy tym rozległe sieci powiązań – dziś można byłoby je określić mianem „sieci komunikacyjnych”; łączyła się we wspólnych interesach, wspierała się, wymieniała się myślami, tworzyła coś na kształt „świadomej i refleksyjnej jedności”, upowszechniała samokształcenie oraz „kulturę wiedzy” (Klausnitzer, 2015: 47–48; por. Schön, 2001: 77–113). Dynamikę tych procesów najlepiej oddają statystyki rynku wydawniczego³.

Istnieje jeszcze jeden czynnik, zazwyczaj niedoceniany, mianowicie rola wolnomularstwa w kształtowaniu się świadomości mieszczańskiej. W oświeceniu było ono prekursorem społeczeństwa obywatelskiego w tym sensie, że sprzyjało kształtowaniu się zupełnie nowej warstwy społecznej, przekraczającej ograniczenia społeczeństwa stanowego (Gerlach, 2014: 18). Szlachta, bogacące się mieszczaństwo i inteligencja, każda z tych grup na swój sposób ograniczona przez absolutystyczny system władzy, znajdowała dla siebie nowy wymiar współistnienia – braterstwo w równości i wolności. Aura tajemnicy dobrze chroniła jej uczestników, pozwalając znaleźć parytet pomiędzy moralnością a polityką (Koselleck, 1976: 57–61). W lożach przeważał element mieszczański (¾ składu). Szlachta, zazwyczaj drobna, zubożała i na służbie państwowej, znajdowała się w mniejszości, niemniej jednak to jej powierzano najbardziej reprezentacyjne funkcje. Największe loże znajdowały się w dużych miastach, a największa liczba czynnych wolnomularzy rekrutowała się przeważnie z ich mieszkańców (Gerlach, 2014: 40–50).

W tym kontekście Fryderyk II także okazał się dalece pragmatyczny. Jako pierwszy władca europejski wstąpił do wolnomularstwa. Założył własną lożę – *Die Große National-Mutterloge zu den drei Weltkugeln* – która stała się centrum wolnomularstwa prusko-brandenburskiego (i nie tylko). Opieka państwa zapewniała stabilny i szybki rozwój struktur masonskich:

³ Jeśli w roku 1740 ukazało się 755 nowych tytułów książkowych, to w ciągu trzydziestu lat liczba ta niemalże podwoiła się (1144 tytuły). W ciągu kolejnych trzydziestu lat, w 1800 r., osiągnęła poziom 2569 tytułów, bez uwzględnienia kolejnych wydań oraz wydań niezamieszczonych w katalogach (Schön, 2001: 90). Podobnie wyglądała sytuacja z gazetami: w 1750 r. było ok. 120 tytułów, pół wieku później – ponad 200 tytułów, przy łącznym nakładzie ponad 300 tys. egzemplarzy i przy ok. 3 mln czytelników (Schön, 2001: 99). Rynek czasopism specjalistycznych również wykazywał ogromną dynamikę. Mianowicie we wskazanym okresie ukazywało się w państwach niemieckich ponad 6 tys. czasopism, w tym m.in. 632 z zakresu historii i geografii (Kirchner, 1969: 52–87), 585 – teologii (Kirchner, 1969: 110–139), 540 – popularnonaukowych (Kirchner, 1969: 1–32), 470 – literatury i teorii literatury (Kirchner, 1969: 244–269), 340 – nauk przyrodniczych, 396 – nauk medycznych (Kirchner, 1969: 178–198), 297 – pedagogiki (Kirchner, 1969: 36–50), 71 – filozofii (Kirchner, 1969: 32–36).

do początku XIX w. powstały 123 loże (w Królewcu – 3) (Gerlach, 2014: 30). Apolityczna z założenia struktura, której idee koncentrowały się na pielęgnacji cnót obywatelskich i współdziałaniu, była, z punktu widzenia państwa, poręcznym narzędziem politycznym, ułatwiającym kontrolę i sterowanie labilnymi strukturami społecznymi.

II

W roku 1724, w którym urodził się Kant, za rządów Fryderyka Wilhelma I, stolicą Królestwa Pruskiego ustanowiono Królewiec (Königsberg). Liczył on wówczas 50 tys. mieszkańców, a powstał poprzez połączenie trzech sąsiadujących ze sobą miejscowości: Altstadt, Löbenicht i Kneiphof. Jeszcze za życia Kanta Królewiec utracił definitywnie pozycję miasta stołecznego. Choć jeszcze w 1701 r. w Altstadt Fryderyk I koronował się na pierwszego Króla Prus (Clark, 2009: 86–87), jednak potem nastąpiły katastrofy. W latach 1708–1710 panowała „wielka zaraza”, uśmiercając 40% populacji, po czym powolnie odbudowywano potencjał demograficzny (Sahm, 1905: 35–119). W latach 1757–1762, w wyniku wojny siedmioletniej, całe Prusy padły ofiarą rosyjskiej okupacji, a w Królewcu zasiadał carski gubernator (Clark, 2009: 181–193). Krótco po tym, w 1764 r., miasto w dużej części spłonęło. Pożary dotknęły miasto jeszcze dwukrotnie, w 1770 i 1775 r. (Garber, 2008: 66). Apokaliptyczną wizję tragedii z roku 1564 przekazał w formie poetyckiej Johann Gottfried Herder – *Ueber die Asche Königsbergs. Ein Trauergesang* w 1764 r. (Herder, 1967: 13–15). W 1772 r., po pierwszym rozbiore Polski, zdecydowano o utworzeniu prowincji Prusy Wschodnie ze stolicą w Królewcu. Zarządzono specjalne prawa, które miały ułatwić naturalizację przejętych obszarów (Clark, 2009: 220–223). W ten sposób ustalili się ostatecznie status miasta jako dużego regionalnego centrum przemysłowo-handlowego i akademickiego, a także znaczącego ośrodka kultury⁴.

Miasta tworzące Królewiec, ze względu na swoje usytuowanie, zawsze miały charakter wielokulturowy, legitymowały się wielowiekowym doświadczeniem Hanzy. Znajdowały się na skrzyżowaniu szlaków komunikacyjno-handlowych ze wschodu na zachód i z północy na południe (Schildhauer, 1984: 32, 38). Hanza była źródłem ogromnych profitów,

⁴ Konrad Ernst Ackermann, wybitny aktor i twórca teatru niemieckiego, przyczynił się do powstania w Królewcu pierwszego w Prusach stałego teatru w 1745 r. (Gottzmann, Hörner, 2007: 101–102).

impulsów do rozwoju, a mieszczaństwo bogaciło się dzięki jej wpływom. Obywatelstwo Królewca miało więc swoją wartość, którą dziś trudno ocenić i zrozumieć. Oznaczało ono bowiem pewien stan świadomości i samoidentyfikacji, budowanej na gruncie historycznej przynależności kulturowej, więzi społecznych, specyficznej infrastruktury, prawa, systemu szkolnictwa itd. „Hanza stworzyła wartości kulturowe, które przetrwały upadek dawnej unii. Jej osiągnięcia artystyczne są nadal widoczne dla gości odwiedzających jej miasta. W nich kultura i sztuka mieszczańska uyskała nowy, specyficzny hanzeatycki wymiar” (Schildhauer, 1984: 239).

66 W czasach Kanta warunki do kształtowania się (i samokształtowania) środowiska inteligencji w Królewcu były dobre, aczkolwiek niewspółmierne do tych, jakie oferowała stolica – Berlin. Najważniejszą rolę pełnił uniwersytet – Albertina (Albertus-Universität) – ufundowany w 1544 r. oraz szereg szkół i gimnazjów, które tworzyły środowisko uczonych, nauczycieli i studentów. W 1744 r. samych tylko studentów Albertiny było ponad tysiąc (Franz, 1979: 174). Z drugiej jednak strony, duchowość mieszkańców miasta kształtował pietyzm w wersji radykalnej. Już w 1698 r., a więc równoległe do słynnej Fundacji Franckego w Halle, założono Collegium Fridericianum – fundację pietystyczną dla kształcenia młodzieży. W związku z tym doszło do zderzenia różnych typów pobożności: ortodoksyjno-luterańskiej, kalwińskiej, herrnhuckiej (ambiwalentnej co do dogmatyki, ale bezwzględnej co do praktyki), a nawet menonickiej, co stworzyło podatny grunt dla powszechnego radykalizmu religijnego.

W tych okolicznościach – jak konstatował Hippel – kształcenie młodzieży nie prowadziło do wolności, kreatywności, wychowania jednostki na obywatela, lecz do łamania woli. Nie ma, jego zdaniem, mowy o pięknym, beztroskim dzieciństwie, ale o „niewoli egipskiej”, kiedy dziecko w „rękach najemników” popada w szczególną tyranię. Przywołał przykład swojego przyjaciela: „Pan Kant, który w pełnym wymiarze odczuł te udręki młodości, [...] uczęszczając do tak zwanego wówczas schroniska pietystów – Collegium Fridericianum – zwykł mawiać, że ogarnia go przerażenie i niepokój, kiedy wracał myślami do tej młodzieńczej niewoli” (Hippel, 1978, t. 12: 40–41). Ten niezwykle ważny motyw, który pojawiał się w pismach Hippla wielokrotnie i w różnych kontekstach, wskazuje na zasadniczy rys oświecenia w wersji królewieckiej, które było wypadkową wielu czynników społecznych, w tym sprzeciwu wobec opresyjnej i głęboko ugruntowanej świadomości podległości i posłuszeństwa, jakie dawał model wychowania pietystycznego.

Momentem zwrotnym dla całych Prus okazało się wstąpienie na tron Fryderyka II i jego aktywna polityka inspirowania zmian w królestwie, w szczególności zaś zdecydowane popieranie oświecenia i racjonalizmu. W Królewcu natychmiast dały o sobie znać inicjatywy obywatelskie

świadczące o powolnym, ale systematycznym konsolidowaniu się nowego typu elit intelektualnych. W 1741 r. powstało *Deutsche Gesellschaft*, od 1743 noszące nazwę *Königliche Deutsche Gesellschaft*. Jego założycielami byli Johann Jakob Quandt i Cölestin Christian Flottwell. Obaj reprezentowali racjonalizm oświeceniowy. Quandt był wysokim urzędnikiem państwowym i generalnym superintendentem Kościoła ewangelickiego na całą prowincję pruską, krytycznie nastawionym do pietyzmu, Flottwell zaś profesorem retoryki w Albertinie, przyjacielem i admiratorem Johanna Christopha Gottscheda (Kühn, 2003: 91–92). Obaj pochodzili z mieszczaństwa.

Pomysłodawcy odwoływali się bezpośrednio do swojego wielkiego rodaka Gottscheda i jego oświeceniowej inicjatywy – *Deutsche Gesellschaft* w Lipsku (1724)⁵. W tym celu odbyły się bezpośrednie konsultacje i uzyskano jego wsparcie. Cel, jaki stawiano w Królewcu, to krzewienie wiedzy, dbałość o kulturę, historię oraz język ojczysty. Nie zapomniano też o ważnych sprawach politycznych (urodziny króla, rocznice luterzańskie) (Stark, 1995: 66). *Königliche Deutsche Gesellschaft* podupadło, jak wszystko, podczas wojny siedmioletniej. Kolejne, duże towarzystwo naukowe – *Physikalisch-Ökonomische Gesellschaft* (1792) – zorientowane było na nauki przyrodnicze i ekonomię, czynniki służące podnoszeniu poziomu rozwoju miasta i prowincji (Rietz, 1995: 7).

Wśród wielu inicjatyw obywatelskich, jakie pojawiały się w Królewcu od połowy XVIII w. jedna zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ w znaczący sposób odcisnęła piętno na życiu duchowym miasta, a także na dalszym biegu filozofii niemieckiej. Chodzi mianowicie o powstanie księgarni Johanna Jacoba Kantera. Kanter był człowiekiem dynamicznym, reprezentującym nowy model oświeceniowego mieszczańskiego przedsiębiorcy oraz intelektualisty. Otóż jeszcze od rosyjskich władz okupacyjnych uzyskał koncesję na prowadzenie księgarni i druk książek, która została potwierdzona przez Fryderyka II. Władze pruskie zezwoliły też na wydawanie „*Königsbergschen Gelehrten und Politischen Zeitungen*”. Zakup dawnego ratusza w Löbenicht⁶ umożliwił rozwój firmy i założenie nowoczesnej księgarni oraz pierwszej w mieście wypożyczalni książek. Kanter stworzył prawdziwy koncern składający się z wielu filii i wyspecjalizowanych przedsiębiorstw (drukarnia, odlewnia czcionek, papiernia).

⁵ Johann Christoph Gottsched, kontynuator metody Leibniza i Wolffa, zwłaszcza w *Versuch einer critischen Dichtkunst von die Deutschen* (1730), wpisywał się w szerszy kontekst filozoficznej dyskusji wczesnego oświecenia – budowania teoretycznych podstaw estetyki, pragmatycznej refleksji nad sztuką poetycką i jej funkcją – „koncept filozoficznie ufundowanej poetyki” (zob. Miodoński, 2014: 69–84).

⁶ Podczas wielkiego pożaru w 1764 r. ta część miasta, zamieszkiwana przede wszystkim przez rzemieślników, uległa całkowitemu zniszczeniu (Garber, 2008: 62–65).

Pełnił również funkcję dyrektora królewskiej loterii. Fryderyk II wspierał go dużymi dotacjami finansowymi na rozwój firmy (Göpfert, 1977).

Do historii kultury niemieckiej przeszedł jednak z zupełnie innego powodu. Otóż księgarnia, mieszcząca się w odbudowanym ratuszu, pięknie przyozdobiona portretami uczonych niemieckich, w tym m.in. słynnym wizerunkiem młodego Kanta, pełniła rolę klubu, miejsca spotkań elity intelektualnej miasta. Tam też zapoznawano się z nowo nadesłanymi publikacjami, dyskutowano o literaturze, filozofii i najpilniejszych sprawach współczesności. U Kantera Kant wynajmował mieszkanie najdłużej (aż do zakupu własnego domu przy placu Princessin). Tu przez dwanaście lat wykładał. Tu też wynajmowali mieszkania inni profesorowie Albertiny. U Kantera zawiązał się „triumwirat” – jak to określił Karl Rosenkranz – „który na zawsze rozślawi klasyczny Królewiec w literaturze niemieckiej” (Rosenkranz, 1842: 8). Miał on na myśli Kanta, Hamanna i Hippla. Stąd wyrosło dojrzałe oświecenie i jego przeciwieństwo – ruch Burzy i Naporu, które później zlały się w nurtach idealizmu niemieckiego. U Kantera zaczynał przecież swoją mozolną drogę rozwoju intelektualnego biedny student z Morąga, Johann Gottfried Herder. To tu spotkał Hamanna i zaprzyjaźnił się z nim, choć nie byli równolatkami. Hamann odkrył przed nim zupełnie nowy świat idei – języka, kultury, mitu – jakiego nie doświadczył na wykładach Kanta. Kiedy wyjeżdżał do Rygi, *Mag północy*, dogłębnie wzruszony, odprowadził go daleko poza granice miasta (Haym, 2016: 22–68).

68

Kanter należał do grona bodaj najbardziej wpływowych zwolenników oświecenia i upodmiotowienia mieszczaństwa. Swoją działalność rozumiał jako powinność obywatelską, dlatego też znalazł się w pierwszym szeregu wpływowych i zaangażowanych wolnomularzy. To on w roku 1768 stał się depozytariuszem konstytucji pierwszej królewskiej łoży *Aux trois an cres* (1846), która po wojnie siedmioletniej uległa rozkładowi. On też, wraz z Hipplem, byli współzałożycielami nowej łoży *Zu den drei Kronen* (Gerlach, 2009: 236).

Niestety – paradoksalnie – w wolnomularstwie lat 60. i 70. XVIII w. przeważały tendencje o charakterze mistyczno-religijnym, ezoterycznym i różokrzyżowym, które odsunęły na dalszy plan idee wolnościowe i emancypacyjne mieszczaństwa, jakie wynikały z tzw. *starych praw*. Pruskie łoże opanowała Ścisła Obserwa, nurt o charakterze antyracjonalistycznym, nawiązujący do tajemnic Zakonu Templariuszy (Hass, 1982: 87–99). Zwolennicy nurtu racjonalnego (Kanter, Hippel, Scheffner) wycofali się. Dopiero po dziesięciu latach, kiedy zmieniła się sytuacja, Hippel opracował nową konstytucję dla łoży królewskiej, a Friedrich Leopold von Schrötter – nowe prawa, nawiązujące do konstytucji Andersona i tradycji świętojańskiej (Gerlach, 2009: 241–247).

Sprzeciw wobec fałszywej drogi, jaką poszły nurty wolnomularskie, stanowił bardzo ciekawy aspekt kształtowania się oświecenia europejskiego, czyli fakt, że oświecenie nie narodziło się w lożach (Hass, 1982: 90), ale to sprzeciw wobec ezoterycznego wolnomularstwa zainicjował odważne koncepcje racjonalno-oświeceniowe. Wśród reformatorów wolnomularstwa obszaru niemieckojęzycznego warto wymienić dwie postaci: Friedricha Nicolaia i Gottholda Ephriama Lessinga. Pierwszy z nich dostrzegał niebezpieczeństwo przenikania do łóż ideologii antyoświeceniowej i wszelkiego typu zabobonu. Wykorzystując więc posiadane możliwości i pozycję, propagował racjonalizm filozoficzny i reformy wewnątrz wolnomularstwa (Habersaat, 2001: 23–39). Lessing natomiast – ważniejszy z punktu widzenia rozważanej problematyki – sformułował dwa radykalne postulaty. Po pierwsze, zdecydowanie odrzucił tajemniczość i alchemię jako sposób działania wolnomularstwa, formułując pragmatyczno-humanitarny cel w nowej postaci obywatelskości, uwolnionej od wszelkiego partykularyzmu (Lessing, 1959a: 391–448)⁷. Po drugie, twierdził, że idea człowieczeństwa rozwijała się (równoległe, ale niezależnie od Objawienia) w procesie historycznym: poprzez *dorastanie*, w postępującym samodoskonaleniu się moralnym ludzkości, w zdążaniu do wyższych form, w których zrealizuje się *czas nowy, wiecznej Ewangelii* (Lessing, 1959b: 552–555).

69

W tym kontekście o wiele bardziej zrozumiała wydaje się konsekwentna postawa Kanta, który nigdy nie przestąpił progu żadnej loży, ale tworzył wizję społeczeństwa obywatelskiego jako wyraźną antytezę do koncepcji rozwijanych przez Ścisłą Obserwę (dyscyplina, posłuszeństwo, hierarchia, tajemnica Templariuszy). Był on przerażony, jak dalece rozum w epoce oświecenia może pobłądzić w skrajnym marzycielstwie (*Schwärmerei*) (KpV, V: 84–86/KpR: 409–411). Mimo braku bezpośrednich źródeł na ten temat można przypuszczać, że temat był żywo dyskutowany w kręgu przyjaciół Kanta (Kühn, 2003: 261–263), gdyż czas powstawania kolejnych prac, w których konkretyzował on pojęcie obywatelstwa, pokrywa się z okresem fermentu w loży *Zu den drei Kronen*. Podobnie było w przypadku Hippla, który, choć nigdy nie przerwał swojej aktywności lożowej, w większym stopniu zajmował się bieżącymi sprawami administracyjnymi oraz pisaniem sztuk teatralnych i utworów satyrycznych, w tym takich, które przedstawiały w niekorzystnym świetle aktualny stan ruchu wolnomularskiego (Hippel, 1978, t. 8, t. 9; zob. Kohnen, 1988: 49–72). Najbardziej dojrzałe stanowisko w tej kwestii zawarł on jednak w późnych pismach.

⁷ W starym polskim przekładzie ginie wyrazistość pojęcia *bürgerliche Gesellschaft* (por. Lessing, 1979: 451–488).

W pewnym sensie doszło do kolejnego paradoksu – Kant, który odrzucał wolnomularstwo w postaci, jaką znał, stał się jednocześnie wzorcem dla wolnomularstwa niemieckiego zorientowanego racjonalistycznie: „Kant jest najważniejszy dla wolnomularstwa [...]. Autonomia prawa moralnego stanowi podstawę wszelkich podstaw wolnomularstwa” (Heinichen, 1927: 152–153). Twierdzono, że bez postulatu praktycznego rozumu, Boga jako idei regulatywnej, postulatu wolności, krytyki dogmatyzmu czy idei wiecznego pokoju trudno wyobrazić sobie rozwój ruchu wolnomularskiego (Caspari, 1930: 68). Krytyczne pytania Kantowskie wyrażały charakterystyczne dla oświecenia napięcia, a odpowiedzi na nie stanowiły próbę poszukiwania nowego modelu polityki, moralności społecznej oraz *konstruktywnych idei przyszłości*, w tym *idei społeczeństwa obywatelskiego* (Dosch, 1999: 217–218).

Idea *społeczeństwa obywatelskiego* w postaci praktycznej wyraża się jako składowa pewnego typu relacji społecznych w środowisku inteligencji mieszczańskiej, określanych jako *salon literacki*, *salon mieszczański*. Jest to fenomen życia społecznego przełomu XVIII i XIX w., prezentujący się jako antyteza kultury dworskiej i arystokratycznej, jako forma emancypacji kultury mieszczańskiej i języka niemieckiego, czyli nośnika kultury niemieckiej (Wilhelmy-Dollinger, 2008: 21–44; por. Seibert, 1993).

70 W Królewcu prowadzono wiele tego typu salonów. Salon literacki na wzór wiedeński prowadziła hrabina Carolina Charlotta von Keyserlingk, kobieta wyjątkowa – honorowy członek Prusko-Królewskiej Akademii Sztuk w Berlinie. *Nota bene* seria pięknych rysunków młodego Kanta wyszła spod jej ręki. Jej francuskojęzyczny salon działał od lat 60. do końca lat 80. XVIII w. i miał przede wszystkim charakter arystokratyczny. Niemniej jednak zapraszano także artystów pochodzenia mieszczańskiego. Kant był szanowanym przyjacielem domu hrabiny von Keyserlingk (Vorländer, 1977: 196–199).

Świadectwa epoki wskazują jednoznacznie, że życie towarzyskie wyższych sfer Królewca nie wyglądało tak uroczo, jak przedstawiają je biografowie Kanta. Cechowało je raczej *przymus i sztywność*, ograniczenie spontaniczności relacji międzyludzkich przez *wąskie bariery etykiety*. Ta formalizacja tworzyła trudne do przekroczenia bariery społeczne – *tutaj klasy wciąż dzielą wielkie obawy*, żony pietystów *całują hrabinę w rękę* (Seibert, 1993: 134). Jakże więc odmienny typ stanowiły kręgi inteligencji mieszczańskiej, z ich bezpośredniością relacji, serdecznością i szacunkiem dla człowieka. Rolę takiego *quasi* salonu pełniła, jak wspomniano, księgarnia Kantera. Powoli jednak znaczenia nabierały także rozmaite nieformalne miejsca spotkań (kluby, restauracje, resursy kupieckie, prywatne obiady, uroczystości), gdzie w kręgach przyjaciół współtworzyły się więzi społeczne. Najbardziej znaczącym miejscem prywatnych spotkań w latach 60.

i 70. był dom zamożnego bankiera Johanna Conrada Jacobiego, w którym zbierała się *uczona społeczność*. Do stałych bywalców, oprócz Kanta, należeli tam Hippel, Scheffner, Hamann (Vorländer, 1977: 132–138). Podobną funkcję pełnił dom angielskiego kupca i przedsiębiorcy, Josepha Greena, z którym Kanta łączyła głęboka przyjaźń i równie głęboka poufałość naukowa. Wspólnie spędzali czas i dyskutowali praktycznie codziennie, aż do śmierci Greena (Hoffmann, 1902: 54–58).

W późniejszym okresie życia Kanta dominującą rolę odegrał jego własny mini-salon w domu przy placu Prinzessin – *Tischgesellschaft*. Wspomnienia przyjaciół pozwalają lepiej poznać atmosferę i krąg stałych bywalców – ludzi reprezentujących różne warstwy mieszczaństwa (profesorów, urzędników państwowych, kupców, prawników), ich świat idei oraz wartości, sposób bycia i etykietę. Ich zdaniem, osobowość Kanta nadawała temu środowisku specyficzną aurę:

Własną pracą zdobyte zasługi zwiększyły jego szacunek dla ludzi. On sam, pełen wielkich wartości, nikogo nie upokorzył, aby samemu się wywyższyć. Tego nigdy nie uczynił, wręcz przeciwnie, szanował naukę, talent, doskonałość moralną i za ich sprawą wypracowaną godność obywatelską. I potrafił to w pewien sposób rozpoznać, stosownie do każdego. [...] Kant prezentował się w całym swoim zachowaniu jako wzór człowieczeństwa (Hoffmann, 1902: 38).

III

Biorąc pod uwagę bardziej konceptualne ujęcie problemu obywatelstwa w pismach Kanta, łatwo zauważyć znaczącą ewolucję, odpowiadającą generalnie pragmatyce epoki. W tzw. okresie przedkrytycznym słowo *obywatel*, nawet w formule *obywatel świata* (VBO, II: 34/Kant, 2010a: 500; GAJFF, II: 44/Kant, 201b: 507; GSE, II: 256/Kant, 2010c: 694; TG, II: 363/792), pojawiało się rzadko i nie miało nic wspólnego z późniejszym, krytycznym ujęciem. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na problem adekwatności translacji. Na przykład, następujące zdanie w języku polskim zdaje się całkowicie przeczyć sensowi pojęcia *społeczeństwo obywatelskie* jako idei związku ludzi opartego na prawie i moralności: „ponieważ intrygi i podstępny stopniowo stały się w społeczeństwie obywatelskim pospolitymi zwyczajami, przez co bardzo skomplikowały grę ludzkich zachowań [...]” (VKK, II: 261/Kant, 2010d: 698). Fraza *bürgerliche Gesellschaft* oznacza w tym wypadku *społeczność miejską* albo *mieszkańców miasta*.

Pierwotne znaczenie pojęcia *Bürger* w języku niemieckim odnosiło się do przynależności, najpierw do zamku (grodu), do osady, jaka znajdowała

się wokół zamku, z czasem zaś do mieszkańców miasta, bez konkretnego odniesienia do zamku. To ich różniło od innych mieszkańców kraju. Jest to również widoczne w ówczesnej strukturze stanowej, która obejmowała: stan pierwszy – szlachtę, *nobilitas* (*Adel*), stan drugi – mieszkańców miast (*Bürger*), stan trzeci – mieszkańców wsi, chłopów (*Bauern*) (*Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*: 537–538; por. *Adelung*: 1261–1263). Źródła leksykalne z epoki Kanta, jak np. *Leksykon Zedlera*, wskazują także na ogólny i formalno-prawny kontekst, mianowicie *prawdziwy i doskonały obywatel* posiada pełnię praw obywatelskich w mieście (*Bürgerrechte*). Natomiast jego przeciwieństwem byłby ten, kto takich praw nie ma lub ma je w ograniczonym wymiarze (studenci, przyjezdni) (*Zedler*, 1733: 1875–1878).

72 Wraz z rozwojem oświecenia dokonała się fundamentalna zmiana semantyki terminu *Bürger*. Pierwotne znaczenie jako „zamieszkiwanie w mieście” (przynależności) przekształciło się w nowoczesne i ogólne, polityczno-prawne: „obywatel” (Riedel, 1981: 13–34). Widać to wyraźnie w oświeceniowej myśli francuskiej. Refleksja nad prawami naturalnymi i prawami człowieka uwidacznia się w programowym dokumencie Rewolucji Francuskiej – *Deklaracji praw człowieka i obywatela* (1789). *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, gdzie *citoyen* znaczy tyle, co niemiecki termin *Bürger* (obywatel), utworzony od pierwotnego *citē* (miasto) (Ritter, 2007: 964). Jeśli doszukiwać się jeszcze głębszych historycznych analogii, łacińskie słowo *civitas* oznaczało miasto, *civis Romanus* – mieszkańca Rzymu, który posiadał prawa obywatelskie. Wraz z rozwojem imperium pojęcie to nabrało charakteru ogólnego – *civis Romanus* rozciągnięto na całe Imperium Romanum (Ritter, 2007: 962–963). Rozumienie obywatelstwa przez Kanta, w sensie teoretycznym, zdąża właśnie tym śladem. I tak w rozprawie *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce rozróżnia obywatela państwa* (*Staatsbürger*), w sensie *citoyen*, od *obywatela miasta* (*Stadtbürger*)⁸. Określając konieczne warunki *a priori*, jakie muszą być spełnione, aby zaistniał *stan obywatelski* (*der bürgerliche Zustand*) w sensie ogólnoprawnym, wymienia: wolność, równość i niezależność (TP, VIII: 290/Kant, 2012b: 281), które analizuje w szerokim kontekście uwarunkowań prawnych, przy czym wolność i równość przysługują obywatelom z mocy prawa, natomiast ukonstytuowanie się niezależności, czynnika o charakterze indywidualnym, wymaga posiadania własności (TP, VIII: 295/Kant, 2012b: 286).

Jego korespondencja z Heinrichem Jung-Stillingiem, reprezentującym zgoła inny światopogląd – ruch Burzy i Naporu – uwidacznia, jak waż-

⁸ TP, VII: 295/Kant, 2012b: 286. Autor przekładu zdecydował, że *Stadtbürger* = *mieszczanin*.

nym był temat społeczeństwa obywatelskiego w ostatnich dwóch dekadach XVIII w. Jung-Stilling przedstawiał siebie jako teoretyka ekonomii politycznej i sugerował, zainspirowany rozprawą *O duchu praw* Monteskiusza, że zasada *społeczeństwa obywatelskiego* – obok trzech innych zasad (*chronić siebie samego, zaspokajać swoje potrzeby, doskonalić siebie samego*) – wynikała z *podstawowych zasad prawa naturalnego* (Br, XI: 7–9/Kant, 2018: 288–290). Na co Kant odpowiedział, że problem obywatelskości, proponowany przez jego korespondenta, odnosi się jedynie do *ludzi w stanie naturalnym*, natomiast w zakładanym *społeczeństwie obywatelskim*, kluczowe znaczenie miałyby już relacja między *wolnością i przymusem*, czyli prawo byłoby regulatorem i wykładnią tych relacji. Ciekawy jest także ten wątek, w którym filozof zapowiada intensywne prace nad apriorycznymi warunkami *obywatelskiej konstytucji*, które chciałby wyłożyć w nowej, planowanej rozprawie (Br, XIII: 494–495/Kant, 2018: 291–292).

Kant miał na myśli *Metafizykę moralności*, gdzie znajduje się bardzo ważne rozróżnienie na *prawa naturalne* i *prawa obywatelskie*, z którego wynikała zasadnicza konstatacja: „Przeciwieństwem stanu natury nie jest bowiem stan społeczny, lecz stan obywatelski, ponieważ w tym pierwszym może co prawda istnieć społeczeństwo, ale nie społeczeństwo obywatelskie” (MS, VI: 242/Kant, 2011a: 334). *Społeczeństwo obywatelskie* wymaga prawa publicznego, czyli systemu norm i świadomego partycypowania w nich, po to, żeby urzeczywistnić *ustrój obywatelski*, innymi słowy – *być obywatelem państwa, a nie tylko jego współmieszkańcem* (MS, VI: 314/ Kant, 2011a: 416). W końcowej części rozprawy znalazł się rozdział wstępnie uzasadniający *prawo obywatelstwa światowego* (MS, VI: 352/ Kant, 2011a: 455–457). Idea ta znalazła swoje pełne rozwinięcie w eseju *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* jako wizja *doskonałego obywatelskiego zjednoczenia całego ludzkiego rodzaju* (IaG, VIII: 29/Kant, 2012a: 42). Nie miała ona charakteru konstytutywnego, ale regulatywny. Była to idea, wielkie marzenie oświeconego rozumu, aby prawo i moralność urzeczywistniły piękną wizję człowieczeństwa, którego ukoronowaniem byłaby *powszechna republika [utworzona] zgodnie z prawami cnoty* (RGV, VI: 98/Kant, 2011b: 95). Kant kwalifikował ten typ myślenia jako *filozoficzny chiliazm*, tym różniący się od religijnego, spodziewającego się przyszłego Królestwa Bożego, że ma nadzieję na *wieczny pokój w republice światowej* (RGV, VI: 34/Kant, 2011b: 37).

W podobnym duchu filozofował Hippiel. Nie miał on co prawda takich predylekcji do teoretyzowania jak jego przyjaciel, niemniej jednak całą swoją twórczość pisarską – dramaty i eseistykę polityczną – orientował na pałacę problemy oświecenia. Jeśli Kant był teoretykiem, Hippiel był praktykiem; praktykiem niepozbawionym daru uogólniania. Filozofował, posługując się ogólnie przyjętymi pojęciami, trzymającymi się konwencji oświeceniowej retoryki humanizmu.

Rozumienie obywatelstwa przez Hippla zmieniało się, podobnie jak u Kanta. Zachowane mowy w loży *Zu den drei Kronen* (jako Mówca i jako Wielki Mistrz) z lat 60. pozwalają na jednoznaczne stwierdzenie, że, jeśli nawet pojawiało się w nich wówczas pojęcie *Bürger*, nie miało ono znaczenia polityczno-prawnego, lecz *stricte* moralne i wiązało się z *wypełnianiem obowiązków prawego obywatela i poddanego* (Hippel, 1978: t. 10: 210). W związku z tym kluczową rolę odgrywała tu *cnota* (*Tugend*) i moralny opis obowiązków braterstwa: „Ale kim jest wolnomularz? Jednym słowem: człowiek, który swoje szczęście pokłada w cnocie, w swoim wielkim sercu i w swoim radosnym sumieniu” (Hippel, 1978: t. 10: 164). Podmiotem był więc nie obywatel, lecz *brat* (*Bruder*), do którego zwracał się Hippel, wskazując kierunek rozwoju indywidualnego poszczególnych masonów i całego tajnego stowarzyszenia: „Co nam pomoże, moi bracia – najbardziej błyskotliwy talent? Czym jest doskonała znajomość świata, czym najszlachetniejsza szczerość bez cnoty?” (Hippel, 1978: t. 10: 176).

74 Dojrzałe podejście, łączące ściśle kwestię obywatelstwa z namysłem nad państwem i jego prawodawstwem, ujawniło się u Hippla w pełni w pracy *Ueber Gesetzgebung und Staatenwohl*. Punkt wyjścia stanowił dla niego argument, że bycie człowiekiem, wynika z *najświętszych* praw naturalnych, a bycie *obywatelem* czy też *obywatelem państwa* ma swoje źródło w *prawie pozytywnym*; oba wiąże ściśle *czyste prawodawstwo* (Hippel, 1978: t. 11: 65), określane jako *boskie stawanie się człowiekiem, objawienie boskości, ucieleśniony rozum* (Hippel, 1978: t. 11: 66). Wspomniana rozprawa obfituje w podobne sformułowania – np.: *doskonały obywatel jest ideałem człowieczeństwa* (Hippel, 1978: t. 11: 77); *obywatelstwo uwzniośla człowieka* (Hippel, 1978: t. 11: 85). Formalno-prawny język przeplata się z retoryką nieostrych pojęć i poetyką haseł oświeceniowych. Wiele sformułowań przypomina konceptualizacje Kantowskie: doskonałość moralność jako podstawę państwa, dobrostanu, wolności i równości obywateli (Hippel, 1978: t. 11: 67), aprioryczne warunki prawa (Hippel, 1978: t. 11: 74), oraz to, że człowieka nie można używać jako środka, lecz jedynie jako celu (Hippel, 1978: t. 11: 81).

W myśleniu Hippla odzwierciedla się typowy dla epoki procesualny sposób widzenia świata, ale nie w postaci systematycznej analizy, lecz gotowego, przyjętego modelu (Kantowskiego). Otóż, społeczeństwo znajduje się na drodze konsekwentnego postępu, jeśli motorem jego działania jest prawodawstwo. To ono, poprzez swoje reguły, określa obywatelskość w *aspekcie kosmopolitycznym* i wyznacza jej ostateczny cel – *państwo ogólnoswiatowe* (*Weltbürgerstaat*) (Hippel, 1978: t. 11: 155–156) wraz z jego obywatelami. Podobnie jak u Kanta, ale różnica jest zasadnicza. U Hippla zabrakło subtelności pojęciowej i wyrafinowania idei regulatywnej, wyznaczającej przyszłą formę społeczeństwa obywatelskiego. Podczas gdy

Kant oddzielał ten ostateczny cel od religii, to Hippel je łączył – *religia chrześcijańska wyznaczała cel kosmopolityczny* (Hippel, 1978: t. 11: 165–166). Hippel powrócił zatem do chiliazmu religijnego, który dla Kanta był tylko metaforą pewnego typu myślenia o przyszłości.

Ueber Gesetzgebung und Staatenwohl to ciekawy przykład synkretyzmu myślowego, gdzie elementy progresywne przeplatają się z zachowawczymi, zwłaszcza w aspekcie współczesnej praktyki politycznej (mit Fryderyka II), gdzie retoryka i symbolika ukrywają niedomagania wiedzy filozoficznej i przyrodniczej. Pomimo tych niedostatków nie brak w tej pracy odważnych pomysłów, np. na temat przemijania ustrojów politycznych czy upadku regentów.

W jednej kwestii Hippel okazał się wyjątkowo postępowy, oryginalny i jednocześnie radykalny, a mianowicie jako pierwszy w myśli niemieckiej odważnie postawił problem równych praw kobiet. Co ciekawe, pojawia się on właśnie na gruncie idei obywatelstwa, w rozprawie *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, gdzie pisze:

Niech będą ludźmi, których Bóg stworzył, aby ludźmi byli! Stwórzmy człowieka, oznacza obraz, który byłby nam wspólny. I uczynił ich mężczyzną i kobietą. Są kością z naszej kości i ciałem z naszego ciała; a dlaczego nie obywatelami takimi jak my? Dlaczego nie, skoro nie brakuje im ani zmysłu, ani siły dla cnót obywatelskich, a liczy się po prostu to, że zostaną wychowane na obywatelki! (Hippel, 1978: t. 6: 131).

75

Koncepcja równych praw kobiet, czyli *poprawa obywatelskiego stanu kobiet* wynikała konsekwentnie – podobnie jak w rozprawie *Ueber Gesetzgebung und Staatenwohl* – z niezbywalnych i pierwotnych praw człowieka (Hippel, 1978: t. 6: 41), z idei sprawiedliwości oraz koncepcji osoby jako podmiotu moralnego. Rozprawę cechuje nie tylko oryginalny postulat równouprawnienia, lecz także jego wieloaspektowe ujęcie: analiza różnic między kobietą i mężczyzną, analiza historycznych i współczesnych źródeł podporządkowania kobiet, wreszcie praktyczne propozycje zmian.

IV

Powracając do postawionego na wstępie pytania: „Co łączy Kanta i Hippla?” – nietrudno już na nie odpowiedzieć. Łączy ich przede wszystkim optymistyczna wizja świata, wiara w postęp, którego dobrodziejstwa doświadczyli, każdy na swój sposób, indywidualnie (jako niebywały awans społeczny) oraz pokoleniowo (jako transformację idei i przeczucie *lepszego świata*). Jeśli spojrzeć na to z praktycznego punktu widzenia,

który mógł przemawiać do im współczesnych bardziej niż wszelkie teoretyzowanie – syn skromnego rzemieślnika z wielodzietnej rodziny zostaje profesorem, a syn prowincjonalnego nauczyciela – prezydentem dużego miasta królewskiego.

Koncepcja obywatelstwa wynikała z ducha oświeceniowego humanizmu. Nie zmienia to jednak faktu, że specyfika prowincji pruskiej, z całokształtem jej społecznych uwarunkowań, miała w tym wypadku duże znaczenie, ponieważ wytwarzała coś, co można określić jako świadomość przynależności, partycypowanie w obywatelstwie, co chyba najlepiej oddaje niemieckie słowo *Heimat*. Obaj filozofowie byli tego częścią, obaj współtworzyli fenomen inteligencji królewieckiej. Łatwiej teraz zrozumieć, dlaczego Kant, zachęcany intratnymi posadami na znakomitych uniwersytetach, nie zdecydował się na opuszczenie rodzinnego miasta. Nigdzie nie uzyskałby takiej pozycji, jaką wypracował w Królewcu. Innymi słowy, Kant i Hippel mieli głębokie poczucie wspólnoty obywatelskiej, przynależności do miasta i jego etosu, dumy ze współuczestnictwa w strukturze państwa. Marzenie o *zbudowaniu społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się prawem* (IaG VIII: 22/Kant, 2012a: 35) i przyszłej postaci człowieczeństwa jako *obywatelstwie świata*, miało status regulatywny, będący ekstrapolacją horyzontu własnych doświadczeń życiowych w połączeniu z głębokim przeświadczeniem o drodze wszystkich rzeczy ku doskonałości.

76

BIBLIOGRAFIA


- Adelung, J. Ch. (b.d.). *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, t. 2, https://lexika.digitale-sammlungen.de/adelung/lemma/bsb00009131_4_4_4605 (dostęp: 25.02.2021).
- Caspari, O. (1930). *Die Bedeutung des Freimaurertums für die geistige Leben*, t. 4. Berlin: Verlag von Alfred Unger.
- Clark, Ch. M. (2009). *Prusy. Powstanie i upadek 1600–1947*, tłum. J. Szkudliński. Warszawa: Wydawnictwo Bellona.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, t. 2, <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#1> (dostęp: 25.02.2021).
- Dosch, R. (1999). *Deutsches Freimaurerlexikon*. Bonn: Die Bauhütte Freimaurerische Verlagsgesellschaft.
- Elias, N. (1980). *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłutowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fernau, J. (1996). *Sprechen wir über Preußen. Die Geschichte der armen Leute*, wyd. 6. Frankfurt am Main–Berlin: Ullstein Verlag.
- Franz, W. (1979). *Geschichte der Stadt Königsberg*. Frankfurt am Main: Verlag Weidlich.

- Garber, K. (2008). *Das alte Königsberg. Erinnerungsbuch einer untergegangenen Stadt*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag.
- Gerlach, K. (2009). *Die Freimaurer im Alten Preußen 1738–1806. Die Logen in Pommern, Preußen und Schlesien*. Innsbruck-Wien-Bozen: Studien Verlag.
- Gerlach, K. (2014). *Die Freimaurer im Alten Preußen 1738–1806. Die Logen in Berlin*. Innsbruck-Wien-Bozen: Studien Verlag.
- Goeller, T. (2011). *Der alte Fritz. Mensch, Monarch, Mythos*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Göpfert, H. G. (1977). „Kanter Johann Jakob”, w: *Neue Deutsche Biographie*, t. 11, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd103759972.html> (dostęp: 25.02.2021).
- Gottsched, J. Ch. (1730). *Versuch einer critischen Dichtkunst von die Deutschen*. Leipzig: Bernhard Christoph Breitkopf.
- Gottzmann, C. L. i Hörner, P. (2007). *Lexikon der deutschsprachigen Literatur des Baltikums und St. Petersburgs. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, t. 1, A–G. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Habersaat, S. (2001). *Verteidigung der Aufklärung. Friedrich Nicolai in religiösen und politischen Debatten*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hass, L. (1982). *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII–XIX wieku*. Wrocław-Warszawa-Gdańsk-Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.
- Haym, R. (1880). *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, t. 1. Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner.
- Haym, R. (2016). *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, t. 1. Norderstedt: Hansebooks.
- Heinichen, O. (1927). *Die Grundgedanken der Freimaurerei im Lichte der Philosophie*, wyd. 3. Berlin: Verlag von Alfred Unger.
- Herder, J. G. (1967). *Sämtliche Werke*, t. 29. Hildesheim: Weidmansche Buchhandlung.
- Hippel, Th. G. (1978). *Sämtliche Werke*, t. 1–14. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Hoffmann, A. (red.) (1902). *Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen. Jachmann, Borowski, Wasianski*. Halle a.S.: Hugo Peter.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (2010a). „Esej o kilku spostrzeżeniach na temat optymizmu”, w: Kant, I., *Dzieła zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 493–500.
- Kant, I. (2010b). „Rozważania związane z przedwczesną śmiercią Jaśnie Wielmożnego Pana Johanna Friedricha von Funk”, w: Kant, I., *Dzieła zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 501–508.
- Kant, I. (2010c). „Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości”, w: Kant, I., *Dzieła zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 651–694.
- Kant, I. (2010d). „Esej o schorzeniach głowy”, w: Kant, I., *Dzieła zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 695–708.
- Kant, I. (2011a). „Metafizyka moralności”, tłum. W. Galewicz, w: Kant, I., *Dzieła zebrane*, t. 5: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, s. 289–624.
- Kant, I. (2011b). „Religia w obrębie samego rozumu”, tłum. A. Bobko, w: Kant, I., *Dzieła zebrane*, t. 5: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, s. 11–194.
- Kant, I. (2012a). „Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym”, w: Kant, I., *Dzieła zebrane*, t. 6, *Pisma po roku 1781*, s. 29–44.

- Kant, I. (2012b). „O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce”, w: Kant, I., *Dzieła zebrane*, t. 6, *Pisma po roku 1781*, s. 265–304.
- Kant, I. (2018). *Korespondencja*, tłum. M. Żelazny, Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kemper, H. (red.) (2011). *Mythos Friedrich. Friedrich der Große, Reformier, Schöngest, Kriegsherr. Leben und Nachleben des Preußenkönigs*. Hamburg: Zeitverlag Bucerius.
- Kirchner, J. (red.) (1969). *Bibliographie der Zeitschriften des Deutschen Sprachgebietes bis 1900*, t. 1, *Die Zeitschriften der deutschen Sprache von den Anfängen bis 1830*. Stuttgart: Hiersemann Verlag.
- Klausnitzer, R. (2015). „Epistolare Kommunikation und Wissenstransfer in/zwischen Generationen”, w: Jahnke, S. i Le Moël, S. (red.), *Briefe um 1800. Zur Medialität von Generation*. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Kohlen, J. (1988). „Kreuz- und Querzüge des Ritters A bis Z”. *Aufklärung*, 3 (1), s. 49–72.
- Koselleck, R. (1976). *Kritik und Krise Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, wyd. 2. Freiburg–München: Suhrkamp.
- Kühn, M. (2003). *Kant. Eine Biographie*. München: Verlag C. H. Beck.
- Lessing, G. E. (1959a). „Ernst i Falk. Rozmowy dla wolnomularzy”, w: Lessing, G. E., *Dzieła wybrane*, t. 3, tłum. H. Kahanowa. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 391–448.
- Lessing, G. E. (1959b). „Wychowanie rodzaju ludzkiego”, w: Lessing, G. E., *Dzieła wybrane*, t. 3, tłum. H. Kahanowa. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 529–555.
- Lessing, G. E. (1979). „Ernst und Falk”, w: Lessing, G. E., *Gäsprache für Freimäurer, Werke*, t. 8, *Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften*. München: Carl Hanser Verlag, s. 451–488.
- Miodoński, L. (2014). „Estetyka jako forma poznania filozoficznego”, w: Krasicki, J., Akindynova, T., Pietrzak, Z. (red.), *Aesthesis i ratio. Człowiek w przestrzeni kultury i estetyki*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, s. 69–84.
- Riedel, M. (1981). „Bürgerlichkeit und Humanität”, w: Vierhaus, R. (red.), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, s. 13–34.
- Rietz, H. (1995). „Die Kultur West – und Ostpreußens in den Jahren 1772 bis 1815”, w: Ischreyt, H. (red.), *Zentren der Aufklärung II, Königsberg und Riga*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, s. 1–7.
- Ritter, J. (red.) (2007). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, Basel: Schwabe Verlag.
- Rosenkranz, K. (1842). *Königsberger Skizzen*. Damzig: Verlag und Druck von Fr. Sam. Gerhard.
- Sahm, W. (1905). *Geschichte der Pest in Ostpreussen*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Salmonowicz, S. (2006). *Fryderyk Wielki*, wyd. 4. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Scheffner, J. G. (1823). *Mein Leben wie ich, Johann George Scheffner es selbst beschrieben*, t. 1. Leipzig: Neubert.
- Schildhauer, J. (1984). *Die Hanse. Geschichte und Kultur*. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Schön, E., (2001). „Lesestoffe, Leseorte, Leserschichten”, w: Glaser, H. A. i Vajda, G. M. (red.), *Die Wende von der Aufklärung zur Romantik 1760–1820. Epoche im Überblick*. Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, s. 77–113.
- Seibert, P. (1993). *Der literarische Salon und Geselligkeit zwischen Aufklärung und Vormärz*. Metzler–Stuttgart–Weimar: Verlag J. B.
- Stark, W. (1995). „Kant als akademischer Lehrer”, w: Ischreyt H. (red.), *Zentren der Aufklärung II, Königsberg und Riga*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, s. 51–68.

- Supady, G. (2013). *Theodor Gottlieb von Hippel. Ekscentryczny literat z Królewca*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Volz, G. B. (red.) (1912–1914). *Die Werke Fridrichs des Großen*, t. 1–10. Berlin: Verlag von Reimar Hobbing.
- Vorländer, K. (1977). *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, wyd. 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Wehinger, B. (2012). „Der Leser von Sanssouci”, w: Wehinger, B. i Lottes, G. (red.), *Friedrich der Große als Leser*. Berlin: Akademie Verlag, s. 9–23.
- Wilhelmy-Dollinger, P. (2008). *Die Berliner Salons. Mit historisch-literarischen Spaziergängen*. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Zedler, J. H. (red.) (1733). *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden worden*, t. 4. Halle und Leipzig: Johann Heinrich Debler.

Paweł Pieniążek

 <https://orcid.org/0000-0002-5258-7005>
Uniwersytet Łódzki

PROBLEM ZŁA U KANTA

Streszczenie

Kant konsekwentnie dokonał moralnego upodmiotowienia zła, odnosząc je wyłącznie do ludzkiej woli i do ustanowionego przez nią prawa moralnego. Artykuł pokazuje trudności w wyjaśnieniu możliwości zła w myśli dojrzałego Kanta. Wypływały one z trudności określenia relacji między wolą a prawem moralnym i leżały u podstaw ewolucji rozumienia zła. Jeśli w *Uzasadnieniu* i w *Krytyce praktycznego rozumu* Kant utożsamia wolę z prawem, znosząc tym samym możliwość wyboru między dobrem i złem, to w *Religii w granicach samego rozumu* możliwość tę próbował przywrócić i ugruntować. Pokazane zostaje również napięcie między moralnym wymiarem zła a jego wymiarem historycznym.

Słowa kluczowe:

zło, wola, rozum praktyczny, autonomia, prawo

81

KANT AND THE PROBLEM OF EVIL

Abstract

Kant consequently achieved the moral subjectivation of evil, referring it solely to human will and to the moral law established by it. The article shows, however, the difficulties with explaining the possibility of evil in the mature thought of Kant. They emerged from the difficulty with determining the relation between will and moral law and underlay the evolution of his understanding of evil. If in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and in the *Critique of Practical Reason* Kant identifies will with moral law, abolishing in this way the possibility of the choice of good and evil, in *Religion within the Bounds of Bare Reason* he tries to establish this possibility. The tension between the moral and historical dimensions of evil is also shown.

Keywords:

evil, will, practical reason, autonomy, law

Nie sposób przecenić przełomowego znaczenia myśli krytycznej Kanta dla nowoczesnej refleksji nad złem. Nawiązując do koncepcji Rousseau, Kant podejmuje problematykę zła w kategoriach czysto filozoficznych. W następstwie nowożytnych procesów indywidualizacji człowieka, upodmiotowienia jego wolności, wyłamuje się z tradycyjnego, metafizyczno-teologicznego paradygmatu rozumienia zła (zło staje się funkcją i możliwością ludzkiej wolności), zostaje – jako zło moralne – upodmiotowione, człowiek zaś staje się za nie wyłącznie odpowiedzialny. Tym samym Kant jako pierwszy podejmuje nie tylko kwestię autonomii jednostki, lecz także zła – bez odnoszenia go do teodycei (Schulte, 1991: 32; zob. Loudon, 2010: 93–115).

82 Proces odejścia od tradycyjnego rozumienia zła zainicjował Pierre Bayle. Zakwestionował on tradycyjne, prywatywne ujęcie zła, uznając jego pozytywność i nieredukowalną faktyczność, a zarazem niemożliwość jego racjonalnego wyjaśnienia – pod groźbą nieuchronnego ześlizgnięcia się na pozycje manichejskie. W odpowiedzi na irracjonalizm Bayle'a i w nawiązaniu do św. Augustyna, Leibniz rozwija w swej *Teodycei* (1710) nowożytne rozumienie teodycei, wychodząc od tezy o świecie jako najlepszym z możliwych i o rządzącej w nim harmonii przedustawnej. Neutralizuje zło nie tyle poprzez ukazanie jego negatywnego charakteru, co poprzez zaakcentowanie metafizycznego źródła (skończoność człowieka, niedoskonałość ludzka), którym jest nie tylko *malum physicum*, ale i *malum moralis* oraz poprzez zinstrumentalizowanie i sfunkcjonalizowanie ich obu: zło fizyczne jest wyrazem kary za grzechy, zło zaś moralne służy rozwojowi świadomości dobra. Zło jest wpisane w rozumną strukturę świata, a człowiek nie jest w stanie pojąć jego inteligibilności jedynie z racji skończoności swego umysłu, aczkolwiek, jak wierzy Leibniz, służy temu postępowi wiedzy.

Teodyceę w wersji niejako znaturalizowanej, minimalizującej jej zaplecze teologiczno-metafizyczne, podejmuje oświeceniowy deizm. Świat w swej całości jest racjonalny, zło jest irracjonalne, mając swe źródła w dających się usunąć ułomnościach umysłu człowieka, w jego ignorancji i przesądach podtrzymywanych przez religię i feudalne struktury społeczne. Deistyczną teodyceę podważył Rousseau, kwestionując jedność porządku fizycznego i moralnego. Z jednej strony głosi on chwałę Stwórcy i istnienie ładu metafizycznego, z drugiej jednak z ładu tego wyrwa istnienie człowieka i jego historię, w której, w toku swego uspołecznienia, sprzeniewierza się on swej naturze i rozwija pod znakiem zła i wyobcowania. Gestem tym, który w zamyśle Rousseau miał odciążyć Boga z odpowiedzialności za wolne dzieło ludzkie, zarazem przyznaje człowiekowi autonomię. Człowiek ponosi wyłączną odpowiedzialność za swe chybotliwe człowieczeństwo i za swą historię. Tym samym Rousseau zrywa więź

zła moralnego ze złem metafizycznym, które w ogóle znika, oraz ze złem fizycznym, które w znacznej części staje się konsekwencją zła moralnego. Upodmiotowienie wolności ludzkiej i zła, autonomia woli ludzkiej i nadanie moralnego znaczenia złu oraz historii człowieka – te idee Rousseau określiły refleksję Kanta nad złem. Uwolniły go od wpływu metafizyki wolffiańsko-leibnizjańskiej i znacząco wpłynęły na powstanie motywowanej przede wszystkim etycznie filozofii krytycznej. Na jej gruncie Kant z kolei oczyści je z ich rezyduów metafizycznych¹, jak i ich częściowo naturalistycznego uzasadnienia.

Kant zadaje ostateczny cios teodycei. Na gruncie krytyki rozumu teoretycznego wiedza człowieka o świecie jest transcendentalnie ograniczona (do świata zjawisk), nie jest więc problemem poznawczym, jak w wypadku filozofii tradycyjnej, lecz nieprzekraczalnym faktem ludzkiej skończoności. Wiedza o Bogu wykracza poza granice rozumu ludzkiego, aczkolwiek ludzkie pragnienie jej zdobycia jest naturalne i nieusuwalne. W *O daremności wszelkich prób w obronie teodycei* Kant uznaje w granicach ludzkiego doświadczenia pozytywność zła i brak jakiegokolwiek powiązania między porządkiem moralnym i porządkiem naturalnym, między cnotą i szczęściem, a tym samym między złem moralnym i fizycznym, które w swej bezsensowności jest wyłącznie faktem przyrodniczym, nie zaś następstwem zła moralnego (karą za nie), czego doświadczenie bynajmniej nie potwierdza. Nie da się go pogodzić z dobrocią Boga i nadzieją na przyszłe szczęśliwe życie. Podobnie jest ze złem moralnym – jego istnienie zaprzecza świętości Boga; jest wyłącznie dziełem człowieka, który sam za nie odpowiada i który sam, wobec milczenia świata, musi się odeń wybawić (zob. Neiman, 2002: 57–65; Schulte, 1991: 147–154).

Decydująca jest jednak krytyka przeprowadzona z pozycji rozumu praktycznego. Otóż w tej perspektywie wiedza teoretyczno-metafizyczna o powiązaniu cnoty i szczęścia byłaby nie tylko „niemożliwa, lecz moralnie katastrofalna” – „podważałaby możliwość moralności” (Neiman, 2002: 67, 69): „wiara nie jest dlatego wiedzą, i dzięki niebu, że nią nie jest”, inaczej bowiem „moralność zostałaby unieważniona. W każdym swym działaniu człowiek przedstawiałby sobie Boga jako nagradzającego czy mszczącego się. [...] Motywy moralne zastąpiłaby nadzieja na nagrodę czy strach przed karą” (V-Phil-Th: 161), tymczasem dla Kanta działać moralnie to działać ze względu na samą cnotę. Moralność straciłaby więc swój bezinteresowny charakter. W świecie nie istnieje jakakolwiek

¹ W odniesieniu do odpowiedzialności człowieka za zło moralne w obrębie ładu metafizycznego u Rousseau można zapytać, „[D]laczego porządek jest tak kruchy. Albo nas, albo świat powinno się uczynić mniej narażonymi na zagrożenia: nas na moralne zepsucie, świat na uszkodzenie przez nie” (Neiman, 2002: 60).

zależność między cnotą i szczęściem, zaś zło jest zasadą dotychczasowej, znanej nam historii: jej „całość wydaje się być utkana z głupoty, dziecinnej próżności, a często też z dziecięcej złośliwości i żądz zniszczenia” (IaG, VIII: 17–18/Kant, 2005a: 32). Pesymizm Kanta dochodzi do głosu w przekonaniu, że nic w świecie nie gwarantuje człowiekowi szczęścia, że cnota na ogół pozostaje bez nagrody, i że moralność – ograniczona do samej intencji moralnej – w świecie zjawisk nie jest w stanie wywrzeć jakiegokolwiek wpływu, jeśli w ogóle jest możliwa. Pesymizm ten Kant neutralizuje ideą teleologii rozumu praktycznego, na gruncie której człowiek wytycza sobie „cel najwyższy”, czyli „dobro najwyższe”, do osiągnięcia którego dąży zarówno w swym życiu indywidualnym, jak i w historii. Jest nim odpowiadająca jedności człowieka, lecz w świecie nie dana mu harmonia cnoty i szczęścia, szczęścia zależnego jednak od zasługi moralnej. Teleologia nie ma charakteru teoretycznego, nie opisuje świata, lecz jest jedynie praktycznie motywowanym sposobem jego ujmowania².

*

84 Ostateczną konsekwencją Kantowskiej krytyki teodycei dla rozumienia moralności jest przypisanie człowiekowi wyłącznej odpowiedzialności za zło (jak i dobro); jedynie wówczas może ono być złem moralnym. Stanowiąc podstawę rozumienia moralności, odpowiedzialność za zło zakłada wolność rozumianą jako możliwość wyboru między – określonym przez zgodność z prawem moralnym – dobrem a złem; mocą wyboru zło jest aktywne, pozytywne. Bierze się wyłącznie z ludzkiej wolności, nie zaś z ułomności natury ludzkiej, zmysłowości czy grzechu pierworodnego.

Wolność u Kanta nie odnosi się, jak wiadomo, do ugruntowanego transcendentalenie świata zjawisk (przyrody) z ich stanowiącymi podstawę nauk (nowożytnego przyrodoznawstwa) przyczynowo-skutkowymi prawami. Krytyka rozumu teoretycznego kwestionuje możliwość jej istnienia w świecie przyrody, czyli w sferze możliwego doświadczenia, ale nie neguje jej możliwości w wymiarze praktycznym. Wolność dana jest jedynie w praktycznym jej użyciu, w działaniu moralnym, występuje w porządku bytu samego w sobie, choć odnosi się do świata zmysłowego. W jej moralnym określeniu Kant odrzuca tę koncepcję wolności, które uniemożliwiają człowiekowi przypisanie odpowiedzialności, a więc zrozumienie zła moralnego – odrzuca więc zewnętrzne, zarówno metafizyczne

² W tym względzie człowiek wykracza poza swoją skończoność, chce zastąpić Boga, narzucić światu swoje prawa, uczynić go sensownym i przejrzystym (zob. Neiman, 1994: 73–84).

zyczno-religijne, jak i zmysłowe źródła wolności (heteronomia). Zarazem przeciwstawia się – idąc w tym za krytyką Lutra i Leibniza – woluntarystycznemu rozumieniu wolności w kategoriach *liberum arbitrium*, *libertas indifferentiae*; ujmuje ono akty woli jako irracjonalne, niczym nieuwarunkowane, pozbawione racji i niezrozumiałe.

Aby woli moralnej móc przypisać racjonalność, a tym samym uczynić zło zrozumiałym, musi ona odnosić się do prawa moralnego (imperatyw kategoryczny) jako podstawy powinności. Jak wiemy, jego źródłem nie mogą być, pod groźbą zniesienia odpowiedzialności moralnej, skłonności naturalne, którymi jednostka kieruje się w świecie przyrody. Skłonność nie jest powinnością (czynimy ją przedmiotem powinności na podstawie maksym postępowania), wskazuje na to, jak jest, a nie jak być powinno; powinności nie sposób wywieść z porządku faktów naturalnych. Skłonności, nawet te najbardziej moralne czy społeczne, nie mogą stać się źródłem (Hume, częściowo Rousseau) prawa moralnego. Może być nim wyłącznie wola ludzka. Jeśli niezależność woli od czynników zewnętrznych określa negatywny charakter wolności, to zgodność z prawem – pozytywny. Kant rozumie zatem wolność w kategoriach autonomii: „bo czymże innym może być wolność woli, jak autonomia, tj. własnością woli polegającą na tym, że ona sama jest dla siebie prawem” (GMS, IV: 446–447/Kant, 1984: 86–87). Wola nadająca sobie prawo jest wolą autonomiczną, racjonalną, w swej prawodawczej funkcji posłuszną wyłącznie samej sobie. Toteż, w analogii do kauzalności materialno-przyrodniczej, Kant mówi o „przyczynowości wolności” czy „przyczynowości czystego rozumu” praktycznego (KpV, V: 16, 48/Kant, 1998: 26, 81). Wola jest przyczynowością, o ile odnosi się do ustanowionego przez siebie prawa. Jest „dobrą wolą”, gdy prawo urzeczywistnia ze względu na samo to prawo (moralność intencji), złą natomiast, gdy prawu się sprzeciwia. Kryterium dobra jest formalne: jest nim zgodność z prawem powszechnym, czyli możliwość stania się zasadą powszechną.

Nasuwa się jednak pytanie, jak wola racjonalna i autonomiczna, samookreślająca się poprzez prawo, przeciwko prawu temu może się zwrócić. Kant staje przed paradoksem sokratejskim. Jeśli jednak w wypadku klasycznego racjonalizmu chodziło o ufundowanie moralności w poznaniu, w teorii, a zatem o zrównanie woli z rozumem teoretycznym, cnoty z prawdą, to na gruncie etycznego intelektualizmu Kanta chodzi o utożsamienie woli z rozumem praktycznym. Utożsamienie to wypycha jednak zło poza obręb rozumu, czyni je czymś wobec rozumu zewnętrznym, niezrozumiałym, gdy tymczasem powinno ono być aktem woli rozumnej i w granicach tejże dobru się przeciwstawiać. Z trudnością uzasadnienia możliwości zła Kant zderzył się w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i w *Krytyce rozumu praktycznego*.

W obu tych pierwszych wczesnych dziełach etycznych okresu krytycznego Kantowi przyświeca niewątpliwie zamysł uzasadnienia wolności woli rozumnej, czyli pogodzenia możliwości wyboru z posłuszeństwem prawu, odpowiedzialności i autonomii: „moralność trzeba [...] wyprowadzić jedynie z własności wolności, przeto musimy dowieść, że wolność jest także własnością woli wszystkich istot rozumnych” (GMS, IV: 448/Kant, 1984: 88). Kant oscyluje więc między woluntaryzmem *liberum arbitrium* a rozumną autonomią woli – chce uniknąć irracjonalizmu bez-podstawnych wyborów, a zarazem podporządkowania woli rozumności prawa. Jej wybór ma być wolny, a zarazem rozumny, tak aby można było przypisać mu zło, rozumiane pozytywnie, nie negatywnie.

Niemniej jednak, pomimo licznych wahań (i terminologicznych nie-konsekwencji), Kant – niewątpliwie w obawie przed popadnięciem w woluntaryzm (*liberum arbitrium*) – absolutyzuje moment autonomii w wolności woli, gdy uznaje, że „wolność musi być raczej przyczynowością według niezmiennych praw, jakkolwiek szczególnego rodzaju; inaczej bowiem wolna wola byłby niepodobieństwem” (GMS, IV: 446/Kant, 1984: 86). Prawo moralne determinuje wolę: „Pobudką zaś woli ludzkiej [...] nigdy nie może być co innego jak tylko prawo moralne” (KpV, V: 71–72/Kant, 1998: 119–120). Kant uznaje zatem, że „tym samym jest wolna wola i wola podlegająca prawom moralnym” (GMS, IV: 447/Kant, 1984: 87). Związek wolności i moralności jest związkiem analitycznym: „Wolność i bezwarunkowe prawo praktyczne wskazują więc wzajemnie na siebie” (KpV, V: 29/Kant, 1998: 50)³. Innymi słowy, wola zawsze chce dobra, działa wyłącznie w moralnie dobry sposób⁴. Utożsamienie woli z prawem oznacza prymat „faktu rozumu” (KpV, V: 31/Kant, 1998: 54) w akcie samookreślenia woli: ustanawiając prawo, wola przez prawo to byłaby już apriorycznie określona (Schönrich, 1992: 216), a więc nie byłaby wolą wyboru (*Willkür*).

Konsekwencje utożsamienia woli z prawem dla rozumienia zła są oczywiste: jeśli sprzeciw woli wobec prawa nie jest możliwy⁵, woli nie przysługuje wolność wyboru, tym samym nie może być przyczyną zła,

³ „Zakładając, że wola jest wolna, należy znaleźć prawo, które jedynie zdolne jest do determinowania jej w sposób konieczny” (KpV, V: 28/Kant, 1998: 49).

⁴ „[W]ola [...] jest dobra we wszystkich ludziach i nie może istnieć wola sprzeczna z prawem moralnym” (LBI, XXIII: 248). Tak rozumiana, wola stanowiłaby pozostałość optymizmu Leibniza, już bez jego uzasadnienia metafizycznego. Cechowałaby ją „inteligencją” (rozumny namysł), „spontaniczność” (wola jako przyczynowość), „obojętność” (brak metafizyczno-logicznej konieczności – samookreślenie się przez prawo) (zob. Schönrich, 1992: 206–209).

⁵ „Ta wola jest bezwzględnie dobra, która nie może być zła, a więc której maksyma, jeśli się stanie prawem ogólnym, nie może się nigdy sobie sprzeciwiać” (GMS: IV, 437/Kant, 1984: 74).

wolą złą. Zła wola jest niemożliwa – w *Uzasadnieniu* określenie to pojawia się tylko raz (GMS, IV: 454/Kant, 1984: 99), zaś zaistnienie zła na gruncie autonomii – niewytłumaczalne, nie można go bowiem przypisać rozumnej woli jednostki ani czynić ją za nie odpowiedzialną. Zło byłoby czymś absolutnie zewnętrznym, dziejącym się poza wolą i świadomością, czymś, co „napada nas niczym obca moc” (Schönrich, 1992: 217) i za co nie możemy ponosić odpowiedzialności moralnej.

Co więcej, na gruncie normatywnego pojęcia woli zło, usunięte poza granice autonomii, nie tylko jest negatywne i niezrozumiałe, w ogóle przestaje być złem (moralnym). Nie mogą nim być skłonności zmysłowe, skoro nie są przedmiotem wyboru moralnego, nie są więc one niemoralne, lecz moralnie neutralne, amoralne. Jeśli wola jest tylko dobra, a skłonności – obojętne, to tym samym zło „znika między boską świętością a zwierzęcą niewinnością” (Fackenheim, 1953: 346). Niezrozumiałe staje się w ogóle oddziaływanie zmysłowości. Człowiek rozpada się na człowieka inteligibilnego i na człowieka zmysłowego; komunikacja między nimi nie jest możliwa. Z tych samych powodów, dla których niemożliwe są czyny niemoralne, niemożliwe są też czyny moralne – podlegają one wszak znoszącemu wolność wyboru prawu, a tym samym wolność do zła podlega automatyzmowi działania (Schulte, 1991: 29).

Trudno zatem uznać – wbrew deklaracjom Kanta – zło (i dobro) za „*modi* jednej jedynej kategorii, mianowicie kategorii przyczynowości”, czyli przyczynowości przez „prawo, które jako prawo wolności rozum samemu sobie daje [...]”: „dobro albo zło oznacza zaś zawsze odniesienie do woli, o ile ta zostaje zdeterminowana przez prawo rozumu [...]” (KpV, V: 65, 60; zob. 50/Kant, 1998: 108, 101; zob. 97). Nic dziwnego, że pomimo tych zawieszonych w próżni teoretycznej deklaracji, w swych dwóch pierwszych dziełach etycznych Kant kwestii zła i jej związku z pojęciem wolności nie podejmuje.

Jak wiadomo, sprzeczne z intencjami Kanta konsekwencje utożsamienia wolnej woli z wolą racjonalną ukazał jako pierwszy Reinhold (*Briefe über die Kantische Philosophie*, 1792). Kantowi zarzucił determinizm moralny i fizyczny. Kant unika bowiem heteronomii poprzez poddanie woli konieczności rozumu, popada wówczas w „inteligibilny fatalizm”⁶, zło zaś tkwi w zewnętrznych przeszkodach – mamy wówczas do czynienia z determinizmem empirycznym. Co więcej, wola jest moralna jedynie pod nieobecność przeszkód, jej niezależność jest przypadkowa, zależna od braku niepodlegających kontroli sił zewnętrznych akceptującego (Noller, 2019: 857–858).

⁶ Określenie Schmidta, ucznia Kanta, wyciągającego konsekwencje te z myśli Kanta i je akceptującego (2019: 685–686).

Mogłoby się jednak wydawać, że pojęcie woli w pełni autonomicznej Kant odnosi jedynie do woli „bezwzględnie dobrej, która nie może być zła” (GMS, IV: 437/Kant, 1984: 74), do woli „istoty świętej”, a więc do „woli świętej”, „której maksymy zgadzają się *koniecznie* z prawami autonomii” (GMS, IV: 439/Kant, 1984: 77–78; podkr. – P. P.). Nie odnosiłoby się ono natomiast do woli człowieka rozdartego między prawem a zmysłowością, woli mającej między nimi wybierać. Jedynie odniesienie prawa do zmysłowości rodzi powinność zastępującą konieczność właściwą woli świętej. Powinność zakłada wolność wyboru, możliwość działania sprzecznego z prawem: gdybym należał wyłącznie do świata czystego intelektu, „wszystkie moje czyny *byłyby* zawsze zgodne z autonomią woli; ponieważ jednak równocześnie uważam siebie za członka świata zmysłowego, to *powinny* one być z nią zgodne” (GMS, IV: 454/Kant, 1984: 98). Kant staje wówczas przed dwiema możliwościami rozumienia zła. Na gruncie pierwszego – pojawiającego się dopiero w *Religii* – zło brałoby się ze świadomego przekroczenia prawa symetrycznego do „świadomości dobrej woli”, na gruncie drugiego – z ulegania przez wolę skłonnościom zmysłowym, wolę „skłaniającym” (GMS, IV: 454/Kant, 1984: 99). Czym jest jednak owo „skłanianie”, a po stronie podmiotu „pobłażliwość”, którą człowiek może przypisać sobie względem skłonności, „gdyby im *pozwoił* wywierać wpływ na swoje maksymy ze szkodą rozumowych praw woli” (GMS, IV: 458/Kant, 1984: 103; podkr. – P. P.)? Jak możliwy jest wybór zmysłowości przez wolę samookreślającą się poprzez prawo – czy wola może ją odrzucić czy też wybrać, *aktywnie* jej ulec, przyzwolić na nią, dać się przez nią, a nie przez prawo, określić? Kant pisze przecież, że „nigdy wola nie skłania się sama siebie *bezpośrednio* przez przedstawienie czynu, lecz tylko dzięki pobudce, jaką staje się dla woli przewidziany skutek czynu; *powinienem coś wykonać, dlatego, że chcę czegoś innego*” (GMS, IV: 444/Kant, 1984: 84). *Kto* jednak dokonuje wyboru, *kto* pozwala skłonnościom wpływać na siebie? Jaka wola? I czym atrybutem jest zła wola? Otóż z pewnością nie wola intelligibilna, skoro działa wyłącznie w zgodzie z prawem, nie mogąc ulegać skłonnościom, być „pobłażliwością”. Również nie wola należąca do świata zmysłów, wola zmysłowa, skoro podlega prawom przyrody (w odniesieniu do „pobudki” Kant uznaje, że „należy [ona] do natury podmiotu”, ta zaś w swym aspekcie zmysłowym podlega właśnie prawom przyrody, nie może być wolna) (GMS, IV: 444/Kant, 1984: 84). Zresztą trudno o niej mówić u Kanta, skoro zła człowiek nie przypisuje „swemu właściwemu Ja, tj. swej woli”, samemu będąc „tylko zjawiskiem samego siebie” jako „inteligencji” (GMS, IV: 457/Kant,

⁷ „[...] Skłonności są jednym źródłem zła, zaś przyzwalające odniesienie człowieka do nich drugim” (Schönecker, 2011: 40).

1984: 103). Niewątpliwie wolę i możliwość zła Kant odnosi do człowieka jako członka zarówno świata intelligibilnego, jak i świata zmysłowego, np. gdy uznaje, że „wolność i konieczność nie tylko bardzo dobrze mogą razem istnieć, ale także muszą być pojęte jako *koniecznie połączone* w tym samym podmiocie” (GMS, IV: 456/Kant, 1984: 101). Ale wówczas, w świetle powyższego, trudno pomyśleć i zrozumieć możliwość tego połączenia, a Kant na wszystkie te trudności koncepcji autonomii woli nie daje odpowiedzi (Schönecker, 2011: 42–53). Był zresztą ich świadomy – jeszcze przed napisaniem obu pierwszych dzieł etycznych ostrzegął, że „[g]dyby wszystko określał rozum, to wszystko byłoby konieczne, ale dobre. Gdyby określała je zmysłowość, to nic nie byłoby złem czy dobrem, w ogóle niczym praktycznym” (Refl, XVIII: 252).

Pozostaje jedno rozwiązanie: nie mamy do czynienia z rozróżnieniem na wolę dobrą i wolę złą, lecz z rozróżnieniem na wolę czystą i nieczystą, silną i słabą. Miarą słabości jest niezdolność przeciwstawienia się skłonnościom, uleganie im. Dowodzi tego przywołany przez Kanta przykład „najgorszego łotra”, który, gdyby miał pełną świadomość prawa, spełniałby je, lecz „nie może on tego w sobie urzeczywistnić *tylko* z powodu swych skłonności i popędów, przy czym jednak zarazem chciałby być wolnym od takich skłonności [...]” (GMS, IV: 454/Kant, 1984: 98–99, podkr. – P. P.). Słaba wola nie jest defektem, lecz brakiem woli; zaś „najgorszy łotr” nie jest zły, lecz niewinny (Fackenheim, 1953: 344–345).

Powracamy do dualizmu czystego rozumu praktycznego i zmysłowości, bez możliwości zapośredniczenia ich w woli, która, nie będąc autonomią, sytuowałaby się w obrębie racjonalności praktycznej, a zarazem byłaby możliwością wyboru, a tym samym wpływania na zmysłowość. Jednocześnie byłaby wolą indywidualną, tak jak indywidualne jest zło – którego, pod groźbą eliminacji odpowiedzialności – nie można przypisać ogólności i powszechności czystej woli (zaprzeczałaby wówczas sobie) ani też zmysłowości.

A jednak w obu pismach etycznych Kanta można znaleźć, poza deklaracją o istnieniu wolności wyboru, element na nią wskazujący i sytuujący ją w rozumie, który można by kwalifikować jako zło moralne⁸. Byłby on, poza opozycją czystego rozumu i zmysłowości, „uzupełnieniem” rozumu: „Jednakże działania są w znacznej części powodowane przez zmysłowość, ale nie w całości określone; rozum musi bowiem dostarczyć uzupełnienia dostateczności” (Refl, XVIII: 252). Jest nim pojęcie „naturalnej dialektyki rozumu”, która przejawia się w „pociągu do mędrkowania przeciwko owym ścisłym prawom obowiązku, do podawania w wątpliwość ich doniosłości, a przynajmniej ich czystości i ścisłości, oraz do

⁸ Nawigując tu do Nollera (2017: 60–62 oraz Noller, 2020: 28–50).

przystosowywania ich w miarę możliwości do naszych życzeń i skłonności [...]” (GMS, IV: 405/Kant, 1984: 28). Źródłem tej powszechnej skłonności jest „skryta pobudka miłości własnej”, która „podszywa się pod” rozum (GMS, IV: 405, 407/Kant, 1984: 28, 30) i zmusza go do wykraczania poza własne, praktyczne granice, tak iż popada on w „dwuznaczność” – wytwarza pozór swej racjonalności. Ideę tę Kant rozwija w analogii do „naturalnej i nieuniknionej dialektyki czystego rozumu” (teoretycznego), który nieuchronnie wykracza poza własne skończone granice, by zaspokoić swe metafizyczne roszczenia do wiedzy o całości, i który w formie rozumu wytwarza (transcendentalny) pozór swej racjonalności (KrV, A 294–298/B 350–355). „Mędrkowanie”⁹ wykorzystuje więc rozum przeciwko niemu samemu, przeciwstawia się mu za pomocą samych jego środków, by przekształcić niemoralne motywy w maksymy postępowania, którym nadaje racjonalną formę. Tym samym przekształca „subiektywne motywy determinujące wolę własną” w „obiektywny motyw determinujący wolę w ogóle” (KpV, V: 74/Kant, 1998: 123)¹⁰. Poprzez „mędrkowanie”, ów „niski sposób myślenia”, miłość własna – „sprzyjanie ponad wszystko samemu sobie” – „czyni siebie prawodawczą oraz bezwarunkowym principium praktycznym”. Staje się wówczas „zarozumiałością”, czyli „egocentryzmem upodobania w samym sobie”, które zastępuje szacunek dla prawa (KpV, V: 74, 73/Kant, 1998: 123, 121). W ten sposób „mędrkowanie” wyraża miłość własną w obrębie racjonalnej struktury woli, wytwarza, by powiedzieć za Rousseau, do którego Kant niewątpliwie w tym względzie nawiązuje – „pozór cnoty”, który przybiera postać koherentnego porządku, określa bowiem życie ludzkie w jego całości i racjonalności. „Mędrkowanie” jest zatem perwersją rozumu, refleksyjną formą miłości własnej, formą pomyłki czy samooszukiwania się. Jako takie jest złem moralnym, które, jako zarozumiałość, „nie jest czystym defektem, lecz czymś aktywnym, co moralnie można sobie przypisać” (Noller, 2017: 62). Zarozumiałość zakłada zatem istnienie woli, „woli własnej” (*Willkür*) – władzy wyboru różnej od woli prawodawczej – jako czynnika wole indywidualizującego oraz wprowadzającego skłonności, pod postacią maksym, w obręb jej praktycznej rozumności. W pierwszych rozprawach Kant nie tematyzuje tej woli i jej relacji do woli autonomicznej.

Właśnie świadomość – dostrzeżonych przez zwolenników i przeciwników Kanta – trudności wyjaśnienia możliwości zła skłoniła go do zmia-

⁹ Natomiast w polskim przekładzie *Antropologii pragmatycznej* niem. *Vernunftlei* oddano trafniej jako rezonowanie (Anth, VII: 200/Kant, 2005b: 116).

¹⁰ „Dać się ponieść rozumowi znaczy ze względu na formę jego myśli postępować wprawdzie według zasad, ale ze względu na materię lub cel stosować środki mu wprost przeciwne” (Anth, VII: 200/Kant, 2005b: 116).

ny poglądu, która znalazła wyraz w nowym, rewolucyjnym ujęciu relacji wolności i zła moralnego w *Religii w obrębie rozumu* (1792).

W *Religii*, w jej pierwszej części, Kant podejmuje wprost i poddaje głębszej refleksji teoretycznej kwestię zła moralnego w kontekście ludzkiej wolności, której teoria ma służyć teraz wyjaśnieniu jego możliwości. Wskazując na jego powszechność – „[ś]wiat pogrąża się w złu” (RGV, VI: 19, 36–37/Kant, 2007: 39; zob. 58–60) – wychodzi od dyskusji nad jego źródłami. Nie wypływa ono ani z bytu, ani z natury człowieka, czy to ze zmysłowości „czyniącej z człowieka istotę czysto zwierzęcą” (RGV, VI: 35/Kant, 2007: 61) – Kant może teraz zadać pytanie skierowane przeciwko swej wcześniejszej koncepcji: „jak pobudki zmysłowe mogłyby zapanować nad rozumem, który nakazuje z takim autorytetem” (RGV, VI: 59/Kant, 2007: 89) – czy to z rozumu, który sprzeciwiając się własnemu prawu, zaprzeczałby samemu sobie i w tej perwersyjności byłby „rozumem złośliwym”, człowiek zaś – „istotą diabelską” (RGV, VI: 35/Kant, 2007: 61), która czyni zło dla samego zła. Jego źródłem jest wolność jako władza wolnego wyboru dobra i zła (*Willkür*¹¹): „zło musi wypływać z wolności” (RGV, VI: 31/Kant, 2007: 55). Tym samym, i w przeciwieństwie do swej wcześniejszej koncepcji, Kant rozrywa związek wolności i autonomii, wiąże absolutną spontaniczność woli z władzą wyboru (Schulte, 1991: 50–56) i uwalnia ją od przymusu prawa. Wola posiada „zdolność” wyboru, prawo zaś stanowi jedynie „pobudkę”, którą wola może swobodnie podjąć i przyjąć do swej maksymy jako правило postępowania. Kant wyróżnia trzy stopniowalne typy zła: zło z „ułomności ludzkiej natury”, czyli „słabości [...] w przestrzeganiu przyjętych maksym” (jednostka chce działać z moralnych pobudek, ale ulega niemoralnym); z „nieuczciwości” – jednostka chce działać z pobudek moralnych, ale są one zbyt słabe, by determinować wolę, potrzebuje innych, pozamoralnych (w efekcie mamy do czynienia z legalnością); i wreszcie „złośliwość”, „zepsucie ludzkiego serca” – jednostka działa na podstawie pobudek niemoralnych, świadoma ich przeciwieństwa wobec prawa. Decydująca jest pobudka poza- lub niemoralna, która staje się dobrowolnie przyjętą maksymą postępowania (RGV, VI: 30–31/Kant, 2007: 53–54). Wówczas „człowiek jest świadomy prawa moralnego, a mimo to w przyjętej przez siebie maksymie [...] narusza prawo” (RGV, VI: 32/Kant, 2007: 57). Jak powiedzieliśmy, Kant odrzuca możliwość „po prostu złej woli”, zła diabelskiego polegającego na czynieniu zła dla samego zła¹²; „wtedy

¹¹ W tym względzie nawiązuje do *Krytyki czystego rozumu*, w której zmysłowości przeciwstawia wolność, „własną wolę”, czyli „absolutną spontaniczność działania”, jako warunek jego poczytalności (KrV A 448/B 476, A 534/B 562, zob. Schulte, 1991: 44–45, 52–55).

¹² Kant przeciwstawia się estetyzacji zła, nadaniu mu demonicznej natury, uwalniającej od odpowiedzialności (zob. Loudon, 2010: 106–108).

sam sprzeciw wobec prawa zostałyby podniesiony do rangi pobudki”, a zło wypływałoby z konieczności „złośliwego rozumu” (RGV, VI: 35/Kant, 2007: 61), będącego odwrotnością zabsolutyzowanej autonomii.

Kluczowe jest tu pojęcie maksymy, które zabezpiecza spontaniczność wolności przed ześlizgiwaniem się w wolność obojętną i niezróżnicowaną. Jeśli, zgodnie z logiką utożsamienia woli i prawa z pierwszych pism etycznych, maksyma stanowiła subiektywną podstawę odstępstwa od prawa (niezależnie od jej deklaratywnego określenia jako subiektywnej podstawy wyboru woli), to w *Religii* zostaje zdefiniowana jako „prawidło, które wola sama sobie wyznacza dla korzystania ze swej wolności” (RGV, VI: 21/Kant, 2007: 41). Maksyma stanowi subiektywną zasadę determinowania wolnej woli jako woli, dlatego też tę „można ocenić jako dobrą lub złą wyłącznie na podstawie jej maksym” i ich „rozumowego źródła” (RGV, VI: 29, 43/Kant, 2007: 53, 70), nie zaś doświadczenia, które jedynie pozwala o nich wnioskować¹³. Kant wiąże tu ujęcie wolności jako absolutnej spontaniczności z doktryną maksym. Na podstawie maksym wola podejmuje aktywnie zarówno zło, jak i samo prawo, człowiek zaś posiada zdolność „do szacunku dla prawa”, która jest tylko możliwością natury ludzkiej – rodzajem „predyspozycji do dobra”, czyli „predyspozycją do osobowości” (RGV VI: 27; zob. 26–28/Kant, 2007: 50; zob. 48–51). Zło, tak jak i dobro, jest teraz w pełni świadome¹⁴, posiada „rozumowe źródło”, jest „aktem wolności” i formą samookreślenia rozumu, który nie określa się już przez prawo, lecz przez zapośredniczoną maksymami relację z prawem (Schulte, 1991: 74–78). Co więcej, nie tylko świadomość zła uwarunkowana jest świadomością prawa, ale i odwrotnie – wybór dobra zakłada możliwość wybrania do maksym pobudek zmysłowych. Ale gdy Kant mówi o „pierwszym prawdziwym dobru” w następstwie przewyciężenia skłonności do zła, to stwierdza wręcz – i teza ta przypomina tezę Leibniza o *felix culpa* – że dobro jest w pełni świadome dzięki odniesieniu do zła (RGV, VI: 57, przypis; zob. 57–60/Kant, 2007: 88, przypis; zob. 87–90).

Zło z formalnego punktu widzenia polega na „odwróceniu” „moralnego porządku w odniesieniu do pobudek woli”, zgodnie z którym „w maksymie pobudki podrzędne przyjmujemy jako naczelne” (RGV, VI: 30, 43/Kant, 2007: 54, 70) i podporządkowujemy im prawo. Różnica między złem a dobrem nie bierze się więc z samej różnicy pobudek przy-

¹³ Wyłącznie na podstawie jakości maksym Kant odrzuca synkretyzm i indyferentyzm oraz spór rygorystów odnośnie do tego, czy człowiek z natury jest zły czy dobry (jest zły na gruncie świata zjawisk, dobry, o ile posiada predyspozycję do dobra, zob. Schulte, 1991: 41–43, 50–58).

¹⁴ Na gruncie teorii maksym nie tylko złośliwość („wina umyślna”), ale i ułomność oraz nieuczciwość („wina nieumyślna”) stanowią w takim samym stopniu formę zła świadomego (zob. Schönrich, 1992: 210–213).

mowanych do maksym, z ich materii, lecz z relacji podporządkowania między nimi, toteż zło „czyni pobudkę miłości własnej i jej upodobania warunkiem przestrzegania prawa moralnego” (RGV, VI, 36/Kant, 2007: 62). Instrumentalna racjonalność „mędrkowania” nie byłaby już efektem presji miłości własnej na dobrą wolę, lecz mechanizmem samej woli, jej „złośliwości”, która na gruncie maksym przedstawiałaby zło jako dobro – „wróg pozostaje niewidoczny, pozostaje pod płaszczkiem rozumu” (RGV, VI: 57/Kant, 2007: 87; zob. Noller, 2020: 41–49)¹⁵.

Kant musi teraz odpowiedzieć na pytanie: skąd, pomimo prymatu prawa, powszechność zła w skali gatunku ludzkiego? Jej źródło znajduje się w „skłonności do zła” jako „subiektywnej podstawie możliwości odstępstwa maksymy od prawa moralnego” (RGV, VI: 29/Kant, 2007: 53), zgodnie z którą człowiek w wymiarze gatunkowym przedkłada pobudki empiryczne nad prawo. Skłonność ta poprzedza i warunkuje wybory empiryczne podejmowane „według materii, tj. odnoszące się do przedmiotów woli” (RGV, VI: 31/Kant, 2007: 55). Stanowi zatem transcendentально-praktyczny warunek możliwości zła: „leży u podstaw wszelkiego danego w doświadczeniu używania wolności” (RGV, VI: 22/Kant, 2007: 42). Z tego względu Kant nazywa ją naturalną, wręcz naturą, gdyż określa empiryczny byt człowieka i w tym znaczeniu jest mu „wrodzona” – „obecna w człowieku od urodzenia” (RGV, VI: 22/Kant, 2007: 42). Nie może jednak mieć swego źródła w empirycznej naturze człowieka, inaczej bowiem nie ponosiłby on za nią odpowiedzialności. Źródłem skłonności jest wyłącznie wolność: „subiektywna podstawa musi być jednak sama zawsze aktem wolności” (RGV, VI: 21/Kant, 2007: 41). Skłonność ta nie jest naturalna, nie wywiera – jak Kant utrzymywał w swych pierwszych pismach etycznych – presji na wolę rozumną za pośrednictwem „mędrkowania”, lecz stanowi przedmiot swobodnego wyboru. Będąc „skłonnością do przyjmowania złych maksym” (RGV, VI: 29/Kant, 2007: 53), sama jest więc maksymą, która od podstaw określa empiryczne istnienie człowieka, a tym samym jego usposobienie odpowiedzialne za całość jego użycia wolności. W tym sensie zło jest „złem radykalnym”. Usposobienie, które „może być tylko jedno jedyne i dotyczy ogólnie całego używania wolności” (RGV, VI: 25/Kant, 2007: 46), jest dobre albo złe. Dlatego też zły jest – Kant podejmuje tu pogląd Lutra – człowiek, a nie jego uczynki, mogą one być (okazjonalnie) dobre, częściowo dobre, częściowo złe, nawet jeśli człowiek jest zły. Zła jest maksyma, a nie uczynki. Poprzez wybór podstawowej maksymy człowiek jest albo dobry, albo zły¹⁶. Teza o złym usposobieniu, o którym

¹⁵ Muchnik odwołuje się do przykładu z Adamem (RGV, VI: 42/Kant 2007: 69), dowodzącego racjonalizacji również w wymiarze gatunkowym (zob. Muchnik, 2010: 121–124).

¹⁶ Fackenheim, 1953: 248–250.

Kant pisał już w *Uzasadnieniu*, pozwala mu więc odpowiedzieć na pytanie o możliwość wyboru konkretnych maksym (Schulte, 1991: 65–73)¹⁷.

Jednakże gruntujący skłonność do zła akt ludzkiej wolności musi być aktem pozaczasowym (skłonność do zła jest więc naturą nabytą). Gdybyśmy bowiem szukali jego racji w czasie, a więc w porządku empirycznego istnienia człowieka, racje te musiałyby być aż do aktu urodzenia, ten zaś byłby zdeterminowany naturą, pomijamy już tezę o powszechności zła¹⁸. Akt ów musi być „intelligibilnym czynem”, którego mocą wola przeciwstawia się prawu i samookreśla się w empirycznym istnieniu człowieka jako zła, ściślej: mająca skłonność do zła. Jest on „niepojęty”, „niezgłębiorny”¹⁹. Nie tylko dlatego, że istnieje asymetria między prawem stanowiącym przecież źródłową predyspozycję ludzkiej natury, jej niedającą się wykorzenić możliwością a skłonnością do zła, która w swej niezgodności z prawem jest „przypadkowa”. Również dlatego, że nie sposób poznać racji, dla których z tego względu wola nie wybrała prawa, lecz zło. Jako „podstawa wszystkich poszczególnych moralnie-złych maksym”, skłonność do zła „sama jest znowu maksymą” – „maksymą najwyższą”, warunkującą wybór maksym odnoszących się do materii prawa, do maksym empirycznych drugiego rzędu. Pytanie o „niemożliwą do zbadania” podstawę zła, choć konieczne, musi właśnie zatrzymać się na tej maksymie, inaczej bowiem – pod groźbą regresu w nieskończoność – należałoby z kolei pytać o jej podstawę: „naczelną podstawą wszystkich maksym wymagałaby znowu przyjęcia jakiejś złej maksymy [...]. Nie mamy więc tutaj

94

¹⁷ Muchnik odróżnia jednak usposobienie (*Gesinnung*), odnoszące się do wyboru jednostkowego, od skłonności do zła (*Hang zum Bösen*), odnoszącej się do wyboru gatunkowego i historycznego wymiaru istnienia ludzkiego, inaczej bowiem usposobienie znosiłoby wolność (2010: 117–118).

¹⁸ Schulte zwraca uwagę na napięcie między przypadkowością skłonności do zła a jej powszechnością, która nie może wiązać każdej jednostki, chyba że wszystkie jednostki w tym samym momencie określiłyby się jako złe. Kant uznaje zresztą, że nie da się empirycznie uzasadnić twierdzenia o powszechności (RGV, VI: 33/Kant, 2007: 58), że zło można stwierdzić odnosząc się wyłącznie do stojących za nim maksym, a nie do czynów, które choć niemoralne, mogą być zgodne z prawem. Kant uzasadnia możliwość zła, ale nie jego powszechność. Jej dowód empiryczny uznaje za niemożliwy (RGV, VI: 20/Kant, 2007: 40; zob. Schulte, 1991: 83–88). Muchnik przypisuje Kantowi dowód quasi-transcendentalny, nie jest on ani empiryczny, ani analityczny (wówczas gatunkowi nie można by przypisać charakterystyki moralnej), jest syntetyczny *a priori*, oparty na antropologii związanej z teleologią, wyborem zła na poziomie gatunku i jego racjonalizacją (zob. Muchnik, 2010: 125–143). Z kolei według Loudena odwołanie się do doświadczenia związane jest z programem antropologii pragmatycznej (zob. Louden, 2010: 108–114).

¹⁹ Tezę, że zło musi być niewyjaśnialne, skoro wynika z wolnego wyboru, Louden – wbrew krytykom Kanta głoszącym, że nie wyjaśnia on zła – uważa za siłę, a nie za słabość koncepcji Kanta, który chce odpowiedzieć na pytanie, czym zło jest, a nie dlaczego ludzie je popełniają (Louden, 2010: 95–99).

żadnej dającej się pojąć podstawy, od której moralne zło mogłoby przyjść do nas po raz pierwszy” (RGV, VI: 41–42; zob. 43/Kant, 2007: 70–71; zob. 41–42). Musimy jednak o nią pytać, inaczej bowiem ześlizgujemy się w rozumieniu wolności jako *liberum indifferantiae*.

Podobnie rzecz ma się z możliwością przewyciężenia zła. Skoro podstawa przyjmowania dobrych maksym została zniszczona, trudno ją wyjaśnić: „jak złe drzewo może przynieść dobre owoce?” (RGV, VI: 44–45/Kant, 2007: 72). Zło wydaje się „nie do wyplenienia ludzkimi siłami”. Jednakże skłonność do zła „musi być do przewyciężenia”, skoro człowiek jest wolny (RGV, VI: 37/Kant, 2007: 63). Przewyciężenie to ma charakter „przemiany serca”, „rewolucji w usposobieniu człowieka”, która, stanowiąc następstwo „jednego niezmiennego postanowienia”, staje się aktem „ponownych narodzin” – „czymś takim jak nowe stworzenie”, wręcz „ofiara” (RGV, VI: 47, 74/Kant, 2007: 76, 107). Jednakże ów akt „powstania na nowo ze zła do dobra”, z braku możliwości określenia jego podstawy – podstawy przyjmowania „dobrych maksym”, jest właśnie nie bardziej zrozumiały niż sam akt wyboru zła; dla Kanta mimo wszystko jest dowodem, że jego „możliwości [...] nie można kwestionować” (RGV, VI: 45, 44–53; Kant, 2007: 73, 72–83)²⁰.

W późniejszej *Metafizyce moralności* (1797) Kant wyraźnie chce uniknąć *liberum arbitrium*, choć czyni to za cenę kolejnych trudności w rozumieniu możliwości zła. Tak jak w *Religii*, jego istnienie wiąże z „wolną wolą”, „wolą arbitralną” (*Willkür*), czyli władzą wyboru stanowiącą przejaw wolności jednostkowej, którą opiera na subiektywnie przyjętej maksymie. Władzy wyboru przeciwstawia – wracając w tym względzie do pozycji sprzed *Religii* – wolę prawodawczą jako „wolę właściwą”, tożsamą z prawem, do zła niezdołną. Władza wyboru jej podlega, odpowiadając za działanie w świecie zjawisk, w tym za zło, czyli działanie sprzeczne z prawem, chociaż natury tegoż podlegania, a więc relacji między wolną wolą a wolą, Kant nie określa. Nie należy ona ani do porządku zjawisk (nie byłaby w nim wolna i odpowiedzialna za zło), ani do intelligibilnego porządku rozumu praktycznego (wówczas bowiem zawierająca pojęcie konieczności *a priori* definicja czystego rozumu byłaby „karygodną hybrydą”²¹, gdyż, odwołując się do „jego zastosowania na gruncie doświadczenia”, wprowadzałyby się doń to, co empiryczne i przypadkowe) (MS, VI: 226/Kant, 2006: 36). Z definicji rozumu zła nie sposób wyprowadzić, choć w świecie go doświadczamy, co właśnie jest niezrozumiałe, dobro zaś byłoby zgodnością władzy wyboru

²⁰ W kwestii trudności wyjaśnienia czasowego wymiaru tej (późniejszej) przemiany oraz roli narracji biblijnej w jej wyjaśnieniu – jako substytutu braku argumentacji konceptualnej, nie zaś ilustracji (zob. Michalson, 2010: 57–73).

²¹ Lepiej: „definicja hybrydowa” (sugestia A. Banaszkiewicz).

i woli, dzięki niej je urzeczywistniająca. W tym świetle działanie sprzeczne z prawem byłoby „odchyleniem” od wolności, a władza wyboru określająca ją negatywnie „niemocą”, która nie oznacza jednak metafizycznej niemożliwości, co pociągałoby za sobą intelligibilny fatalizm, lecz wskazuje na nasze ograniczenia epistemologiczne (Noller, 2019: 860, zob. 858–861). W konsekwencji, „wydaje się, że działanie moralnie złe jest *mniej wolne* niż dobro i stąd, mniej poczytalne” (Noller, 2019: 860). Asymetria w rozumieniu wolności względem dobra i zła jest zatem znacznie większa niż w *Religii*. „Rysa, jaka powstała w rozprawie o złu między samookreśleniem i moralnym samookreśleniem, tj. autonomią”, zostaje zniesiona w *Metafizyce moralności* (Schulte, 1991: 56).

Możliwość zła nie sposób zatem wyjaśnić, i niemoc ta stanowi niewątpliwie funkcję Kantowskiej nauki o dwóch światach. Na gruncie dualizmu świata zmysłowego i noumenalnego wolność pojawia się najpierw jako transcendentálna idea rozumu teoretycznego, a następnie, jako *ratio essendi* prawa, na gruncie rozumu praktycznego. Odsyła wyłącznie do świata intelligibilnego, nie jest więc wolnością od zniewolenia przez zmysłowe pobudki, lecz wolnością od wszelkich pobudek zmysłowości. Jest właśnie tożsamością wolności z prawem, autonomią; nie jest więc warunkiem moralnego lub niemoralnego samookreślenia woli, lecz wyłącznie jej samookreślenia moralnego, w świetle którego cała sfera niemoralna staje się pozamoralną heteronomią (Schulte, 1991: 65).

Pozostaje jeszcze kwestia zła historycznego i jego związku ze złem moralnym. W pierwszej fazie rozwoju filozofii krytycznej Kant oddziela indywidualistyczny wymiar etyki i zła (*Uzasadnienie metafizyki moralności* i *Krytyka rozumu praktycznego*) od ich wymiaru gatunkowo-historycznego, rozwijanego w *Ideji powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* (1784) i w *Przypuszczalnym początku ludzkiej historii* (1786). W rozprawach tych historię ujmuje jako poddany celowości natury („zamyśl przyrody”, „Opatrzność”) proces rozwoju legalności (porządek prawno-instytucjonalny) i uwarunkowanej nim moralności, a zarazem wykształcania się wolności jako warunku postępu moralnego. Zło jest jego siłą napędową. Kant wiąże je ze zjawiskiem „nietowarzyskiej towarzyskości ludzi” – polega ono na antagonizmie tendencji społecznej (sprzyja rozwijaniu predyspozycji moralnych) i aspołecznej, związanej z oporem jednostki wobec społeczeństwa i rozwojem jej skłonności indywidualnych i egoistycznych. Oparty na nich rozwój indywidualności ludzkiej staje się jednak warunkiem wykształcania się jednostkowej wolności i moralności, którą wolna, autonomiczna jednostka odkrywa i podejmuje jako własne prawo. W planie historii zło staje się więc narzędziem postępu moralnego, służy rozwojowi dobra (to idea Leibniza zaszczipiona na grunt historii), jest więc złem relatywnym, nie bezwzględny, jak w wypadku etyki indywidualistycznej.

Wizji historii nie sposób z nią pogodzić z jeszcze innych, nie mniej ważnych względów. Wbrew idei królestwa celów, w którym każda jednostka jako podmiot prawa jest celem, a nie środkiem, w perspektywie historii jednostka jest środkiem rozwoju postępu gatunkowego. Nadto, trudno zrozumieć możliwość oddziaływania porządku legalnego, określonego przez działania zewnętrzne, prawno-instytucjonalne, na porządek moralny odnoszący się do sfery intencji, tak samo jak trudno jest wyjaśnić wykształcenie się wolności z naturalnej konieczności procesu historycznego.


W swych późniejszych rozprawach z lat 90., podnoszących kwestię postępu historii, Kant, niewątpliwie świadom powyższych trudności, rezygnuje z odwołania do [stanu] natury jako fazy początkowej historii, a przede wszystkim z procesu historycznego usuwa konieczność, podkreślając rolę wolności jednostki i wyraźnie rozluźniając związek moralności z legalnością. Postęp historii jest zadaniem moralnym, przedmiotem wiary, nie zaś koniecznością. Rozprawa o złu z *Religii* niewątpliwie wpłynęła na tę tendencję. Kant odrzuca w niej wszelkie historyczne modele zła, teorię postępu oraz teorie regresu, dekadencji. Nie oddzielają one moralnego znaczenia dobra i zła od ich znaczenia fizycznego i społeczno-kulturowego, przede wszystkim zaś odwołują się do doświadczenia, gdy tymczasem nie może ono stać się podstawą prognozowania przyszłości ze względu na wolność jednostek i związaną z nią nieprzewidywalność ich działań (RGV, VI: 19–20/Kant, 2007: 39–40, zob. Schulte, 1991: 38–40). Nauka o skłonności do zła jako zasady przedhistorycznej, poprzedzającej empiryczny rozwój gatunku ludzkiego, eliminuje możliwość historii i postępu, gdyż „gatunek musi zaczynać stale od nowa, a mianowicie od zła moralnego”, albo też natura ludzka musiałaby się zmienić (Schulte, 1991: 147). Z tezy o radykalnym złu Kant nie wyciągnął jednak ostatecznych konsekwencji. W rozprawie trzeciej *Religii* (RGV, VI: 94/Kant, 2007: 130) sugeruje istotny wpływ warunków społecznych na powstanie zła i możliwość usunięcia go poprzez zmiany społeczne (Schulte, 1991: 147); rozwija przy tym ideę wspólnoty etycznej wpisanej w etycznie motywowaną eschatologię.

Kant, tak jak ostatecznie nie rozwiązał kwestii możliwości zła, nie rozwiązał też ostatecznie konfliktu między złem moralnym-bezwzględny a złem jako środkiem historii. We wspomnianych późnych rozprawach oscylował między ufundowaną na wolności i na moralności jednostkowej perspektywą indywidualistyczną a perspektywą historyczną odwołującą się do idei postępu, aczkolwiek tę ostatnią opierał w coraz większym stopniu na moralnej nadziei – jako warunku moralnego zaangażowania w świat – anizeli na wiedzy. Jeśli pierwsze stanowisko prowadziło, już przy innych założeniach, do pozycji heroiczo-egzystencjalnych, drugie otwierało na globalną wizję historii u Hegla, a następnie Marksa.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson-Gold, S. (2010). „Radical Evil, and Crimes against Humanity”, w: Anderson-Gold, S. i Muchnik, P. (red.), *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 195–214.
- Fackenheim, E. L. (1953). „Kant and radical evil”. *University of Toronto Quarterly*, 22, s. 339–353.
- Kant, I. (1817). *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. Leipzig: b.m.
- Kant, I. (1957). *Krytyka rozumu teoretycznego*, tłum. R. Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1994). *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1998). *Krytyka rozumu praktycznego*, tłum. J. Gałęcki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (2005a). „Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym”, tłum. M. Żelazny, w: Kant, I., *Rozprawy z historii filozofii*. Kęty: Antyk, s. 31–43.
- Kant, I. (2005b). *Antropologia w ujęciu praktycznym*, tłum. E. Drzazgowska i P. Sosnowska. Warszawa: IFiS PAN.
- Kant, I. (2006). *Metafizyka moralności*, tłum. E. Juhacz-Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (2007). *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko. Kraków: Domini.
- Louden, R. B. (2010). „Evil Everywhere: The ordinariness of Kantian Radical Evil”, w: Anderson-Gold, S. i Muchnik, P. (red.), *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 93–115.
- Michalson, G. E. Jr (2010). „Kant, The Bible and the Recovery from Radical Evil”, w: Anderson-Gold, S. i Muchnik, P. (red.), *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 57–73.
- Muchnik, P. (2010). „An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil”, w: Anderson-Gold, S. i Muchnik, P. (red.), *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 116–143.
- Neiman, S. (2002). *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Oxford: Princeton.
- Noller, J. (2017). *Theorien des Bösen. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Noller, J. (2019). „Practical reason is not the will: Kant and Reinhold's dilemma”. *European Journal of Philosophy*, 27, s. 852–863.
- Noller, J. (2020). „Vernünfteln. Kant und das Problem der Rationalität des Bösen”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1 (68), s. 28–50.
- Schönecker, D. (2011). „Kant's Grundlegung über den bösen Willen. Eine kommentarische Interpretation von GMS”. *Studi Kantiani*, 24, s. 73–91.
- Schönrich, G. (1992). „Zähmung des Bösen? Überlegungen zu Kant vor dem Hintergrund des Leibnizschen Theodizee”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2 (46), s. 205–223.
- Schulte, Ch. (1991). *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: Fink.

Joanna Miksa

 <https://orcid.org/0000-0002-3517-7856>
Uniwersytet Łódzki

MIEJSCE SZCZĘŚCIA W KANTOWSKIEJ ANTROPOLOGII MORALNEJ

Streszczenie

Proponuję rozpatrzyć problematykę szczęścia w Kantowskiej filozofii praktycznej z uwzględnieniem perspektywy antropologicznej. Chcę dzięki temu pokazać, że wbrew obiegowym opiniom Kant szanował rolę dążenia do szczęścia jako cechy wspólnej wszystkim przedstawicielom gatunku ludzkiego. Proponuję dokonać podziału Kantowskiej antropologii na dwie części: praktyczną i pragmatyczną. Antropologia praktyczna dotyczy faktycznie danej natury gatunku ludzkiego. Szczęście jest określone przy tym jako cel właściwy całemu gatunkowi ludzkiemu. Antropologia pragmatyczna zajmuje się projektem przebudowy gatunku ludzkiego zgodnie z nakazami pochodzącymi od czystego rozumu praktycznego. Pojęcie szczęścia występuje w pojęciu najwyższego dobra, które zakłada, że szczęście będzie udziałem tych, którzy na nie zasługują przez cnotę. Szczęście pojawia się ponadto wśród obowiązków cnoty. Nakaz miłości bliźniego powinien być realizowany poprzez życzliwość, czyli sprzyjanie cudzym działaniom, których celem jest osiągnięcie szczęścia. Wszystkie argumenty, jakie zebrałam w tym artykule przemawiają na rzecz uznania, że szczęście i moralność nie wykluczają się. Szczęście jest elementem opisu natury ludzkiej, moralność zaś pewnym projektem rozwoju ludzkości, ale powodzenie rozwoju moralnego jednostki nie ma polegać na zwalczaniu naturalnych skłonności. Moralność wymaga jedynie wprowadzenia normatywnie określonego porządku w sposób ich zaspakajania, przy czym zakłada się, że pogodzenie natury człowieka i moralności jest możliwe. Szczególnie ciekawym przykładem uwzględnienia ludzkiego dążenia do szczęścia w refleksji moralnej jest obowiązek przyczyniania się do cudzego szczęścia. Jego obecność w filozofii moralnej Kanta można uznać za argument na rzecz przemyślenia relacji między moralnością a empirycznie daną naturą człowieka. Choć co do swego pochodzenia prawo moralne nie zawdzięcza niczego faktycznie danej naturze człowieka, ma być jednak stosowane przez ludzi przynależących do świata fizycznego: sensem spełniania obowiązku moralnego nie jest walka z ludzką naturą, a jedynie jej pogodzenie z wymogami czystego rozumu praktycznego.

Słowa kluczowe:

antropologia, filozofia praktyczna, szczęście, obowiązki cnoty

A ROLE OF HAPPINESS IN KANT'S MORAL ANTHROPOLOGY

Abstract

In my paper I propose to analyse the problem of happiness in Kantian philosophy by taking into consideration the anthropological perspective. I undertake to show that contrary to what is often said about Kant, he respected the pivotal role of quest after happiness in human nature. Kantian anthropology consists of two parts: practical and pragmatic. Practical anthropology is a science whose object is the human nature as it is actually given. The happiness there is defined as a goal shared by the whole humankind. Pragmatic anthropology is a project of evolution of the human kind according to the laws prescribed by the pure practical reason. The notion of happiness is included in the notion of the highest goodness. Kant defines it as happiness that belongs to those who are morally good. The happiness is a subject of analysis in the framework of discussion on duties of virtue. The imperative of love for our next of kin should be put into practice through helping the others to achieve whatever that makes them happy – as long as their aims are compatible with the moral law. All the arguments I gathered in this paper make one say that according to Kant happiness and morality do not exclude each other. Happiness is a part of the description of the human nature and morality a project of the evolution of moral agents, but their moral evolution is not to consist in destroying their natural characteristics. Morality only requires that a normative order should be introduced as far as satisfying natural needs is concerned and the assumption is that morality and our nature can become harmonised. Especially interesting is the duty of helping the others in their search after happiness. Its presence in Kant's philosophy can be interpreted as an argument for rethinking of the relation between morality and empirically given nature of the humankind. Even though as far as its origin is concerned, the moral law does not have anything in common with the empirically given nature of the humankind, still, the putting into practice of the moral law is not conceived as a plan to fight the human nature but rather to limit it according to the moral law.

Keywords:

anthropology, practical philosophy, happiness, duties of virtue

WPROWADZENIE

Wbrew rozpowszechnionym opiniom, szczęście było dla Kanta tematem zarówno wartym uwagi, jak i poważnego traktowania. Uwzględnienie tematyki antropologicznej pozwala spojrzeć na problematykę szczęścia w filozofii moralnej Kanta z innej niż dominująca w literaturze przedmiotu perspektywy. Przekonanie o rzekomej wrogości Kanta wobec szczęścia wynika stąd, że w analizach roli tego pojęcia w filozofii praktycznej filozofa z Królewca z reguły za punkt wyjścia obierane są rozważania dotyczące roli szczęścia jako możliwego kryterium słuszności działania. W ustępach poświęconych istocie moralności Kant wielokrotnie wypowiada się prze-

ciwko uznawaniu szczęścia za cel słusznego postępowania. Tymczasem stwierdzenie, że dążenie do szczęścia nie stanowi kryterium, ze względu na które pewien czyn można nazwać dobrym moralnie, nie implikuje jeszcze, że poszukiwanie szczęścia musi pozostawać w konflikcie z moralnością. Ponadto, warto w pełni przemyśleć konsekwencje faktu, że choć namysł nad pojęciem szczęścia – podjęty przy okazji krytyki praktycznego rozumu – stanowi bardzo istotną część Kantowskiej analizy tego pojęcia, to jednak jej nie wyczerpuje. Szczęście pojawia się w Kantowskiej filozofii praktycznej nie tylko jako przedmiot nagany, ale jest także przedmiotem zainteresowania z punktu widzenia antropologii. Uwzględnienie perspektywy antropologicznej jest istotne z dwóch powodów. Po pierwsze, choć Kantowska antropologia jest niekonsekwentna pod względem podziału na część opisową i refleksję normatywną, bez wątpienia zawiera elementy czysto deskryptywne. Kant był zainteresowany faktyczną strukturą ludzkiego działania. Poza oceną wartości szczęścia z moralnego punktu widzenia, zainteresowany jest funkcją, jaką dążenie do tego szczególnego celu pełni w ludzkim doświadczeniu. Po drugie, sposób traktowania przez Kanta problematyki szczęścia w refleksji antropologicznej pozwala dostrzec, że jego filozofia moralna zawiera opis rozwoju nie tylko jednostki, ale także gatunku ludzkiego. Rozwój moralny bez wątpienia realizowany jest inaczej przez indywidualium, a inaczej przez ludzkość. Także w przypadku analizy pojęcia szczęścia konieczne jest uwzględnienie perspektywy indywidualnej i zbiorowej.

By móc przedstawić Kantowską refleksję nad pojęciem szczęścia za wartą w jego antropologii moralnej, zrekonstruuje najpierw projekt antropologii jako nauki, jakim posługiwał się Kant. Dostrzegał on przede wszystkim potrzebę oddzielenia antropologii od filozofii moralnej jako dziedziny zajmującej się naturą powinności, jak też konieczność określenia metodologii właściwej tylko dla antropologii jako nauki zajmującej się faktycznie daną naturą ludzką. Nawet jeśli był niekonsekwentny w projektowaniu tej nauki, a opisy antropologiczne wplatał w wywód filozofii moralnej, nie sposób przecenić znaczenia świadomości metodologicznej Kanta. Najnowsza literatura przedmiotu zgodnie podkreśla miejsce zainteresowań antropologicznych w jego filozofii (w szczególności Shell, 2009 oraz Munzel, 1999). Zwraca się przy tym uwagę na inspirację lekturą Rousseau, w szczególności *Emila*. Wspomnieć warto pracę Johna Zammito (zob. Zammito, 2002), poświęconą zależnościom między myślą Kanta i Herdera. Herder był uczniem Kanta w okresie poprzedzającym zwrot krytyczny, a jego koncepcja antropologii, tak różna od filozofii praktycznej jego nauczyciela, kształtowała się pod wpływem wykładów właśnie z antropologii, które jako profesor Uniwersytetu w Królewcu Kant prowadził przez dwadzieścia lat i o których wiemy, że były skorelowane z jego wykładami z etyki.

PROJEKT ANTROPOLOGII W FILOZOFII PRAKTYCZNEJ KANTA

Kant nie dokonał spójnej charakterystyki antropologii jako odrębnej dyscypliny – do dyspozycji czytelnika pozostają uwagi rozsiane po całej spuściznie tego autora oraz odrębne teksty poświęcone zagadnieniom antropologicznym, takie jak chociażby *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*. Próbę rekonstrukcji metodologii i ustaleń antropologii Kantowskiej podjęła Monika Firla. Uwzględnienie wyników jej pracy ułatwi zrozumienie projektu antropologii Kanta. W kilku fragmentach bardzo ciekawą i wartościową interpretację Firli proponuję jednak nieco zmodyfikować. Autorka proponuje podzielić antropologię Kantowską na trzy działy: empiryczną, transcendentálną i stosowaną. Antropologia empiryczna miała by obejmować wszelkiego rodzaju naukę opisową o człowieku, antropologia transcendentálna miałaby dotyczyć gatunku ludzkiego ze względu na projekt rozwoju moralnego, a antropologia stosowana zawierać dające się zastosować porady dotyczące przede wszystkim wychowania, czy też dawania sobie rady w świecie (zob. Firla, 1981: 18–56). Proponuję uprościć ten podział i zaproponować tylko dwie subdziedziny antropologii: jako nauki odnoszącej się do człowieka czy też natury ludzkiej takiej, jaką ona faktycznie jest oraz nauki odnoszącej się do wizji gatunku ludzkiego takim, jakim powinien się stać. Uwzględniając, ale i modyfikując nieco terminologię zaproponowaną przez samego Kanta, proponuję pierwszy rodzaj antropologii nazwać antropologią praktyczną, drugi – antropologią pragmatyczną. Od razu zaznaczyć trzeba, że tylko termin *antropologia pragmatyczna* jest terminem zaproponowanym przez samego Kanta, w skład antropologii praktycznej zaliczam zaś to, co sam Kant nazywa odpowiednio *psychologią empiryczną* i *antropologią praktyczną*.

W obrębie antropologii praktycznej, jako oddzielny obszar można wyróżnić psychologię empiryczną. Przesłankę do wyróżnienia takiego obszaru wiedzy odnaleźć można w następującym fragmencie pierwszej *Krytyki*:

[...] gdzie znajduje się psychologia empiryczna [...] ? Odpowiadam: należy ona tam, gdzie trzeba zaliczyć właściwe (empiryczne) przyrodoznawstwo, mianowicie do filozofii stosowanej, dla której zasady *a priori* zawiera filozofia czysta, która przeto z tamtą musi być wprawdzie powiązana, lecz nie pomieszana. Trzeba więc psychologię empiryczną skazać całkowicie na wygnanie z metafizyki. [...] Mimo to trzeba jej będzie w użytku szkolnym przeciw wciάζ jeszcze przyznać (choćby tylko przejściowo) jakieś miejsce w metafizyce, a to ze względów ekonomicznych, gdyż nie jest jeszcze tak bogata, by sama dla siebie mogła stanowić osobne studium [...]. Jest ona więc jedynie dopóty przyjmowanym cudzoziemcem, któremu na pewien czas zezwala się

na pobyt, aż będzie mógł znaleźć swe własne miejsce zamieszkania w rozwiniętej antropologii (stanowiącej pendant do empirycznej nauki o przyrodzie) (KrV: A849/B877/Kant, 2001: 617)¹.

W powyższym fragmencie Kant dostrzega swoistość psychologii empirycznej jako odrębnej dziedziny. Ma ona stanowić część filozofii stosowanej (*angewandte Philosophie*), razem z empirycznym przyrodoznawstwem. Z powyżej zacytowanego fragmentu wynika jednoznacznie, że psychologia empiryczna nie może się jeszcze pochwalić poważnym dorobkiem, przynajmniej tymczasowo, co czyni z niej dziedzinę funkcjonującą na marginesie metafizyki, pomimo odrębności metodologicznej i odrębnego przedmiotu. W pierwszej *Krytyce* znajduje się następująca uwaga dotycząca metody postępowania psychologii empirycznej:

Gdyby u podstaw naszego czystego poznania rozumowego istot myślących leżało coś więcej niż *cogito*, gdybyśmy wzięli do pomocy obserwacje naszych myśli i prawa myślącego podmiotu, dające się stąd zaczerpnąć, to powstałaby psychologia empiryczna, która byłaby pewnego rodzaju fizjologią zmysłu wewnętrznego [...] (KrV: A 347/B405/Kant, 2001: 321–322).

Psychologia empiryczna byłaby więc nauką posługującą się obserwacją. Kant nie podaje żadnych kryteriów dla odróżnienia prawidłowo i nieprawidłowo przeprowadzonej obserwacji – pod tym terminem mogłoby zatem kryć się wszystko, co tylko może być przedmiotem doświadczenia empirycznego. Choć Kant twierdzi, że chce się tu dojść do znajomości praw rządzących ludzkim myśleniem, fizjologii zmysłu wewnętrznego, można chyba uznać, że punktem wyjścia jest introspekcja, a więc wiedza gromadzona dzięki obserwacji indywiduów. W kontekście psychologii empirycznej Kant odnosi się do problematyki szczęścia w tekście *Krytyki praktycznego rozumu*, gdzie pisze o rozkoszy (*Lust*), która jest podstawą władzy pożądania. Ważne jest to, że podkreśla przy tym odrębność psychologii empirycznej i filozofii moralnej. Ta pierwsza poucza nas o tym, że faktycznie podejmujemy działania ze względu na oczekiwaną rozkosz, jaka ma towarzyszyć urzeczywistnieniu przedmiotów władzy pożądania, zadaniem filozofii moralnej pozostaje natomiast rozstrzygnąć, jak ta prawda, dana empirycznie, ma się do moralności (zob. KpV, V: 91/Kant, 1984: 14).

¹ Firla cytuje ten fragment w części poświęconej antropologii empirycznej, rozpoczynając jej charakterystykę. Do tej dziedziny jednak zalicza, oprócz psychologii empirycznej, także wszelkie ustalenia zdobyte na drodze obserwacji, a które należą do tego, co później będzie nazwane medycyną, socjologią, etnologią itd., czyli wszelką możliwą wiedzę empiryczną o człowieku. Wydaje mi się jednak, że taki podział jest zbyt szeroki. Nie jest on ponadto użyteczny przy zestawianiu ustaleń antropologicznych z filozofią moralną (zob. Firla, 1981: 18–39).

Według M. Firli oddzielną subdziedzinę antropologii powinna stanowić *antropologia praktyczna*. Termin ten wprowadził sam Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. Mówi tam o podziale filozofii na empiryczną, o ile opiera się na doświadczeniu, i na czystą, o ile wynika tylko z zasad apriorycznych, i proponuje następujący podział etyki:

Fizyka będzie więc miała swą część empiryczną, ale także część rozumową, a tak samo etyka, chociaż tutaj część empiryczna w szczególności mogłaby się nazywać praktyczną antropologią, rozumowa zaś właściwie – filozofią moralną (GMS, IV: 388/Kant, 1984a: 4).

Pod pojęciem *antropologia praktyczna* należałoby rozumieć antropologię jako naukę o człowieku takim, jakim on jest (zob. Firli, 1981: 18–31). Termin *praktyczny* jest tutaj brany pod uwagę ze względu na jego związek z wolnością: „wolność w znaczeniu praktycznym jest niezawisłością własnej woli (*Willkür*) od przymusu [pochodzącego] z popędów zmysłowości” (KrV: A534/B562/Kant, 2001: 442). Ze względu na wolność praktyczną człowiek działa na podstawie maksym, które są urzeczywistnieniem praw pochodzących od czystego rozumu praktycznego. Chodzi tu o analizę działania człowieka jako istoty rozumnej, czyli niedziałającej na podstawie instynktu. Przedmiotem antropologii praktycznej ma być człowiek jako przynależący do świata przyrody, poddany jej prawom i działający ze względu na zasadę miłości własnej. Pojęcie powinności miałaby uwzględniać dopiero *antropologia transcendentálna* czy też pragmatyczna. W ujęciu Firli różnicę między antropologią empiryczną i praktyczną miałyby stanowić to, że pierwsza posługuje się indukcją, podczas gdy druga mówi o tym, co jest ważne w odniesieniu do człowieka takim, jakim jest faktycznie, nawet jeśli nie zostało to ustalone na drodze obserwacji czy też na drodze indukcji (zob. KrV: A534/B562/Kant, 2001: 442). Podział ten wydaje się jednak nie do końca uzasadniony. Prawdą jest, że Kant używa tych dwóch terminów: są miejsca, w których mówi o psychologii empirycznej, i takie, gdzie używa terminu *antropologia praktyczna*. W przypadku antropologii praktycznej mowa jest o naturze ludzkiej, podczas gdy w przypadku psychologii empirycznej Kant mówi jedynie o obserwacji wrażeń zmysłu wewnętrznego. Bez wątplenia, część wypowiedzi na temat natury ludzkiej nie jest wynikiem obserwacji rozumianej jako indukcja. Najwyraźniej widać to, gdy Kant, omawiając imperatywy asertoryczne, mówi o szczęściu jako naturalnym i koniecznym celu człowieka jako istoty rozumnej (zob. GMS: IV 415–416/Kant, 1984a: 41–43). Są to oczywiście różnice, które można odnaleźć czytając Kanta, ale których on sam jednak nie czyni oddzielnym tematem analizy. Z pewnością pisze on o antropologii praktycznej jako dziedzinie zajmującej się wiedzą o naturze ludzkiej, która to wiedza jest wynikiem doświadczenia empirycz-

nego. Nie określa jednak zasad, według jakich to doświadczenie powinno być gromadzone w odniesieniu do całego gatunku.

Odrębny dział stanowi antropologia pragmatyczna. Została ona przez Kanta zdefiniowana następująco: „[...] mają one [sztuki słowa – J. M.] swoje miejsce w antropologii pragmatycznej, która pragnie znać człowieka wedle tego, co można zeń uczynić” (Anth, VII: 246/Kant, 2005: 184). Przed charakterystyką antropologii pragmatycznej należy podkreślić różnicę między tą ostatnią a filozofią moralności. Przedmiotem filozofii moralnej jest zagadnienie wolności i prawo moralne. Antropologia pragmatyczna ma za przedmiot indywiduum oraz rodzaj ludzki jako podmioty, których powinnością jest zrealizowanie pewnego projektu, uzasadnienie którego stanowią rozwiązania z obszaru filozofii moralnej. Filozofia moralna i antropologia pragmatyczna byłyby więc dziedzinami dopełniającymi się wzajemnie, przy czym filozofia moralności poprzedza logicznie antropologię pragmatyczną. Podział ten nie jest ściśle przestrzegany w pismach Kanta. Dzieje się tak z kilku powodów. Zagadnienia z obszaru antropologii zostały przez niego zebrane w szereg tekstów w późnym okresie jego twórczości. Świadomość metodologii antropologii jako odrębnej nauki była ważnym i wcale nieuznawanym za drugorzędny przedmiotem namysłu Kanta w różnych okresach jego działalności, nie zmienia to jednak faktu, że nie stworzył on spójnego wykładu metody, według której antropologia w różnych właściwych jej odmianach powinna być uprawiana. Ponadto, Kant często omawiał zagadnienia z obszaru filozofii moralnej i antropologii łącznie, w szczególności, gdy poruszał zagadnienie urzeczywistniania powinności moralnej przez jednostkę.

Można zaryzykować twierdzenie, że odpowiedź na pytanie o różnicę między antropologią pragmatyczną a filozofią moralności jest taka, że ta ostatnia zajmuje się samymi apriorycznymi zasadami moralności (zob. GMS, IV: 388/Kant, 1984a: 4), podczas gdy antropologia pragmatyczna – tym, jak powinność moralna jest realizowana odpowiednio przez gatunek i przez jednostkę. Zawierałaby zatem fragmenty stanowiące opis – dotyczyłoby to dokładniej namysłu nad historią gatunku ludzkiego ze względu na stopień, w jakim udało się urzeczywistnić zadanie postępu moralnego. Punkt ciężkości antropologii pragmatycznej stanowiłoby definiowanie pewnej racjonalnie określonej wizji przyszłości, określenia zadań, jakie stoją przed ludzkością jako podmiotem zbiorowym.

W odniesieniu do jednostki oczekiwanym zadaniem jest zmiana sposobu myślenia (*Denkungsart*), co jest istotą kształtowania charakteru:

Posiadanie zaś po prostu charakteru oznacza własność woli, zgodnie z którą podmiot wiąże sam siebie określonymi zasadami praktycznymi, nieodwołalnie podyktowanymi mu przez jego własny rozum (Anth., XV: 291/Kant, 2005: 250).

Od indywiduum oczekuje się zatem, że zacznie działać w zgodzie z prawem, którego źródłem jest jego własna rozumność, przewyciężając swoją zależność od praw przyrody zmysłowej, która to zależność jest określona w drugiej *Krytyce* jako heteronomia woli. W inny sposób antropologia pragmatyczna odnosi się natomiast do gatunku. Zakres możliwego urzeczywistnienia powinności przez ten szczególny podmiot ma inny zakres niż w przypadku jednostki:

[...] u wszystkich pozostałych, zdanych na siebie zwierząt każde indywiduum osiąga swoje przeznaczenie, u człowieka jest to w każdym razie możliwe tylko dla gatunku. Rodzaj ludzki może tylko przez pracę wznieść się do własnego przeznaczenia, tylko krocząc naprzód w szeregu niezliczenie wielu pokoleń (Anth., XV: 77/Kant, 2005: 29).

Rozwój ludzkości zakłada rozwój kultury i cywilizacji, co pośrednio nakazuje działania zgodne z imperatywem hipotetycznym. Sam rozwój cywilizacji jest nakazem czystego rozumu praktycznego, jak i obowiązkiem moralnym. Antropologia pragmatyczna jest w tym sensie projektem całościowym, w którym zakłada się możliwość uzgodnienia rozumności instrumentalnej i bezwarunkowo ważnych nakazów moralnych. W projekcie antropologii pragmatycznej da się też w sposób zgodny z nakazami moralności znaleźć miejsce dla ludzkiej potrzeby szczęścia.

106

SZCZĘŚCIE A NATURA LUDZKA

W świetle antropologii praktycznej szczęście jest celem działania właściwym dla całego gatunku ludzkiego:

Istnieje jednakowoż jeden cel, który można przyjąć jako rzeczywisty u wszystkich istot rozumnych [...], więc i zamiar, który one nie tylko mogą mieć, ale o którym można z pewnością twierdzić, że wszystkie z przyrodzoną koniecznością go mają, mianowicie zamiar osiągnięcia szczęśliwości (GMS, IV: 415/Kant, 1984a: 42).

Stąd wszelkie działania skierowane na osiągnięcie tego celu zachodzą zgodnie ze wskazówkami takiego imperatywu hipotetycznego, który Kant określa jako imperatyw asertywny. Bardziej szczegółowe wyjaśnienia co do miejsca szczęścia w naturze człowieka, również z obszaru antropologii praktycznej, znajdujemy w *Krytyce praktycznego rozumu*. Dążenie do szczęścia wynika ze skończoności ludzkiej natury:

Być szczęśliwym – to konieczne pragnienie każdej rozumnej, ale skończonej (*en-dlichen*) istoty, a zatem nieunikniony motyw determinujący jej władzę pożądania.

Albowiem jej zadowolenie z całego swego istnienia nie jest przecież czymś, co posiadałaby od początku [...], lecz problemem narzuconym przez samą jej skończoną naturę (KpV, V: 25/Kant, 1984: 42).

Wedle definicji podanej w *Krytyce praktycznego rozumu* szczęście polega na urzeczywistnieniu przedmiotów władzy pożądania. Jeszcze w *Krytyce czystego rozumu* stwierdził, że szczęśliwość to zaspokajanie wszelkich naszych skłonności (zob. KrV: A806/B834/Kant, 2001: 594). Sama natura jednak nie określa z góry, zaspokojenie których skłonności może uczynić nas szczęśliwymi. Jesteśmy skazani na własne wybory, określone przez szereg przypadkowych czynników. Przede wszystkim więc jesteśmy uwarunkowani biologicznie – Kant dostrzega, że odczuwanie przyjemności i przykrości jest pewnym uczuciem, które co do intensywności i sposobu przeżywania jest inne u różnych podmiotów, pojawia się też w związku z różnymi celami, których urzeczywistnienia można pragnąć. Mogą to być dowolne potrzeby zmysłowe lub dowolne potrzeby podyktowane przez intelekt (zob. KpV, V: 25–26/Kant, 1984: 42–43). Co więcej, wraz z nabywaniem nowych doświadczeń życiowych zmienia się zarówno przedmiot naszych pragnień, jak i biegłość, z jaką potrafimy czynić zadość naszym potrzebom. Dążenie do szczęścia skazuje nas na waśnię, ponieważ urzeczywistnianie pragnień stawia nas często w sytuacji konfliktu interesów. Szczęście dzieli ludzi, ponieważ wymaga wiedzy i doświadczenia, które nie są równo rozdzielone. Brak zdeterminowania ludzkiej natury co do przedmiotu szczęścia ma swój odpowiednik w zdolności człowieka do kształcenia dowolnych umiejętności w procesie stawiania się uczestnikiem kultury, o czym Kant pisał w traktacie *O Pedagogice*:

Kultura zawiera bowiem w sobie kształcenie i nauczanie. Jest ona nabywaniem umiejętności. Są one wielkim majątkiem, posiadanie którego prowadzi do osiągania wszelkich dowolnych celów. Nie określa więc ona wcale żadnych celów, lecz pozostawia to późniejszym okolicznościom. [...] Biorąc pod uwagę mnogość celów, umiejętności są w pewnym sensie nieskończone (Päd, IX: 449/Kant, 1999: 49).

Dbłość o rozwój własnych talentów jest jednym z obowiązków cnoty wobec siebie samego. Kant mówi przy tym o rozwoju umiejętności, bez precyzowania, w jakim celu mogą być użyte. Budowanie cywilizacji pośrednio sprzyja rozwojowi ludzkości jako gatunku i stanowi przesłankę do przejścia ludzkości do stadium umoralnienia (zob. Päd, IX: 449–450/Kant, 1999: 49–50). W ten sposób obowiązek rozwijania własnych talentów pośrednio obejmuje działania dokonywane w zgodzie z imperatywem hipotetycznym. Podobnie obowiązek przyczyniania się do cudzego szczęścia zakłada wspieranie działań podejmowanych przez naszych bliźnich

zgodnie z imperatywem hipotetycznym. Nie zmienia to oczywiście nic w rozumieniu prawa moralnego w filozofii Kantowskiej: sam obowiązek jest ważny w sposób bezwarunkowy. Pokazuje to jednak, że działanie według imperatywu hipotetycznego może, ale nie musi, klócić się z moralnością. Zaspakajanie własnych skłonności nie jest samo w sobie niemoralne. Kant nie zakłada przecież, że wszystkie działania człowieka są poddyktowane przez imperatyw kategoryczny.

Dowodem na uznanie roli szczęścia w ludzkim doświadczeniu jest to, że zawiera się ono w definicji najwyższego dobra, pod którym to pojęciem Kant rozumie szczęście, które jest udziałem osób, które na to zasługują poprzez to, że osiągnęły cnotę:

Skoro tedy cnota i szczęśliwość łącznie stanowią posiadanie najwyższego dobra w osobie, a jeśli przy tym szczęśliwość rozdzielona jest całkiem dokładnie w proporcji do moralności (jako wartości osoby i jej zasługiwania na szczęśliwość), [skoro więc stanowią] najwyższe dobro możliwego świata, to oznacza ono całość, zupełne dobro; w nim jednak cnota jako warunek jest zawsze naczelnym dobrem [...] (KpV, V: 11/Kant, 1984: 181).

108 Źródłem zgorzenia dla Kanta jest szczęście osiągnięte pomimo łamania zasad moralnych lub wręcz szczęście osiągnięte dzięki łamaniu tychże norm. W tym kontekście należy przywołać pojęcie radykalnego zła natury ludzkiej, w którym, wbrew pierwszemu wrażeniu, nie ma mowy o tym, że człowiek jest zły z natury. Objasniając pojęcie naturalnego zła natury ludzkiej, Kant stwierdza jedynie, że jest to możliwość dania pierwszeństwa miłości własnej i dążeniu do szczęścia kosztem szacunku dla prawa moralnego:

Twierdzenie: „człowiek jest zły” znaczy wobec powyższego tylko tyle, że człowiek jest świadomy prawa moralnego, a mimo to w przyjętej przez siebie maksymie (okazjonalnie) narusza prawo. „Człowiek jest z natury zły” oznacza natomiast, że teza ta dotyczy go jako przedstawiciela swego gatunku (RGV, VI: 32/Kant, 1993: 54).

Podkreśla przy tym stanowczo, że same ludzkie skłonności nie są ani złe, ani dobre. Zło moralne jest konsekwencją ludzkiej wolności, przejawia się przede wszystkim w działaniu na podstawie maksym. Skłonność do zła jest konsekwencją wolności praktycznej, jaka cechuje człowieka w odróżnieniu od zwierzęcia, a która jest działaniem według praw poddyktowanych przez rozum, na podstawie maksym, które mogą być zgodne z imperatywem hipotetycznym lub kategorycznym. Przytoczona definicja radykalnego zła właściwego naturze ludzkiej potwierdza, że zło jest pojęciem z obszaru moralności, jest kryterium oceny działania i nie wywodzi się z opisu natury człowieka. Samo dążenie do szczęścia, jako element tego opisu, nie jest ani złe, ani dobre.

Dążenie do szczęścia nie może być w języku Kanta nazwane powinnością, ponieważ jest elementem opisu natury ludzkiej. Obowiązek jest przez niego określony jako plan doskonalenia jednostek i gatunku ludzkiego, porządek zaś normatywny jest odrębny w stosunku do opisu człowieka. Ideałem jest osiągnięcie stanu, w którym między tymi dwoma porządkami nie będzie konfliktu. Przekonanie o wrogości Kanta wobec pojęcia szczęścia, o ile jego podstawą jest jego wielokrotne powtarzanie, że dążenie do szczęścia nie może być podstawą obowiązku moralnego, jest wynikiem nieporozumienia. Dążenie do szczęścia jest elementem opisu faktycznie danej natury ludzkiej, powinność z definicji nie może więc do tego opisu przynależeć. Dążenie do zaspokojenia skłonności czy też pragnień nie jest powinnością, czyli czymś danym jako zadanie do wypełnienia. Nie należy do definicji moralności jako planu doskonalenia człowieka.

Jedynym zagrożeniem, jakie odnajdujemy w analizie pojęcia szczęścia u Kanta, jest możliwość zakłócenia hierarchii między dążeniem do szczęścia a obowiązkiem moralnym, ale nie ma tu mowy o napiętnowaniu pragnienia szczęścia jako takiego (zob. RGV, VI: 32–33/Kant, 1993: 54–55). Wręcz przeciwnie, zakłada on możliwość pogodzenia szczęśliwości z moralnością, czego wyrazem jest pojęcie najwyższego dobra. Wykonalność takiego założenia w odniesieniu do całej ludzkości w skończonym czasie jest wątpliwa, zaś urzeczywistnienie najwyższego dobra wymaga, by przyjąć postulat istnienia Boga.

SZCZĘŚCIE WŚRÓD OBOWIĄZKÓW CNOTY

Uwzględnienie problematyki obowiązków cnoty pokazuje, jak wielkim nieporozumieniem jest przedstawianie Kanta jako filozofa deprecjującego rolę szczęścia w antropologii moralnej. Dążenie do szczęścia bynajmniej nie musi, choć – oczywiście – może stanowić zagrożenie dla moralności. Nie jest ono, co prawda, pobudką, która mogłaby nadać czynowi wartość moralną, nie oznacza to jednak, że Kant uważał dążenie do szczęścia za rodzaj słabości, z którym trzeba ustawicznie walczyć, by sprostać wymogom dyktowanym przez czysty rozum praktyczny. Szczęście zostaje przywołane w kontekście obowiązków cnoty – przyczynianie się do cudzego szczęścia jest obowiązkiem wobec bliźnich, tak jak obowiązkiem wobec siebie samego jest rozwijanie własnych talentów i doskonalenie sumienia.

To, że dbałość o cudzą pomyślność jest obowiązkiem cnoty, stanowi bardzo istotną informację. System obowiązków w etyce Kantowskiej dzieli

się na obowiązki prawa i obowiązki cnoty. Obydwa rodzaje wynikają z imperatywu kategorycznego; można powiedzieć, że przedstawiają różne formy jego realizacji. Wśród charakterystyk obowiązków prawa należy wymienić po pierwsze ich funkcję, jaką jest ochrona wolności zewnętrznej członków państwa, po wtóre zaś należy podkreślić, że ich urzeczywistnianie może być egzekwowane przez instytucje państwowe za pomocą przymusu. Choć jest oczywiście wskazane, by wypełniający obowiązki prawne człowiek miał na względzie szacunek dla prawa moralnego, Kant jest świadom, że system oparty na imperatywie prawnym prawa stanowionego określa życie osób na różnym poziomie rozwoju moralnego. Jako że prawo nie dopuszcza wyjątków, a nie można jednocześnie szacunku dla prawa moralnego wymusić, w przypadku obowiązków prawa zakłada się jedynie legalność czynów. Istotę obowiązków cnoty stanowi natomiast wybór określonego materialnie celu, jakim jest człowieczeństwo. Urzeczywistnienie tego celu jest równoznaczne z obieraniem zgodnych z nakazem obowiązku maksym działania, co może być tylko i wyłącznie przedmiotem wyboru woli (*Willkür*). Kant podkreśla, że spełnienie obowiązku cnoty może być tylko wynikiem własnej decyzji, nie może być narzucone z zewnątrz (zob. TL, VI: 379–382/Kant, 2005a: 46–50). System prawa stanowionego, które powinno być oparte na imperatywie prawnym, odznacza się rygoryzmem, zakłada możliwość przymusu. Nie musi uwzględniać faktycznie danej natury człowieka i może nawet dopuszczać nacisk wobec osób niedojrzałych moralnie. Obowiązki cnoty, choć bezwarunkowo ważne ze względu na charakter ich mocy wiążącej, nie odznaczają się rygoryzmem, ślepym na faktycznie daną naturę człowieka. Wręcz przeciwnie, uwzględniają jej charakterystyki. Nie znaczy to jednak, że owa natura miałaby stanowić dla nich uzasadnienie, czy że projekt rozwoju moralnego miałby rezygnować z pewnych wymagań jako zbyt trudnych do urzeczywistnienia w świetle wiedzy o tym, jaki człowiek jest. Chodzi jedynie o to, że prawo moralne ma służyć udoskonaleniu człowieka, bez konieczności zaprzeczania jego naturalnym skłonnościom. Mają one zostać podporządkowane wymogom wynikającym z ideału moralnego, ale same w sobie nie są przez Kanta napiętnowane jako nieodwołalnie wrogie owemu ideałowi.

Obowiązki cnoty dzielą się na obowiązki wobec siebie samego i na obowiązki wobec innych ludzi. W każdym z tych rodzajów jest mowa o rozwoju człowieka, przy uwzględnieniu jego naturalnych charakterystyk. Podstawowym obowiązkiem wobec innych jest miłość, którego definicja jest następująca: „jest to obowiązek czynienia celów innych ludzi (o ile tylko nie są one niemoralne) naszymi własnymi celami” (RL, VI: 450/Kant, 2005a: 127). Życzliwość jest rozumiana jako postawa wyrażająca się w działaniu zorientowanym na wspieranie cudzego dążenia do szczęścia: „chodzi [...] o życzliwość czynną, praktyczną, polegającą na czynieniu dobra

i szczęścia drugiego swym celem (tzn. o przyczynianie się do jego dobra)” (RL, VI: 452/Kant, 2005a: 129). Ważną cechą obowiązku życzliwości wobec bliźnich jest zorientowanie na działanie wobec konkretnych osób:

Otóż życzliwość zawarta w powszechnej miłości do ludzi jest wprawdzie co do zakresu największa, lecz co do stopnia najmniejsza; i kiedy mówię, że interesuję się dobrem tego człowieka jedynie z powszechnej miłości do ludzi, wówczas moje zainteresowanie jego dobrem jest tak małe, jak tylko możliwe. Tyle, że nie jestem wobec niego obojętny (RL, VI: 451/Kant, 2005a: 128–129).

Chociaż mamy wspierać dążenie do szczęścia konkretnych osób, obowiązek życzliwości ma też wymiar ponadindywidualny. Nigdy nie pomagamy ludzkości, ale zawsze konkretnym ludziom, urzeczywistniamy jednak przy tym pewien wzorzec relacji, jakie powinny łączyć ludzi. W tym sensie system obowiązków cnoty jest nie tylko planem rozwoju jednostki, który przynależałby do etyki indywidualnej, ale uwzględnia wspólnotowy, intersubiektywny wymiar ludzkiej egzystencji. Obowiązki cnoty są w ten sposób także projektem związków międzyludzkich, jakie powinny panować między członkami gatunku ludzkiego, który ma nie tylko żyć w ramach stanu prawnego, ale także dbać o rozwój kultury i dążyć do umoralnienia (zob. Päd, IX: 449–450/Kant, 1999: 49–50). Postaw tych, choć są nakazane przez czysty rozum praktyczny i niezbędne do życia w ludzkiej wspólnotie, nie można wymusić za pomocą nakazów prawnych.

Kant respektuje fakt szczególnie bliskich związków emocjonalnych, jakie łączą nas z osobami nam bliskimi. Dbanie o cudze szczęście jest nazywane obowiązkiem rozszerzającym, ponieważ oprócz naturalnej troski o bliskich, mamy także obowiązek dbać o osoby obce. Właśnie przy okazji obowiązku życzliwości można dostrzec, jak wielkiej staranności wymaga analiza zagadnień z antropologii opisowej w kwestiach z obszaru filozofii moralnej. Naturalne skłonności człowieka, więzi emocjonalne, wcale nie są kwestionowane, a Kant nie twierdzi, że w imię moralności należy powściągać miłość wobec rodziny i przyjaciół. Chodzi jedynie o dostrzeżenie, iż bez moralności troszczylibyśmy się tylko o osoby, które kochamy, a bylibyśmy obojętni wobec obcych. Dbanie o tych ostatnich nie jest bowiem naszą naturalną potrzebą, a zdrowy rozsądek nie uzasadnia wysiłku troski o innych w stopniu potrzebnym dla dobrego funkcjonowania w ramach jednej wspólnoty obcych sobie ludzi. Poza wymiarem indywidualnym, życzliwość jest też wzorcem więzi, jakie powinny łączyć dowolną grupę ludzi. Ponadto obowiązkiem określonym przez czysty rozum praktyczny jest przejście do stanu prawnego i życie pod rządami prawa stanowionego zgodnego z imperatywem prawnym. Obowiązki prawa regulują jednak tylko wolność zewnętrzną, są pomocne w określaniu zasad nawiązywania umów i rozwiązywaniu kwestii ustrojowych. Kant nie sądzi jednak,

żeby ustrój państwowy wystarczył do zbudowania wspólnoty, stąd prawo moralne określa także model relacji, jakie powinny łączyć ludzi żyjących w zgodzie z nakazami rozumu. Nawiązuje do tego przedstawiona w *Religii w obrębie samego rozumu* nauka o wspólnocie etycznej, której nie można urzeczywistnić nakazami prawnymi. Wspólnota etyczna ma się składać z ludzi przestrzegających obowiązków cnoty, a więc dojrzałych moralnie. Uzupełnienie nauki o państwie przez projekt wspólnoty etycznej dowodzi, że Kant nie redukuje wyobrażenia o bycie pospólnym do posłuszeństwa prawu. Poza gwarancją wolności zewnętrznej, do czego potrzebna jest ochrona własności i zdefiniowanie praw obywatelskich, niezbędne jest przestrzeganie nakazów miłości bliźniego, takich jak życzliwość. Potrzebę wypracowania odpowiedniej postawy, której nie można narzucić poprzez system prawny wsparty państwową siłą, wyjaśnia Kant w tekście *Religii...*:

W pewnej już istniejącej politycznej wspólnocie wszyscy obywatele jako tacy pozostają jednak w etycznym stanie naturalnym i mają prawo w nim trwać. Każda polityczna wspólnota życzyłaby sobie wprawdzie także zgodnego z prawami cnoty panowania nad umysłami. Gdzie bowiem nie sięgają jej środki przymusu – bo człowiek jako sędzia nie jest przecież w stanie przeniknąć wnętrza drugiego człowieka – tam cnotliwe usposobienie wywołałoby pożądaný skutek (RGV, VI: 95/Kant, 1993: 122–123).

112 Wymóg urzeczywistniania obowiązków cnoty nie ma przy tym niczego ujmować najbliższym, zakłada się jedynie jako nakazany przez czysty rozum praktyczny obowiązek czynienia cudzej szczęśliwości własnym celem wobec obcych, pomimo tego, że mogą być nam zupełnie obojętni. Oczywiście można sobie wyobrazić konflikt miłości do bliźnich i moralności, gdybyśmy chcieli w imię tejże miłości potraktować osobę trzecią instrumentalnie, to jest np. uszczęśliwić osobę nam bliską, mordując osobę przez naszego bliskiego znieawidzoną. Kant oczywiście podkreśla, że obowiązek miłości bliźniego nie zakłada wspierania bliźnich w spełnianiu czynów niemoralnych. Nie twierdzi natomiast nigdzie, że spełnianie obowiązku moralnego oznacza każdorazowo stawianie obowiązków wobec obcych przed obowiązkami wobec bliskich. W praktyce oznacza to, że gdy mamy do czynienia z osobą bliską i osobą obcą, a nie możemy uszczęśliwić obu jednocześnie, i wybierzemy szczęście osoby bliskiej, to nie oznacza to, że zachowaliśmy się niemoralnie. Nasze zachowanie może być wtedy uznane za moralnie obojętne lub legalne. Wbrew popularnej od czasów Hegla opinii, Kant nie wymaga też bynajmniej, żebyśmy, przyczyniając się do szczęścia osób najbliższych, dokładali starań, by nie sprawiało nam to przyjemności (zob. Höffe, 2003: 159–161).

Wobec tego, co zostało wyżej stwierdzone, dziwić może powtarzanie opinii, jakoby Kant lekcewałby związki emocjonalne między ludźmi. Próbę obrony filozofii Kantowskiej przed tego typu zarzutami podjęła Barbara

Herman. Tekst, w którym to czyni, jest jednak interesujący przede wszystkim dlatego, że obrona ta pomija najbardziej istotne argumenty, jakie podaje sam Kant. Herman zaczyna od stwierdzenia, że Kant jest wzorcowym reprezentantem bezstronności w etyce. Ponieważ jesteśmy związani emocjonalnie z naszymi najbliższymi, trudno jest nam traktować ich i obcych w ten sam sposób w podobnych sytuacjach (zob. Herman, 1996: 184–189). Herman uznaje więc, że istotą obowiązku moralnego, według nakazów etyki Kantowskiej, jest stosowanie pewnych określonych przez rozum reguł. Obrona Kanta, jakiej się podejmuje, polega na dostrzeżeniu, że namysł moralny będzie zgodny z intencjami, jeśli uwzględni się przypadkowe uwarunkowania społeczne, historyczne, a także psychologiczne przy dochodzeniu do osądu, jakie działanie będzie słuszne moralnie. Herman zakłada przy tym, że aby móc zostać tak nazwane, działanie to musi być bezstronne; konieczne zaś do zrozumienia działania podmiotu jest uwzględnienie empirycznie danych okoliczności podejmowania decyzji, bez czego bezstronność byłaby pustym pojęciem (zob. Herman, 1996: 206–207). Cała ta konstrukcja jest o tyle chybiona, że Kant nigdy nie zakładał, by to bezstronność miała być wyznacznikiem obowiązku moralnego w prywatnych stosunkach międzyludzkich. Bezstronność jest pojęciem, które ma zastosowanie w obszarze norm prawnych oraz systemie prawa stanowionego, nie ma jednak powodu, by rozciągać je na inne relacje, w jakich możemy pozostawać.

Koncepcja życzliwości rozumianej jako przyczynianie się do cudzego szczęścia może zdawać się nieco zaskakująca ze względu na wielokrotnie artykułowaną krytykę obierania szczęścia jako pobudki działania. W przypadku spełniania obowiązku życzliwości, pobudką działania nie jest samo szczęście, ale miłość praktyczna. Nie jest ona przy tym rozumiana jako uczucie, pobudką jest szacunek dla prawa moralnego. W ten sposób realizowanym celem działania jest człowieczeństwo rozumiane jako cel sam w sobie. Nie może to jednak oznaczać wsparcia dla dowolnych planów działania naszych bliźnich, szczęście cały czas oznacza bowiem urzeczywistnienie przedmiotu władzy pożądania, zarówno wyższej – poszukującej przyjemności intelektualnej, jak i niższej – zmysłowej. Kant zaznacza, że życzliwość może dotyczyć tylko celów mieszczących się w granicach moralności. Interpretacja, które z celów wybieranych przez bliźniego w konkretnych okolicznościach się w nich mieszczą, jest bez wątpienia zadaniem trudnym. Kant niechętnie odnosił się do pytań o kwestie kazuistyczne, co nie oznacza jednak, że uważał kazuistykę za rzecz pozbawioną znaczenia. Fakt, iż skupia uwagę przede wszystkim na wykazaniu koniecznego charakteru norm moralnych, nie powinien być interpretowany jako równoznaczny z twierdzeniem, że życie moralne wy-czerpuje się w namyśle nad źródłem mocy wiążącej tychże norm. Z drugiej jednak strony marginalne miejsce, jakie rozstrzygnięcia kazuistyczne

zajmują w myśli moralnej Kanta, nie powinno stanowić zachęty do zbyt swobodnej jej interpretacji.

Pomimo koniecznej powściągliwości, da się jednak stwierdzić, że Kant nie zalecał wspierania czynów, którym przysługiwałaby wartość moralna, a jedynie tych, które mieszczą się w granicach moralności. Wartość moralna czynu odnosi się do działania, którego pobudką jest szacunek dla prawa moralnego. Problem stanowi jednak to, że niemieckie określenie *Triebfeder* może odnosić się zarówno do tego, co dziś rozumiemy zarówno jako rację, jak i motyw działania. Racją działania jest jego maksyma. Jeśli chodzi jednak o to, co nazywamy motywem, Kant stwierdza, że nigdy nie wiemy, czy działaliśmy zgodnie z prawem moralnym ze względu na miłość własną, czy też ze względu na faktyczny szacunek dla prawa moralnego. Prawdziwa zasługa, czyli moralność czynu, jest dla nas niepoznawalna, ponieważ nawet we własnym sumieniu nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, co było jego motywem. Możemy jedynie postawić pytanie o legalność czynu, a więc o to, czy jego maksyma była zgodna z prawem moralnym. Skoro nie możemy takiej kwestii rozstrzygnąć we własnym sumieniu, mając na myśli własne postępowanie, tym bardziej nie możemy rozstrzygnąć niczego poza legalnością czynu w odniesieniu do cudzego działania.

114 Uwzględniając brak rozstrzygnięć co do tego, jakie pragnienia i działania bliźnich zasługują na wsparcie, można także stwierdzić, że działanie moralne zorientowane na bliźniego nie zakłada wpływania na wybór celów jego działania. Choć naszym obowiązkiem jest dbanie o własny rozwój moralny i poddawanie naszych własnych wyborów (maksym działania) pod osąd tego szczególnego sędziego, jakim jest nasze sumienie, to jednocześnie nie suponuje się, że będzie można oddziaływać na cudze sumienie, choćby było to podyktowane najdalej idącą troską. Życzliwość nie obejmuje formowania sumienia innych ani sugerowania im, jaki wyborów powinni dokonywać. To ograniczenie wpływu, jaki nakładają na jednostkę obowiązki cnoty, znajduje odpowiednik w obowiązkach prawa. Kant wyraźnie zaznacza, że chociaż obowiązkiem państwa jest ochrona wolności zewnętrznej jednostki, zabezpieczenie własności oraz zagwarantowanie gatunkowi ludzkiemu życia w granicach prawa podyktowanego przez rozum, to jednocześnie stwierdza, że taki ustrój stwarza najlepsze warunki do osiągnięcia przez obywateli szczęścia:

Ustrój utrzymujący największą wolność człowieka w zgodzie z prawami, które sprawiają, iż wolność każdego człowieka może współistnieć z wolnością innych (nie zaś ustrój dający największą szczęśliwość, gdyż ta już wtedy sama z siebie [wtedy] nastąpi), jest przecież co najmniej konieczną ideą, którą trzeba przyjąć za podstawę nie tylko w pierwszym zarysie prawa państwowego, lecz i przy wszelkich prawach (KrV: A316/373/Kant, 2001: 304).

Choć zadaniem państwa nie jest uszczęśliwianie ludzi, kwestia szczęścia nie jest obojętna. Państwu nie wolno podejmować decyzji na temat tego, co ma stanowić szczęście jego obywateli, tak jak nie możemy jako ludzie czynić tego wobec siebie nawzajem. Kant nie jest jednak ślepy na fakt, że potrzeba szczęścia, właściwa wszystkim przedstawicielom gatunku ludzkiego, musi znaleźć swoje miejsce także w filozofii politycznej. Dzieje się tak przez określenie granic, jakich państwo nie powinno przekraczać wobec obywateli, by ci mogli osiągnąć szczęśliwość. Wybór celów, jakichkolwiek celów działania, zależy tylko i wyłącznie od podmiotu: wola rozumiana jako władza wyboru (*Willkür*) nie może podlegać wpływom zewnętrznym. Z tego samego powodu w *Religii w obrębie samego rozumu* Kant przestrzega państwo przed wpisywaniem w system prawny celów moralnych (zob. RGV, VI: 95/Kant, 1993: 123).

PODSUMOWANIE

Uwzględnienie perspektywy antropologicznej przy okazji dyskusji nad pojęciem szczęścia w filozofii Kantowskiej można potraktować jako punkt wyjścia do dyskusji o stosunku dwóch typów racjonalności, jakie określają ludzkie działanie – z jednej strony racjonalność instrumentalna, zorientowana na skuteczne zdobywanie założonych celów, a której wyrazem są imperatywy hipotetyczne, z drugiej normodawczy czysty rozum praktyczny, który jest źródłem imperatywu kategorycznego. Choć jest jasne, że powinnością jest działanie zgodnie z imperatywem kategorycznym – z szacunku dla prawa moralnego, nie jest jednak tak, że działanie podporządkowane rozumności instrumentalnej musi być moralnie złe. Może być obojętne lub może pozostawać w zgodzie z działaniem moralnym. Obowiązek życzliwości jest najdobitniejszym przykładem tego, że działanie według maksym zgodnych z imperatywem hipotetycznym bynajmniej nie musi pozostawać w konflikcie z obowiązkiem moralnym, nie mamy tu bowiem do czynienia z wyborem zero-jedynkowym. Życzliwość, która wyraża się we wspieraniu cudzego dążenia do szczęścia, jest pewną normą określającą relacje międzyludzkie między osobami należącymi do jednej społeczności, nie tylko bliskich sobie emocjonalnie, lecz także obcych. Życie w zgodzie z tym obowiązkiem cnoty pozwala zbudować taki rodzaj związków między ludźmi, których urzeczywistnienia nakazuje chcieć rozumność, a w ramach których uwzględnia się zaspakajanie naturalnych ludzkich skłonności, czyli dążenie do szczęścia.

Podobnie uwzględnienie perspektywy antropologicznej w dyskusji o szczęściu pozwala lepiej zrozumieć podział na obowiązki prawa i obowiązki cnoty. Słynny Kantowski rygorizm, który nakazuje nam być głuchymi na względy osobiste w spełnianiu obowiązku moralnego i nie liczyć się z empirycznie danymi obowiązkami działania, pojawia się w przypadku obowiązków prawa; obowiązki cnoty nie są jednak obciążone tego rodzaju zarzutem. W obrębie projektu rozwoju moralnego poprzez spełnianie obowiązków cnoty Kant przewiduje miejsce dla potrzeb wynikających z faktycznie danej natury człowieka. W szczególności bierze pod uwagę dążenie do szczęścia jako cechę wspólną wszystkim ludziom ze względu na ich przynależność do gatunku ludzkiego. Jej uwzględnienie nie jest zagrożeniem dla moralności, szczęście musi być jedynie uzgodnione i włączone w plan rozwoju moralnego jednostek.

BIBLIOGRAFIA

- Firla, M. (1981). *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Herman, B. (1996). „Agency, Attachment, and Difference”, w: Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*. London–Cambridge Mass.: Harvard University Press, s. 184–189.
- Höffe, O. (2003). *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (1984). *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1984a). *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1993). *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kant, I. (1999). *O pedagogice*, tłum. D. Sztobryn. Łódź: Wydawnictwo Dajas.
- Kant, I. (2001). *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden. Kęty: Antyk.
- Kant, I. (2005). *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska i P. Sosnowska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kant, I. (2005a). *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz. Kęty: Antyk.
- Munzel, G. F. (1999). *Kant's Conception of Moral Character. The Critical Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago.
- Shell, S. M. (2009). *Kant and the Limits of Autonomy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Zammito, J. H. (2002). *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Andrzej Szahaj

 <https://orcid.org/0000-0003-2039-7896>
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

KŁOPOTY Z DEMOKRACJĄ DZIŚ*

Streszczenie

Tekst jest poświęcony problemom dzisiejszej demokracji. Autor próbuje zidentyfikować kilka z nich. Za bardzo ważne uznaje te, które wiążą się z brakiem liberalnego komponentu w demokracji (fenomen tzw. nieliberalnej demokracji), lecz w szczególności koncentruje się na zagrożeniu dla demokracji spowodowanym przez dzisiejszy liberalizm (neoliberalizm), który plasuje ekonomiczny wymiar życia społecznego ponad wymiarem politycznym. Główna teza tekstu mówi, że ten proces depolityzacji decyzji ekonomicznych jest bardzo groźny, ponieważ czyni on demokrację nieważną albo wręcz zbędną dla życia obywateli. Wskazuje także, że tradycyjny związek demokracji i liberalizmu nie jest konieczny i może być związany z jedynie krótkim okresem w dziejach Zachodu.

Słowa kluczowe:

demokracja, liberalizm, kapitalizm, globalizacja, internet

117

THE PROBLEMS WITH DEMOCRACY TODAY

Abstract

The text is devoted to the problems of today democracy. Author tries to identify several of them. Very important are those which are connected with lack of liberal component in democracy (phenomenon of so called „unliberal democracy”). But he especially focuses on threat for democracy which is caused by today liberalism (neoliberalism) which inserts the economical dimension of social life above the political one. The main thesis of the text is that this process of depolitization of economical decisions is very dangerous for the democracy because it makes it unimportant and even redundant for the citizens. It shows also that traditional connection of democracy and capitalism is not necessary and can be linked with the short period of Western history only.

Keywords:

democracy, liberalism, capitalism, globalization, Internet

* W tekście wykorzystałem fragment swojego artykułu (Szahaj, 2020).

Niechęć do demokracji jest tak stara jak sama demokracja. Nie ma tu powodu, aby przypominać dzieje owej niechęci. Są one powszechnie znane zarówno w wymiarze historycznym, jak i współczesnym. Pewnie równie stare są kłopoty demokracji. I też nie ma powodu, aby przypominać je w perspektywie historycznej. Pouczające będzie jednak przyjrzenie się ich dzisiejszej odmianie. W części podziela ona stare wątpliwości i problemy, w części jest jednak nowa. Nie bardzo przejmując się kwestią, na ile mamy do czynienia z powtórką, a na ile z nowością, dokonajmy szkicowego przeglądu owych wspomnianych wcześniej kłopotów, zastanawiając się przy okazji skąd się one wzięły.

W moim przekonaniu dzisiejsze kłopoty demokracji mają dwa zasadnicze oblicza: jedno można określić mianem *nieoliberalnej demokracji*, a drugie – *niedemokratycznego liberalizmu*. W przypadku nieoliberalnej demokracji chodzi głównie o sytuację, w której mamy do czynienia z zachowaniem procedur demokratycznych, ale z równoczesnym zanikiem kultury demokratycznej. Polega to m.in. na tym, że siły dochodzące do władzy traktują swój mandat jako na tyle silny, że pozwalający na traktowanie jej jako niemal absolutnej i na zaprzęgnięcie aparatu państwa do tego, aby uniemożliwić opozycji przejęcie władzy (Turcja, Rosja). Nadto, w demokracji nieoliberalnej unieważnieniu ulegają typowe dla demokracji liberalnej zasady chroniące prawa mniejszości i poszczególnych jednostek. Jednym słowem, panującym wydaje się, że zdobycie władzy upoważnia ich do zawieszania przynajmniej niektórych gwarancji zawartych w Konstytucji i dowolne manipulowanie prawem w celu osiągnięcia albo trwałej przewagi nad opozycją, albo uciszenia najbardziej niewygodnych segmentów społeczeństwa. Towarzyszy temu wyraźna oligarchizacja władzy, mająca miejsce w każdym systemie politycznym, która w dobrze działającej demokracji liberalnej jest znacznie ograniczona przez kontrolę społeczną, głos opozycji i wolne media, a także dużą szansę na zmianę władzy po kolejnych wyborach.

Jednym z charakterystycznych rysów nieoliberalnej demokracji jest także ignorowanie pewnych zasad postępowania, które choć nie są spisane, to jednak stanowią fundament danej kultury demokratycznej. W tym sensie np. sposób zachowania się prezydenta Trumpa po przegranych wyborach oraz to, w jaki sposób starał się zabezpieczyć większość konserwatywną w Sądzie Najwyższym, jest pogwałceniem owej kultury i zaskakującym elementem czegoś na kształt demokracji nieoliberalnej w kraju szczytującym się jej bardzo długą tradycją¹. Pokazuje to jedynie, że proces erozji kultury demokratycz-

¹ Procesy narodzin demokracji nieoliberalnej w USA, znacznie wyprzedzającej rządzącego Donalda Trumpa, ciekawie analizuje Farreed Zakaria (2018). Tam także można znaleźć opis demokracji nieoliberalnych w innych zakątkach świata, takich jak Rosja, Indie, Indonezja czy kraje Azji Środkowej.

nej, towarzyszący narodzinom nieoliberalnej demokracji, może dotknąć także kraje, w których wydawała się ona wręcz nie do podważenia. Wszystko to, o czym tutaj mowa, każe zastanowić się, na ile demokracja nieoliberalna jest jeszcze wciąż demokracją. Można argumentować, że przykład demokracji ateńskiej, która z pewnością nie była liberalna, ale jednak stanowi do dzisiaj pewien archetyp demokracji jako takiej, wskazuje, że demokracja nieoliberalna pozostaje wciąż demokracją. Z kolei można także zasadnie twierdzić, że standardy ustanowione w kulturze zachodniej – wraz z pojawieniem się Oświecenia i liberalizmu jako jego ważnego „dziecka” – są tak odmienne od tych, które obowiązywały w Atenach w V i IV w. p.n.e., że demokracja bez jej komponentu liberalnego nie jest już po prostu żadną demokracją. Skłonny byłbym zgodzić się z tym drugim stanowiskiem.

W niniejszym tekście interesuje mnie jednak bardziej inne zjawisko, w moim przekonaniu nie mniej destrukcyjne dla demokracji jako takiej niż niehonorowanie liberalnej kultury demokratycznej. I to zjawisko przyciągające znacznie mniejszą uwagę, może dlatego, że zachodzi w ciszy i w ukryciu, stopniowo i wręcz niezauważalnie. W każdym razie, o ile w dotychczas analizowanym przypadku problemy pojawiają się wtedy, gdy mamy w demokracji zbyt mało liberalizmu, o tyle teraz będziemy analizowali sytuację, gdy w pewnym sensie mamy go zbyt wiele. To bowiem nieokiełznany liberalizm, w wydaniu neoliberalnym, zapoczątkowany organizacyjnie jeszcze przed II wojną światową, a później ugruntowany ideowo dziełami głównie Friedricha Augusta von Hayeka oraz Miltona Friedmana, wprowadzany w życie w epoce wyznaczonej rządami Ronalda Reagana i Margaret Thatcher, trwającej *de facto* do dziś, wszyscy bowiem następcy tych polityków zarówno w USA, jak i Wielkiej Brytanii realizowali neoliberalną linię ich rządów, podobnie jak było zresztą także gdzie indziej, w tym w Polsce, przyczynił się do istotnego osłabienia demokracji i narodzin czegoś, co określiłbym mianem „niedemokratycznego kapitalizmu”. Zauważmy od razu, że stosunek liberalizmu do demokracji nigdy nie był jednoznaczny. Choć z jednej strony poparcie dla niej jest wyraźnie widoczne w pismach filozoficznych fundatorów tradycji liberalnej, takich jak John Locke, John S. Mill czy Ojcowie Założyciele Stanów Zjednoczonych (Alexander Hamilton, James Madison, Samuel Adams, George Washington, Thomas Jefferson), to jednak z drugiej strony, w każdym przypadku, było ono obwarowane licznymi zastrzeżeniami. Nie miejsce tu, aby sprawę tę dogłębnie analizować, wystarczy jeśli powiem, że zastrzeżenia te dotyczyły z reguły obawy, czy ewentualni wyborcy okażą się wystarczająco „dojrzałi” lub „racjonalni”, aby dokonywać odpowiedzialnych wyborów², a także tego, czy przypadkiem wola większości

² Najbardziej znanym obrońcą tego stanowiska był James Mill (zob. Terence, 2020).

– wyrażona w demokratycznych wyborach – nie okaże się drogą prowadzącą do tyranii większości nad jednostką³ (z tych obaw wzięła się też dziwaczna ordynacja wyborcza w Stanach Zjednoczonych i ich skomplikowany system polityczny). Często oznaczało to *de facto* obawę, czy poprą oni liberalne rozwiązania ekonomiczne. Dlatego nie przypadkiem, wśród różnych ograniczeń nakładanych na wyborców demokratycznych, często pojawia się sprawa cenzusu majątkowego, wieku czy wykształcenia (zawsze zresztą dotyczącego wyłącznie mężczyzn; o prawach wyborczych kobiet zaczęto mówić dopiero na przełomie XIX i XX w.). Za tym niezrządkiem kryła się obawa, że demokratyczne wybory polityczne mogłyby okazać się zgubne dla liberalizmu ekonomicznego, gdyby dominującą grupę wyborców tworzyli ci, którzy w wyniku jego działania cierpią, jak np. robotnicy. Skądinąd, już w XIX w., w obrębie części nurtu liberalnego zaczął się kształtować pogląd, w myśl którego sprawa wolnego rynku i prywatnej własności jest najważniejsza, zaś demokracja mniej, i dlatego, gdy przychodzi wybierać pomiędzy wolnym rynkiem bez demokracji a demokracją, która w wyniku wyborów mogłaby ów wolny rynek ograniczyć państwowymi regulacjami, lub wręcz zagrozić jego istnieniu, należy bez wahania wybierać tę pierwszą możliwość⁴. Pokłosiem takiego podejścia stał się w XX w. właśnie nurt neoliberalizmu. Szczególnie wymowne w tym względzie było poparcie jego ideowych fundatorów – Hayeka i Friedmana – dla chilijskiego dyktatora Augusto Pinocheta, który po zniszczeniu demokracji i wymordowaniu swych przeciwników politycznych wprowadzał idee neoliberalne w życie. Nie przypadkiem też wspierali go w tym dziele tzw. Chicago Boys, czyli ekonomiści chilijscy, wykształceni na Chicago University – uczelni, która stała się za sprawą Friedmana i jego współpracowników kuźnią kadr światowego neoliberalizmu. Powyższy przykład dobitnie pokazuje, iż dla wielu liberałów ekonomicznych sprawa demokracji politycznej jest drugorzędna. Z reguły są oni gotowi akceptować jej wyroki, ale tylko tak długo, jak długo nie zagraża to hegemonii leseferystycznych (skrajnie wolnorynkowych) rozwiązań ustrojowych. W tym sensie niedemokratyczny liberalizm, tak jak niedemokratyczny kapitalizm, są wciąż aktualnymi opcjami ustrojowymi. Po wiem więcej: w moim przekonaniu, w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat ich atrakcyjność w obozie liberalizmu znacząco wzrosła. Rezultatem tego była faktyczna nieufność wobec demokracji i jej wyroków prezentowana

³ Obawy te są dobrze widoczne w np. poglądach Alexisa de Tocqueville'a (1996: 17) i Johna S. Milla (2005: 96).

⁴ Podejście to było szczególnie widoczne w rodzącym się w XIX w. w Stanach Zjednoczonych skrajnym liberalizmie, nazywanym w filozofii polityki libertarianizmem. Jego przedstawicielami byli Lysander Spooner i Benjamin Tucker. Na temat libertarianizmu zob. Teluk (2006); Bartyzel (2010: 15–46); Stawrowski (b.d.).

przez wielu liberałów pokroju Friedmana, a także gotowość, aby zapobiec ewentualnym wyrokom demokracji niekorzystnym dla leseferystycznego kapitalizmu przez szeroko zakrojoną działalność organizacyjną (formalne i nieformalne kontakty w stylu spotkań w Davos, stowarzyszenia jak *Mont Pelegrin Society* – powstałe w latach 40. stowarzyszenie zwolenników neoliberalizmu i, jak pokazały badania amerykańskiego historyka i filozofa ekonomii Philipa Mirowskiego i innych, nader wpływowe politycznie (zob. Mirowski, Plehwe (2009)), w sferze mediów (własne gazety i stacje telewizyjne, jak amerykański Fox), ciał doradczych (think tanki, jak np. Cato Institute w USA czy Forum Obywatelskiego Rozwoju i Centrum im. Adama Smitha w Polsce), edukacji wyższej (sylabusy szkół biznesu), nacisków biznesu na polityków włącznie z ich korumpowaniem, np. w postaci zatrudniania na intratnych posadach tych, którzy dobrze zasłużyli się biznesowi (dobrym przykładem jest zatrudnienie byłego szefa Komisji Europejskiej José Manuela Barroso w amerykańskim banku Goldman Sachs, słynnym z powodu dostarczania większości kadr ekonomicznych dla neoliberalnych rządów amerykańskich ostatnich dziesięcioleci), ale także przez stosowanie szantażu wobec państw, które chciałyby ewentualnie odejść od neoliberalnego modelu gospodarowania (groźba zemsty ze strony rynków finansowych oraz obniżenia ratingów przez agencje ratingowe). Po wielu latach stosowania tych zabiegów, mających za zadanie wyeliminowanie „groźby” ewentualnego powrotu do kapitalizmu regulowanego typowego dla lat 1945–1979, czyli w istocie ukierunkowanych na zdyskredytowanie wielu idei uznanych za niebezpieczne dla wielkiego biznesu (np. państwa bezpieczeństwa socjalnego, które pozwoliłoby jednostkom uwolnić się od presji rynkowej czy związków zawodowych kreowanych na organizacje szkodliwe dla rozwoju gospodarczego) i ustanowienia monopolu w sferze ekonomii jako nauki (ciekawe jest pod tym względem przesłedzenie rejestru laureatów Nagrody Nobla w ekonomii), sukces neoliberalizmu wydawał się prawie całkowity. Tym bardziej, że jego idee przejęły również partie lewicowe, czego doskonałym przykładem są amerykańscy Nowi Demokraci epoki Billa Clintona, brytyjska Partia Pracy z okresu przywództwa Tony’ego Blaira oraz niemiecka socjaldemokracja z czasów Gerharda Schroedera. W tej sytuacji neoliberalizm zdobył pozycję hegemoniczną. Ziścił się jego sen: nawet ci, których interesy ewidentnie naruszał, zaczęli używać neoliberalnych klisz dla zrozumienia swojej sytuacji, postrzegać swoją klęskę jako wyraz indywidualnych niedostatków, a nie braków systemu; domagać się likwidacji ostatnich przyczółków państwa, ostatecznego zdemontowania systemów opieki społecznej i ustanowienia ustroju anarchokapitalizmu (zob. Frank, 2008; Hochschild, 2017). Przykładem tego stanu rzeczy jest głosowanie wielu przedstawicieli klasy ludowej na Donalda Trumpa w USA

czy zatrważające poglądy na najlepszy ustrój gospodarczy wielu młodych ludzi w Polsce, którzy pomimo stanu sprekaryzowania swoich zawodów i zajęć (46% nie ma etatu) domagają się dalszego demontażu zabezpieczeń socjalnych i zmniejszenia podatków (zob. Mrozowicki i in., 2020).

Sukcesy kapitalizmu, który wygrywa walkę z demokracją przez zapobieżenie jej niekorzystnym dla siebie wyrokom lub przez ich neutralizację w postaci przeciągania na swoją stronę nawet tych, którzy powinni być wobec niego podejrzliwi (lewica), albo przez jawny bojkot czy otwarte lekceważenie państw, które kierując się wolą swoich obywateli, chciałyby poddać go pewnej kontroli (przypadek wielkich korporacji internetowych, odmawiających jakiegokolwiek opodatkowania swych przychodów), rodzi z jednej strony przekonanie, że może się on obyć nie tylko bez demokracji, ale także bez państwa, z drugiej zaś reakcję w postaci ruchów populistycznych, które są mniej lub bardziej świadomą odpowiedzią na bezsilność wielu grup społecznych wobec słabości państwa, fasadowości demokracji oraz bezwzględności turbokapitalizmu.

Wspomniana fasadowość demokracji jest szczególnie widoczna wtedy, gdy okazuje się, że potężne grupy interesu, jak np. wielkie korporacje internetowe, są w stanie przez lata unikać jakichkolwiek regulacji, co do których konieczności wprowadzenia istnieje *de facto* konsens. Ich ogromna siła ekonomiczna przekłada się skutecznie na zdolności lobbingsowe, a wszystko to składa się na smutny obraz stopniowego osłabiania władzy państw oraz demokracji i jej transferu do instytucji ekonomicznych, których polityka jest nieprzejrzysta, bezwzględna i nader skuteczna. Nie mówiąc już o tym, że zawiadywana przez nie sieć staje się obszarem manipulacji i inwigilacji, co powoduje, że ludzkie wybory polityczne są już u swych źródeł skażone brakiem samodzielności⁵. W ten sposób

⁵ Fakt ten skłonił Shosanę Zuboff do sformułowania tezy o istnieniu „kapitalizmu inwigilacyjnego”, w ramach którego nadzór nad obywatelami odbywa się przy okazji wychodzenia naprzeciw ich potrzebom, żerowania na ich aktywności internetowej oraz gotowości do prehandlowywania swej prywatności w zamian za wygodę. Zuboff pisze: „Kapitalizm inwigilacyjny (*surveillance capitalism*) jednostronnie traktuje ludzkie doświadczenia jako nienależący do nikogo surowy materiał stanowiący podstawę do przekładu na dane zachowaniowe. Choć część z owych danych używa się do poprawy produktów lub usług, to jednak reszta jest traktowana jako możliwa do zawłaszczenia *nadwyżka zachowaniowa*, która stanowi zasilanie dla procesów wytwarzania znanych jako «inteligencja maszynowa» i jest zamieniana na *przewidywane produkty*, które antycypują to, co będzie się wcześniej czy później czyniło. Ostatecznie te przewidywane produkty sprzedaje się na nowym typie rynku przewidywań co do zachowania, który nazywam *rynkem przyszłych zachowań*. Kapitalizm nadzoru niezwykle bogaci się na tych operacjach handlowych, albowiem wiele przedsiębiorstw jest bardzo zainteresowanych ich przewidywaniem” (Zuboff, 2019: 8, podkr. autorki; zob. też: Angwin, 2017). Opisany przez Zuboff typ kapitalizmu przyczynia się do zmniejszania zakresu ludzkiej autonomii poprzez manipulowanie

internet, który miał w swych założeniach sprzyjać rozwojowi demokracji, przybliżając ją do ludzi i demokratyzując (jakkolwiek paradoksalnie by to brzmiało), okazał się ciosem zadany w samo jej serce. Ta bowiem potrzebuje obywateli poinformowanych, zdolnych do ważenia różnych racji, skorych do dialogu oraz gotowych do zmiany swego zdania. Tymczasem bańki internetowe, w których zamykają się ludzie o podobnych poglądach, podsycane przez architektonikę rozwiązań sieciowych zaprojektowanych przez największych graczy internetowych, takich jak Facebook czy Google, powodują, że następuje niezwykła polaryzacja postaw politycznych, zamykanie się w obrębie „plemion” wyznających te same poglądy, brak szans na poznanie argumentów drugiej strony⁶. Nadto uczestnicy internetowej komunikacji są inwigilowani zarówno przez wielkie korporacje internetowe, jak i przez państwa swobodnie korzystające z dostępu do danych przez nie gromadzonych, co pozwala na manipulowanie ich przekonaniami i postawami zarówno przy pomocy propagandy państwowej, jak i marketingu politycznego, zasilanego prywatnymi funduszami. W wyniku tego spora część wyborców staje się marionetkami w rękach sił, nad którymi nie panuje. Przyczynia się to do dziwnych wyborów politycznych, w których ludzie głosują na siły polityczne dążące do realizacji interesów sprzecznych z interesami swych wyborców (*casus* tryumfu Trumpa). Internet sprzyja także potęgowaniu się zjawiska znanego już wcześniej, a mianowicie polityki jako widowiska. Zapoczątkowane w dobie dominacji telewizji (punktem zwrotnym była tutaj przedwyborcza debata Nixona z Kennedym w 1960 r.) zyskuje zupełnie nową jakość w dobie internetu, gdy widzialność staje się sprawą politycznego być albo nie być. Ponieważ zaś środki, jakie się stosuje dla budowania swej politycznej „marki”, muszą wychodzić naprzeciw dominującym trendom jakościowej podróży informacji na dno, polityka zaczyna przybierać charakter coraz bardziej jarmarczny, a wraz z nią demokracja. Liczą się już nie programy partyjne czy kompetencje

ludzkimi pragnieniami, często *de facto* nieświadomianymi sobie przez użytkowników internetu, a znanymi już jego władcom dzięki umiejętności profilowania osobowości na podstawie aktywności internetowej. Likwiduje on prywatność przez to, iż powoduje, że stajemy się przezroczystości dla śledzących nas korporacji. Staje się zagrożeniem dla demokracji, albowiem umożliwia niezwykle efektywne manipulowanie ludzkimi przekonaniami i emocjami, w zgodzie z interesami manipulatorów (określonych sił politycznych i ekonomicznych).

⁶ Jak trafnie zauważa Siva Vaidhyanathan: „Segregacja polityczna, nadwyrężanie dyskursu obywatelskiego oraz erozja zaufania do instytucji występują na całym świecie. A zatem zawężenie naszego pola widzenia, filtrowanie informacji tak, że przekonujemy już przekonanych, oraz segregacja obywateli na spolaryzowane obozy, stopniowo podważają potencjał republikański rządzenia i sensowny dyskurs o poważnych sprawach” (2018: 149).

polityków, ale umiejętność autoprezentacji, oddziaływania na emocje, kupczenia własnym życiem prywatnym oraz zdolność do formułowania prostych i z reguły radykalnych haseł, tylko takie bowiem mają szansę, aby przebić się przez dzisiejszy szum informacyjny. Ponury obraz sytuacji pogłębiają tendencje do wyjmowania kwestii ekonomicznych spod władzy decyzji demokratycznych, wedle skutecznie lansowanego przez neoliberalizm przekonania, że polityka powinna trzymać się z daleka od ekonomii. Jednym z narzędzi tej polityki jest uznawanie procesów globalizacji jako przykładu działania sił, nad którymi nikt nie jest w stanie zapanować i w związku z tym traktowanie ich jako wymówki dla „nicnierobienia” na polu wewnętrznej polityki ekonomicznej. Nie oznacza to, że nie została jej faktycznie odebrana część suwerenności w ich wyniku, co już samo w sobie osłabia demokrację i czyni ją ograniczoną w swych prerogatywach. Nie można jednak postawić znaku równości pomiędzy globalizacją i bezsilnością, jako że globalizacja jest projektem politycznym i państwa narodowe, gdyby chciały, z pewnością mogłyby mieć znacznie większy wpływ na jej charakter (co uwidoczniła pandemia). Jeśli nie chcą, oznacza to jedynie, że jej przebieg jest funkcjonalny wobec interesów tych, którzy sprawują pozakulisową władzę w państwie, a są to z reguły najwięksi gracze ekonomiczni, w tym wielkie korporacje i banki. Znakiem powyżej naszkicowanej sytuacji jest zjawisko pozostawiania wszystkiego tak jak było, bez względu na to, która siła polityczna byłaby aktualnie przy władzy. W ten sposób faktyczny zakres jej oddziaływania systematycznie się zawęża, a ona sama staje się z punktu widzenia obywateli coraz bardziej zbędna, albowiem z ich punktu widzenia nie decyduje już o niczym istotnym. Rodzi to odczucia bezsilności i bezradności, zdania jedynie na własne siły i niewiarę w to, aby jakkolwiek zmiana demokratyczna mogła odwrócić bieg wypadków. Ostatecznie skutkuje to obywatelską biernością, utratą wiary w demokrację, ucieczką w prywatność i odwróceniem się plecami do polityki jako takiej. Jest to uboczny skutek naturalizacji tego, co społeczne i polityczne, przez co rozumiem uznanie wyborów *de facto* politycznych, jakimi są wszelkie wybory ekonomiczne, za decyzje technokratyczne, które powinny zostać oddane w ręce ekspertów kierujących się jakoby żelazną logiką praw ekonomii i najlepiej dobierających środki do realizacji celów, które są poza wszelką dyskusją (jak np. wzrost ekonomiczny).

Naturalizację i technokratyzację neoliberalnego turbokapitalizmu można, moim zdaniem, uznać za siłę w największym stopniu przyczyniającą się do dzisiejszego kryzysu demokracji. Ściśle wiąże się ona z utratą przez wielu ludzi nadziei na uczynienie naszego wspólnego losu zależnym od nas samych. Co więcej, towarzysząca mu ideologia hiperindywidualizmu powoduje utratę wiary w skuteczność jakichkol-

wiek działań zbiorowych, a do takich przecież należą działania determinowane demokratycznym wyborem politycznym. Demokracja to projekt zakładający istnienie wspólnoty politycznej, która chce świadomie wpływać na swój los. W momencie, w którym wiara w istnienie takiej wspólnoty się załamuje, załamuje się też wiara w demokrację. Samotne, nastawione egoistycznie, wyizolowane jednostki nie wiążą swego losu z losem jakiegokolwiek wspólnoty, lecz próbują indywidualnie znajdować rozwiązania pojawiających się problemów, starając się raczej dostosować do istniejącego systemu, niż próbować go zmienić mocą demokratycznie i kolektywnie podjętych decyzji. Traktują one udział w życiu politycznym jako stratę czasu, co oczywiście jest funkcjonalne wobec zapotrzebowań turbokapitalizmu, dla którego śmiertelnym zagrożeniem jest świadomy i dobrze poinformowany obywatel, a zbawieniem – oddany całkowicie pracy, zarabianiu i konsumowaniu egoista, nastawiony raczej na konkurencję, a nie współpracę. Nawet gdy będzie on odczuwał jakąś niedogodność w swoim życiu, to zwróci się raczej do psychologów po poradę, mającą na celu „naprawienie” go w duchu zbieżnym z interesami systemu, a nie skłonienie do podjęcia starań o zbiorowe działania mające na celu jego korektę lub zastąpienie czymś innym. Stąd wynika wielka kariera *coachingu*, który jest niczym innym jak społecznie sankcjonowaną praktyką uzgadniania indywidualnych pragnień i odczuć z potrzebami.

Rysują się dwa scenariusze przyszłości demokracji liberalnej. Wariant optymistyczny zakłada obywatelskie przebudzenie, wzmocnienie państw lub instytucji ponadpaństwowych, które stają się wreszcie prawdziwie demokratyczne (jak Unia Europejska, której do bycia demokratyczną wiele brakuje), wzmocnienie nadzoru państw nad rynkiem kapitalistycznym, np. przez wprowadzenie istotnych regulacji działania korporacji internetowych czy wprowadzenie w życie zasad demokracji deliberatywnej. Wariant pesymistyczny to pogłębienie się dzisiejszych trendów polegających na osłabianiu demokracji przez siły rynkowe, takie jak wielkie korporacje internetowe lub przez państwa zauroczone modelem chińskim, jedne i drugie korzystające z inwigilacji sieciowej i *de facto* zbliżające się do postaci miękkiego totalitaryzmu. Czasu na podjęcie stosownych działań jest moim zdaniem niewiele. W pewnym momencie może być bowiem za późno. Jeśli korporacje internetowe i inne siły wielkiego biznesu będą dalej prowadziły politykę stopniowego zawłaszczania przestrzeni publicznej i uzależniania działania społeczeństw od swej sprawności, demokracja okaże się jedynie zbiorem procedur, które mogą nawet być rytualnie podtrzymywane, ale nie mają już żadnego faktycznego znaczenia. Demokracja stanie się „wydmuszką”, pustą formą. Władza na trwałe stanie się udziałem sił, które nie podlegają obecnie żadnej kontroli i ludzi, którzy nieomal

jawnie wyrażają swoją wolę panowania nad światem po to, aby realizować utopię technokratyczno-libertarianistyczną. Polega ona na pragnieniu ustanowienia rządów fachowców internetowych i informatycznych, którzy pokierują sprawami publicznymi tak sprawnie, jak potrafią kierować swoim biznesem, a wszystko to przy założeniu, że państwo przestaje *de facto* istnieć, albo przynajmniej ulega istotnemu osłabieniu. Rację ma Siva Vaidhyanathan pisząc:

Poleganie na korporacjach, żeby rozwiązały największe globalne lub chociaż lokalne problemy, jest zarówno niedemokratyczne, jak i niepolityczne. W demokratycznej polityce program i priorytety są definiowane w drodze różnic i konsensusu. Ustawodawcy sondują opinię publiczną i działają na jej podstawie. Jeśli korporacje lub organizacje filantropijne stawiają sobie za cel naprawianie świata, to w większości podejmują decyzje zgodnie z wolą elit lub indywidualnymi życzeniami biznesmenów (2018: 198)⁷.

126

Przeciwstawienie się dążeniu do realizacji wspomnianej utopii jest trudne, ale możliwe. Dużo gorzej wygląda sprawa sprzeciwu wobec modelu państwowego miękkiego totalitaryzmu realizowanego *de facto* w Chinach, a właściwie jego atrakcyjności dla państw zachodnich. Może ona wzrastać wraz z ewidentnymi sukcesami Chin w polityce wewnętrznej (czego przykładem jest poradzenie sobie z epidemią COVID-19) i zewnętrznej (czego przykładem jest stopniowe uzależnianie od siebie Afryki). Jedy- nym lekarstwem na to jest konsekwentna polityka wzmocnienia państwa, ale bez obdarzania go prerogatywami, które posiada ono w Chinach, a także zduszanie w zarodku wszelkich procesów pełzającej totalitaryzacji naszego życia w wyniku rozszerzającej się inwigilacji internetowej. To wymagałoby jednak zdecydowanych kroków regulacyjnych wobec wielkich korporacji internetowych, a być może ich nacjonalizacji lub podziału. Warunkiem ich poczynienia byłoby ostateczne porzucenie paradygmatu neoliberalnego w gospodarce, który wszelkie rozszerzenie regulacji traktuje jako zdradę ideałów wolnego rynku.

⁷ Utopia technokratyczno-libertarianistyczna jest ściśle związana z techno optymizmem, o którym Jan J. Zygmuntowski trafnie pisze: „Techno optymistyczna wizja świata wolności i spełnienia pracownika wiedzy w Internecie, gdy weryfikujemy ją z perspektywy dwóch dekad, okazuje się naiwnym wyobrażeniem o systemie, który w rzeczywistości przybrał postać technodeterminizmu. Technodeterminizm, czyli przekonanie, o tym, że to technologia, a nie ludzie, określa kierunki rozwoju społecznego, oznacza dzisiaj zachętę do poddania się procesowi nadzoru i ekstrakcji, wyznaczonymi impulsami cyfrowego taylorizmu” (Zygmuntowski, 2020: 170). Przypomnijmy, iż dawno temu Jürgen Habermas pisał o „nauce i technice jako ideologii”, identyfikując w ideologii pozornie neutralnego politycznie postępu technologicznego zastaną dymną dla realizacji interesów klasowych rządzących (1977: 342–396).

BIBLIOGRAFIA

- Angwin, J. (2017). *Spoleczeństwo nadzorowane. W poszukiwaniu prywatności, bezpieczeństwa i wolności w świecie permanentnej inwigilacji*, tłum. D. Jednorowski, P. Jagielska. Warszawa: Kurhaus.
- Ball, T. (2020). *James Mill*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/james-mill> (dostęp: 03.06.2021).
- Bartyzel, J. (2010). „Geneza i próba systematyki głównych nurtów libertarianizmu”, w: Bulira, W. i Gogłozy, W. (red.), *Libertarianizm. Teoria, praktyka, interpretacje*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 15–46.
- Frank, T. (2008). *Co z tym Kansas? Czyli opowieść o tym jak konserwatyści zdobyli serce Ameryki*, tłum. J. Kutyla. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Habermas, J. (1977). *Nauka i technika jako ideologia*, tłum. M. Łukasiewicz, w: Szacki, J. (red.), *Czy kryzys socjologii?* Warszawa: Czytelnik, s. 342–396.
- Hochschild, A. R. (2017). *Obcy we własnym kraju: gniew i żal amerykańskiej prawicy*, tłum. H. Pustuła. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mirowski, P. i Plehwe, D. (red.) (2009). *The Road from Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mrozowicki, A. i in. (2020). *Młodzi pracownicy prekaryjni w Polsce i w Niemczech. Analiza strategii życiowych, świadomości politycznej oraz aktywności obywatelskie*. Warszawa–Wrocław–Berlin–Leeds: Narodowe Centrum Nauki/ Deutsche Forschungs-gemeinschaft. Online: https://www.researchgate.net/publication/339674211_Mlodzi_pracownicy_prekaryjni_w_Polsce_i_Niemczech_Analiza_strategii_zyciowych_swiadomosci_politycznej_oraz_aktynosci_obywatelskiej (dostęp: 03.06.2021).
- Stawrowski, Z. (b.d.). *Liberalizm a demokracja*, Ośrodek Myśli Politycznej, <https://omp.org.pl/artukul.php?artykul=26> (dostęp: 03.06.2021).
- Stuart, M. J. (2005). *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szahaj, A. (2020). „Niedemokratyczny kapitalizm”. *Dziennik Gazeta Prawna*, 22.04.2020, <https://biznes.gazetaprawna.pl/artykuly/1472054,andrzej-szahaj-niedemokratyczny-kapitalizm-gospodarka-opinia.html> (dostęp: 01.03.2021).
- Teluk, T. (2006). *Libertarianizm. Teoria państwa*. Warszawa: 2S Media.
- Tocqueville de, A. (1996). *O demokracji w Ameryce*, t. 2, tłum. B. Janicka i M. Król. Kraków: Znak.
- Vaidhyanathan, S. (2018). *Antisocial Media. Jak Facebook oddala nad od siebie i zagraża demokracji*, tłum. K. Sosnowska i W. Mincer. Warszawa: WAB.
- Zakaria, F. (2018). *Nieliberalna demokracja w Stanach Zjednoczonych i na świecie*, tłum. T. Bieroń. Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna.
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile Books.
- Zygmuntowski, J. J. (2020). *Kapitalizm cyfrowy*. Warszawa: Rozruch.

Tadeusz Szubka

 <https://orcid.org/0000-0002-8560-2785>
Uniwersytet Szczeciński

DEBATA HABERMASA Z RORTYM O UZASADNIANIU I PRAWDZIE*

Streszczenie

Jürgena Habermasa i Richarda Rorty'ego łączy wiele wspólnych założeń filozoficznych. Jednakże ich drogi się rozchodzą, kiedy ten pierwszy zaczyna podkreślać istotny związek uzasadniania z prawdziwością, a w szczególności z jej aspektem, który można określić mianem bezwarunkowej ważności. Rorty zdecydowanie nie zgadza się z tezą Habermasa o istotnym związku uzasadniania z prawdziwością oraz kwestionuje łączone z tym drugim pojęciem roszczenie do bezwarunkowości. W sporze tym bardziej przekonujący jest Habermas, lecz, jak się wydaje, można jego argumentację wzmocnić, zwracając uwagę, że nie tylko potrzebujemy pojęcia prawdy oprócz pojęcia uzasadniania, lecz że pojęcie prawdy zawiera się już w pojęciu uzasadniania.

Słowa kluczowe:

Jürgen Habermas, epistemiczna koncepcja prawdy, Kazimierz Ajdukiewicz, prawda minimalna, Richard Rorty, semantyczna koncepcja prawdy, uniwersalna ważność, uzasadnianie

129

THE HABERMAS – RORTY DEBATE ABOUT JUSTIFICATION AND TRUTH

Abstract

Jürgen Habermas and Richard Rorty share many philosophical commitments. However, their ways have parted when Habermas has begun to emphasize the essential or internal connection between justification and truth, and especially with its feature which may be described as unconditional or universal validity. Rorty strongly disagrees with Habermas's contention about the essential connection between justification and truth, and puts into doubt the unconditionality claim involved in the latter notion. In this

* Koledze i Przyjacielowi Maciejowi Kaniowskiemu, wytrawnemu znawcy filozofii Habermasa, *quo maior cogitari non potest*, ten drobny przyczynik ofiaruję.

debate Habermas is arguably more convincing, but his arguments may be strengthened by pointing out that not only we do need the notion of truth over and above the notion of justification, but the notion of truth is also involved in the very notion of justification.

Keywords:

Jürgen Habermas, epistemic conception of truth, Kazimierz Ajdukiewicz, minimal truth, Richard Rorty, semantic conception of truth, universal validity, justification

Wybitny niemiecki filozof Jürgen Habermas jest jednym z najbardziej wszechstronnych filozofów współczesności, z łatwością przekraczającym barierę między tzw. filozofią kontynentalną a filozofią analityczną. Richard Rorty, z którym Habermas niejednokrotnie owocnie dyskutował na różne tematy filozoficzne, tak o nim pisze:

Habermas jest jednym z niewielu filozofów, który jest tak samo dobrze obeznany z Heglem, Hamannem i Heideggerem, jak z Davidsonem, Sellarsem i Dummettem. Jest zatem w stanie z łatwością i przejrzystością przechodzić, tam i z powrotem, od szczegółowych analiz krytycznych do wnikliwych porównań i uogólnień historycznych (Rorty, 2003).

Wszelkie polemiki Habermasa z Rortym są od czasu do czasu rozważane w literaturze (zob. np. Nielsen, 1993; van Niekerk, 2020), lecz stosunkowo mało miejsca poświęca się w tych rozważaniach sporowi tych myślicieli na temat uzasadniania i prawdy, który ma fundamentalne znaczenie dla wielu innych kwestii filozoficznych. W poniższych uwagach przedstawię zasadnicze wątki tego sporu i dokonam jego krótkiej oceny.

130

KRYTYKA HABERMASA

Warto rozpocząć od tego, że obaj spierający się filozofowie sprzeciwiają się tradycyjnemu realizmowi metafizyczno-epistemologicznemu, w myśl którego nie tylko istnieje w pełni niezależna od poznania rzeczywistość, lecz także mamy do niej dostęp i możliwość jej odwzorowania w duchu korespondencyjnej teorii prawdy. Zgadzają się natomiast, że rzeczywistość poznajemy w ramach wspólnoty i języka, i że nie jesteśmy w stanie poza tę wspólnotowo-językową perspektywę wykroczyć. W konsekwencji, w uzasadnianiu przyjmowanych przez nas twierdzeń odwołujemy się wyłącznie do innych twierdzeń i nie możemy ich porównywać z rzeczywistością samą w sobie. Uzasadnianie twierdzeń ma zatem charakter holistyczny i koherencyjny.

Drogi Habermasa i Rorty'ego się rozchodzą, kiedy ten pierwszy zaczyna podkreślać istotny związek uzasadniania z prawdziwością, a w szczególności z jej aspektem, który można określić mianem bezwarunkowej ważności. Habermas tak rozwija tę myśl:

Ten aspekt – pojęcie bezwarunkowej ważności – zostaje zamieciony pod dywan, jeśli prawdziwość sądu pojmuje się jako koherencję z innymi sądami lub jako uzasadnioną stwierdzalność w obrębie wzajemnie powiązanego systemu stwierdzeń. Dobrze uzasadnione stwierdzenia mogą okazać się fałszywe, a tymczasem przez prawdziwość rozumiemy tę własność sądów, „której nie można utracić”. Natomiast koherencja zależy od praktyk uzasadniania, kierowanych przez zmieniające się od czasu do czasu standardy (2000: 40).

W takim stawianiu sprawy nie ma nic filozoficznie zdrożnego, podobnie jak w przeświadczeniu, że punktem odniesienia intersubiektywnej przestrzeni publicznej, w której mówimy i działamy, jest jeden obiektywny świat, i że na tle tej obiektywności i intersubiektywności ukazuje się dopiero to, co jest czysto subiektywne. Są to po prostu zdroworozsądkowe, codzienne intuicje realistyczne, a nie rezultat wydumanej i kontrowersyjnej teorii filozoficznej.

Tak przynajmniej rzecz całą widzi Habermas, który twierdzi, że wszystko to jest do pogodzenia z pragmatyzmem, za którym opowiada się Rorty. Jak dobrze wiadomo, sam Rorty uważa inaczej i nawołuje do pozbycia się wszelkich realistycznych tęsknot i idei prawdy wykraczającej poza zwykłe uzasadnienie. Twierdzi bowiem, że zdrowy rozsądek zachował w sobie pozostałości greckiej metafizyki i monoteizmu. Trzeba go zatem zreformować w duchu niektórych radykalnych idei Darwina i Deweya (Rorty, 1995/1998: 41). Habermas sądzi, że zanim zaczniemy wprowadzać takie ryzykowne reformy, lepiej przyjrzeć się dwom najbardziej znanym sposobom zachowania minimalnych intuicji realistycznych, a w szczególności związku uzasadniania z prawdziwością, w ramach perspektywy pragmatycznej.

Pierwszy sposób to pewna wersja deflacyjizmu, wykorzystująca semantyczną koncepcję prawdy Alfreda Tarskiego, w myśl której sednem naszego rozumienia prawdziwości jest umowa lub konwencja T: „*p*»*p*« jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *p*”. Dzięki tej koncepcji trudną do zrozumienia relację korespondencji języka z rzeczywistością, czy dopasowania zdań do faktów w świecie, można sprowadzić do prostych związków semantycznych między wyrażeniami języka przedmiotowego a wyrażeniami jego metajęzyka¹. Do pewnego stopnia tak jest, lecz nie całkowicie, odpowiada

¹ Należy zwrócić uwagę, że ten deflacyjny sposób odczytania semantycznej koncepcji prawdy Tarskiego nie jest jedyny, chociaż często spotykany. Na przykład Simon Blackburn, w popularnym przeglądzie teorii prawdy, w podobnym duchu pisze: „Tarski sugerował, że podaje naukowe i matematycznie uwspółcześnione sformułowanie korespondencyjnej teorii prawdy. Jednak tak wcale nie jest. Zdanie T powiada, w jednym języku, pod jakimi

Habermas, a w rezultacie deflacyjnie pojmowana semantyczna koncepcja prawdy nie jest w stanie w pełni adekwatnie oddać treści pojęcia prawdy i wyrażającego ją predykatu. Rzecz w tym, że już w samych zdaniach języka przedmiotowego, symbolizowanych przez zmienną p , które są stwierdzane w nauce i w życiu codziennym, zawarte jest już odniesienie do prawdziwości. I tego wymiaru prawdy nie jest w stanie uchwycić koncepcja semantyczna, zwłaszcza w obrębie świata życia codziennego. Jak pisze Habermas: „jeśli idzie o preteoretyczne nastawienie na prawdę zawarte w codziennych praktykach, semantyczna koncepcja prawdy jest po prostu bezsilna” (2000: 43).

Pełną sprawiedliwość temu nastawieniu stara się oddać epistemiczna koncepcja prawdy, w której określa się prawdziwość w kategoriach idealnej stwierdzalności lub racjonalnej akceptowalności u kresu badań. Samemu Habermasowi tego rodzaju koncepcja prawdziwości jest najbliższa. Nie jest jednak jej bezkrytycznym zwolennikiem, gdyż zdaje sobie sprawę, że boryka się ona z następującym dylematem: „albo zbyt daleko oddala prawdę od uzasadnionej stwierdzalności, albo czyni to w niedostatecznym stopniu” (2000: 45). To zbytne oddalenie nastąpi wtedy, gdy prawdziwość będzie przysługiwać jedynie sądom i zdaniom wchodzącym w skład ostatecznego korpusu wiedzy, który powstanie dopiero wówczas, gdy wszystko zostanie już zbadane, zebrane informacje będą kompletne i wszelka debata i komunikacja prowadząca do ustalania faktów stanie się zbędna. Taki stan rzeczy nie jest wyidealizowanym stanem naszych praktyk epistemicznych, lecz czymś zupełnie nowym, czego nawet nie potrafimy sobie w pełni wyobrazić. Jeśli chcemy uniknąć tego rodzaju fantazjowania i ograniczymy się jedynie do odpowiednio mocnej stwierdzalności lub racjonalnej akceptowalności popartej całą masą materiału dowodowego, to nie uzyskamy w pełni stabilnego pojęcia prawdziwości. Tak więc zwolennik epistemicznej koncepcji prawdy boryka się z taką oto trudnością:

Bez względu na to, jak dzięki idealizacjom wzmocni się wartość warunków epistemicznych, to albo będą one spełniały bezwarunkowy charakter roszczeń do prawdy za pomocą wymogów, które przerywają wszelkie związki ze znanymi nam praktykami uzasadniania, albo zachowają związki ze znanymi nam praktykami, lecz za cenę tego, że racjonalna akceptowalność nie będzie wykluczać możliwości błędu, nawet w tych idealnych warunkach, tj. nie będzie imitować własności, „której nie można utracić” (Habermas, 2000: 45).

Habermas jest przekonany, że wbrew temu, co sugerują nieprzejednani krytycy koncepcji epistemicznych, z trudnością tą można się skutecznie uporać. Trzeba po prostu umiejętnie dokonywać idealizacji, abstrahując od

warunkami zdanie w innym języku jest prawdziwe. Wszelako określenie tych warunków nie jest bynajmniej powiązaniem wchodzącego w grę zdania z czymś w świecie, z jakąś strukturą, stanem rzeczy czy faktem, co postuluje teoria korespondencyjna” (2017: 60).

lokalnych czynników kulturowych i skupiać się na ogólnych procedurach uzasadniających, w możliwie najlepszych warunkach i w ramach wspólnoty komunikacyjnej nastawionej na prowadzenie racjonalnego dyskursu. Dojdziemy wówczas do sformułowania takiej oto dyskursywnej teorii prawdziwości: „sąd jest prawdziwy jeśli przetrzymuje wszelkie próby jego obalenia w wymagających warunkach racjonalnego dyskursu” (Habermas 2000: 46). Jednocześnie nie należy zapominać, że ów sąd nie będzie prawdziwy z tego właśnie powodu. Będzie prawdziwy dlatego, że zachodzą warunki prawdziwości wyznaczone przez jego treść. Zachodzenie tych warunków nie jest faktem epistemicznym, lecz ustalenie tego zachodzenia już tak, gdyż dokonuje się ono w procesie argumentacji, w trakcie prób obalenia sądu itp. Epistemizacja pojęcia prawdy nie może być zatem całkowita.

Habermas stara się również umieścić nasz dyskurs i stosowane w nim procedury uzasadniania w szerszym kontekście działania w świecie, co jeszcze bardziej zdaje się uwypuklać niezbywalną rolę pojęcia prawdy. Podmioty działania (które stają się później podmiotami dyskursu) mają do czynienia, u podstaw swego kontaktu ze światem życia codziennego, z różnymi behawioralnymi pewnikami, co już na samym początku zmusza do odróżniania zwykłych przekonań od wiedzy i wprowadzenia idei bezwarunkowego przyjmowania czegoś za prawdziwe. Pozwala to później na poziomie refleksyjnym i dyskursywnym operować pojęciem prawdziwości, określanym w kategoriach wyidealizowanej uzasadnialności, do której w naszych szczegółowych praktykach uzasadniania twierdzeń staramy się jak najbardziej zbliżyć. Dzięki temu możemy na pewnym etapie przekształcić dyskursywnie uzasadnione przekonania w behawioralne prawdy, stanowiące podstawę działania.

Habermas zdaje sobie w pełni sprawę, że Rorty nie zgadza się z takim obrazem poznania. Dokonuje socjologizacji praktyki uzasadniania i eliminuje z niej regulatywną ideę prawdy. Opowiada się też za konsekwentną naturalizacją naszego stosunku do rzeczywistości i zastąpieniem koncepcji ujmowania i opisywania rzeczywistości ideą skutecznego, darwinowskiego dopasowywania się do środowiska i jego opanowywania. Wszystko to ostatecznie, zdaniem Habermasa, pozbawia Rorty’ego możliwości zachowania intuicyjnych dystynkcji między przekonywaniem a perswadowaniem, między motywowaniem za pomocą racji a wpływaniem w sposób przyczynowy, między nauczaniem a indoktrynacją. Skutki tego są opłakane:

Nieintuicyjne mieszanie jednego z drugim ma tę nieprzyjemną konsekwencję, że pozbywamy się krytycznych standardów funkcjonujących w życiu codziennym. Naturalistyczna strategia Rorty’ego prowadzi do takiego kategorialnego zrównania dystynkcji, że nasze opisy przestają być wrażliwe na różnice, które mają znaczenie dla codziennych praktyk (2000: 52).

ODPOWIEDŹ RORTY'EGO

Richard Rorty nie zgadza się zdecydowanie z tezą Habermasa o istotnym związku uzasadniania z prawdziwością oraz kwestionuje związane z tym drugim pojęciem roszczenie do bezwarunkowości. Kiedy w ramach racjonalnego dyskursu uzasadniamy jakieś twierdzenia i przekonujemy słuchaczy do ich akceptacji, to niekiedy posługujemy się takimi sformułowaniami jak: „to dlatego sądzę, że moje przekonanie jest prawdziwe” lub po prostu: „to dlatego moje przekonanie jest prawdziwe”, lecz nie należy doszukiwać w nich jakiegoś głębszego sensu, jakiegoś przywoływania transcendentальной normy prawdziwości. Są to wyłącznie, utrzymuje Rorty, stylistyczne warianty powiedzenia, że za moim przekonaniem przemawiają mocne racje.

W rozważaniach na temat pojęcia prawdziwości należy się ograniczyć do faktycznych sposobów użycia słowa „prawdziwy” i pokrewnych, i nie doszukiwać się go tam, gdzie go najprawdopodobniej nie ma. W istocie rzeczy, wchodzące w grę użycia sprowadzają się do dwóch podstawowych: popierającego lub aprobatywnego, kiedy w reakcji na jakąś wypowiedź stwierdzamy: „tak, to jest prawdziwe” oraz ostrzegawczego, kiedy mówimy: „tak, to dobrze uzasadniony pogląd, lecz może nie być prawdziwy” (chcemy wówczas dać do zrozumienia, że uzasadnienie nie jest wystarczająco mocne, że może zostać podważone itp.). Prowadzi to Rorty'ego do następującego wniosku:

134 Nie rozumiem dlaczego fakt, że termin „prawdziwy” jest używany aprobatywnie i ostrzegawczo, powinien prowadzić nas do sądenia, że istnieje „wewnętrzny związek” między uzasadnieniem a prawdą, czy między stwierdzaniem a bezwarunkowością, czy też do sądenia, że deflacyjna koncepcja prawdy jest akceptowalna tylko wtedy, jak utrzymuje Habermas, gdy „jest w stanie podtrzymywać realistyczne intuicje” (2000: 57).

Podobnie, głębszego sensu nie należy doszukiwać się w bezwarunkowości prawdziwości, a szczególnie w jej niezmienności, która wyraża się w przekonaniu, że jeśli coś jest prawdziwe, to nie może przestać być prawdziwe, w przeciwieństwie do uzasadnienia, które zawsze może być podważone i unieważnione. Mówienie o bezwarunkowości prawdy i jej stałości to po prostu nic innego jak inny, nieco bardziej obrazowy i pośredni sposób wyrażenia naszej omylności i konieczności rewidowania przyjmowanych przez nas poglądów. Innymi słowy, „bezwarunkowość prawdy nie ma żadnej pozytywnej treści, wykraczającej poza to, co zawiera się w ostrzegawczej funkcji takich wyrażań, jak »uzasadniony, lecz być może nie prawdziwy«” (Rorty, 2000: 57–58).

Rorty nie podziela sympatii Habermasa do epistemicznej koncepcji prawdy i jest przekonany, że nie da się jej w żaden sposób obronić. Idealizację mechanizmów uzasadniania, do których się ona odwołuje, prowadzą do tego, że wcześniej czy później będziemy musieli się odwołać do takiego audytorium w racjonalnym dyskursie, którego standardów nie można ulepszyć.

A przecież wydaje się, że tak samo trudno wyobrazić sobie takie audytorium, jak największą liczbę, największy zbiór, czy ostatnią syntezę dialektyczną – taką, która nie może stać się tezą nowej dialektycznej triady. Nasza skończoność polega na fakcie, że nigdy nie będziemy mieli do czynienia z idealnym audytorium, lecz wyłącznie z audytoriami przestrzennie, czasowo i społecznie ograniczonymi. W tej sytuacji idea „uniwersalnych roszczeń do prawomocności” jawi mi się jako jeszcze jedna próba uniknięcia skończoności, słusznie krytykowana przez Heideggera (Rorty, 2000: 60).

Nie ma też potrzeby, twierdzi Rorty, w tak bardzo skomplikowany sposób przedstawiać związków działania z naszymi praktykami dyskursywnymi. Wystarczy po prostu nadmiernie nie intelektualizować owych praktyk i potraktować je w duchu pragmatycznym jako szczególny rodzaj działania. Wówczas nie pojawi się problem przejścia od jednej sfery do drugiej, który tak bardzo zajmuje Habermasa.

W końcowym fragmencie swojej krytyki Habermas wskazuje na potrzebę zachowania pewnych intuicyjnych dystynkcji między racjonalnym przekonywaniem, motywowaniem i nauczaniem a pozaracjonalną perswazją, oddziaływaniem przyczynowym i indoktrynacją. Rorty odpowiada, że zgadza się z tym postulatem pod warunkiem, że owych dystynkcji nie będziemy absolutyzować i wspierać ideą bezwarunkowo ważnej prawdy. Można dokonywać wymienionych rozróżnień i twierdzić np., że racjonalne przekonywanie jest tam, gdzie mamy do czynienia z dobrymi argumentami, a perswazja tam, gdzie owych argumentów nie ma. Nie należy wszelako zapominać, że ocena argumentów jako dobrych lub złych, lub stwierdzenie ich braku, zależy od kontekstu, w jakim funkcjonujemy. W ramach darwinowskiego naturalizmu nie ma też sensu ostre przeciwstawienie między motywowaniem za pomocą racji a oddziaływaniem czysto przyczynowym, gdyż związki między racjami muszą zostać jakoś zrealizowane w porządku przyczynowym świata przyrodniczego.

Ogólne stanowisko, jakie Rorty zajął w sporze z Habermasem, najlepiej przedstawia on sam w wykładach wygłoszonych na początku nowego tysiąclecia i opublikowanych dopiero kilkanaście lat później:

W rozmaitych polemikach między nami argumentowałem, że uniwersalna ważność jest pojęciem zbędnym. Nie rozumiem, w jaki sposób mogłaby ona mieć znaczenie dla praktyki. Gdy ja jak najbardziej gotów jestem przystać na to, że przyjęcie społeczno-praktycznej koncepcji racjonalności wymaga od nas relatywizacji tego, co traktuje

się jako „lepszy argument”, Habermas uważa taką relatywizację za destrukcyjną. Tymczasem kładziony przez niego nacisk na to, że regulatywna idea uniwersalnej ważności może uchronić nas od relatywizmu wydaje mi się niespójna z jego własną koncepcją rozumu, który ma charakter komunikacyjny i nie koncentruje się na podmiocie (2016: 54–55).

Jak to zatem na ogół bywa w fundamentalnych debatach między filozofami, obaj dopatrują się w swoich poglądach przejawów niespójności, niekonsekwencji i posługiwania się zbędnymi kategoriami, które, parafrazując powiedzenie Ludwiga Wittgensteina, mają być jak koła, które niczego nie poruszają, a w związku z tym nie należą do mechanizmu maszyny.

PRAWDA W UZASADNIANIU

Krytyka poglądów Rorty’ego na uzasadnienie i prawdę, którą przeprowadził Habermas, nie jest jedyną wykorzystującą tego rodzaju strategię. W bardzo zbliżony sposób za koniecznością zachowania normy prawdziwości w naszym dyskursie opowiadał się Huw Price (2003/2010)² i prowadził w tej sprawie polemikę z Rortym (Rorty i Price 2010)³.

Wydaje się jednak, że można z Rortym polemizować jeszcze inaczej, nie tyle pokazując mu, że do przyjmowanych przez siebie pojęć i kategorii musi dodać pojęcie prawdy, lecz że pojęcie to jest już uwikłane w te kategorie, które on sam uważa za jak najbardziej prawomocne. Aby pokazać potencjalną owocność tej strategii, proponuję krótko zastanowić się nad ideą uzasadniania, którą Rorty bezustannie żongluje.

Jak trafnie zauważa Kazimierz Ajdukiewicz, gdybyśmy zostali zapytani, na czym polega uzasadnienie jakiegoś twierdzenia lub co to znaczy je uzasadnić, to wprawdzie nasunęłoby się nam prawdopodobnie następują-

² Sedno jego wyводу przedstawiam krótko w moim artykule (2006: 60–61).

³ Interesującą interpretację sporu Price’a z Rortym zawiera artykuł Davida Macarthur (2020). Jest w nim przedstawiona argumentacja, że Rorty może wykorzystać dynamiczny i perfekcjonistyczny charakter norm rządzących uzasadnianiem w ramach wspólnotowego dyskursu do pokazania zbędności odrębnej normy prawdy. Jest jednak bezradny, gdy pominiemy ten wymiar wspólnotowy i skupimy się na namyśle nad osobistymi poglądami i sposobami ich ulepszenia. Kiedy powiedzmy zauważymy, że dwa przyjmowane przez nas twierdzenia są niespójne (czyli że nie mogą być one jednocześnie prawdziwe), to w następstwie tego decydujemy się, że jedno z nich będziemy musieli odrzucić, zanim jeszcze zaczniemy deliberację nad tym, które z nich ma lepsze uzasadnienie. Krótko mówiąc, w przyjętej przez siebie strategii Rorty nie może sobie poradzić ze sposobem, w jaki prawda figuruje „w wewnętrznej refleksji nad systemem przekonań, np. w pierwszoosobowej refleksji nad własnym systemem przekonań” (Macarthur, 2020, § 3).

ce sformułowanie: „uzasadnić jakieś twierdzenie to tyle, co dojść do jego uznania na takiej drodze, która gwarantuje jego prawdziwość, czyli która zawsze tylko do prawdy prowadzi” (Ajdukiewicz, 2006: 374). Zapewne jednak, po chwili namysłu, uznalibyśmy takie związanie uzasadnienia z prawdziwością za zbyt mocne, gdyż niejednokrotnie za uzasadnione uznajemy twierdzenia, które mają jedynie wysoki stopień prawdopodobieństwa. Jednakże i to określenie nie może być w pełni zadowalające, gdyż często operowanie miarą prawdopodobieństwa jest z takich czy innych względów utrudnione i po prostu nie potrafimy ustalić, czy uzasadnienie zwiększa prawdopodobieństwo interesujących nas twierdzeń na tyle, aby uczynić je bardziej prawdopodobnymi niż ich negacje. Może zatem warto, sugeruje Ajdukiewicz, porzucić tego rodzaju próby zdefiniowania uzasadnienia i wyjść od opisu praktyki badawczej, w której jeden uczony zastanawia się na uznaniem twierdzenia innego uczonego za uzasadnione. Wyda on w tej materii werdykt pozytywny, czyli uzna je za uzasadnione, gdy owo uzasadnienie zgadza się z jego własnymi kryteriami uznawania twierdzeń.

Innymi słowy, uczony oświadczy, iż droga, po której drugi doszedł do uznania pewnego twierdzenia, stanowi jego uzasadnienie, jeśli droga ta zgadza się z kryteriami, którymi on sam się kieruje przy uznawaniu twierdzeń. Jeśli się droga ta z jego własnymi kryteriami zgadza, wówczas uzna on dane twierdzenie za uzasadnione i sam je przyjmie. Jeśli się nie zgadza, wówczas uzna on je za nieuzasadnione i twierdzenia tego nie uzna, co jednak nie znaczy, iż je odrzuci i uzna twierdzenie z nim sprzeczne, lecz tylko, że powstrzyma się od jego uznania (Ajdukiewicz, 2006: 375).

137

Po uogólnieniu tego wywodu Ajdukiewicza na praktykę uzasadniania wszelkich twierdzeń, można by w pierwszym odruchu dojść do wniosku, że wspiera on pogląd o odrębności pojęć prawdy i uzasadnienia i słabym ich związku. Co więcej, Ajdukiewicz zdaje się sugerować, że to zgoda badaczy (czy też szerzej: uczestników dyskursu) decyduje o uzasadnieniu twierdzeń, co jak najbardziej harmonizuje z tym, co kilkanaście lat później zaczął głosić i rozwijać Rorty. Jest to wszelako błędne odczytanie wywodu Ajdukiewicza.

Ajdukiewicz w cytowanym fragmencie nie mówi bowiem o zgodzie po prostu, a dokładniej o zgodzie co do asercji danego twierdzenia, lecz o zgodzie w zakresie kryteriów uznawania tego twierdzenia. Dopiero ustalenie, że kryteria te są zgodne i że są one spełnione prowadzi do zgody na asercję twierdzenia. Czym owe kryteria zazwyczaj są? Najogólniej można powiedzieć, że są nimi wszelkie informacje lub dane przemawiające na rzecz prawdziwości (lub wysokiego stopnia prawdopodobieństwa prawdziwości) wchodzącego w grę twierdzenia, które obejmowane są przez bardzo użyteczne pojęcie świadectw

apriorycznych i empirycznych, czy też, inaczej, materiału dowodowego (*evidence*). Rzecz jasna, aby owe szeroko rozumiane świadectwa stanowiły rzetelny materiał dowodowy, nie mogą być błędne, nie mogą mijać się z rzeczywistym stanem rzeczy, nie mogą bazować na niepoprawnych regułach wnioskowania itp. Muszą zatem podlegać ocenie pod względem trafności, czyli prawdziwości. Prawdziwość ta nie musi być jednak, wbrew temu, co bezustannie sugeruje Rorty, prawdziwością w sensie teorii korespondencyjnej, z całym bagażem jej kontrowersyjnych założeń. Może to być prawdziwość w sensie minimalnym, sprowadzająca się do idei jakiegoś dopasowania do rzeczywistości, zdawania sprawy z tego, jak rzeczy się mają itp. Dokładna precyzacja i rozwinięcie tak rozumianego pojęcia prawdziwości nie ma kluczowego znaczenia dla obecnych rozważań. Istotny jest bowiem dla nich przede wszystkim fakt, że pojęcie to zawarte jest w samej kategorii uzasadniania i to nie tylko w określaniu celu uzasadniania, lecz także jego podstaw.

Tak zarysowane pojęcie uzasadniania jest rozpowszechnione we współczesnych dociekaniach epistemologicznych. Na przykład Laurence Bonjour twierdzi, że wiąże się ono bardzo ściśle z pojęciem świadectwa lub materiału dowodowego i że, kiedy mówimy o uzasadnieniu danego sądu czy twierdzenia, to mamy na myśli przede wszystkim „pewnego rodzaju podstawę, by uważać, że wchodzący w grę sąd jest prawdziwy lub najprawdopodobniej prawdziwy, nawet jeśli z konieczności nie jest to odrębny zestaw informacji, co w sposób naturalny sugeruje idea materiału dowodowego” (Bonjour, 2010: 37). W praktyce jednak operujemy nie tylko takim mocnym pojęciem uzasadniania, lecz także słabszym, które nie wymaga, aby uzasadnienie sądu dawało gwarancję jego prawdziwości⁴.

Rorty'emu takie pojmowanie kategorii uzasadniania jest całkowicie obce. Pomija on całkowicie jej sedno i skupia się wyłącznie na konsekwencjach ustalenia wspólnych kryteriów czy zebrania materiału dowodowego, prowadzących do zgody badaczy lub uczestników dyskursu. Proponuje zatem, co trafnie zauważa Habermas, socjologizację idei uzasadniania. Jest to idea uzasadniania pojętego horyzontalnie, a nie wertykalnie (by użyć obrazowej metafory przestrzennej), która ma niewiele wspólnego z tym, co standardowo rozumiemy przez pojęcie uzasadniania, gdyż eliminuje ona całkowicie z pola naszego widzenia poszukiwanie podstaw, świadectw i racji w obszarze badanej rzeczywistości i kieruje naszą uwagę wyłącznie na reakcje innych badaczy i uczestników dyskursu⁵.

⁴ Interesującą argumentację na rzecz mocnego pojęcia uzasadnienia oraz tezy, że uzasadnić przekonanie to wykazać jego prawdziwość, można znaleźć w monografii Clayтона Littlejohna (2012).

⁵ Nieco szerzej rozwijam ten wątek w moim artykule (2003: 84–87).

W sporze z Rortym Habermas wielokrotnie powtarza, że istnieje istotny związek między uzasadnieniem a prawdziwością, a także stara się to w przekonujący sposób pokazać. Jednakże, jak się wydaje, można jego argumentację wzmocnić, zwracając uwagę, że nie tylko potrzebujemy pojęcia prawdy oprócz pojęcia uzasadniania, lecz że pojęcie prawdy zawiera się już w pojęciu uzasadniania.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz, K. (2006). „Zagadnienie uzasadniania” (1963), w: idem, *Język i poznanie*, t. 2, *Wybór pism z lat 1945–1963*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 374–383.
- Blackburn, S. (2017). *Truth*. London: Profile Books.
- BonJour, L. (2010). *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, wyd. 2. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Habermas, J. (2000). „Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, w: Brandom, R. B. (red.), *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell, s. 31–55.
- Littlejohn, C. (2012). *Justification and the Truth-Connection*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macarthur, D. (2000). „Does Rorty have a Blindspot about Truth?”. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 12 (1), <https://journals.openedition.org/ejppap/1851> (dostęp: 25.02.2021).
- Nielsen, K. (1993). „Skeptical Remarks on the Scope of Philosophy: Rorty v. Habermas”. *Social Theory and Practice*, 19 (2), s. 117–160.
- Price, H. (2010). „Truth as Convenient Friction”, w: De Caro, M. i Macarthur, D. (red.), *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press, s. 229–252.
- Rorty, R. (1998). „Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright”, w: idem, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, t. 3. Cambridge: Cambridge University Press, s. 19–42.
- Rorty, R. (2000). „Response to Jürgen Habermas”, w: Brandom, R. B. (red.), *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell, s. 56–64.
- Rorty, R. (2003). „Truth and Justification (red. J. Habermas, *Truth and Justification*)”. *Notre Dame Philosophical Review*, 12.08.2003, <https://ndpr.nd.edu/news/truth-and-justification/> (dostęp: 22.02.2021).
- Rorty, R. (2016). *Philosophy as Poetry*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Rorty, R. i Price H. (2010). „Exchange on Truth as Convenient Friction, w: De Caro, M. i Macarthur, D. (red.), *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press, s. 253–262.
- Szubka, T. (2003). „Epistemiczna koncepcja prawdy a relatywizm”. *Filozofia Nauki*, 11 (3–4), s. 79–89.
- Szubka, T. (2006). „Dlaczego należy zapomnieć o korespondencyjnej teorii prawdy?”. *Filozofia Nauki*, 14 (2), s. 59–73.
- van Niekerk, A. A. (2020). „The Rorty – Habermas Debate: A Critical Appraisal”, w: Malachowski, A. (red.). *A Companion to Rorty*. Chichester: Wiley Blackwell, s. 395–409.

Krzysztof Kędziora

 <https://orcid.org/0000-0003-4224-9544>
Uniwersytet Łódzki

POWŚCIAĞLIWOŚĆ MYŚLENIA

Streszczenie

W artykule formułuję postulat „skromności” filozoficznego myślenia i przedstawiam jego rozumienie w pismach Jürgena Habermasa i Johna Rawlsa. Przedstawiam warunki, w jakich według nich znalazła się dziś filozofia („postmetafizycznego myślenia” i „rozumnego pluralizmu”), i jakie mają one dla niej konsekwencje. Ukazuję także główne różnice między tymi, skądinąd bliskimi sobie myślicielami.

Słowa kluczowe:

Habermas, Rawls, metafizyka, postmetafizyczne myślenie, rozumny pluralizm

141

PHILOSOPHICAL MODESTY

Abstract

In the article, I postulate a „philosophical modesty”. I elaborate on its understanding in the works of Jürgen Habermas and John Rawls. I reconstruct conditions („post-metaphysical thinking” and „reasonable pluralism”) in which philosophy operates today. I show what consequences they have for philosophy. I point to the substantial differences between these two thinkers.

Keywords:

Habermas, Rawls, metaphysics, postmetaphysical thinking, reasonable pluralism

Czy w kwestiach praktycznych, a więc w kwestiach tego, co dobre, tego, co sprawiedliwe i tego, jak powinien zostać zorganizowany porządek polityczny, myślenie filozoficzne winno odznaczać się powściągliwością¹? A skoro powinno, to czemu? Przecież o filozofii, jeśli spojrzeć na jej

¹ Termin „powściągliwość” zapożyczam od Jürgena Habermasa, który np. w rozdziale otwierającym książkę *Przyszłość natury ludzkiej* mówi o „zasadnej powściągliwości”

dzieje, trudno powiedzieć, że odznaczała się skromnością. Jej ambicje sięgały daleko: w obszarze poznania teoretycznego aż ku rozumowemu ujęciu całości rzeczywistości i przedstawieniu ostatecznego uzasadnienia wszelkiej o niej wiedzy, zaś w obszarze praktycznym ku jednoznaczniemu wyróżnieniu dobrego sposobu życia, odpowiedzi na pytanie o to, co jest sprawiedliwe i wskazaniu właściwej organizacji „bytu pospólnego”². Jakie więc musiały zajść zmiany, i te w samym myśleniu i te w jego okolicznościach zewnętrznych, że postulat ograniczenia aspiracji filozofii zyskuje na znaczeniu³? Na czym w końcu owa powściągliwość myślenia miałaby polegać?

Odpowiadając na te pytania, sięgnę do dwóch bliskich sobie, choć różniących się, i to w istotnych szczegółach, filozofów, a mianowicie do Jürgena Habermasa i Johna Rawlsa. Zgadzą się oni co do tego, że uprawiana dziś filozofia praktyczna powinna odznaczać się skromnością i powściągliwością. Wydaje się także, że zgadzają się, jeśli chodzi o rozpoznanie współczesnych warunków filozofowania, choć różnice akcentów i rozbieżności w diagnozie uzmysławiają nam używane przez nich określenia. Habermas mówi o okolicznościach, które wymogły na filozofii odejście od metafizyki i przejście na pozycję *myślenia postmetafizycznego*⁴. Rawls natomiast wskazuje na warunki *rozumnego pluralizmu światopoglądowego*. Nie zgadzają się jednak co do tego, w czym przejawiać by się miała powściągliwość filozofii praktycznej. Według Habermasa ma się ona przejawiać w rezygnacji z udzielania odpowiedzi na pytania o to, czym jest dobre życie, czego wymaga od nas sprawiedliwość i jak powinna zostać zorganizowana wspólnota polityczna. Zamiast tego zadanie filozofii miałoby polegać na rekonstrukcji formalnie określonych warunków możliwości udzielania odpowiedzi na te pytania. Dla Rawlsa natomiast odpowiedź na pytanie, czego wymaga od nas sprawiedliwość we wza-

142

(*Begründete Enthaltensamkeit*) filozofii praktycznej (Habermas, 2001: 11–33; por. Habermas, 2003: 9–22). Natomiast w polemice z Johnem Rawlsem Habermas stwierdza, że filozofia polityczna powinna „zachować skromność” (2009a: 63; por. 1996: 67). Rawls, odpowiadając Habermasowi, podejmuje kwestię, która z dwóch koncepcji, jego czy Habermasa, jest skromniejsza (1995: 137–138). Ktoś mógłby wskazać na znaczeniowe różnice między powściągliwością a skromnością, a nawet wyprowadzać z tego pewne filozoficzne konsekwencje, niemniej jednak traktować będą oba terminy synonimicznie.

² Stosuję tutaj termin zaproponowany przez Adresata niniejszego tomu jako polskie tłumaczenie niemieckiego *Gemeinwesen*, używanego m.in. przez Kanta i Habermasa (Habermas, 2007: 218, przypis tłumacza; Habermas, 2017: 11–20).

³ Można by napisać „raz jeszcze zyskuje na znaczeniu”, bowiem historia filozofii była nie tylko historią nieograniczonych ambicji poznawczych, ale także historią podawania w wątpliwość poznawczych uroszczeń rozumu.

⁴ Podstawowe informacje na temat Habermasowskiego pojęcia postmetafizycznego myślenia zawierają teksty: Baynes (2009: 44–47), Lohmann (2009: 356–358).

jemnych, politycznie zorganizowanych stosunkach, pociąga za sobą konieczność rezygnacji z ich filozoficznego ugruntowania. Filozofia może pokusić się o wypracowanie normatywnych warunków pod postacią zasad sprawiedliwości czy politycznej kooperacji, ale powinna zrezygnować z ich filozoficznego ugruntowania, tzn. ugruntowania opartego na pewnej metafizyce, teorii poznania czy w końcu ufundowania na pewnej uprzywilejowanej wizji dobrego życia.

Zacznę od wyjaśnienia, jakie okoliczności – według Habermasa – wymusiły odejście od metafizyki i czym jest myślenie postmetafizyczne (1). Następnie, analogicznie, wyjaśnię, jakie okoliczności według Rawlsa przyczyniły się do powstania pluralizmu światopoglądowego i jak uznanie filozoficznej doniosłości faktu jego zaistnienia wymaga zmiany w sposobie udzielania odpowiedzi na pytania o sprawiedliwe warunki kooperacji (2). W ostatniej części skupię się na różnicach między Habermasem a Rawlsem w pojmowaniu powściągliwości, jaką powinna się odznaczać filozofia (3).

POSTMETAFIZYCZNE MYŚLENIE

143

Określenie „postmetafizyczne”, z racji przedrostka *post-*, sugeruje pewne następstwo czasowe między dwoma etapami w myśleniu filozoficznym. Myślenie postmetafizyczne to myślenie, które następuje *po* myśleniu metafizycznym. Takie wyjaśnienie znaczenia tego terminu zakłada pewną wizję, jeśli nie rozwoju, to przynajmniej historii filozofii. Taka myśl, jak się wydaje, nie jest obca Habermasowi. Ucieleśnieniem myślenia metafizycznego jest dla niego „idealizm filozoficzny”, który obejmuje myślicieli – od Platona, przez Kartezjusza i Kanta, po Hegla (Habermas, 2009b: 175–176), zaś zapoczątkowanie myślenia postmetafizycznego przypisuje Habermas młodoheglitom i Kierkegaardowi (2009b: 187). Jak zawsze w przypadku upraszczających, co przyznaje sam Habermas, klasyfikacji, zaliczenie pewnych myślicieli do określonego obozu, a wykluczenie z niego innych budzić może kontrowersje. I tak zapewne jest w przypadku Kanta, który uznany zostaje za myśliciela metafizycznego, a nie za myśliciela, który zrywa z tradycyjnie pojmowaną metafizyką, jak i z arystotelizmem, którego według Habermasa łatwo w paradygmat myślenia metafizycznego wpisać się nie daje. Habermasowskie rozstrzygnięcia klasyfikacyjne staną się bardziej przekonujące, gdy za integralny składnik myślenia metafizycznego uznamy tak czy inaczej pojmowany idealizm filozoficzny. Wtedy Kant bliższy będzie idealizmowi niż Arystoteles. Niemniej jednak

pozostaje pytanie, dlaczego takie nurty w filozofii jak starożytny materializm i sceptycyzm, późnośredniowieczny nominalizm czy nowożytny empiryzm nie zostają przez Habermasa zaliczone, mimo swego antymetafizycznego i antyidealistycznego charakteru, do myślenia postmetafizycznego (2009b: 175)? A może w myśleniu postmetafizycznym chodzi o coś innego niż zwykłe odrzucenie filozoficznego idealizmu i zerwanie z metafizyką?

Wróćmy jeszcze na chwilę do przedrostka *post-*, którego oczywiste użycie w celu wskazania czasowego następstwa jednego zjawiska po drugim nie mówi nam jeszcze, w jakim stosunku one ze sobą pozostają. Wprawdzie gdybyśmy chcieli wskazać na odrzucenie metafizyki czy jej negację, użylibyśmy raczej określenia „myślenie antymetafizyczne” niż „postmetafizyczne”, to jednak przedrostek *post-* sam w sobie nie mówi nam, czy mamy do czynienia z zerwaniem z metafizyką lub odejściem od niej, czy też raczej z zachowaniem, oczywiście pod inną postacią, głównych wątków myślenia postmetafizycznego. Myślę, że jakkolwiek paradoksalne może się to na początku wydawać, jest w pewnym sensie i tak, i tak. Habermas, używając określenia „myślenie postmetafizyczne”, chce zachować właściwe zachodniej metafizyce roszczenie do rozumności, będąc jednocześnie świadomym, że nie jest to możliwe w dotychczasowej formie. Myślenie uległo takim przekształceniom i tak zmieniły się warunki społeczne, polityczne i kulturowe, z którymi pozostaje ono w związku, że niemożliwe jest dzisiaj spełnienie oczekiwań, jakie pokładano w metafizyce, co jednak nie musi oznaczać, i dla Habermasa nie oznacza, konieczności porzucenia rozumu i racjonalności.

144

Czym charakteryzuje się myślenie metafizyczne? Mając na myśli klasyczne początki metafizyki, Habermas wskazuje na trzy jego cechy: „myślenie tożsamościowe, doktrynę idei oraz silną koncepcję teorii” (2009b: 175)⁵. Myślenie metafizyczne ma charakter totalizujący, co oznacza, że jego ambicją jest ujęcie całości rzeczywistości, ale takie jej ujęcie, w którym wskazana byłaby podstawa jedności w wielości (Habermas, 2009b: 176–177). Innymi słowy, metafizyka podejmuje się zadania wyjaśnienia tego, jak to możliwe, że wielość, którą napotykamy np. w doświadczeniu, jest przejawem jedności. Charakterystycznymi dla metafizyki są więc pojęcia jedności i wielości, ale także różnicy i tożsamości. I choć pojęcie różnicy odgrywa istotną rolę, to jednak ważniejszym jest pojęcie tożsamości, bowiem ambicje metafizyki sięgają dalej niż wskazanie na różnicę między

⁵ Główne założenia myślenia metafizycznego w historii filozofii podlegały modyfikacjom i interpretacjom. W zamieszczonej w tekście głównym prezentacji myślenia metafizycznego postaram się przedstawić je w sposób syntetyczny, abstrahując od złożoności dziejów filozofii, na którą zwraca uwagę Habermas.

poszczególnymi indywiduami czy też bytami, które konstytuują wielość. Aspiruje ona do wskazania ich tożsamości, którą gwarantuje odkrywana przez nią podstawa jedności, na przykład pod postacią Boga stwórcy.

Konsekwencją poszukiwań jedności w wielości nie musi być utożsamienie bytu z myśleniem, choć w przypadku filozoficznego idealizmu tak właśnie jest, bowiem za podstawę jedności można uznać materię, a myślenie jedynie za jej epifenomen. Założenie o tożsamości bytu i myśli otwiera przed myśleniem metafizycznym różne strategie radzenia sobie z uporczywie występującą w codziennym doświadczeniu nierozumnością rzeczywistości. Idealizm filozoficzny może przyjąć, że tylko to, co idealne jest tym, co prawdziwie istnieje, w przeciwieństwie do tego, co nieidealne (na przykład materialne) i co nie istnieje „w pełni”. Proste utożsamienie bytu z myśleniem i zanegowanie ontologicznej rzeczywistości tego, co nieidealne oznacza uznanie doświadczanej nierozumności za złudzenie, które filozoficzne myślenie może rozwiązać. Można jednak uznać, że to, co nieidealne nie istnieje w taki sam sposób i tym samym w takim samym stopniu jak to, co idealne, ale jednak istnieje. I jeśli to, co nieidealne istnieje nie tylko w jakiś „gorszy” sposób, ale jest także od tego, co idealne zależne – bo musi być przecież jakoś zależne, jeśli to, co idealne, jak np. idee u Platona, stanowi podstawę tego, co nieidealne – to także i ono musi być rozumne. Użyty tutaj czasownik „musi” może być rozumiany w dwojaki sposób. Z jednej strony zostaje on użyty na określenie pewnej logicznej konieczności, co oznaczałoby, że temu, co nieidealne zostaje udzielona lub nadana rozumność, z drugiej natomiast czasownik „musi” może mieć znaczenie deontologiczne, co oznaczałoby, że spoczywa na nas obowiązek ukierunkowania naszych wysiłków na uczynienie rzeczywistości bardziej rozumną.

Jeśliśmy się przyjrzeni dziejom metafizyki, to zaobserwowałibyśmy, że założenie o tożsamości bytu i myślenia, czyli o rozumnym charakterze rzeczywistości, jest w niej silnie obecne i to w dwóch jego podstawowych paradygmatach. W przypadku paradygmatu ontologicznego uznaje się ją za podstawową cechę tej rzeczywistości, a nas uznaje się za zdolnych do zrozumienia racjonalnej struktury rzeczywistości. Natomiast w przypadku paradygmatu mentalistycznego (filozofii podmiotu) rozumny charakter rzeczywistości jest rezultatem konstytutywnej aktywności skończonego podmiotu transcendentalnego, jak u Kanta, czy rezultatem dialektycznego rozwoju Absolutu poprzez dzieje, jak u Hegla (Habermas, 2009b: 178).

Racjonalistyczny charakter metafizyki przejawia się także w uznaniu prymatu teorii nad praktyką (Habermas, 2009b: 179–180), przez co nie należy rozumieć tylko uznania życia kontemplacyjnego za wyróżnioną formę dobrego życia, lecz niezależność teorii od praktyki. Poznanie może

i powinno być niezależne od praktycznych uwarunkowań. Nie oznacza to, że poznanie nie powinno ulegać imperatywowi podporządkowania przy pomocy techniki rzeczywistości przyrodniczej i człowieka, ale to, że poznanie może wznieść się i uniezależnić od *praxis* życia codziennego. Innymi słowy, na poznanie patrzy się jak na rezultat aktywności „czystego” rozumu, transcendującego biologiczne, kulturowe, historyczne czy społeczne uwarunkowania.

W wyniku określonych przemian o charakterze kulturowym, społecznym i politycznym (powstanie nowożytnej nauki, dyferencjacja i autonomizacja różnych podsystemów społecznych – prawa, gospodarki, rodziny itp., a także powstanie nowoczesnych państw narodowych i konstytucyjnych demokracji) oraz przemian w łonie samej filozofii (które ucieleśniają takie nurty i zjawiska w filozofii jak młodoheglizm, hermeneutyka czy zwrot językowy), roszczenia metafizyki zostały podane w wątpliwość i w ostateczności zakwestionowane (Habermas, 2009b: 180–181). Rozstanie z metafizyką nie musi jednak oznaczać rezygnacji z roszczenia do rozumności i racjonalności naszego poznania i działania. To roszczenie może jednak zostać zaspokojone nie przez metafizykę, a myślenie postmetafizyczne. Myślenie postmetafizyczne ma inną strukturę aniżeli myślenie metafizyczne, którą oddają, hasłowo przedstawione, takie określenia jak „racjonalność proceduralna”, „detranscendentalizacja rozumu”, „intersubiektywność” i odwrócenie relacji między teorią i praktyką.

146

Wraz z odejściem od metafizyki, przekonanie o substancjalnym charakterze racjonalności zostaje zastąpione przekonaniem o jej proceduralnym charakterze (Habermas, 2009b: 182–187). Odczytanie racjonalnego porządku natury i historii nie jest już możliwe. Rozum nie ma do czynienia z rzeczywistością, która sama w sobie jest racjonalna, lecz z samym sobą, a dokładniej z procedurami, które pozwalają – tak jak np. metody naukowe – na poznawanie rzeczywistości, czy – tak jak procedury określania tego, co leży w równym interesie każdego – na określenie tego, co sprawiedliwe. Procedury te nie są jednak wygodnymi czy skutecznymi narzędziami, które umożliwiają nam dotarcie do rzeczywistości, której racjonalność jest założona, lecz są czymś, czego poprawne zastosowanie gwarantuje poprawność (racjonalność) uzyskanego wyniku. Z jednej strony oznacza to, że poza kryterium poprawnie zastosowanej procedury nie mamy żadnego innego niezależnego kryterium poprawności otrzymanego rezultatu (w terminologii Rawlowskiej mówilibyśmy tutaj o czystej racjonalności proceduralnej (2009b: 141–144)). Z drugiej strony natomiast oznacza to, że otrzymanych przez nas rezultatów, np. poznawczych, nie możemy uznać za ostateczne, bo nasze procedury mogą być i lepiej zastosowane, i ulepszone, a zatem uzyskane przez nas wcześniej wyniki mogą zostać skorygowane i zmodyfikowane.

Przekonanie o proceduralnym charakterze racjonalności widać, jak mi się wydaje, najlepiej na przykładzie zagadnień praktycznych, których korelatem nie jest, jak ma to miejsce w przypadku zagadnień teoretycznych, założenie o istnieniu obiektywnej rzeczywistości. Proceduralnie określony moralny punkt widzenia, którego przyjęcie pozwala nam odpowiedzieć na pytanie o to, co leży w równym interesie każdego, gwarantuje nam ważność otrzymanych odpowiedzi nie dlatego, że dzięki niemu mamy wgląd w to, co sprawiedliwe, ale dlatego właśnie, że udzieliliśmy tej odpowiedzi w zgodzie z określonymi procedurami.

Proceduralny charakter racjonalności powiązany jest z zastąpieniem pojęcia obiektywności przez pojęcie intersubiektywności (Habermas, 2009b: 192–198)⁶. W przypadku myślenia metafizycznego podstawową relacją – czy to poznawczą, czy to praktyczną – była relacja podmiot-przedmiot. W dziedzinie poznania była to oczywiście relacja między podmiotem poznającym a przedmiotem poznania, w dziedzinie działania była to relacja między podmiotem działania a tym, co tego działania było celem (czy to dobro, czy to przedmiot zaspokajający pragnienie). Ta podstawowa relacja zostaje zastąpiona relacją między jednym podmiotem i drugim podmiotem, które to porozumiewają się co do czegoś w świecie. Podmioty te mogą ustalać wspólne rozumienie przyrody, a mogą także porozumiewać się co do zasad, które organizować będą ich świat społeczny⁷. To oczywiście oznacza, że nasza wiedza, zarówno teoretyczna, jak i praktyczna, ma ważność nie tyle obiektywną, co intersubiektywną.

Odejściu od substancjalnej racjonalności na rzecz racjonalności proceduralnej i zastąpieniu relacji podmiot-przedmiot relacjami interpersonalnymi towarzyszyło zjawisko nazywane przez Habermasa detranscendentalizacją rozumu (2009b: 187–192). Rozum przestaje być czymś, co wobec świata jest niejako umiejscowione na zewnątrz. Zostaje on w tym świecie osadzony i to na wiele sposobów. Zostaje przede wszystkim

⁶ Odchodzę tutaj od porządku prezentacji przedstawionej przez Habermasa.

⁷ Uznanie za podstawową relacji nie pomiędzy podmiotem a przedmiotem, a relacji interpersonalnej, tłumaczy obecne zarówno u Habermasa, jak i u Rawlsa przekonanie o prymacie słuszności nad dobrem. Tylko wówczas, gdy pierwotną relacją, w jakiej znajduje się podmiot, jest relacja do przedmiotu pragnienia, pytanie o właściwy przedmiot pragnienia, czyli dobro, jest pytaniem z punktu widzenia rozumu podstawowym. Wówczas, gdy pierwotną relacją podmiotu jest relacja do innego podmiotu, podstawowym pytaniem jest pytanie o właściwy charakter owej interpersonalnej relacji, na które nie można udzielić odpowiedzi określając właściwy przedmiot pragnienia, czyli dobro. Nawet jeśli chce się w taki sposób tej odpowiedzi udzielić, tzn. wyprowadzając zasady regulujące relacje interpersonalne z dobra, to tylko za cenę ich uprzedmiotowienia, a zatem ich zniekształcenia. Uprzedmiotowienie relacji interpersonalnej oznacza tutaj uczynienie jej albo środkiem do osiągnięcia dobra, albo jego składową – tak czy inaczej pewnym przedmiotem (Habermas, 2010: 445–447; Rawls, 2009a: 114–119).

znaturalizowany, ale w słabym sensie tego słowa, co oznacza, że wykształcenie się rozumu jest dziełem ewolucji naturalnej, ale na niej się nie kończy, ponieważ rozum podlega także, można by powiedzieć, ewolucji społecznej, i nie da się wyjaśnić w kategoriach przyrodniczych. Niemniej jednak jest ucieleśniony, to znaczy rozumu nie można postrzegać jako niezależnego od naszej cielesności, lecz nią związanego. Jednakże dla Habermasa to nie cielesność jest jego najistotniejszą cechą, lecz społeczne usytuowanie i historyczne ukontekstowanie.

Jak się wydaje, oczywistą konsekwencją procesu detranscendentalizacji rozumu jest odwrócenie właściwej dla metafizyki relacji między teorią a praktyką (Habermas, 2009b: 198–202). Przekonanie o niezależności teorii od praktyki zastępuje przekonanie o jej zależności. I tak np. poznania naukowego nie sposób rozpatrywać niezależnie od praktyki naukowej, rozumianej jako kooperatywne przedsięwzięcie mające na celu poznanie prawdy. Inaczej rzecz ujmując, można powiedzieć, że pierwszeństwo i niezależność trzecioosobowej perspektywy obserwatora zostają zastąpione pierwszeństwem perspektywy pierwszoosobowej osoby zaangażowanej w relacje z innymi, choćby we wspólne poszukiwanie prawdy.

Konkludując, odejście od metafizyki nie oznacza dla Habermasa konieczności rezygnacji z dążenia do zagwarantowania naszemu poznaniu i działaniu racjonalnego charakteru, ale wymaga od nas, byśmy do realizacji tego celu dążyli w inny sposób, a mianowicie dzięki myśleniu postmetafizycznemu. Zakłada ono konieczność zastąpienia substancjalnej racjonalności racjonalnością proceduralną i tym samym odejścia od przekonania o możliwości odczytania racjonalnego porządku rzeczywistości. Nie przypisuje ono centralnego znaczenia relacji podmiotowo-przedmiotowej, lecz relacjom interpersonalnym. Towarzyszy temu detranscendentalizacja rozumu i jego światowe usytuowanie. I choć rozum nie istnieje, jak to miało miejsce w przypadku metafizyki, poza światem, jego wewnątrzświatowy charakter i zakorzenienie w praktyce i procesach komunikacji nie oznacza, że nie jest on zdolny do wykraczania poza dany nam horyzont świata życia.

FILOZOFICZNE ZNACZENIE PLURALIZMU ŚWIATOPOGLĄDOWEGO

Rawls wskazuje na określone procesy i okoliczności, które w swym myśleniu filozofia praktyczna musi uwzględnić. Zgadza się z Habermasem, że to z jednej strony rozwój nowoczesnego, scentralizowanego,

funkcjonującego dzięki sprawnej administracji państwa oraz powstanie konstytucyjnych demokracji, a z drugiej powstanie i rozwój nowoczesnej nauki, przyczyniły się do zmiany społeczno-politycznego i kulturowo-intelektualnego środowiska, w którym realizuje się filozofia praktyczna, a dokładniej filozofia polityczna. Jednakże centralnymi wydarzeniami dla Rawlsa są XVI-wieczna Reformacja i następujące po niej w wieku XVII wojny religijne, których konsekwencją jest religijny pluralizm i wykształcenie się – początkowo uznawanej jedynie za remedium na konflikt społeczny, wywołany głębokimi podziałami światopoglądowymi, a następnie za wyrażającą istotne i samoistne wartości – zasady tolerancji (Rawls, 1998: 15–20).

Jednakże rola filozofa nie ogranicza się do odnotowywania pewnych faktów, nawet jeśli są to fakty o tak doniosłym znaczeniu jak powstanie światopoglądowego pluralizmu i jego utrwalenie dzięki wykształceniu się określonych postaw (tolerancji) i polityczno-prawnej instytucjonalizacji pod postacią praw chroniących wolność myśli, sumienia i wyznania. Zadaniem filozofa jest interpretacja i uzasadnienie tego faktu. Pluralizm, którego istnienie filozofia polityczna musi brać pod uwagę, nie jest po prostu pluralizmem światopoglądowym, lecz rozumnym pluralizmem. Oznacza to, że jest on dziełem „rozumu działającego w ramach wolnych instytucji” (Rawls, 1998: 75), a zatem będzie on „trwałą cechą” tych społeczeństw, w których chroni się wolność myśli i sumienia (Rawls, 1998: 74).

Jakie jednak mamy podstawy, aby uznać istniejący pluralizm za rozumny? Dla Rawlsa rozumny pluralizm to „rozmaitość rozumnych rozległych doktryn” (1998: 74). Czym są „rozległe doktryny”, a przede wszystkim, kiedy możemy uznać je za rozumne? Rozległe doktryny – *comprehensive doctrines* – to termin techniczny Rawlowskiej filozofii politycznej. Używa go on na określenie takich zbiorów przekonań czy też światopoglądów, które są dziełem zarówno rozumu teoretycznego i praktycznego, jak i zakorzenione są w pewnej tradycji intelektualnej. To, że dana doktryna jest dziełem rozumu teoretycznego oznacza, że „zdaje sprawę z głównych religijnych, filozoficznych i moralnych aspektów ludzkiego życia w sposób konsekwentny i spójny” (Rawls, 1998: 103), a to, że jest dziełem rozumu praktycznego oznacza, że „porządkuje i charakteryzuje rozpoznane i uznane wartości tak, że dają się one ze sobą pogodzić i wyrażają zrozumiały pogląd na świat” (Rawls, 1998: 103)⁸. Dla Rawlsa przynależność

⁸ Ta cecha wyjaśnia „rozległość” (*comprehensiveness*) danej doktryny, czyli im więcej typów wartości dana doktryna wyraża, tym bardziej jest ona rozległa. Dana doktryna zatem może mówić o tym, co jest wartościowe w życiu politycznym, ale też osobistym i rodzinnym. Może określać nie tylko nasz stosunek do innych ludzi, ale także do Boga, czy też, z drugiej strony, np. do innych istot czujących, czy też całości przyrody.

rozległej doktryny do pewnej tradycji myślowej jest oznaką jej rozumności. Uznanie jej na przestrzeni dziejów, nawet jeśli nie jest gwarantem jej rozumności, to przynajmniej tę rozumność może poświadczać.

Kluczowym dla zrozumienia, dlaczego Rawls daną doktrynę uważa za rozumną jest jednak nie tyle to, że jest ona dziełem rozumu, lecz to, że jest ona wyznawana przez rozumne osoby. Mamy więc tutaj do czynienia z pewnym paradoksem – sytuacją, w której możliwe jest wyznawanie doktryny, która posiada powyżej przedstawione cechy, przez osoby nierozumne albo w sposób nierozumny. Nie jest to jednak nic nadzwyczajnego, bowiem często mamy do czynienia z sytuacją, w której poglądy jak najbardziej racjonalne i rozsądne wyznawane są w sposób fanatyczny lub przez ludzi o ograniczonych horyzontach. Bardziej interesujące jest to, kiedy można kogoś uznać za osobę rozumną. Rawls wskazuje tutaj na dwie cechy. Osoba rozumna to taka, która odznacza się poczuciem sprawiedliwości, czyli gotowością do zaproponowania i honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji, na które i inni mogliby przystać, a także gotowość do przyjęcia i honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji zaproponowanych przez innych (1998: 90). Osoba rozumna odznacza się ponadto gotowością do uznania tego, co Rawls nazywa „ciężarami sądu” (*burdens of judgment*) (1998: 97–102).

150 Uznanie ciężarów sądu oznacza konieczność uznania pewnych poznawczych i normatywnych konsekwencji. Pojęcie ciężarów sądu wprowadza Rawls po to, aby wyjaśnić, jak to jest możliwe, że inni, rozumując tak samo poprawnie, dochodzą do odmiennych wniosków i przekonań. Dzieje się tak z racji specyfiki naszego sądenia. Nie wchodząc w szczególności, można powiedzieć, że sądenie w sprawach praktycznych i teoretycznych wiąże się z wazaniem racji, które z powodu ich pewnej, nawet czasem marginalnej nieokreśloności i niejednoznaczności skutkuje tym, że w naszych sądach, które opierają się na różnie wyważonych racjach, różnimy się. Oczywiście im więcej miejsca na nieokreśloność i niejednoznaczność, tym większa będzie rozbieżność opinii. Nie dziwi zatem, że w dziedzinie teoretycznego użytku z rozumu mniej jest rozbieżności przekonań, niż w dziedzinie praktycznej. Osoba rozumna zatem zdaje sobie sprawę z tego, że rozbieżność opinii nie musi koniecznie oznaczać, że inni się mylą, mogą oni jedynie sądzić inaczej. To pociąga za sobą normatywny wymóg uznania owej rozbieżności opinii, czy to pod postacią praktykowanej cnoty tolerancji, czy też prawnych gwarancji wolności słowa i sumienia.

Jeśli więc pluralizm jest nieuchronnym rezultatem użycia rozumu przez obywateli w społeczeństwie, którego instytucje gwarantują jego wolny użytek, i jeśli nie chcemy uciekać się do przemocy, by zagwarantować jednomyślność w sprawach światopoglądowych, to niemożliwe jest ugruntowanie koncepcji sprawiedliwości w którejś z rozległych rozum-

nych doktryn. A zatem uzasadnienie koncepcji sprawiedliwości, która ma być normatywnym kręgosłupem liberalno-demokratycznego porządku politycznego, nie może mieć charakteru religijnego, filozoficznego czy moralnego. O ile przekonanie o niemożliwości „religijnego” uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości wydaje się zrozumiałe i oczywiste, bo nie sposób oczekiwać, że obywatele społeczeństw demokratycznych wyznawać będą jedną i tą samą religię, która będzie stanowić podstawę ich politycznego zrzeszenia, to warto kilka słów poświęcić niemożliwości filozoficznego i moralnego uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości.

Zacznę od kwestii ostatniej. Kiedy Rawls mówi o niemożliwości moralnego uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości, nie ma na myśli tego, że nie ma ona charakteru normatywnego. Jak najbardziej ma: formułuje bowiem pewne zasady, a dokładniej zasady sprawiedliwości, regulujące dystrybucję korzyści i ciężarów społecznej współpracy oraz przypisujące prawa i obowiązki; przedstawia także pewne ideały oraz cnoty działalności politycznej. Niemożliwość jej moralnego uzasadnienia nie oznacza także, że koncepcja sprawiedliwości, choć mająca charakter normatywny, uzasadniona zostaje poprzez odwołanie się do „pozamoralnych” względów, jak np. oświecony interes własny. Niemożliwość moralnego uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości oznacza natomiast, że zasad sprawiedliwości nie da się wywieść z wyróżnionej koncepcji dobrego życia. Głównym powodem, dla którego jest to niemożliwe jest to, że w społeczeństwie liberalno-demokratycznym nie sposób wskazać takiego wyróżnionego sposobu życia. Oczywiście pewne formy życia mogą cieszyć się większym społecznym uznaniem i popularnością, a inne mieć charakter kontrkulturowy. Nie należy jednak oczekiwać, że wokół określonego zbioru wartości dotyczących naszego życia w różnych jego aspektach da się zorganizować życie polityczne.

Istnieje pokusa, aby zinterpretować tezę o niemożliwości wyprowadzenia zasad sprawiedliwości z określonej koncepcji dobrego życia jako tezę o pierwszeństwie słuszności wobec dobra. Pokusa ta byłaby zrozumiała, o ile we wcześniejszych swoich pismach Rawls rozumiał sformułowaną przez siebie koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności jako koncepcję deontologiczną, jednakże obecne w późniejszych pismach, po tzw. zwrocie politycznym, przekonanie o prymacie słuszności nad dobrem należy rozumieć inaczej. I to odmienne rozumienie pozwoli nam na uchwycenie specyfiki Rawlsowskiego stosunku do filozofii. Stwierdza bowiem Rawls, że uzasadnienie koncepcji sprawiedliwości nie powinno także zależeć od założeń filozoficznych, ponieważ i w ich przypadku możliwa jest rozumna rozbieżność opinii. W przypadku filozofii przykładem takiego sporu jest spór między koncepcjami teleologicznymi a deontologicznymi.

Powyższą charakterystykę należy jednak doprecyzować. Powiedziałem, że uzasadnienie koncepcji sprawiedliwości nie może mieć charakteru

moralnego i filozoficznego (kwestię możliwości uzasadnienia religijnego zostawiam na boku jako rozstrzygniętą). Nie jest to jednak do końca sformułowanie precyzyjne. Rawls bowiem mówi, że koncepcja sprawiedliwości jest koncepcją *moralną* i że jest ona dziełem *filozofii* politycznej. Przyjrzyjmy się pierwszemu sformułowaniu, mówiącemu, że koncepcja sprawiedliwości jest koncepcją moralną. Oczywiście nie jest ona koncepcją moralną w powyżej wyłożonym sensie tego słowa, czyli koncepcja sprawiedliwości ani nie formułuje całościowej wizji dobrego życia, ani nie jest wyprowadzona z takiej koncepcji. Nie oznacza to, jak już zostało powiedziane, że koncepcja sprawiedliwości nie wyraża pewnych wartości, ideałów i cnót. Czyni to, ale nie są to wartości, które odnoszą się do całości naszego życia, lecz mają charakter polityczny. Co to oznacza? Oznacza to, że istnieje taka dziedzina relacji interpersonalnych, dla których właściwe są wartości polityczne. Jest to dziedzina relacji, które są niedobrowolne w tym sensie, że jesteśmy ich stroną na mocy samej przynależności do organizmu państwowego, do którego wступujemy „tylko przez urodzenie, i [...] opuszczamy dopiero umierając” (Rawls, 1998: 197). Relacje polityczne oparte są też na przymusie, a dokładniej: możliwość użycia przymusu jest ostateczną sankcją w sytuacji, w której dana jednostka nie przestrzega reguł współżycia. Istotnym jest bowiem to, że zasady i reguły konstytuujące relacje polityczne, czyli coś, co nazywa Rawls podstawową strukturą społeczeństwa, są przez jednostki swobodnie uznawane i akceptowane. W końcu relacje polityczne, przynajmniej w społeczeństwach demokratycznych, mają tę właściwość, że obywatelem, a zatem kimś, kto jest zdolny do wejścia w relacje polityczne, jest ktoś, kto jednocześnie władzy politycznej podlega i w tej władzy współuczestniczy (choć niekoniecznie w sposób bezpośredni). I tak rozumiane relacje polityczne, czyli relacje niedobrowolne, oparte w ostateczności na przymusie i dające udział w sprawowaniu władzy, stanowią specyficzną dziedzinę, do której odnoszą się pewne wartości, ideały oraz cnoty.

Relacje polityczne nie wyczerpują oczywiście całości możliwych relacji, w jakich się znajdujemy i w jakie możemy wchodzić. Są one jednak szczególnie ważne z tej racji, że, jak to powiada Rawls, wywierają decydujący wpływ na nasze życie. Dzieje się tak, ponieważ relacje polityczne, a dokładniej zasady, które konstytuują i regulują te relacje, określają dystrybucję tych dóbr, które Rawls nazywa podstawowymi, czyli niezbędnymi do realizacji naszych planów życiowych. A zatem od tego, jaki przypadnie nam udział w tych dobrach zależy, jak powiedzie się realizacja naszych planów życiowych. Od formy organizacji życia politycznego zależy zatem, co jest oczywiste, nie tylko kształt naszych relacji politycznych, ale także inne obszary naszego życia. Stąd też tak ważne jest dla nas, według jakich zasad nasze relacje polityczne są zorganizowane.

Możemy więc, według Rawlsa, wyróżnić dwie grupy wartości: wartości polityczne i wartości pozapolityczne. O ich wzajemnych relacjach możemy na razie powiedzieć tylko tyle, że wartości politycznych nie wywodzi się z jakiegoś wyróżnionego zbioru wartości pozapolitycznych, odnoszących się do innych niż polityczne aspektów naszego życia. I to jest, jak już zostało powiedziane, sens Rawlsowskiego twierdzenia o niemożliwości ugruntowania politycznej koncepcji sprawiedliwości w koncepcji moralnej, czyli wizji dobrego życia. Nie oznacza to natomiast, że koncepcja sprawiedliwości jest uzasadniona w sposób „pozamoralny”, tzn. poprzez odwołanie się np. do oświeconego interesu własnego. Podobnie jest i z filozofią. Określenie zasad regulujących dziedzinę tego, co polityczne, wymaga filozoficznej refleksji, ale filozoficznej refleksji ograniczonej do tej właśnie dziedziny. Nie oznacza to, że tak rozumiana filozofia polityczna nie podejmuje zagadnień z innych obszarów refleksji filozoficznej. Jak widziliśmy, np. koncepcja ciężarów sądu jest koncepcją mającą pewien epistemologiczny komponent. Ale jest to epistemologia, można by powiedzieć, swoiście polityczna. Niemożliwość filozoficznego uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości, ściśle mówiąc, nie oznacza, że uzasadnienie to nie ma charakteru filozoficznego, bo taki ma, ale oznacza, że koncepcja sprawiedliwości nie zostaje wyprowadzona z twierdzeń formułowanych przez filozofię jako taką. Nie zostaje np. wyprowadzona z filozoficznej koncepcji podmiotu, której ważność wykraczałaby poza dziedzinę tego, co polityczne.

Jak zatem ma postępować tak rozumiana filozofia polityczna przy wypracowywaniu koncepcji sprawiedliwości? Filozofia polityczna ma unikać odwoływania się do funkcjonujących w społeczeństwie koncepcji dobrego życia czy filozoficznych doktryn. Z jej perspektywy jawią się one jako równie rozumne (o ile oczywiście w ogóle za rozumne zostaną uznane) i nie ma ona możliwości, a nawet nie ma ambicji, by rozstrzygnąć, która z nich jest bardziej rozumna czy prawdziwa. Sięga natomiast do pewnych politycznych „podstawowych idei, które [...] są domyślnie zawarte w kulturze politycznej demokratycznego społeczeństwa” (Rawls, 1998: 45) – takich jak np. idea społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji trwającego w czasie czy koncepcji równych i wolnych obywateli – i na ich podstawie, niezależnie od rozumnych rozległych doktryn (Rawls, 1998: 43–44), wypracowuje polityczną koncepcję sprawiedliwości, której normatywna treść wyrażona zostaje pod postacią zasad sprawiedliwości.

Powściągliwość filozofii politycznej dla Rawlsa wyraża się więc w rezygnacji z filozoficznych i „moralnych” ambicji. Przez to nieco paradoksalne i być może niejasne sformułowanie rozumiem rzecz następującą. Filozofia, czy to teoretyczna, czy praktyczna, na co zwracają uwagę Habermas i Rawls, ma ambicje do całościowego ujęcia rzeczywistości. W przypadku filozofii praktycznej przejawiałoby się to w dążeniu do

ujęcia całości ludzkiego działania w różnych jego wymiarach – indywidualnych i kolektywnych, i umiejscowieniu go na szerszym planie – czy to natury, czy to historii. Nawet jeśli przez filozofię te ambicje nie zawsze faktycznie zostają zrealizowane, to zawiera ona w sobie taką możliwość, np. pod postacią *implicite* przyjętych założeń metafizycznych dotyczących natury ludzkiej, czy pod postacią *implicite* zakładanej przez daną koncepcję sprawiedliwości wizji dobrego życia. Rawls oczywiście doskonale zdawał sobie z tego sprawę. Dyskusje i kontrowersje wokół przedstawionej przez niego w *Teorii sprawiedliwości* koncepcji sprawiedliwości były tego potwierdzeniem⁹. Oznaczało to, że jeśli koncepcji sprawiedliwości można przypisać pewne założenia metafizyczne lub wizję dobrego życia, to taka koncepcja nie może liczyć na uznanie ze strony rozumnych i mających odmienne przekonania filozoficzne, moralne i religijne obywateli. A jeśli takiego uznania nie może zdobyć, nie może też zrealizować swojego praktycznego celu, jakim było ustanowienie normatywnej podstawy porozumienia i rozstrzygania potencjalnych konfliktów. Stąd też sformułowany przez Rawlsa wymóg samoograniczenia się filozofii politycznej do określonej dziedziny i formułowania tez, twierdzeń, zasad i wartości ważnych tylko dla tej dziedziny.

HABERMAS I RAWLS – PUNKTY NIEZGODY

Habermas i Rawls, mimo wszelkich filozoficznych powinowactw, odmiennie postrzegali wymóg powściągliwości. Ażeby te różnice uwypuklić, powróćmy na chwilę do Rawlsa. Jak widzieliśmy, według niego polityczna koncepcja sprawiedliwości powinna być poglądem nie opartym „na szerszej podstawie” (1998: 43), czyli koncepcją wypracowaną niezależnie od rozumnych rozległych doktryn. To jednak nie wszystko, bo na tym nie kończy się proces jej uzasadnienia. Musi ona stać się przedmiotem tego, co nazwane zostaje „częściowym konsensem” rozumnych rozległych doktryn. Angielskie określenie *an overlapping consensus* dobrze oddaje zamysł autora. Chodzi mianowicie o to, że rozległa doktryna, jak już mówiliśmy, wyraża rozmaite wartości, docelowo obejmujące wszelkie obszary ludzkiego działania. Wyraża zatem także wartości polityczne, a jeśli tego nie robi, to jest, przynajmniej *implicite*, w niej na nie miejsce. Polityczna koncepcja sprawiedliwości zaś jest takim, posłużmy się znów

⁹ Literatura dotycząca tego zagadnienia jest ogromna, wskażę tylko na jedną z ważniejszych krytyk, z którą czytelnik może zapoznać się w polskim tłumaczeniu (Sandel, 2009).

określeniem Rawlsa, „modułem” (1998: 44), który można dopasować do naszych pozostałych poglądów. Owo dopasowanie może oznaczać tutaj wiele rzeczy, bowiem to od zwolenników danej rozległej doktryny zależeć będzie to, jak poglądy polityczne zostaną powiązane z innymi przekonaniami. Utylitarysta może uznać, że polityczna koncepcja sprawiedliwości wyznacza taki układ podstawowych instytucji, który realizuje wymogi zasady użyteczności. Dla kantysty natomiast może ona najpełniej wyrażać ideał autonomii w życiu politycznym. I wtedy, kiedy wartości politycznej koncepcji sprawiedliwości powiązane zostaną z innymi przekonaniami składającymi się na każdą poszczególną rozumną rozległą doktrynę, możemy mówić o tym, że stała się ona przedmiotem częściowego konsensu. Innymi słowy, wszystkie rozumne doktryny zgadzać się będą na taką samą lub istotnie podobną polityczną koncepcję sprawiedliwości.

Dlaczego jednak Rawls nie poprzestał na wypracowaniu koncepcji sprawiedliwości w ramach filozofii politycznej, lecz sformułował wymóg, by stała się ona przedmiotem częściowego konsensu? W odpowiedzi można wskazać na dwie rzeczy. Po pierwsze, koncepcja sprawiedliwości musi być stabilna, tzn. funkcjonowanie w ramach społeczeństwa urządzonego w zgodzie z zasadami sprawiedliwości danej koncepcji musi w obywatelach rodzić odpowiednie poczucie sprawiedliwości, czyli gotowość do przestrzegania wymogów sprawiedliwości. Innymi słowy, obywatele muszą być motywowani do tego, aby wspierać sprawiedliwy porządek polityczny. Tym zaś, co ma pozwolić wykształcać tę motywację jest zgodność wartości politycznych z tym, co uznajemy w życiu za ważne, a co wyrażają nasze rozległe doktryny. Widać to szczególnie wyraźnie w sytuacji potencjalnego konfliktu między wartościami politycznymi a wartościami pozapolitycznymi, np. religijnymi. Istnieje wówczas ryzyko, że wartości pozapolityczne przeważą wartości polityczne, a ich wzajemna rozbieżność takie ryzyko potęguje. Nawet na co dzień owa rozbieżność skutkować może tym, że instytucje polityczne nie będą w oczach obywateli znajdować uznania. Jeśli więc idea częściowego konsensu ma zaradzić motywacyjnej słabości abstrakcyjnej koncepcji sprawiedliwości, to pozwala ona także, po drugie, zaspokoić poczucie niedosytu, jakie mogła zrodzić jej filozoficzna powściągliwość. Koncepcja sprawiedliwości zostaje uzasadniona tylko politycznie, to znaczy poprzez odwołanie się do wartości i idei politycznych, a zatem można powiedzieć, że brakuje jej „głębszego” uzasadnienia, czyli uzasadnienia, które opierałoby się na pewnej metafizycznej koncepcji osoby, odwoływało się do pewnej wizji dobrego życia czy do porządku nadnaturalnego. Filozofia polityczna ambicji do głębszego uzasadnienia zaspokoić nie może, ale także nie może i nie chce ich rugować. Te ambicje każdy obywatel może zaspokoić na swój własny, zgodny z wyznawaną przez siebie rozległą doktryną sposób.

Habermas z jednej strony zdaje się podzielać Rawlowskie przekonanie o motywacyjnych deficytach abstrakcyjnej koncepcji sprawiedliwości, a przezwyciężenia tej trudności upatruje w tym, że w nowoczesnych społeczeństwach ciężar motywowania do właściwego działania wzięło na siebie po części prawo (2005: 122–123). Z drugiej strony nie zgadza się natomiast z Rawlowskim rozwiązaniem problemu uzasadnienia. Przewidziany przez Rawlsa podział pracy między filozofią polityczną a rozumnymi rozległymi doktrynami, według którego filozofia polityczna wypracowuje koncepcję sprawiedliwości, a jej „ostateczne” uzasadnienie zostaje pozostawione w gestii obywateli wyznających rozległe doktryny, nie satysfakcjonuje Habermasa. Mamy bowiem do czynienia z paradoksalną sytuacją: polityczna koncepcja sprawiedliwości, która ma być publicznie uznawaną normatywną podstawą politycznie zorganizowanego społeczeństwa demokratycznego, jest ostatecznie uzasadniona nie przez obywateli, lecz przez jednostki jako osoby prywatne w kategoriach racji, które nie są publiczne, a znowuż prywatne. Racje, które wywodzimy z rozległej doktryny, takiej jak ta, nie są, i, zważywszy na ciężary sądu, nie mogą być podzielane przez wszystkich. Nie mają więc charakteru publicznego, tzn. nie jest możliwe, ażeby zostały one uznane przez wszystkich rozumnych obywateli. Oczywiście mogę zrozumieć, dlaczego ktoś, kto wyznaje odmienną ode mnie rozległą doktrynę, formułuje takie a nie inne racje, mogę też zrozumieć, dlaczego przypisuje im taką a nie inną wagę, mogę też, a nawet powinienem, jeśli jest to osoba i doktryna rozumna, uznać te racje za rozumne, ale nie są to racje, które przemawiają do mnie w taki sam sposób, w jaki przemawiają do tej osoby.

156

Rawls oczywiście jest świadom, że polityczna koncepcja sprawiedliwości powinna mieć publiczny charakter, a tym samym w jakimś sensie powinna zostać publicznie uzasadniona. I ten wymóg publicznego uzasadnienia polityczna koncepcja sprawiedliwości według niego spełnia w sposób następujący. Uzasadnienie koncepcji sprawiedliwości przebiega w trzech krokach (Rawls, 1995: 140–144). O dwóch pierwszych była już mowa: koncepcja sprawiedliwości zostaje wypracowana przez filozofię polityczną, a następnie obywatele łączą ją ze swoimi rozumnymi doktrynami. W trzecim kroku, który ma mieć publiczny charakter, każdy obywatel za rację przemawiającą za polityczną koncepcją sprawiedliwości uznaje fakt, że wszyscy inni rozumni obywatele uzasadnili ją na gruncie swoich rozumnych rozległych doktryn. Na tym etapie uzasadnienia przyjęta perspektywa znów jest perspektywą obywateli, nie zaś prywatnych osób, które – odwołując się do swoich rozumnych doktryn – koncepcję sprawiedliwości uzasadniają. Ale na czym w istocie tutaj uzasadnienie polega? Rozpoznając, że zachodzi częściowy konsens, obywatele znajdują potwierdzenie rozumnego charakteru koncepcji spr-

wiedliwości, który przejawia się właśnie w uznaniu jej przez rozumnych obywateli na gruncie ich rozległych doktryn.

Czy jednak jest to jedyny sposób pomyślenia publicznego uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości? Powróćmy raz jeszcze do uwag krytycznych Habermasa. Z pewnością na gruncie wyróżnionego przez Rawlsa trzeciego kroku w procesie uzasadnienia, zarzut odwrócenia relacji między racjami publicznymi a prywatnymi zostaje osłabiony. Ale i tak pozostaje pytanie, czy Rawls sprostał wymogowi publicznego uzasadnienia. Można zasadnie zapytać, jaką perspektywę przyjmują obywatele, gdy rozpoznają fakt zachodzenia częściowego konsensu. Nie jest to perspektywa obywateli zaangażowanych w argumentowanie, wymienianie racji, ich ważenie, uzasadnianie koncepcji sprawiedliwości. Obywatele jedynie odnotowują fakt zachodzenia rozumnego pluralizmu, choć oczywiście przypisują mu fundamentalne znaczenie. Odmienność zaangażowania w argumentację i konstatacja pewnego faktu odzwierciedla odmienność perspektyw uczestnika i obserwatora. Dla Habermasa uzasadnienie jest wspólną praktyką argumentacji, w którą zaangażowani są wszyscy zainteresowani, a więc nie można tej praktyki zastąpić filozoficzną refleksją. Filozofia nie może wyręczać obywateli w wypracowaniu sprawiedliwych zasad ich politycznego zrzeszenia. Może ona jedynie zrekonstruować formalne warunki dochodzenia do porozumienia w kwestiach praktycznych (etycznych, moralnych, politycznych), co oczywiście, i co potwierdzają pisma samego Habermasa, wymaga teoretycznej, w tym i filozoficznej podbudowy.

Zgadzając się nawet co do tego, że filozofia winna odznaczać się powściągliwością, można odmiennie tę powściągliwość rozumieć. Z jednej strony, tak jak ma to miejsce u Rawlsa, filozofia może ograniczyć się do pewnej dziedziny, unikając angażowania się w spory innej natury. Z drugiej strony, tak jak ma to miejsce u Habermasa, filozofia może zrezygnować z „metafizycznego” roszczenia do udzielania odpowiedzi na pytania o naturę rzeczy, o to, co dobre i sprawiedliwe, zadowolając się swoim „postmetafizycznym” charakterem, rekonstruując więc warunki naszego myślenia.

BIBLIOGRAFIA

- Baynes, K. (2009). „Nachmetaphysisches Denken”, w: Brunkhorst, H. et al. (red.), *Habermas-Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, s. 44–47.
- Habermas, J. (1996). „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, w: Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Habermas, J. (2001). „Begründete Enthaltbarkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem richtigen Leben?“, w: Habermas, J., *Die Zukunft der Menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2003). „Zasadna powściągliwość. Czy istnieją postmetafizyczne odpowiedzi na pytanie o właściwe życie?“, w: Habermas, J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej*, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Habermas, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2009a). „Pojednanie przez publiczne użycie rozumu“, w: Habermas, J., *Uwzględniając innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 61–84.
- Habermas, J. (2009b). „Motive nachmetaphysischen Denken“, w: Habermas, J., *Philosophische Texte. Kritik der Vernunft*, t. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 174–202.
- Habermas, J. (2010). „The Good Life—A Detestable Phrase: The Significance of the Young Rawls’s Religious Ethics for His Political Theory“. *European Journal of Philosophy*, 18 (3), s. 443–454, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2010.00424.x> (dostęp: 20.03.2021).
- Habermas, J. (2017). „W kwestii sprawiedliwości diachronicznej“, tłum. A. M. Kaniowski. *Folia Philosophica. Ethica – Aesthetica – Practica*, 29, s. 11–20, <https://doi.org/10.18778/0208-6107.29.02> (dostęp: 20.03.2021).
- Lohmann, G. (2009). „Nachmetaphysisches Denken“, w: Brunkhorst, H. et al. (red.), *Habermas-Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, s. 356–358.
- Rawls, J. (1995). „Reply to Habermas“. *The Journal of Philosophy*, 92 (3), s. 132–180, <https://doi.org/10.2307/2940843> (dostęp: 20.03.2021).
- Rawls, J. (1998). *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, J. (2009a). *A Brief Inquiry into the Meaning of Faith and Sin*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2009b). *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sandel, M. (2009). *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, tłum. A. Grobler. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Józef Piórczyński

Professor Emeritus
Uniwersytet Łódzki

CZYM JEST FILOZOFIA? ROLA FILOZOFII W KULTURZE

Streszczenie

Osiągająca wspaniałe rezultaty nauka i jej ideologiczna forma w postaci scjentyzmu nie są w stanie wyrugować filozofii z kultury. Zużywanie się poznawcze, emotywnie i egzystencjalne kładzie kres każdej filozofii z jej metodą, przedmiotem i rozwiązaniami konstytuującymi ją zagadnień. Niepełność ludzkiego istnienia, wyznaczona poszukiwaniem sensu i prawdy, jest więc stale skazana na negację ciągle na nowo pojawiających się prób rozstrzygnięć filozoficznych.

Słowa kluczowe:

filozofia, metoda, przedmiot, pytania, prawda, niepełność (brak), nieusuwalność, historyczność, kultura

159

WHAT IS PHILOSOPHY? THE ROLE OF PHILOSOPHY IN CULTURE

Abstract

Achieving great results, science and its ideological form, scientism, cannot eliminate philosophy from culture. The loss of cognitive, emotive and existential value and actuality puts an end to every philosophy with its method, object, and solutions to its constituent matters. The incompleteness of human existence, which is determined by the search for meaning and truth, is constantly bound to negate of the ever-new attempts to resolve philosophical issues.

Keywords:

philosophy, method, object, questions, truth, incompleteness (lack), irremovability, historicity, culture

Filozofia, królowa nauk, przynajmniej od kilku stuleci doznaje wielu potępień i ataków prowadzonych z różnych punktów widzenia. Szczególnie nauka nowożytna, osiągająca niezaprzeczalne rezultaty, ogradza

murem sceptycyzmu filozofię, negując jej teoretyczną i szeroko rozumianą wartość praktyczną. Ale też w pewnych swoich nurtach sama filozofia jest rozsadnikiem wątpliwości wobec sensowności własnych poczynań. Z jednej strony można to uważać za przejaw jej trzeźwości, pragnienia samonaprawy i wzmożonej dyscypliny metodologicznej, z drugiej wszelako strony ów sceptycyzm filozofii wobec siebie samej sięga jej korzeni, usuwając ją z kręgu jakiegokolwiek prawomocnej wiedzy. Wbrew tym wszystkim atakom i wątpliwościom, wbrew nagonkom i szyderstwom, dość upowszechnione jest mniemanie, że filozofia jest wiedzą szczególnego rodzaju, wiedzą głębszą, sięgającą do nieoczywistych dla zdrowego rozsądku obszarów czy warstw istnienia, odgrywających jednak podstawową rolę w rozumieniu tego wszystkiego, co się dzieje, jako sfery rzeczywistości dostępnej każdemu, kto wyposażony jest w zdrowy rozsądek. Tę powagę, ważność, poniekąd dostojeństwo, wartość filozofii, potwierdza jej nigdy nieprzerwane trwanie w kulturze europejskiej od ponad dwu i pół tysiąca lat. Jest to fakt niewymijalny, nie do zignorowania. Jednakże to trwanie filozofii nie łączy się bynajmniej w sposób bezwyjątkowy z oczywistością jej sensu i poczynań filozofów. Choć więc filozofia jest „faktem”, czymś, co istnieje, trwa, to my nie bardzo wiemy, czym jest owo coś, co jest. Nie potrafimy wprost powiedzieć, czym jest filozofia. Posiadane przez nas intuicje nie zawsze i nie w pełni przekładają się na myślenie dyskursywne. Sytuacja jest bardzo podobna do tej, którą w odniesieniu do czasu opisał św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*: „wiem, co to jest czas, dopóki mnie o to nie pytają”. Odwołanie się do Aureliusza Augustyna jest o tyle na dodatek trafne, że czas stanowi jedno z najistotniejszych zagadnień filozoficznych. Henri Bergson, znany myśliciel nowożytny, z ujęcia czasu uczynił fundament swojej filozofii. Jakkolwiek zatem mamy wiedzę o tym, czym jest filozofia, to gdy usiłujemy to wyrazić i uporządkować, zebrać w całość sensownie powiązanych ze sobą zdań, mamy kłopoty z klarownym powiedzeniem, o co nam chodzi.

Czy w takim uporządkowaniu i tym samym określeniu filozofii może być przydatna właściwa jej metoda poznania, dzięki której uzyskujemy wiarygodną wiedzę, a tym samym wyznaczenie dziedziny bytu, obszaru rzeczywistości jako przedmiotu filozofii? Bez wątpienia stosunek do metody stanowi ważny składnik samowiedzy filozofów, ich trzeźwości intelektualnej i rozumienia wagi trudności. Kartezjusz przykładowo uważał, że metoda gwarantująca, przy należyтым postępowaniu, osiągnięcie niezawodnych rezultatów została wypracowana w matematyce, a filozofia powinna ją po prostu przyjąć, tak jak inne nauki, które pozostają w swoim rozwoju w tyle za matematyką. Nadto jest ona człowiekowi dana, jakoś wrodzona, jako właściwa mu rozumność; toteż Kartezjusz może powiedzieć, że rozum jest rzeczą najsprawiedliwiej wśród ludzi podzieloną,

bo nikt nie narzeka na brak rozumu, i tylko złe szkoły mogą zbełtać tę właściwą ludziom rozumność. Owa metoda kartezjańska przetrwała – i tak jest traktowana już przez Leibniza – jako reguła racjonalności, a nie jako sposób budowania filozofii.

Ale już Husserl, który w pewien sposób po prawie trzech stuleciach nawiązuje do Kartezjusza, czyni z metody właściwe centrum filozofii, warunek jej możliwości i przeto jedyną drogę do zapewnienia niezawodności rezultatów jej badań. Po dokonaniu redukcji transcendentalnej, tzn. zawieszeniu (wzięciu w nawias) wszelkich sądów o świecie i podmiocie empirycznym, pozostaje podmiot transcendentalny, czysty, ponadempiryczny, niesubstancjalny i dane mu jego pomyślenia, fenomeny, ponieważ świadomość, jako intencjonalna, jest zawsze świadomością jakiegoś przedmiotu, choćby całkowicie zmyślnego. Owe fenomeny, jako immanentne świadomości, są jej dane w sposób absolutny. A więc i podmiot w rozumieniu psychologii, i świat rzeczy realnych są wykluczone z takiego bezpośredniego oglądania fenomenów – zgodnie z tym, co zostało dokonane w akcie redukcji transcendentalnej. Poprzez te jednostkowe fenomeny – Husserl odrzuca procedury generalizującej abstrakcji – dochodzimy w szeregu zabiegów do istoty, *eidos*, koniecznej struktury przedmiotu, bowiem sam indywidualny fenomen jest przypadkowy; przypadkowe np. jest dla jabłoni to, ile ma ona liści. Tak więc fenomenologia Husserla nie jest nauką o fenomenach, lecz o istocie rzeczy uzyskanej w sposób niezawodny, niepodlegający żadnemu wątpieniu.

Dla Husserla filozofia jest nauką i to nauką pierwszą, wiedzą pewną i niekwestionowaną. Nie przyjmuje ona do wiadomości rezultatów żadnych nauk szczegółowych, lecz sama buduje podstawy tych nauk, ponieważ poddaje badaniu fundamentalne, fundujące te nauki pojęcia i tym samym umożliwia ich powstanie i rozwój. Tak przykładowo stawiamy w zakłopotanie matematyków, gdy pytamy ich o to, co to jest liczba: Husserl odrzucił możliwość uprawiania filozofii bez dokonania redukcji transcendentalnej. Chyba żaden z jego kontynuatorów nie apróbował takiego postępowania, a niektórzy, jak np. chociażby profesor Roman Ingarden, nie byli pewni, czy dobrze rozumieją Husserla w tym względzie. Jedną z podstawowych trudności fenomenologii Husserla polega na tym, że rezultatu badań ejdetycznych nie daje się przekazać poprzez język, tzn. nie można zbudować nauki, która jako taka musi operować pojęciami. Koncepcje Husserla okazały się jednak bardzo płodne u jego kontynuatorów, mimo że nie akceptowali oni wiele z tego, co dla Husserla miało być niezbędnym składnikiem jego filozoficznego programu.

Przeciwstawną opisanym ujęciom dwu procedur badawczych filozofii jest metoda dialektyczna, która nie formułuje żadnych zasad i kanonów badania stosowanych do każdej dziedziny przedmiotowej, niezależnie

od jej charakteru. W takim rozumieniu metoda ta ma być najwierniejszym rozpatrywaniem przedmiotu, respektującym to wszystko, co jemu – jako takiemu właśnie przedmiotowi – przysługuje. Badacz „oddaje się życiu przedmiotu”, idzie za jego tu i teraz rozgrywającym się istnieniem. Tak np. Hegel, najznakomitszy wyznawca tej metody, twórco i z niezwykłą głębią ją stosujący, mówił na wykładach z estetyki, że z góry formułowane nazbyt rygorystyczne zasady mogą nawet zlikwidować przedmiot badania estetyki. W ogólności metoda dialektyczna Hegla ma ugruntowanie w tym, że według niego myślenie nie jest samoistną, odrębną czynnością, kierującą się własnymi zasadami po to, by ujmować różną od myślenia, zewnętrzną wobec niego rzeczywistość świata. Myślenie dla tego filozofa jest momentem rozwijającego się świata, konieczną i historycznie daną formą opisu świata w jego stawaniu się, formą, dzięki której duch dochodzi w dziejach do samowiedzy. Dlatego też nie można pytać o to, który z powstałych w różnych epokach systemów filozoficznych jest bardziej prawdziwy, czy też który jest fałszywy, a który prawdziwy, bo każdy znaczący system filozoficzny jest prawdą swojego czasu i nie może być porównywany z systemem z innej epoki jako jej prawdą. Dochodzenie do rozumienia tych epok nie może być przeto rezultatem z góry założonego postępowania badawczego, określonego gotowymi, uniwersalnie stosowanymi regułami. Myślenie ludzkie to forma rozpoznawania się świata, zrozumiała tylko jako moment poznania i opisu świata w jego konkretnej dziejowej postaci. Systemy filozoficzne to formy rozpoznawania się rozumu urzeczywistniającego się w świecie.

162

Jakkolwiek problem metody był ważny w dziejach filozofii, skupiając na sobie uwagę wielu myślicieli, to jednak nie można nie zauważyć, że w tej sprawie – jak prawie we wszystkich innych kwestiach filozoficznych – nie było zgody między filozofami i trudno sobie wyobrazić, by w przyszłości było inaczej. Wielokrotnie podejmowane próby konstrukcji metody filozoficznej budziły zasadnicze kontrowersje, zarówno w odniesieniu do niej samej, jak i osiągniętych przy jej pomocy rezultatów. Można nawet powiedzieć, że wielu z wielkich filozofów stworzyło metody, które stały się narzędziem krytyki ich własnych teorii. Tak było w istocie w przypadku Husserla i Hegla, co nie umniejsza znaczenia ich dokonań, a nawet stanowi – zdaniem wielu historyków filozofii – o ich wielkości. Konkluzja jest więc taka: nie udało się zbudować metody badawczej, której stosowanie gwarantowałoby dotarcie do wiedzy pewnej i niepodważalnej. Żadna filozofia nie wypracowała instrumentarium umożliwiającego uzyskanie prawdziwego poznania, o które chodziło wielkim filozofom.

Filozofia dość powszechnie kojarzy się z wiedzą najbardziej ogólną i przez to uniwersalną. Dlatego jej odpowiedzi mają charakter ostatecznie rozstrzygający, zamykający dane kwestie. Mówiąc inaczej, filozofia rozpa-

truje byt w jego całości, odnajdując fundujące go składniki, właściwe dla wszystkich obszarów istnienia. I tu pojawia się pytanie: czy robi to całkowicie autonomicznie, nie odwołując się do innych poczynań, jak właśnie pojmował to Husserl, czy też wykorzystuje osiągnięcia nauk szczegółowych, uwzględniając obfitość opisywanych przez nie zjawisk i sposobów ich rozumienia.

W tym drugim wypadku filozofia bazuje właśnie na rezultatach nauk szczegółowych. Stanowią one podstawę dla stawiania przez nią pytań i formułowanych odpowiedzi, ale nie redukuje się do nich. Usiłuje bowiem jakoś scalać, uogólniać, doprowadzać do pewnej jedności. Może to np. polegać na wykrywaniu istoty, ostatecznego ugruntowania wszystkich zjawisk, na wydobywaniu unifikujących je założeń i zasad. W tym sensie filozofia pozwala lepiej zrozumieć to, co jest nam dane w bezpośrednim doświadczeniu, a więc jakby odkryć to, co tłumaczy nam zjawiskowy, zewnętrzny kształt świata, to, dlaczego zdarzenia tak właśnie, a nie inaczej współistnieją i następują po sobie. Filozofia żyje zatem w symbiozie z naukami, ale sama jako taka dąży do odpowiedzi ujmujących całość bytu, wykraczając tym samym radykalnie poza to, co mogą zaoferować owe nauki.

Jeżeli filozofia jest nauką o bycie jako bycie, to czy taka nauka jest możliwa? Największy filozof czasów nowożytnych, Hegel, mówił: jeżeli chcemy powiedzieć czym jest byt, musimy porównać ze sobą wszystkie poszczególne byty: dom, Boga, myśl, duszę, ciało itp., i za byt uznać to, co im wszystkim jest wspólne. Otóż nic takiego wspólnego nie istnieje. Zatem byt, którego jedyną określonością jest brak określeń, jest nicością. Wprowadzając Hegel buduje swoją monumentalną teorię, ale niebawem krytycy zaczęli wskazywać na istotne uchybienia tej teorii, która możliwa jest do przyjęcia tylko przy założeniu tożsamości myśli i bytu. Pod tym względem wszystkie metafizyki pohegłowskie były niehegłowskie. Nikt potem nie potrafił pójść drogą Hegla.

Całość bytu nie zawsze jednak była uważana za przedmiot filozofii. Obok myślenia, które usiłuje skonstruować wizję tak pojmowanego bytu, występują w filozofii koncepcje skoncentrowane na tym, co ludzkie, na „ja” jako centrum bycia, na kosmosie ludzkiej jaźni jako nieodkrywalnej tajemnicy czy – jak pisał Hegel w tonie wyraźnie krytycznym – absolutnej skończoności. To właśnie przedstawia np. filozofia egzystencjalna, głosząc podział bytu na świat ludzki i to, co pozostałe. Przedmiotem filozofii jest jedynie byt ludzki jako rzeczywistość nieuchwytna w pozytywnym dociekaniu filozoficznym.

Biorąc pod uwagę różne koncepcje filozoficzne, dostrzegamy, że nie istnieje taki przedmiot, który byłby przez te koncepcje zgodnie uznawany za przedmiot filozofii. Nie można więc wyrazić tego, czym jest filozofia na podstawie tego, czym się filozofia zajmuje, na podstawie obszaru rzeczywistości,

który byłby obszarem zainteresowań każdej teorii filozoficznej, choć dość naturalne wydaje się, że filozofia zajmuje się wszystkim, co istnieje.

Jeżeli nie ma więc przedmiotu, dzięki któremu możemy mówić o filozofii, to tym samym pod znakiem zapytania stoi jej istnienie. Pośród scjentyistów ugruntowane jest stanowisko, że wszystkie rzetelnie i prawomocnie sformułowane problemy są i będą rozstrzygane przez nauki. Nie ma specyficznie filozoficznych pytań. Jeżeli są one sensowne, są pytaniami nauki. Filozofia znika z naukowego obrazu świata; jeśli nawet jeszcze istnieje, to wcześniej czy później nastąpi jej kres. Jedyny godny uwagi obraz świata daje nam nauka. Wyjście poza świat opisany w naukach jest niemożliwe, a każda próba domniemywania tego, co jest poza światem i jaka jest jego natura, zasługuje na miano nieodpowiedzialnych spekulacji, fantazji czy fanatyzmu. Nauka spełnia wszystkie sensowne oczekiwania człowieka w zakresie poszukiwania wiedzy i, jeżeli nawet teraz nie potrafi pewnych zagadnień rozstrzygnąć, to jednak nie istnieją żadne ze swej istoty nieprzekraczalne bariery wiedzy. Często składnikiem takiego zideologizowania nauki jest przypisanie jej całkowitej władzy nad człowiekiem i światem.

164

Scjentyści i egzystencjaliści akceptują naukę jako prawomocną wiedzę o świecie natury, ale na tym kończy się wiedza dająca się racjonalnie uzasadnić i rzetelnie weryfikować. Dlatego przykładowo Frederick Jacobi, pierwszy egzystencjalista, głosił koniec filozofii. Istnieje wszelako zasadnicza różnica między scjentyzmem a egzystencjalizmem. Wedle scjentyistów nie istnieje specjalny, filozofii tylko właściwy obszar jej badań – wiedza bezprzedmiotowa zatem to żadna wiedza. Natomiast wedle egzystencjalistów jedynym przedmiotem ich zainteresowania jest to, co znajduje się poza ujęciem dyskursywnym, nieredukowalna do niczego, niepojmowalna egzystencja ludzka, tajemnica i szaleństwo. Myślenie dyskursywne musiałoby je rozłożyć na fragmenty, części, elementy, a to właśnie zniszczyłoby ją jako taką, jako jedność niepodzielną. Każda egzystencja jest samością, swojością, czymś, co nie daje się opisać jako ta sama sytuacja czy cecha wspólna, przysługująca więcej niż jednemu osobnikowi ludzkiemu. Jeżeli można mówić tutaj o filozofii, to jest to wyrażanie doświadczenia egzystencjalnego, opis egzystencji jako siebie samego, ale ekspresja ta nie ma waloru dyskursywnego, intersubiektywnego. Nasza własna egzystencja jest dla nas samych niepojmowalna, pojęcia fałszują ją, są zatem w tej sferze naszego pojmowania zupełnie nieprzydatne. Choć więc scjentyzm i egzystencjalizm zgodne są ze sobą w podważaniu kompetencji filozofii jako wiedzy pojęciowej, to jednak tam, gdzie dla scjentyistów nie ma niczego poza naturą, tam dla egzystencjalistów istnieje prawdziwe źródło człowieczeństwa, jego możliwy sens, który wszelako nigdy nie może być nam uprzystępniony w formie dyskursywnego poznania.

Skoro, mając na uwadze dzieje filozofii, nie można odsłonić właściwego jej przedmiotu, nasuwa się konkluzja, że filozofia nie jest poznaniem tego, co rzeczywiście istnieje. Co więc konstytuuje pewną historyczną jedność filozofii, tzn. to, że różne koncepcje uznajemy za należące do dziejów filozofii, mimo że nie możemy powołać się na aprobowane, w pewnym przynajmniej zakresie, rezultaty często trudnych i żmudnych dociekań filozoficznych?

Jeżeli zatem filozofia nie daje się zbudować na podstawie jednego, powszechnie przyjętego rozwiązania pewnych kwestii czy na podstawie właściwego jej przedmiotu, to może owo nieprzerwane w kulturze europejskiej trwanie filozofii ma swoje źródła gdzie indziej. Odpowiedź może być taka: żywotność filozofii, jej oporność na krytyki, połajanki i drwiny wynika z pytań, które ona stawia. Pytania te, sądzi się, są nieusuwalnym składnikiem kondycji człowieka, sposobem jego istnienia. Człowiek stawia sobie pytania o swoje pochodzenie, o to, jakie ma być jego życie i jego kres, a więc pytania o to, jak jego istnienie odnosi się do całości tego, co rzeczywiste, o siły sprawcze wszelkiego dziania się, o swój status wobec tego, co absolutne, Boga, o ile taki istnieje, i w ogóle o uwarunkowania i sens własnego bytowania. Schopenhauer nazwał to potrzebą metafizyczną człowieka. W istocie chodzi tutaj o sens rzeczywistości, sens wszelkiego bytu. Niemożliwość rezygnacji z tych pytań zapewnia filozofii jej nieusuwalność z życia społecznego, stałą obecność w kulturze.

Przez dotychczasowe rozpatrywanie filozofii prześwitywało jej roszczenie do poznania, do prawdziwego poznania, bo jego sens konstytuuje się przez możliwość określenia go jako prawdziwego albo fałszywego. Mowa o poznaniu poza ową możliwością oznacza niezrozumienie jego istoty. Kultura europejska, właśnie poprzez swoje greckie i chrześcijańskie źródła, koncentrowała się na dążeniu do prawdy, do odsłonięcia tego, czym jest rzeczywiście byt we wszelkich jego zróżnicowaniach. Odniesienie do prawdy miało uczynić sensownym istnienie i działanie człowieka.

Możliwy jest jednakże taki sposób widzenia filozofii, który nie zwraca uwagi na to, czy filozofia jest prawdziwa czy fałszywa, co nie musi oznaczać nonsensowności tego rodzaju rozważania jej twierdzeń. Jeżeli już istnieje filozofia, to zasadne wydaje się pytanie o to, jaką rolę pełni ona w życiu społecznym i życiu każdej jednostki ludzkiej. Jeżeli krytykuje się filozofię za to, że np. buduje urojone systemy, że żaden z nich się nie sprawdził, że filozofia to mieszanie ludziom w głowach, to kryje się za tym przekonanie, że filozofia niczemu nie służy, do niczego nie jest przydatna, że jest wymysłem „szalonych głów”, deprawacją zdrowego rozsądku itp. Twierdzi się zarazem poprzez to, że filozofia nie ma do odegrania żadnej roli, a człowiek – bez żadnego dla siebie uszczerbku – może się jej pozbyć. Wzmacnia tę argumentację nietrwałość, zastępowalność jednych

systemów filozoficznych przez inne, późniejsze w stosunku do tamtych. Jednakże gdyby nawet tak było, że każdy system filozoficzny ma swój nieuchronny kres i że żaden nie może pretendować do rozstrzygnięć ostatecznych, nie jest rzeczą przypadkową i nieistotną, że na miejsce jednego systemu pojawia się następny, nawet jeśli i on z czasem zostanie wyrzucony do lamusa historii. Filozofia mimo tego trwa jako stały, nienaruszalny element kultury europejskiej. Wynikałoby z tego, że filozofia czemuś służy, spełnia jakąś rolę w życiu człowieka, niezastępowalną przez inny rodzaj aktywności. Chodzi tu więc o to, co sprawia, że filozofia jako taka pojawia się, i o to, jaka jest jej rola w życiu ludzkim.

Mówiliśmy już, że w filozofii trwale są same pytania, a nie historycznie dane odpowiedzi; że w filozofii wyrażają się potrzeby człowieka, pewien stan ich niezaspokojenia. W takim ujęciu filozofia ma być narzędziem jego pomniejszenia czy likwidowania. Każde działanie – wiemy to już od Arystotelesa – jest wyrazem braku, niedoskonałości. O tyle filozofia jest sposobem usuwania trwale związanych z ludzką egzystencją niedogodności, i o tyle też jest wpisana w bytowanie człowieka. Alchemiczne spekulacje renesansowe – alchemia w ogólności to filozofia jako nauka o jedności wszystkiego, bo wszystko wedle niej przemienia się we wszystko – mogą wydawać się nam dziwne, ale dla ludzi tamtej epoki był to ważny element rozumienia świata jako pewnej sensownej jedności, w którego dzieje jest wpisany los człowieka, w ten jednakże sposób, by istniała przestrzeń dla działań człowieka kształtującego samego siebie. Tak więc ułomność, niekompletność, niedostosowanie, brak równowagi, niezaspokojenie pod różnymi względami, biologiczna dekadencja człowieka sprawiają, że usiłuje on zmniejszyć lub usunąć te niedogodności, posługując się różnymi środkami, do których należy filozofia. Nie ma zatem ucieczki od filozofii: choćbyśmy nie wiadomo jak na nią pomstowali i wyrzekali się jej, zawsze jakoś odnosimy się do naszych potrzeb. Budujemy wizję świata, gdy wyłączmy egzystencję ludzką z wszelkiego determinizmu w imię jej niezbywalnej wolności i także wtedy, gdy odmawiamy sensu światu na rzecz powszechnego determinizmu, któremu podlega byt ludzki. Nie ma większego znaczenia, że jedna i druga wizja nie jest dostatecznie uzasadniona, jeśli przyjmie się za Pierre Bayle'em, że uzasadnienia takich metafizycznych stanowisk zawierają w sobie wierzenia. W jednym i drugim wypadku ujawnia się nasza potrzeba zrozumienia tego, co się dzieje.

Najmocniej chyba to pojmowanie filozofii zawiera się w ujęciu jej jako poglądu na świat, światopoglądu. Nie chodzi tu zatem o poznanie świata, o to, jaki świat jest naprawdę, lecz o to, jaki my nadajemy mu sens, jaki jest on dla nas. Najpełniej chyba tę ideę wyraził Wilhelm Dilthey, który zwrócił się przeciwko całej racjonalistycznej tradycji Zachodu, dyskredytując wartości poznawcze filozofii, którą uznał za wiedzę nieprawomocną

z powodu jej uwarunkowań historycznym miejscem i czasem. Człowiek, wedle Diltheya, istnieje wewnątrz pewnej historycznej, irracjonalnej całości życia i jedynie w jej obrębie może pojmować swoje istnienie i nadawać sens całej dostępnej mu rzeczywistości. W ten sposób tworzona filozofia odpowiada ludzkim potrzebom, dążeniom, tęsknotom, nadziejom, wyjaśnia człowiekowi jego istnienie i działanie w całości rzeczywistości. Zatem człowiek, jako członek zbiorowości historyczno-społecznej, w niej żyjący i przez nią kształtowany, nie mógł nie podejmować prób rozumienia i interpretacji świata, tzn. nadawania mu sensu. Jest to warunek istnienia społeczności i samego człowieka. Z takiego ujęcia filozofii jako światopoglądu wynika, że spory między różnymi systemami filozoficznymi są bezprzedmiotowe, nonsensowne, jako że spory te mają sens tylko wtedy, gdy usiłuje się ustalić, który z systemów lub które z ich elementów są prawdziwe. Tymczasem żaden system nie jest ani prawdą, ani fałszem, lecz wytworzonym przez człowieka poglądem, przypisującym rzeczywistości sens, oczywiście nie w sposób całkowicie dowolny, wszak projekcja sensu dokonuje się na gruncie tego, co istnieje, w jego konkretnym historycznym kształcie.

Także dla Nietzschego filozofia nie jest poznaniem, wiedzą prawdziwą, zawsze obecną, niezależną od tego, czy się ją odkrywa czy nie. Rzeczywistość jest według niego ustawicznym stawaniem się, której nie może – jako stającej się – uchwycić żadne poznanie, nie petryfikując stawania się, czyli nie fałszując tego, czym ono jest. Życie bowiem nie może ostać się bez tego, co trwałe, substancjalne, jako tego – jak ugruntowało się to w tradycji filozoficznej – co niezmiennie, nie ulegające zniszczeniu. Stąd właśnie pochodzi owo błędne przetworzenie stawania się w trwały byt. Tak więc – tak jest w tym przypadku, ale także w wielu innych – nieprawda jest, zdaniem Nietzschego, tym, co umożliwia życie. Fałsz jest niezbędnym warunkiem życia. By żyć, trzeba tkwić w błędzie. Tylko jako błędzący możemy istnieć. Nie posługiwać się fałszem to żegnać się z życiem. W istocie rzeczywistość, w której żyjemy, jest utkana z błędów. W swoim historycznym stawaniu się, uformowany człowiek dochodzi do poznania poprzez interpretację bytu, nadawanie mu sensu i wartości ze względu na owo własne uformowanie, swój ludzki sposób pojmowania. Dlatego interpretacja nie odtwarza natury samego bytu, lecz jest fałszem, dzięki któremu żyjemy. W ten sposób prawdą dla jakiejś zbiorowości jest to, co jej odpowiada, co wspiera jej trwanie w dłuższym czasie, a fałszem to, co godzi w owe zapatrywania zbiorowości. Nietzsche stwierdza wprost, że błędzenie, i to błędzenie fundamentalne, jest niezbędne do życia. W gruncie rzeczy interes życia zawiera w sobie aprobatę i nawet miłość do błędzenia. Poznanie, pojmowane jako interpretacja bytu, pozbawia myślenie możliwości w zakresie dochodzenia do prawdy jako wiedzy pewnej.

Ponieważ według Nietzschego istotą życia jest wola mocy, przeto wszystko, co się dzieje, jest jej wyrazem i przejawem. W życiu w gruncie rzeczy chodzi nie o samo życie, lecz o wolę mocy, o coś, co jest ponad życiem. Zatem i poznanie nie jest samoistne, nie jest wydzieloną domeną odkrywania prawdy o czymś istniejącym jako samo w sobie, lecz znajduje swoje ostateczne wy tłumaczenie w koncepcji woli mocy. Za prawdę uznaje się takie twierdzenie, poglądy czy koncepcje, które w najwyższym stopniu wzmagają wolę mocy, przyczyniają się do zawładnięcia czymś, pokonania przeciwnika. Prawdą jest to, co czyni nas silniejszymi, co potęguje naszą moc w walce z innymi. Poznanie jest służebne wobec woli mocy, jest jej narzędziem, środkiem uzyskiwania przewagi. Funkcją poznania jest dawać pewność jako moc do optymalnego w skutkach działania. Sens poznania nie zawiera się w jego prawdzie, lecz we wspieraniu woli mocy. Filozofia zatem, jak wszystkie manifestacje życia, podlega jednej naczelnej zasadzie – zasadzie woli mocy.

Inspirując się klarownymi i wnikliwymi rozważaniami Leszka Kołakowskiego na temat funkcjonalnego rozumienia filozofii (2009: 15–24), dołączam tutaj własne syntetyczne uwagi na temat koncepcji psychoanalitycznej oraz ewolucjonistyczno-biologiczycznej. To, czym jest filozofia dla Freuda, można opisać tytułem jednej z jego rozpraw: *Kultura jako źródło cierpień* (Freud, 2013). Ponieważ naturalne, prymitywne impulsy, pragnienia, instynkty – mówiąc po heglowsku „wolno puszczono” – zdestruowałyby byt ludzki, przeto człowiek musi uczyć się kultury, by regulować swoje postępowanie w sposób niezagrażający własnemu i innym ludzi istnieniu. Nie mogąc zaś zaspokoić swoich naturalnych potrzeb we właściwy sposób, człowiek wynajduje zastępcze sposoby. Kto przeżywa frustracje związane z życiem seksualnym, pisze np. symfonię, poemat liryczny czy traktat filozoficzny. Człowiek odwołuje się do takich form postępowania, gdyż są to formy społecznie akceptowalne. Nie usuwają one jednak napięć związanych z naturalnymi impulsami, lecz właśnie je tłumią, oszukują, zwodzą. Posługując się takimi namiastkami, człowiek nie spełnia więc tego, czego domaga się od niego natura. Kultura musi być przeto źródłem cierpień, narzędziem ucisku ludzkich instynktów, musi być represyjna, powodować lęk i ból człowieka. Im bogatsza kultura, tym bardziej człowiek czuje się w niej nieszczęśliwy. I filozofia, jak inne formy kultury, takie jak sztuka czy religia, należy do owych wysublimowanych urządzeń kultury służących tłumieniu człowieka w jego naturalnych pragnieniach.

Biologiczna koncepcja człowieka, przynajmniej pewne jej odmiany, uznaje człowieka za ułomny twór natury, gorzej wyposażony w organy aniżeli zwierzęta, dysponujący wątpliwiej – w stosunku do instynktu zwierząt – wartością intelektem. Patrzy się tutaj na człowieka jako na istotę należącą do gatunku zwierzęcego, nieudany efekt ewolucji zwierząt.

W tym kontekście mówi się często o degeneracji witalnej czy ślepej uliczce ewolucji. O ile Max Scheler, którego opisy wykorzystujemy w tej krótkiej charakterystyce uznał, że dopiero przekroczenie biologicznego poziomu życia konstytuuje człowieka jako istotę duchową i odniesioną do absolu-tu, o tyle koncepcja człowieka jako – jak pisał – „konstytutywnie chorego zwierzęcia” (1987: 111) uprawnia do wniosku, który nadzwyczaj trafnie sformułował Leszek Kołakowski we wspomnianym już tekście: „Filozofia, na równi z innymi dziedzinami życia ludzkiego, należy ostatecznie do urzędzeń tego samego typu, co wstawione zęby, peruki łysych, okulary krótkowidzów [...]” (2009: 17). Nieuleczalność człowieka jako chorego zwierzęcia stanowi w takim ujęciu podstawę trwałości filozofii, człowiek bowiem, pozostający w owym zasadniczo dekadencckim stanie, zawsze próbuje wpływać na poprawę jakości swojego istnienia.

To, co powiedziano dotychczas skłania do konkluzji, że filozofia nie jest poznaniem całości rzeczywistości czy pewnych wydzielonych z niej obszarów istnienia. Niepowstrzymana w toku dziejów wymiennosc systemów filozoficznych najmocniej dowodzi nieskuteczności filozofii w jej zabiegach o uzyskanie wiedzy o bycie i jego zróżnicowanych postaciach. Nie czyni tego nawet filozofia, która wykorzystuje wyniki badań nauk szczegółowych, stawiając bowiem na ich podstawie własne pytania, daje odpowiedzi, które zawierają pewną dozę spekulacji – bo inaczej nie różniłyby się od nauk – a więc odwołuje się do niebezpośrednio danych składników bytu, właśnie spekulatywnie wprowadzonych, przez co odcina sobie drogę do prawdy. Często owe spekulatywnie wprowadzone składniki ujawniają światopoglądowy charakter filozofii.

Wydaje się, że mimo niepowodzeń filozofii w kwestii zasadniczej, tzn. uzyskania przez nią poznania, pełni ona w kulturze niezwykle doniosłą rolę poprzez swoje – najogólniej mówiąc – krytyczne działania. To wcale nie znaczy, że rezultaty owych działań są powszechnie akceptowane, ale z pewnością część z nich znajduje w kulturze coraz bardziej zauważalnie aprobowaną pozycję. Mamy tu przede wszystkim na myśli analizy wiedzy odnoszącej się do bytu nadnaturalnego. Otóż istotne jest tu wskazanie na to, że nasza prawomocna wiedza dotyczy jedynie świata natury i że nie mamy żadnych podstaw do przenoszenia wiedzy o świecie natury na świat nadnaturalny. Zgodnie z tym ujęciem nie możemy np. przenosić przyczynowości, znanej nam jedynie z naszego świata natury, na byt boski, Boga, uznając go za przyczynę istnienia świata, ponieważ operujemy tutaj dwoma pojęciami przyczynowości: jednym – pochodzącym z naszego widzialnego świata, drugim – odniesionym do Boga i zupełnie nam nieznanym. Uprzytomnienie tego wprawdzie nie buduje nowej filozofii, ale pokazuje, że rozważania filozoficzne powinny być uprawiane z należytą starannością i dyscypliną intelektualną po to, by uzyskać

w miarę pełne zrozumienie sensu i wartości poznawczej twierdzeń filozoficznych, a tym samym moc przykładowo podważać prawdy w filozofii od wieków niekwestionowane.

Inni z kolei – idąc tym tropem – podkreślają, że istotną rolą filozofii jest rozbijanie potocznych oczywistości. Na przykład krytyka dość powszechnie akceptowanego psychologizmu, dokonana w 1900 r. w *Badaniach logicznych* Husserla, który wcześniej sam był zwolennikiem psychologizmu, nagle, od razu, została powszechnie przyjęta pozytywnie w kręgach uczonych. Można też odwołać się tutaj do odkrywania irracjonalności różnych stereotypów mocno zakorzenionych w życiu społecznym. Wydaje się, że do tego typu wydarzeń można zaliczyć teoretyczne uzasadnienie przez Lutra nonsensowności sprzedaży odpustów jako środka naprawy życia człowieka czy jego zbawienia. Szczególnie bogate w irracjonalne przekonania i postawy jest życie polityczne. I tutaj krytyczna postawa, wnikliwość analityczna, uprzytamnianie sensu zdarzeń i działań politycznych m.in. poprzez ich antecedencje wydają się niezwykle cenne, bowiem współczesna kultura jest mało oporna – jak powiedziałby Nietzsche – na zachowania stadne. W tym względzie także przypomnienie egzystencjalizmu może być bardzo inspirujące i owocne.

170 Trwała obecność filozofii w życiu społecznym wynika z tego, że jest ona spleciona z różnymi dziedzinami kultury, stanowi ich składnik czy punkt odniesienia. Różne obszary życia są przesycone elementami filozoficznymi w tym znaczeniu, że np. dzieła sztuki czy działania polityczne zawierają w sobie ogólniejsze treści o charakterze filozoficznym, dają odpowiedzi na pewne ważne pytania, przypisywane zazwyczaj właśnie filozofii. Jeśli bierze się pod uwagę koncepcje egzystencjalistów, trzeba by powiedzieć, że filozofia jest stale aktualizującym się sposobem naszego istnienia, ustawicznie podejmowanymi próbami przekraczania uwikłania w to, co empiryczne, które zarazem jest nieusuwalnym warunkiem takiej aktywności. Filozofia jest więc stałą jakością naszego istnienia. Także wtedy, gdy potępiamy filozofię. Dla przykładu: znajdując rozwiązanie własnych problemów w religii, zapominamy w istocie, że filozofia i religia koncentrują się, przynajmniej w pewnych obszarach ludzkiego myślenia, na tych samych czy podobnych kwestiach, a tylko ich rozstrzygnięcia mogą się zasadniczo różnić, choć w pewnych epokach rozstrzygnięcia te albo pokrywały się ze sobą, albo były do siebie bardzo podobne. Zazwyczaj jednak odpowiedzi religijne są mniej precyzyjne, bardziej niedookreślone i niejasne niż filozoficzne; w religii jest też miejsce na objawienie.

Potrzebujemy rozumieć siebie i świat, znać sens rzeczywistości, choćby ów sens opierał się na zabobonach, fantazjach, błędach. Filozofia, jako projekcja sensu na świat, jako światopogląd, jest nieprzekraczalna w życiu

ludzkim. Jeżeli z kondycją ludzką związane jest stawianie pytań – najogólniej mówiąc – najbardziej fundamentalnych, to, jak już powiedziano, nie ma ucieczki od filozofii. To tłumaczy też, dlaczego dzieje filozofii to dzieje zastępowania jednych systemów filozoficznych przez inne. Można powiedzieć, że dotychczasowe systemy zostają poddane krytyce i że z tego punktu widzenia są trudne do utrzymania. Wydaje się, że równie ważne jest ich zużywanie się emocywnie. Coś nam odpowiada lub nie odpowiada emocjonalnie, a krytyka intelektualna jest do pewnego stopnia wtórna. Oczywiście nie są to konstatacje wszechogarniające, trzeba bowiem mieć świadomość tego, że choć filozofia nie jest wiedzą o świecie w tradycyjnym jej rozumieniu, to jednak jest także odpowiedzią człowieka na jego konkretne istnienie w świecie, odpowiedzią i emocjonalną, i intelektualną. Wydaje się w ogólności, że człowiek nie jest istotą racjonalną – to, co powiedziano tutaj na temat filozofii, w gruncie rzeczy potwierdza ten pogląd. Jak mówił Nietzsche, człowiek ma odrobinę rozumu, a i ta odrobina nie jest zbyt rozumna. Zaś Eduard von Hartmann powiedział, że na początku każdej znaczącej filozofii leży błysk, a cała następująca po tym praca polega na próbie przerobienia tego błysku na racjonalnie uformowany pogląd. Poeta Julian Przyboś napisał, że „świat się spełni” w błysku. Być może filozofia spełniała się i spełnia w błysku, jednak usiłowania przetworzenia go w pojęciową konstrukcję filozoficzną pozostają ciągle nieudane.

BIBLIOGRAFIA

- Kołakowski, L. (2009). *Kultura i fetysze*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Freud, S. (2013). *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Scheler, M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ryszard Kleszcz

 <https://orcid.org/0000-0002-4618-6598>
Uniwersytet Łódzki

LESZEK KOŁAKOWSKI O RACJONALIZMIE ANALIZA KRYTYCZNA

Streszczenie

Leszek Kołakowski (1927–2009) był myślicielem, którego refleksja była u swych początków związana z marksizmem, antropocentryzmem, antyabsolutyzmem i radykalnie świeckim nastawieniem. Zarazem od początku Kołakowski, jako filozof, był wysoce krytyczny wobec pozytywistycznej wersji racjonalizmu. W artykule przedstawia się i analizuje poglądy filozofa, które dotyczą racjonalizmu. Wymaga to stosownych analiz metodologicznych i odróżnienia rozmaitych typów racjonalizmu. Przedstawiana analiza wskazuje, iż ewolucja poglądów Kołakowskiego oznacza rezygnację z radykalnego antropocentryzmu i haseł walczącej świeckości. Myśliciel, zachowując pewne elementy antyabsolutyzmu i związaneego z nim sceptycyzmu, pozytywnie waloryzuje treści związane z kulturą europejską i chrześcijaństwem.

Słowa kluczowe:

Leszek Kołakowski, antropocentryzm, antyabsolutyzm, krytyka pozytywizmu, chrześcijaństwo, racjonalizm, uzasadnianie racjonalizmu

LESZEK KOŁAKOWSKI ON RATIONALISM. CRITICAL ANALYSIS

Abstract

Leszek Kołakowski (1927–2009) was a thinker whose reflection was at the beginning associated with Marxism, anthropocentrism, anti-absolutism and a radically secular attitude. At the same time, from the very beginning Kołakowski, as a philosopher, was highly critical of the positivist version of rationalism. The paper presents and analyses the philosopher's views on rationalism. This requires appropriate methodological analyses and the distinction between different types of rationalism. The presented analysis shows that the evolution of Kołakowski's views means resignation from radical anthropocentrism and the slogans of fighting secularism. A thinker, retaining some elements of anti-absolutism and the related skepticism, positively valorises the content related to European culture and Christianity.

Keywords:

Leszek Kołakowski, anthropocentrism, anti-absolutism, criticism of positivism, Christianity, rationalism, justification of rationalism

Jest w każdym razie wątpliwe, w świetle dotychczasowych doświadczeń, czy ludzkość istotnie zmierza ku upowszechnionej afirmacji racjonalizmu takiego, jaki pozytywiści krzewią (Kołakowski, 1966: 214).

Osiół Buridana jest racjonalistą skrajnym, ponieważ nie podejmuje wyboru praktycznego między dwiema wiązkami siana, póki sytuacja poznawcza nie daje mu powodów do preferencji praktycznych ze względu na skuteczność zamierzonego działania [...]. Umierając z głodu osiół Buridana daje świadectwo najbardziej niezłomnego racjonalizmu, a każdy racjonalista może zatknąć sztandar nad jego grobem (Kołakowski, 1989a: 126).

[...] Pośród pytań podtrzymujących europejską filozofię przy życiu przez dwa i pół tysiąclecia ani jedno nie zostało nigdy rozstrzygnięte ku naszemu powszechnemu zadowoleniu; wszystkie bądź nadal budzą kontrowersje, bądź zostały dekretem filozofów unieważnione. [...] Cokolwiek waży w filozofii – czyli cokolwiek czyni ją w ogóle ważną w życiu – podlega tym samym wyborom [...] (Kołakowski, 1990a: 7–8).

1.

Leszek Kołakowski jako filozof kultury i historyk idei jest przykładem myśliciela, którego myślenie przechodziło przez rozmaite etapy rozwojowe. Zaczynał po wojnie jako student filozofii, młody, bojowy i co istotne – ortodoksyjny marksista, któremu bliskie było dziedzictwo oświeceniowego racjonalizmu i świeckości. Jego dalsze intelektualne ewolucje prowadziły go przez marksizm typu rewizjonistycznego, poprzez stopniowe rozstanie z nim, aż do pozycji krytycznej wobec marksizmu w ogóle. Także jego stosunek do religii ulegał istotnym przemianom. Krytycyzm widoczny w pracach Kołakowskiego obejmował także często jego stosunek do swych własnych wcześniejszych pozycji filozoficznych. **Wydaje się jednak, iż w jego nastawieniu, mimo tych wyrazistych zmian, były też pewne elementy wspólne, dające się zauważyć w rozmaitych okresach jego twórczości.** Takim elementem niewątpliwie było zainteresowanie religią, niezależnie od tego, czy była ona traktowana jako nieprzejednany wróg, czy jako pociągający obiekt badania, czy jako niezbywalny element kultury europejskiej. Innym elementem trwale obecnym w myśli Kołakowskiego wydaje się nastawienie niechętne wobec filozoficznego pozytywizmu, który występował w historii myśli europejskiej w rozma-

itych postaciach¹. Kołakowskiemu, w różnych okresach jego twórczości, obce były rozmaite formy pozytywistycznego i scjentyistycznego myślenia, przy czym pozytywizm można by w jego przypadku rozumieć maksymalnie szeroko, jako prąd cechujący się minimalizmem i antyspekulatywnym oraz antymetafizycznym nastawieniem. Tak szeroko pojmowany pozytywizm odnaleźć możemy w rozmaitych okresach rozwoju filozofii zachodniej, chociaż samą nazwę zawdzięczamy myśli francuskiej XIX w. (w tej kwestii obszerniej zob. Kleszcz, 1994: 131–146). Wszelkie postaci pozytywizmu, który w XIX stuleciu miał swego klasyka w postaci Auguste'a Comte'a; potem, jako drugi pozytywizm, reprezentowany był przez Richarda Avenariususa i Ernsta Macha, by wreszcie w wieku XX znaleźć swój wyraz w empiryzmie logicznym, zapoczątkowanym przez Koło Wiedeńskie. Ten wielopostaciowy i zróżnicowany nurt był pod pewnymi istotnymi względami obcy temu, co Kołakowski uważał za ważne i niezbywalne w filozoficznym myśleniu, zwłaszcza w myśleniu o człowieku i kulturze. Pozytywizm w jego rozumieniu, wbrew pewnym opiniom na ten temat, ma być stanowiskiem wyraźnie filozoficznie i aksjologicznie nieneutralnym, o charakterze zauważalnie normatywnym. Jak wskazuje Kołakowski w swej małej monografii pozytywizmu:

Pozytywizm jest więc stanowiskiem normatywnym regulującym sposób używania terminów takich jak „wiedza”, „poznanie”, „informacja”; tym samym reguły pozytywistyczne odróżniają w pewien sposób spory filozoficzne i naukowe takie, które prowadzić warto, od takich, które nie mają szans rozstrzygnięcia i nie zasługują wobec tego na uwagę (1966: 11).

175

Wedle Leszka Kołakowskiego przyjrzenie się różnym nurtom, które występowały w historii pozytywizmu pozwala na wskazanie zasad charakterystycznych dla wszelkich (historycznie zmiennych) jego postaci (1966: 11–18). Byłyby to jego zdaniem:

¹ Tej problematyce myśli pozytywistycznej i jej historii poświęcona jest praca Kołakowskiego *Filozofia pozytywistyczna: od Hume'a do Koła Wiedeńskiego* (1966). Ta mała książeczka, wydana w popularnej serii Omega, jest znacząca, bardziej nawet z powodu pewnych własnych poglądów jej autora tam prezentowanych, niż z powodu samych tylko treści historycznych w niej zawartych. Wywołała ona debatę w ówczesnym polskim środowisku filozoficznym, czego wyrazistym przykładem jest dyskusja na łamach *Studiów Filozoficznych* z udziałem m.in. Stefana Amsterdamskiego, Heleny Eilstein, Władysława Krajewskiego, Stanisława Lema, Krzysztofa Pomiana i Mariana Przełęckiego (*Dyskusja nad książką „Filozofia pozytywistyczna – od Hume'a do Koła Wiedeńskiego”*, 1967). Inne prace Kołakowskiego wykorzystywane szerzej w tym tekście to: *Kultura i fetysze* (1967b); *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii* (1988); *Nieracjonalności racjonalizmu* (1989a); *Horror metaphysicus* (1990a); *Husserl i poszukiwanie pewności* (1990b); *Obecność mitu* (2003). Wskazane skróty prac Kołakowskiego przywoływane są w niniejszym tekście w nawiasach, po skrócie następuje numer strony.

1) **Reguła fenomenalizmu**, zgodnie z którą nie ma różnicy między istotą a zjawiskiem. W efekcie winno się przyjmować tylko to, co dane jest w ramach doświadczenia, odrzucając sądy, które dotyczą tego, co byłoby „ukryte”, a czego przejawem miałyby być dostępne nam doświadczenie;

2) **Reguła nominalizmu**, wedle której odrzuca się istnienie przedmiotów ogólnych; w szczególności zaś przyjmuje się na gruncie teorii wiedzy, iż wiedzy tej nie odpowiada istnienie jakichkolwiek przedmiotów ogólnych;

3) **Reguła odmawiająca wartości poznawczej sądom oceniającym** i wypowiedziom normatywnym. Przyjmuje się bowiem, że w doświadczeniu, będącym źródłem wiedzy, nie są dane jakości takie jak: dobry/zły czy piękny/brzydki;

4) **Reguła uznająca jedność metody wiedzy**. Zgodnie z nią przyjmuje się, że na pewnym poziomie dysponujemy unitarną metodą zdobywania wiedzy, która byłaby wspólna dla wszystkich dyscyplin, tak przyrodniczych, jak i humanistycznych. W efekcie, jak się niekiedy twierdzi, istnieje możliwość sprowadzenia różnorodności dyscyplin naukowych do jednej, co przejawia się pod postacią dwudziestowiecznych haseł, obecnych choćby w Kole Wiedeńskim, to jest „jedności wiedzy” i „fizykalizmu”.

Te zasady winny być przy tym widziane w pewnym kontekście światopoglądowym, który wysoko w hierarchii wartości ceni naukę, w bardziej radykalnych ujęciach głosząc scjentyzm, kult nauk przyrodniczych oraz zajmując stanowisko co najmniej niechętnie metafizyce (często raczej temu, co się za metafizykę w tym nurcie uznawało). Jest on oparty, jak zauważa Kołakowski, o pewnego rodzaju wartościowanie:

Cała antymetafizyczna doktryna i cała teoria sensowności wyrażen okazuje się tedy oparta o pewien system wartościowania tak samo relatywny i tak samo związany z określoną formacją kulturalną, jak dowolne inne (1966: 218).

Ten stosunek do metafizyki, zasadniczo krytyczny, przybiera w ramach pozytywizmu różne postaci. W wersji mocniejszej odmawia się metafizyce wszelkich uprawnień i wartości, w słabszej zaś dopuszcza się ją jako wyraz ekspresji, mającej jednak charakter pozapoznawczy. Mocniejsza wersja łączy się z przekonaniem, że nauka – na modłę pozytywistyczną rozumiana – jest samowystarczalna i nadto tylko ona dostarcza (może dostarczać) człowiekowi odpowiedzi na pytania, które on sobie stawia. Te poglądy empirystów logicznych byłyby rujnujące dla całej dotychczasowej tradycji filozoficznej. Jak to zauważa Kołakowski:

Likwidacja pseudoproblemów, pytań pozornych, refleksji nad niczym miała być najdonioślejszym wynikiem owej krytyki, której rezultaty ujawniały, między innymi, że niemal cała filozofia dotychczasowa składa się z kwestii pozornych i odpowiedzi bezsensownych (1966: 202).

Co warte podkreślenia to nacisk, jaki Kołakowski kładzie na fakt, iż u podstaw pozytywistycznych wartościowań leży kryterium efektywności, i to efektywności o charakterze praktycznym (technologicznym) (1989a: 141–142). Wyraża to wiele tekstów autorów pozytywistycznych, w tym choćby następujące słowa Alfreda J. Ayera:

There is no absolute standard of rationality, just as there is no method of constructing hypotheses which is reliable. We trust the methods of contemporary science because they have been successful in practice (1952: 100)².

W przekonaniu Kołakowskiego wszelkie, a więc także pozytywistyczne kryteria wiedzy, czy analogicznie – racjonalności, mają charakter historyczny i relatywny, toteż zawsze winny być rozpatrywane w kontekście historycznym. To historycystyczne nastawienie Kołakowskiego, będącego przede wszystkim historykiem idei, nie zaś typowym filozofem systematycznym, trafnie ujmuje Ewa Bieńkowska, stwierdzając:

Zamiast zajmować się strukturami bytu czy poznania – ambicja myślicieli od początków cywilizacji greckiej – Kołakowski pyta o to, jak myśleli ludzie budujący intelektualną ciągłość naszej historii, jakie zadawali sobie pytania, jak próbowali odpowiedzieć na ogrom świata, na udreki i wymagania życia. Filozofowie i my wszyscy żyjemy w czasie: to podstawa. Czy również pewne nasze wytwory potrafią wyprowadzić poza czas – tego nie wiemy; nie jest to dla filozofa pytanie rozstrzygalne. Historia jest naszą aktualnością, cała historia – to następne założenie (2020: 132).

177

Z tym wskazywanym nastawieniem myślicieli pozytywistycznych łączy się zwykle, także w kontekście potocznym, hasło racjonalizmu. To hasło, jego rozmaite rozumienia, warte jest bliższego rozpatrzenia, tym bardziej, iż pojawia się ono u Kołakowskiego dość często. **Toteż zagadnienie racjonalizmu i racjonalności, rozmaitych ich odmian, założeń za tym stojących, w kontekście myśli Leszka Kołakowskiego i jego uwag na ten temat, także w kontekście polemicznym (antypozytywistycznym), będzie przedmiotem poniżej prowadzonych rozważań.**

2.

Chcąc scharakteryzować racjonalizm musimy pamiętać, iż trzeba go widzieć jako pogląd odróżniany i przeciwstawiany bądźż to empiryzmowi, bądźż to irracjonalizmowi. Standardowo bowiem odróżnia się dwie pary

² Ta edycja oparta jest na drugim wydaniu pracy (1946), wydanej w wydawnictwie Victor Gollantz, Ltd.

stanowisk: racjonalizm i empiryzm oraz racjonalizm i irracjonalizm (zob. szczegółowe analizy w tej kwestii: Kleszcz, 2015: 247–267). Gdy uwzględnimy jeszcze płaszczyznę psychologiczną, możemy mówić nawet o trzech parach stanowisk.

W odniesieniu do tej domeny psychologicznej formułowane jest pytanie dotyczące tego, skąd wywodzą się treści poznawcze, którymi dysponujemy. Tak więc pytamy tutaj o genezę naszego poznania. Na tejże psychologicznej płaszczyźnie wyróżnia się dwa klasyczne stanowiska: natywizm (racjonalizm genetyczny) oraz empiryzm genetyczny. **Racjonalizm genetyczny** przyjmuje istnienie poznania, które nie zostało uzyskane drogą poznania empirycznego. Z kolei przeciwstawny mu **empiryzm genetyczny** wywodzi całe nasze poznanie z doświadczenia. Te stanowiska (para stanowisk) nie będą przedmiotem dociekań w tym tekście prowadzonych, nie wydają się bowiem istotnymi dla rozważań prowadzonych przez Kołakowskiego w kontekście racjonalizmu i można je z tego powodu, w dyskutowanym kontekście tego artykułu, pominąć.

W przypadku drugiej pary pytamy o to, jakie metody prowadzą nas do poznania wartościowego w sensie poznawczym. I na tej płaszczyźnie możemy wyróżnić racjonalizm metodologiczny (aprioryzm) oraz empiryzm (aposterioryzm). **Racjonalizm, powiedzmy, metodologiczny** to stanowisko przyjmujące, że poznaniem wartościowym jest to, które uzyskujemy na drodze pozadoświadczałnej, a więc poznanie *a priori*. Z kolei **empiryzm (aposterioryzm)** to stanowisko przyjmujące, że wartościowy poznawczo charakter ma poznanie uzyskane w drodze doświadczenia, czyli *a posteriori*.

Wreszcie, **w ramach trzeciej pary**, mielibyśmy stanowiska racjonalizmu i irracjonalizmu. **Racjonalizm** przyjmuje, iż to rozum, szeroko tutaj pojmowany, jest ostatecznym czynnikiem, w oparciu o który dokonujemy oceny walorów naszego poznania, przyznając mu lub odmawiając cech poznania wartościowego (poznawczo). Z kolei **irracjonalizm** dopuszcza inne poza rozumem czynniki, takie jak: autorytet, intuicja swoiście rozumiana, przeżycie mistyczne czy uczucie. Jeśli, jak mówiliśmy, pominąć kwestie genezy poznania, to mielibyśmy dwa rodzaje racjonalizmu, nazwijmy je **racjonalizmem₁** oraz **racjonalizmem₂**.

Racjonalizm₁ to pogląd przyjmujący, iż poznanie wartościowe (poznawczo) może być dostarczane przez czynniki pozaempiryczne, a więc (co najmniej) dopuszcza poznanie *a priori*. Ten typ racjonalizmu, zwany także aprioryzmem, w wersji skrajnej dopuszcza tylko czynniki inne niż empiryczne, zaś w wersji umiarkowanej przyjmuje tak jedno, jak i drugie.

Racjonalizm₂ to z kolei stanowisko, które przyjmuje, iż to rozum jest zasadniczym czynnikiem, w oparciu o który dokonujemy oceny walorów naszego poznania. Ten racjonalizm nie musi wykluczać intuicji

ani doświadczenia, wyklucza natomiast takie czynniki jak autorytet czy doświadczenie mistyczne³.

Mielibyśmy więc dwa rodzaje racjonalizmu, o ile pominiemy tzw. racjonalizm genetyczny. Wydaje się to jednak nie uwzględniać innego jeszcze użycia terminu racjonalizm, które zbliżone do rozumienia drugiego, akcentuje jednak bardzo wyraźnie takie pojmowanie rozumu, przy którym jest on uznawany za absolutną, wyłączną i wystarczającą władzę, jaką człowiek dysponuje. Odrzuca się tym samym wszelkie twierdzenia uznane za dogmatyczne (zwłaszcza dogmaty religijne), oparte na intuicji, opinii autorytetu, objawieniu czy wierze. To użycie terminu „racjonalizm” ma genezę teologiczną, współcześnie jednak przybiera zwykle postać wykluczającą, w sposób mniej lub bardziej stanowczy, wszelkie odniesienia do rzeczywistości extranaturalnej, przyjmując najczęściej kształt radykalnie świecki, często antyreligijny. To stanowisko może zakładać, choć nie zawsze musi tak być, scjentyzm. O tak rozumianym racjonalizmie i racjonalizmie, widzianym z perspektywy człowieka wierzącego (dla jasności nie będącej jego, czyli Kołakowskiego, perspektywą), mówi on w swej późniejszej pracy *Jeśli Boga nie ma...*, wskazując, iż także niektórzy ludzie, będący konsekwentnymi ateistami, przyjmują te konkluzje:

Świat racjonalisty, argumentuje niestrudzenie wierzący – nie jest Kosmosem, nie objawia żadnego porządku ani sensu, nie stwarza dobra ni zła, żadnego celu ani prawa. Stajemy wobec obojętnego chaosu, który wytworzył nas równie bez celu, jak bez celu nas unicestwi; musimy pogodzić się z tym, że wszelkie ludzkie nadzieje i lęki, wszelkie ekstatyczne radości i straszliwe cierpienia, wszystkie twórcze udręki uczonych, artystów, świętych i konstruktorów mają zniknąć na zawsze bez śladu, zatopione w bezmyślnym i bezgranicznym morzu przypadku (1988: 229–230).

Rodzi się pytanie, czy i czym różnią się te stanowiska 2 i 3 (racjonalizm₂ i racjonalizm₃)? Różnica zdaje się leżeć w owym absolutyzowaniu władz rozumu w podejściu trzecim, zwłaszcza w kontekście wiary religijnej. Tak niejednokrotnie używa się tego terminu w kontekstach bardziej potocznych, gdzie określanie kogoś mianem racjonalisty (zwolennika racjonalizmu) oznacza, iż osoba ta nie przyjmuje boskiego objawienia i zwykle nie żywi żadnych religijnych przekonań.

Po dołączeniu tego trzeciego rozumienia mielibyśmy więc także **racjonalizm₃**, zgodnie z którym rozum, przeciwstawiany (głównie) objawieniu (religijnemu), jest jedynym rzetelnym czynnikiem pozwalającym

³ Trzeba pamiętać, iż nie usuwa to jednak pewnych trudności z uwagi na to, że rozum może w rozmaity sposób mieć pierwszeństwo poznawcze nad doświadczeniem i zmysłami, a nadto, z uwagi na fakt pewnych niejasności samego pojęcia „rozumu” (o tej kwestii zob. Kleszcz, 2007: 50–53).

na pozyskiwanie i ocenę wszelkich treści poznawczych. Zwykle jest to stanowisko bardziej radykalne niż racjonalizm².

W tym tekście chciałbym bliżej zająć się tym, jak Kołakowski rozumie racjonalizm (a także racjonalność) i jaki jest jego stosunek do racjonalizmu w rozmaitych jego postaciach. Jak wskazywałem, Kołakowski niechętny jest rozmaitym postaciom pozytywizmu. Pozytywiści często deklarowali się zarazem jako racjoniści i stanowczy zwolennicy racjonalizmu. Nie ma jednak koniecznego *iunctim* między pozytywizmem a pewnymi, co najmniej, postaciami racjonalizmu. Stąd też, jak można wstępnie założyć, to antypozytywistyczne nastawienie nie musi pociągać niechęci Kołakowskiego do pewnych przynajmniej form racjonalizmu. Z tego więc, iż Kołakowski w rozmaitych okresach swej filozoficznej drogi odrzucał pozytywizm (i dodajmy – także scjentyzm), nie wynika jeszcze jakiś jednoznaczny, przez to wyznaczany, jego stosunek do kwestii racjonalizmu. **To zagadnienie uczynimy przedmiotem dalszych rozważań, starając się udzielić odpowiedzi na pytanie: czy Kołakowskiemu można przypisać racjonalizm i w jakim rozumieniu tego terminu.**

180 3.

Zagadnieniem racjonalizmu w kontekście systematycznym, bo takie teksty systematyczne mnie głównie tutaj interesują, zajmował się Kołakowski obszerniej już od połowy lat 50. Efektem tych zainteresowań i przygotowywanych tekstów miał być zbiór esejów o tytule *Fetysze racjonalizmu* złożony do druku w wydawnictwie Książka i Wiedza⁴. Jednym z esejów był tam obszerny i ważny dla charakterystyki wczesnych poglądów L. Kołakowskiego tekst *Nieracjonalności racjonalizmu*, który został wydany dopiero w roku 1989 przez Wydawnictwo Puls⁵. Przedmiotem rozważań w tym tekście jest racjonalizm rozumiany jako przeciwieństwo irracjonalizmu,

⁴ Te zbiór miał zawierać eseje: *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*; *Cogito, materializm historyczny, ekspresyjna interpretacja osobowości*; *Etyka bez kodeksu*; *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*; *Pochwała niekonsekwencji*; *Nieracjonalności racjonalizmu*; *Wielkie i małe kompleksy humanistów*. Wszystkie te teksty, poza *Nieracjonalnościami racjonalizmu*, ukazały się w PRL-u drukiem w czasopiśmie, a także w wydanym w 1967 r. przez PIW zbiorze *Kultura i fetysze*. Książka *Fetysze racjonalizmu*, przygotowana do wydania w wydawnictwie Książka i Wiedza w 1963 r., została zniszczona na etapie składu. Autorowi udało się wydać wcześniej fragment w postaci tekstu zatytułowanego *Racjonalizm jako ideologia* w piśmie *Argumenty*.

⁵ Praca ta została wydana na podstawie zachowanej odbitki szrotkowej w roku 1989, pierwotnie w Wydawnictwie Puls. W tym tekście przywołuję ten obszerny artykuł (Kołakowski, 1989a: 114–153).

a więc jak się wydaje *prima facie* **racjonalizm₂**. Jak zauważa Kołakowski, sam termin „racjonalizm” używany jest w Europie od wieku XVII jako termin zabarwiony pozytywnie. Zarazem nie jest on używany jednoznacznie, a jego znaczenie wydaje się niekiedy mgliste. **W pierwszym ze znaczeń, w użytych przez Kołakowskiego znaczeniu węższym, racjonalizm byłby stanowiskiem dotyczącym poglądów (przekonań) żywionych przez ludzi, w drugim zaś dotyczyłby on postaw ludzi** (1989a: 115 i nn.).

Przy czym **w ramach pierwszego znaczenia, czyli tego znaczenia dotyczącego przekonań żywionych przez ludzi, mielibyśmy dwie jego wersje:**

A) Taką, która wyklucza poznanie niedyskursywne (niedające się wyrazić w języku, a więc np. mistyczne), lecz dopuszcza w zasadzie wszelkie rodzaje poznania, o ile byłyby one wyrażalne w języku. To zdaje się zaś dopuszczać to, co można by nazwać poznaniem wyrażającym np. objawienie typu religijnego, o ile jego treść byłaby językowo wyrażalna. Objawienie religijne w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie jest bowiem wyrażane w języku. Osobną kwestią jest oczywiście problem interpretacji (hermeneutyki) tekstów, mających wyrażać to boskie objawienie.

B) Ta druga zaś uznaje, iż racjonalizm nie dopuszcza jakichkolwiek prawd odwołujących się do objawienia religijnego czy autorytetu, jako że nie uznaje jakichkolwiek treści poznawczych niepodlegających publicznej kontroli lub falsyfikacji.

Kołakowski deklaruje, iż używa terminu „racjonalizm” w tym drugim sensie, czyli B. Tak więc racjonalizm (i konsekwentnie racjonalista) tak rozumiany odrzuca z definicji wszelkie treści (tym samym zaś przekonania) religijne. Widać więc, że ten racjonalizm Kołakowskiego (w tym okresie) byłby raczej **racjonalizmem₃, gdyby odnieść go do zaproponowanej powyżej klasyfikacji racjonalizmów**. Kwestią, która wymaga ustalenia byłoby oczywiście wskazanie racji, dla których ten rodzaj racjonalizmu można (ewentualnie) zasadnie przyjąć.

Za wyborem tak rozumianego racjonalizmu ma przemawiać, zdaniem filozofa, fakt, iż takie użycie pary racjonalizm-irracjonalizm lepiej oddaje ważne konflikty ideowe w myśli europejskiej. Jest to niewątpliwie stanowisko, u podstaw którego tkwią pewne oceny i wartościowanie, także dotyczące dziejów myśli europejskiej. Te racje wskazane przez filozofa nie są więc (nie są w pierwszym rzędzie) racjami natury epistemologicznej. Racjonalizm₃ może z pewnością przyjmować radykalny scjentyista, który dopuszcza tylko poznanie naukowe, uzyskiwane w naukach przyrodniczych i wykluczający wszelkie extranaturalne drogi poznawcze, zwłaszcza natury religijnej. Tak rozumiany scjentyista winien jednak wykluczać także wszelkie rozważania typu światopoglądowego, o ile wykraczają poza domenę nauki (nauk empirycznych). Jednak Kołakowski takim scjentyistą nie był; choć chciał wyłączyć treści religijne, to wyraźnie

nie chciał tego czynić w przypadku (niereligijnych) treści światopoglądowych. W takiej sytuacji musi on więc, o czym powiemy dalej, inaczej ten przyjmowany przezeń typ racjonalizmu uzasadniać, inaczej niż robi to typowy scjentyista. W tym miejscu warto zauważyć, iż jeśli racjonalizm₃ jest radykalniejszy, jak to zauważyliśmy, niż racjonalizm₂, to łatwo w tej sytuacji stwierdzić, że zbiór racjonalistów, przy rozumieniu tego terminu jako **racjonalizmu₂**, będzie w danym momencie czasowym obszerniejszy, niż ich zbiór przy rozumieniu go jako **racjonalizmu₃**. I odpowiednio – adekwatny zbiór irracjonalistów, przy **racjonalizmie₃** będzie większy niż w przypadku irracjonalizmu, dla którego wyznacznikiem będzie **racjonalizm₂**. Zauważmy także konsekwencje takiego stanowiska, powodujące, iż na płaszczyźnie **racjonalizmu₃** za irracjonalistów trzeba by m.in. uznać wszystkich scholastyków, Kartezjusza, Leibniza, współcześnie zaś zauważalną grupę filozofów, w tym także niektórych filozofów analitycznych i fenomenologów. Tych warunków bycia racjonalistą, jak to wskazuje Kołakowski, nie spełniłby także Kant. Kołakowski stara się w jakimś stopniu uniknąć tych radykalnych konsekwencji, wskazując w swych omówieniach, iż u tych myślicieli spotykamy niekoherentne wątki, mówiąc jego ówczesnym językiem – postępowe i reakcyjne, materialistyczne i spirytualistyczne. W przypadku Leibniza jest to jednak stosunkowo trudne, bo dla tego myśliciela „[...] zasada ugody i kompromisu z teologią, z religią i scholastyką uzyskała wyraz najpełniejszy”⁶. Na takie rozwiązanie trudno przystać, wydaje się ono bowiem ideologicznie uwarunkowane i pozbawione wystarczających rzeczowych racji. To stanowisko ma natomiast niewątpliwie silną komponentę perswazyjną. Te rozróżnienia, proponowane przez ówczesnego Kołakowskiego, dotyczą w zasadzie płaszczyzny teoriopoznawczej, mogą być jednak przełożone na język racjonalizmu ontologicznego. Jak zaznacza Kołakowski, między tego rodzaju racjonalizmami (i odpowiednio irracjonalizmami) nie ma zależności logicznej, lecz psychologiczna (1989a: 117–118). Te konteksty ontologiczne pomijam jednak w tym tekście jako mniej dla rozważań Kołakowskiego istotne.

Analizując racjonalizm, Kołakowski rozróżnia, jak już była o tym mowa, **racjonalizm jako pewien pogląd** (tezę), co wyżej omawiano, oraz **racjonalizm jako postawę**, która swój wyraz znajdować może tak w myśleniu, jak i w zachowaniu. W pierwszym rzędzie zajmijmy się bliżej owym racjonalizmem jako poglądem (wyrazem przekonań). **Racjonalizm**

⁶ Por. Kołakowski, 1955: XV. Kołakowski dopatruje się jednak, poza niebudzącymi wątpliwości pracami naukowymi, także w filozoficznych pracach Leibniza znacznych walorów, związanych m.in. z jego zasadą powszechnego związku zjawisk. Ten element miał cenić sam Lenin, zauważając: „Tu jest swego rodzaju dialektyka i bardzo głęboka, bez względu na idealizm i klechostwo” (1955: XXVIII).

w kontekście epistemologicznym (dotyczącym przekonań), jak zauważa Kołakowski, można traktować jako stanowisko określające to, co jest, a co nie jest poznaniem (względnie poznaniem naukowym). Standardowo w ramach analiz epistemologicznych przyjmuje się, że poznanie, aby miało charakter racjonalny, musi spełnić pewne warunki (kryteria)⁷. Zdaniem Kołakowskiego racjonalizmowi w tym sensie nadać można węższy lub szerszy zakres. **Racjonalizm w wersji węższej** wiąże się z odrzuceniem wszelkiego poznania nie dyskursywnego, zaś **w wersji szerszej** z odrzuceniem poznania, które z zasady samej nie podlegałoby kontroli publicznej (1989a: 115 i nn.). Ponieważ wskazywaliśmy na obcość Kołakowskiego wobec pozytywizmu, to należy dodać, iż jego zdaniem współcześni pozytywiści są racjonalistami, i to racjonalistami skrajnymi. Ich racjonalizm w kontekście poznania w ogóle (zwłaszcza jednak poznania naukowego) charakteryzuje Kołakowski sprowadzając go do tak sformułowanego postulatu: „Należy odmówić przynależności do nauki tym wypowiedziom, które nie są zarazem podległe falsyfikacji i przekładalności na język nauk przyrodniczych lub też na terminy życia codziennego” (1989a: 123).

Pierwszy z tych czynników (falsyfikowalność) byłby gwarancją (możliwości) uzasadnienia empirycznego, zaś drugi (przekładalność) – jak sądzić można – pozwalałby (czy jednak zawsze?) respektować wymaganie ścisłości artykulacyjnej. Wydaje się ponadto, że zachowanie konsekwencji logicznej, niewskazywane przezeń *expressis verbis*, zakładane byłoby (przez pozytywistów, a zwłaszcza przez empirystów logicznych) co najmniej *implicite*. Takie więc stanowisko mogłoby spełniać – standardowo rozumiane – kryteria racjonalności przekonań. Ci filozofowie, zaliczani przez Kołakowskiego do grona pozytywistów, odwołują się, jak wskazuje filozof, do pewnego kryterium zrozumiałości, które sprowadzić można w gruncie rzeczy do postulatu przekładalności wypowiedzi na pewien wzorcowy język. Jeśli, a tak zwykle chcą pozytywiści, ten wymóg ma dotyczyć nie tylko empirycznego przyrodoznawstwa, lecz także dyscyplin humanistycznych i filozofii, to rodzi to pewne, dosyć zasadnicze trudności natury metodologicznej. Ten język wykorzystywany w przypadku przekonań filozoficznych czy światopoglądowych nie jest bowiem, jak nietrudno zauważyć, przekładalny na język nauk przyrodniczych (eksperymentalnych). Podobnie byłoby w przypadku humanistyki. **Toteż**

⁷ Zauważmy, że współcześnie mówi się zwykle, iż na standardowe warunki racjonalności składałyby się następujące wymagania: a) ścisłość artykulacyjna, b) zachowanie konsekwencji logicznej, c) posiadanie uzasadnienia (niekiedy mówi się o uzasadnieniu empirycznym), por. Kleszcz, 1996: 121–133; Szaniawski, 1983: 5–15.

faktycznie pozytywiści (racjoniści pozytywistyczni) domagają się, jak zauważa Kołakowski, jego przekładalności na język codziennego doświadczenia, na terminy zdroworozsądkowe, zaczerpnięte z życia codziennego. Takie stanowisko jest przez polskiego filozofa zdecydowanie odrzucane. Mówi on o tym z właściwą dla siebie odrobiną sarkazmu:

Pozytywista ma więc ukryte kryterium zrozumiałości, którym się posługuje formułując go wyraźnie: polega ono na tym po prostu, że przyjmuje on za rzeczywistość ostateczną świat codziennego życia i konfrontuje z tą rzeczywistością poglądy na świat i doktryny metafizyczne. Wśród przedmiotów życia codziennego nie znajduje on jednak czegoś takiego jak „być”; nasuwa mu to nieodparte przekonanie, że w słowie tym kryje się mistyfikacja i że jako niezrozumiałe ma ono być wyrugowane z języka ludzi przyzwoitych (1989a: 121–122).

Implicite zakłada się więc, że w kontekście przekonań filozoficznych, a tym bardziej światopoglądowych, ostateczną rzeczywistością, do której się odwołujemy, jest świat codziennego życia. I z tym konfrontuje się analizowane koncepcje. **Ta dyskwalifikacja metafizyki (i analogicznie wszelkiej refleksji w zakresie antropologii filozoficznej czy światopoglądowej), jako zawierającej zdania nonsensowne, nie wydaje się więc zasadna. Nie wydaje się ona zasadną tak z racji metodologicznych, jak i praktycznych. Na tej pierwszej płaszczyźnie przyjmowane przez pozytywistów kryterium zrozumiałości, to jest przekładalność na język nauk empirycznych lub język życia codziennego, jest całkowicie arbitralne** (1989a: 135 i nn.). Ta teza sama, na gruncie stanowiska empiryzmu logicznego, wydaje się nadto mieć charakter metafizyczny. Tak więc naraża ona stanowisko pozytywistycznych racjonalistów na wewnętrzną niespójność. Dodajmy w tym momencie, że na takie konsekwencje empiryzmu logicznego wskazywał już w latach 30. Roman Ingarden, filozof, który dla ówczesnego Kołakowskiego nie mógłby być ze względów tak teoretycznych, jak i ideologicznych myślicielem bliskim⁸. Poza tym zarzutem ukrytej metafizyczności i w konsekwencji niespójności Kołakowski wskazuje, że takie limitowanie tego, czym filozof winien się zajmować nie zmieni zainteresowania ludzi, bo jak zauważa:

[...] uśmiercanie społecznie żywotnego zainteresowania ludzi dla pytań, na które nie ma odpowiedzi dobrze sprawdzonych, a które zarazem domagają się rozstrzygnięcia natychmiastowego, jest zadaniem beznadziejnym. Bo też istnieją pytania, na które

⁸ Systematyczna dyskusja z neopozytywizmem, dotycząca kwestii metafizycznych, została przez Ingardena zawarta głównie w dwu tekstach, w których mamy do czynienia z analizą tego stanowiska i z jego krytyką odnośnie takiego rozumienia filozofii, które było, jego zdaniem, dla niej destrukcyjne i *de facto* likwidatorskie. Por. Ingarden, 1935/1936: 264–278 oraz Ingarden, 1934: 335–342.

każda odpowiedź jest niesprawdzalna, a które zarazem wywierają wpływ istotny na nasze postępowanie (1989a: 137–138).

Stanowisko racjonalistów (w tym racjonalistów pozytywistycznych) jest pewnym wyborem wartościującym, tak jak inne wybory w tym względzie⁹. Skoro zaś pozytywiści przyjmują, iż wartości nie daje się uzasadnić, to zarzut ten można odnieść także, jak zauważa Kołakowski, do ich własnego stanowiska (1989a: 124 i nn.). Stąd sygnalizowany już zarzut arbitralności tego podejścia. Budzi ono jego wątpliwości z innych jeszcze powodów niż te wyżej wskazane. Jak zauważa Kołakowski, **racjonalizm w tym wydaniu nie radzi sobie w sytuacjach praktycznego działania**, kiedy decyzje podejmować należy w sytuacji ograniczonej racjonalności. Przykład z osłem Buridana, traktowanym jako symbol skrajnego racjonalizmu, przywoływany w drugim motcie, wyraźnie na to wskazuje¹⁰. W domenie dyskursu praktycznego nie da się nadto uniknąć wykorzystywania terminów nie spełniających w pełni wymogów precyzji językowej. Hasła obecne w pewnych programach, takie jak: „wolność”, „równość” czy „zbawienie” są, zdaniem Kołakowskiego, „rekordowo mgliste, bezkształtne, hybrydowate i ciemne” (1989a: 130). Zarazem nie daje się ich usunąć z dyskursu praktycznego, bo – jego zdaniem – ideologie, w skład których one często wchodzi, nie dają się niczym zastąpić w ramach sfery przekonaniowej ludzi. **Generalnie, zdaniem filozofa, obecna w pozytywizmie chęć wyjęcia sfery aksjologicznej i sfery poglądu na świat spod wpływu racjonalności ma złe następstwa, oddając te domeny w całkowite władanie tego, co irracjonalne.** Jest to więc stanowisko mające destrukcyjne konsekwencje dla filozofii praktycznej. Dyskwalifikując *in gremio* przekonania metafizyczne, czy za metafizyczne uznane, lekceważy się całkowicie kwestię tych przekonań ewentualnej, a możliwej, racjonalizacji. Podobnie lekceważy się problem ten (możliwej, choć niepełnej

⁹ W swej późniejszej pracy, czyli *Jeśli Boga nie ma...* Kołakowski wskazuje, iż tak racjonalizm, w sensie racjonalizmu, jak i stanowisko wiary religijnej są efektem przyjęcia pewnych kategorii pojęciowych. Zauważa tam: „Racjonalista może, a nawet musi odrzucić prawomocność doświadczenia religijnego, nie pasuje ono bowiem do struktury pojęciowej, zbudowanej w oparciu o przyjmowaną przezeń normatywną definicję wiedzy; wierzący zaś ma pełne prawo nie przejmować się tym odrzuceniem” (1988: 233).

¹⁰ Ten przykład dotyczy, ogólnie rzecz ujmując, trudności z podejmowaniem decyzji w warunkach niepewności, w przypadku tzw. terminów zawitych, kiedy decyzję trzeba podejmować w ograniczonym czasie, który nie pozwala na pełną, czy ściślej – pełniejszą racjonalizację decyzji. Racjonalizm pozytywistyczny nie dostarczałby w takiej sytuacji narzędzi niezbędnych do dokonania wyboru. Tym samym, jak sądzi Kołakowski, jest on tylko w ograniczony sposób użyteczny w sferze działania (1989a: 126 i nn.). Warto równocześnie dodać, iż w pracach Buridana nie znajdujemy tego przykładu, który wszedł do literatury za pośrednictwem innych pisarzy (m.in. Spinozy).

racjonalizacji) w odniesieniu do sfery wartościowania. Sfera ta w ujęciu samego Kołakowskiego dopuszcza tylko ograniczoną racjonalizację, bo iluzją byłoby dążenie do wyrugowania sprzeczności i konfliktów wartości ze świata ludzkiego (1989a: 132 i nn.). Tej problematyce filozof poświęcił sporo uwagi m.in. w swym znanym tekście *Etyka bez kodeksu* (pierwodruk: „*Twórczość*”, 1962, 7, s. 64–86), gdzie wskazuje on na konsekwencje tego stanu rzeczy, zauważając:

W świecie, gdzie wszystkiego jest za mało [...] zadaniem jest, przeciwnie, uświadamiać nieuchronnie konfliktowy charakter życia moralnego i pobudzać do refleksji nad tym, które z owych konfliktów i w jakich granicach mogą być łagodzone przez praktyczne reformy, które natomiast stanowią może organiczne kalectwo naszego gatunkowego bytu (1967b: 183–184).

Powstaje pytanie, jakie racje skłaniać mogą do przyjęcia tak rozumianego stanowiska racjonalistycznego i jakie pociąga ono konsekwencje. Rozważyć należy tak racje, które bywają przytaczane na rzecz racjonalizmu, choćby przez filozofów pozytywistycznych, jak i racje inne, w tym w szczególności to, co sam Kołakowski uznaje za dobre racje na rzecz racjonalizmu, inaczej jednak rozumianego.

186 **W pierwszej kwestii** powiedzieć należy, iż centralnymi dla zrozumienia pozytywistycznych rozstrzygnięć zagadnieniami są zagadnienia epistemologiczne. Przyjęte na gruncie epistemologii rozstrzygnięcia określają zakładany model racjonalności, a także są podstawą dla refutacji filozofii metafizycznej. Według Kołakowskiego pozytywiści przyjmują, iż to, co określamy mianem poznania naukowego, dostarcza nam punktu widzenia uniezależnionego od takich czynników jak uwarunkowania kulturowe, historyczne, psychologiczne itp. (1966: 229 i nn.; 1989a: 142). **Stanowisko pozytywistyczne określić można mianem absolutystycznego, akceptuje ono bowiem tezę o istnieniu absolutnego, można dodać, niczym niezakłóconego, stanowiska obserwacyjnego.** Kołakowski zarzuca wręcz pozytywistom uznawanie pewnego nieprzekraczalnego absolutu, poza który wyjść nie można. Stanowisko pozytywistów z punktu widzenia swego absolutystycznego charakteru ma przypominać „ego transcendentalne” Edmunda Husserla (por. 1989a: 142, a także: 1990b: 35–41). Absolutyzm ten razi Kołakowskiego nie tylko z racji jego niepożądanych dla filozofii następstw, ale także dlatego, że pozostaje w wyraźnej sprzeczności z jego własnym, przyjmowanym wówczas stanowiskiem i założeniami. Takiego absolutystycznego podejścia dopatrywał się Kołakowski generalnie w rozmaitych nurtach, także na gruncie nowożytnej i najnowszej filozofii świeckiej. Uwagi na ten temat znajdujemy także w znanym i głośnym, w momencie ukazania się, eseju (1959): *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)* (por. Kołakowski, 1989d:

161–180). Wskazuje on tam choćby na kartezjańskie *cogito* jako na świecki zamiennik objawienia religijnego. Tego absolutyzmu dopatruje się on także na gruncie innych stanowisk filozofii nowożytnej, w tym w omawianym tutaj szeroko stanowisku epistemologicznym współczesnych pozytywistów. Kołakowski zauważa, iż filozofia sytuuje się, jak to wyraźnie podkreśla, w ramach opozycji, której biegunami są pozycja kogoś określanego mianem błazna, który odrzuca wszelakie absoluty i pozycja kogoś określanego mianem kapłana, który ich broni. Tak mówi on o tym konflikcie, sam opowiadając się bardzo jednoznacznie za stanowiskiem błazna:

Antagonizm między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane wydaje się antagonizmem nieuleczalnym, jak nieuleczalne jest istnienie konserwatyzmu i radykalizmu we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Jest to antagonizm kapłanów i błaznów, a w każdej niemal epoce historycznej filozofia kapłanów i filozofia błaznów są dwiema najogólniejszymi formami kultury umysłowej. Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który wprawdzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje; tym, który podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste; nie mógłby tego czynić, gdyby sam do dobrego towarzystwa należał – wtedy najwyżej mógłby być gorszyicielem salonowym; błazen musi być na zewnątrz dobrego towarzystwa, oglądać je z boku, aby wykryć nie – oczywistość jego oczywistości i nie – ostateczność jego ostateczności; zarazem musi w dobrym towarzystwie się obracać, aby znać jego świętości i aby mieć okazję do mówienia mu impertynencji (Kołakowski, 1989d: 178)¹¹.

W kwestii dotyczącej stanowiska samego Kołakowskiego, powyższe jego słowa jednoznacznie wskazują, iż w latach 50. i wczesnych 60. reprezentował on postawę wyraźnie historycystyczną i antyabsolutystyczną (1989a: 139 i nn.). Takim ma być, generalnie rzecz ujmując, nastawienie reprezentowane przez model określany typem błazna. Antyabsolutystyczne stanowisko w teorii poznania wiąże się z odrzuceniem przekonania, że da się znaleźć nieuwarunkowaną, „czystą” teorię poznania. Taka teoria musiałaby odwoływać się do traktowania człowieka, w kontekście jego poznania, jako człowieka uniwersalnego o niezmiennej naturze. **Kołakowski jest zaś, szczególnie we wspomnianym okresie, zwolennikiem tezy,**

¹¹ Jak mówi na końcu tego tekstu Kołakowski: „Opowiadamy się za filozofią błazna, a więc za postawą negatywnej czujności wobec absolutu jakiegokolwiek, nie w rezultacie konfrontacji argumentów, albowiem w tych sprawach wybory główne są wartościowaniem. Opowiadamy się za możliwościami wartości pozaintelektualnych, zawartymi w tej postawie, której niebezpieczeństwa i absurdalności grożące są nam znane. Jest to opcja za wizją świata, która daje perspektywę uciążliwego uzgadniania w naszych działaniach wśród ludzi żywołów najtrudniejszych do połączenia: dobroci bez pobłażliwości uniwersalnej, odwagi bez fanatyzmu, inteligencji bez zniechęcenia i nadziei bez zaślepień. Wszystkie inne owoce myślenia filozoficznego są mało ważne” (1989d: 180).

iz poznanie ludzkie winno być analizowane jako historycznie zmienne, zależne od rozmaitych czynników, zwłaszcza zaś od społecznej praktyki poznawczej. Jak podnosi w swej wczesnej pracy (1955) poświęconej omówieniu poglądów Leibniza:

[...] nie istnieją żadne pojęciowe odpowiedniki rzeczy niezależne od społecznego procesu poznania ludzkiego, żadne oprócz tych, które wypracowała i ukształtowała praktyka poznawcza człowieka (Kołakowski, 1955: XXX).

Odrzucenie absolutyzmu pozytywistów wiąże się z odrzuceniem przez niego wszelkiego transcendentalizmu, któremu przeciwstawia myślenie historyczne. Widać tu, dodajmy, wpływ żywożyjących w pewnym okresie dyskusji i nawiązywań do myśli młodego Marksa (por. Kołakowski, 1989b: 111–120; 1967b: 59 i nn.). Niezależnie jednak od późniejszych metamorfoz stanowiska Kołakowskiego, m.in. w kwestii jego stosunku do historycyzmu, pozostaje on także w późniejszym okresie głosiicielem opinii o braku dostępu do epistemologicznego absolutu w sferze poznania i wiedzy teoretycznej (por. 1990a: 119; 1990b: 74).

Należy podkreślić, iż tak w przypadku stanowiska pozytywistycznego, jak i stanowiska samego Kołakowskiego, mamy tutaj czynienia z wyborem aksjologicznym. Tak więc byłby to wybór, opcja czy, jak woleliby inni, akt wiary. Na pytanie, czy można go w jakiś sposób uzasadnić – pozostając na gruncie stanowiska samych pozytywistów – i autora *Kapłana i błazna*, trzeba udzielić odpowiedzi negatywnej. W sferze wyborów aksjologicznych nie możemy bowiem, ich zdaniem, mieć do czynienia z uzasadnianiem¹². Trudno nie pokusić się tutaj o uwagę, że tak rozumiany racjonalizm pozytywistów nie ma zbyt mocnego ugruntowania. To, iż nie mamy konkluzywnych argumentów w tej sferze nie oznacza, że nie ma argumentów w ogóle, że nie ma argumentów lepszych i gorszych. Powstaje jednak kwestia, czy podobnych zastrzeżeń nie można także kierować pod adresem ówczesnego stanowiska Leszka Kołakowskiego? Ta kwestia podjęta zostanie w dalszej części tego tekstu.

W swym sporze z pozytywistycznym racjonalizmem Kołakowski wyraża przekonanie, iż istnieją pewne potrzeby ludzkie, pewne przekonania podległe determinacjom irracjonalnym. Pozytywizm ucieka, i na gruncie jego założeń uciekać musi, od wszelkich problemów i pytań egzystencjalnych, od tego wszystkiego, o czym „nie da się porządnie mówić” (1966: 227). **Kołakowski odrzuca więc reprezentowany przez pozytywistów model racjonalizmu i leżące u jego podstaw założenia.** W szczegól-

¹² Zdaniem empirystów logicznych (neopoztywistów), w przypadku sporu aksjologicznego, np. sporu o charakterze etycznym, nie możemy mieć do czynienia z uzasadnianiem, lecz jedynie z zabiegami typu perswazyjnego (por. Stevenson, 1959: 264–281).

ności odrzuca on postulaty domagające się przekładalności wszystkich, chcących uchodzić za zrozumiałe, sądów na język nauk empirycznych lub życia codziennego, a także ten postulat, który domaga się, aby bardzo restryktywnie stosować regułę o braku wartości poznawczej takich form kontaktu z rzeczywistością, które nie podlegają werbalizacji. Nadto zaś nie jest on skłonny uznawać, iż sfera aksjologii jest całkowicie rozłączna ze sferą poddaną władzy myślenia racjonalnego (1989a: 139 i nn.). **W efekcie stanowisko Kołakowskiego oznacza pozostawienie w ramach filozofii miejsca dla refleksji egzystencjalnej i światopoglądowej, choć to jego własne stanowisko zdaje się, w tej sferze egzystencjalnej i światopoglądowej, dopuszczać pewne tylko opcje, wykluczając inne.**

Chęć unaukowania filozofii i humanistyki, rozumiana na wzór pozytywistyczny, może spowodować wyłącznie przeniesienie problemów, którymi się one zajmują, na zewnątrz tych dyscyplin. Innymi słowy można metafizykę z filozofii (pozornie) wyrugować, ale oznaczać to będzie tylko przeniesienie problematyki metafizycznej do innych dyscyplin naukowych, bądź, dodajmy, w sferę światopoglądową. Tytułem dygresji warto wskazać, że tak było w przypadku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, w której problematyka metafizyczna przenoszona była, wzorem propozycji Twardowskiego, do sfery poglądu na świat. Jeśli taki zabieg usuwający metafizykę jest zabiegiem pozornym, to zasadnym byłoby przekonanie Kołakowskiego, iż hasło racjonalizacji rozumiane na modłę pozytywistyczną jest zbyt restryktywne, poza tym tak niewykonalne, jak i, co może najistotniejsze, niepożądane ze względu na konsekwencje, jakie ono powoduje.

4.

W powyższym paragrafie wskazano na krytykę Kołakowskiego kierowaną pod adresem pewnego typu skrajnego racjonalizmu, który łączy on z pozytywizmem (głównie empiryzmem logicznym). **Zarazem sam filozof racjonalizmu nie odrzuca i deklaruje się w *Nieracjonalności racjonalizmu* jako pewnego rodzaju racjonalista.** Rodzi to pytanie, jak w sytuacji krytyki racjonalizmu, określanego mianem pozytywistycznego, chce on rozumieć racjonalizm i czy w ogóle można zasadnie Kołakowskiego mianem racjonalisty określać. Sam filozof określa się mianem **racjonalisty radykalnego, który to racjonalizm ma istotnie różnić się od racjonalizmu typu pozytywistycznego.** Rodzi to od razu pytanie: jak należy rozumieć ów racjonalizm radykalny? Na wstępie, gdy chodzi o ewentualne źródła inspiracji, to racjonalizm ten miałby odwoływać się, w jakiejś mierze,

do podobnych stanowisk, jakie znajdujemy u rozmaitych myślicieli o antropocentrycznym nastawieniu, takich jak: Karol Marks, Max Stirner, Ludwig Feuerbach czy przedstawiciele laickiego egzystencjalizmu. Tę postawę opisuje Kołakowski w sposób następujący:

Postawa racjonalistyczna jest uświadomieniem sobie tej sytuacji i wszystkich jej konsekwencji, jest świadomością, że człowiek poza człowiekiem nie może liczyć na niczyją opiekę i że nikt nie może przejąć nad nim kierownictwa; że jednocześnie ma on prawo do wszystkiego, co jest poza nim, że nic poza nim do niczego go nie zobowiązuje (1989a: 143).

Ten racjonalizm, zwany radykalnym, dałoby się scharakteryzować poprzez wskazanie następujących tez: a) radykalnego antropocentryzmu, b) antyabsolutyzmu, c) świeckości wykluczającej to, co religijne, sakralne czy mityczne. Można ten typ racjonalizmu, dla odróżnienia go od wymienianych już rodzajów racjonalizmu, określić mianem **racjonalizmu₄**.

Ten rodzaj racjonalizmu (**racjonalizm₄**) zdaje się być konstruowanym *prima facie* w oparciu o niejednorodne kryteria tak poznawcze (epistemologiczne), jak i (przede wszystkim) antropologiczne.

Antyabsolutyzm ma mieć uzasadnienie nie tylko i nie przede wszystkim poznawcze, ale i wartościujące, będąc wyborem (dowolnym) pewnych wartości. Zgodnie z tym nie ma takich treści, takich metod, ani takich wartości, które można by przyjąć jako ostateczne. Jak stwierdza filozof: „Konsekwencją racjonalizmu w naszym rozumowaniu jest przyjęcie sytuacji permanentnej próby, postawy otwartości całkowitej wobec wszystkiego, co może nas zakwestionować pod jakimkolwiek względem” (1989a: 145). W świecie tym nie ma żadnego obiektywnego, czy choćby niezależnego od człowieka ładu aksjologicznego. Wyklucza to więc nie tylko ugruntowywanie wartości w Bogu, czy bycie, lecz w ogóle nadawanie im obiektywnego charakteru.

Antropocentryzm jest wyborem wartościującym na rzecz pewnej wizji człowieka i jego miejsca w świecie, w której człowiek jest niejako centrum świata i najwyższą wartością. To człowiek i tylko człowiek jest odpowiedzialny za siebie i świat, w którym żyje. Jak mówi Kołakowski, on (człowiek) jest także twórcą wartości. Związany z antropocentryzmem jest ten rodzaj moralności, który zakłada takie warunki jak: bycie źródłem wartości, naczelnym przedmiotem oceny moralnej oraz bycie wartością najwyższą (por. Kołakowski, 1957b: 143–144).

Silnie artykułowana **świeckość** też ma za sobą racje głównie antropologiczne, bo traktuje religię, ujmowaną jako system przekonań, jako degradującą człowieka, skoro aby być moralnym humanistą należy przyjmować, iż wartość, jaką człowiek zdobywa i godność, jaka mu przysługuje

wywodzi się od niego samego. Jeśli religia takiej autonomii ma człowieka pozbawiać, to należy uznać, iż pozbawia go ona, w tym kontekście myśli Kołakowskiego, czegoś bardzo istotnego.

To stanowisko powiązane z racjonalizmem₄ rodzi pytanie, czy nie mamy tutaj do czynienia ze zmianą znaczenia terminu racjonalizm, z pewną (potencjalną) definicją projektującą? Niezależnie od tego, można zauważyć, iż może lepiej byłoby mówić o tym stanowisku jako o odrzucającym wszelki absolutyzm (poznawczy i aksjologiczny) mocnym antropocentryzmie, bo byłoby to bardziej zgodne z praktyką językową. Rodzi się też podejrzenie, że nazywanie tego podejścia racjonalizmem oznacza (niekoniecznie intencjonalne) korzystanie z pozytywnej otoczki emocjonalnej, wiązanej ze słowami: rozum, rozumność, racjonalizm, racjonalność, przy równoczesnej zmianie jego zakresu. Mamy więc tutaj do czynienia z zabiegiem perswazyjnym. Wydaje się bowiem, iż te terminy, wyprowadzane od słowa „rozum”, są mocniej zabarwione emocjonalnie (w sensie pozytywnym) niż terminy „antyabsolutyzm” czy „antropocentryzm”. Jeśli tak jest, to pogląd ten, na poziomie czysto językowym, byłby wartościowany pozytywnie jako racjonalizm w wyższym stopniu, niż gdyby określać go tylko mianem antropocentryzmu.

W opinii Kołakowskiego to stanowisko (racjonalizm₄) różni się od znaczącej części stanowisk tak filozoficznych, jak i światopoglądowych. Na ich gruncie szuka się bowiem zasady, na którą, zdaniem Kołakowskiego, można złożyć odpowiedzialność. Może to być nie tylko Bóg czy natura, lecz także postęp społeczny, biologia, historia, czy rozmaicie rozumiany autorytet. Jego zaś własne stanowisko tego nie czyni, różniąc się od nich wszystkich. Jak zauważa filozof:

Konsekwencją racjonalizmu jest przyjęcie sytuacji permanentnej próby, postawy otwartości całkowitej wobec wszystkiego, co może nas zakwestionować pod jakimkolwiek względem. Nie ma takiej zasady w poglądzie na świat, z której nie można by, przez pewną postawę umysłu, utworzyć substytut objawienia, intelektualnie hamującego, a moralnie zniewalającego; nie ma takiej prawdy, która by nie otwierała pokusy trwałego azylu, wiecznie pewnego schroniska sprawującego opiekę nad naszymi czynami, a akceptowanego jako rzeczywistość preegzystująca. [...] Każda prawda jest pokusą dzieciństwa (1989a: 145).

Bardzo trudno jest, zdaniem Kołakowskiego, zajmować konsekwentnie stanowisko takiego racjonalizmu radykalnego, czyli **racjonalizmu₄**. Podaje on przykład Kanta, filozofa, któremu się to, jego zdaniem, nie udało. Z jednej strony głosił on hasło oświecenia i wyjścia ze stanu zawinionej niedojrzałości, ale z drugiej – poprzez swą koncepcję rozumu praktycznego, zdaniem Kołakowskiego, na powrót człowieka w niedojrzałość wtrąca (1989a: 144). Kołakowski zarazem zauważa, iż bardzo rozmaite

prawdy mogą awansować do roli namiastki Boga (absolutu). Do tej kategorii zalicza także przypisywaną racjonalizmowi pozytywistycznemu zasadę pełnej dyskursywności i pełnej sprawdzalności, które, jego zdaniem, są traktowane przy tym podejściu absolutystycznie (1989a: 145–146). Radykalna świeckość głoszona przez Kołakowskiego wymaga, aby niczego nie traktować jako ostatecznego ugruntowania wiedzy czy wartości, bo każda sytuacja czy punkt widzenia winny być traktowane jako prowizoryczne. **Ten radykalny racjonalizm to raczej pewna postawa niż pewien zestaw przekonań.** Będąc postawą relatywności, możliwego pluralizmu świata, jest zarazem postawą wymagającą wyzbycia się uczuć sakralnych (poczucia świętości). Sakralizować można przy tym podejściu także cele pozornie świeckie, skoro wedle Kołakowskiego każda zasada naczelną może rodzić stosunek bałwochwalczy. Nasuwa się uwaga, iż tak rozumiane, a bliskie wówczas Kołakowskiemu stanowisko, wydaje się trudne do pogodzenia z marksizmem, nie tylko ortodoksyjnym, ale marksizmem jakimkolwiek, choć sam Kołakowski zdaje się widzieć możliwość pogodzenia tego rodzaju antropocentryzmu z pewną interpretacją marksizmu. Zarzut niezgodności z marksizmem, o ile jest zasadny, mógłby wskazywać na pewną niespójność stanowiska Kołakowskiego, który pod koniec lat 50. uważał się przecież (jeszcze) za marksistę. Patrząc na to stanowisko z zewnątrz, warto wydobyć i uwydatnić inne jeszcze wątpliwości, jakie ono nasuwa. Wobec stanowiska tego historycystycznego antropocentryzmu może być formułowany zarzut, iż jest on pewnym typem sceptycyzmu i, mimo wnoszonych przez Kołakowskiego zastrzeżeń, nie może on także uniknąć zarzutu relatywizmu, skoro każde stanowisko (poznawcze, wartościujące) jest warunkowane przez kontekst historyczny, w którym ono występuje. **Kołakowski podtrzymuje jednak przekonanie, że tak rozumiany radykalny racjonalizm nie jest sceptycyzmem, ani nie przesądza wyborów co do rozmaitych ważnych kwestii metafizycznych.** Nie wydaje się jednak, aby było to stanowisko rzeczywiście neutralne, nie przesadzające pewnych, choć oczywiście nie wszystkich, wyborów – tak metafizycznych, jak i epistemologicznych. W jakimś zakresie można też do tego stanowiska odnieść uwagi, jakie Kołakowski w *Głównych nurtach marksizmu* kieruje wobec stanowiska tzw. młodego Marksa:

Widać, że dla Marksa pytania epistemologiczne są równie nieprawomocne w dawnej postaci, jak pytania metafizyczne. Człowiek nie może rozważać świata w taki sposób, jak gdyby znajdował się sam poza światem, nie może więc wyizolować aktu czysto poznawczego z całości ludzkich zachowań, ponieważ podmiot poznający jest jakością podmiotu całkowitego, aktywnego uczestnika natury (1989b: 115).

Przeciwieństwem tak rozumianego racjonalizmu, nazywanego racjonalizmem radykalnym, jest nie tyle jakaś określona doktryna, lecz każde

takie podejście, które dopuszcza uznawanie jakiegokolwiek sytuacji czy interpretacji świata za ostateczną. Oznacza to także odrzucenie wszelkiej – tak religijnej, jak i świeckiej – eschatologii (1989a: 151). **Widać więc, że uprawomocnienia dla tego typu racjonalizmu, czyli racjonalizmu₄, szuka się głównie w domenie filozoficznej antropologii.** Kołakowski nie wyklucza odwoływania się do pewnych kryteriów epistemologicznych czy logicznych (np. do spójności), nie kwestionuje potrzeby precyzowania języka, ale zdaje się to grać rolę zdecydowanie pomocniczą. Każde z takich kryteriów może być ujmowane tylko jako prowizoryczna, tymczasowa reguła, która może ulec zakwestionowaniu i zmianie. Mogłoby to dotyczyć także praw logiki. **Decydujące dla akceptacji tego stanowiska jest przyjęcie pewnego obrazu człowieka i pewnej skali wartości.** W stosunku do tego stanowiska Kołakowskiego (racjonalizmu₄) rodzi się szereg pytań i wątpliwości, na które, po części, już wskazywałem.

Spróbujmy to stanowisko Leszka Kołakowskiego jeszcze raz przedstawić w skrócie:

1) W warstwie negatywnej stanowisko to jest odrzuceniem pewnej wersji racjonalizmu, wiążanego z tradycją pozytywistyczną, a współcześnie reprezentowaną głównie przez empiryzm logiczny. Pod adresem tego stanowiska są formułowane zarzuty: **a)** pewnej niespójności metafizycznej, co jest widoczne zwłaszcza w kontekście poglądów empirystów logicznych; **b)** braku możliwości wypracowania w tej myśli jakiegś spójnej filozofii praktycznej, co wiąże się z brakiem narzędzi potrzebnych do analizy działania praktycznego (sfery praktyki); **c)** wyrzekania się częściowej choćby racjonalizacji sfer w sytuacji, gdy brak mocnego uzasadniania (domena refleksji etycznej czy światopoglądowej);

2) Leszek Kołakowski broni prawomocności: stawiania pytań filozoficznych, refleksji egzystencjalnej, namysłu typu światopoglądowego. Odrzuca formułowane pod adresem tej problematyki zarzuty braku sensowności. Refleksja filozoficzna (metafizyczna) ma prawo formułować takie pytania, na które nie znajdujemy dobrze uzasadnionych odpowiedzi;

3) W efekcie filozofia nie może wyrzucać poza nawias swych zainteresowań kwestii, co do których nie mamy dobrze ustalonych odpowiedzi. Są wśród nich także takie pytania, na które musimy udzielić odpowiedzi także wtedy, gdy nie dysponujemy wystarczającą, dobrze ugruntowaną wiedzą;

4) Stanowisko samego filozofa rozumiane pozytywnie cechuje: antropocentryzm, akcentujący autonomię człowieka; antyabsolutyzm – tak poznawczy, jak i aksjologiczny; nastawienie radykalnie świeckie, które wyklucza wszelką świętość, odwoływanie się do jakiegokolwiek ponadludzkiej instancji, do czegokolwiek, co byłoby proveniencji religijnej lub mitycznej.

Tego typu stanowisko zarysowane jest obszernie w cytowanej pracy (1989a), ale jego elementy znajdujemy także w tekstach bardziej historycznych

lub w publicystyce. Te elementy, uwidaczniające autonomię i antropocentryzm, zawarte są choćby w pracy *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy* (wyd. 1, 1958). Z tekstów bardziej popularnych poglądy te odnajdziemy także w artykule *Światopogląd i życie codzienne*, opublikowanym pierwotnie w „Przeglądzie Kulturalnym” w roku 1956¹³. Bliższe jednak uwagi na ten temat pozostawiamy historykom myśli nowożytnej, a bardziej jeszcze egzegetom myśli Kołakowskiego.

5.

W tym miejscu chciałbym spróbować odpowiedzieć na pytanie: czy i w jakim zakresie to przyjmowane przez Kołakowskiego rozumienie racjonalizmu (i odpowiednio racjonalności), poddawane w tym tekście dyskusji i krytyce, jest obecne w jego późniejszych pracach, czy też może mamy do czynienia z mniej lub bardziej istotnymi zmianami w jego poglądach w tym zakresie. Takie zmiany mogłyby podważać, ze względu na ich wagę, ową propozycję racjonalizmu⁴. Toteż w dalszej części tego punktu postaram się odpowiedzieć na pytanie, czy taka sytuacja nie zachodzi w kontekście późniejszych poglądów Kołakowskiego. Ponieważ w tym miejscu nie sposób drobiazgowo analizować wszystkich jego tekstów, począwszy od lat 60. do ostatnich lat jego życia, to w dalszych rozważaniach wezmę przede wszystkim pod uwagę takie jego prace jak: *Kultura i fetysze; Obecność mitu oraz Jeśli Boga nie ma...* (oryginał angielski, 1982). Winno to pozwolić odpowiedzieć na pytanie, czy Kołakowski w późniejszym okresie podtrzymywał swą koncepcję racjonalizmu określaną jako **racjonalizm**⁴. Spróbujemy na to odpowiedzieć, odnosząc zmiany, jakie zachodziły w poglądach Kołakowskiego do wskazanych w poprzednim paragrafie czterech punktów.

1) W warstwie negatywnej to stanowisko było odrzuceniem pewnej wersji racjonalizmu pozytywistycznego. Ten krytyczny pogląd Kołakowskiego nie uległ jakimś zasadniczym zmianom w późniejszym okresie jego twórczości. Sądzić można, że poglądy wyrażone w pracy *Filozofia pozytywistyczna* Kołakowski był skłonny podtrzymywać także w okresie późniejszym. Zapewne byłby także gotów podtrzymać zarzuty, o których wspomina się w punkcie zestawiającym syntetycznie poglądy Kołakowskiego. W stosunku do tych argumentów krytycznych nasuwa się zasadnicza uwaga, iż można je uznać za zasadne, jeśli odnosić je do pewnej postaci

¹³ Ten artykuł przedrukowany jest w książce pod tym samym tytułem. Por. Kołakowski, 1957a: 174–206.

empiryzmu logicznego, choć byłyby one w dużej mierze nietrafne, gdyby chciał je rozpatrywać w stosunku do współczesnej filozofii analitycznej traktowanej *in toto*, której pozytywizm jest tylko jednym z historycznych raczej nurtów. Osobną kwestią, którą tylko sygnalizuję, byłoby ta, czy zarzuty wysuwane przez Kołakowskiego godziłyby we współczesne stanowiska naturalistyczne. Sama praca *Filozofia pozytywistyczna* może natomiast rodzić szereg innych jeszcze, bardziej szczegółowych wątpliwości, natury zwłaszcza interpretacyjnej, o których nie da się jednak tutaj szerzej traktować¹⁴.

2) Z tą krytyką pozytywizmu i scjentyzmu łączyło się zasadniczo pozytywne nastawienie do filozofowania, które dotyka kwestii egzystencjalnych czy światopoglądowych. Leszek Kołakowski nie kwestionował w okresie późniejszym – w stosunku do *Nieracjonalności racjonalizmu* – prawomocności filozofii jako takiej, choć niekiedy mówił o jej specyficznym rozumianym jałowości. Stanowczo podtrzymywał jednak tezę o światopoglądowym znaczeniu filozoficznego myślenia. W swym tekście *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii* (1962), który znalazł się w zbiorze *Kultura i fetysze* mówi, iż: „[...] filozofia [...] jest jednym ze sposobów wyrażania – mianowicie wyrażania dyskursywnego – praktycznego stosunku zbiorowości ludzkich do świata [...]” (1967b: 27). W tym zakresie skłonny byłbym przyjmować nieco odmienne stanowisko, takie, które wymaga odróżniania filozofii i poglądu na świat. To stanowisko nie oznacza jednak, w żadnej mierze, lekceważenia problematyki poglądu na świat. Nie wszystko, co ważne znajduje i znajdować musi odpowiedzi w domenie filozofii. Rzeczą sporną jest natomiast kwestia, gdzie tę granicę między filozofią a światopoglądem wyznaczyć. W tej kwestii rozmaite a odmienne odpowiedzi na pytanie o te granice ujawniają różnice stanowisk metafizycznych.

3) W efekcie filozofia nie może wyrzucać poza nawias swych zainteresowań kwestii, co do których nie mamy dobrze ustalonych odpowiedzi. Są wśród nich także takie pytania, na które musimy udzielić odpowiedzi nawet wtedy, gdy nie dysponujemy wystarczającą, dobrze ugruntowaną wiedzą. To metodologiczne (metafizyczne) nastawienie Kołakowskiego znajdujemy także w okresie jego późniejszej twórczości. Można to nastawienie metafizyczne uznać za zasadne wtedy zwłaszcza, gdy stawiając pod adresem filozofii pewne wymagania językowe i metodologiczne uznajemy zarazem, że filozofia i filozofowie nie powinni uciekać od podejmowania problemów tak teoretycznych, jak i praktycznych, które są dla ludzi danego czasu i danego miejsca ważne. To ostatnie nie musi oznaczać wcale jakiegoś relatywizmu historycznego. Fizyczne analizy

¹⁴ W szczególności sprzeciw wywołuje przedstawiona tam interpretacja stanowiska Wittgensteina z okresu *Traktatu* oraz niezasadne, zbyt utożsamianie stanowiska Szkoły Lwowsko-Warszawskiej ze stanowiskiem Koła Wiedeńskiego.

i próby odpowiedzi na pytania, choć lokują się zawsze w danym kontekście czasu i miejsca, zawierają zarazem (powinny zawierać) próby uniwersalizacji. Przemawia też do mnie stwierdzenie Petera Fredericka Strawsona, iż choć filozofowie mówią zasadniczo o tym samym, to sposób, w jaki to robią, zależy od kontekstu epoki i cech samego myśliciela:

Choć bowiem zasadniczy przedmiot nie zmienia się, stale zmienia się krytyczny i analityczny styl filozofowania. Trwałe związki opisuje się w nietrwałym stylu, odzwierciedlającym zarówno klimat myślowy epoki jak też osobisty sposób myślenia filozofa (1980: 8).

4) Omawiane wczesne stanowisko Kołakowskiego rozumiane pozytywnie cechują, jak to szeroko było omawiane: antropocentryzm, akcentujący autonomię człowieka; antyabsolutyzm tak poznawczy, jak i aksjologiczny; nastawienie radykalnie świeckie, które wyklucza wszelką świętość, odwoływanie się do jakiegokolwiek ponadludzkiej instancji, do czegokolwiek, co byłoby proveniencji religijnej lub mitycznej. **I w odniesieniu do tej pozytywnej komponenty jego stanowiska można mówić o jego gruntownej zmianie.**

Antropocentryzm nie jest w późniejszej myśli filozofa podtrzymywany, czy też traktowany jako mu bliskie mu stanowisko. Pogląd ten nie jest bowiem w lepszej sytuacji niż religijny pogląd na świat, bo

[...] antropocentrycznemu pojmowaniu świata można zarzucić to samo, co racjonalistom powiadają o wierze religijnej; że jest ono niczym innym niż fortelem obmyślonym po to, by skompensować dobrze uzasadnioną a przygnębiającą świadomość własnego niedołęstwa, kruchości, niepewności i skończoności (1988: 234).

Stanowisko antyabsolutyzmu, w jego radykalnej postaci, nie jest podtrzymywane. Choć filozof nie staje się jednoznacznym absolutystą, to pewne wartości kultury traktuje jako wyróżnione. Zarazem jednak Kołakowski odrzuca przekonania zakładające możliwość dotarcia do epistemologicznego absolutu (1990b: 74).

Owo **nastawienie radykalnie świeckie**, odrzucające treści religijne i mityczne, zostaje coraz to bardziej porzucane i uznane za nie do utrzymania. Istotną rolę w tej ewolucji odgrywa *Obecność mitu*, praca, której pierwsze wydanie ukazało się w roku 1972. Rozumie on tam to pojęcie mitu szeroko¹⁵. Mitem staje się na gruncie jego poglądu wartość, normy

¹⁵ „[...] nazywam mitycznym wszelkie przeświadczenie, które nie tylko w tym znaczeniu transcenduje skończone doświadczenie, iż nie jest jego opisem (bo każda hipoteza w tym znaczeniu poza doświadczenie wykracza), lecz w tym także, że relatywizuje wszelkie możliwe doświadczenie, odnosząc je rozumiejąco do rzeczywistości zasadniczo niezdołnych do tego, aby ich słowne opisanie weszło w więź logiczną z opisaniem słownym doświadczenia” (Kołakowski, 2003: 34).

epistemologiczne czy logiczne, ale także rozum i racjonalność. **Rozważania Kołakowskiego prowadzą do wniosku, że obecność mitu w kulturze jest czymś powszechnym, a zarazem koniecznym.** Możliwość budowania nauki, możliwość określenia prawdy i fałszu, możliwość uprawomocnienia wartości należy, jego zdaniem, do obszaru mitycznego. Prawda nie jest możliwa bez transcendentalnego umocowania. To w pracy *Husserl i poszukiwanie pewności* Kołakowski, podnosząc porażkę usiłowań Husserla i fenomenologów, zauważa zarazem: „[...] jeśli ktokolwiek konsekwentnie odrzuca ideę transcendentalną, musi też odrzucać nie tylko »prawdę absolutną«, lecz także prawdę *tout court* [...]” (1990b: 27). Także prawda jest mitem. Natomiast sam mit jest poza prawdą i fałszem. Mity nie są zbiorem sądów opisujących sytuację, ale sposobem zaspokajania potrzeb (2003: 107). Gruntownej zmianie ulega także stosunek do religii, w szczególności do chrześcijaństwa. Widać to już w pewnych pracach z lat 60. Symptomatyczny jest w tym względzie artykuł *Jezus Chrystus prorok i reformator*, drukowany pierwotnie w programowo ateistycznym piśmie „Argumenty”¹⁶. Konkluzje tego tekstu uwytknęły to, co widoczne jest w całym artykule, wskazując na nieusuwalność postaci Chrystusa z kultury europejskiej, o ile „[...] kultura ta ma istnieć i tworzyć się nadal” (Kołakowski, 1989c: 12). Zarazem owa godność, która miałaby przysługiwać osobie, dokonującej wyboru radykalnie świeckiego poglądu na świat, staje się przedmiotem sceptycyzmu, bo naturalistyczne rozumienie człowieka nie pozwala na uprawomocnienie ludzkiej godności. Jak zauważa Kołakowski:

Jeśli chodzi o uświęconą w tradycji prometejskiej maksymę, wedle której rządy Boga nad rodzajem ludzkim są zaprzeczeniem godności człowieka, to jest to sąd wartościujący, wcale nie bardziej oczywisty niż przeciwna ocena. Hegel powiada w *Filozofii dziejów*, że człowiek zdolny jest szanować siebie samego tylko wtedy, gdy jest świadom istnienia wyższego bytu, jeśli zaś sam sobie najwyższą godność przypisuje, to daje tym świadectwo braku szacunku dla siebie samego. W tej sprawie myśl Hegla nie odbiega od tradycji chrześcijańskiej (1988: 234).

Stosunek Kołakowskiego do religii jest oczywiście znacznie bardziej skomplikowany, osobliwie ważny i stale obecny w jego refleksji. Ta kwestia wymagałyby jednak, także gdy widzimy ją w kontekście problematyki racjonalizmu, osobnej i obszerniejszej analizy, na którą tutaj nie ma miejsca (w tej kwestii por. Kłoczowski, 1994, zwłaszcza rozdziały II, IV–VI).

¹⁶ Tekst ten był pierwotnie wykładem wygłoszonym w Klubie Międzynarodowej Książki i Prasy w Warszawie, zaś ukazał się on w numerze 51/52 pisma z roku 1965 (dalej za: Kołakowski, 1989c: 1–12).

W myśli wczesnego Kołakowskiego było wiele z oświeceniowej wiary w możliwości poznawcze człowieka i godność mu przysługującą, której on sam jest twórcą i stróżem. Zarazem jednak nie twierdził on nigdy, iż za tym jego stanowiskiem przemawiają jakieś niezbite racje. W tym sensie wczesny Kołakowski mógłby przyjąć stanowisko później wyrażane, jakie oddaje motto numer trzy, zgodnie z którym: „Cokolwiek waży w filozofii – czyli cokolwiek czyni ją w ogóle ważną w życiu – podlega tym samym wyborom”. To dotyczyłoby także racjonalizmu w rozmaitych rozumieniach, w tym, co dla Kołakowskiego szczególnie istotne, tych jego typów określanych w tekście racjonalizmem₃ i racjonalizmem₄. Rodzi to pytanie, czy niezależnie od merytorycznej zasadności tych stanowisk (których, dodajmy, nie podzielam) nie oznacza to (zbyt) mocnego sceptycyzmu. Tutaj to stanowisko Kołakowskiego może być przedmiotem zasadniczej dyskusji i krytyki. Zarazem jednak ten jego sceptycyzm co do możliwości filozofii, u dojrzałego myśliciela wiąże się jednak z podkreśleniem wagi tych elementów kultury, które młody badacz poddawał refutacji i pełnej pasji krytyce. Wiaże się też z przekonaniem, iż problemy związane z religią i kulturą, jeśli nawet ostatecznie nierozwiązywalne, nie są pozbawione sensu i istotnej wagi.

BIBLIOGRAFIA

- Ayer, A. J. (1952). *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications.
- Bieńkowska, E. (2020). *Po co filozofowi religia. Stanisław Brzozowski, Leszek Kołakowski*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Eilstein, H. (1967). „Dyskusja nad książką *Filozofia pozytywistyczna: – od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*”. *Studia Filozoficzne*, 2, s. 45–94.
- Gromiec, Z. (red.) (1994). *Honoris causa. Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Ingarden, R. (1934). „Logistyczna próba ukształtowania filozofii”. *Przegląd Filozoficzny*, 37 (4), s. 335–342.
- Ingarden, R. (1935/1936). „Główne tendencje neopozytywizmu”. *Marchoń*, 2 (2), s. 264–278.
- Kleszcz, R. (1994). „Krytyka rozumu pozytywistycznego”, w: Gromiec, Z. (red.), *Honoris causa. Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 131–146.
- Kleszcz, R. (1996). „Kryteria racjonalności”. *Filozofia Nauki*, 2, s. 121–133.
- Kleszcz, R. (2007). *O rozumie i wartościach*. Łódź: Wydawnictwo WSHE w Łodzi.
- Kleszcz, R. (2015). „Empiryzm i aprioryzm, racjonalizm i irracjonalizm”, w: Janeczek, S. i Starościc, A. (red.). *Epistemologia*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 247–267.
- Kłoczowski, J. A. (1994). *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Kołakowski, L. (1955). „Racjonalne i irracjonalne aspekty racjonalizmu Leibniza”, w: Leibniz, G. W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. IX–LVII.
- Kołakowski, L. (1957a). *Światopogląd a życie codzienne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kołakowski, L. (1957a). „Światopogląd a życie codzienne”, w: Kołakowski, L., *Światopogląd a życie codzienne*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 174–206.
- Kołakowski, L. (1957b). „Katolicyzm i humanizm”, w: Kołakowski, L., *Światopogląd a życie codzienne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 40–60.
- Kołakowski, L. (1958). *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kołakowski, L. (1962). „Etyka bez kodeksu”. *Twórczość*, 7, s. 64–86.
- Kołakowski, L. (1966). *Filozofia pozytywistyczna: (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kołakowski, L. (1967a). „Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii”, w: Kołakowski, L., *Kultura i fetysze*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 9–42.
- Kołakowski, L. (1967b). *Kultura i fetysze*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kołakowski, L. (1988). *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kołakowski, L. (1989a). „Nieracjonalności racjonalizmu”, w: Kołakowski, L., *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza Nowa, s. 114–153.
- Kołakowski, L. (1989b). *Główne nurty marksizmu*, cz. 1. Warszawa: Wydawnictwo „Krag” – Wydawnictwo „Pokolenie”.
- Kołakowski, L. (1989c). *Pochwała niekonsekwencji*, t. 1. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza Nowa.
- Kołakowski, L. (1989d). *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza Nowa.
- Kołakowski, L. (1990a). *Horror metaphysicus*. Warszawa: Res Publica.
- Kołakowski, L. (1990b). *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa: Biblioteka Aletheia.
- Kołakowski, L. (2003). *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Stevenson, C. L. (1959). „The Emotive Meaning of Ethical Terms”, w: Ayer, A. J. (red.), *Logical Positivism*. New York: The Free Press, s. 264–281.
- Strawson, P. F. (1980). *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: IW PAX.
- Szaniawski, K. (1983). „Racjonalność jako wartość”. *Studia Filozoficzne*, 5–6, s. 5–15.

Janusz Maciaszek

 <https://orcid.org/0000-0003-3120-9256>
Uniwersytet Łódzki

WOLNOŚĆ I SŁABOŚĆ WOLI U DONALDA DAVIDSONA

Streszczenie

W artykule przedstawia się rozwiązanie problemu wolności w ramach systemu filozoficznego Donalda Davidsona. Wprawdzie wolność rozumiana jako anomalność uzasadniana jest głównie na gruncie Davidsonowskiej filozofii języka, ale jej pełne zrozumienie jest możliwe dopiero na tle jego filozofii działania. Tekst pokazuje, że jednym z warunków wolności ludzkiego działania jest istnienie słabej woli, którą Davidson wyjaśnia przez rozróżnienie osądów warunkowych, będących konkluzją sylogizmu praktycznego, oraz osądów bezwarunkowych, będących intencjami podjętego działania. Na zakończenie autor artykułu wskazuje, że pomimo powierzchownych podobieństw, które sugeruje sam Davidson, jego rozwiązanie problemu wolności jest nieporównywalne z rozwiązaniem Kanta.

Słowa kluczowe:

anomalność, działanie, intencja, postawa propozycjonalna, powód działania, słaba wola, sylogizm praktyczny, teoria prawdy

201

FREE WILL AND WEAK WILL IN DONALD DAVIDSON

Abstract

In the paper I present Donald Davidson's solution of the problem of freedom against the background of his complex philosophical system. In spite of the fact that freedom understood as anomaly was justified by Davidson by means of his philosophy of language I argue that it can be fully appreciated against the background of his philosophy of action. I argue also that the phenomenon of weak will explained by Davidson in terms of *prima facie* judgements and *sans-phrase* judgement is a necessary condition of freedom conceived as anomaly. In the end I indicate that in spite of superficial analogies suggested by Davidson his solution of the problem of freedom is incomparable with the Kantian one.

Keywords:

action, anomaly, freedom, intention, practical syllogism, propositional attitude, reason to act, theory of truth, weak will

Szanowny Jubilat jest niewątpliwie znawcą i wielbicielem filozofii niemieckiej, zaś jako etyk i filozof społeczny podejmuje tematy związane z ludzkimi działaniami, ich oceną oraz konsekwencjami. Poważna filozoficzna refleksja nad ludzkim działaniem możliwa jest jedynie w ramach systemów filozoficznych, w których podejmuje się próbę odpowiedzi na pytanie o to, czym jest wolność. Bez założenia, że jesteśmy wolni, nie ma bowiem sensu rozróżnienie między ludzkim działaniem a zdarzeniem, w którym człowiek jedynie uczestniczy, a w konsekwencji mówienie o odpowiedzialności oraz wartościach. W dedykowanym Jubilatowi artykule pragnę przedstawić oryginalną koncepcję wolności, słabości woli oraz działania w ramach bardzo złożonego systemu filozoficznego, który powstał w drugiej połowie wieku XX na gruncie anglosaskim. Jego autorem był Donald Davidson (1917–2003), amerykański filozof analityczny, pozostający pod wpływem pragmatyzmu. Zdając sobie sprawę, że Davidson jest reprezentantem tradycji leżącej na uboczu głównych zainteresowań Jubilata, wierzę jednak, że Davidsonowska teoria działania oraz uwikłane w tę teorię rozwiązanie problemu wolności, słabej woli oraz intencjonalności znajdują w Jego oczach uznanie.

KILKA UWAG O SYSTEMIE FILOZOFICZNYM DONALDA DAVIDSONA

Donald Davidson stworzył system filozoficzny obejmujący podstawowe działy filozofii, do których można zaliczyć filozofię języka, metafizykę, teorię poznania, filozofię psychologii, filozofię działania oraz filozofię racjonalności. Interesujące Davidsona działy filozofii tworzą przypominający puzzle złożony i spójny system, w którym podziały na dyscypliny mają jedynie charakter umowny, chociaż spoiwem tego systemu jest niewątpliwie filozofia języka. Filozofia Davidsona nie jest bezzałożeniowa. Mamy zatem obiektywnie istniejący świat, wspólny dla wszystkich podmiotów myślących i działających, zaś szczególnym rodzajem ludzkich działań są wypowiedzi językowe dotyczące świata, własnych przeżyć i myśli oraz przeżyć i myśli przypisywanych innym ludziom. Warunkiem koniecznym komunikacji językowej jest kompetencja semantyczna, która umożliwia nauczenie się języka w skończonym czasie, jak również daje możliwość interpretowania wypowiedzi innych ludzi, nawet gdy mówią w nieznanym nam zupełnie języku¹. Owa kompetencja musi być reprezentowana

¹ Jest to tzw. interpretacja radykalna (por. Davidson, 1973; Davidson, 1992a: 95–117).

przez odpowiednią teorię semantyczną, która ze względu na wyuczalność języka musi być rekurencyjna oraz musi operować skończoną ilością elementów semantycznie prostych (słów i idiomów). Zdaniem Davidsona warunki te spełnia semantyczna definicja prawdy Alfreda Tarskiego, która w interpretacji Davidsona nie jest faktycznie definicją, gdyż prawdy, jako pojęcia pierwotnego, zdefiniować się nie da. Zaadaptowana przez niego semantyczna definicja prawdy lub – jak zazwyczaj pisze – teoria prawdy, stanowi bardzo złożone narzędzie do „przekładania” zdań wypowiedzianych przez interpretowanego (język przedmiotowy) na język interpretatora (metajęzyk).

Jaki jest świat w „sam w sobie” nie wiemy i nigdy się nie dowiemy². Język, którym się posługujemy tworzy jednak akceptowalny obraz świata, gdyż niektóre z wypowiedzianych zdań są skutkami zdarzeń zachodzących w świecie. Język jednak kategoryzuje rzeczywistość, tworząc tym samym wiele hipostaz. Davidson, jako spadkobierca tradycji nominalistycznej i analitycznej uważał, że owych rzekomych bytów można się pozbyć za pomocą analizy języka³. Adekwatnym narzędziem owej analizy była dla niego teoria prawdy, która mogła być zastosowana po sparafrazowaniu zdań języka naturalnego na język rachunku predykatów. Nie oznacza to, że teoria prawdy jest w stanie ujawnić prawdę o świecie „samym w sobie”. Jak każda teoria, pociąga ona za sobą pewne nieusuwalne zobowiązania ontologiczne, które musimy zaakceptować, o ile zdecydowaliśmy się przyjąć ową teorię. Dlatego też Davidson przyjmuje w swej metafizyce istnienie obiektów jednostkowych oraz zdarzeń rozumianych jako byty, których w żaden sposób wyeliminować się nie da. Obiekty jednostkowe biorą udział w zdarzeniach, zaś same zdarzenia wchodzą ze sobą w relacje przyczynowo-skutkowe.

Budowanie teorii prawdy⁴ daje możliwość interpretowania wypowiedzi innych ludzi. Wymaga to umiejętności przypisywania im postaw propozycjonalnych oraz traktowania ich jako istoty racjonalne, które w obecności tego samego zdarzenia w świecie zewnętrznym zazwyczaj dochodzą do tego samego przekonania, a ponadto ich systemy przekonań są w miarę spójne. Interpretowanie wypowiedzi drugiego człowieka

² Chodzi tu o tzw. nieprzeniknionność odniesienia (*inscrutability of reference*).

³ Po tym względem Davidson nawiązywał do nurtu tzw. filozofii języka idealnego, której głównymi przedstawicielami byli Russell i Carnap. Jednak jego zainteresowanie interpretacją wypowiedzi w kontekście ich użycia zbliża go również do filozofów języka potocznego, np. Grice’a i Austina. Co ciekawe, Davidson dość krytycznie wyrażał się o należącej do tego samego nurtu późnym Wittgensteinie, a zwłaszcza o jego koncepcji gier językowych.

⁴ Jest to oczywiście jedynie skrót myślowy – budowanie teorii prawdy to nic innego niż modelowanie działania kompetencji semantycznej.

polega na jednoczesnym budowaniu teorii prawdy (czyli przypisaniu znaczeń jego słowom) oraz na przypisaniu mu postaw propozycjonalnych. Tak rozumiana interpretacja jest do pewnego stopnia elastyczna, gdyż opiera się na dwóch rodzajach świadectw: językowych (wypowiedziach) oraz pozajęzykowych (zdarzeniach we wspólnym dla obu rozmówców świecie zewnętrznym oraz na obserwowalnych działaniach mówiącego). Aby móc interpretować innych ludzi, podmiot musi nauczyć się jednak swego pierwszego języka, do czego potrzebny jest nauczyciel oraz niezależny od nich świat zewnętrzny. W procesie tym, zwanym przez Davidsona triangulacją, podmiot zyskuje zwerbalizowaną wiedzę o świecie zewnętrznym (wiedza obiektywna), zwerbalizowaną wiedzę o własnych postawach propozycjonalnych (wiedza subiektywna) oraz zwerbalizowaną wiedzę o postawach propozycjonalnych innych ludzi (wiedza intersubiektywna). W przeciwieństwie do niektórych filozofów, Davidson odrzucał możliwość redukcji któregośkolwiek rodzaju wiedzy do pozostałych⁵. W procesie triangulacji podmiot dochodzi również do pojęcia prawdy obiektywnej, czego konsekwencją jest możliwość zaistnienia braku zgody między interpretatorem a interpretowanym. Tak – w wielkim skrócie – przedstawia się niezbędny dla zrozumienia fenomenu wolności fragment systemu Davidsona, który wyraża jego poglądy na temat języka.

204

WOLNOŚĆ JAKO ANOMALNOŚĆ

Aby odpowiedzieć na pytanie, czy w świecie istnieje wolność⁶, należy dokonać eksplikacji tego pojęcia, gdyż jako pojęcie przedteoretyczne jest ono wyjątkowo niejasne. Wyjaśnienia w szczególności domaga się stosunek wolności do przyczynowości, gdyż nawet jeśli prowizorycznie uznamy, że przejawem wolności jest robienie tego, „co się chce”, to chwila refleksji wystarczy, aby stwierdzić, że „to co się chce” może być skutkiem nałogu, nawyku lub manipulacji, której staliśmy się ofiarami. Czy zatem ludzkie działanie, bo kiedy mówimy o wolności, to właśnie działanie mamy na myśli, posiada przyczynę, czy też zapoczątkowuje jedynie łańcuch przyczynowo-skutkowy?

Wyobraźmy sobie, że pragniemy poruszyć ręką (zamierzone działanie), ale ze względu na nagły skurcz mięśni (zdarzenie zachodzące w naszym

⁵ Na przykład Kartezjusz zakładał możliwość redukcji wszelkiej wiedzy do wiedzy subiektywnej.

⁶ Z góry pomijam tu wolność w sensie społecznym i prawnym.

ciele) ręka nawet nie drgnęła. Jednak nawet w takim przypadku wydaje się, że można mówić o pewnym działaniu, a działaniem tym może być tzw. akt woli. Akt woli wydaje się być działaniem, które zależy jedynie od rozumu i może mieć miejsce nawet wbrew naszym chęciom, niechęciom, uprzedzeniom lub nastawieniom. Jeśli zatem uznamy, że akt woli, który powoduje ruch ręki nie ma przyczyny, to pozwoli nam to wyjaśnić fakt, że mimowolny i spontaniczny ruch ręki wywołany przez inny skurcz działaniem nie jest. W pierwszym bowiem przypadku to podmiot jest sprawcą ruchu ręki, zaś w drugim przypadku przyczyną ruchu ręki jest coś, co zaszło w jego cieles. W wielkim uproszczeniu, taki sposób rozumienia wolności, w którym kluczową rolę pełniła wola kierowana rozumem, dominowała aż do czasów Kanta⁷.

Poważnym wyzwaniem dla powyższego stanowiska stał się nowożytny rozwój nauk przyrodniczych, które zaczęły operować pojęciem praw przyczynowych, co prowadziło do rozpowszechnienia się przekonania o panującym w przyrodzie determinizmie przyczynowym oraz do stopniowego odrzucania pojęcia celu⁸. Prawa przyczynowe dotyczyły wprawdzie zdarzeń w świecie fizycznym, ale zwolennicy determinizmu przyczynowego skłonni byli rozszerzać ten pogląd na zjawiska psychiczne, gdyż zdają się one wchodzić w interakcje przyczynowe ze zjawiskami fizycznymi. Prowadziło to do nowego ujęcia tzw. problemu psychofizycznego, czyli stosunku zjawisk psychicznych do zjawisk fizycznych⁹.

Nowożytny próby rozwiązania problemu psychofizycznego przybrały postaci skrajne. Kartezjusz stanął na stanowisku dualizmu psychofizycznego, w którym nie było miejsca na interakcje przyczynowe między zdarzeniami psychicznymi a fizycznymi, pragnąc jednocześnie zachować wolność oraz wyjaśnić, w jaki sposób dusza może wpływać na ciało. Prowadziło to do oczywistych problemów, które z punktu widzenia Newtonowskiej mechaniki można uznać wręcz za błędy, np. Kartezjusz twierdził, że dusza nie może zwiększać lub zmniejszać pędu ciała, ale może zmienić jego kierunek. Aby temu zaradzić, pozostający pod wpływem Kartezjusza holenderski filozof Arnauld Geulincx (1624–1669) stworzył metaforę dwóch zegarów, które odpowiednio reprezentowały ciało i duszę. Jeden z nich wskazywał godzinę, a drugi bił odpowiednią ilość razy, co mogło sprawiać wrażenie zachodzenia interakcji przyczynowej.

⁷ W wielkim uproszczeniu jest to również stanowisko św. Tomasza z Akwinu.

⁸ Kiedy mówimy o działaniu, to pojęcie celu (przyczyny celowej) wydaje się niezbędnym. Rozum kieruje wolą, aby zrealizować pewne cele.

⁹ Problem psychofizyczny nie był wynalazkiem czasów nowożytnych, ale to właśnie w czasach nowożytnych, w próbach wyjaśnienia stosunku zjawisk psychicznych do fizycznych pojawił się nowy czynnik – nauki empiryczne, we współczesnym tego słowa znaczeniu.

A zatem akt woli, aby poruszyć ręką, był doskonale skorelowany w czasie z fizycznym ruchem ręki, który był w pełni zdeterminowany przez prawa mechaniki¹⁰. Dla ocalenia kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała, Geulincx poświęcił wolność – skoro bowiem zdarzenia psychiczne i zdarzenia fizyczne są skorelowane, to te pierwsze muszą być – podobnie jak drugie – w pewien sposób zdeterminowane¹¹. W nie lepszej sytuacji znalazły się stanowiska monistyczne, jak system Spinozy, w których miejsca na wolność również nie było. Nie było nań również miejsca u empirystów, np. u Davida Hume’a, który uznał, że w świecie rzeczywistym nie ma miejsca na związek przyczynowy, zaś dwa zdarzenia (Hume faktycznie pisał o rzeczach) uznajemy za przyczynę i skutek, jeśli podpadają pod jakieś prawo następstwa zdarzeń. Jak wiadomo, stanowisko to zainspirowało Immanuela Kanta, który uznał przyczynowość za kategorię intelektu pozwalającą myśleć o świecie zjawisk, lecz niemającą zastosowania do świata rzeczy samych w sobie. W konsekwencji Kantowi udało się obronić istnienie wolności w świecie rzeczy samych w sobie, godząc tym samym wolność z przyczynowością. Do stanowiska Kanta odwołał się Davidson w swojej propozycji wyjaśnienia problemu wolności. W artykule *Zdarzenia mentalne* (Davidson, 1970; Davidson, 1992b: 163–193) powołuje się bezpośrednio na Kanta, twierdząc, że ich wspólnym celem było pogodzenie wolności z determinizmem przyczynowym. Davidson przytacza tam fragment z *Uzasadnienia metafizyki moralności*, w którym Kant *explicitie* pisze: „Rozum musi więc zapewne przyjąć, że nie zachodzi żadna prawdziwa sprzeczność pomiędzy wolnością a przyrodniczą koniecznością” (Kant, 1984: 100), co można uznać za motto przedsięwzięcia Davidsona. Aby wyeksplikować pozorną sprzeczność, o której pisze Kant, Davidson formułuje trzy zasady, z których każda z osobna wydaje się intuicyjnie oczywista, to jednak łącznie – zdają się być sprzeczne.

Pierwsza z nich, zwana zasadą interakcji przyczynowej, głosi, że „przynajmniej niektóre zdarzenia mentalne wchodzą w interakcje przyczynowe ze zdarzeniami fizycznymi” (Davidson, 1992b: 164–165). Zasada ta wydaje się niekontrowersyjna, gdyż zdarzenia w świecie fizycznym są przyczynami naszych percepcji, zaś przynajmniej niektóre zdarzenia mentalne są przyczynami zdarzeń fizycznych, np. akty woli są przyczynami ruchów ciała. Zasada druga, czyli zasada nomologicznego charakteru

¹⁰ Korelacja ta nie musi być idealna. Mogą bowiem istnieć akty psychiczne, które nie są skorelowane ze zdarzeniami fizycznymi, jak i zdarzenia fizyczne zachodzące w ciele, np. mimowolne ruchy, które nie są skorelowane ze zdarzeniami psychicznymi. To, co pokazał Geulincx, to pozorność istnienia związku przyczynowego między aktami woli a ruchami ciała.

¹¹ Podobny sposób skorelowania percepcji monad, czyli harmonię przedustawną, zaproponował Leibniz.

przyczynowości, nawiązując wyraźnie do Hume'a, stwierdza, że zdarzenia określane przez nas jako przyczyna i skutek są zawsze przypadkami (*instances*) jakiegoś prawa (Davidson, 1992b: 165)¹². Wedle ostatniej zasady, którą Davidson nazywa zasadą anomalnego charakteru tego, co mentalne, nie istnieją ściśle deterministyczne prawa, na podstawie których można przewidywać i wyjaśniać zdarzenia mentalne. Ta ostatnia zasada wiąże się z wolnością rozumianą jako anomalność, czyli w sensie, w jakim rozumiał ten termin Davidson (1992b: 165–166).

Najbardziej intuicyjnym rozwiązaniem, które eliminowałoby sprzeczność i mogłoby być przyjęte przez osobę, która nie wątpi ani w wolność, ani w wartość nauk empirycznych, byłoby odrzucenie zasady drugiej w części dotyczącej zjawisk psychicznych. Byłby to dualistyczny interakcjonizm, przeciw któremu można wysunąć – za Kartezjuszem – zarzut, że dwie zupełnie różne substancje, myśląca i rozciągła, nie mogą wchodzić ze sobą w interakcje przyczynowe. Dodatkowe odrzucenie zasady pierwszej prowadzi do kartezyjańskiego dualizmu, przy wszystkich jego wadach. Stanowisko Geulincxa odrzuca zasadę pierwszą, rozszerzając zasadę drugą na zjawiska mentalne, co prowadzi do odrzucenia wolności (zasada trzecia). Z kolei odrzucenie jedynie zasady drugiej nie tylko podważałoby status nauk empirycznych, ale nie dałoby się konsekwentnie utrzymać. Wolny podmiot, działając w świecie, zakłada bowiem pewną regularność zjawisk fizycznych, wśród których występują również skutki jego działań. Odrzucając tę zasadę musielibyśmy powrócić do skrajnej postaci myślenia magicznego, które personifikowało zjawiska fizyczne. Stanowiska monistyczne trywializują zasadę pierwszą, gdyż skoro zjawiska mentalne są zjawiskami fizycznymi, to zasada ta głosi jedynie, że pewne zjawiska wchodzą ze sobą w związki przyczynowe. W takim przypadku, przyjęcie zasady drugiej sprawia, że należy odrzucić wolność (zasada trzecia). Gdyby zamiast tego odrzucić zasadę drugą, prowadziłoby to do uznania wszystkich zjawisk za anomalne, co jest nie do utrzymania, gdyż nie jesteśmy skłonni, aby w sposób konsekwentny uznawać za anomalne wszystkie skutki naszych działań.

Rozwiązanie zaproponowane przez Davidsona sytuuje się między rozwiązaniami monistycznymi i oparte jest na pewnej wersji teorii identity zdarzeń mentalnych i zdarzeń fizycznych. W myśl Davidsońskiej wersji tej teorii, zdarzenia mentalne i fizyczne są tymi samymi zdarzeniami i różnią się jedynie językiem opisu. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z językiem psychologicznym lub językiem postaw propozycyjalnych, zaś w drugim przypadku z językiem fizykalnym. Dlatego też na gruncie Davidsońskiej teorii identity zdarzenie

¹² Dokładną interpretację stanowiska Hume'a Davidson podaje w *Causal Relations* (1967).

mentalne, polegające np. na nagłej chęci napicia się kawy, jest identyczne z pobudzeniem pewnej partii neuronów w mózgu.

W tradycji neopozytywistycznej teza o identyczności zdarzeń mentalnych i fizycznych prowadzi do odrzucenia wolności (zasada trzecia). W języku fizycznym można bowiem formułować prawa przyczynowe, np. prawa pobudzeń neuronalnych, a zatem – na mocy identyczności zdarzeń mentalnych i fizycznych – wydaje się, że można również formułować ściśle prawa przyczynowe w języku mentalnym (prawa psychologiczne) oraz prawa łączące zjawiska mentalne z fizycznymi (prawa psychofizyczne). Zdaniem Davidsona, aby wyciągnąć taki wniosek należy przyjąć założenie o redukcji całych klas zjawisk mentalnych do klas zjawisk psychicznych lub o możliwości przekładu predykatów mentalnych na predykaty fizyczne i *vice versa*. Jest to tzw. redukcja pojęciowa, którą Davidson zdecydowanie odrzuca, przyjmując znacznie słabszą redukcję ontologiczną, polegającą na utożsamieniu egzemplarzy (*tokens*) zjawisk mentalnych z egzemplarzami zjawisk fizycznych.

Znaczna część *Zdarzeń mentalnych* poświęcona jest argumentacji przeciwko możliwości formułowania ścisłych, nomologicznych praw psychologicznych i psychofizycznych¹³. Argumenty przytaczane przez Davidsona dzielą się na dwie grupy. Po pierwsze, nie każdy język, a w szczególności język psychologii, nadaje się do formułowania tego typu praw. Po drugie, nie istnieje możliwość wzajemnego przekładu predykatów psychologicznych i fizycznych, co uniemożliwia ewentualny przekład praw fizycznych na prawa psychologiczne i psychofizyczne.

Zdaniem Davidsona, związek przyczynowo-skutkowy między zdarzeniami (egzemplarzami zdarzeń) zachodzi w sposób obiektywny, tj. niezależnie od tego, w jakim języku opisane są zdarzenia, i może być opisywany za pomocą jednostkowych zdań postaci: „Zdarzenie A jest przyczyną zdarzenia B”. Z kolei prawa przyczynowe – wbrew swojej nazwie – nie zawierają terminu „przyczyna” i dają się formułować jedynie w języku fizycznym¹⁴. W artykule *Actions, Reasons and Causes* (1963) Davidson podaje bardzo sugestywny przykład:

Wyobraźmy sobie, że huragan opisany na 5-tej stronie wtorkowego *The Times* spowodował katastrofę opisaną na 13-tej stronie środowej *Tribune*. W takim przypadku zdarzenie opisane na 5-tej stronie wtorkowego *The Times* było przyczyną katastrofy opisaną na 13-tej stronie środowej *Tribune*. Czy powinniśmy szukać prawa łączącego zdarzenia tego rodzaju? (Davidson, 1963: 698, tłum. – J. M.).

¹³ Chodzi tu o ściśle, nomologiczne prawa, nie zaś o tendencje, korelacje lub uogólnienia indukcyjne, które są często formułowane w ramach psychologii.

¹⁴ Język fizyczny był dla Davidsona pewnym ideałem, do którego zbliżają się języki takich teorii fizycznych jak mechanika Newtona.

W języku odwołującym się do „położenia” opisów zdarzeń w gazetach nie da się sformułować ścisłych praw przyczynowych, ale można formułować jednostkowe zdania o zachodzeniu związku przyczynowo-skutkowego¹⁵. Niewiele lepsza sytuacja – choć być może nieco mniej oczywista – ma miejsce w przypadku języka potocznego, zawierającego wyrażenia „huragan” i „katastrofa”. W tym języku da się sformułować pewne tendencje i korelacje, ale – podobnie jak w języku „prasowym” – nie da się formułować ścisłych praw. Prawa takie daje się formułować jedynie w abstrakcyjnym języku teorii fizycznej – w tym przypadku mechaniki – który operuje abstrakcyjnymi pojęciami, zaś zdanie: „Huragan spowodował katastrofę” może jedynie egzemplifikować takie prawo.

W artykule *Causal Relations* Davidson ukazuje daremne usiłowania J. S. Milla, który pragnął pokazać, że można sformułować prawo, na podstawie którego można przewidzieć śmierć niejakiego Smitha jako skutek jego upadku z drabiny (Davidson, 1967: 692). Błąd Milla polegał na tym, że starał się sformułować to prawo w języku zawierającym wyrażenia „upadek z drabiny” i „śmierć”. Droga do sformułowania ścisłego prawa wiodłaby przez wprowadzanie szeregu dodatkowych zastrzeżeń dotyczących np. nadwagi Smitha i wysokości drabiny (bo gdyby był lżejszy i spadł z niższej drabiny, prawdopodobnie by nie zginął). Zastrzeżenia te można wprowadzać w nieskończoność – tworzą one tzw. przyczynę całkowitą śmierci Smitha – co sprawia, że w takim języku ścisłego prawa nigdy nie da się sformułować. Nie da się bowiem uwzględnić wszystkich możliwych zastrzeżeń, np. braku materaca pod drabiną, braku elastycznej liny zabezpieczającej Smitha, czy też braku oddziaływania magnetycznego na metalowe elementy jego ubioru. Nawet w przypadku kul na stole bilardowym, prawa egzemplifikowane przez jednostkowe zdania o związku przyczynowo-skutkowym formułowane są w języku mechaniki Newtona. Nie ma w tych prawach mowy o kulach i o stole bilardowym, lecz o ciałach rozumianych jako doskonale sprężyste punkty posiadające masę, na które nie działają żadne siły poza wzajemnymi oddziaływaniami. Języki fizyczne, w których można formułować ścisłe prawa, są to języki całkowicie abstrakcyjne i zmatematyzowane, które nie są – jak twierdził Henri Poincaré – językami surowych faktów¹⁶.

¹⁵ Co nie znaczy, że zdania te muszą być prawdziwe. Można sobie bowiem wyobrazić, że katastrofę wywołał nie huragan, lecz zamach terrorystyczny, który miał miejsce w czasie huraganu.

¹⁶ Francuski filozof nauki Henri Poincaré był umiarkowanym konwencjonalistą. Twierdził, że język naturalny jest językiem surowych faktów, gdyż opisuje zdarzenia w świecie fizycznym bez ich interpretowania, tj. takimi, jakimi owe fakty są. Z kolei języki teorii fizycznych wymuszają interpretację faktów zgodnie z konwencjami, którymi u Poincarégo były ścisłe prawa formułowane w ramach tych teorii. Na przykład, język naturalny

Języki fizykalne są zatem w pewien sposób wyabstrahowane z języków surowych faktów fizycznych. W przypadku języka psychologicznego sytuacja jest nieco inna. Zdanie: „Myśl o przerwie spowodowała u mnie chęć napicia się kawy” jest jednostkowym zdaniem o związku przyczynowo-skutkowym; trudno jednak mieć nadzieję, że w takim języku da się sformułować jakiegokolwiek ścisłe prawo, a nawet język ten uściślić w taki sposób, aby takie prawo sformułować. Myśl o przerwie nie zawsze wywoła u mnie chęć napicia się kawy, a zatem – aby próbować sformułować takie prawo – należałoby wprowadzić szereg zastrzeżeń, np. że nie czuję się chory lub że nie piłem wcześniej zbyt dużo kawy. Analogicznie w przypadku opisu skutku: wprawdzie piję zazwyczaj kawę z mlekiem, w tym konkretnie przypadku nabrałem chęci na kawę bez mleka i to – wbrew przyzwyczajeniom – rozpuszczalną, nie zaś z ekspresu. Podobnie jest w przypadku rzekomych praw psychofizycznych, które mogłyby opisywać percepcje lub skutki ludzkich działań. Akustyczny bodziec zewnętrzny, nawet jeśli jest opisany w kategoriach fizykalnych, może wywołać u mnie określone zjawisko psychiczne, np. przyjemność polegającą na doznaniu dźwięku. Jednak, aby sformułować prawo, należy poczynić nieograniczoną ilość zastrzeżeń, np. że nie jestem zmęczony, chory i nie jestem pod wpływem środków wywołujących nadwrażliwość słuchową. Z kolei akt woli – o ile uznamy istnienie takiego zjawiska psychicznego – może wywołać pewne działanie, np. powstanie z fotela. Trudno jednak sformułować tu jakiegokolwiek ścisłe prawo, gdyż należałoby czynić kolejne zastrzeżenia: np. że nie chwycił mnie skurcz, nie uległem kontuzji i nie mam zaburzeń równowagi. Oczywiście zazwyczaj wstaję z fotela, kiedy tylko tego chcę, ale jest to uogólnienie indukcyjne, nie zaś ścisłe prawo.

To, co było napisane do tej pory nie prowadzi jednak do odrzucenia zasady drugiej. Wedle Davidsona każde prawdziwe zdanie o zachodzeniu związku przyczynowo-skutkowego jest egzemplifikacją jakiegoś prawa, ale prawo to nie musi być sformułowane w tym samym języku, co owo zdanie. W szczególności jednostkowe zdania o związku przyczynowo-skutkowym zachodzącym między zjawiskami psychicznymi lub między zjawiskami psychicznymi a fizycznymi egzemplifikują jakieś prawo, ale owo prawo musi być sformułowane w języku fizykalnym. W takim przypadku zasada druga nie stoi w sprzeczności z pozostały-

opisuje surowy fakt polegający na tym, że upadek z drabiny spowodował śmierć Smitha. Język mechaniki Newtona wymusza niewątpliwie interpretację tego faktu, gdyż nie ma w języku tym terminów jak „drabina” i „śmierć”. Z kolei Kazimierz Ajdukiewicz pisał, że nawet język naturalny nie jest językiem surowych faktów, gdyż nawet on zawiera konwencje (reguły semantyczne), które wymuszają interpretowanie faktów (Ajdukiewicz, 1934: 259–287; Ajdukiewicz, 1960: 175–195).

mi, co zapewnia zachodzenie zasady trzeciej, czyli istnienie wolności rozumianej jako anomalność.

Konkluzją argumentu z niemożliwości formułowania praw psychologicznych i psychofizycznych jest niemożliwość redukcji pojęciowej. W przeciwnym bowiem przypadku prawa fizykalne dałoby się przełożyć na prawa psychologiczne i psychofizyczne, co prowadziłoby do sprzeczności. Niemożliwość redukcji pojęciowej da się jednak uzasadnić niezależnie. Argument, który przytacza Davidson w *Zdarzeniach mentalnych* można określić jako argument z holizmu postaw propozycjonalnych. Można go streścić w sposób następujący: postawy propozycjonalne, a w konsekwencji ich aktualizacje tworzą „sieć”, pozostając między sobą w związkach, które są konsekwencją ich intencjonalności. Treści postaw propozycjonalnych pozostają bowiem ze sobą w różnego rodzaju zależnościach. Z kolei pobudzenia neuronów, będące jednocześnie aktualizacjami owych postaw, nie mają charakteru holistycznego, gdyż nie są intencjonalne w sensie Brentana. A zatem, chociaż egzemplarze zdarzeń opisanych jako mentalne oraz zdarzeń opisanych jako fizyczne, tj. opisane w kategoriach neuronalnych są tymi samymi zdarzeniami, to nie da się utożsamić klas tych zdarzeń ze względu na całkowitą niewspółmierność opisujących je predykatów.

Argumentację Davidsona można rozwinąć odwołując się do jego filozofii języka, w której – o czym pisałem wcześniej – teoria prawdy pełni rolę translacyjnej teorii znaczenia. Ponieważ nigdzie nie znalazłem podobnego uzasadnienia tezy o nieprzekładalności, poniższy argument pochodzi ode mnie¹⁷. Pomijając inne postawy propozycjonalne, dla uproszczenia ograniczę się do przekonań, rozumianych jako dyspozycje aktualizowane za pomocą pewnych aktów psychicznych, które można opisać jako akty uświadamiania sobie przekonania. Niekiedy aktom tym towarzyszą wypowiedzenia – w przypadku przekonań mają one moc asercji. Oczywiście nie każdemu uświadomieniu sobie przekonania musi towarzyszyć asercja, ale niewątpliwie szczerza asercja może temu aktowi towarzyszyć, stanowiąc tym samym pewien opis owego zdarzenia mentalnego¹⁸. Przed

¹⁷ Wprawdzie Davidson stworzył spójny system filozoficzny, to zazwyczaj uzasadnienia poszczególnych części owego systemu nie odwoływały się do części pozostałych. Dobrym przykładem jest argumentacja na rzecz przyczynowej teorii metafory (zob. Davidson, 1978). Uzasadniając, że nie ma znaczeń metaforycznych, a wyrażenie użyte metaforycznie posiada jedynie znaczenie dosłowne, Davidson nigdy nie odwołał się do własnej teorii znaczenia, podając cały szereg argumentów niezależnych od jego teorii. Argument na rzecz nieprzekładalności przedstawiam w tym tekście po raz pierwszy, zdając sobie jednocześnie sprawę, że wymaga on dalszego doprecyzowania i rozwinięcia.

¹⁸ Husserl powiedziałby, że asercja tworzy z ową myślą tzw. jedność fenomenologiczną.

przedstawieniem argumentu muszą jednak opisać krótko Alfreda Tarskiego teorię prawdy w ujęciu Davidsona.

Tworząc teorię prawdy formułuje się odpowiednie reguły semantyczne (zwane zazwyczaj aksjomatami)¹⁹, z których wynikają tzw. T-zdania, np. słynne zdanie Tarskiego: „Zdanie »Snow is white« jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały”²⁰. W procesie budowania teorii prawdy, T-zdania pozwalają na jej weryfikację. W procesie tym bierze się pod uwagę względy pragmatyczne, określane przez Davidsona zasadą życzliwości²¹. Teoria prawdy Tarskiego jest ekstensjonalna i nie da się jej zbudować dla języka zawierającego wyrażenia intensjonalne, do których zaliczają się m.in. wyrażenia oznaczające postawy propozycjonalne: przekonania, wierzenia, pragnienia, chcenia, lubienia lub niechęci, które według Franza Brentana charakteryzują się intencjonalnością, tj. skierowaniem na coś lub byciem o czymś. Intencjonalnością charakteryzują się zarówno postawy propozycjonalne rozumiane jako dyspozycje do pewnych aktów psychicznych, jak i akty psychiczne, które owe dyspozycje aktualizują, co przekłada się na intensjonalność ich opisów.

Pomysł Davidsona na zbudowanie teorii prawdy dla zdań psychologicznych, tj. zdań wyrażających postawy propozycjonalne, nosi nazwę analizy parataktycznej (czyli analizy równoległej). Polega ona na parafrazowaniu zdania zawierającego kontekst intensjonalny na dwa zdania, z których pierwsze wskazuje na drugie. W artykule *On Saying That* (Davidson, 1968) Davidson analizuje zdanie: „X powiedział, że *p*” jako parę zdań „X wypowiedział zdanie o tej samej treści, co kolejne zdanie. *p*”. Oba zdania są ekstensjonalne, a zatem można dla nich zbudować teorię

212

¹⁹ Dokładny opis teorii prawdy przedstawiłem w: Maciaszek, 2019.

²⁰ Oryginalny, a zarazem mylący przykład Tarskiego dotyczył sytuacji, w której język przedmiotowy zawiera się w metajęzyku, czyli: „Zdanie »Śnieg jest biały« wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały”. Gdy język przedmiotowy (czyli język rozmówcy) jest innym językiem niż metajęzyk (język interpretatora), T-zdania tracą swój trywialny charakter.

²¹ T-zdania mają postać „Zdanie *p* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *s*”, gdzie *s* jest przekładem zdania *p* na metajęzyk. Aby zweryfikować teorię prawdy nie wystarczy jedno T-zdanie, gdyż zdania języka przedmiotowego i metajęzyka, chociaż niesynonimiczne, mogą być uznawane odpowiednio przez interpretowanego oraz interpretatora, np.: „Zdanie »Two plus two is four« jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy siedem plus pięć równa się dwanaście”. Teorię tę można zweryfikować dla odpowiednio dużej ilości T-zdań, gdyż tylko wtedy można uwzględnić związki znaczeniowe między wyrażeniami. Jeśli zaakceptujemy teorię prawdy, choćby tymczasowo, to możemy zamienić wszystkie wynikające z niej T-zdania na tzw. M-zdania postaci: „Zdanie *p* znaczy *s*”, co oznacza, że teoria prawdy podaje nam znaczenia zdań języka przedmiotowego w metajęzyku (por. Maciaszek, 2019: 142–143).

prawdy. W przypadku zdań wyrażających postawy propozycjonalne, sytuacja jest nieco bardziej złożona. Zgodnie z intencjami Davidsona zdanie: „X jest przekonany, że p ” należałoby sparafrazować jako parę zdań. „Przekonanie X-a jest aktualizowane przez asercję o treści kolejnego zdania p ”²². Czy możliwe jest zbudowanie teorii prawdy dla języka opisu psychologicznego parafrazowanego podany wyżej sposób w metajęzyku będącym językiem opisu fizykalnego lub *vice versa*? Zdanie psychologiczne, np. opis zdarzenia psychicznego, polegającego na aktualizacji jakiegoś przekonania, jest parą zdań, nie zaś jednym zdaniem złożonym. Pierwsze zdanie z tej pary jest zdaniem okazjonalnym, które wskazuje na zdanie drugie. Gdyby próbować zbudować rekurencyjne reguły semantyczne teorii prawdy sformułowanej w języku fizykalnym jako metajęzyku, musiałyby być niekończenie wiele, gdyż musiałyby być nieskończenie wiele docelowych predykatów opisujących pobudzenie neuronów. Aby uzasadnić to stwierdzenie rozpatrzmy przykład zdania: „Jan stwierdził, że Ziemia jest płaska”. Zdanie to zawiera kontekst intensjonalny, a zatem aby zastosować do niego semantyczną definicję prawdy należy sparafrazować je w postaci: „Jan wypowiedział asercję o treści następnego zdania. Ziemia jest płaska”. Gdyby udało się sformułować odpowiednie reguły teorii prawdy, wynikałoby z niej m.in. T-zdanie w postaci, które dotyczy zdania okazjonalnego: „Jan wypowiedział asercję o treści następnego zdania”, zaś wypowiedzenie zdania: „Ziemia jest płaska” byłoby elementem kontekstu wypowiedzenia: „Zdanie »Jan wypowiedział asercję o treści następnego zdania« jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy w jego układzie nerwowym doszło do pobudzenia $a_{\text{ziemia jest płaska}}$ ”.

Jak łatwo zauważyć, predykatów opisujących pobudzenia w układzie nerwowym musi być nieskończenie wiele, gdyż każdy z nich odpowiada treści aktu asercji opisanej pewnym zdaniem, a zdań takich jest nieskończenie wiele. Gdyby zatem podjąć próbę sformułowania teorii prawdy, należałoby wprowadzić w niej tyle reguł semantycznych, ile jest możliwych zdań, czyli nieskończenie wiele²³. Jak pokazał Davidson, każda

²² Nie ma tu miejsca na dokładne przedstawienie analizy parataktycznej. Sam Davidson zastosował ją do wyrażen cudzysłowowych (por. Davidson, 1979b) oraz do trybów gramatycznych (por. Davidson, 1979a) i zasugerował możliwość jej wykorzystania do analizy wyrażen performatywnych (por. Davidson, 1968). Możliwość redukcji zdań wyrażających postawy propozycjonalne do aktualizujących je wypowiedzeń performatywnych zasugerował w: Davidson, 1975.

²³ Davidson rozszerzył semantyczną definicję prawdy na zdania okazjonalne, które bywają różnie interpretowane z różnych kontekstach. Jednak konteksty takie jak osoby czy momenty czasu nie skutkują koniecznością wprowadzenia w metajęzyku osobnych predykatów.

teoria języka, będąca modelem kompetencji semantycznej, musi operować skończoną ilością wyrażen semantycznie prostych oraz skończoną ilością reguł semantycznych. Teoria prawdy, o której tutaj mowa, nie spełnia tego warunku (Davidson, 1966).

Z przedstawionego przykładu wypływa nie tylko wniosek, że przekład zdań psychologicznych na zdania fizykalne i *vice versa* jest niemożliwy, a w konsekwencji niemożliwy jest wzajemny przekład predykatów psychologicznych na fizykalne i *vice versa*, ale również to, że nie może istnieć istota myśląca, posługująca się jedynie jednym z dwóch języków opisu. Wyobraźmy sobie robota, który potrafi opisywać w języku fizykalnym pobudzenia zachodzące w naszych układach nerwowych. Podana argumentacja wyraźnie pokazuje, że nie będzie on w stanie przypisać ludziom postaw propozycjonalnych, gdyż nie jest w stanie zinterpretować ich wypowiedzi opisujących te postawy w języku psychologicznym. W ujęciu Davidsonowskim normalna istota ludzka buduje osobne teorie prawdy dla języka fizykalnego oraz języka psychologicznego (z zastosowaniem analizy parataktycznej). Dla naszych celów ważniejsze jest jednak to, że bez względu na poziom rozwoju neuronauk, my, jako istoty ludzkie, musimy przypisywać innym ludziom postawy propozycjonalne, a w konsekwencji traktować ich jako wolne podmioty.

214 Podsumujmy krótko dotychczasowe rozważania. Zjawiska psychiczne, czy też lepiej, zjawiska opisane jako psychiczne, nie mogą być przewidziane na mocy jakichkolwiek nomologicznych praw. Są one zatem anomalne, czyli wolne. Da się tutaj dostrzec pewną – być może powierzchowną – analogię do Kanta. O ile jednak Kant umieszczał źródło rzekomego zdeterminowania człowieka w intelekcie (kategorii przyczynowości), to Davidson czyni to w języku. Chodzi tu oczywiście o język fizykalny, który od czasów nowożytnych stał się ideałem, do którego dąży nie tylko nauka, ale również pewne nurty w filozofii i psychologii (behawioryzm). Pozycja Davidsona jest na tym tle szczególnie, gdyż jako nominalista i monista przeciwstawił się owym redukcjonistycznym tendencjom.

Do tej pory starałem się pokazać i rozwinąć argumenty Davidsona na rzecz anomalności tego, co mentalne oraz przyjmowałem – dla uproszczenia – tradycyjny i dość intuicyjny pogląd, że przyczynami ludzkich działań są akty woli. W dalszej części artykułu umieszczę Davidsonowskie rozwiązanie problemu wolności w ramach jego teorii działania i wskażę na współczesne rozumienie aktów woli, które – *nota bene* – Davidson odrzucił. Pierwszym krokiem będzie analiza pojęcia akrazji, czyli słabej woli, gdyż, jak będę starał się wykazać na końcu artykułu, istnienie słabej woli nie tylko wpisuje się w Davidsonowskie rozumienie wolności, ale brak słabej woli stałby z nią w sprzeczności.

JAK MOŻLIWA JEST SŁABA WOLA?

Analiza zjawiska słabej woli pojawiła się już u Arystotelesa i była kontynuowana przez Tomasza Akwinu²⁴. Do teorii przywołanych filozofów, a w szczególności do używanego przez nich pojęcia sylogizmu praktycznego, odwołał się Davidson w artykule *Jak jest możliwa słabość woli* (1969), gdzie przedstawił koncepcję Arystotelesa i św. Tomasza.

Ze słabością woli mamy do czynienia, gdy podejmujemy pewne postanowienie co do działania, ale działania tego nie podejmujemy lub podejmujemy inne działanie, chociaż nie zaistniały okoliczności, które by planowane działanie uniemożliwiły. Sam Davidson ujmuje to w sposób następujący:

Wola sprawcy jest słaba, kiedy działa on, i to działa w sposób zamierzony, wbrew swojemu najlepszemu osądowi; w przypadkach takich mówimy czasem, że nie starcza mu siły woli, aby zrobić to, o czym wie, że jest najlepsze, a przynajmniej, że jest przekonany, iż byłoby najlepsze, wzięwszy pod uwagę wszystkie okoliczności (Davidson, 1997: 81).

Aby rozwiać ewentualne wątpliwości zauważmy, że nie chodzi tu o zmianę osądu (*judgement*) pod wpływem zmieniających się okoliczności, gdyż byłby to przypadek osądu co do tego, jakie działanie byłoby dla nas najlepsze, lecz o sytuację, gdy nasz osąd o najlepszym dla nas działaniu zmianie nie ulega, lecz podejmujemy zamiast niego działanie inne. Można zatem zadać pytanie, gdzie w tej sytuacji umiejscowić domniemany akt woli. Czy jest on związany z powzięciem owego osądu co do najlepszego dla nas działania, czy też jest jakimś impulsem do działania niepowściągliwego (*incontinent*)²⁵, tj. działania innego niż to, które jako najlepsze zaleca nam ów osąd?

Druga uwaga dotyczy etycznego aspektu słabej woli. Tradycyjnie słaba wola wiązana jest z oceną jednoznacznie negatywną. Święty Tomasz z Akwinu uważał, że rozum kierujący wolą zawsze dąży do pewnego dobra. A zatem akrazja jest konsekwencją upadku moralnego, przejawiającego się tym, że kontrolę nad naszymi działaniami przejmują jakieś impulsy, np. zwierzęce instynkty. Dla Davidsona stanowisko to jest nie do utrzymania. Działanie niepowściągliwe, podobnie jak każde inne działanie,

²⁴ Rozwiązanie problemu akrazji na gruncie teorii św. Tomasza proponuje Agata Machcewicz-Grad, krytykując jednocześnie Davidsonowskie rozwiązanie tego problemu (2020: 211–233). Jest to jednak krytyka wobec Davidsona zewnętrzna, w której nie uwzględnia się wielu aspektów jego filozofii.

²⁵ Zgodnie z polskim tłumaczeniem (Davidson, 1997), termin *incontinentence* oddaję jako „niepowściągliwość”.

może podlegać wprawdzie ocenie moralnej, ale nie można go uznać na przejaw niemoralności tylko dlatego, że jest to działanie niepowściągliwe. Wyobraźmy sobie kryminalistę, który formułuje osąd, że najlepiej by było zabić świadka przestępstwa. Wyciąga broń, celuje i, pod wpływem współczucia, nie oddając strzału, chowa broń, co jest działaniem wbrew jego najlepszemu osądowi. Dla Davidsona byłby to oczywisty przejaw słabości woli. Przykład ten wskazuje, że nasz najlepszy osąd dotyczy podjęcia działania określonego typu, zaś to, co nazwałem niezbyt ściśle impulsem dotyczy konkretnego działania, które zostało podjęte. Z niepowściągliwością, czyli przejawem słabej woli, mamy do czynienia wówczas, gdy podjęte działanie nie należy do typu działań, które zaleca nam nasz najlepszy osąd żywiony w momencie, gdy owo działanie podejmujemy.

Osąd co do najlepszego działania jest rezultatem pewnego rozumowania, które w tradycji arystotelejskiej nazywamy sylogizmem praktycznym. Jako rezultat rozumowania, osąd ten dotyczy pożądanej klasy działań. Jeśli zgodnie z moim najlepszym osądem wstanę rano i będę uprawiał *jogging*, to konkretne działanie, które podjąłem, mogłoby być nieco inne. Mógłbym biegać w innym stroju lub wybrać nieco inną trasę, a za każdym razem podjęte działanie byłoby zgodne z moim najlepszym osądem. Podjęcie konkretnego działania powściągliwego przynależy – zdaniem Davidsona – do zupełnie innego porządku, a mianowicie porządku przyczynowego. Ponieważ jednak należy do klasy działań zgodnych z najlepszym osądem, można je uznać za w tym sensie zamierzone. Działanie niepowściągliwe również przynależy do porządku przyczynowego, ale – w odróżnieniu od powściągliwego – nie należy do klasy działań zgodnych z najlepszym osądem. Dlaczego zatem działanie niepowściągliwe jest – zdaniem Davidsona – zamierzone? Rozwiązanie, które zaproponował Davidson opiera się na konstatacji, że skoro działanie niepowściągliwe jest zamierzone, to u jego podstaw również musi leżeć osąd, że to konkretne działanie, które faktycznie podjęliśmy, jest w pewien sposób przez nas pożądane. Czy nie mamy tu zatem do czynienia z ewidentną sprzecznością?

Wątpliwość tę Davidson rozwiewa rozróżniając między dwoma rodzajami osądów. Konkluzją sylogizmu praktycznego jest tzw. osąd *prima facie* lub osąd warunkowy, który głosi, że biorąc pod uwagę znane okoliczności, pożądane jest działanie określonego typu. W przypadku zmiany okoliczności, osąd warunkowy może oczywiście ulec zmianie i działanie zgodne ze zmienionym osądem nie jest przejawem słabości woli. W przypadku działania niepowściągliwego Davidson odwołuje się do pojęcia zamiaru (*intention*), który jest bezpośrednio związany z podjętym działaniem i przybiera postać tzw. osądu bezwarunkowego (*sans phrase judgement*), tj. osądu, że w momencie podjęcia działania pożądane było właśnie

owo działanie (można by w tym miejscu dodać „i już!”)²⁶. Szczegółową analizę pojęcia zamiaru rozumianego jako osądu bezwarunkowego Davidson przedstawił w artykule *Intending* (1978a)²⁷. Aby zrozumieć zależność między osądem warunkowym i bezwarunkowym należy odwołać się do Davidsonowskiej teorii działania.

DZIAŁANIE

Zazwyczaj nie mamy wątpliwości, że mamy do czynienia z działaniem. Zdarzają się jednak sytuacje, w których nie wiadomo, czy jesteśmy świadkami działania sprawcy (*agent*), czy też jedynie zdarzenia, w którym on uczestniczy. Wątpliwości takie można mieć np. w przypadku czyjegoś potknięcia się. Czym zatem różnią się działania od innych zdarzeń? Dla podanego przykładu odpowiedź wydaje się oczywista – autentyczne potknięcie się, które nie jest działaniem, nie jest zamierzone, w odróżnieniu od potknięcia udawanego, które jako działanie jest zamierzone. Jednak łatwo zauważyć, że sprawa nie jest wcale oczywista. Wyobraźmy sobie, że bierzemy udział w zawodach strzeleckich. Naszym zamiarem jest wcelowanie w środek tarczy, ale chybiamy celu. Nasze chybienie celu jest niewątpliwie działaniem, ale nie jest zamierzone. Podobnie by było, gdybyśmy oddając strzał na strzelnicy przypadkowo zabili przelatującego ptaka²⁸.

217

²⁶ Można zatem powiedzieć, że na gruncie teorii Davidsona akratyczny sprawca nie ma zamiaru robić tego, co jest zgodne z jego osądem warunkowym.

²⁷ W artykule tym Davidson opisuje również czyste zamiary, tj. zamiary, które nie wiążą się bezpośrednio z działaniami. Chodzi tu o przypadki, że formułujemy zamiar dotyczący jakiegoś odległego w czasie działania, którego w danej chwili nie możemy podjąć i być może nigdy go nie podejmiemy. Zamiary takie również mają postać osądu bezwarunkowego. Nie chcąc zatrzymywać się nad tym zagadnieniem podam autentyczny przykład, który – moim zdaniem – ilustruje taki przypadek. Kilka lat temu w Stanach Zjednoczonych policjanci chcieli zatrzymać prawidłowo jadący samochód w celu rutynowej kontroli. Jednak kierowca podjął próbę brawurowej ucieczki, łamiąc przy okazji wszelkie możliwe przepisy. Kiedy w końcu został ujęty, policjanci nie mogli pojąć, dlaczego ten przed nimi uciekał, chociaż posiadał prawo jazdy, był trzeźwy, nie popełnił wcześniej żadnego przestępstwa ani nie posiadał narkotyków. Podczas przesłuchania kierowca wyznał, że całe życie marzył o tym, aby uciekać przed policją. Stosując Davidsonowskie kategorie można uitożsamzić ową chęć z osądem bezwarunkowym, czyli zamiarem postaci: „ucieczka przed policją jest pożądana”. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby był to osąd warunkowy, uwzględniający wszelkie okoliczności, ryzyka i spodziewane konsekwencje.

²⁸ Zdaje sobie sprawę, że przykład związany z zabijaniem ma w sobie coś niestosownego w tomie, który jest dedykowany profesorowi etyki. Niestety działania polegające na zabijaniu (nie tylko ptaków) są ulubionymi przykładami we współczesnej filozofii

Inna możliwość wyjaśnienia fenomenu działania odwołuje się do pojęcia sprawstwa (*agency*). Odwołajmy się do przytoczonego przykładu działania polegającego na zabiciu ptaka²⁹. Śmierć ptaka (zdarzenie) jest niewątpliwie warunkiem koniecznym zabicia ptaka (działanie), ale zajście tego zdarzenia, tj. śmierć ptaka, to nie jest warunkiem wystarczającym jego zabicia³⁰. A zatem, abyśmy mieli do czynienia z zabiciem ptaka, „coś” należy dołączyć do zdarzenia polegającego na jego śmierci. Tym „czymś” jest sprawstwo, gdyż działania, w przeciwieństwie do zwykłych zdarzeń, mają sprawcę. Można zatem zadać pytanie, dlaczego to ja jestem sprawcą tego zdarzenia. Naturalna odpowiedź na to pytanie jest następująca: zabicie ptaka jest moim działaniem, gdyż jego śmierć jest spowodowana innym moim działaniem – w tym przypadku strzałem z karabinu. Oddanie strzału z karabinu jest nie tylko przyczyną zabicia ptaka, ale – o ile samo jest działaniem – przekazuje sprawstwo na zdarzenie polegające na śmierci ptaka, sprawiając tym samym, że jest to moje działanie, czyli zabicie ptaka. Dlaczego jednak mój strzał z karabinu jest działaniem? Sam strzał z karabinu polega wszak na tym, że karabin wystrzelił, co mogło się po prostu przydarzyć, gdy trzymałem karabin w rękach³¹. Kontynuując to rozumowanie można powiedzieć, że zdarzenie polegające na tym, że karabin wystrzelił, jest moim działaniem, gdyż było spowodowane innym moim działaniem, np. naciśnięciem spustu. Na tym jednak sprawa się nie kończy, ponieważ warunkiem koniecznym naciśnięcia spustu jest ruch samego spustu. W takim razie potrzebne jest kolejne moje działanie, które jest przyczyną ruchu spustu i przekazuje mu sprawstwo. Takim działaniem jest niewątpliwie poruszenie przeze mnie palcem, którego warunkiem koniecznym jest zdarzenie polegające na tym, że mój palec się poruszył. Oczywiście sam ruch palca może nie być działaniem, lecz zdarzeniem spowodowanym przez skurcz mięśni. Jeśli jednak jest to działanie, to musi istnieć kolejne działanie, które powoduje ruch palca. Jak widać stajemy przez regresem w nieskończoność i aby przerwać ów regres musimy wprowadzić tzw. działanie podstawowe (*basic action*), które, w odróżnieniu od niektórych działań będących jego skutkami, musi być zamierzone (*intentional*)³².

działania. Być może decyduje tutaj czynnik semantyczny, który rzadko występuje w przypadku nazw innych działań – „zabić” znaczy tyle, co „spowodować śmierć”.

²⁹ Przytoczone niżej rozumowanie stanowi adaptację podobnego rozumowania przedstawionego u Moyi (1990).

³⁰ Zwroty typu: „zabiła go choroba” lub „zabił go alkohol” należy traktować jako metaforyczne.

³¹ Zauważmy, że przypadek, gdy trzymany w rękach karabin „sam” wystrzelił, nie zwalnia nikogo z odpowiedzialności za to, że w sposób nieodpowiedzialny obchodził się z bronią. Oczywiście zdarzenie polegające na tym, że karabin sam wystrzelił bez naciśnięcia na spust jest bardzo mało prawdopodobne, ale nie da się go całkowicie wykluczyć.

³² Oczywiście skutki działania podstawowego mogą być zarówno zamierzone, jak i niezamierzone. W podanym przykładzie działaniami zamierzonymi były kolejne działa-

Czym są działania podstawowe? Istnieje wiele propozycji odpowiedzi na to pytanie. Najbardziej znana jest odpowiedź Arthura Danto, który jako pierwszy zauważył problem przedstawionego regresu. Sam Danto utożsamia działania podstawowe z ruchami ciała (1979). Za rozwiązaniem tym przemawia dość oczywista intuicja, wedle której kolejne działania zapoczątkowane ruchem ciała można wyjaśniać, tj. przypisywać im sprawstwo, odpowiadając na pytania: „Jak?“, „W jaki sposób?“ lub – jak pisze Danto – „Co zrobiłeś wcześniej, aby zrobić coś innego?“. W naszym przykładzie na pytanie: „W jaki sposób zabiłeś ptaka?“ odpowiedź brzmi: „Strzelając z karabinu“; na pytanie: „W jaki sposób strzeliłeś z karabinu?“ – „Naciskając na spust“; „W jaki sposób nacisnąłeś na spust?“ – „Poruszając palcem wskazującym“. Na tym jednak możliwość wyjaśniania się kończy, gdyż nie da się odpowiedzieć ani na pytanie: „W jaki sposób poruszyłeś palcem?“, ani na pytanie: „Co zrobiłeś wcześniej, aby poruszyć palcem?“. Jak twierdzi Danto, gdyby pytanie to zadała osoba sparaliżowana od urodzenia, nie potrafilibyśmy udzielić jej żadnej odpowiedzi, gdyż osoba sprawna po prostu potrafi poruszyć palcem:

Żałóźmy [...], że paralityk pyta nas co robimy wcześniej, aby podnieść ramię. Powinniśmy powiedzieć, że nie możemy odpowiedzieć na to pytanie, nie dlatego że nie wiemy i nie rozumiemy tego, co robimy, ale dlatego że wiemy i rozumiemy, że nie ma *niczego*, co robimy wcześniej (1979: 147; to i następne tłumaczenia cytatów – J. M.).

219

A zatem działanie polegające na ruchu palcem nie jest spowodowane (*caused*) przez sprawcę w ten sposób, że aby je wykonać sprawca musiał wykonać inne działanie, które było jego przyczyną. Oczywiście ruch palcem nie musi być zawsze działaniem podstawowym, można bowiem wyobrazić sobie sytuację, że osoba ze sparaliżowaną dłonią porusza jej palcem za pomocą dłoni sprawnej. W takim przypadku mielibyśmy do czynienia z innym działaniem podstawowym. Działania podstawowe są ruchami ciała, ale – jak pokazuje przykład sparaliżowanej dłoni – nie istnieje typ ruchów ciała, który można utożsamiać z działaniami podstawowymi.

Z punktu widzenia celów tego artykułu, rozwiązanie, które zaproponował Danto posiada pewne mankamenty. Przede wszystkim nie wnosi ono wiele do interesującego nas problemu wolnej woli. Deklaruje on wprawdzie, że jego rozwiązanie nie pociąga za sobą odrzucenia dualizmu i rozszerza pojęcie działania podstawowego na zdarzenia mentalne (Danto, 1979: 148), ale – odwołując się do Kartezjusza – ucieka od odpowiedzi na pytanie o wolność, powołując się na pewne metafory:

nia, aż do oddania strzału. Kolejne działania mogą być nie tylko niezamierzone, ale wręcz nieznanne sprawcy, który mógł nie być nawet świadomy tego, że zabił ptaka.

Między różnymi rzeczami, które – moim zdaniem – miał na myśli Kartezjusz, gdy mówił, że nie tkwimy w naszych ciałach jak sternik na okręcie, jest również to, że nie zawsze robimy różne rzeczy tak jak sternik, tj. nie zawsze powodujemy, aby się stały. [...] Działamy bezpośrednio. Ale wówczas również nie tkwię w moim umyśle, jak sternik w okręcie. Raczej niekiedy powoduję (*cause*) zdarzenia w moim ciele i umyśle, a niekiedy działam na nie bezpośrednio, jak wtedy, gdy wykonuję działania podstawowe (1979: 148).

Podana przez Danto negatywna charakterystyka działania podstawowego, jako działania, które nie jest spowodowane innym działaniem, wydaje się niepełna. Wyjściem z tej sytuacji byłoby jakaś forma wyjaśnienia przyczynowego, tj. podanie przyczyn działań podstawowych, ale Danto zdecydowanie takie rozwiązanie odrzuca:

Łatwo jest sympatyzować w tymi, którzy uważają, że działanie nie jest zrozumiałe, jeśli nie znajdziemy dla niego pewnego schematu przyczynowego (*causal picture*). Jest tak jednak tylko dlatego, że uznali oni schemat przyczynowy za warunek możliwości zrozumienia. Zdominowani przez ten wymóg mają oni skłonność do zasiedlania swojego wewnętrznego „ja” bytami, których zadaniem jest służyć samonapędzającym się funkcjom wymaganym przez przyczynowy model rozumiałości (1979: 148).

220 Danto nie widzi nic złego w tym, że fenomen działań podstawowych nie może być do końca zrozumiany, gdyż podmiot nie jest w stanie wyjaśnić samego siebie:

Wszelkie filozoficzne problemy, które nas dotyczą, powracają w odniesieniu do wszelkich rzeczy i zjawisk, których podobieństwo do nas jest wystarczającą podstawą do analogii. Lecz jeśli sami siebie nie rozumiemy, to nic, co jest wystraszające do nas podobne nie okaże się jaśniejsze (1979: 148).

Oczywiście nie wszyscy filozofowie działania byli sceptykami w kwestii przyczynowego wyjaśniania ludzkich działań. Za modelem przyczynowym przemawiają bowiem osiągnięcia fizjologii oraz neurofizjologii. Przyczyną ruchu palca jest napięcie mięśni, zaś przyczyną napięcia mięśni jest jakiś impuls w układzie nerwowym. Nawet tradycyjne rozwiązanie stara się jednak odpowiedzieć na pytanie: „Co trzeba zrobić, aby poruszyć palcem?”, odwołując się do aktu woli jako warunku niezbędnego dla zaistnienia działania – aby poruszyć palcem trzeba tego chcieć. Nie oznacza to, że sama idea działania podstawowego została zarzucona. Jednym z możliwych rozwiązań jest utożsamienie działań podstawowych z próbami (*tryings*). Intuicja, która kryje się za tym rozwiązaniem jest prawdopodobnie taka, że niekiedy próbujemy działać, ale nie skutkuje to ruchem ciała. Może tak być w przypadku zdrętwienia ręki, gdy ta odmawia nam posłuszeństwa lub gdy bezskutecznie próbujemy podnieść lub przesunąć bardzo ciężki przedmiot. Nasze działanie polega w tym przypadku

na próbowaniu. Czasami jednak używamy terminu „próbować”, chociaż wykonujemy ruchy ciała, które byłyby działaniami podstawowymi w sensie Danto: w podanym wyżej przykładzie próbowałem trafić w tarczę, ale zastrzeliłem przelatującego ptaka. Tego typu niejasności związane z próbowaniem jako kandydaturą na działanie podstawowe prowadzą do wniosku, że być może należy przesunąć działania podstawowe „w głąb ciała” lub – jakby to powiedział Danto – w głąb „własnego ja”³³. Tutaj niestety również natrafiamy na spore trudności. Być może jesteśmy skłonni uznać zamierzone skurcze mięśni powodujące ruchy ciała za działania, ale w przypadku pobudzenia neuronów, które je wywołują, sprawa wcale nie jest oczywista, gdyż nie jesteśmy ich bezpośrednio świadomi w takim sensie, jak jesteśmy świadomi ruchów ciała czy napięcia mięśni.

Wyjściem z tego dylematu był m.in. powrót do tradycyjnego, dualistycznego poglądu opartego na pojęciu aktu woli lub wolicji, który w nowym ujęciu pełniłby funkcję działania podstawowego. Dokonał tego Hugh McCann, m.in. w artykule *Volition and Basic Action* (1974). Jak pamiętamy, warunkiem koniecznym działania, które pragniemy wyjaśnić, jest zawsze pewne zdarzenie, co powoduje regres. W przypadku działań podstawowych w sensie Danto warunkiem koniecznym poruszenia palcem jest ruch owego palca. Dlatego też ruchy ciała nie mogą być działaniami podstawowymi. Może nim być natomiast akt woli rozumiany jako czysty akt mentalny, którego warunkiem koniecznym nie będzie jakiegokolwiek inne zdarzenie, np. napięcie mięśni czy nawet impuls w układzie nerwowym. Ponieważ McCann był również teologiem i dualistą, jego poglądy posiadają bardzo wyraźną motywację. Jednak zaproponowane przez niego rozwiązanie pociąga za sobą znane problemy, podniesione w drugim paragrafie. Jak bowiem wyjaśnić to, że czysty akt woli, czyli zdarzenie mentalne, którego warunkiem koniecznym nie jest żadne zdarzenie fizyczne, stanowi przyczynę inicjującą łańcuch działań, których warunkami koniecznymi jest zachodzenie pewnych zdarzeń fizycznych? Powraca tu Kartezjański problem interakcji przyczynowej między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne³⁴.

³³ Więcej informacji na temat tych teorii pod ogólną etykietą „nowych teorii wolicjonalnych” można znaleźć u Moya (1990: 18–29).

³⁴ Do prób rozwiązania tego problemu można również zaliczyć wprowadzone jeszcze przez Thomasa Reida i popierane przez niektórych współczesnych filozofów, np. Rodericka Chisholma, niestandardowe pojęcie związku przyczynowego zachodzącego między sprawcą a działaniem (*agent causation*). Podstawowy zarzut przeciw temu rozwiązaniu polega na tym, że nie potrafiąc wyjaśnić fenomenu wolnego działania sprawcy w kategoriach zwykłego związku przyczynowo-skutkowego zachodzącego między zdarzeniami, wprowadza się pojęcie zupełnie nowe, które samo domaga się wyjaśnienia. Rozwiązanie to Davidson zdecydowanie odrzucał.

Przedstawiając powyższe problemy starałem się zarysować tło, na którym można przedstawić główne tezy Davidsonowskiej teorii działania. Wprawdzie pierwszy artykuł Davidsona *Actions, Reasons, and Causes* pochodzi z roku 1963, czyli powstał nieco wcześniej niż dyskusja na temat działań podstawowych, ale w swych późniejszych publikacjach Davidson ustosunkowuje się do poruszanych w nim problemów. Artykuł Davidsona zaczyna się od słynnego i często przytaczanego fragmentu:

Przekręcam włącznik, zapalam światło, oświetlam pokój i nieświadomie ploszę domokrażcę. Faktycznie nie robię czterech różnych rzeczy, ale jedną rzecz, opisaną na cztery różne sposoby (Davidson, 1963: 686, tłum. – J. M.).

W cytacie tym Davidson przedstawia swoje podejście do filozofii działania, które jednocześnie unieważnia argumentację Danto na rzecz konieczności wprowadzenia działań podstawowych. W podanym wcześniej przykładzie, zabicie lecącego ptaka, oddanie strzału z karabinu, naciśnięcie spustu oraz ruch palca wskazującego byłyby – zdaniem Davidsona – jednym i tym samym działaniem.

Nazywanie działań i zdarzeń nie różni się zasadniczo od nazywania obiektów jednostkowych. Tę samą osobę możemy określić za pomocą nazwy własnej oraz nieograniczonej liczby deskrypcji, które wyrażają wiedzę na temat tej osoby. Co więcej, zastosowanie poszczególnych deskrypcji bywa możliwe niekiedy w pewnym przedziale czasowym. Napoleona Bonaparte można nazwać zwycięzcą spod Jeny i pokonanym pod Waterloo, ale dopiero po tym, jak owe bitwy miały miejsce. W pewnym okresie można było go określać jako cesarza Francuzów, zaś po abdykacji jedynie jako byłego cesarza Francuzów. Pod tym względem zdarzenia i działania nie różnią się od obiektów jednostkowych. Pewne zdarzenie można nazwać obecnym rekordem świata do momentu, gdy ktoś inny go pobije – wtedy ten staje się poprzednim lub byłym rekordem świata. Niekiedy nie możemy nadać obiektowi lub zdarzeniu konkretnej nazwy, gdyż nie dysponujemy odpowiednią wiedzą. Niefortunny strzelec nie nazwie swego strzału zabicie ptaka, jeśli nie jest tego świadomy, podobnie jak ignorant, który słyszał wprawdzie o Napoleonie, lecz nie słyszał o bitwie pod Jeną, nie nazwie go zwycięzcą spod Jeny. Podanie komuś trucizny nazwiemy otruciem, gdy niecny zamiar się powiedzie, zaś próbą otrucia w przypadku, gdy śmierć nie nastąpi.

Podstawowym pojęciem Davidsonowskiej teorii działania jest powód działania, który stanowi zarazem jego rację (*reason*)³⁵. Jeżeli mamy do czy-

³⁵ Angielskie *reason* ma podwójne znaczenie. W jednym *reason* to powód (odwołanie się do przyczynowości), w drugim zaś *reason* to racja (odwołanie się do racjonalności, która u Davidsona związana jest z językiem).

nienia z działaniem, a nie ze zwykłym zdarzeniem, w którym sprawca uczestniczy, to – nawet w przypadku, gdy oceniamy owo działanie jako przejaw skrajnej lekkomyślności lub głupoty – przypisany sprawcy powód racjonalizuje (uzasadnia) jego działanie, pozwalając nam dostrzec pewne racje na rzecz tego, co sprawca zrobił:

[...] coś, co sprawca widział lub uważał, że widzi w swym działaniu – jakąś cechę, skutek lub aspekt owej akcji, którą sprawca pragnął, pożył, cenił, uważał za sobie bliską, czuł się do niej zobowiązany, korzystną, obowiązkową lub przyjemną (Davidson, 1963: 685; tłum. – J. M.).

Powód działania – pamiętajmy, że dotyczy działania, które faktycznie miało miejsce – Davidson opisuje jako parę złożoną z tzw. przed-nastawienia (*pro-attitude*), które wyraża opisany wyżej stosunek sprawcy do pewnego typu działań, oraz z przekonania, że konkretne działanie, które podjął, należało właśnie do tego typu. W podanym wcześniej przykładzie sprawca chciał (uważał, że tak należy lub np. czuł się zobowiązany) oddać strzał do tarczy. Strzał mógł jednak być oddany chwilę wcześniej lub chwilę później, przy tym lub przy innym ułożeniu ciała i broni. Za każdym razem mielibyśmy do czynienia z innym działaniem należącym do tego samego zamierzonego typu. Strzał, który został faktycznie oddany, został oddany w konkretny sposób, a zatem sprawca musiał wiedzieć, że ten konkretny strzał należał do typu pożądanых przezeń działań, tj. strzałów do tarczy.

W tym momencie nasuwa się naturalna obiekcja. Wiele osób oskarżonych o popełnienie jakiegoś zakazanego czynu tłumaczy się przypisując sobie *ex post* takie intencje, aby pozbyć się odpowiedzialności za własne działanie lub przynajmniej ją pomniejszyć. Wyobraźmy sobie, że strzelec w opisanym przykładzie faktycznie chciał zabić lecącego ptaka. Korzystając z faktu, że znajduje się na strzelnicy, pragnął jednak pomniejszyć własną odpowiedzialność za ten czyn twierdząc, że chciał strzelić do tarczy, ale niechcący drgnęła mu ręka. Podanie takiego powodu (można go określić jako fałszywy powód), również racjonalizuje zabicie ptaka, ale w tym przypadku byłoby to zabicie nieumyślne. Jak zatem wybrać między „prawdziwym” a „fałszywym” powodem? Odpowiedź Davidsona na to pytanie jest niezwykle prosta – „prawdziwy” powód jest przyczyną działania. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia podczas śledztwa w sprawie zabójstwa (najczęściej w powieściach lub w filmach kryminalnych). Istnieje grupa osób podejrzanych, z których każdej można przypisać powód do zabicia ofiary, tj. jakieś przed-nastawienie do zabójstwa oraz wiedzę, jak tego dokonać. Aby jednak można było kogoś oskarżyć o zabójstwo, nie wystarczy stwierdzenie, że miał ku temu powód (w takich

okolicznościach zazwyczaj używa się terminu „motywu”), lecz należy wykazać (lub przynajmniej uprawdopodobnić) zachodzenie związku przyczynowo-skutkowego między owym powodem a działaniem³⁶. Jeśli sprawa znajdzie się w sądzie, przez sędziami stoi często trudne i odpowiedzialne zadanie przypisania oskarżonemu powodu działania oraz wykazania związku przyczynowego między powodem a działaniem³⁷.

Oczywiście nie da się w sposób nieomylny przypisać nikomu powodów działań, gdyż nikt nie ma bezpośredniego dostępu do postaw propozycyjalnych innych ludzi, poza pośrednimi świadectwami. Co więcej, niekiedy sami nie potrafimy jednoznacznie podać powodów własnych działań, chociaż każdy z nas ma bezpośredni i uprzywilejowany dostęp do swoich postaw propozycyjalnych i nie potrzebuje do tego jakichkolwiek świadectw. Davidson podaje przykład otrucia bogatego wujka, który jednocześnie cierpiał na bolesną i nieuleczalną chorobę. Czy powodem była chęć odziedziczenia jego majątku, czy też ulżenia mu w cierpieniu? Niewątpliwie powodem było pewne zdarzenie mentalne, identyczne ze zdarzeniem w układzie nerwowym sprawcy. W niektórych przypadkach nie da się jednak jednoznacznie opisać tego zdarzenia w kategoriach psychologicznych. Zdarza się również niekiedy, że działamy, ale nie potrafimy nawet wyartykułować powodu działania, chociaż nie ulega dla nas wątpliwości, że to jest nasze działanie.

Podsumujmy krótko Davidsonowską teorię działania, odnosząc się jednocześnie do dyskusji z początku tego paragrafu. Zaczniemy od początkowego rozróżnienia na działania zamierzone (intencjonalne) i niezamierzone. W ujęciu Davidsona każde działanie jest z definicji zamierzone, zaś termin „działanie niezamierzone” odnosi się jedynie do jego opisu w ka-

³⁶ Może się zdarzyć, że ktoś ma powód do działania, faktycznie je podejmuje, ale na skutek pewnych okoliczności cel zostaje zrealizowany w sposób zupełnie inny niż sprawca zaplanował. Na przykład, chcąc ukradkiem zastrzelić ptaka, oddaję strzał tak nieudolnie, że kula przebija tarczę, do której wcale nie celowałem, a następnie, odbijając się od kamienia, trafia owego ptaka. Cel został prawdzie osiągnięty, ale prowadzący do niego łańcuch przyczynowy był inny, niż sprawca się spodziewał (*deviat causal chain*). Tego typu przykłady wysuwane są często jako zarzuty pod adresem teorii Davidsona.

³⁷ Nie będę w tym miejscu analizował wszystkich możliwości, gdyż często należy przede wszystkim udowodnić, że oskarżony faktycznie popełnił przypisywany mu czyn. Jeśli nawet sprawstwo nie ulega wątpliwości, to otwarta pozostaje kwestia, czy czyn ten został popełniony z premedytacją, tj. czy sprawca miał powód, aby popełnić ten czyn i czy powód ten był faktycznie przyczyną jego popełnienia. Jednak nawet w takim przypadku istnieje możliwość przypadków paradoksalnych, jak ten, o którym była mowa w poprzednim przypisie. Wyobraźmy sobie, że przestępca jedzie samochodem, aby pozbawić kogoś życia strzałem z pistoletu. Po drodze potraça ze skutkiem śmiertelnym pieszego na pasach, którym okazuje się jego (niedoszła?) ofiara. Czy w tym przypadku mamy do czynienia z morderstwem z premedytacją, czy też jedynie z nieumyślnym zabójstwem?

tegoriach niezamierzonych skutków. Ponieważ każde działanie może być opisywane na wiele sposobów, głównie poprzez odwołanie się do jego skutków, można podać takie opisy działania, przy których działanie to jest zamierzone oraz takie, przy których jest ono niezamierzone, a nawet nieświadome. Ową nieograniczoną możliwość nazywania działań w zależności od naszej wiedzy i potrzeb Davidson nazywa efektem akordeonu. Często się zdarza, że z opisu nie możemy wnosić, czy mamy do czynienia z działaniem, czy też jedynie ze zdarzeniem. Nawet termin: „Zastrzelenie ptaka przez Jana” nie rozstrzyga jednoznacznie, czy mamy do czynienia z działaniem Jana, gdyż strzał mógł zostać oddany na skutek ataku epilepsji³⁸. Jeśli mamy jednak do czynienia z działaniem, to istnieje przynajmniej jeden jego opis, przy którym jest ono zamierzone. W szczególności może to być opis w kategoriach powodu postaci: „Działanie będące skutkiem powodu *P*”, chociaż niekiedy można użyć do tego celu innych środków językowych, np. w przypadku zamierzonego zabicia człowieka terminu „morderstwo z premedytacją”.

Zdaniem Davidsona powód działania jest jego przyczyną, lecz sam działaniem nie jest. Nie można go zatem utożsamić z działaniem podstawowym. Nie ma również potrzeby wprowadzać aktów woli, jak i działań podstawowych, i Davidson zdecydowanie je odrzuca jako całkowicie zbędne. Z kolei utożsamienie przez Danto działań podstawowych z ruchami ciała staje się w ujęciu Davidsona trywialne, gdyż jego zdaniem każde działanie jest działaniem podstawowym oraz każde działanie posiada opis w kategoriach ruchu ciała. Oczywiście prowadzi to do pewnych problemów z działaniami typowo mentalnymi, np. liczeniem, planowaniem czy analizowaniem, ale Davidson proponuje takie rozszerzenie terminu „ruch ciała”, aby obejmował on również te przypadki. Chodzi tu o identyczne z działaniem mentalnym pobudzenie pewnych partii układu nerwowego. Działania mentalne posiadają, podobnie jak działania „fizyczne”, swoje powody, np.: Jan wykonał w myśli sumowanie pewnych liczb, gdyż chciał dowiedzieć się, ile wynosiły jego wydatki i wiedział, że przeprowadzone przez niego sumowanie jest działaniem tego typu.

Do działań mentalnych należy również przeprowadzanie sylogizmu praktycznego, prowadzące do sformułowania osądu warunkowego. Osąd warunkowy zazwyczaj jest zapamiętywany, a następnie niekiedy przywoływany z pamięci. Skoro jednak formułowanie osądu warunkowego (przeprowadzanie sylogizmu praktycznego) jest działaniem, samo nie może być powodem (*reason*) żadnego innego działania, bo powód działania sam działaniem być nie może. Nie oznacza to, że osąd

³⁸ Co nie zwalnia go całkowicie z odpowiedzialności, bo epileptyk nie powinien trzymać nabitej broni.

warunkowy (a dokładniej jego uświadomienie sobie) nie może być przyczyną działania zgodnego z owym osądem. Owo działanie ma jednak inny powód, którym – zdaniem Davidsona – jest osąd bezwarunkowy, czyli zamiar (*intention*). Osąd bezwarunkowy może być zatem opisany jako zdarzenie mentalne polegające na uznaniu, że wykonane działanie jest po prostu pożądane, ale może być również opisany jako powód tego działania, tj. przed-nastawienie do pewnego typu działań, w którym podaje się typ aktu psychicznego (chęć, poczucie obowiązku, uznanie działania za wartościowe itp.) oraz przekonanie, że podjęte działanie było działaniem właśnie tego typu. W przypadku działania powściągliwego oba osądy są zgodne co do pożądanego działania, zaś w przypadku słabej woli zgodność ta znika, co nie wyklucza zachodzenia związku przyczynowo-skutkowego:

Nie ma w tym nic paradoksalnego w przypuszczeniu, że ktoś może czasem uważać, iż wszystko, o czym jest przekonany i co ceni, przemawia za pewnym działaniem, podczas gdy te same przekonania i wartości powodują (*cause*), że odrzuca on to działanie (Davidson, 1997: 104).

Dalej Davidson uszczegóławia swoje stwierdzenie:

226 Niech r będzie zbiorem przesłanek sylogizmu praktycznego zaś p treścią osądu warunkowego lub bezwarunkowego. Jeżeli r jest dla kogoś racją mniemania, że p , wówczas jego mniemanie, że r musi być, jak sądzę, przyczyną jego mniemania, że p . Lecz, i to jest sprawa w tym miejscu kluczowa, jego mniemanie, że r , może spowodować (*cause*) jego mniemanie, że p , podczas gdy r nie będzie wcale jego dla niego racją mniemania, że p ; w rzeczywistości sprawca może nawet sądzić, że r jest racją tego, by odrzucić p (Davidson, 1997: 104–105).

Jak należy rozumieć powyższy fragment? Dla Davidsona porządek przyczynowy nie pokrywa się z porządkiem logicznym (w szerokim rozumieniu terminu „logiczny”). W przypadku działania powściągliwego, przesłanki sylogizmu praktycznego prowadzą do wniosku, że p , stanowiąc jednocześnie przyczynę mniemania, że p . W takim przypadku osąd warunkowy, że p , sformułowany jako wniosek sylogizmu praktycznego, jest zgodny z osądem bezwarunkowym, że p , będącym powodem działania. Jednak może się zdarzyć, że mniemanie, że r jest przyczyną mniemania, że p , chociaż r nie jest racją dla mniemania p , tj. mniemanie, że p nie zostało wyprowadzone z r za pomocą sylogizmu praktycznego. W tym przypadku chodzi o osąd bezwarunkowy, że p . W takim przypadku nie musimy mieć do czynienia ze słabą wolą, gdyż przypadek ten obejmuje również działania pochopne i bezmyślne. W takim przypadku sprawca ma wszelkie dane, aby przeprowadzić rozumowanie (sylogizm praktyczny), lecz brakuje mu chęci i refleksji, aby ten wysiłek podjąć. Ze słabą wolą mamy

do czynienia wówczas, gdy sprawca przeprowadza rozumowanie, którego wnioskiem jest osąd względny, polegający na odrzuceniu p , zaś on sam podejmuje działanie zgodne z p . W tym przypadku nie można mówić o bezmyślności sprawcy, lecz raczej o jego nieracjonalności:

Cechą szczególną niepowściągliwości jest to, że sprawca sam siebie nie rozumie: w swym własnym zamierzonym postępowaniu odkrywa coś zasadniczo nierozumnego (Davidson, 1997: 106).

Jak wspomniałem wcześniej, teoria działania niepowściągliwego (słabej woli) jest całkowicie neutralna etycznie. Dlatego też – wbrew niektórym sugestiom Davidsona – należy wystrzegać się jej przy porównywaniu z filozofią praktyczną Kanta. Na pierwszy rzut oka działanie zgodne z imperatywem kategorycznym dyktowanym przez rozum praktyczny może się wydawać analogiczne do działania zgodnego z sylogizmem praktycznym. Tak jednak nie jest, gdyż działanie zgodne z imperatywem kategorycznym jest działaniem moralnym, zaś działanie niezgodne z nim w sposób świadomy i zamierzony, np. robiąc dla siebie wyjątek, stanowi esencję niemoralności. Davidsonowska teoria sylogizmu praktycznego nie posiada owego aspektu etycznego. Sprawca przeprowadza bowiem rozumowanie uwzględniając zarówno różne czynniki, jak i partykularne, a niekiedy nieczne, interesy. Osąd względny jest zatem rezultatem subiektywnego rozumowania przeprowadzonego na podstawie świadectw, które niekiedy okazują się fałszywe³⁹. Nie wyklucza to przypadku, że normy moralne mogą stanowić przesłanki sylogizmu praktycznego. Można również wyobrazić sobie Davidsonowskiego sprawcę, który, zainspirowany imperatywem kategorycznym, sformułuje osąd warunkowy, wskazujący klasę działań zgodnych – w jego mniemaniu – z ogólnym prawem, które powinno powszechnie obowiązywać. Jeśli sprawca będzie powściągliwy, to podejmie działanie należące nawet do tej klasy. Ta powierzchowna analogia jest jednak nie do utrzymania także tym przypadku, gdyż wedle Davidsona nie da się sformułować w języku opisu ludzkich działań ogólnych praw, które miał na myśli Kant. Nie ma zatem sensu szukać na gruncie filozofii Davidsona możliwości sformułowania bezwzględnie obowiązujących norm⁴⁰, chociaż w pewnych przypadkach osądy warunkowe przybierają postać norm, które głoszą, że w danych okolicznościach

³⁹ Davidson zaczynał swą karierę naukową od teorii decyzji. Badania nad tym zagadnieniem zainspirowały zarówno jego teorię działania, jak i teorię interpretacji. Z tego punktu widzenia sylogizm praktyczny można potraktować jako procedurę podejmowania decyzji w danych okolicznościach.

⁴⁰ Osąd bezwarunkowy – wbrew mylącej nazwie – nie może prowadzić do formułowania bezwzględnie obowiązujących norm, gdyż nie jest rezultatem żadnej refleksji.

należy podejmować działania określonego typu⁴¹. Czasem normy są formułowane w postaci aktów prawnych, będących konsekwencją namysłu pewnych gremiów prawodawczych lub ustawodawczych. W wielu przypadkach panuje co do owych norm społeczna akceptacja. Normy te jednak mają również charakter względny, tj. obowiązują w pewnych, zazwyczaj typowych okolicznościach, o czym świadczy to, że w stanach wyższej konieczności ustawodawca dopuszcza możliwość ich nieprzestrzegania⁴².

Porównanie imperatywu kategorycznego z sylogizmem praktycznym uwyraźnia jeszcze jedną różnicę między stanowiskami Kanta i Davidsona. W dużym uproszczeniu, działanie zgodne z imperatywem kategorycznym stanowi działanie zgodne z pewnym osądem bezwarunkowym jako powodem tego działania. Tak rozumiany osąd bezwarunkowy jest u Kanta rezultatem rozumowania, gdyż dyktuje go rozum praktyczny. Można zatem powiedzieć, że mamy do czynienia z pewnego rodzaju utożsamieniem osądu warunkowego (wyniku rozumowania) z osądem bezwarunkowym (powodem działania). Działanie zgodne z takim osądem stanowi u Kanta manifestację wolności. Kryje się za tym dość oczywista intuicja, że jedynie takie działanie pozwala nam się wyrwać z zależności przyczynowych, np. różnych czynników wewnętrznych wrodzonych lub nabytych, które determinują nasze działania w tym sensie, że stanowią one przyczyny tych działań. Utożsamienie zdeterminowania z posiadaniem przyczyn zostało jednak przez Davidsona odrzucone, co przejawia się tym, że nasze wolne działania posiadają przyczyny, którymi są powody działań, które z kolei mają swoje przyczyny. Wolność u Davidsona nie jest bowiem Kantowską autonomią woli, lecz anomalnością tego, co mentalne. Pomimo powołania się na Kanta w *Zdarzeniach mentalnych*, Davidson wyraźnie deklaruje, że potoczne pojęcie wolności jest eksplikowane przez niego w inny sposób:

Autonomia (wolność, samodzielność) może kolidować lub nie kolidować z determinizmem; anomalia (niepodpadanie pod prawo) jest, jak się wydaje, kwestią odrębną (1992b: 163).

Inne rozumienie wolności prowadzi u obu filozofów do odmiennego postrzegania słabej woli (nieopowściągliwości). U Kanta słaba wola by-

⁴¹ Jako nominalista, Davidson utożsamiał typ działań z ogółem działań podpadających pod pewien opis.

⁴² Nie oznacza to jednak, że nie pojawiają się próby wprowadzania do systemu prawnego norm obowiązujących bezwarunkowo. Prowadzi to często do protestów, o czym można się przekonać po próbach wprowadzenia niemal bezwarunkowego zakazu aborcji. Pomimo oczywistych zastrzeżeń natury moralnej, duża część społeczeństwa jest bowiem gotowa sformułować osąd warunkowy, który głosi, że w tych a tych okolicznościach aborcja jest pożądana.

łaby manifestacją braku wolności (autonomii), czyli *de facto* zdeterminowania działania przez jakieś czynniki. Akratyczny sprawca sformułował wprawdzie maksymę, dzięki której mógł zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem, ale nie postąpił zgodnie z ową maksymą, ulegając tym samym determinującym jego działanie „pokusom”. U Davidsona słaba wola nie stoi w konflikcie z wolnością. Wręcz przeciwnie, brak słabej woli w systemie Davidsona przeczyłby istnieniu wolności.

Ewolucja rodzaju ludzkiego sprawiła, że w odróżnieniu od innych zwierząt potrafimy przeprowadzać rozumowania i kalkulacje⁴³, które niekiedy prowadzą do formułowania osądów warunkowych, będących z kolei przyczynami (często dość odległymi) osądów bezwarunkowych, a zarazem konkretnych działań. W ramach teorii Davidsona, konsekwencją braku słabej woli byłaby konieczna zgodność osądów warunkowych i bezwarunkowych, co przeczyłoby zasadzie anomalności tego, co mentalne. Oznaczałoby to istnienie nomologicznego prawa przyczynowego, na którego podstawie, oraz na podstawie znajomości osądu względnego sformułowanego przez sprawcę, można by przewidzieć jego działanie. Prawa takiego jednak sformułować się nie da, gdyż w języku, w którym formułowane są osądy (względne i bezwzględne) nie da się sformułować żadnych praw.

Konkluzję tę można dodatkowo wzmocnić pewnym przykładem. Nasze rozumowania, w tym sylogizm praktyczny, można opisać w kategoriach przetwarzania informacji. Przetwarzanie informacji nie jest domeną jedynie ludzką, gdyż potrafimy konstruować urządzenia, które po odpowiednim zaprogramowaniu nie tylko przetwarzają informacje, ale potrafią robić to o wiele szybciej i efektywniej, korzystając z nieporównywalnie większych zasobów informacyjnych niż istoty ludzkie. Stosunkowo niedawno pojawiły się samochody autonomiczne, które, wyposażone w odpowiednie algorytmy, zasoby pamięci oraz sensory będące odpowiednikiem ludzkich zmysłów, „podejmują decyzje”. Decyzje te można przyrównać do osądów względnych, że w danych okolicznościach

⁴³ Nie będę w tym miejscu dokładnie analizował poglądów Davidsona na temat tego, czy zwierzęta mogą myśleć. Jego zdaniem zwierzęta nie myślą, a zatem nie mogą przeprowadzać rozumowań, gdyż nie posiadają języka, który nadaje strukturę ludzkim postawom propozycjonalnym. Nie oznacza to, że Davidson pozbawiał zwierzęta przeżyć świadomych. Chodziło mu jedynie o to, że nie można przypisywać zwierzętom postaw propozycjonalnych, gdyż te mają charakter holistyczny, zaś holistyczny charakter postaw jest narzucony przez język, którym zwierzęta nie dysponują. Zdaniem Davidsona nie mamy adekwatnego języka opisu przeżyć świadomych zwierząt, gdyż opis psychologiczny dotyczy jedynie postaw propozycjonalnych. W przypadku zwierząt mamy zatem do dyspozycji albo opis behawioralny, w którym nie pojawiają się predykaty psychologiczne, albo stosujemy opis psychologiczny, który należy traktować jedynie metaforycznie.

panujących na drodze (oraz przy danych algorytmach ich przetwarzania) samochód powinien zahamować, przyspieszyć, skręcić w prawo lub w lewo, czy uderzyć w jednego pieszego zamiast w grupę pieszych. Jeżeli nie doszło do awarii, np. komputera pokładowego lub układu hamulcowego, to samochód faktycznie weźmie udział w jednym z wyżej wymienionych zdarzeń (świadomie unikam tu terminu „działanie”, bo samochody nie działają w sensie, jaki temu terminowi przypisuje Davidson). Jednak ludzka słaba wola nie jest awarią, a my nie działamy jak autonomiczne samochody, których ruchy są w pełni przewidywalne na podstawie wniosku sformułowanego przez komputer pokładowy oraz programu, wedle którego działa komputer pokładowy. O ludzkim działaniu decyduje bowiem zupełnie inny osąd – osąd bezwarunkowy, którego na podstawie osądu warunkowego przewidzieć się nie da.

Jak jednak wyjaśnić oczywisty fakt, że w bardzo wielu przypadkach osądy warunkowe i bezwarunkowe są zgodne. Myślę, że Davidson odwołałby się tu do argumentu nawiązującego do ewolucji. Ewolucja wyposażała nas w język oraz w rozum praktyczny – oczywiście nie w sensie Kantowskim – po to, abyśmy planowali działania. Mogło dojść do tego jedynie dlatego, że planowane działania służyły przeżyciu, a zarazem bywały często podejmowane. Pojawienie się języka sprawiło, że przeżycia świadome stały się zdarzeniami mentalnymi, gdyż to język narzucił im swą holistyczną strukturę. Pojawienie się zdarzeń mentalnych sprawiło z kolei, że można mówić o wolności oraz o słabej woli, gdyż są to kategorie w pewnym sensie językowe. Anomalność tego, co mentalne nie oznacza, że nie potrafimy precyzyjnie przewidzieć skutków zjawisk na podstawie ścisłych praw formułowanym w języku fizykalnym. Zjawiska te muszą być jednak opisane w języku owych praw. W przeciwnym przypadku możliwość przewidywania nie jest pełna. Mamy z tym do czynienia bardzo często, począwszy od zjawisk meteorologicznych, aż po zjawiska sejsmiczne. W tych przypadkach wchodzi w grę złożoność zdarzeń, która utrudnia ich interpretowanie – w sensie, w jakim rozumieli termin „interpretowanie” konwencjonalisci – w świetle praw formułowanych w języku fizykalnym. W przypadku zdarzeń mentalnych chodzi o zasadniczą różnicę pojęciową między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne; co sprawia, że interpretacja tych zdarzeń w świetle owych praw jest logicznie niemożliwa.

Davidsonowskie rozwiązanie problemu wolnej woli i słabej woli z pewnością nie jest w pełni satysfakcjonujące. Nie ma w tym nic zaskakującego, gdyż zostało ono wypracowane na gruncie złożonej teorii, w której potoczne terminy, jak: „wolność”, „zamiar” i „działanie” nabrały nowego, specyficznego dla tej teorii znaczenia. Pod tym względem propozycja Davidsona nie różni się jednak od występujących na gruncie innych sys-


temów filozoficznych, choćby od systemu Kanta. Wprawdzie u podstaw każdego systemu filozoficznego leżą zawsze pewne intuicje, ale nie każda konsekwencja owego systemu musi być z owymi intuicjami zgodna. Przypadek wolności nie stanowi tutaj wyjątku.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz, K. (1934). „Das Weltbild und die Begriffsapparatur”. *Erkenntnis*, 4, s. 259–287.
- Ajdukiewicz, K. (1960). „Obraz świata i aparatura pojęciowa”, tłum. F. Zeidler, w: Ajdukiewicz, K., *Język i poznanie*, t. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 175–195.
- Danto, A. C. (1979). „Basic Actions and Basic Concepts”. *The Review of Metaphysics*, 32, s. 471–485.
- Davidson, D. (1963). „Actions, Reason, and Causes”. *The Journal of Philosophy*, 60, s. 685–701.
- Davidson, D. (1966). „Theories of Meaning and Learnable Languages”, w: *Proceedings of the 1964 International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Amsterdam: North Holland Publishing Co., s. 383–394.
- Davidson, D. (1967). „Causal Relations”. *The Journal of Philosophy*, 64, s. 691–713.
- Davidson, D. (1968). „On Saying That”. *Synthese*, 19, s. 130–146.
- Davidson, D. (1969). „How is Weakness of the Will Possible?”, w: Feiberg, J. (red.), *Moral Concepts, Oxford Readings in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, s. 93–113.
- Davidson, D. (1970). „Mental Events”, w: Foster, L. i Swanson, J. W. (red.), *Experience and Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press and Duckworth.
- Davidson, D. (1973). „Radical Interpretation”. *Dialectica*, 27, s. 313–328.
- Davidson, D. (1975). „Thought and Talk”, w: Guttenplan, S. (red.) *Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press, s. 7–23.
- Davidson, D. (1978a). „Intending”, w: Yovel, Y. (red.), *Philosophy of History and Action*. The Hebrew University: Springer, s. 41–60.
- Davidson, D. (1978b). „What Metaphors Mean”. *Critical Inquiry*, 5, s. 31–47.
- Davidson, D. (1979a). „Moods and performance”, w: Avishai, M. i Reidel, D. (red.), *Meaning and Use*, Dordrecht: Springer, s. 9–20.
- Davidson, D. (1979b). „Quotation”. *Theory of Decision*, 11, s. 27–40.
- Davidson, D. (1991). „Three Varieties of Knowledge”, w: Griffiths, A. P. (red.), *A. J. Ayer Memorial Essays: Royal Institute of Philosophy Supplement*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 153–166.
- Davidson, D. (1992a). „Interpretacja radykalna”, tłum. P. Józefowicz, w: Davidson, D., *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 95–117.
- Davidson, D. (1992b). „Zdarzenia mentalne”, w: Davidson, D., *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, tłum. T. Baszniak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 163–193.
- Davidson, D. (1992c). *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Davidson, D. (1997). „Jak jest możliwa słabość woli”, tłum. W. J. Popowski, w: Hołówka, J. (red.), *Filozofia moralności*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, s. 81–106.
- Kant, I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Machcewicz-Grad, A. (2020). „Akrazja jako dysfunkcja woli. Krytyczna analiza Davidso-
nowskiej koncepcji słabej woli oraz zarys alternatywnego rozwiązania”. *Przegląd Filo-
zoficzny – Nowa Seria*, 29, s. 211–233.
- Maciaszek, J. (2019). *Filozofia Donalda Davidsona. Podstawy semantyki*. Łódź: Wydawnictwo
Uniwersytetu Łódzkiego.
- McCann, H. (1974). „Volitions and Basic Actions”. *Philosophical Review*, 83, s. 451–478.
- Moya, C. J. (1990). *Philosophy of Action. An Introduction*. Oxford: Polity Press.

Joanna Madalińska-Michalak

 <https://orcid.org/0000-0001-9980-6597>
Uniwersytet Warszawski

ETYKA I PASJA W PRACY NAUKOWCA

Streszczenie

Tekst poświęcony jest problematyce etyki i pasji w pracy naukowca. Wzrastające zainteresowanie zagadnieniami etycznymi w obrębie nauki są powiązane ze zmianami, z jakimi mamy obecnie do czynienia i ze wzrastającą wrażliwością na potrzebę wypracowywania i przestrzegania standardów etycznych badań. U podstaw najwyższych standardów w pracy naukowej leży przyjęty styl pracy i życia naukowców biorących udział w tworzeniu wiedzy naukowej. Ukazane analizy kierują naszą uwagę w stronę pytań o możliwy związek między nauką a życiem wartościowym naukowca, o rozwój nauki w kontekście zachodzących obecnie w nauce zmian i wyzwań, i wreszcie o etos nauki i uczonego, dla którego pasja jest jednym ze źródeł wolności oraz władzy w zakresie konstruowania własnej tożsamości.

Słowa kluczowe:

etyka nauki, praca naukowa, zaangażowanie emocjonalne, pasja, poczucie sensu pracy

233

ETHICS AND PASSION IN RESEARCH WORK

Abstract

The paper focuses on the issues of ethics and passion in the work of a scientist. The growing interest in ethical issues within science is linked to the changes we are currently experiencing and the increasing sensitivity to the need to develop and adhere to ethical standards of research. At the heart of the highest standards in scientific work is the accepted way of working and living of scientists involved in the creation of scientific knowledge. The presented analyses direct our attention towards questions about the possible relationship between science and the scientist's valuable life, about the development of science in the context of changes and challenges currently occurring in science, and finally about the ethos of science and the scientist, for whom passion is one of the sources of freedom and power to construct one's own identity.

Keywords:

scientific ethics, scientific work, emotional involvement, passion, sense of meaningful work

Wielce Szanownemu Panu Profesorowi Andrzejowi Maciejowi Kaniowskiemu, Drogiemu Jubilatowi z okazji siedemdziesięciu lat życia i czterdziestu siedmiu lat pracy zawodowej dedykuję poniższe rozważania.

Pan Profesor jest osobą, którego życie zawiera się w pracy. Jest naukowcem z pasją, bezmiernie oddanym swojej pracy, choć lubiącym także doceniać uroki codziennego życia. Z racji zainteresowań naukowych Pana Profesora zawsze bliskie mu były badania i refleksja nad edukacją. Jego droga akademicka to kontakty i współpraca z naukowcami nie tylko z obszaru filozofii i etyki, ale także z tego niezmiernie ważnego obszaru społecznej *praxis*, jaką jest właśnie edukacja. Zainteresowania te spowodowały, że nasze drogi zawodowe się splotły.

Zapewne w biografii każdego człowieka można odnaleźć momenty nadzwyczajnych spotkań i wydarzeń przełomowych, które składają się na historię naszego życia i nadają kształt oraz kierunek jego rozmaitym aspektom. Dla mnie takim ważnym spotkaniem było spotkanie Szacownego Jubilata, za co mu niezwykle gorąco dziękuję.

WPROWADZENIE

234

W niniejszym tekście, pisząc o etyce i pasji w pracy naukowca, zwróć uwagę nie tylko na silne zaangażowanie emocjonalne wyływające z poczucia sensu tego, co się robi i będące niejako fundamentem owej pasji, ale także na drogowskazy dobrej pracy naukowej, jakimi są co najmniej dwie zasadnicze w pracy naukowej wartości, a mianowicie wartość prawdy i wartość odpowiedzialności. Tak zarysowany obszar rozważań kieruje naszą uwagę w stronę poszukiwania odpowiedzi na pytania o kondycję metodologiczną danej nauki, o praktykę badań i o społeczne warunki tworzenia wiedzy.

Warto zauważyć, iż wzrastające zainteresowanie zagadnieniami etycznymi w obrębie nauki są powiązane ze zmianami, z jakimi mamy do czynienia we współczesnym świecie i ze wzrastającą wrażliwością na potrzebę wypracowywania i przestrzegania standardów etycznych badań. Utrzymywanie najwyższych standardów w pracy naukowej nie tylko ze względu na osiągnięcia badaczy, ale zwłaszcza z uwagi na etos nauki, jest obecnie szczególnie ważne. U jego podstaw leży przyjęty styl pracy i życia, praktykowany w środowisku akademickim naukowców biorących udział w tworzeniu wiedzy naukowej. Z racji moich zainteresowań naukowych główną uwagę poświęcę tutaj problematyce związanej z pedagogiką.

NAUCZYCIEL AKADEMICKI I PASJA UPRAWIANIA NAUKI

Michał Heller w swojej pracy *Jak być uczonym? Ascetyka pracy naukowej*, niewielkiej rozmiarami, ale jakże cennej, podkreślił, że obok celu i sensu życia ważna jest także pasja.

Niekoniecznie, i w każdym razie nie zawsze w znaczeniu emocjonalnym. Ludzie miewają różne pasje: muzykę, zbieranie znaczków, podróże [...]. Nie ma takiej pasji, która by dostarczała tylko chwil wzruszeń. Często pasja wymaga poświęceń. I jeżeli pasja jest prawdziwa, człowiek decyduje się na nią bez większych kalkulacji (Heller, 2009: 55).

To bardzo ważne słowa, dające wiele do myślenia, gdy podejmuje się tak istotną kwestię, jaką jest pasja uprawiania nauki.

Pasja w pracy nauczyciela akademickiego nie jest cechą osobowości, którą się ma, albo i nie ma. Z pewnością jest ona siłą napędzającą i motywującą podejmowane przez pedagoga działania. Pasja ma to do siebie, że można ją odkryć i można się jej uczyć, po to, by była stale w tej pracy obecna. Pasja pomaga nauczycielom akademickim na bliższe bycie z przedmiotem swojego poznania, na silne angażowanie się w sprawy ważne dla nauki. Uprawianie nauki z pasją pozwala na traktowanie pracy jako podróży, w którą naukowcy udają się z nadzieją wypływającą z pewnych ideałów, np. takich, że mają wpływ na naukę i organizowanie życia naukowego, oraz że wpływ ten uda im się wyrzucić pomimo bolesnej świadomości, iż motywacja i zaangażowanie (moje i innych) narażone będą na liczne wyzwania, czy że dostępne środki na pracę naukową, aktualna polityka państwa i inne czynniki, na które nie mają wpływu, mogą nie być sprzyjające.

Naukowcy z pasją mówią, że praca daje im poczucie samorealizacji, możliwość twórczego działania, że przynosi zadowolenie i jest źródłem ich osobistej satysfakcji. Praca stanowi dla nich ogromną wartość, dzięki czemu czują się spełnieni, pomimo rozlicznych trudności, na jakie w niej napotykać. Mają oni to do siebie, że źródeł ich zaangażowania można doszukać się w silnej identyfikacji z zawodem nauczyciela akademickiego (stąd też dbają o rozwój młodych kadr naukowych), czy też w integrowaniu życia osobistego i wykonywanej przez nich pracy. Praca jest dla nich wyborem określonej postawy życiowej i ma duże znaczenie dla ich rozwoju. O naukowcach z pasją można powiedzieć, że stanowią „jedność ze swoją pracą”. Doris Wallace, badając artystów i naukowców, dowiodła, że dla wielu twórców życie zawiera się w ich pracy (1992: 25-43).

Niekiedy zaś twórcy raczej integrują niż oddzielają swoje życie osobiste i pracę (1992: 35). Rdzeń ich pracy akademickiej i stosunku do niej ma swoje źródło w ich tożsamości. Jest to „stan serca i umysłu”, jak trafnie podkreślił Zbyszko Melosik (2019:164). U naukowców z pasją stan ten jest zakotwiczony w świecie ich wartości, w poczuciu sensowności bycia naukowcami, w potrzebie spełniania się w pracy naukowej oraz w wierności zobowiązaniom złożonym wraz z przysięgą doktorską i leżącej u ich podstaw potrzebie krzewienia prawdy.

Naukowcy z pasją mają to do siebie, że cechuje ich umiłowanie, czy wręcz całkowite oddanie/podporządkowanie się pracy naukowej oraz silna troska o przedmiot, metody i zasady poznania naukowego, a wraz z tym o język warunkujący ściśle i jednoznaczne formułowanie wyników poznania naukowego, twórczy charakter efektów poznania, wewnętrzną niesprzeczność zbioru twierdzeń będących efektem badania czy krytycyzm wobec własnych poczynań badawczych i istniejącego stanu wiedzy, a nade wszystko dbałość o etykę badań naukowych, o czym kilka słów poniżej.

236 ETYKA NAUKI

Termin „etyka nauki” (*ethics of science*) – jak podkreśla Ewa A. Lekka-Kowalik – można interpretować co najmniej dwojako (2016: 281–282). Z jednej strony są to wartości i powiązane z nimi normy etyczne, które są ważne dla nauki i którymi powinna się ona kierować, z drugiej zaś strony jest to etyka badań naukowych. W tym drugim przypadku mamy do czynienia zarówno z przedmiotem kształcenia na uczelniach wyższych, jak i z dyscypliną naukową, której celem jest teoretyczna refleksja nad obowiązującymi normami etycznymi w nauce oraz

formułowanie i uzasadnienie norm moralnych, jakie powinny obowiązywać we wspólnocie badawczej, identyfikowanie przypadków łamania tych norm oraz wskazywanie cnót i postaw intelektualnych i moralnych niezbędnych do uprawiania nauki (Lekka-Kowalik, 2016: 282).

Warto nadmienić, że ze względu na obszar stosowania wyróżnić można normy ogólne, ważne w każdej dyscyplinie i subdyscyplinie naukowej, oraz normy szczegółowe, które są charakterystyczne dla określonej dyscypliny czy też subdyscypliny. Wśród powszechnie uznawanych norm – jak pokazują Adil E. Shamoo i David B. Resnik (2013) – pojawiają się m.in. takie, jak uczciwość, obiektywność, integralność, staranność w pracy ba-

dawczej, w rzetelnym przedstawianiu wyników badań i w krytyce naukowej, dbałość o ochronę własnych praw autorskich i respektowanie praw autorskich innych członków zespołu badawczego, zachowanie tajemnicy, odpowiedzialne upowszechnianie wyników badań, respekt i humanitarne traktowanie podmiotu badań, odpowiedzialność za odpowiednie wykorzystanie publicznych funduszy przeznaczonych na realizację badań. Wartości i normy szczegółowe są różnie formułowane w zależności od konkretnej dyscypliny naukowej.

Etyka nauki ma swoje źródła o charakterze praktycznym i teoretycznym. Obecne w obrębie badań praktyki społeczne¹ oraz kryzys racjonalności epistemicznej spowodowany narastaniem problemów związanych z konsekwencjami rozwoju naukowo-technicznego i z rozwojem różnych ujęć nauki (Grobler, 2006) doprowadziły do istotnych zmian w myśleniu o nauce:

[...] po pierwsze, uznano, że etos nauki nie może mieć wyłącznie charakteru epistemicznego – wartości prawomocnie obecne w nauce to nie tylko wartości epistemiczne, ale i inne (przede wszystkim moralne i społeczne), po drugie etos nauki nie może mieć jedynie charakteru *tacit knowledge* – próbuje się werbalizować normy tego etosu, poddawać je refleksji, a nawet nadawać im status norm prawa pozytywnego (Lekka-Kowalik, 2018: 284–285).

Rozważania nad etyką nauki z reguły skupiają się na etyce badań naukowych, a zwłaszcza na powinnościach badacza wobec osób uczestniczących w badaniach. W rozważaniach tego rodzaju bierze się pod uwagę badanie naukowe, przejawiające się w postaci działań wiedzotwórczych² w aspekcie dobra i zła moralnego oraz podstawowe zasady etyczne, jakie powinny

¹ Impulsem do namysłu nad etyką nauki stał się trwający ponad pół roku proces lekarzy nazistowskich toczony przed Międzynarodowym Trybunałem Wojskowym w Norymberdze (1946–1947). W odpowiedzi pojawiła się deklaracja helsińska z czerwca 1964 r., zawierająca zbiór zasad dotyczących prowadzenia badań medycznych z udziałem ludzi. Deklaracja stała się źródłem pytań o moralne granice prowadzenia badań naukowych. Swoistym problemem wymuszającym refleksję nad etyką badań stają się różnego rodzaju nadużycia w nauce (np. naruszanie własności intelektualnej, zmyślanie i fałszowanie wyników badań, nierzetelna krytyka naukowa), a także kwestia urynkowania nauki i zaangażowania nauki we wskazywanie skutecznych działań prowadzących do osiągnięcia różnych celów (np. politycznych, społecznych czy ekonomicznych). Analizy owego zaangażowania nauki pokazały, że pojawiają się zagrożenia co do obiektywności badań i sukcesu poznawczego (zob. Broad, Wade, 1982; Nóvoa, 2015).

² Działania wiedzotwórcze należy – jako pokazuje Lekka-Kowalik – rozumieć szeroko: zarówno jako prowadzenie różnego rodzaju badań (np. badania eksperymentalne, sondażowe, historyczne, etnograficzne, studia przypadków, badania w działaniu itp.), „jak i zdobywanie funduszy na badania, ustalanie priorytetów badawczych, publikowanie wyników itd.” (2016: 282).

być przestrzegane w toku badań. W pedagogice zasady te wyprowadzane są z obszaru pojawiającego się na zetknięciu pedagogiki i etyki – obszar ten dotyczy przede wszystkim przedmiotu badawczego, a jest nim człowiek i jego działanie (McNamee, Bridges, 2008). Kwestie etyki badań naukowych prowadzonych w obrębie pedagogiki jako nauki społecznej są poruszane w wielu monografiach poświęconych badaniom naukowym i sposobom ich prowadzenia. I tutaj na uwagę zasługuje chociażby stanowisko Earla Babbiego (2003) czy Johna W. Creswella (2013). Metodolodzy ci twierdzą, że problemy wpisujące się w etykę badań naukowych kształtują działalność badaczy społecznych i są obecne we wszystkich fazach procesu badawczego. Stąd też, już na etapie opracowywania koncepcji badań naukowych, należy nie tylko przestrzegać zasad etycznych w projektowanych badaniach, ale także przewidzieć problemy etyczne, które mogą się pojawić w toku badań w związku z realizacją opracowywanego projektu. Autorzy pokazują, że uwaga badaczy powinna być skoncentrowana na przewidywanych problemach etycznych w kontekście definiowanego problemu badawczego, stawianego celu badań, określonych pytań badawczych, gromadzenia danych, analizy i interpretacji danych oraz pisania i rozpowszechniania prac naukowych.

238

Obok powinności badacza wobec osób uczestniczących w badaniach, niezmiernie ważna jest kwestia powinności badacza wobec społeczności naukowej, gdyż, jak zauważa Jerzy Brzeziński pisząc o psychologu jako badaczu, psycholog „nie działa w pustce społecznej. I bynajmniej nie idzie tu o to, że jest on członkiem społeczeństwa po prostu. Jako psycholog prowadzący badania i publikujący ich wyniki jest członkiem zespołu badawczego” (Brzeziński, 2008: 147), a także, warto dodać, określonej społeczności naukowej. To samo moglibyśmy odnieść do każdego pedagoga. Dla dobrego funkcjonowania w społeczności naukowej pedagogów i dla dobra rozwoju pedagogiki jako nauki, podstawą działalności naukowców zajmujących się badaniem zjawisk pedagogicznych i dbających o integrowanie wiedzy innych nauk powinno być ich zaangażowanie zarówno w poszukiwanie odpowiedzi na zasadnicze pytania pedagogiczne – pytania o wartości, o sens życia, o kondycję człowieka, o możliwości rozwoju i jego uwarunkowania, o funkcjonowanie i wspieranie człowieka w jakże skomplikowanym i szybko zmieniającym się świecie, jak i zaangażowanie w dbałość o jakość prowadzonych badań naukowych i rozwój naukowej nie tylko społeczności, ale wręcz naukowej wspólnoty, jaką mogą tworzyć pedagodzy. W tym kontekście warto podkreślić, że rozważania nad tym rodzajem działalności społecznej, jaką są badania naukowe i powinności naukowca wobec społeczeństwa nauki, rozważania nad tym, jak naukowcy na siebie oddziałują, wpisują się w problematykę społecznego systemu funkcjonowania nauki, w działalność naukową z odwołaniem się do jawnych, wyraźnie sprecyzowanych celów nauki. Stąd też w tym miejscu

wracają do nas pytania, które postawił w ubiegłym wieku John Ziman w książce *Społeczeństwo nauki*; pytania o to, „w jaki sposób naukowcy przekazują swoją wiedzę, wzajemnie się porozumiewają, krytykują, popierają, wyrażają wzajemny szacunek, patronują młodszym i wymieniają poglądy? Jaka jest natura społeczności, do której należą?” (1972: 25).

ETOS PRAWDY I ODPOWIEDZIALNOŚCI

Klemens Szaniawski w artykule pod tytułem *O ethosie prawdy* przywołał przemówienie z dnia 9 czerwca 1987 r. wygłoszone w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przez Jana Pawła II do przedstawicieli świata nauki i wskazane w trakcie tego przemówienia atrybuty człowieka, którego źródło transcendencji wobec wszechświata, w którym żyje, zawiera się w prawdzie (1988). Praca Szaniawskiego skłania nas do zastanowienia nad etosem prawdy, który scala ludzi nauki i mówi o istocie ich pracy.

Szaniawski, pisząc o prawdzie i jej miejscu w świecie nauki, podkreśla nie tyle utylitarną wartość prawdy, co mogłoby być traktowane jako na tyle oczywiste, że „samo jej przypomnienie ociera się niebezpiecznie o banał” (1994: 540), ale aksjologiczny status prawdy i potrzebę usytuowania prawdy wśród wartości autonomicznych i naczelných. Znamieniem naszych czasów jest – według Szaniawskiego – niestety pokusa, by sens aksjologiczny prawdy upatrywać w wartości prawdy jako instrumentu sprawnego działania i zredukować tym samym prawdę do roli narzędzia służącego innym wartościom. Tymczasem jedną z konstytutywnych cech człowieka jest jego zdolność do poznania prawdy, do orzekania prawdziwych sądów o rzeczywistości. I to właśnie ta cecha wyróżnia człowieka w świecie. Według Szaniawskiego, prawda

239

[...] powinna być respektowana *dla niej samej*, a nie w wyniku kalkulacji utylitarnych. Kalkulacje te bowiem wcale nie muszą przemawiać na rzecz prawdy, przynajmniej w perspektywie doraźnej. Jeśli więc dla poszanowania prawdy będziemy szukać motywacji aksjologicznej w płynącym z niej pożytku, jeśli od pożytku tego uzależnimy status prawdy w życiu prywatnym czy publicznym, wynik będzie zmienny jako funkcja okoliczności oraz rachunku bezpośrednich zysków i strat (1994: 541).

Codzienne doświadczenie pokazuje, że

[...] najdotkliwsze, a najpospolitsze zapewne, są prawdy pozorne, owe półprawdy, którym łatwiej jest zyskać posłuch niż nieprawdom jawnym, zwłaszcza wśród tych odbiorców, którzy z jakichś względów *a priori* skłonni są dać im wiarę (Szaniawski, 1994: 541).

Życie publiczne i życie naukowe dostarczają bogatego repertuaru przykładów, kiedy dochodzi do połączenia (zmieszania) prawdy z nieprawdą. Owo zatarcie granicy usprawiedliwiane jest rzekomymi koniecznościami praktycznymi. Eliminacja prawd niewygodnych, jak pisze Szaniawski,

[...] przez inferencje cenzuralne jest tylko najjaskrawszym przejawem instrumentalnego traktowania prawdy. Tendencyjne zestawienie faktów, niejawną zmianą znaczeń słów, wreszcie tzw. kłamstwo za pomocą prawdy – oto kilka dalszych pozycji tego niewesołego rejestru” (1994: 541).

Szaniawski zauważa, że w sytuacji konfliktu wartości, w którym to prawda jest tylko jedna, doświadczamy jako ludzie bolesnego rozdarcia, które towarzyszy poświęceniu jednej wartości w imię innej. Stąd też akceptacja tezy, że „prawda jest wartością autonomiczną nie uchyla konieczności dokonywania wyboru między prawdą a innymi – równie autonomicznymi – wartościami” (1994: 542). Niemniej jednak sama zdolność poświęcenia innych wartości w imię prawdy świadczy o uznaniu autonomiczności prawdy. Ludzie często podejmują wiele wysiłku, by poszukiwać prawdy dla niej samej – chcą ją znać, być bliżej niej, kierując się przy tym pragnieniem wiedzy o świecie i o sobie.

Powinność respektowania prawdy pozwala, jak zaznacza Lekka-Kowalik,

[...] zobaczyć, dlaczego – mimo różnicy wieku, posiadanej wiedzy, statusu społecznego, dyscypliny badawczej czy używanych metod – ludzie uniwersytetu tworzą wspólnotę: wszyscy podlegają tej samej wiążącej mocy prawdy i normom na niej opartym, dla wszystkich też zdobycie prawdy stanowi cel podejmowanych wysiłków. W tym sensie prawda jest wspólnototwórcza. Jej moc przejawia się w wiązaniu umysłu z rzeczywistością i jednoczeniu poszukiwaczy prawdy. Ktoś, kto zamiast podporządkować się prawdzie, traktuje ją instrumentalnie, niejako sam stawia się poza taką wspólnotą” (2009: 55).

Szereg przykładów nierzetelności naukowej, z którymi się obecnie mierzymy, kieruje naszą uwagę w stronę pytania o to, czy prawda jako kategoria epistemologiczna jest – jak zauważył już w 1988 r. Szaniawski – „w wyraźnym odwrocie”? Czy prawda jako wartość autonomiczna jest w odwrocie wśród samych uczonych? Czy możemy zgodzić się z diagnozą Szaniawskiego, który stwierdził, że gdy ludzie nauki uprawiają

[...] autorefleksję, pojęcie prawdy nie wydaje się im przydatne do określenia celu własnej działalności. Może razi ich pewna patetyczność tego słowa? A może wolą go unikać wobec jego „nieoperacyjności”, skoro stanowcze orzeczenie prawdy nie jest prawie nigdy możliwe, z uwagi na notoryczną hipotetyczność wszelkiej wiedzy empirycznej (1988: 545).

Szaniawski stawia dość znamienne pytanie o to, czy można bez odwołania się do pojęcia prawdy „sformułować obowiązujący każdego uczonego (i nie tylko jego) postulat intelektualnej rzetelności?” (1988: 545). Według autora rzetelność poznania naukowego jest ściśle powiązana z prawdą. Niemniej jednak, sam *etos prawdy* stwarza szereg trudności, które wynikają z zamiaru dochowania wierności prawdzie, co nie jest łatwe, gdyż prawda jest nader często nieatrakcyjna z tego względu, że wymaga ona zastrzeżeń, ograniczeń, umiarkowania, rezygnacji z uproszczeń, czy wreszcie z ewentualnej niezgodności prawdy z interesami lub pragnieniami podmiotu – jego myśleniem życzeniowym.

Jakość uprawianej i pielęgnowanej pedagogiki, tak jak każdej innej nauki, zależy zatem w dużej mierze od dążenia do prawdy (prawdy respektowanej dla niej samej). Kolejną niezmiernie istotną wartością w odgrywanej przez badaczy zjawisk pedagogicznych roli jest odpowiedzialność, którą należy traktować jako jedną z wartości fundamentalnych dla życia społecznego zarówno w wymiarze ludzkim, jak i instytucjonalnym. Odpowiedzialność jako wartość pojawia się w stosunku człowieka do samego siebie, jak i w relacjach międzyludzkich, instytucjonalnych czy narodowych. Pojawia się ona wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia ze sferą „pomiędzy”, i z natury ma ona charakter relacyjny. Mówi ona o umiejętności udzielenia odpowiedzi na konkretne wezwanie do bycia odpowiedzialnym. Owa odpowiedź implikuje świadome zobowiązanie do odpowiedzialności wobec siebie, innych ludzi, instytucji, pracy, świata, natury czy historii, co z kolei wynika z konstrukcji świata, miejsca człowieka w świecie i sposobu organizacji życia społecznego. Doskonale uchwycił to ks. Józef Tischner pisząc, że „żyjemy zawsze z kimś, przy kimś, obok kogoś, wobec kogoś, dla kogoś” (2006: 68). Odpowiedzialność, jak pisze Leszek Kołakowski, „jest sensowna o tyle, o ile jest przykuta do kategorii osoby” (2003: 130). Wymaga ona refleksyjnego, zdolnego do podejmowania zobowiązań podmiotu.

Jeśli przyjmiemy, że odpowiedzialność jest właściwością i fundamentem dobrego społeczeństwa (Bogunia-Borowska, 2015: 98–120), to można stwierdzić, że wpisuje się ona immanentnie w działania poszczególnych osób i niejako całej struktury społecznej. Świat i wszelkie toczące się w jego ramach działania zależą od tego, w jakim stopniu człowiek uczyni z odpowiedzialności ważną dla siebie wartość i przedmiot dialogu z samym sobą. Pozostawanie „sam na sam z wartościami”, w tym z odpowiedzialnością, jest – jak pisał Tischner – rodzajem heroizmu:

Jeżeli chcemy przeżyć do dna doświadczenie odpowiedzialności, musimy zgodzić się na heroizm pozostawania „sam na sam z wartościami”. Być prawdomównym dla samej prawdomówności, być sprawiedliwym dla samej sprawiedliwości, być wiernym dla samej wierności (2011: 50).

Może dlatego bycie odpowiedzialnym w pracy i w codziennym życiu jest tak trudne, gdyż wymaga bycia przyzwoitym, rzetelnym, prawym, prawdomównym, wrażliwym, życzliwym, sprawiedliwym, lojalnym itd. Nie można być tylko w jakimś stopniu odpowiedzialnym. Tak jak nie można być tylko trochę lojalnym czy prawdomównym. Każdy badacz, będąc członkiem społeczności naukowej, jest odpowiedzialny za prowadzenie rzetelnych badań naukowych, za uczciwą i dogłębną krytykę naukową (sporządzanie recenzji prac naukowych) oraz za fachową opiekę nad pracami licencjackimi, magisterskimi i doktorskimi (kształcenie młodej kadry akademickiej)³.

Tymczasem w intensywnie zmieniających się uniwersytetach, które stoją wobec wyzwania, jakim jest „uniwersytet przedsiębiorczy”, niezwykle trudno znaleźć miejsce dla wielu istotnych i świadczących o istocie pracy uniwersytetu sprawach. Pojawia się zatem pytanie o to, w jaki sposób naukowiec zajmujący się pedagogiką może zadbać o odpowiedzialność w swoich działaniach, jak i w działaniach innych naukowców/pedagogów, by jego życie i praca stawały się bardziej wartościowe. Być może warto zwrócić większą uwagę na myśli Hellera (2009), który powiedział, że nauka, jak każde inne ludzkie działanie, sprawia, że człowiek staje się przez nie lepszy lub gorszy, jego życie jest bardziej lub mniej wartościowe. Hellerowi za wstęp do książki posłużyło rozwinięcie zdania: „Obscurity is painful to the mind”⁴. Dowodzi on, że tłumaczenie: „Ciemność jest cierpieniem umysłu”, choć efektowne i eleganckie, samo w sobie zaciemnia przesłania kilka obecnych w oryginale odcieni znaczeniowych. Heller, precyzując znaczenie słowa *obscurity*, pokazuje, że oznacza ono nie tylko ciemność, mrok, niejasność, obskurantyzm, zatwardziałość czy głupotę, ale również zwykły brak zainteresowania wiedzą, czy też zdobywaniem wiedzy wraz ze zdobywaniem dobra (2009: 9). Punktem zasadniczym w rozważaniach Hellera na temat pracy naukowca jest pewien stan umysłu, który nie stroni od niepewności, nie daje się uśpić oczywistościom, ale – jak na naukowca przystało – stara się problematyzować, wybiegać poza to, co jest, co staje się oczywiste, wybiegać myślą w przyszłość czy wracać myślą do przeszłości, do tego, co było. Jakość refleksji i leżąca u jej podstaw troska o przedmiot własnej pracy pozwala na swoiste transgresje. Wpisująca się w nie odpowiedzialność za to, kim jestem i kim się staję jako naukowiec, wzywa do wysiłku.

³ Brzeziński, omawiając zasadnicze zadania przypisywane naukowcom, a zwłaszcza psychologom, wskazał na problemy „zapalne etycznie” i poruszył kwestie związane z naruszaniem własności intelektualnej, zmyśleniem i fałszowaniem wyników oraz nierzetelną krytyką naukową. Każdej z tych kwestii można przypisać określone „grzechy główne”, przejawiające się w postaci często występujących nagannych uchybień (2008: 148–160).

⁴ „Obscurity is painful to the mind” to słowa pochodzące z jednej z rozpraw Davida Hume’a, zatytułowanej *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* (*Enquiry Concerning Human Understanding*).

PODSUMOWANIE

W przedstawionych tutaj rozważaniach skierowałam uwagę w stronę etyki i pasji w pracy naukowca. Szczególną uwagę poświęciłam wartościom prawdy i odpowiedzialności. Namysł nad tymi wartościami został poczyniony z punktu widzenia dość złożonej problematyki, jaką jest osobliwość roli pełnionej przez nauczyciela akademickiego jako badacza i członka społeczności naukowej. Ukazane analizy kierują uwagę w stronę pytań o możliwy związek między nauką a życiem wartościowym naukowca, o rozwój nauki w kontekście zachodzących obecnie w nauce zmian i wyzwań, i wreszcie o etos nauki i uczonego, dla którego pasja jest „jednym z najistotniejszych źródeł wolności oraz władzy w zakresie konstruowania [...] własnej tożsamości” (Melosik, 2019: 164).

Tekst ten może inspirować do ponownego postawienia pytania o wartość, jaką przypisujemy nauce i o miejsce wartości w nauce. Nakaz respektowania prawdy i odpowiedzialności prowadzi do identyfikacji szczególnych wyzwań, jakie stoją współcześnie przed uczelniami, w tym zwłaszcza takich, jak kształcenie elit rozumiejących świat i potrafiących poszukiwać odpowiedzi na pytania: „dlaczego?”, „dokąd zmierzam?”, a zarazem umiejących osiągać cele praktyczne za sprawą trafnego odpowiadania na pytanie: „jak działać?”.

BIBLIOGRAFIA

- Babbie, E. (2003). *Badania społeczne w praktyce*, tłum. W. Betkiewicz i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bogunia-Borowska, M. (2015). „Odpowiedzialność”, w: Bogunia-Borowska, M. (red.), *Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Broad, W. i Wade, N. (1982). *Betrayers of the truth: fraud and deceit in the halls of science*. New York: Simon and Schuster.
- Brzeziński, J. (2008). „Psycholog (jako badacz) wobec członków społeczności naukowej”, w: Brzeziński, J. et al. (red.), *Etyka zawodu psychologa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Creswell, J. W. (2013). *Projektowanie badań naukowych. Metody jakościowe, ilościowe i mieszane*, tłum. J. Gilewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Grobler, A. (2006). *Metodologia nauk*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Heller, M. (2009). *Jak być uczonym? Ascetyka pracy naukowej*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kołąkowski, L. (2003). *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Lekka-Kowalik, E. A. (2009). „Uniwersytet na rynku usług edukacyjnych”. *Ethos*, 1, s. 52–69.

- Lekka-Kowalik, E. A. (2016). „Etyka w nauce”, w: Janeczek, S. i Starościc, A. (red.), *Etyka. Część II. Filozoficzna etyka życia spełnionego*. Lublin: KUL.
- McNamee, M. i Bridges, D. (red.) (2008). *The ethics of educational research*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Melosik, Z. (2019). *Pasja i tożsamość naukowca. O władzy i wolności umysłu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Nóvoa, A. (2015). „Looking for freedom in contemporary universities: What is educational research for?”. *European Educational Research Journal*, 14 (1), s. 3–10.
- Shamoo, A. E. i Resnik, D. B. (2013). *Responsible conduct of research*, wyd. 3. New York: Oxford University Press.
- Szaniawski, K. (1988). „O ethosie prawdy”. *Ethos*, 23, s. 90–98.
- Szaniawski, K. (1994). *O nauce, rozumowaniu i wartościach. Pisma wybrane*, Woleński, J. (red.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tischner, J. (2006). *Filozofia dramatu: Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. (2011). *Myślenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wallace, D. B. (1992). „Studying the individual: the case study method and other genres”, w: Wallace, D. B. i Gruber, H. E. (red.), *Creative People at Work. Twelve Cognitive Case Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Ziman, J. (1972). *Spółeczeństwo nauki*, tłum. E. Krasińska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Marek Nikodem Jakubowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

KONECZNY I GIERTYCH, CZYLI PRZYCZYNEK DO TRWAŁOŚCI MITOLOGII NARODOWEJ*

Streszczenie

Artykuł ten nie tyle przedstawia zarys teorii cywilizacji (niewątpliwie ciekawej) Feliksa Konecznego, ile raczej próbuje ukazać niebezpieczeństwa wiążące się z próbą jej aktualizacji, ignorującej historyczny kontekst jej powstania. Próba ta, mająca na celu popularyzację myśli Konecznego na świecie, musiała okazać się przeciwnie skuteczną.

Słowa kluczowe:

historiozofia, Feliks Koneczny, teoria cywilizacji, katastrofizm, cywilizacja łacińska, Maciej Giertych

245

CONCEPTS BY KONECZNY AND GIERTYCH AND THEIR CONTRIBUTION TO THE DURABILITY OF NATIONAL MYTHOLOGY

Abstract

This paper does not aim to present an outline of Feliks Koneczny's (undoubtedly interesting) theory of civilizations but rather tries to show the dangers of an attempt

* W artykule tym znalazły się mniej lub bardziej zmodyfikowane fragmenty mej książki (Jakubowski, 2004). Mocno skróconą jego wersję wysłałem jesienią 2017 r. jako propozycję referatu na Światowym Kongresie Filozofii w Pekinie w 2018 r. Rychło otrzymałem od organizatorów następującą odpowiedź (pisownia oryginalna): „Dear Marek N. Jakubowski/ We are sorry to inform you that your paper has been rejected by the chairman./ Following are the chairman's comments:/ In 2007, In deliberate provocation, a Polish politician invoked the work of Felix Koneczny – a theorist from the 1930s. This action was widely condemned as anti-Semitic, racist and xenophobic. In the paper, the author examines Koneczny's theory. This theory does, indeed, appear to be anti-Semitic, racist, and xenophobic – and relies on widely discredited essentialist and hierarchical assumptions about „civilisations”. Just because a right-wing politician invokes a theory doesn't mean that the theory is worth studying or that its author has a meaningful philosophical contribution to make”. No cóż Macieju, może Tobie uda się przebrnąć przez te anty-semetyckie rozważania i znajdziesz w nich jakąś (głębszą?) myśl.

to update it while ignoring the historical context in which it arose. This attempt to popularize Koneczny's thought throughout the world must have proved counterproductive.

Keywords:

historiosophy, Feliks Koneczny, theory of civilizations, catastrophism, latin civilization, Maciej Giertych

W lutym 2007 r. polski europoseł, a prywatnie profesor dendrologii, zyskał międzynarodową sławę, jakiej chyba mu nie dała jego praca naukowa. Sławy tej wszakże dostarczyła mu jego najnowsza publikacja, tyle że nie z dziedziny dendrologii. Stało się to mianowicie za sprawą książeczki, a właściwie broszury wielkości ok. dwóch arkuszy wydawniczych, która znalazła się 13 lutego w skrytkach pocztowych wszystkich europosłów. Miała ona nader niepokojący tytuł: *Civilizations at War in Europe*. To jednak nie ta informacja zawarta w tytule zaniepokoiła europosłów, a za ich sprawą inne kręgi opiniotwórcze. Zacytujmy samego autora, czyli Macieja Giertycha:

Efekt był piorunujący. Zostałem okrzyknięty antysemitą, rasistą, ksenofobem, gwałcicielem wartości, na których zbudowana jest Unia Europejska itd. [...] Media na całym świecie zaczęły pastwić się nad tą książeczką. Oczywiście, dziennikarze książki nie czytali, co najwyżej rozdziałik o cywilizacji żydowskiej, ale autorytatywnie klasyfikują ją w tym samym szeregu, co literaturę antyżydowską (Giertych, 2007)¹.

246

Dodajmy, że nasz europoseł użył na okładce tej broszury logo Parlamentu Europejskiego i w związku z tym wnioskował o zwrot kosztów jej wydania. Nie odzyskał ich, natomiast został ukarany naganą za sprawą nacisków „różnych światowych organizacji żydowskich i kongresu USA na prezydenta Parlamentu Hansa-Gerta Poetteringa (Niemca) [...]” (Giertych, 2007).

Jak zobaczymy, wspomnienie narodowości Poetteringa nie jest zdawkową informacją; jest raczej jej wypomnieniem. Ale właściwie o cóż kruszył kopie Maciej Giertych wydając tę broszurę? Otóż cel ten przedstawia on tak: „Mam nadzieję, że wzbudzi [jego książeczka – M. N. J.] zainteresowanie twórczością Konecznego, i że wreszcie autor ten osiągnie uznanie międzynarodowe, na które zasługuje” (Giertych, 2007).

Myślę, że ta działalność naszego europosła raczej nie przysłuży się „uznaniu międzynarodowemu” twórczości Feliksa Konecznego², a szko-

¹ Giertych przetłumaczył tekst tej broszury „przymuszony napływem próśb o tekst polski” i umieścił na swej stronie w internecie (www.giertych.pl oraz www.opoka.giertych.pl). Cytat pochodzi ze wstępu do internetowej polskiej wersji owej broszury (Giertych, 2007).

² Feliks Koneczny urodził się i zmarł w Krakowie (1862–1949).

da. Nie sędę też, by broszura ta zdołała przekonać jakiegoś polityka do hołubionego przez nas od stuleci mitu o szczególnej misji, jaką mamy do spełnienia w dziejach, a która to misja wynikać ma tyleż z położenia geograficznego Polski, ile też brać się ze szczególnych cech narodu.

Maciej Giertych, pisząc i wydając tę książeczkę był najwyraźniej przekonany, że koncepcja Konecznego jest nie tylko bardzo interesująca, ale też politycznie inspirująca, dająca właściwy opis rzeczywistości i podnosząca na poziomie wyrafinowanej teorii najbardziej fundamentalny problem współczesnego świata. Pozwala mu to mieszać w jej tekście warstwę sprawozdawczą z własnymi uwagami komentującymi współczesność.

O tym, że koncepcja Konecznego jest interesująca (lecz raczej dla Polaków) świadczy wielka ilość publikacji jej poświęconych i wydanych w ubiegłym dwudziestolecu. Przyjrzyjmy się jej (a raczej jej jądro), by dalej wskazać, dlaczego publikacja Giertycha nie tylko nie mogła się przyczynić do rozbudzenia nią zainteresowania wśród europejskich polityków, ale musiała wywołać skandal. Przyjrzyjmy się też i temu, jak wydarzenie to wpisuje się w historię pielęgnowania jednego z mitów narodowych.

Koneczny był autorem szeregu cenionych prac historycznych, w tym pierwszej polskiej obszernej monografii poświęconej historii Rosji (1917), za sprawą której otrzymał habilitację i w 1919 r. powołany został na zastępcę profesora na reaktywowanym w Wilnie uniwersytecie. Po otrzymaniu nominacji profesorskiej, w 1922 r. objął na Uniwersytecie Stefana Batorego Katedrę Historii Europy Wschodniej. W trakcie swej dziesięcioletniej kariery akademickiej i po przejściu na emeryturę stał się on wszakże bardziej historiozofem niżli historykiem. I to właśnie historiozoficzna część jego spuścizny wzbudza (w Polsce) spore zainteresowanie, i to te poglądy, jako ciągle w pełni aktualne, chciałby w świecie szerzyć Maciej Giertych. Rzecz jasna, przykrawając je znacznie na potrzeby wszak nie do końca filozoficznie wyćwiczonego odbiorcy.

Przedstawiając podstawowy wątek historiozofii Konecznego zaznaczmy, że on sam traktował ją jako całkowicie nowatorską. Mianowicie przedstawiał ją jako teorię w pełni indukcyjną, zarzucając wszystkim pozostałym koncepcjom (z Hegłowską i polsko-romantyczną na czele) błąd aprioryzmu³. Teorię swą przedstawił w okresie dwudziestolecia

³ To roszczenie do konsekwentnego indukcjonizmu można kwestionować. Patrz np. Skoczyński, 1991: 28; Jedynak, 2002: 138; por. także Jakubowski, 2004: 261, przyp. 8. W kontekście roszczeń Konecznego do nowatorstwa i jego odcinania się od tradycyjnej filozofii dziejów, którą wieńczy dzieło Hegla, a w Polsce myślicieli romantycznych, warto wspomnieć o kuriozalnym haśle *Koneczny Feliks* w skądinąd niemal wzorcowym słowniku polskich filozofów (Baczko, 1971: 185). Konstanty Grzybowski tak charakteryzuje tu myśl autora *O wielości cywilizacji*: „Wraz z Antonim Chołoniewskim i Arturem Górskim reprezentował neoromantyczną i mistyczną historiozofię, upatrując podstawowe i jedyne

międzywojennego i próbował ją rozwijać w ostatnich latach swego życia (zmarł w 1949 r.). Centralnym jej wątkiem jest rzeczywiście nowatorska i raczej wyrafinowana koncepcja cywilizacji, najpełniej wyłożona w wydanej w Krakowie w 1935 r. pracy *O wielości cywilizacji*⁴.

Podstawowa teza Konecznego jest taka: to nie narody, nie państwa, ani tym bardziej ludzkość – ta jest po prostu hipostazą („widziałem literackim”) – lecz cywilizacje są podmiotem procesu historycznego. Nie ma zatem żadnej cywilizacji uniwersalnej, stąd uniwersalizm klasycznej filozofii dziejów, w której ludzkość występuje jako podmiot historii w czasowej nierównoczesności, był jej podstawowym błędem.

Wileński profesor odróżnia cywilizację od kultury, lecz rozróżnienie to nie ma nic wspólnego ze Spenglerowskim (cywilizacja jako schyłkowa, kultura jako wstępująca faza rozwoju historycznego)⁵. Koneczny odróżnia cywilizację od kultury nie w kategoriach jakości, lecz ilości. „Cywilizacja jest to metoda ustroju życia zbiorowego. Tak jest! Cywilizacja jest po prostu metodą” (Koneczny, 1996: 154). Liczba cywilizacji jest zatem nieograniczona i wszędzie jest jakaś cywilizacja, gdyż wszędzie ludzie żyją w jakiejś zbiorowości, kierując się jakąś metodą. Stosunek kultury do cywilizacji jest stosunkiem części do całości. Tak więc, w ramach cywilizacji występują rozmaite kultury, które wykazują drugorzędne różnice. Zatem, np. średniowieczna Polska i średniowieczna Francja, należąc do jednej cywilizacji (łacińskiej), tworzyły różne kultury (we Francji wykształcił się feudalizm, w Polsce zaś nie). Tak więc, o ile cywilizacji nic nie łączy, to kultury łączy przynależność do jednej cywilizacji. Na czym zatem polegają owe pierwszorzędne różnice dzielące cywilizacje?

Pełnia cywilizacji [mogą też być cywilizacje niepełne – M. N. J.] polega na tem, że społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowego, prywatnego (tj. rodzinnego) i publicznego, społecznego i państwowego, takie urządzenia materialne, tudzież taki

prawo historii w woli Bożej, która wyznaczała każdemu narodowi szczególną misję dziejową, a narodowi polskiemu rolę szczytową w historii”. Druga część hasła jest również dezinformująca, a całość sprawia wrażenie, jakby dotyczyło ono innej osoby.

⁴ Praca ta, jako jedyna spośród dzieł Konecznego, została wydana po angielsku pod tytułem *On the Plurality of Civilizations*. Wydało ją w Londynie w 1962 r. emigracyjne wydawnictwo Towarzystwa im. Romana Dmowskiego, Polonica Publications (a więc w istocie rzeczy wydał ją Jędrzej Giertych, ojciec Macieja). Wydanie to nobilitował (lub miał nobilitować) *Wstęp* autorstwa Arnolda Toynbee’ego (raczej uprzejmy i napisany na prośbę jednego zagranicznego entuzjasty Konecznańskiej historiozofii – Antona Hilckmana, profesora nauki porównawczej o cywilizacjach na uniwersytecie w Moguncji).

⁵ Nie chodzi mu też o Kantowskie przeciwstawienie kultury jako sfery wewnętrznej, duchowej cywilizacji temu, co zewnętrzne. Koneczny zarzucał Spenglerowi właśnie klasyczny błąd aprioryzmu, który doprowadził go do przeoczenia tak prostych faktów jak takie oto, że wprawdzie szereg cywilizacji powstawało i upadło, to przecie są i takie, które trwają (chińska, bramińska i żydowska). Patrz m.in. Koneczny, 1991: 19 i nn.

system moralno-intelektualny, iż wszystkie dziedziny życia, uczuć, myśli i czynów tworzą zestroje o jednolitym umiarze, konsekwentne w zespolu swych idei i czynów (Koneczny, 1996: 155).

Tę skomplikowaną strukturę ujmują szczególnie dwa Konecznańskie pojęcia: trójprawo i *quincunx*⁶. Nasz historyk wyprowadza trójprawo z pierwotnego ustroju rodowego, stąd chodzi tu o trzy gałęzie prawa prywatnego (prawo rodzinne, prawo majątkowe i prawo spadkowe). Prawo rodzinne ma szczególne znaczenie, bowiem ustrój rodziny (np. monogamia lub poligamia) w zasadniczy sposób wpływa na pozostałe człony trójprawa, a te decydują o relacjach między sferą prywatną a publiczną. Zasadnicze granice cywilizacji wyznacza jednak *quincunx*. Chodzi o pięć zasadniczych kategorii określających bytowanie społeczne ludzi. Symbolizują one jedność duchowo-materialną cywilizacji, która odzwierciedla takąż dwoistość (i zarazem jedność) człowieka. A więc dwie spośród tych kategorii odnoszą się do sfery duchowej społecznego bytowania człowieka, dwie do sfery materialnej, piąta zaś łączy obydwie sfery. *Quincunx* przedstawia się zatem tak:

Dobro		Piękno
	Prawda	
Zdrowie		Dobrobyt

Dobro określa sferę moralności, prawda jest kierunkowskazem poznania (tak przyrodzonego, jak nadprzyrodzonego – chodzi zatem o naukę i religię). Zdrowie określa relacje człowieka z własną cielesnością (co zwłaszcza przejawia się w obyczajach, np. w zasadach odślaniania bądźż zasłaniania ciała). Dobrobyt wreszcie to kategoria opisująca nade wszystko ekonomiczne relacje międzyludzkie, które jednak rodzą nie tylko skomplikowany system instytucji, urzędzeń, ale także idei, które za nimi stoją. Mamy wreszcie kategorię piękna, łączącą duchową i materialną (cielesną) stronę metody organizacji życia społecznego. Ta wyraża się zwłaszcza w sztuce. Te kategorie wzajemnie są ze sobą powiązane, tak że *quincunx* stanowi w istocie rzeczy nader skomplikowaną sieć instytucji, wartości i idei, określających w zasadniczy sposób funkcjonowanie cywilizacji. Jeśli przypomnimy, że łączą się one z systemem trójprawa, to można zauważyć, że możliwość rozmaitych konfiguracji tych wartości i instytucji jest niewyczerpalna, a więc cywilizacja może być nieskończenie wiele.

⁶ Dosłownie „pięć uncji”, czyli pięć dwunastych części jakiejś całości. Konecznemu chodzi tu o postać ukośnego krzyża, jaką przybiera „piątka” w kostce do gry (tak Rzymianie nazywali też sposób sadzenia w sadach drzew owocowych).

Nader istotnym jest wszak to, że system trójprawa oraz różne instytucje czy idee tworzące *quincunx* mogą się wykształcić w rozmaitym stopniu, lub wręcz w ogóle nie uformować. Ta konstatacja otwiera Konecznemu furtkę umożliwiającą przejście od opisu rzeczywistości, jaką jest świat cywilizacji, do wartościowania, z której to furtki nasz historyk skrzętnie korzysta. Ba! Odnoszę wrażenie, że właśnie o uprawomocnienie tej furtki w dużej mierze mu chodziło. Koneczny bowiem nie patrzy na cywilizacje okiem biologa, który klasyfikuje organizmy na wyższe i niższe, w zależności od ich wewnętrznej organizacji; on patrzy na nie jako na pełne i niepełne (te drugie określa wręcz jako „defektowne”), a więc w istocie rzeczy jako lepsze i gorsze⁷. Jednakowoż każda cywilizacja, choćby bardzo „defektowna”, stanowi koherentną całość, coś w rodzaju Leibnizjańskiej monady, tyle że wchodzącej w interakcje z innymi monadami.

Tak więc, zdaniem Konecznego, cywilizacje są jedynym podmiotem historii, co może sugerować, że zatracą one całkowicie tę perspektywę historiozoficzną, która była fundamentem myśli polskiej, mianowicie tę, którą wyznaczał naród. Tak jednakże nie jest – nie bagatelizuje on bynajmniej roli narodu w procesie dziejowym, lecz o tym za chwilę.

250 Koneczny mocno podkreśla, że na kształt cywilizacji nie wpływa rasa – w obrębie jednej rasy mogą istnieć różne cywilizacje. Nie rozstrzyga o różnicach cywilizacyjnych także język, natomiast dość istotny wpływ może na nie wywierać religia. Dwie cywilizacje – żydowska i bramińska – przybrały wręcz kształt sakralny. Natomiast zdaniem autora *O wielości cywilizacji* istnieją cztery inne czynniki mające taki różnicujący wpływ. Po pierwsze jest nim różny stopień opanowania czasu, objawiający się zwłaszcza w rodzaju stosunku zbiorowości do własnej przeszłości. Po wtóre, jest to system prawa, wyrażający się głównie w relacjach między prawem publicznym i prywatnym. Dalej różni cywilizacje to, skąd wywodzą one prawo: czy wywodzą je z religii, czy też z moralności zakorzenionej w prawach naturalnych. Wreszcie różni je to, czy w ich obrębie mogą zaistnieć narody czy też świadomość narodowa. To zaś jest możliwe tylko w takiej cywilizacji, w której pojawia się specyficzny rodzaj myślenia, nazwany przez Konecznego historyzmem.

Zasadniczym napędem różnicowania się cywilizacji jest myśl. „Rozmaitość urządzeń ludzkich pochodzi z różnic myśli ludzkiej. [...] Historią rządzą abstrakty” (Koneczny, 1991: 25)⁸. Podstawowym zaś problemem

⁷ To stawia także pod znakiem zapytania Koneczniańskie roszczenie do konsekwentnego posługiwania się metodą indukcyjną.

⁸ Pod pojęciem „abstrakty” Koneczny rozumie idee, wartości, wzorce kulturowe, które w zasadniczy sposób określają ludzi jako członków konkretnej cywilizacji, a więc czynią ich elementem najszerzej z możliwych wspólnot.

jest stosunek do boga; może on być osobisty lub gromadny. Stąd cywilizacje możemy podzielić na personalistyczne i gromadne. Z kolei cywilizacje personalistyczne są organizmami, natomiast gromadne mechanizmami⁹. Organizm jest tu pojmowany w sposób szczególny¹⁰. Koneczny mianowicie rozumie organizm cywilizacyjny jako całość, która kształtuje się w historii w wyniku świadomych aktów, będących wynikiem najlepszego z możliwych sposobów zapanowania człowieka nad czasem, jakim jest historyzm. Historyzm to szczególny sposób pojmowania własnej tożsamości – tak osobniczej, jak zbiorowej – poprzez wiedzę o przeszłości i świadome przejmowanie dziedzictwa przodków, co ostatecznie umożliwi myślenie aposterioryczne (patrz: Bukowska, 2000: 186 i nn.). Organizm więc to różnorodność, aktywizm, tudzież wolność. Mechanizm natomiast to jednostajność, bierność, przymus. Do tego dodajmy, że w organizmie mamy do czynienia z dualizmem prawnym, w mechanizmie – z monizmem. Chodzi tu o to, że pewne cywilizacje są oparte tylko na jednym prawie – prywatnym bądź publicznym. Na przykład na prawie prywatnym zbudowana jest cywilizacja arabska, natomiast na prawie publicznym cywilizacja bizantyńska. Rzecz jest wielkiej wagi, bowiem zdaniem Konecznego występowanie bądź też niewystępowanie w określonej cywilizacji tego dualizmu prawa wskazuje na to, czy uwzględnia ona fakt dwoistości życia społecznego, że mianowicie z jednej strony mamy do czynienia z jednostką posiadającą określone własne potrzeby i interesy, z drugiej zaś strony może ona się przecież realizować tylko w sferze publicznej, w społeczeństwie. Skutek tego jest doniosły:

Ojczyzna nie jest oczywiście pojęciem z dziedziny prawa prywatnego, lecz stanowczo z publicznego; co więcej, ojczyzna i patriotyzm nie mają nic wspólnego z prawem prywatnym, a zatem nie licują z takim publicznym, które na prywatnym się opiera. Naród może tedy powstać tylko w społeczeństwach posiadających odrębne prawo publiczne i gdzie państwo oparte jest na społeczeństwie (Koneczny, 1996: 306).

W dodatku, po to, by mógł się wyłonić prawdziwy naród niezbędna jest swoista świadomość ciągłości historycznej, owego historyzmu własnie. Przypatrzmy się zatem cywilizacjom, tak jak je rozróżnia Koneczny.

„Metod ustroju życia społecznego”, a więc cywilizacji może być nieskończenie wiele, w historii jednakże daje się ich wyróżnić 22 (20 Starego Świata i 2 Nowego Świata). Spośród nich istnieje nadal siedem, zaś wśród

⁹ Te rozróżnienia wyraźnie mają charakter nie opisowy, lecz wartościujący. Wszak personalizm jest czymś wyższym (lepszym) niż gromadność, zaś organizm czymś wyższym niż mechanizm.

¹⁰ I dodajmy tu: ten sposób rozumienia cywilizacji nie ma nic wspólnego z biologizmem Spenglera.

tych zwłaszcza cztery (łacińska, bizantyńska, żydowska i turańska) skupiają uwagę Konecznego. Wśród siedmiu istniejących „historycznych” cywilizacji¹¹ mamy dwie cywilizacje sakralne (żydowska i bramińska) oraz pięć niesakralnych. Wśród tych ostatnich w czterech występuje przewaga sił fizycznych (w sensie *quincunxa*), a w jednej tylko sił duchowych (łacińska)¹².

Nietrudno zauważyć, że cywilizacja łacińska zajmuje szczególne miejsce w klasyfikacji Konecznego. Jest personalistyczna, podczas gdy pozostałe mniej lub bardziej są gromadnościowe. Dominują w niej siły duchowe, a nie fizyczne. Tylko w niej realizuje się wolność. Jest też jedyną, w której istnieje wyraźne rozróżnienie prawa prywatnego i publicznego¹³. W tej też cywilizacji źródłem prawa jest etyka. Jest też jedynym „organizmem”, a nie „mechanizmem”. Wreszcie, w niej tylko mogła powstać świadomość czasu nazwanego przezeń historyzmem, umożliwiającą wyłonienie się narodu. Jest to zatem jedyna cywilizacja pełna!

Jako że tylko na gruncie tej cywilizacji jest możliwe sformowanie się narodów, tylko w niej mogą się wyłonić państwa narodowe. To nie państwo kształtuje naród, on ma swe korzenie w społeczeństwie, które jest w stanie rozwinąć ową swoistą postać samowiedzy, nazywanej przez Konecznego historyzmem¹⁴. Naród stanowi nadbudowę etyczną społeczeństwa, państwo zaś prawną (Koneczny, 1996: 301). Ten proces kształtowania się narodów zaczyna się w katolickiej późnośredniowiecznej Europie, zwłaszcza w jagiellońskiej Polsce (Koneczny, 1982: 253 i nn.).

Jak przedstawiają się zatem trzy pozostałe cywilizacje, które skupiają szczególną uwagę naszego historiozofa? Żydowska jest cywilizacją sakralną, a więc jest to „metoda życia zbiorowego”, bezpośrednio wynikająca z „nakazu religijnego” (Koneczny, 1974: 32). W tej cywilizacji zatem także prawo ma swe źródło w religii, co wyklucza pojawienie się jego dualizmu. Nie ma też w niej narodu, jest tylko plemiennosc¹⁵. Cywilizacja turańska swe początki ma w północno-wschodniej Azji; z czasem objęła

¹¹ Nazywam je cywilizacjami „historycznymi”, gdyż to konflikty między nimi tworzyły dotychczasową historię.

¹² Koneczny dokonuje też bardziej szczegółowych klasyfikacji, ta jednak oddaje najklarowniej intencje jego koncepcji.

¹³ Takie rozróżnienie istniało (było jej dziełem) już w cywilizacji rzymskiej, od której Koneczny wywodzi właśnie łacińską.

¹⁴ Koneczny, w istocie rzeczy, pisząc o takim rozwiniętym społeczeństwie, ma na myśli społeczeństwo obywatelskie, którego emanacją jest państwo. Pisze o tym m.in. Grabowiec (2000).

¹⁵ Zdaniem Konecznego, Żydzi nie stworzyli nigdy narodu z tego powodu, że nie wytworzyli owej swoistej formy świadomości własnej przeszłości, nazywanej przezeń historyzmem; posiadli oni tylko plemienną świadomość przymierza z własnym bogiem (patrz m.in. Koneczny, 1991: 37).

ona swym zasięgiem wschodnich Słowian, objawiając się tu w dwu kulturach – moskiewskiej (rosyjskiej) i kozackiej. Cywilizacja ta ma charakter skrajnie gromadnościowy, a zasadniczą formą życia zbiorowego są militarne społeczności, hordy czy też oddziały (armie), natomiast nie wykształca się w niej prawdziwe społeczeństwo. Rosja więc, wbrew temu, co mogłoby się wydawać, nie należy do cywilizacji bizantyńskiej. Rzecz w tym, że zgodnie z jednym z wyróżnianych przez Konecznego praw dziejowych – o czym dalej – skrajnie gromadnościowy turanizm zdołał sobie szybko podporządkować wschodnie chrześcijaństwo pochodzenia bizantyńskiego (ta gałąź chrześcijaństwa, swoją drogą, ulegała autorytetowi świeckiemu). To z powodu tego gromadnościowego charakteru cywilizacji turańskiej możliwe było w Rosji zwycięstwo egalitarystycznej ideologii bolszewickiej i ustanowienie państwa zbudowanego na negacji wolności ludzkiej.

Któż zatem w Europie reprezentuje cywilizację bizantyńską? Tu odpowiedź Konecznego może zaskakiwać – reprezentantami tej cywilizacji są mianowicie Niemcy. Zauważmy, że cywilizacja bizantyńska i łacińska mają wspólne źródło – w cywilizacji rzymskiej. Tyle, że te dwie cywilizacje nawiązują do dwu różnych tradycji rzymskich. Ta pierwsza do Rzymu zorientalizowanego, będącego pod władzą „pretoriańskich cesarzy”, z którymi utożsamiane jest państwo, pod którego kontrolą mogło się zorganizować społeczeństwo (Koneczny, 1996: 293). Ta druga, budowana przez Kościół, a nie władców, nawiązuje do tradycji klasycznego Rzymu, z jego podziałem prawa¹⁶.

Cywilizacja bizantyńska z czasem uległa bardziej agresywnej cywilizacji turańskiej, ale – jako się rzekło – ona trwa, tyle że nie na Wschodzie, lecz na Zachodzie. Trwa zatem w mniejszym (Nadrenia) lub większym (Prusy) natężeniu w Niemczech.

Kultura bizantyńsko-niemiecka stanowi najwyższy rozkwit bizantynizmu; cywilizacja ta stanęła w Niemczech na stopniu znacznie wyższym, niż za najlepszych swoich czasów w samymże Bizancjum. Prusactwo jest bizantynizmu arcydziełem (Koneczny, 1937: 186)¹⁷.

Tak jak swoistym dowodem turańskości Rosji była rewolucja bolszewicka, tak też potwierdzeniem tego, że Niemcy należą do cywilizacji bizantyńskiej jest dojście do władzy nazistów.

¹⁶ Koneczny uważał, że państwo rzymskie jako organizm, a więc jako emanacja społeczeństwa, trwało mniej więcej do wojen domowych i dyktatury Sulli (patrz Koneczny, 1981: 57 i nn.; reprint – Koneczny, 1997).

¹⁷ Nieco rzecz upraszczając, wyjaśnijmy, że owa bizantynizacja Niemiec miała się dokonać za sprawą ożenku Ottona II z Teofano, siostrą cesarza bizantyńskiego Bazylego Bułgarobójcy i koronowaniem go przez papieża Jana XIII na cesarza Świętego Cesarstwa Rzymskiego.

Cywilizacje są monadami dynamicznymi, ale nade wszystko wchodzą one we wzajemne relacje, a nie są to bynajmniej relacje przyjazne. Oznaczają one mianowicie ścieranie się idei. Właśnie owo wyłanianie się idei, a dalej – ich ścieranie się na poziomie międzycywilizacyjnym jest rzeczywistym tworzywem procesu historycznego, ten zaś poddany jest prawom.

Historia powszechna składa się z dziejów stosunków pomiędzy cywilizacjami. Te zaś podlegają następującym sześciu prawom zasadniczym: współmierność, ekspansja, nierówność, niemożliwość syntez, szkodliwość mieszanek, ułatwiona niższość. Najwyższe zaś prawo dziejowe, prawo praw brzmi: *Nie można być cywilizowanym jednocześnie na dwa sposoby* (Koneczny, 1991: 66).

Wyjaśniając rzecz najkrócej. Pierwsze z tych praw mówi, że każda cywilizacja pozostaje stabilna, o ile jest koherentna, a więc zachowana w niej zostaje równowaga między wszystkimi (wcześniej tu wymienionymi) warunkami organizującymi jej „metodę ustroju życia zbiorowego”. Drugie stwierdza, że każda cywilizacja „żywotna”, zatem rozwijająca się, a nie będąca w stanie stagnacji lub obumierania, nieuniknienie ekspanduje, a więc dąży „do uszczuplenia stanu posiadania drugiej cywilizacji, a do pozyskiwania zwolenników własnej na terenie obcym” (Koneczny, 1982: 164). Niemożliwy jest dialog między cywilizacjami, ten może mieć miejsce tylko między kulturami wchodzącymi w skład jednej cywilizacji. Trzecie prawo – prawo nierówności – wyprowadza autor tyleż z badań natury, co z indukcji historycznej. Brak nierówności społecznej musi zatem mieć opłakane skutki: „Równość, to jednakowość w jednostajności. Tylko utwory sztuczne mogą być tak dalece jednakowe, iżby mogły być aż równymi” (Koneczny, 1991: 29). Problem nie polega na tym, że zasada równości cywilizację osłabia, lecz na tym, że czyni ona cywilizację niezdolną do dalszego rozwoju.

Następne prawo stwierdza niemożność cywilizacyjnych syntez. Jest ono w istocie rzeczą konsekwencją prawa pierwszego (współmierności). Nie można więc syntetyzować cywilizacji, gdyż niemożliwą jest synteza tworzących je podstawowych wartości, czy też idei je określających, np. gromadności i personalizmu. Niemożliwa zwłaszcza jest synteza cywilizacji łańskiejskiej, która jest przeciwieństwem organizmem, z jakąkolwiek inną, bo wszystkie one są mechanizmami. Możliwe natomiast są mieszanki – o czym mówi prawo piąte – tyle że są one szkodliwe (i ta szkodliwość może być śmiertelna). Mieszanka cywilizacyjna (czy to dotycząca sfery życia etycznego, czy też ekonomicznego) musi prowadzić do zaniku więzi społecznych, opartych na wspólnych wartościach. Społeczność (bo nie społeczeństwo w rozumieniu Konecznego) taka traci wyraźną perspektywę dalszego rozwoju cywilizacyjnego popadając w „kołobłąd”. Taka

mieszana cywilizacja, straciwszy kierunek swego rozwoju, „po wielu mozołach powraca do punktu wyjścia” (Koneczny, 1991: 50).

Co oznacza „ułatwiona niższość”, będąca zasadą prawa szóstego? Chodzi tu o to, że cywilizacja niższa, o mniej rozwiniętych instytucjach i wartościach *quincunxa*, a więc wewnętrznie mniej skomplikowana, nie wymaga wielkiej siły do utrzymania swej wewnętrznej spójności, w przeciwieństwie do cywilizacji wyższej, bardziej rozwiniętej. W starciu takich cywilizacji, ta pierwsza może więcej siły wydatkować „na zewnątrz”.

Treść ostatniego prawa musi zabrzmieć w uszach członka cywilizacji łańskiejskiej jak dźwięk dzwonu ostrzegawczego, albowiem w konfrontacji z nią każda inna cywilizacja korzysta z „ułatwionej niższości”! Na szczęście te prawa nie są prawami koniecznymi (nie dotyczy to wszakże „prawa praw”), gdyż historią nie rządzi konieczność. Koneczny rozumie je raczej jako swoiste postulaty dające się wywodzić indukcyjnie z dotychczasowej historii. Ich wiedza ma nam pozwolić tworzyć przyszłą historię, a przede wszystkim (co przecież wyraźnie widać w ich konstrukcji) ma pomóc cywilizacji łańskiejskiej w uniknięciu grożącej jej katastrofy. Z tego też powodu, naszego historyka i historiozofa interesują szczególnie wymienione wyżej cztery cywilizacje. To w mającej miejsce w Europie konfrontacji z cywilizacjami turańską, bizantyńską i żydowską rozstrzygną się mocno niepewne losy jedynej pełnej cywilizacji, a więc łańskiejskiej. Jej losy są mocno niepewne, bowiem te trzy cywilizacje bynajmniej nie są obumierające, są one „żywotne”, a więc ekspandują.

Nietrudno zauważyć, że jądro tej międzycywilizacyjnej konfrontacji leży w Polsce, czy też może raczej ona je stanowi. Jest zakleszczona ze wschodu i zachodu przez cywilizacje turańską i bizantyńską, i w swych granicach ma głęboko zakorzenioną cywilizację żydowską. Tak więc, to na barki kultury polskiej spada ciężar bezpośredniej konfrontacji z trzema cywilizacjami zagrażającymi światu łańskiejskiemu. Pobrzmiwia tu oczywiście wcale nieodległe echo obecnej w polskiej myśli politycznej (przynajmniej od XV w.) zmitologizowanej w części idei *antemurale* i późniejszego romantycznego misjonizmu (czy wręcz mesjanizmu). Tyle, że Koneczny odrzuca romantyczną koncepcję ducha narodu, i w związku z tym nasze właściwości narodowe wyprowadza tyleż z położenia geograficznego, ile też z historii. Nie interesuje go więc „przedhistoryczne” (przedchrześcijańskie) życie Polaków, kiedy to organizować się oni mieli zgodnie ze swą naturą (słynne „gminowładztwo”)¹⁸.

¹⁸ Idea gminowładztwa została w polskiej myśli romantycznej rozpowszechniona zwłaszcza za sprawą Joachima Lelewela, ale ma ona swą przedlelewelską historię. Patrz m.in. Bronowski (1969).

Naród polski nie ma więc żadnej przedchrześcijańskiej przeszłości. Kształtuje się on w średniowieczu i tworzy odrębną (ta odrębność wyraziła się np. w niewykształceniu struktur zależności feudalnej) kulturę w świecie łacińskim¹⁹. Proces kształtowania się narodu jest zaś, jak pamiętamy, możliwy za sprawą pojawienia się owego swoistego, aposteriorycznego myślenia, nazywanego przez Konecznego historyzmem, które jest podstawą personalizmu określającego cywilizację łacińską. Nic więc dziwnego, że to w Polsce, jako pierwszym państwie budowanym przez społeczeństwo, życie polityczne zostało podporządkowane etyce. Dał temu wyraz Paweł Włodkowic, przedstawiając racje Polski na soborze w Konstancji, a następnie przed cesarzem i papieżem. Przekonywał on tam, że

grzechy przeciw miłości są cięższe od grzechów przeciwko wierze, a poddając politykę bezwarunkowo religii, żądał, żeby nie grzeszyła przeciw miłości. Na tym światopoglądzie oparła się Polska i dzięki tej postawie moralnej objęliśmy w XV wieku rolę kierowniczą wśród ościennych i wytworzyliśmy nowy typ państwa w cywilizacji łacińskiej. Jakżeby dziś trzeba było Włodkowica, nie tylko nam, lecz całej Europie! (Koneczny, 1991: 61).

256 No właśnie! Włodkowica potrzeba i nam, i Europie całej (*ergo*: cywilizacji łacińskiej). Problem bowiem polega nie tylko na tym, że mamy do czynienia z ekspansją na naszym terenie trzech innych cywilizacji, ale i na tym, że nasza cywilizacja ma kłopoty z własną spójnością. Polska przecież już raz popadła w „kołobłąd” za sprawą mieszania się w obrębie naszej kultury obcych cywilizacyjnie elementów (sarmatyzm), czego wynikiem była utrata państwowości. Jeśli zatem cywilizacja łacińska ma skutecznie odeprzeć napór trzech „wrażych” cywilizacji, to jedyną drogą do tego prowadzącą jest powrót do jej fundamentalnych wartości (i instytucji), i usunięcie z niej domieszek cywilizacji obcych, gdyż to one sprawiły, że w „Europie wytworzył się istny zator cywilizacyjny” (Koneczny, 1991: 54). Jeśli więc Polska ma wypełnić swą misję, a więc uchronić łacińską Europę od grożącej jej katastrofy, to sama musi powrócić do celów (te cele w dużej mierze wyznacza jej katolicyzm) cywilizacji łacińskiej²⁰.

¹⁹ Co ciekawe, myśl, że Polacy ukształtowali się jako naród najwcześniej w Europie powziął był Koneczny jeszcze jako historyk, na wiele lat przedtem zanim zaczął rozwijać swą historiozofię. W wydanej w Krakowie w 1903 r. jego pracy *Dzieje Polski za Jagiellonów*, na stronie drugiej znajdujemy takie zdanie: „Polska wyprzedziła wszystkie narody europejskie pod tym względem, że u nas powstała najwcześniej polityka narodowa. To państwo polskie, które Ludwik obecnie obejmował, było wytworzone przez samo społeczeństwo, a Władysław Niezłomny [tj. Łokietek – M. N. J.] i Kazimierz Wielki byli tylko wykonawcami polityki narodowej” (Koneczny, 1903: 2).

²⁰ Koneczny potępił zamach majowy Piłsudskiego, uznając go za przejaw bizantyjnizacji życia politycznego w Polsce.

Feliks Koneczny swe idee historiozoficzne rozwijał w okresie międzywojennym jako reprezentant pokolenia, którego sposób postrzegania świata w znakomity sposób określiło rozczarowanie pozytywistyczną wiarą w postęp oraz konflikty przełomu wieków²¹, wojna światowa, rewolucja bolszewicka, cofanie się zasięgu oddziaływania demokracji i równoczesne poszerzanie wpływów faszyzmu. Jego niewątpliwie oryginalna koncepcja cywilizacji i praw dziejowych – mimo raczej wątpliwego jej konsekwentnego indukcyjizmu – dobrze się wpisuje w ówczesny nurt zarówno filozofii polskiej (Marian Zdziechowski, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Jan Karol Kochanowski-Korwin) i europejskiej (Oswald Spengler czy Arnold Toynbee). Mało tego: jego koncepcja cywilizacji (czy też ich wrogości) mocno przypomina zupełnie współczesną teorię Samuela Philipisa Huntingtona²², a jego prawa dziejowe pobrzmiwają dziś niepokojąco. Swoistą satysfakcję prawu wskazującemu niemożliwość syntez cywilizacyjnych, czy też prawu określającym mieszanki cywilizacyjne jako toksyczne dała przecież niedawna historia rozpadu Jugosławii. Nie zmienia to wszakże faktu, że koncepcja Konecznego, w swej zasadniczej warstwie, należy już do historii filozofii; że próbuje ona odpowiedzieć na pytania tamtego, międzywojennego świata (zwłaszcza z polskiej perspektywy); że jest tyleż wyrazem jego trosk, co i też jego idiosynkrazji, gdyż wyrazem ówczesnych idiosynkrazji, a nie teoretycznych rozważań, jest dokonana przez Giertycha za Konecznym ocena (z wyżyn jedynej pełnej cywilizacji) trzech zagrażających nam cywilizacji. Nie tylko „różne światowe organizacje żydowskie” musiały ze zdziwieniem przyjąć informację płynącą z broszurki wydanej z logiem Parlamentu Europejskiego, że mianowicie Żydzi, mając swoją cywilizację, zarazem nie tworzą narodu; że „to, co dziś rozumiemy pod pojęciem narodu żydowskiego, to społeczność tragiczna, lud, który nie rozpoznał czasu nawiedzenia swego” (Giertych, 2007: 21).

Nie wiem, jak silne były naciski „organizacji żydowskich” i Kongresu USA na ówczesnego przewodniczącego Parlamentu Europejskiego, by ukarał naszego europośła, lecz wydaje się, że wystarczającym powodem mogła być informacja zawarta w książeczce *Civilizations at War in Europe*, że on sam jest niczym innym jak koniem trojańskim wprowadzonym za bramy Unii Europejskiej. Hans-Gert Poettering jest wszak Niemcem, przedstawicielem cywilizacji bizantyńskiej. To za sprawą Niemców, którzy „w zasadzie sterują” Unią, mamy do czynienia z jej

²¹ Warto tu przypomnieć, jak wielkie wrażenie zrobiła na tym pokoleniu pierwsza przegrana „białego człowieka” z Azjatami pod Cuszimą.

²² Zwrócił na to uwagę Neil McInnes, sugerując wręcz popełnienie przez amerykańskiego autora plagiatu. Ukazało się parę prac, które te dwie koncepcje ze sobą zestawiają (zob. m.in. Skoczyński, 2000: 103 i nn.; Gawor, 2003; Piotrowski, 2003: 191 i nn.; Jakubowski, 2009).

nadmierną biurokracją, „zcentralizowaniem” i „przeregulowaniem”. Niemieckich europosłów musiała też zainteresować troska, z jaką ich polski kolega pochylił się nad „cywilizacyjnie niekorzystnym wydarzeniem”, jakim może być przeprowadzka stolicy Niemiec z Bonn do Berlina (na zachodzie Niemiec, zwłaszcza w Nadrenii zawsze duże były wpływy cywilizacji łacińskiej, podczas gdy wschód – Prusy – był (i jest!) zbizantynizowany).

Jak pamiętamy, mieszanki cywilizacyjne są trujące, jeśli więc cywilizacja łacińska ma przetrwać, to musi się pozbyć obcych jej idei i instytucji, takich jak choćby „etyka sytuacyjna”, mająca swe źródło w cywilizacji żydowskiej. Niezbędnym jest także szerzenie idei narodowej, bo przecież prawdziwy naród możliwy jest tylko w cywilizacji łacińskiej. I na tym właśnie (choć nie tylko) polegać ma nasza (polska) misja tych czasów.

Polskie rozumienie pojęcia narodu to określona wartość godna pielęgnacji. To coś bardzo konkretnego, bardzo pozytywnego i szlachetnego, co powinniśmy nieść w świat jako naszą ideę eksportową. Polskie poczucie narodowe jest czymś zupełnie innym niż nacjonalizm rozumiany jako nienawiść tego, co obce. Nasze podkreślanie cnót narodowych jest często, w wyniku błędnych tłumaczeń, źle rozumiane na Zachodzie jako nacjonalizm (Giertych, 2007: 14).

258 Wygląda jednak na to, że to nie nasz europoseł i jego polityczni drzewihowie zapoczątkują tę wielką rekonkwistę²³.


BIBLIOGRAFIA

- Baczko, B. (red.) (1971). *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- Bronowski, F. (1969). *Idea gminowładztwa w polskiej historiografii*. Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.

²³ Nie zgadzam się zatem z opinią znakomitego znawcy Konecznego Jana Skoczynskiego, który zamieszanie wokół broszury Giertycha uznał za skandaliczne i w tym kontekście pochwalił „Rzeczpospolitą”, która „w artykule pt. *Koneczny – prekursor Huntingtona* miała odwagę napisać, że Giertych tylko streścił «poglądy polskiego twórcy nauki o cywilizacji [...], wyprzedzając tak głośne teraz rozważania cywilizacyjne Huntingtona»” (Skoczynski, 2013: 183). Otóż Giertych nie tylko (może nie tyle) streścił poglądy Konecznego, lecz próbował w tej broszurze przekonać europosłów, że ta koncepcja wrogich, ścierających się cywilizacji jest całkowicie aktualna, a więc wyjaśnia współczesną nam rzeczywistość polityczną. Nietrudno domyśleć się, co mógł poczuć niemiecki europoseł dowiadując się, że zdaniem Giertycha/Konecznego reprezentuje on wrogą cywilizacji zachodniej (łacińskiej) cywilizację bizantyńską. I poprzestańmy tu na tylko tym przykładzie.

- Bukowska, S. (2000). „Kategoria historyzmu w filozoficznej koncepcji dziejów Feliksa Konecznego”, w: Bańka, J. (red.), *Filozofia po tamtej stronie wieku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 186–192.
- Gawor, L. (2003). „Konecznego i Huntingtona wizja cywilizacyjnego pluralizmu”. *Toruński Przegląd Filozoficzny*, 5/6, s. 259–275.
- Giertych, M. (2007). *Wojna cywilizacji w Europie*, <http://opoka.giertych.pl/owk61.htm> (dostęp: 11.08.2021).
- Grabowiec, P. (2000). *Model społeczeństwa obywatelskiego w historiozofii Feliksa Konecznego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Jakubowski, M. N. (2004). *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*. Toruń: UMK.
- Jakubowski, M. N. (2009). „Are Different Civilizations Alien or Even Hostail? Koneczny and Huntington”. *Lo Straniero*, 50, s. D6–D7.
- Jedynak, S. (2002). *Naród. Społeczeństwo. Państwo*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Koneczny, F. (1982). *Prawa dziejowe*. Londyn: Komitet Wydawniczy.
- Koneczny, F. (1903). *Dzieje Polski za Jagiellonów*. Kraków: Wydawnictwo Krakowskiego Towarzystwa Oświaty Ludowej.
- Koneczny, F. (1937). „Różne typy cywilizacji. Napór Orientu na Zachód”, w: Koneczny, F., *Kultura i cywilizacja*. Lublin: Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej.
- Koneczny, F. (1962). *On the Plurality of Civilizations*. Londyn: Polonica Publications.
- Koneczny, F. (1974). *Cywilizacja żydowska*. Londyn: Komitet Wydawniczy.
- Koneczny, F. (1981). *Państwo w cywilizacji łacińskiej. Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*. Londyn: Komitet Wydawniczy.
- Koneczny, F. (1991). *O ład w historii*. Warszawa–Struga: Michalineum.
- Koneczny, F. (1996). *O wielości cywilizacji*. Kraków: WAM.
- Koneczny, F. (1997). *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*. Komorów: Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski.
- Piotrowski, R. (2003). *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Skoczyński, J. (1991). *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Skoczyński, J. (2000). „Huntington i Koneczny”, w: Skoczyński, J. (red.), *Feliks Koneczny dzisiaj*. Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 103–110.
- Skoczyński, J. (2013). „Historia – cywilizacja – kultura w myśli Feliksa Konecznego”, w: Rydlewski, M. i Wiśniewski, R. (red.), *Filozoficzna refleksja nad kulturą: Polska humanistyka pierwszej połowy XX wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe GRADO.

Joanna Jabłkowska

 <https://orcid.org/0000-0002-0076-5033>
Uniwersytet Łódzki

POWIEŚĆ POKOLENIOWA W SŁUŻBIE ROZLICZENIA Z HISTORIĄ. EMIGRACJA, UCIECZKA I WYPĘDZENIE W LITERATURZE NIEMIECKIEJ PO 2000 ROKU

Streszczenie

Od około dwudziestu lat dużym powodzeniem w literaturze niemieckiej cieszy się powieść pokoleniowa. Tę popularność można wytłumaczyć potrzebą podsumowania zamykającej się właśnie pamięci komunikacyjnej, obejmującej traumatyczne wydarzenia XX w. Artykuł ukazuje specyfikę najnowszych powieści rodzinnych na trzech przykładach: Reinharda Jirgla *Niedopetnieni*, Ulriki Draesner *Sieben Sprünge vom Rand der Welt* i Ursuli Krechel *Landgericht*. Są to utwory zarówno reprezentatywne, jak i wyjątkowe, ponieważ podejmują problemy, które do niedawna stanowiły tabu w dyskursie publicznym. Ich motywem przewodnim jest przymusowa emigracja. Bohaterami są zarówno potomkowie ofiar, jak i „wypędzonych” (Niemców), czyli zantagonizowane grupy wspomnieniowe. Jednym z celów artykułu jest ukazanie rozbieżności między przeżyciami tych grup, mimo że pisane z perspektywy początku XXI w. teksty zdają się te różnice zacierać.

Słowa kluczowe:

powieść pokoleniowa, przymusowa emigracja, pamięć komunikacyjna, Reinhard Jirgl, Ulrike Draesner, Ursula Krechel

GENERATIONAL NOVEL IN THE SERVICE OF SETTLING SCORES WITH HISTORY. EMIGRATION, ESCAPE AND EXPULSION IN GERMAN LITERATURE AFTER 2000

Generational novel has been popular in German literature for about twenty years. This popularity can be explained by the need sum up the communicative memory comprising the traumatic events of the twentieth century that is coming to a close. This paper shows the specificity of the most recent generational novels, taking as examples Reinhard Jirgl's *Die Unvollendeten*, Ulrike Draesner's *Sieben Sprünge vom*

Rand der Welt and Ursula Krechel's *Landgericht*. The works are representative of the group but exceptional too, since they raise problems which until recently were taboo in the public discourse. Their *leitmotif* is forced emigration. Their characters are the descendants of both victims of war and (German) victims of expulsion, i.e., two antagonistic memory groups. One of the aims of the paper is to show the divergences in the experiences of the two groups, even though those divergences become gradually obliterated in the texts written from the twenty first century perspective.

Keywords:

generational novel, forced emigration, communicative memory, Reinhard Jirgl, Ulrike Draesner, Ursula Krechel

Powieść pokoleniowa lub saga rodzinna były do niedawna w niemieckim literaturoznawstwie nieczęsto omawianym gatunkiem. Największą popularność osiągnęły – jak w innych literaturach europejskich – w drugiej połowie XIX i na początku XX w. i koncentrowały się przede wszystkim na losach mieszczańskich. Do światowego kanonu należą jedynie *Buddenbrookowie* (1901) Tomasza Manna, określane jednak chętniej jako powieść społeczno-obyczajowa.

Po 1945 r. opowiadanie o dziejach rodzin służyło raczej przepracowaniu trudnej historii nazizmu i okresu II wojny światowej niż przedstawieniu budowania potęgi rodu czy bogacenia się z pokolenia na pokolenie. Nieliczne powieści, których narracja koncentruje się na historii rodzinnej, zaliczane są zwykle do literatury o tematyce rozliczeniowej. Należą do nich m.in. *Bilard o wpół do dziesiątej* (*Billard um halbzehn*, 1959, wyd. polskie 1961) Heinricha Bölla (1917–1985), *Jahrestage* (1970–1983) Uwe Johnsona (1934–1984), a także *Blaszany Bębenek* (*Die Blechtrommel*, 1959, wyd. polskie 1979) Güntera Grassa (1927–2015). Już te trzy przykłady unoczniają, że u podstaw ożywienia gatunku nie tkwiła chęć pochwały stabilności społecznej, budowania więzi pokoleniowych czy dobrobytu, lecz przeciwnie: próba krytycznego spojrzenia na najnowszą historię i ukazania konfliktów, często nie do przezwyciężenia. Gatunek powieści pokoleniowej jest z tego powodu często trudny do odróżnienia od powieści historycznej, z tym, że odpowiada tendencji do (re)subiektywizacji historii. W narracji literackiej ważne wydarzenia dziejowe ukazane są z perspektywy indywidualnego postrzegania; można je bardziej powiązać z odzwierciedleniem pamięci niż historii (por. Eigler, 2005: 15–62).

Konflikt pokoleniowy stał się tematem wiodącym we współczesnej literaturze niemieckiej po raz pierwszy od lat 70. XX w., gdy w czasie rewolty studenckiej młodzi ludzie żądali od pokolenia rodziców rozliczenia ze zbrodniami nazizmu. Popularnym gatunkiem stały się wtedy tzw. „powieści o ojcach” (*Väterbücher*). Jeszcze na przełomie tysiącleci, gdy autorzy i autorki mieli około sześćdziesięciu lat, a bohaterowie – rodzice – już nie

żyli, był to ważny nurt w kulturze niemieckiej¹. W tym czasie do głosu zaczęli dochodzić też wnukowie i wnuczki – ich utwory otrzymały nazwę „powieści wnuków” (*Enkelromane*). Z dużo większym dystansem, bez emocjonalnego zaangażowania, ale też zaopatrzeni w konieczną wiedzę historyczną udają się na poszukiwanie historii – jeszcze żywej w pamięci rodzinnej. Nie zawsze przedmiotem narracji są własne dzieje, czasem pisarze wpadają na trop ciekawych źródeł archiwalnych. Wynikiem tych poszukiwań są powieści o „zwyczajnych” ludziach, odkrywające nieznanne aspekty historii XX w.²

Niezwykła – jak na brak bogatej tradycji – koniunktura powieści pokoleniowej w niemieckim obszarze językowym ostatniego ćwierćwiecza może świadczyć o przeciwstawianiu się unifikacji fenomenów związanych z najnowszą historią: jednoznacznemu podziałowi na grupy ofiar i sprawców oraz przypisywaniu ich losom stereotypowych narracji. Może to być też znakiem, że zamyka się etap pamięci „komunikacyjnej” i rozpoczyna etap pamięci kulturowej. Jest to moment, gdy powstaje potrzeba podsumowań zarówno w sferze indywidualnej, jak i społecznej. Warto przywołać oba te pojęcia, ponieważ są one kluczowe dla zrozumienia mechanizmów społecznych, w jakich funkcjonują także dzieła literackie i inne wytwory kultury. Przytaczam definicję za leksykonem *Modi memorandi*:

Pamięć komunikacyjna, w polskiej literaturze przedmiotu funkcjonuje również pod nazwą pamięci komunikatywnej, [...] oznacza wyobrażenia o przeszłości przekazywane z pokolenia na pokolenie, przeważnie w obrębie rodziny [...]. W [...] ujęciu [Jana Assmanna] pamięć ta obejmuje zaledwie trzy do czterech pokoleń [...], gdyż jej istnienie wymaga współobecności różnych generacji, których przedstawiciele usunie

¹ Do najbardziej znanych „powieści o ojcach” lub esejów o rodzicach, którzy byli zbrodniarzami nazistowskimi należą znane w Polsce utwory Niklasa Franka (syna Hansa Franka) *Mój ojciec Hans Frank (Der Vater. Eine Abrechnung, 1987, wyd. polskie 1991)* i *Moja niemiecka matka (Meine deutsche Mutter, 1995, wyd. polskie 2005)*; ponadto Bernwarda Vespera *Die Reise* (wydanie pośmiertne, 1977), Christopha Meckela *Suchbild. Über meinen Vater* (1980), Petera Henischa *Die kleine Figur meines Vaters* (1975). Reprezentatywne dla drugiej fali „powieści o ojcach” są utwory Martina Pollacka *Śmierć w bunkrze. Opowieść o moim ojcu (Der Tote im Bunker. Bericht über meine Vater, 2004, wyd. polskie 2017)* lub Uwe Timma *Na przykładzie mojego brata (Am Beispiel meines Bruders, 2003, wyd. polskie 2005)*.

² Także w badaniach socjologicznych zwrócono uwagę na fenomen pokolenia. Do najczęściej przytaczanych publikacji dotyczących tej problematyki należy monografia Ulrike Jureit (2006). Starsze, ale już kanoniczne, są prace antropologów kultury, Aleidy i Jana Assmannów, zajmujących się przede wszystkim pamięcią. Por. przede wszystkim: Assmann (2013); Kaźmierska (2012). Atrakcyjne i przekonujące są ponadto teksty socjologa Haralda Welzera, w szczególności monografia jego współautorstwa *Dziadek nie był nazistą (Opa war kein Nazi. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis, 2002, wyd. polskie 2009)*.

przekazują opowieści z przeszłości [...]. Dłuższe funkcjonowanie pamięci możliwe jest jedynie poprzez materialne lub rytualne utrwalenie wybranych przekazów, co stanowi podstawę pamięci kulturowej. W koncepcji Assmanna między przejściem od pamięci komunikacyjnej do kulturowej istnieje pewna przerwa, którą, za Janem Vansiną, nazywa on *floating gap* [...]. Obejmuje ona czas, o którym coraz mniej wiadomo z przekazów wygasającej pamięci komunikacyjnej, a który nie zdążył się jeszcze utrwalić w pamięci kulturowej (Saryusz-Wolska, 2014: 335).

Charakterystyczne jest, że autorzy (autorki) powieści sięgających zarówno do pamięci o przodkach, jak i do pamięci przodków reprezentują różne, często zantagonizowane grupy wspomnieniowe. Do głosu dochodzą potomkowie ofiar Zagłady, a także byli „wypędzeni”, powracający myślami do utraconej ojczyzny.

Jednym z celów niniejszego artykułu jest ukazanie zasadniczej różnice między przeżyciami tych grup, mimo że pisane po latach powieści rodzinne zdają się te różnice zacierać.

Pamięć kolejnych pokoleń żydowskich opisała – jak wiadomo – Marianne Hirsch jako fenomen „postpamięci” (*postmemory*) (por. Hirsch, 2012; Kaniowska, 2014: 389–392). Badacze tego zjawiska piszą między innymi o „pakcie milczenia” czy też o „komunikacji nie wprost”, omijającej najważniejsze kwestie, nieufnej i fragmentarycznej, zdradzającej *vakuum*, jakie pojawia się w psychice dzieci i wnuków, próbujących zrozumieć losy przodków (por. Wallner, 2009)³. Powieści pokoleniowe tej grupy bardzo wyraźnie odbiegają od modelu klasycznej sagi rodzinnej. Trudno bowiem opowiadać, jeśli brak jest na ogół jakichkolwiek śladów po zmarłych przodkach: nie ma listów, zdjęć, pamiątek rodzinnych, starych mieszkań lub domów, nie ma nawet grobów. Symptomatycznym przykładem utworu o pamięci bez śladów lub artefaktów pamięci jest przetłumaczona na polski powieść Winfrieda G. Sebald (1944–2001) *Austerlitz* (2001, wyd. polskie 2007, tłum. Małgorzata Łukasiewicz). Autor nie opiera się na własnych doświadczeniach, nie miał bowiem korzeni żydowskich. Tym cenniejsza jest opowieść o poszukiwaniu śladów dzieciństwa przez kogoś, kto ma bardzo mgliste wyobrażenie o przeszłości, nie przypomina sobie niczego i przez dziesięciolecia podąża za sygnałami ukrytymi w architekturze, na ogół w budynkach dworców – aż wreszcie dociera do zasypanych pokładów pamięci. *Austerlitz* problematyzuje ważny motyw, który na pozór wiąże literaturę potomków ofiar i potomków sprawców okresu nazizmu. Motywem tym są ucieczka i emigracja. Można ten temat rozumieć bardzo szeroko. Pierwsze skojarzenie wiąże się z emigracją niemieckich intelektualistów, antyfaszystów i Żydów po 1933 r. Prócz doro-

³ Ta część artykułu opiera się na moim tekście poświęconym powieści pokoleniowej *wypędzonych* (Jabłkowska, 2021).

śluch Żydów, którzy wyjechali do różnych krajów na całym świecie, także wiele żydowskich dzieci wysłanych zostało tuż przed wybuchem wojny do Wielkiej Brytanii. Były adoptowane przez angielskie rodziny i traciły kontakt z biologicznymi rodzicami, którym często nie udało się uratować. Proces odtwarzania historii takiego dzieciństwa stał się tematem kilku ważnych powieści współczesnych, nie tylko *Austerlitz*, ale także *Die Vertreibung aus der Hölle* (2001) Roberta Menassego (ur. 1954) czy *Angielskie lata* (*Die englischen Jahre*, 1999, wyd. polskie 2003) Norberta Gstreina (ur. 1961). Drugie skojarzenie wiąże się z „ucieczką i wypędzeniem” (utarte niemieckie określenie: *Flucht und Vertreibung*⁴): exodusem ludności niemieckiej ze wschodu na zachód w ostatnich tygodniach wojny i w pierwszym okresie powojennym. Oczywista jest różnica między powieściami o losach Żydów i o losach niemieckich przesiedleńców. Różnica polega nie tylko na tym, że w przypadku wypędzonych nie urwał się radykalnie kontakt ze starszymi członkami rodziny. Nie można było co prawda odwołać się do fotografii czy przedmiotów codziennego użytku, nie pozostały mieszkania ani groby, ale zwykle przeżył ktoś, kto mógł opowiedzieć o starej ojczyźnie i o trudach ucieczki. Często były to kobiety: matka, babka czy starsza siostra, ponieważ ojcowie nie żyli lub wracali z niewoli pod koniec lat 40. i musieli się zmagać z własnymi traumami wojennymi lub łagrowymi. Żydzi, którzy przeżyli, najczęściej nie mieli nikogo, kto mógł opowiedzieć o ich przeszłości. Dla nich utrata ciągłości rodzinnej była totalna i nieodwracalna. Ponadto dla Niemców ze wschodu ucieczka była najgorszym momentem w ich życiu; Żydzi zaznali natomiast cierpień nieporównanie straszniejszych – ich wspomnienia po kilkudziesięciu latach rzadko są wobec tego związane z traumą emigracyjną. Nie odtwarzano wygnania z domu rodzinnego i osiedlania się w nieznannej okolicy, wśród obcych i niechętnych ludzi, lecz losy obozowe czy życie w getcie oraz utratę najbliższych. Jeśli tematem powieści pokoleniowych Żydów jest emigracja, to kojarzy się ona z wymianą osobowości oraz wyparciem wcześniejszego życia. Jako przykład takiej powieści może służyć *Gebürtig* (1992) Roberta

⁴ Na temat „ucieczki i wypędzenia” powstało bardzo dużo publikacji. Polecenia godny jest tom *Die Erinnerung an Flucht und Vertreibung. Ein Handbuch der Medien und Praktiken* (Scholz, Röger, Niven, 2015), ponadto *Die Vertreibung im deutschen Erinnern. Legende, Mythos, Geschichte* (Hahn, Hahn, 2010) i *Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945* (Kossert, 2008). Pierwszą, dlatego zawsze cytowaną, monografią na temat literatury wypędzonych, jest książka *Der ungeheure Verlust. Flucht und Vertreibung in der deutschsprachigen Belletristik der Nachkriegszeit* (Helbig, 1988). Należy zwrócić także uwagę na publikacje w języku polskim: *Wygnańcy Przesiedlenia i uchodźcy w dwudziestowiecznej Europie* (Piskorski, 2010); *Ucieczka i wypędzenie. Oblicza deprywacji* (Orłowski, 2015); monografia na temat literatury wnuków dawnych wypędzonych: *Utracony Heimat. Pamięć rodzinna a tożsamość „niemieckich wnuków” we współczesnej prozie niemieckiej* (Burdziej, 2018).

Schindla (1944); jak na ironię tytuł na polski przetłumaczony został jako *Rodowody* (wyd. polskie 2006, tłum. Jacek Buras) – właściwsze byłoby chyba tłumaczenie: *Rodowody bez rodowodu*.

Niezależnie jednak od tego, czy współczesna powieść pokoleniowa dotyczy losów Żydów i innych ofiar nazizmu, czy też Niemców, a więc grupy reprezentującej sprawców, koncentruje się nie na sukcesach i budowaniu prestiżu rodziny, lecz na społecznych i prywatnych tragediach oraz na świadomości porażki i zaprzepaszczonych szans. Narracje ostatniego ćwierćwiecza odtwarzają fragmentaryczne, pełne luk i rys ślady prywatnych historii, przesłonięte katastrofami dziejowymi (por. Löffler, 2012).

Skoncentruję się na trzech przykładach wybranych spośród licznych powieści pokoleniowych, które powstały po 2000 r. Te trzy utwory są z jednej strony reprezentatywne dla gatunku i wyszły spod piór renomowanych pisarzy i pisarek – choć rzadko tłumaczonych na język polski; z drugiej strony każdy z nich odkrywa nieobecne dotąd w dyskursie niemieckim tematy tabu, o których dopiero teraz, kilkadziesiąt lat po wojnie, zaczyna się mówić. Mimo że jedna z wybranych przeze mnie powieści została przetłumaczona, zakładam, że jest u nas mało znana, wobec tego streszczę fabułę każdej z nich. Wspólnym motywem powieści są ucieczka i wypędzenie lub emigracja.

REINHARD JIRGL, *NIEDOPEŁNIENI*⁵

Powieść *Niedopełnieni* można traktować jako częściowo autobiograficzną, ale nie to jest dla jej zrozumienia istotne. Została ona skonstruowana w taki sposób, że bliższa jest opowieściom napisanym tuż po wojnie niż twórczości dzieci i wnuków, wpisując się bardzo dobrze w opisaną w literaturze przedmiotu wcześniejsze narracje o wypędzeniach. Jednocześnie utwór Jirgla odznacza się wyjątkową stylistyką oraz koncepcją estetyczną i tym samym nie da się porównać z wczesnymi książkami wspomnieniowymi, posługującymi się prostym realizmem i pierwszoosobową narracją. Ponadto kwestia wypędzeń była w literaturze NRD – Jirgl był obywatelem wschodnich Niemiec – traktowana bardzo ostrożnie. Przesiedleńców (w NRD: *Umsiedler*, w RFN odpowiednikami byli wypędzeni: *Vertriebene*) nazywano „nowymi obywatelami” (*Neubürger*), by nie zadrążniać stosunków z ZSRR, PRL lub socjalistyczną Czechosłowacją. O temacie Niemców sudeckich (*Sudetendeutsche*) milczano. Jirgl poruszył więc problem nowy

⁵ Jirgl, 2003. Reinhard Jirgl, ur. 1953 w Berlinie wschodnim.

dla literatury niemieckojęzycznej⁶. Dopiero rok po *Niedopetnionych* ukazała się książka Christoph'a Heina (ur. 1944) *Landnahme* (2004) – również nawiązująca do życia uchodźców w byłym NRD. O ile Hein, którego powieść wywołała żywą dyskusję w Niemczech, widzi możliwość integracji wypędzonych w obcym środowisku (jest to proces trwający dwa pokolenia, trudny, ale możliwy), o tyle Jirgl przedstawia problem wysiedleń jako fatum nie do przezwyciężenia.

Akcja rozpoczyna się w 1945 r. w Komotau (dziś Chomutov w Czechach), miasteczku na granicy czesko-niemieckiej. Trzy kobiety, Niemki, muszą opuścić rodzinną miejscowość i przenieść się do Niemiec, mimo że jedna z nich to wdowa po Czechu. Matka Johanna i dwie córki, Hanna i Maria, udają się więc w długą podróż w nieznaną. Nie chcą osiedlać się daleko od ojczyzny, więc szukają miejsca w radzieckiej strefie okupacyjnej, późniejszej NRD. Nie mogą czekać i zostawiają w Czechosłowacji Annę, córkę Hanny, wysłaną do pracy w sąsiedniej miejscowości. Dopiero po dwóch latach matka odnajduje Annę i sprowadza ją do małego miasteczka Birkheim (nazwa fikcyjna), niedaleko Magdeburga, gdzie trzy kobiety osiedliły się po miesiącach tułaczki. Anna robi maturę, potem przeprowadza się do Berlina, studiuje i pracuje jako tłumaczka. Babka, matka i ciotka zostają w Birkheim i spędzają tam resztę życia. Jeszcze w sudeckiej ojczyźnie Anna poznaje Ericha, byłego SS-mana. Spotyka się z nim od czasu do czasu przez kilka lat. Gdy zachodzi w ciążę, Erich znika. Urodzonego w 1953 r. syna Anny, Reinera, wychowuje babka z pomocą swej siostry i matki w Birkheim. Pierwszym wstrząsem dla chłopca jest śmierć prababki Johanny, z którą był szczególnie związany. Ma już dwanaście lat, gdy matka zabiera go do Berlina. Jego małą ojczyznę pozostanie Birkheim, chociaż Hanna i Maria chcą przekazać mu tęsknotę za utraconym *Heimat*. Nie nauczyły go też typowej dla regionu sudeckiego religijności, ale wpołyły nieufność do NRD, socjalistycznego państwa, z którym Reiner nie potrafił się solidaryzować. Obraz NRD przekazywany z perspektywy Reinera i dwóch starszych kobiet jest ponury, szary i pozbawiony jakiegokolwiek atrakcyjności. Nowa ojczyzna sudeckich Niemek to emocjonalna pustynia, pełna obojętnych lub nieprzyjaźnie, względnie nieufnie nastawionych ludzi. Hanna i Maria są pod koniec życia kompletnie osamotnione. Nie dożywają zjednoczenia Niemiec, obie umierają w 1988 r. Mimo lat pracy zawodowej nie przyzwyczyły się do nowego miejsca, a mit utraconego Komotau także z czasem zaczyna się zacierać. Anna przeżywa niedane małżeństwo, starzeje się i dziwaczeje. Reiner mieszka w Berlinie.

⁶ Do 1990 r. problem losu przesiedleńców w NRD był poruszany w literaturze beletrystycznej jedynie na marginesie, pojawił się dopiero po zjednoczeniu. Historykom był znany (por. Hartlaub, 2011; Niven, 2015).

Jest dentystą, ale po zjednoczeniu zmienia zniechęcony zawód i zakłada księgarnię. Ma około pięćdziesięciu lat, gdy zaczyna chorować na raka. W szpitalu spisuje dla byłej żony historię swej rodziny. Pozostaje bezdzietny; uważa, że ludzie obciążeni fatum braku tożsamości nie powinni pozostawiać po sobie potomków.

Powieść Jirgla jest godna uwagi nie tylko ze względu na fabułę, ponurą i pesymistyczną, dającą jak najgorsze świadectwo realnemu socjalizmowi, który zawiódł gospodarczo, a przede wszystkim społecznie⁷.

Nie tylko ciężka atmosfera powieści – chmurne, przygnębiające historie, posługujące się metaforami jak z antycznych tragedii, ale także koncepcja poetologiczna jego prozy sprawiają wrażenie, że autor nie dopuszczał myśli o przezwyciężeniu historycznego brzemienia. *Niedopełnieni* mają skomplikowaną strukturę, unikającą jednolitej narracji. Na pierwszy rzut oka dwie z trzech zasadniczych części powieści posługują się narratorem wszytkowiedzącym, narratorem trzeciej części jest Reiner. W literaturze przedmiotu przeważa jednak pogląd, że powieść zdominowana jest przez focalizację intradiegetyczną, wewnętrzną i że przeważa postrzeganie rzeczywistości przez wnuka (syna, prawnuka), choć ważne są też punkty widzenia czterech poprzedzających go w ciągu pokoleniowym kobiet⁸. Jirgl posługuje się dość wyrafinowanym repertuarem środków, które wymuszają niejednorodne spojrzenie na historię. Stosuje neologizmy i grę językową, naśladującą mowę potoczną – nie jest to realistyczne oddanie dialektu lub socjolektu, lecz wplatanie w słowa, pomiędzy litery, cyfr lub znaków przestankowych, służących m.in. jako onomatopeje lub aluzje do innych określeń. Różne typy czcionek są sygnałem zmiany perspektywy narracji. Na przykład kursywa służy podkreśleniu subiektywności wypowiedzi, na ogół jednej z głównych postaci: powtarzającym się zdaniem pisanym kursywą jest chociażby *credo* życiowe Hanny: „*Kto odwraca się od rodziny plecami – mawiała – ten jest nic niewart*” (Jirgl, 2009)⁹. Duże litery natomiast są zarezerwowane dla oficjalnych ogłoszeń, cytatów z plakatów i określeń odnoszących się do funkcjonowania państwa: do języka władzy i przemocy. Mimo że czytelnikowi trudno się przedrzeć przez ten gąszcz słownych i literowych pułapek, krytycy na ogół zaakceptowali styl Jirgla jako wyjątkowo staranny i tworzący w warstwie językowej niepowtarzalną atmos-

⁷ Autor jako obywatel sprzeciwiał się, jak się zdaje, autorytarnemu systemowi: nie publikował w NRD; pracował w różnych zawodach technicznych i zaczął wydawać pisane „do szuflady” książki dopiero po 1990 r.

⁸ Tak może sugerować artykuł Reinhard Jirgls *Roman Die Unvollendeten – Tabubruch oder späte Erinnerung?* (Menke, 2004).

⁹ Po raz pierwszy zdanie to występuje na stronie 10 (por. Kammler, 2007: 227–234, w szczególności 229).

ferę¹⁰. Jeden zabieg poetologiczny powieści wzbudził jednak wątpliwości, a nawet ostrą krytykę. Sceny wypędzeń z Kraju Sudetów zostały opisane językiem posługującym się ikonografią zarezerwowaną dla opisów Zagłady. Nie są to porównania wprost, ale tworzenie obrazów kojarzących się jednoznacznie z Holocaustem: opisy bydłowych wagonów wywożących autochtonów, sceny gwałtów, kradzieży, czy wzmianka o smrodzie palonego mięsa. Badacz pamięci Harald Welzer zarzuca pisarzowi (i nie tylko Jirglowi) relatywizację zbrodni nazistowskich (por. 2004). Literaturoznawcy wyczuleni na prawa, jakie daje fikcja literacka, podkreślają, że intencją, deklarowaną także przez autora, jest uniwersalizacja opisów przemocy, oderwanie ich od konkretnych wydarzeń historycznych i stworzenie chro-notopicznego przenikania, rozrywającego tradycyjną chronologię. Dzięki temu ponad pokoleniami i konkretnym doświadczeniem tworzy się związek między pamięcią i traumą (por. Śliwińska, 2010: szczególnie 482, 489)¹¹. Trudno jest formułować oceny moralne w stosunku do fikcji literackiej, bo zawsze będą obciążone grzechem „nawnej lektury”. Wydaje się, że trafnie spointował ten problem Heribert Tommek w książce poświęconej koncepcjom estetycznym literatury współczesnej. Tommek nazywa wymowę powieści Jirgla zamazaną. Z jednej strony podkreślana jest dziedziczona z pokolenia na pokolenie i wręcz niezmywalna wina sprawców, z drugiej zaś strony pisarz okazuje empatię wobec tychże sprawców, przedstawianych jako ofiary systemu przemocy, wygenerowanego w całej Europie w pierwszej połowie XX w. W rezultacie Jirgl odrzuca jakąkolwiek nadzieję na etyczne rozwiązania. Można to rozumieć jako przyzwolenie na kolejne biopolityczne techniki władzy – w takim sensie, w jakim opisał je Foucault (por. Tommek, 2015: 512).

269

ULRIKE DRAESNER, *SIEBEN SPRÜNGE VOM RAND DER WELT*¹²

Ulrike Draesner inspirowana jest podobnie jak Jirgl historią własnej rodziny i podobnie jak Jirgl fikcjonalizuje tę historię do tego stopnia, że zatracza ona cechy autobiograficzne i nabiera charakteru uniwersalnego. *Sieben Sprünge vom Rand der Welt* (*Siedem skoków z krawędzi świata*) jest

¹⁰ Por. np. recenzje w opiniotwórczych gazetach (Spreckelsen, 2003; Müller, 2003; Radisch, 2003).

¹¹ Z Welzerem polemizują również Menke (2004) i Kammler (2007: 230–231).

¹² Draesner, 2014. Ulrike Draesner, ur. 1962 w Monachium.

utworem zaliczanym do „literatury wnuków”¹³. Literaturoznawcy podkreślają, że w centrum tych narracji znajdują się często tajemnice rodzinne lub tematy tabu, fascynujące młode pokolenie i będące inspiracją dla poszukiwań przeszłości dziadków lub pradziadków (por. Wallner, 2009; Wetenkamp, 2020). W powieści Draesner taką tajemnicą jest zaginięcie jednego z członków rodziny, niepełnosprawnego Emila. Działo się to pod koniec wojny, w mroźnym styczniu 1945 r., w czasie ucieczki z niemieckiego Oels, dziś Oleśnicy.

Brat Emila, Eustachius (Stach) Grolmann, ma w czasie właściwej fabuły, czyli około roku 2012, ponad osiemdziesiąt lat i jest emerytowanym profesorem, behawiorystą, zajmującym się małpami człekokształtnymi. Jego córka Simone, mająca te same zainteresowania naukowe, przejęła katedrę po ojcu. Rodzinie Grolmannów udało się w drugim pokoleniu zintegrować z nowym otoczeniem, Stach ożenił się z Bawarką, odniósł sukces zawodowy, a jego córka i wnuczka Esther, urodzone w Bawarii, z pozoru nie odczuwają skutków ucieczki i przymusowego przesiedlenia, jakiego ofiarą stali się ich dziadkowie i pradziadkowie. Jednak zawiła historia, opowiadana przez dziewięcioro narratorów, odkrywa trudne do zrozumienia lęki i traumy, poczucie winy i zaniechania, których prawdziwe podłoże pozostanie już na zawsze tajemnicą. Draesner nazwała swą powieść (na towarzyszącej jej stronie internetowej) „opowiadaniem głosami” (por. Draesner, 2014a; Lubkoll, 2018: szczególnie 292–293). Opowiadają: rodzice Stacha, Lilly i Hannes, pochodzący z Oleśnicy, Stach, jego zaginiony (zmarły) brat Emil, córka Stacha Simone i wnuczka Esther. Narratorami są ponadto przedstawiciele innej rodziny: Halka, córka Polaków wypędzonych z Wilna i osiadłych w 1945 r. we Wrocławiu, jej syn Borys i córka Borysa Jennifer. Historie tych dwóch rodzin splatają się dopiero w pokoleniu Simone i Borysa, ale dzięki równolegle prowadzonej narracji czytelnik ma odnosić wrażenie, że łączy ich przeznaczenie spowodowane wspólnotą losu. Borys jest psychologiem, prowadzi terapie zbiorowe i badania nad wypędzeniami – w ten sposób trafia na profesora Grolmanna, poznaje jego córkę i razem z nią zaczyna analizować wspomnienia przodków, determinujące ich życie.

Ojciec Simone, profesor Grolmann, zajmuje się małpami, ponieważ chce zrozumieć istotę agresji tkwiącej w człowieku. Pod koniec wojny miał kilkanaście lat, zatem należy do pokolenia, któremu dana była „łaska późnego urodzenia”. Nie musi więc odczuwać ciężaru winy, jaka spoczywa na starszych o kilka lat Niemcach, nierzadko uwikłanych w zbrodnie wojenne. Ale Stach coś ukrywa. W końcu opowiada swą tajemnicę wnuczce, Esther. Twierdzi, że to on w zimową noc 1945 r., w trakcie ucieczki na

¹³ Na temat „literatury wnuków” por. Burdziej (2018).

zachód, gdy matka spała, zastrzelił niedorozwiniętego Emila, by powstrzymać go przed przyłączeniem się do formacji SS, o czym Emil coraz częściej mówił. Czy Stach naprawdę zabił brata, czy też jest to – po siedemdziesięciu latach wypierania – projekcja jego fobii, nie zostaje na poziomie fabuły powieści wyjaśnione. O tej zimowej nocy opowiadają trzy osoby: Lilly, Emil i Stach – żadna z nich nie tworzy wiarygodnej wersji. Wnuczka Stacha nie wierzy dziadkowi, ponieważ dostrzega, że stary profesor zaczyna dziwaczeć, zamykać się w świecie wyobraźni i jego wspomnienia tracą wiarygodność. W tej opowieści istotny jest wątek pozostający w literaturze niemieckiej w jakimś sensie białą plamą. Od połowy lat 90. temat niemieckich ofiar nazizmu, ofiar bombardowań i wypędzeń jest przedmiotem dyskusji i sporów – także w kontekście niestosowności podkreślania własnych strat wobec ogromu cierpień przysporzonych innym narodom. Jednak o niemieckich ofiarach eutanazji pisano dotąd niewiele. Draesner wprowadza ten motyw do powieści i na przykładzie wspomnień Stacha, Lilly i Hannesa ukazuje, jak ogromnego wysiłku i poświęcenia wymagało utrzymanie przy życiu i chronienie psychicznie upośledzonego dziecka. W tle głównej fabuły utworu motyw ten można zrozumieć jako relatywizację właściwych zbrodni Trzeciej Rzeszy, podobnie jak drastyczne obrazy wypędzeń w *Niedopełnionych*. Także w *Sieben Sprünge* – dużo mniej wyraźnie niż u Jirgla – los uciekinierów ze wschodu opisywany jest słownictwem kojarzącym się z przedstawieniami Holokaustu. „Głos” Lilly, matki Stacha i Emila, mówi (lub myśli):

[...] „pędrak i uciekinier są szkodnikami w Bawarii”. Jesteśmy larwami owadów, pasożytami. Ludzie to bezwartościowe życie (*unwertes Leben*): to utkwilo nam w pamięci. [...] Także księża uważali, że słusznie pokutowaliśmy: zagłada ludzi, mord na Żydach, wszystko to było u nas. [...] Dla innych było wygodnie robić z nas kozły ofiarne [...] (Draesner, 2014b: 24).

Takie porównania losów Żydów, Słowian, Romów i wypędzonych Niemców nie są rzecz jasna dopuszczalne. Jednak w powieści przyporządkowane zostały myślom zgorzkniałej i pogrążonej w żałobie kobiety; straciła syna, ratowanego przez wiele lat od deportacji – za ogromną cenę własnej godności, czekała na powrót męża, żyła w obcym, także językowo obcym środowisku. Jirgl nie próbuje filtrować scen przemocy przez subiektywne emocje postaci: te pasaż powieści są fokalizowane zewnętrznie, jakby obiektywnie. Natomiast najważniejszym aspektem powieści Draesner jest równoległe przedstawienie polskich i niemieckich wypędzeń i związanej z nimi traumy. Temat utraconej ojczyzny na wschodzie był obecny w niemieckim dyskursie, a więc także w literaturze, nie tylko w kontekstach rewizjonistycznych – wystarczy wspomnieć utwory Güntera Grassa, Siegfrieda Lenza (1926–2014), Christy Wolf (1929–2011) lub

Horsta Bienka (1930–1990). Także ucieczka i wypędzenie znalazły miejsce w prozie powojennej. Przykładami mogą być nowele i powieści Grassa: *Wróżby kumaka* (*Unkenrufe*, 1992) i *Idąc rakiem* (*Im Krebsgang*, 2002). Młode pokolenie pisarek i pisarzy podjęło ten temat, poszukując w dzisiejszej Polsce korzeni rodzinnych¹⁴. Draesner przedstawia polskich przesiedleńców ze wschodu, osiedlających się na „ziemiach odzyskanych”, jako towarzyszy wspólnej niedoli i cierpień, jakich doznała zarówno polska, jak i niemiecka ludność cywilna. Rodzice Halki, dziadkowie Borysa okazują empatię i zrozumienie dla byłych mieszkańców miasta, do którego trafili po opuszczeniu Lwowa. Starają się, jak mogą, z szacunkiem traktować prywatną sferę, do jakiej musieli wtargnąć, zajmując cudze mieszkanie we Wrocławiu. Draesner, niemiecka autorka, pisze o oswojaniu obcości tak, jak od lat 90. w literaturze polskiej opisywali to Stefan Chwin lub Paweł Huelle w ich gdańskiej prozie. Dla niemieckich czytelników jest to nowe spojrzenie. O ile od długiego już czasu wzrasta zainteresowanie polskimi losami byłego niemieckiego wschodu oraz zrozumienie dla przyczyn jego utraty – do ambasadorów tej zmiany myślenia należeli m.in. onegdaj „przesiedleni” pisarze i intelektualiści: Marion Gräfin Dönhoff (1909–2002), Christian Graf von Krockow (1927–2002) lub już wyżej wspomniani Grass, Lenz, Bienek, Wolf i inni – to historia utraty polskich Kresów Wschodnich i migracji tamtejszej ludności pozostawała w niemieckim dyskursie mało zauważana. Draesner otwiera wobec tego, jak się zdaje, nowy rozdział w niemieckim myśleniu o polskiej historii. *Sieben Sprünge* – inaczej niż *Niedopełnieni* Jirgla – budzi ponadto nadzieję na przezwyciężenie trudnej historii, ponieważ czwarte pokolenie nie czuje się nią już obciążone – jedynie racjonalizuje traumy dziadków i rodziców.

URSULA KRECHEL, *LANDGERICHT*¹⁵

Ostatnim przykładem opowieści rodzinnej zajmującej się emigracją i ucieczką w okresie nazizmu i II wojny światowej jest powieść Ursuli Krechel *Landgericht* (Sąd rejonowy)¹⁶. Krechel nie czerpała z historii własnej rodziny, ale opierała się na odszukanych w archiwach dokumentach i rozmowach ze świadkami (por. Krechel, 2012) i w sposób bardzo wiarygodny

¹⁴ Na przykład: Sabrina Janesch (ur. 1985), *Katzenberge* (2010); Tania Dücker (ur. 1968) *Himmelskörper* (2003), także dokumentalny tekst Roswity Schieb (ur. 1962) *Reise nach Schlesien und Galizien. Eine Archäologie des Gefühls* (2000).

¹⁵ Krechel, 2012. Ursula Krechel, ur. 1947 w Trewirze.

¹⁶ Ten rozdział opiera się na moim artykule (Jabłkowska, 2019).

zbeletryzowała autentyczną historię. Jeśli porównać trzy wybrane przeze mnie utwory, to *Landgericht* jest spośród nich najbardziej autentyczny, wręcz dokumentalny, choć nosi wszelkie cechy powieści, czyli literatury fikcjonalnej. Jest to druga po *Shanghai fern von wo* (2008) powieść Krechel, zajmująca się emigracją Żydów z Trzeciej Rzeszy.

Osią fabuły jest historia Richarda Kornitzera, niemieckiego prawnika żydowskiego pochodzenia, który niedługo przed wybuchem II wojny światowej ucieka z Niemiec na Kubę. W Berlinie zostaje żona Clair, aryjka – dla niej nie udało się zorganizować wyjazdu. Dwoje dzieci, chłopiec i dziewczynka, zostają wysłane do Wielkiej Brytanii, bo jako pół-Żydzi nie są w Niemczech bezpieczni. Clair jedynie pozornie nie dzieli losu rodziny. Ponieważ odmawia rozwodu z Richardem, traci pracę – odebrane czy też odkupione za bezcen zostaje jej kino w Berlinie. Mieszkanie jej i Richarda zostaje splądrowane. Energiczną, wykształconą, zawodowo czynną kobietę spycha się na margines niechającego jej społeczeństwa. Cała rodzina Kornitzerów przeżywa wojnę. W 1949 r. Richard, znaleziony dzięki staraniom Clair, wraca do Niemiec. Powieść zaczyna się od jego powrotu i słów: „Er war angekommen. Angekommen, aber wo” („Wrócił. Wrócił, ale dokąd”) (Krechel, 2014: 7.) Fabuła opowiadana jest w porządku chronologicznym, ale z licznymi retrospekcjami, nad którymi czuwa wszytkowiedzący narrator. Mimo to odnosi się wrażenie, że focalizacja narracji jest jednocześnie wewnętrzna, skoncentrowana na głównym bohaterze, jego żonie Clair, a także na dzieciach Kornitzerów. Czytelnik ma się czuć blisko tych postaci¹⁷, mimo że narrator przekazuje mu wiele informacji o dziejach całej rodziny, które dla jej poszczególnych członków pozostają nieznanne.

Dowiadujemy się więc, że Richard, w czasie pobytu na Kubie, prowadził życie względnie spokojne, pracował w zawodzie, choć zdecydowanie poniżej swoich ambicji i znalazł nawet nową partnerkę, kubańską nauczycielkę, z którą ma córkę. Clair natomiast straciła grunt pod nogami, musiała opuścić Berlin, przeniosła się na wieś w pobliżu Lindau nad Jeziorem Bodeńskim. Dzieci uciekły od przybranych rodziców. Zostały przyjęte na angielskiej wsi, w gospodarstwie chłopskim, gdzie znalazły troskliwą opiekę. Prawie zapomniały Richarda i Clair, szczególnie młodsza dziewczynka, Selma. Dlatego tak długo trwały poszukiwania po wojnie.

Richard wrócił do Niemiec z nadzieją, że będzie mógł zawodowo odrobić stracone lata i przyczynić się do budowy lepszego niemieckiego społeczeństwa. Z ogromnym zapałem, ale też i naiwnością zaangażował się w kwestie ścigania zbrodni wojennych i zadośćuczynienia ofiarom. Okazało się jednak, że w powojennych Niemczech nadal pozostawał *persona*

¹⁷ W ten sposób książka była też rozumiana przez miarodajną krytykę literacką (por. np. Platthaus, 2012).

non grata, Żydem, którym nigdy się nie czuł. Jego walkę o rehabilitację i odszkodowanie za własne cierpienia traktowano jako nieuprawnione roszczenie. Moguncja, gdzie niedługo po powrocie dostał pracę w sądzie rejonowym, nigdy nie stała się jego prawdziwą ojczyzną. Beznadziejna walka o sprawiedliwość stała się przyczyną zgorzknienia i rezygnacji. Clair zaczęła chorować i umarła przedwcześnie. Dzieci nie czuły się dobrze w Niemczech i wróciły do Anglii, a biologicznych rodziców odwiedzały tylko w czasie wakacji. Richard umiera w 1970 r. Radość sprawiły mu jedynie odwiedziny jego kubańskiej córki, która go odnalazła i postanowiła zaakceptować jako ojca.

Powieść *Krechel* nie jest typowa dla pamięci o Zagładzie, nie należy też do utworów literatury niemiecko-żydowskiej¹⁸. Posługuje się co prawda toposami typowymi dla powojennej literatury o II wojnie światowej, ale czyni to w sposób specyficzny, dla niemieckiego czytelnika być może nawet irytujący, ponieważ wielokrotnie burzy oczekiwania, jakie podświadomie czy nawet świadomie wiązane były i są nadal z tego typu utworami. Literaturę Holokaustu kojarzy się z opisami przeżyć obozowych, z utratą całej rodziny i prześladowaniem dużo intensywniejszym niż to, jakie spotkało powieściowego Kornitzera. Cóż znaczy utrata pracy i pozycji społecznej w porównaniu ze śmiercią w komorze gazowej? Ponadto Richard nie został przez *Krechel* przedstawiony jako bohater jednoznacznie pozytywny. Jest egoistyczny, skoncentrowany wyłącznie na sobie, podczas gdy Clair robi wszystko, by odbudować ich szczęśliwe małżeństwo sprzed wojny. Tak naprawdę to Clair, niemiecka Penelopa, jest prawdziwą ofiarą żydowskiego pochodzenia Richarda. Stereotypowe przedstawienie losu mieszanych małżeństw w okresie nazizmu czytelnicy znają z dzienników Victora Klemperera (1881–1960) lub z filmu Margarethy von Trotta (ur. 1942) *Rosenstraße* (2003): aryjskie żony stanowiły gwarancję bezpieczeństwa dla żydowskich mężów. Ich ofiara nie była dotąd tematem literackim.

Motyw powrotu z emigracji lub z obozu (*Heimkehr*) należy do jednego z najważniejszych toposów niemieckiej literatury powojennej, jednego z mitów założycielskich wczesnej Republiki Federalnej (por. Banchelli, 2010: 117–128; Calzoni, 2010: 155–169). Z radzieckich łagrów zwykle wracali Niemcy: emigranci polityczni lub jeńcy wojenni. Żydzi – jeśli udało im się uciec za granicę i przeżyli – na ogół wybierali nową ojczyznę i jedynie mały odsetek zdecydował się na repatriację. Kornitzer nie był przed wojną aktywnym antyfaszystą lub komunistą: w takim przypadku przyjęłoby go NRD. *Krechel* zdecydowała się więc opisać nietypowy przykład, ponadto – z perspektywy „niemieckiego myślenia” o Żydach – psychologicznie

¹⁸ O żydowsko-niemieckich powieściach rodzinnych por. Kucher (2012), ponadto Eichenberg (2009: 53–172, rozdział *Jüdisch-deutsche Generationenromane*).

mało prawdziwy. Panowało bowiem przekonanie, utrzymujące się dość długo po wojnie, że dla żydowskich ofiar nazizmu emigracja była mniej dokuczliwa niż dla osób z jednoznacznymi narodowymi korzeniami. Żydowski „kosmopolityzm” i brak tożsamości narodowej miał być jakoby pomocny w dostosowaniu się do nowych warunków na wygnaniu (por. Liska, 2013: 242; Braese, 2013: 7–16). Krechel wybrała jednak żydowskiego bohatera o zdecydowanie niemieckiej tożsamości, trudno mu jest wobec tego zrozumieć przyporządkowanie go do wspólnoty i do „cech” żydowskich. Trafne jest motto umieszczone na początku powieści: „Przyszedł do własności, a swoiż go nie przyjęli” (Ewangelia według św. Jana 1,11). Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jeden topos, ostrożnie, ale konsekwentnie dekonstruowany przez Krechel. Znanym żydowskim prawnikiem, walczącym o ukaranie zbrodni hitlerowskich, był Fritz Bauer (1903–1968)¹⁹. Wiemy, że doprowadził do skazania szeregu zbrodniarzy wojennych, m.in. to on wskazał Mossadowi miejsce pobytu Adolfa Eichmanna. Był również współinicjatorem przełomowych dla historii powojennych Niemiec procesów oświęcimskich. Wiemy, z jakimi trudnościami wiązała się działalność Bauera w niechętnym powracaniu do niechlubnej historii okresie adenauerowskim. Pamiętamy jednocześnie sukces i drogę Republiki Federalnej jako państwa oraz Niemców jako narodu, do rozliczenia się z przeszłością (*Vergangenheitsbewältigung*). Droga ta była niezwykle trudna i wieloetapowa. Nie tylko literatura, ale także film próbują w ostatnich latach odtworzyć atmosferę tamtych czasów²⁰. W tę tendencję do akrybicznego odtwarzania historii lat powojennych wpisuje się utwór Krechel, będący wynikiem wieloletnich badań archiwalnych. Krytycy stawiali pytanie, czy nie lepiej byłoby, gdyby autorka napisała nie powieść, ale biografię prawdziwego bohatera jej historii, którego życie opowiedziała, posługując się fikcją literacką i zmieniając wiele szczegółów, ale z dużym wyczuciem i znajomością kwestii prawniczych²¹. Beletryzacja faktów miała jednak swoją funkcję. Na temat odszkodowań dla żydowskich ofiar nazizmu powstało wiele rozpraw naukowych z zakresu historii, prawa i socjologii. Stanowią one rewizję konwencjonalnego przekonania o zadośćuczynieniu (także materialnym), jakie spotkało ofiary w demokratycznej Republice

¹⁹ Najprościej odwołać się do strony Firitz-Bauer-Institut, <https://www.fritz-bauer-institut.de> (dostęp: 07.12.2020).

²⁰ Przykładem mogą być *Abschied von gestern* (1966), pionierski film Alexandra Klugego (ur. 1932) czy z ostatnich lat: *Der Staat gegen Fritz Bauer* (2015, reż. Lars Kraume); *Fritz Bauer – Tod auf Raten* (2010, reż. Ilona Ziok); *Mörder unter uns – Fritz Bauers Kampf* (2013, reż. Peter Hartl i Andrzej Klamt) i *Im Labyrinth des Schweigens* (2014, reż. Giulio Ricciarelli). W tym ostatnim filmie Bauer jest postacią drugoplanową, bohaterem jest jeden z prawników, którzy przygotowali procesy oświęcimskie.

²¹ Tak twierdził wnuk prawdziwego bohatera powieści (por. Michaelis, 2012).

Federalnej. Rzeczywistość okresu powojennego była jednak skomplikowana. Rekompensata strat moralnych była niemożliwa, zwrot strat materialnych wiązał się niejednokrotnie ze szkodą dla ludzi, którzy ze zbrodniami nie mieli wiele wspólnego. Ralf Girordano pisał o „drugiej winie” Republiki Federalnej (por. Giordano, 1987). Wielu historyków podkreślało, że przywrócenie odebranego przez nazistów obywatelstwa niemieckiego wymagało podjęcia skomplikowanych biurokratycznych kroków i zmuszało repatrianta do udowodnienia swej niewinności. Społeczny ostracyzm, wykluczenie, podejrzenie o chęć wzbogacenia się i wymuszenia odszkodowań były największym problemem dla powracających do ojczyzny, zwłaszcza dla nielicznych Żydów (Lehmann, 1991: 90–103). Zadośćuczynienie w sensie ideowym i moralnym nie wymagało formalnego procedowania, mimo to nie było powszechną praktyką. O tych problemach pisano w ostatnich latach dość dużo w publikacjach naukowych (por. Unfried, 2014; Winstel, 2006; Golscher, 2005; Lillteicher, 2007; Lühe, Schildt, Schüler-Springorum, 2008). Nawet dla laika sięgającego do tych opracowań staje się jasne, że Ursula Krechel nie opisała w powieści wyjątkowego i jedno-razowego przypadku, lecz zajęła się przeżyciami tysięcy obywateli powojennej Republiki Federalnej. Fikcja literacka odtwarza nie tylko fakty i dokładne dane, lecz zajmuje się kwestiami dla nauk historycznych czy prawniczych nieistotnymi, czy też nieuchwytnymi: odczuciami i emocjami, takimi jak bezradność, złość, żal czy zawiedzione nadzieje. Zniszczone szczęście jakiejś rodziny nie należy do wielkich tematów historii. Należy do zwykłego życia, jakim zajmuje się literatura. Z tego powodu autorka zbeletryzowała biografię bohatera swej historii: życie Kornitzera są *pars pro toto* losów wielu Żydów, którzy co prawda przeżyli, ale nie znaleźli w Republice Federalnej ani zadośćuczynienia, ani zrozumienia.

276

PODSUMOWANIE

Przedstawione wyżej trzy powieści nie wyczerpują ani tematów, ani zabiegów narracyjnych niemieckojęzycznych powieści pokoleniowych ostatnich lat. Jak już wyżej wspomniałam, wybór tych właśnie utworów był podyktowany z jednej strony ich reprezentatywnością, z drugiej zaś ich wyjątkowością.

Jirgl porusza jako jeden z pierwszych pisarzy niemieckich problem przesiedleńców osiadłych w byłym NRD. Ponadto przedstawia „ucieczkę i wypędzenie” jako fatum, ciężące na kolejnych pokoleniach i determinujące ich los. Na uwagę zasługuje trudna, ale bardzo staranna, wręcz mi-

strzowska narracja oraz eksperymenty językowe, pozwalające na pogłębienie niuansów problemu, z jakim mierzy się autor.

Draesner ukazuje, że polscy i niemieccy wysiedleńcy czy uchodźcy przeżyli podobną traumę związaną z utratą ojczyzny oraz części pamięci rodzinnej. Wskazuje ponadto na zapomnianą zbrodnię eutanazji dokonywanej na osobach upośledzonych psychicznie. Szczególnym motywem jest uniwersalizacja problemu wszechobecnej przemocy dzięki wprowadzeniu refleksji nad zachowaniem zwierząt – małych człekokształtnych – i porównaniu ich z ludźmi. Także Draesner znajduje szczególne rozwiązania poetologiczne, umożliwiające wieloperspektywiczność narracji.

Krechel zajmuje się tematem dyskutowanym w Niemczech przez badaczy historiografii i nauk prawniczych, ale nieznanym w szerokim dyskursie, na temat losu niemieckich Żydów w czasach nazizmu. Powiązanie toposu „ucieczki i wypędzenia” oraz powrotu (*Heimkehr*) z toposem Zagłady powoduje irytację, odslaniającą bolesny i dotąd nieprzepracowany problem moralny, jakim była niechęć do zadośćuczynienia, okazywana tym nielicznym żydowskim ofiarom, które przeżyły i powróciły do Niemiec.

Najważniejszą wartością, jaką niosą ze sobą nowe powieści pokoleniowe, jest spojrzenie na historię z perspektywy człowieka „takiego, jak my”. Pozornie banalne przeżycia i emocje, nieistotne z punktu widzenia wielkiej historii, nabierają nowego znaczenia. Oddolna perspektywa powoduje rzekome zrównanie losów ofiar i sprawców z okresu II wojny światowej. Dlatego musiało minąć pół wieku od końca wojny, by literatura mogła zacząć opowieść o życiu rodzin w tamtych czasach.

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, J. (2013). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck. Wyd. polskie: Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Banchelli, E. (2010). „Heimkehr als Gründungsmythos: Walter Kolbenhoff”, w: Agazzi, E. i Schütz, E. (red.), *Heimkehr: Eine zentrale Kategorie der Nachkriegszeit. Geschichte, Literatur und Medien*. Berlin: Duncker & Humboldt, s. 117–128.
- Braese, S. (2013). „Deutsche Sprache, jüdisches Exil. Optionen von Identität nach 1933”, w: Horch, H. O., Mittelman, H., Neuburger, K. (red.), *Exilerfahrung und Konstruktionen von Identität 1933 bis 1945*. Berlin–Boston: de Gruyter, s. 7–16.
- Burdziej, A. (2018). *Utracony Heimat. Pamięć rodzinna a tożsamość „niemieckich wnuków” w współczesnej prozie niemieckiej*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Toruńskiego.
- Calzoni, R. (2010). „Herzlich willkommen – Walter Kempowskis erzwungene Heimkehr”, w: Agazzi, E. i Schütz, E. (red.), *Heimkehr: Eine zentrale Kategorie der Nachkriegszeit. Geschichte, Literatur und Medien*. Berlin: Duncker & Humboldt, s. 155–169.


- Draesner, U. (2014a). „Interview mit Ulrike Draesner: Sieben Fragen an Ulrike Draesner, wywiad z Rebecca Ellsäßer“, <https://der-siebte-sprung.de/sieben-fragen/> (dostęp: 12.02.2020).
- Draesner, U. (2014b). *Sieben Sprünge vom Rand der Welt*. München: Luchterhand.
- Eichenberg, A. (2009). *Familie – Ich – Nation. Narrative Analysen zeitgenössischer Generationenromane*. Göttingen: V&R unipress.
- Eigler, F. (2005). *Gedächtnis und Geschichte in Generationenromanen seit der Wende*. München: Erich Schmidt.
- Giordano, R. (1987). *Die zweite Schuld oder Von der Last Deutscher zu sein*. Hamburg: Rasch und Röhring.
- Golscher, C. (2005). *Schuld und Schulden. Die Politik der Wiedergutmachung für NS-Verfolgte seit 1945*. Göttingen: Wallstein.
- Hahn, E. i Hahn, H. H. (red.) (2010). *Die Vertreibung im deutschen Erinnern. Legende, Mythos, Geschichte*. Paderborn: Schöningh.
- Hartlaub, K. (2011). *Flucht und Vertreibung. Ein Tabuthema in der DDR-Literatur?* Marburg: Tectum Wissenschaftsverlag.
- Helbig, L. F. (1988). *Der ungeheure Verlust. Flucht und Vertreibung in der deutschsprachigen Belletristik der Nachkriegszeit*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hirsch, M. (2011). „Pokolenie postpamięci“. *Didaskalia: Gazeta Teatralna*, 105, s. 28–36.
- Hirsch, M. (2012). *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press.
- Jabłkowska, J. (2019). „Angekommen, aber wo – Über die Vergangenheit, die nicht vergeht. Zu Ursula Krechels *Landgericht*“, w: Wolting, M. (red.), *Neues historisches Erzählen*, Göttingen: V&R unipress, s. 97–114.
- Jabłkowska, J. (2021). „Flucht und Vertreibung: Ulrike Draesners *Sieben Sprünge vom Rand der Welt* (2014), Reinhard Jirgls *Die Unvollendeten* (2003)“, w: Grugger, H. i Holzner, J. (red.), *Der Generationenroman*, t. 2, Berlin–Boston: de Gruyter, s. 925–942.
- Jirgl, R. (2003). *Die Unvollendeten*, München: Hanser. Wyd. polskie: Jirgl, R. (2008). *Niedopelnieni*, tłum. R. Wojnakowski. Olsztyn: Wydawnictwo Borussia.
- Jureit, U. (2006). *Generationenforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kammler, C. (2007). „Unschärferelationen. Anmerkungen zu zwei problematischen Lesarten von Reinhard Jirgls Familienroman *Die Unvollendeten*“, w: Clarke, D. i De Winde, A. (red.), *Reinhard Jirgl. Perspektiven, Lesarten, Kontexte*. Amsterdam–New York: Rodopi, s. 227–234.
- Kaniowska, K. (2014). „Postpamięć“, w: Saryusz-Wolska M. i Traba, R. (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Scholar, s. 389–392.
- Każmierska K. (2012). „Współczesna pamięć komunikacyjna i kulturowa. Refleksja inspirowana koncepcją Jana Assmanna“, w: Hałas, E. (red.), *Kultura jako pamięć. Posttradycjonalne znaczenie przeszłości*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 41–62.
- Kossert, A. (2008). *Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945*. München: Pantheon Verlag.
- Krechel, U. (2012). „Der Schmerz heilt nicht“, wywiad z Katrin Hillgruber. *Der Tagesspiegel*, 10.10.2012, <https://www.tagesspiegel.de/kultur/buchpreis-gewinnerin-im-interview-der-schmerz-heilt-nicht/7234052.html> (dostęp: 12.11.2020).
- Krechel, U. (2014). *Landgericht*. München: Btb.
- Kucher, P.-H. (2012). „Kulturelles Archiv und/oder meschuggene Konstellationen. Jüdische Familienromane als Erinnerungs- und Projektionsräume. Von den frühen Ghettoerzählungen zum deutsch-jüdischen Roman der Gegenwart“, w: Nagy, H. i Wintersteiner, W. (red.), *Immer wieder Familie. Familien- und Generationenromane in der neueren Literatur*. Innsbruck–Wien–Bozen: Studien Verlag, s. 173–193.

- Lehmann, H. G. (1991). „Wiedereinbürgerung, Rehabilitation und Wiedergutmachung nach 1945. Zur Staatsangehörigkeit ausgebürgerter Emigranten und Remigranten”, w: *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*, t. 9: *Exil und Remigration*. München: Edition Text+Kritik, s. 90–103.
- Lillteicher, J. (2007). *Raub, Recht und Restitution. Die Rückerstattung jüdischen Eigentums in der frühen Bundesrepublik*. Göttingen: Wallstein.
- Liska, V. (2013). „Exil und Exemplarität. Jüdische Wurzellosigkeit als Denkfigur”, w: Bischoff, D. i Komfort-Hein, S. (red.), *Literatur und Exil. Neue Perspektiven*. Berlin–Boston: de Gruyter, s. 239–255.
- Löffler, S. (2012). „Hermeneutik des Zerfalls. Familienromane zwischen Kohäsion und den Fliehkräften der Politik”, w: Nagy, H. i Wintersteiner, W. (red.), *Immer wieder Familie. Familien- und Generationenromane in der neueren Literatur*. Innsbruck–Wien–Bozen: Studien Verlag, s. 131–144.
- Lubkoll, Ch. (2018). „Flucht und Vertreibung als Fokus politischer Reflexion. Neue Bestimmungen von ‚Exilliteratur‘ in der Gegenwart (Ulrike Draesner, Jenny Erpenbeck, Abbas Khider)”, w: Lubkoll, Ch., Manuel, I., Hampel, A. (red.), *Politische Literatur: Begriffe, Debatten, Aktualität*. Stuttgart: Metzler, s. 283–305.
- Lühe von der, I., Schildt, A., Schüler-Springorum, S. (2008). „Auch in Deutschland waren wir nicht wirklich zu Hause”. *Jüdische Remigration nach 1945*. Göttingen: Wallstein.
- Menke, T. (2004). „Reinhard Jirgls Roman *Die Unvollendeten* – Tabubruch oder späte Erinnerung?”. *Glossen*, 8, <http://www2.dickinson.edu/glossen/heft20/menke.html> (dostęp: 25.01.2020).
- Michaelis, M. B. (2012). „Diese Geschichte vererbt sich an die Kinder”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27.12.2012, s. 27.
- Müller, B. (2003). „Von der Sterblichkeit der Unglücklichen. Hinter dem Bergfried des Schreibens: Reinhard Jirgls untröstlicher, bedeutender Roman *Die Unvollendeten*”. *Süddeutsche Zeitung*, 17.03.2003, s. 10.
- Niven, B. (2015). „Belletristik in der DDR”, w: Scholz, S., Röger, M., Niven, B. (red.), *Die Erinnerung an Flucht und Vertreibung. Ein Handbuch der Medien und Praktiken*. Paderborn: Schöningh, s. 28–40.
- Orłowski, H. (2015). „Uciezka i wypędzenie. Oblicza deprivacji”, w: Traba, R. i Hahn, H. H. (red.), *Polsko-niemieckie miejsca pamięci*, t. 1. Warszawa: Scholar, s. 416–440.
- Piskorski, J. M. (2010). *Wygnańcy. Przesiedlenia i uchodźcy w dwudziestowiecznej Europie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Platthaus, A. (2012). „In der Sache Kornitzer”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10.10.2012, http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buchmesse/trubel/romane-aus-der-f-a-z-literaturbeilage-in-der-sache-kornitzer-11918021-p2.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 (dostęp: 05.04.2016).
- Radisch, I. (2003). „Mund zu, wenn Gänse anfliegen. Reinhard Jirgl und die Wiederentdeckung der Familie”. *Die Zeit*, 30.04.2003, s. 41, <https://www.zeit.de/2003/19/L-jirgl/komplettansicht> (dostęp: 17.12.2021).
- Reinhard, J. (2003). *Die Unvollendeten*. München: Hanser. Wyd. polskie: Reinhard, J. (2009). *Niedopelnieni*, tłum. R. Wojnakowski. Olsztyn: Wydawnictwo Borussia.
- Saryusz-Wolska, M. (2014). „Pamięć komunikacyjna”, w: Saryusz-Wolska, M. i Traba, R. (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Scholar, s. 335–336.
- Scholz, S., Röger, M. i Niven, B. (red.) (2015). *Die Erinnerung an Flucht und Vertreibung. Ein Handbuch der Medien und Praktiken*. Paderborn: Schöningh.
- Spreckelsen, T. (2003). „Heimat, das ist eine wundgeriebene Ferse”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18.03.2003, s. 65.

- Śliwińska, K. (2010). „Erinnern: das heißt immer Wiedergängerei. Erinnerung und Trauma in Reinhard Jirgls Roman *Die Unvollendeten* (2003)”, w: Gansel, C. i Zimniak, P. (red.), *Das „Prinzip Erinnerung“ in der deutschen Gegenwartsliteratur nach 1989*. Göttingen: V&R unipress, s. 471–490.
- Tommek, H. (2015). *Der lange Weg in die Gegenwartsliteratur: Studien zur Geschichte des literarischen Feldes in Deutschland von 1960 bis 2000*. Berlin–München–Boston: de Gruyter.
- Unfried, B. (2014). *Vergangenes Unrecht. Entschädigung und Restitution in einer globalen Perspektive*. Göttingen: Wallstein.
- Wallner, T. (2009). „Geschichtsverlust – Gesichtsverlust. Generationenbeziehungen im Familienroman deutsch-jüdischer Autoren der zweiten Generation”, w: Bohnenkamp, B., Manning, T. i Silies, E.-M. (red.), *Generation als Erzählung. Neue Perspektiven auf ein kulturelles Deutungsmuster*. Göttingen: Wallstein, s. 243–257.
- Welzer, H. (2004). „Schön unscharf: Über die Konjunktur der Familien- und Generationenromane”. *Mittelweg*, 36, s. 53–64.
- Welzer, H., Moller, S., Tschuggnall, K. (2002). *„Opa war kein Nazi“: Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer. Wyd. polskie (fragment): Welzer, H., Moller, S. i Tschuggnall, K. (2009). *„Dziadek nie był nazistą. Narodowy socjalizm i Holocaust w pamięci rodzinnej”*, tłum. P. Masłowski, w: Saryusz-Wolska, M. (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, s. 351–410.
- Wetenkamp, L. (2020). „Politik in Texten meint vor allem Wahrnehmen statt Meinen. Postmemory und Engagement in Ulrike Draesners *Sieben Sprünge vom Rand der Welt*”, w: Jabłkowska, J., Heidemann, G., Tomasi-Kapral, E. (red.), *Engagement. Literarische Potentiale nach den Wenden*, t. 2. Frankfurt am Main: Lang, s. 67–88.
- Winstel, T. (2006). *Verhandelte Gerechtigkeit. Rückerstattung und Entschädigung für jüdische NS-Opfer in Bayern und Westdeutschland*. München: Oldenbourg.

II.

Christoph Horn

 <https://orcid.org/0000-0001-5396-1356>
Universität Bonn

LIBERALISMUS ODER REPUBLICANISMUS BEI KANT?

Zusammenfassung

Muss man Kants politische Philosophie eher der Tradition des Liberalismus zuordnen oder der des Republikanismus? Zunächst mag man an eine Zuordnung zum Liberalismus denken, da Kant in seiner *Rechtslehre* das ursprüngliche, angeborene Freiheitsrecht betont. Viele Interpreten glauben, damit wolle er den Vorrang der Menschenrechte zum Ausdruck bringen. In diesem Aufsatz argumentiere ich allerdings dafür, dass Kants politische Philosophie eine Verbindung aus Elementen von Liberalismus und Republikanismus darstellt. Es sind sogar die grundlegenden Aspekte, die der Tradition des Republikanismus entnommen sind. Aus der Beschreibung des älteren und des neuzeitlichen Republikanismus ergibt sich, dass Kants eigentümliche Version eines normativen Individualismus seine Bevorzugung der republikanischen Tradition spiegelt.

Schlüsselwörter:

Kants politische Philosophie, Liberalismus, Republikanismus, Menschenrechte, Individualismus

283

LIBERALISM OR REPUBLICANISM BY KANT?

Abstract

Should we assign Kant's political philosophy rather to the tradition of liberalism or to that of republicanism? *Prima facie* one might think that liberalism must be the right classification since Kant emphasizes, in his *Doctrine of Right*, the original, innate right to freedom. Many interpreters believe that he, thereby, wants to express the primacy of human rights. In this article, however, I argue that Kant's political philosophy should be seen as a combination of elements taken from liberalism as well as from republicanism. It holds even true that the more fundamental aspects are derived from the tradition of republicanism. If we look at ancient and early modern forms of republicanism, we see that the peculiar way in which Kant formulates his normative individualism mirrors his preference for the republican tradition.

Keywords:

Kant's political philosophy, liberalism, republicanism, human rights, individualism

Lässt sich Kants politische Philosophie eher der Tradition des Liberalismus zuordnen oder der des Republikanismus? Vermutlich würden sich die meisten Leser Kants für eine Zuordnung zum Liberalismus entscheiden, da man primär an seine Betonung des ursprünglichen, angeborenen Freiheitsrechts in der *Rechtslehre* denken mag. Dort heißt es bekanntlich (RL, VI: 237):

Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.

Man könnte Kants Formulierung, wonach es ein „angeborene[s]“, „ursprüngliche[s]“ und „jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende[s] Recht“ gibt, sogar als bewusste semantische Bezugnahme auf die zeitgenössischen Proklamationen der Menschenrechte lesen. Ob dies zutrifft oder nicht, wird im Folgenden noch eine Rolle spielen. Klar ist zumindest, dass die zitierte Formulierung wie ein grundlegendes Bekenntnis zum Liberalismus wirkt, nämlich zu einer Ordnung, die individuelle Freiheit ins Zentrum der Staatslegitimation rückt. Andererseits finden sich bei Kant zweifellos zentrale Theorieelemente des Republikanismus, besonders die Idee des Gemeinwillens und das Legitimationskriterium allgemeiner Zustimmungsfähigkeit. Diese Elemente scheinen auf Kants Rousseau-Rezeption zurückzugehen; Kant übernahm von ihm insbesondere die Vorstellungen von der *volonté générale* und der Volkssouveränität (s. Horn, 2016).

Im Folgenden möchte ich dafür argumentieren, dass Kants politische Philosophie zwar eine Verbindung aus Elementen von Liberalismus und Republikanismus darstellt: Hierbei scheinen mir aber die grundlegenden Konstruktionselemente der Tradition des Republikanismus entnommen zu sein. Ich beginne mit einer Beschreibung des älteren und des neuzeitlichen Republikanismus (1.). Danach wende ich mich der Frage zu, was Kants Zuordnung zur Tradition des Liberalismus im Weg steht; meine Antwort ist: sein eigentümlicher normativer Individualismus (2.). Und schließlich komme ich auf die republikanischen Elemente zu sprechen, die die tragende Struktur seines Modells bilden (3.). Ob Kant als Liberaler oder als Republikaner anzusehen ist, ist bislang wenig beleuchtet worden. Immerhin hat Ph. Hölzing (2009) ein einleuchtendes Plädoyer für einen Republikanismus bei Kant abgegeben.¹

¹ Vgl. Hölzing (2009: 8): „Eine systematische Untersuchung, die den Begriff der »Republik« bei Kant in den Mittelpunkt seiner politischen Philosophie rückt, liegt aber bisher nicht vor. Das ist überraschend, denn die Republik spielt sowohl in Kants Rechts- und Staatsphilo-

LIBERALISMUS UND REPUBLIKANISMUS

In der politischen Philosophie der Gegenwart gelten Modelle und Konzeptionen, die sich der Theriefamilie des Liberalismus zuordnen lassen, aus gutem Grund als besonders attraktiv. Sie entsprechen in ihrer Fokussierung auf menschliche Individuen und ihre Grundfreiheiten in hohem Maße unseren politischen und moralischen Intuitionen. Liberale Konzeptionen sind seit John Locke dadurch gekennzeichnet, dass sie die Freiheit des Einzelnen ins normative Zentrum rücken. Sie legen den Akzent auf subjektive Rechte (Menschenrechte, Bürgerrechte, Partizipationsrechte), auf das Toleranzgebot sowie auf das Prinzip der Unparteilichkeit des Staates gegenüber allen weltanschaulichen, religiösen oder ethnischen Gruppen sowie gesellschaftliche Minderheiten. Dabei operieren sie mit einem negativen Freiheitsbegriff: Staatsbürger haben demgemäß einen Anspruch darauf, ungehindert von anderen Bürgern sowie dem Staat ihre Handlungsoptionen wahrzunehmen und insbesondere ihre Eigeninteressen zu verfolgen. Prägnant formuliert interpretieren liberale Theorien den Staat als ein freiheitsfunktionales Instrument im Dienst des Individuums. Die staatliche Regelungskompetenz muss sich soweit erstrecken (darf aber auch nur soweit reichen), wie die Probleme gehen, die sich für die Freiheit der Staatsbürger (aber auch Angehöriger fremder Staaten) ergeben können. Die Position, die damit vertreten wird, lässt sich treffend als ein *normativer* oder *legitimatorischer Individualismus* charakterisieren (dazu z.B. Höffe, 1999: 45–48).

285

Ein zentraler Punkt, der den Liberalismus in der politischen Realität so überzeugend aussehen lässt, ist von John Rawls in der vielzitierten Formel vom „Faktum eines vernünftigen Pluralismus“ (1998:13 u.ö.) zum Ausdruck gebracht worden. Nach Rawls' liberaler Auffassung darf man aus der Tatsache miteinander unvereinbarer Konzeptionen des guten Lebens in der modernen Welt keineswegs auf die Borniertheit oder Bosheit bestimmter abweichender Individuen oder Gruppen schließen; vielmehr lassen sich miteinander inkompatible Auffassungen gleichermaßen als vernünftig ausweisen. Folglich soll der Staat in Lebens- und Glücksfragen nicht Partei ergreifen; er hat lediglich die äußeren oder formalen Bedingungen individueller oder gruppenspezifischer Glücksverfolgung sicherzustellen und für einen stabilen *modus vivendi* zwischen den

sophie als auch in seiner Philosophie internationaler Beziehungen eine überaus wichtige Rolle. Kants politische Philosophie erscheint aus dieser Perspektive nicht nur als überzeugende Spielform des Republikanismus, sondern auch als eine Theorie des republikanischen Friedens, die auf die Konstitution einer Weltrepublik zuläuft. Dies ist zumindest meine These“.

gesellschaftlichen Gruppen zu sorgen. Schon John Stuart Mill hat in seiner Schrift *On Liberty* (1859) den Staat unter ein Neutralitätsgebot gestellt und verlangt, dieser dürfe nur dann aktiv werden, wenn es darum geht, Übergriffe von Bürgern gegen andere Bürger zu verhindern (*harm principle*).

Mit der Idee des Liberalismus operiert heute die Mehrzahl der Demokratie-theorien. Dass der Demokratie-begriff seit dem 19. Jahrhundert überhaupt im Zentrum des politischen Denkens steht, ist jedoch historisch betrachtet keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Denn im späteren Mittelalter und in der Neuzeit erlangte zunächst ein anderes Konzept der antiken Verfassungstheorie prominente Aufmerksamkeit und weitgehende Zustimmung: die römische Idee der Republik – nicht etwa der griechische Demokratie-begriff, der vielen als zu radikal erschien. Man verband mit der Idee der Republik zum einen den Gedanken einer allgemeinen Bürgerbeteiligung (der Staat ist nach republikanischer Auffassung eine „öffentliche Angelegenheit“), zum anderen eine strikte Prinzipienorientierung und Regelinhaltung: Denn die römischen Spitzenbeamten (*magistratus*), insbesondere die Konsuln, waren unter strenge Regulative der Gesetzesbefolgung und der Machtbegrenzung gestellt; charakteristisch hierfür sind etwa der Grundsatz des jährlichen Amtswechsels (Annuität) oder der wechselseitigen Amtsaufsicht (Kollegialität). Das Konsulat wurde ebenso wie die anderen Ämter nach Grundsätzen der Würde und Eignung und aufgrund einer Wahl vergeben. Bereits in der Antike – und ebenso in Mittelalter und Frühneuzeit – galt daher die Republik nicht als eine Variante der Demokratie, sondern als eigenständige Verfassungsform, nämlich als Mischverfassung. Es war der griechische Historiker Polybios, der als erster die Besonderheit der Römischen Republik darin sah, dass sie die besten Elemente aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie in sich vereinige, weswegen sie allen Bevölkerungsgruppen gerecht werde und einen hohen Stabilitätsgrad erreiche (*Historien* VI). Die Konsuln repräsentieren dabei das monarchische Prinzip, der Senat steht für das aristokratische Element und die Volksversammlung für den Aspekt der Demokratie. In *De re publica* I hat Cicero diese Darstellung des altrömischen Staates als einer Mischverfassung (*permixta conformatio rei publicae*) aufgegriffen und dieser Staatsform bescheinigt, sie erreiche ein einzigartiges Maß an Fairness (*aequalitas*) und Stabilität (*firmitudo*). Durch die grundlegenden Forschungen der letzten Jahrzehnte, besonders durch John Pocock und durch Quentin Skinner, verfügen wir inzwischen über ein wesentlich differenzierteres Bild von der republikanischen Tradition in der frühen Neuzeit und ihren antiken Wurzeln.²

² Dabei nehmen etwa Pocock (1975) und Skinner (1998) durchaus auch unterschiedliche Positionen in Quellenfragen ein und vertreten unterschiedliche Interpretationen des Republikanismus.

In der frühneuzeitlichen Theoriebildung spielte die Nachwirkung des römischen Republikanismus deshalb eine wichtigere Rolle als das Modell der athenischen Demokratie, wie man an den Beispielen Machiavelli, Rousseau oder Madison belegen kann. In dieser Tradition appelliert ein republikanisches Staatsverständnis an den Gemeinsinn, den Einsatz für geteilte Werte, an Bürgertugenden und das Bürgerengagement. Republikanismus steht für die Achtung vor politischen Institutionen und Prozeduren, für Bürgerstolz und einen Verfassungspatriotismus. Das Ideal einer Republik ist bei Rousseau direkt mit zwei wesentlichen begrifflichen Neuprägungen verknüpft: dem Begriff der *volonté générale* und dem der Volkssouveränität. In *Du contrat social* (1762; II 4 und IV 2) postuliert Rousseau eine republikanische Staatsordnung, die die Freiheit, mit der alle Menschen bei ihrer Geburt ausgestattet seien, auch unter staatlichen Bedingungen zu bewahren vermag; darin soll sich eine Republik von den zeitgenössischen Monarchien unterscheiden, die einseitige Herrschafts- und Unterdrückungsordnungen darstellten. Für die Staatsetablierung nimmt Rousseau wie Hobbes an, alle Vertragsschließenden müssten beim Übergang vom Natur- in den Staatszustand ihre Freiheiten abtreten, meint aber, sie erhielten sie dadurch zurück, dass in einem bestmöglichen Staat das Volk der Souverän, d.h. der ungeteilte Machthaber, sei. Politische Machtausübung und Gesetzesherrschaft sollen nämlich dann die Freiheit nicht beschränken, wenn sie im Interesse des Ganzen praktiziert würden. Legitime Herrschaft gilt für ihn als Ausdruck des Gemeinwillens; unter diesem versteht Rousseau nicht die Summe oder ein Amalgam von Individual- und Partikularinteressen (das wäre eine *volonté de tous*), sondern die Orientierung am gemeinsamen Guten.

Bei Kant finden wir auf den ersten Blick ein gemischtes Bild: Zum einen betont er an zentraler Stelle die Idee der Freiheit – im Sinn eines individuellen Grundrechts auf Freiheit – und spricht sich mit allem Nachdruck gegen einen Paternalismus, gegen eine „väterliche Regierung (*imperium paternale*)“ aus (TP, VIII: 290).³ Sein Antipaternalismus geht letztlich auf seinen Anti-Perfektionismus zurück, der wiederum auf der Ablehnung jeglicher Gütertheorie als des normativen Fundaments von Ethik, Recht und Politik beruht. Insofern gehört er klar zur liberalen Tradition. Zum anderen aber heißt Kants normatives Staatsideal explizit „Republik“

³ Besonders schön ist auch folgendes Zitat: „Im Staatsrecht ist nicht das Glück der Bürger (denn das mögen sie selbst besorgen) sondern das Recht derselben, was das Prinzip der Verfassung ausmacht. Der Wohlstand des Ganzen ist nur das Mittel, ihr Recht zu sichern und sie dadurch in den Stand zu setzen, sich selbst auf alle Weise glücklich zu machen. Daher müssen sie auch die Armen selbst versorgen, Schulen unterhalten und ihre Kinder selbst erziehen, aber auch die Freiheit dazu haben, ihre Religion selbst bestimmen, aber nur durch Einstimmung sie verändern“ (Refl, 7938, XIX: 560).

während er die Demokratie dafür tadelt, dass sie zwingend zu einem Despotismus führe. In der Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) plädiert Kant im Ersten Definitivartikel für eine Republik (ZeF, VIII: 349 f.) und begründet dies mit einer Unterscheidung zwischen zwei Blickwinkeln, unter denen man Staatsformen thematisieren kann: zwischen der „Form der Beherrschung (*forma imperii*)“ und der „Form der Regierung (*forma regiminis*)“. Die erste Perspektive ergibt sich aus der Frage, wie viele Personen herrschen; je nach Anzahl der an der Macht Beteiligten kann man von Autokratie, Aristokratie oder Demokratie sprechen. Die zweite Perspektive hängt mit der Frage zusammen, ob ein Staat seine Machtvollkommenheit republikanisch oder despotisch gebraucht; republikanische Verfassungen trennen Exekutive und Legislative, stellen also die ausführende Gewalt unter den allgemeinen Willen (ZeF, VIII: 352 f.). Kant selbst favorisiert eine Herrschaft möglichst weniger Personen, die aber im Sinn eines Republikanismus unter Regeln des Gemeinwohls gestellt ist. Im zweiten und im dritten Definitivartikel der Schrift *Zum ewigen Frieden* dehnt er seinen Republikanismus dann auf das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht aus.

288 Kant betont im Hinblick auf die republikanische Verfassung explizit „die Lauterkeit ihres Ursprungs, aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entsprungen zu sein“ (ZeF, VIII: 351). Zwei weitere Ideen Kants weisen eindeutig in die Richtung der republikanischen Tradition: die Auffassung von Freiheit als Nichtdominanz und der Begriff des Gemeinwillens. Es war in jüngerer Zeit besonders Philip Pettit, der ausgehend von der Idee von „Freedom as nondomination“ für einen neuen Republikanismus argumentiert hat (vgl. etwa Pettit, 1997, 2001 und 2012). Pettit legt den Akzent darauf, dass sich nach republikanischer Auffassung ein freier Bürger von einem bloßen Untertanen dadurch unterscheidet, dass er sowohl in horizontaler Hinsicht (gegenüber den Mitbürgern) durch seine Rechtsstellung abgesichert ist als auch in vertikaler Hinsicht (gegenüber den Regierenden). Bei Kant wird rechtliche Freiheit ebenfalls ausdrücklich mit der Formel „sein eigener Herr (*sui iuris*) zu sein“ beschrieben (RL, VI: 238; ebenso XXVII: 1339). Gemeint ist, dass wir von unserer freien Willkür im Handeln unbeschränkt Gebrauch machen dürfen (limitiert in einer Rechtsordnung durch die regelförmig geordnete gleiche Freiheit aller anderen). Auch bei Kant ist gemeint, dass die Handlungsfreiheit horizontal und vertikal gewährleistet sein muss.

Hinzu kommt die Idee des Gemeinwillens und das Legitimationskriterium allgemeiner Zustimmungsfähigkeit. In der kleinen Schrift *Was ist Aufklärung?* lesen wir etwa (WA, VIII: 39):

Der Probestein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte.

Dieser, wie ich ihn nennen möchte, „Gemeinwillenstest“ ist typisch für einen Republikanismus. Kant bringt durch ihn die Idee der Volkssouveränität in eine prozedurale Form eines legitimatorischen Gedankenexperiments.

Noch ein weiteres typisch republikanisches Theorieelement findet sich bei Kant: die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Nach republikanischem Verfassungsverständnis, wie es bereits in der Antike formuliert wurde, liegt die Stärke einer Republik darin, dass sie das Gemeinwohl über das Interesse der Parteien stellt und ein hohes Maß an *aktiver Bürgerbeteiligung* vorsieht. Hannah Arendt hat hervorgehoben, dass man sich dabei auf einen Begriff des Politischen stützte, der auf einem öffentlichen Raum des Miteinanderhandelns und -sprechens beruhe. Eine republikanische Ordnung basiert für Arendt auf einer intersubjektiv geteilten Sphäre. Auch bei Kant ist die Idee eines öffentlichen Vernunftgebrauchs prominent, wie besonders die Schriften *Was ist Aufklärung?* und *Über den Gemeinspruch* sowie *Streit der Fakultäten* belegen.⁴

Soweit habe ich nur Einzelbeobachtungen zu Kants Standpunkt verzamelt. Um seine Stellung zu Liberalismus und Republikanismus genauer zu bestimmen, wende ich mich jetzt der grundlegenden Frage zu, wie Kant Staatlichkeit legitimiert.

DIE GRENZE VON KANTS LIBERALISMUS: NORMATIVER INDIVIDUALISMUS

Was macht die Existenz von Staaten akzeptabel, wünschenswert oder sogar moralisch geboten? Naheliegend scheint die folgende Antwort zu sein: Staaten bilden die bestmögliche Form der Sozialorganisation; dies ergibt sich daraus, dass sie das effizienteste Instrument darstellen, welches zur Gewährleistung der prudentiellen Grundinteressen oder der moralischen Grundrechte des Individuums verfügbar ist. Die Wahrung individueller Interessen und die Garantie der Individualrechte besäßen nicht mehr als einen Deklarations- oder Manifestcharakter, wenn sie nicht wirkungsvoll geschützt oder durchgesetzt werden könnten. Staaten haben durch ihr Gewaltmonopol die Fähigkeit, eine solche Realisierung effizient vorzunehmen.

Doch so überzeugend ein solcher normativer Individualismus auch wirkt, bleibt er doch für einen Deontologen wie Kant unannehmbar, weil

⁴ WA, VIII: 36–42; TP, VIII: 297–305 und SF, VII: 89 f. Zum Thema insgesamt siehe Niesen, 2005.

er sich auf ein konsequentialistisches Effizienzargument stützt. Denn das Argument lautet ja: Ein Weltzustand *mit* Staaten ist besser als einer *ohne* diese, gemessen an der Realisierung bestimmter Güter und der Vermeidung bestimmter Übel. Wenn eine solche Staatsbegründung für Kant nicht in Betracht kommt, so kann er auch kein normativer Individualist im beschriebenen Sinn sein. Denn sonst müsste sich seine Position wie folgt rekonstruieren lassen: Alle Menschen besitzen ein angeborenes Recht, nämlich einen ursprünglichen Anspruch auf Freiheit, verstanden als Unabhängigkeit von der Willkür anderer (RL, VI: 237); unter Bedingungen des *status naturalis* entsteht jedoch ein Konflikt zwischen dem Anspruch des Grundrechts auf volle Durchsetzung (d.h. auf Realisierung des Freiheitsanspruchs jedes Individuums) und der faktisch bestehenden oder drohenden Gewalt zwischen Individuen oder sozialen Gruppen. Um nun das Individualrecht wirkungsvoll umzusetzen, bedarf es des *status civilis*. Dabei fungiert der Staat als effizientes Instrument zur Durchsetzung des Freiheitsanspruchs. Also muss der Naturzustand zugunsten einer staatlichen Ordnung verlassen werden (*exeundum est e statu naturali*).

290 Aber Kants Position lässt sich gerade nicht in dieser Form rekonstruieren, weil ein Effizienzargument gütertheoretisch formuliert werden müsste. Gütertheorien der Moral und des Rechts lehnt Kant jedoch in pointierter Form ab. Dazu passt auf der Textebene, dass er seine Legitimation des Staates gerade nicht auf das angeborene Recht auf Freiheit stützt – zumindest nicht direkt und nicht zentral. In einem normativen Individualismus des skizzierten Typs wäre ein zu schützendes Grundrecht aber hinreichend für die Antwort auf das *exeundum*-Problem, wie das Beispiel Lockes zeigt. Während es einigen modernen Interpreten überraschend und irritierend scheint, dass Kant seine Diskussion der Staatsetablierung nicht auf das innere Recht auf Freiheit gründet, sondern auf das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft und damit auf die Eigentumstheorie, ist dies für ihn als Deontologen einfach nur folgerichtig.

Nun kann es dennoch keinen vernünftigen Zweifel daran geben, dass Kant überhaupt ein *exeundum* formuliert: Das Verlassen des Naturzustands und der Eintritt in den Staatszustand werden als normativ verbindlich beschrieben, ja sogar als „unbedingte und erste Pflicht“ bezeichnet (TP, VIII: 289). Doch warum handelt es sich bei der Etablierung eines Staates nach Kant um eine Pflicht? Und wer ist ihr Adressat? Wie hängt diese Pflicht mit dem inneren Recht auf Freiheit zusammen?

Klar ist zunächst, dass man Kants politische Philosophie zur Theoriefamilie des normativen Individualismus rechnen muss. Dafür spricht in der Passage, die das innere Recht auf Freiheit einführt, die Formulierung, wonach Freiheit das „jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“ sei (RL, VI: 237). In dieser Hinsicht ist Kant sicherlich Liberaler:

Er bezieht den allgemeinen Rechtsbegriff explizit auf die personale Perspektive eines subjektiven Individualrechts. Der Staat realisiert eine stabile Rechtsordnung, die das Freiheitsrecht jedes Individuums sichert. Grundlegend für den Rechts- wie für den Moralbegriff ist dabei der Aspekt praktischer Subjektivität – wenn es sich auch bei Kants Blickwinkel um den der individuellen Verbindlichkeit, nicht des individuellen Vorteils handelt.

Trotzdem bildet das subjektive Individualrecht, das angeborene Freiheitsrecht, nicht dasjenige, was bei Kant das *exeundum* trägt. Ebenso wenig macht er das Gebot, den Naturzustand zu verlassen, an den Ulpianischen Formeln fest. Zwar wird das *exeundum* in der *Rechtslehre* erstmals im Kontext dieser Formeln erwähnt. Von der dritten Formel, dem *suum cuique tribue*, heißt es dort – nachdem eine bestimmte Fehldeutung abgewehrt ist – explizit: „Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müßte sie so lauten: »Tritt in einen Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen gesichert sein kann«“ (RL, VI: 237). Aber die konditionale Formulierung und das „müßte [...] lauten“ zeigen nur ein schwaches Behauptungsmoment an. Und selbst wenn man hier das *exeundum* bereits eindeutig angesprochen sehen wollte, ergäbe sich die Forderung entsprechend der Kantischen Rechtssystematik erst aus der Verbindung von inneren und äußeren Rechtspflichten im Kontext der Eigentumstheorie.

Damit wird jedoch die Frage umso dringlicher, zu welcher Version von normativem Individualismus man Kants Position zählen muss. Es ist wichtig zu sehen, dass sich sein Ansatz keinesfalls der Locke'schen Variante des normativen Individualismus annähern lässt. Locke hält es im Unterschied zu Kant für ein vernünftiges Gebot, die (in seinem Fall: von Gott gegebenen) Grundrechte des Menschen in einen institutionellen Rechtszustand zu überführen; dafür stützt er sich nachdrücklich auf ein Effizienzargument.⁵ Ich sehe zusätzlich zu den schon genannten Beobachtungen zwei weitere Punkte, die dagegen sprechen, Kant eine mit Lockes Auffassung vergleichbare Position zuzuschreiben, nach der das innere Recht oder naturrechtliche Rechtsregeln die Basis für die normative Staatsbegründung bilden: (a) *Kant verteidigt nirgends die frühmoderne Idee von Menschenrechten*, und: (b) *Kant vertritt eine sehr besondere Variante des politischen Kontraktualismus*.

Zum Thema Menschenrechte: Man nimmt allzu leicht an, Kant habe aus seiner Moralitätskonzeption die Idee moralischer Grundrechte für jedes Individuum abgeleitet. Denn wer wie Kant moralischer Universalist ist, scheint auch im politischen Denken einen menschenrechtlichen Universalismus vertreten zu müssen. Kant akzeptiert jedoch keine subjektiven moralischen Individualrechte; es existiert keine einzige Textstelle, die belegen

⁵ Vgl. *Second Treatise*, VIII: 95–99.

würde, dass Individuen einen moralischen Anspruch auf Leib und Leben, physische und psychische Unversehrtheit, politische Freiheit oder Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, freie Berufswahl, Freizügigkeit usw. hätten. Auch allgemeine Teilhaberechte und Sozialrechte fehlen ganz.⁶ Erst recht erklärt er nicht *alle* Menschen für freie und gleiche Träger solcher Rechte. Er spricht sich nirgendwo für die weltweite Geltung von Menschenrechten aus, die z.B. auch Arme, abhängig Beschäftigte, Frauen, ausländische Besucher oder fremde Völker in ihren jeweiligen Ländern einschließen würden. Bekanntlich liegen zur Zeit Kants bereits mehrere Kataloge oder Listen von Menschenrechten vor – darunter die *Virginia Declaration of Rights* (1776) und die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789). Beide Texte betonen, dass alle Menschen von Natur aus frei geboren und einander gleich seien und zählen dann unveräußerliche Rechte von Individuen auf. Kant schließt sich diesen zeitgenössischen Forderungen jedoch nirgendwo an.

Wenn dies soweit zutrifft, dann kann Kants Idee eines *exeundum* auch nicht darin liegen, um der stabilen Gewährleistung eines Rechts willen die normative Forderung nach Errichtung einer Staatsordnung zu stellen. Ohne Menschenrechte bedarf es auch keiner Garantieinstanz für Menschenrechte. Zudem gibt es hier eine Art Lackmustest: Wäre das Gebot zur Staatsgründung grundrechtsbasiert, so würde es auch ein Widerstandsrecht (und vielleicht auch ein Recht auf Revolution) einschließen. Denn es müsste dann ja geregelt sein, wann die im Vertragsschluss angenommene Grundrechtsgarantie verletzt wird oder gänzlich aufgehoben ist.⁷

Es fehlt bei Kant nicht nur der Menschenrechtsuniversalismus, auch das menschenrechtstypische Merkmal des kategorischen Vorrangs lässt sich nicht identifizieren. Wir sahen bereits, dass Kant die Auffassung vertritt, es sei die staatliche Rechtsordnung, der ein solcher Vorrang gebührt. Wir wissen zudem, dass Kant kein Recht auf Widerstand oder zivilen Ungehorsam zulässt; er gesteht keine fundamentalen Abwehrrechte gegen den Staat zu, die das Individuum schützen würden, und zwar selbst dann nicht, wenn der Regent eine fragwürdige Gesetzeslage schafft oder gegen geltendes Recht verstößt. Der Herrscher (genau genommen der Gesetzgeber) hat gegenüber dem Bürger keinerlei Pflichten, sondern nur Rechte.⁸

⁶ In Horn 2014: 68–84 wende ich mich gegen verschiedene Versuche, Kant eine Reihe von inhaltlich bestimmten Menschenrechten zuzuschreiben.

⁷ Kant schließt jeden zivilen Ungehorsam oder Widerstand gegen die Staatsautorität prinzipiell als illegitim aus.

⁸ Vgl. RL, VI: 319: „Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staat hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-)Pflichten. Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z.B. mit Auflagen, Recrutirungen u. dergl. wider das Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten, so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden (*gravamina*), aber keinen Widerstand

Nirgendwo spricht Kant davon, dass die grundlegende Staatsaufgabe darin bestünde, die moralischen Ansprüche von Individuen zu schützen. Basale Staatsaufgabe ist vielmehr die Etablierung einer Rechtsordnung, eines Systems geregelter individueller Freiheitsspielräume. In der Wirkung mag dies vergleichbar sein: Ein rechtlich geschützter Freiheitsspielraum ist es eben, was Menschenrechte erreichen sollen. Aber inhaltliche Festlegungen vermeidet Kant vollständig. Wenn Kant das ursprüngliche Freiheitsrecht aber nicht als Menschenrecht auffasst, wie interpretiert er es dann? Hierauf lässt sich eine Antwort mit Blick auf seine Vertragstheorie geben.

Zum Thema *Vertragstheorie*: Wäre es nach Kant ein unmittelbares Vernunftgebot, den Naturzustand zugunsten eines Rechtszustands zu verlassen, dann erwiese sich ein Vertrag zur Errichtung eines Staates als dysfunktional und redundant. Auf Locke trifft dies deswegen nicht zu, weil er seinen Vertrag historisch konzipiert. In Kants ahistorisch gemeintem Kontraktualismus hätte ein staatsbildender Vertrag aber keinen Platz. Würde Kant auf der Basis des angeborenen Rechts argumentieren, so könnte eine Vertragssituation, in der Individuen ihren jeweiligen Willen artikulieren, bestenfalls illustrativ konzipiert sein.

Welchen Kontraktualismus vertritt Kant also, und welche Version des normativen Individualismus ist mit diesem verbunden? Politischer Kontraktualismus, wie er in der Neuzeit durch Hobbes eingeführt wurde, kann grundsätzlich eine prudentielle oder eine moralische Basis besitzen. Ein prudentielles Vertragsdenken, wie Hobbes selbst es vertritt, formuliert die Norm zum Staatseintritt auf der Basis der strategisch-rationalen Vorteile für jedes Individuum durch einen solchen Schritt – oder richtiger: des Rationalitätsdesasters, welches im Naturzustand entsteht (oder gemäß dem spieltheoretischen Gefangenendilemma zu entstehen droht). Ein moralisch gewendeter politischer Kontraktualismus kann, analog zur prudentiellen Variante, so argumentieren, dass es für jeden Akteur moralisch geboten sei, in einen Staatszustand einzutreten, weil nur eine Rechts- und Staatsordnung aufgrund ihrer Zwangsmittel die moralischen Rechte von Individuen effizient zu schützen vermag. Das ist eben Lockes Ansatz. Wenn Hobbes und Locke als Muster für Kants Modell ausscheiden, wie konstruiert er dann seine Vertragskonzeption?

Betrachten wir sechs grundlegende Momente dieser Konstruktion:⁹ (1.) Kants Gesellschaftsvertrag rekonstruiert, wie gesagt, keine

entgegengesetzten. Ja es kann auch selbst in der Constitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich im Fall der Übertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken“.

⁹ Die wichtigsten Belegstellen für Kants Kontraktualismus sind TP, VIII: 296 f. und 305, RGV, VI: 97, ZeF, VIII: 366 und RL, §§ 41–43. Weitere Stellen bei Herb, Ludwig (1993).

historisch-konkrete Einigung (vgl. TP, VIII: 297); sie beruht aber auf bestimmten konkreten empirischen, wenn auch invarianten Prämissen wie der Unvermeidlichkeit der Interaktion von Personen (aufgrund der Kugelgestalt der Erde). Im Unterschied zu Hobbes findet sich bei Kant keine detaillierte Schilderung des Konfliktszenarios im Naturzustand. Zugleich sind die normativen Grundlagen solche der reinen praktischen Vernunft, nicht der strategischen Rationalität. (2.) Dennoch zielt die Kantische Vertragskonstruktion auf die Legitimation historisch-kontingenter und partikularer Staaten, nicht auf die Rechtfertigung eines Idealstaats oder eines Universalstaats, wie man aufgrund der in (1.) betonten praktischen Vernunft vermuten könnte. (3.) Gemeint ist mit der Kantischen Vertragskonzeption keine grundrechtsbasierte und keine grundrechtsetzende Institutionalisierung, sondern einfach nur die Schaffung einer staatlichen Ordnung als solcher. Bereits im Naturzustand gibt es neben dem inneren auch ein äußeres Eigentumsrecht, wenn auch „provisorisch“; dass der Staat es „peremptorisch“ macht, bedeutet nur, dass er den stabilen und umfassenden Rechtszustand bildet. (4.) Das *exeundum* ist „unbedingte und erste Pflicht“, ein „Zweck, den man haben soll“ (TP, VIII: 289) und verpflichtet *a priori*. Die den Vertrag stützende Vernunft ist somit einerseits individuell, wird also mithilfe des Zweckbegriffs aus der Perspektive des Individuums formuliert, andererseits aber überindividuell, weil sie für jedes Individuum gleich ist. (5.) Ähnlich verfährt Kant mit dem volitionalen Moment: Einerseits entsteht durch den Vertrag eine volitionale Selbstbindung, und so erscheint denn auch die Formel *volenti non fit iniuria* in RL, VI: 313 und in TP, VIII: 294 f. Andererseits gibt es keinen individuellen Volitions- oder Dezisionsakt, der dem Vertrag zugrunde liegen würde. (6.) Was den vertragstypischen Prozeduralismus anlangt, so kommt Kants Vertrag weder durch eine Dynamik von Willensäußerungen noch durch Handlungen interessen- oder normgeleiteter Individuen zustande; vielmehr resultiert eine konkrete Rechtsordnung aus Gewalt und Zwang, wozu das Erlaubnisgesetz ermächtigt; der Vertrag ist kein individueller Akt, weder ein konkreter noch ein hypothetischer oder gedachter.

Wie kommt nun in Kants Vertragskonzeption Freiheit ins Spiel? Bedeutet es einen Vorteil für das Freiheitsniveau von Individuen, die Regellosigkeit des Naturzustands hinter sich zu lassen und in einen Staat einzutreten? Wäre dies Kants Gedanke, so müssten alle sozialen Einheiten, die die individuelle Freiheit erweitern oder stabilisieren, Inhalte des Vertragsarguments sein. Das ist aber nicht der Fall; das *exeundum* als Pflicht beschränkt sich darauf, einen „rechtlichen Zustand“ herzustellen. In einer Passage aus § 41 der *Rechtslehre*, die sich kritisch gegen Achenwall wendet, wird deutlich, dass es nicht um die mit Sozialverbänden aller Art verbundenen Freiheitsvorteile geht. Achenwall wird von Kant dafür kritisiert,

den Naturzustand als Situation der Vereinzelung verstanden und so gegen einen „gesellschaftlichen Zustand“ (*status socialis*) abgegrenzt zu haben. Achenwalls Antithese von *status naturalis* und *status artificialis* steht für die Unterscheidung zwischen einem vor-sozialen und einem sozialen Zustand. Kants Gegenüberstellung ist hingegen speziell die zwischen einem vorstaatlichen Zustand (*status naturalis*) und einer staatlichen Rechtsordnung (*status civilis*), die er auch als „Gerechtigkeit“ bezeichnet.¹⁰ Im vorstaatlichen Zustand kann es für Kant durchaus bereits Sozialverbände geben. Entscheidend für Kants *status civilis* ist jedoch, dass für ihn ein „Gesetz *a priori* gilt: »Du sollst in diesen Zustand treten«. Kant spricht an dieser Stelle nochmals klar aus, dass das Gebot zum Verlassen des Naturzustands für ihn eine apriorische Norm darstellt.

Um die Ergebnisse zu resümieren: Der Vertrag ist für Kant Ausdruck dessen, was die praktische Vernunft von Personen im Naturzustand verlangt: nämlich sich zu einer Rechtsordnung zu verbinden. An bestimmte, material gehaltvolle Einzelrechte denkt Kant dabei nicht, sondern an eine regelförmige Rechtsordnung, innerhalb deren das freie Handeln des Individuums möglich sein soll. Vor allem denkt er nicht an individuelle Vorteile, sondern daran, dass die praktische Vernunft jedes Individuum nur allgemein dazu verpflichtet, den Naturzustand zugunsten einer Rechtsordnung zu verlassen. Diese Forderung nach einer Verrechtlichung aller zwischenmenschlicher Beziehungen ist aber klar republikanisch.

DER KERN DES KANTISCHEN REPUBLIKANISMUS

Der Übergang vom *status naturalis* in den *status civilis* bildet für Kant eine kategorische Forderung der Vernunft. Auf andere Formen von Sozialverbänden („eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr“) bezieht sich keine solche Forderung. Das zeigt: Es geht

¹⁰ RL, VI: 306: „Der nicht-rechtliche Zustand, d.i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand (*status naturalis*). Ihm wird nicht der *gesellschaftliche* Zustand (wie Achenwall meint), und der ein künstlicher (*status artificialis*) heißen könnte, sondern der *bürgerliche* (*status civilis*) einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegen gesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmäßige Gesellschaften (z.B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Gesetz *a priori* gilt: »Du sollst in diesen Zustand treten«, wie es wohl vom *rechtlichen* Zustande gesagt werden kann, daß alle Menschen, die mit einander (auch unwillkürlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten *sollen*“.

im Rechtszustand nicht um Freiheit als ein zu maximierendes Gut; sonst müsste sich das *exeundum* auch auf andere Sozialverbände, besonders die Familie, beziehen lassen; auch diese stabilisieren ja unsere Handlungsfreiheit. Kant stellt aber für die privatrechtlich organisierten Verbände nicht nur keine freiheitsbezogenen Überlegungen an; sie bleiben für ihn auch völlig unabhängig vom Zugriff des öffentlichen Rechts. Es gibt für ihn somit keine durchgreifende Wirkung der staatlichen Rechtsordnung auf die familiäre Sphäre. Was wir bei Kant also nicht erwarten dürfen, ist ein Kontraktualismus in Begriffen von Freiheitssicherung oder Freiheitssteigerung. Vor welchem Hintergrund Kant seine Vertragstheorie konzipiert hat, geht aus folgendem instruktiven Text hervor (RL, § 47, VI: 315 f.):

Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angebornen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.

296

Wir finden hier bestätigt, dass Kants Vertrag eine normative Idee ist, kein historisch-realer Akt und kein zwingendes Gedankenexperiment. Der Vertragsgedanke ist hier zweifelsfrei normativ, aber nicht so, dass er Individuen direkt bindet, sondern so, dass er für diese eine praktische Vernunftidee formuliert, nach der die Legitimität eines Staats korrekt gedacht werden muss. Der Vertragsidee kommt somit eine legitimierende Funktion zu, durch die der Staat als eine Vernunftforderung erscheint: als Forderung nach Verrechtlichung aller Beziehungen. Die Individuen, so der Text weiter, geben ihre äußere, gesetzlose Freiheit auf und tauschen sie (vgl. die Ausdrücke „aufgeben“ und „sofort wieder aufnehmen“) unmittelbar gegen eine äquivalente gesetzliche Freiheit ein. Man beachte, dass es ausdrücklich heißt, die Freiheit sei ihrer Quantität nach „unvermindert“.

Kants Bezugstext ist möglicherweise folgende Passage aus Rousseaus *Du contrat social* (I. 6):

Da nun die Menschen unfähig sind, neue Kräfte hervorzubringen, sondern lediglich die einmal vorhandenen zu vereinigen und zu lenken vermögen, so haben sie zu ihrer Erhaltung kein anderes Mittel, als durch Vereinigung eine Summe von Kräften zu bilden, die den Widerstand überwinden kann, und alle diese Kräfte durch eine einzige Triebkraft in Bewegung zu setzen und sie in Einklang wirken zu lassen.

Eine solche Summe von Kräften kann nur durch das Zusammenwirken mehrerer entstehen. Da jedoch die Stärke und die Freiheit jedes Menschen die Hauptwerkzeuge

seiner Erhaltung sind, wie kann er sie hergeben, ohne sich Schaden zu tun und die Sorgfalt zu versäumen, die er sich schuldig ist? Diese Schwierigkeit lässt sich, wenn man sie auf den Gegenstand meiner Betrachtung anwendet, in die Worte zusammenfassen: »Wie findet man eine Gesellschaftsform, die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt und kraft dessen jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?« Dies ist die Hauptfrage, deren Lösung der Gesellschaftsvertrag gibt.

Beide Autoren betonen, dass die Vertragsidee den Staat als eine Form der sozialen Vereinigung beschreibt, bei der jeder Einzelne ebenso viel gewinnt, wie er investiert, weil jeder zugleich aktiver und passiver Bestandteil des Kontrakts ist. Ein individueller Nutzen entsteht so weder für Rousseau noch für Kant. Kant preist den Staat also gerade nicht dafür, dass er ein Mehr an Freiheit generiert, als im Naturzustand verfügbar war, und auch nicht dafür, dass die Freiheitsspielräume nunmehr staatlich garantiert sind. Nüchtern ist allein davon die Rede, dass man sich mit dem Staat die „Freiheit [...] in einer gesetzlichen Abhängigkeit“ einhandelt. Im Staat ist der Zustand der Rechtlosigkeit zwar nach Kant vollständig aufgehoben (RL, § 44; VI: 312); aber streng anti-konsequentialistisch vermeidet der Text jeden Hinweis auf mögliche Vorteile des Zivilzustands. Sein Punkt ist vielmehr, dass durch das Auftreten eines „kompetenten Richters“ das Recht nunmehr nicht mehr kontrovers ist (ebd.). Der normative Gehalt des Vertrags besteht einfach darin, dass es eine Rechtsordnung geben muss. In dieser Hinsicht, dass nämlich das Individualinteresse zurückgestellt werden muss, ist Kants Modell republikanisch.

Dazu passt, dass der in Kants Text gebrauchte Willensbegriff derjenige der *volonté générale* ist. Gemeint sein muss ja ein idealisierter und intelligibler Wille, wenn Kant davon spricht, dass die Abhängigkeit „aus dem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt“. Vom Willen des Menschen ist somit in einer Weise die Rede, die einerseits an Rousseau erinnert und andererseits an die Autonomieformel des kategorischen Imperativs aus der *Grundlegung* (vgl. GMS, IV: 434). Der gemeinte Einzelwille ist nach Kant immer schon Bestandteil dessen, was er als „ursprünglichen und *a priori* vereinigten Willen“ bezeichnet (RL, VI: 267). Die Selbstgesetzgebung des Einzelwillens im Feld des Politischen erweist sich mithin immer schon als deckungsgleich mit der Gesetzgebung eines Gemeinwillens. Kant greift also eindeutig auf die Idee der *volonté générale* zurück, verleiht diesem Begriff aber eine neuartige apriorische und intelligible Bedeutung: Gemeinwille bezeichnet bei Kant die praktische Vernunft im Bereich des Politischen.¹¹

¹¹ Dazu Brandt (2000: 185) mit Blick auf Kants Verhältnis zu Rousseaus Gemeinwillen: „Der Kantische Wille ist jedoch praktische Vernunft [...]“.

Vielleicht der wichtigste Text zum Zusammenhang zwischen Kants Modell des Kontraktualismus und seiner republikanischen Idee des Gemeinwillens findet sich in der Schrift *Über den Gemeinspruch*. Dort wird erläutert, wie auf welchen Zweck der Gemeinwille gerichtet ist: das Gemeinwohl. Dies aber ist eben das Recht und die Rechtsordnung (TP, VIII: 289):

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menschen sich zu einer Gesellschaft verbindet (*pactum sociale*), ist der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung unter ihnen (*pactum unionis civilis*) von so eigenthümlicher Art, daß, ob er zwar in Ansehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen (der eben sowohl auf irgend einen beliebigen gemeinschaftlich zu befördernden Zweck gerichtet ist) gemein hat, er sich doch im Princip seiner Stiftung (*constitutionis civilis*) von allen anderen wesentlich unterscheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke (den Alle haben) ist in allen Gesellschaftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist (den ein jeder haben soll), mithin die in einem jeden äußeren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können in wechselseitigen Einfluß auf einander zu gerathen, unbedingte und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, so fern sie sich im bürgerlichen Zustande befindet, d.i. ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchem äußern Verhältniß an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung (*conditio sine qua non*) aller übrigen äußeren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Anderen Eingriff gesichert werden kann.

298

Der Text entwickelt den Gedanken einer Sonderstellung jenes Vertrags, der zur „Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft“ führt, im Vergleich zu anderen möglichen Kollektivverträgen, d.h. gemeinschaftlich vereinbarten Zwecksetzungen. In diesem einen Fall ist nämlich die Verbindung „an sich selbst Zweck“, und zwar so, dass „ihn jeder haben soll“. Die Formulierung „einen Zweck haben“ klingt hier sogar nach einer Tugendpflicht; das passt gut dazu, dass diese Pflicht äußerlich nicht direkt erfüllbar ist. (Kant glaubt ja bekanntlich, staatliche Rechtsordnungen ergäben sich historisch betrachtet aus gewaltsamen Machtergreifungen.) Menschen, die es nicht vermeiden können, miteinander zu interagieren („in wechselseitigen Einfluß auf einander zu gerathen“), sind demnach verpflichtet, in eine Rechtsordnung einzutreten. Die Rechtsordnung ist die „oberste formale Bedingung (*conditio sine qua non*) aller übrigen äußeren Pflicht“; nach Kant verbindet sich mit dem *exeundum* die Grundforderung an jeden Akteur in Bezug auf das äußere Handlungsfeld. Die These des Texts ist somit: Wer äußeres Handeln aus der Perspektive praktischer Vernunft denkt, muss es sich als Handeln innerhalb einer Rechtsordnung vorstellen.¹²

¹² Übrigens bestätigt die Rede vom „Recht des Menschen“ gegen Ende des Zitats nochmals, dass der Begriff des Menschenrechts bei Kant einen Zustand der rechtlichen Absicherung eines jeden gegen jeden meint – nicht die subjektiven Individualrechte unserer modernen Menschenrechtsauffassung.

Halten wir soweit fest: Kant beschreibt die regelförmige Koordination des äußeren Handlungsfelds aller Akteure als die Grundforderung einer apriorischen Rechtstheorie. Wie also muss man Kants Rückgriff auf den Kontraktualismus deuten? Hat er diesen nicht wirklich ernst genommen? Gelegentlich kann man die Meinung finden, Kant habe den Kontraktualismus entweder gar nicht ernsthaft verteidigt oder doch theoriegeschichtlich an ein Ende geführt.¹³ An dieser Auffassung ist sicher einiges richtig. Während in der klassischen Vertragstheorie der Staat als ein wünschenswerter Zustand beschrieben wird, in dem bestimmte Interessen von Individuen stabilisiert werden oder bestimmte Rechte gewährleistet sind, lässt Kant die individuelle Interessenperspektive normativ gänzlich beiseite. Der Eintritt in den bürgerlichen Zustand ist für ihn ein Gebot der Vernunft; geschaffen wird also nicht eine allseits vorteilhafte soziale Situation wie im Liberalismus. Vielmehr geht es um die Etablierung einer Ordnung, in der äußere Handlungsspielräume gesetzesförmig miteinander koordiniert sind, so dass jeder seine Zustimmung zu ihnen geben könnte. In dieser Abkehr vom Interessenstandpunkt liegt der Grund, weswegen Kant sein *exeundum* nicht unmittelbar auf das innere Freiheitsrecht bezieht. Ein direkter Bezug würde implizieren, dass die Sicherstellung von Freiheit die legitimierende Größe für Staatlichkeit bildet. Diesen Eindruck will Kant aber vermeiden. Staatlichkeit ist für ihn *eo ipso* legitim, indem sie einen Rechtszustand realisiert. Der Sozialkontrakt bei Kant skizziert mithin eine Alternative zum gütertheoretischen Konsequentialismus Lockes. Und er entwickelt die Idee einer Rechtsetablierung, ohne auf vorhergehende Rechte zurückzugreifen. Kants Vertragskonzeption steht somit auf einer eindeutig republikanischen Grundlage – und damit seine politische Philosophie insgesamt. Die praktische Vernunft verlangt von uns, den Naturzustand zu verlassen und den Zustand aufzusuchen, in dem wir frei (im Sinn von *sui juris*) sind, die Volkssouveränität besteht und ein als Rechtsordnung auftretender Gemeinwille existiert. Im *Gemeinspruch* schreibt Kant (TP, VIII: 294 f.):

Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein öffentliches Gesetz aber, welches für alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Aktus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der also selbst niemand muss unrecht tun können. Hierzu ist kein anderer Wille als der des gesamten Volkes (da alle über alle, mithin ein jeder über sich selbst beschließt) möglich; denn nur sich selbst kann niemand unrecht tun.

¹³ Dies meinen u.a. Herb, Ludwig (1993) sowie Kersting 1994. Vgl. O'Neill (2012: 38): „[...] Kant has in fact moved away from the basic insights of other versions of the social contract tradition to a different type of justification, to which neither actual nor hypothetical consent is fundamental“.

LITERATUR

- Brandt, R. (2000). „Der *Contrat social* bei Kant“. In: Brandt, K., und Herb, R. (Hrsgg.), *Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*. Berlin: Klassiker Auslegen, 271–294.
- Herb, K. und Ludwig, B. (1993). „Naturzustand, Eigentum und Staat – Immanuel Kants Relativierung des, Ideal des Hobbes“. *Kant-Studien*, 83, 283–316.
- Hodgson, L. P. (2010). „Kant on the Right to Freedom. A Defense“. *Ethics*, 120, 791–819.
- Höffe, O. (1999). *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Verlag C. H. Beck.
- Hölzing, Ph. (2009). „Kants Theorie des republikanischen Friedens und die republikanische Tradition“. *Philosophisches Jahrbuch*, 116/1, 4–21.
- Horn, Ch. (2014). *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Berlin: Verlag C. H. Beck.
- Horn, Ch. (2016). „Rousseau und Kant über Gemeinwille und Gesellschaftsvertrag“. In: Guyer, P., Ladenthin, V. und Redecker, A. (Hrsgg.), *Rousseau über Rousseau. Beiträge zum 300. Geburtstag*. Würzburg: Ergon Verlag, 31–46.
- Kant, I. (1900-). *Gesammelte Schriften* (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Niesen, P. (2008). *Kants Theorie der Redefreiheit*. BadenBaden: Nomos.
- O’Neill, O. (2012). „Kant and the Social Contract Tradition“. In: Ellis, E. (Hrsg.), *Kant’s Political Theory*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 25–41.
- Pettit, Ph. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Ph. (2001). *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Ph. (2012). *On the People’s Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton Classics.
- Rawls, J. (1998, engl. Orig. 1993). *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Springer.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rainer Adolphi

Technische Universität Berlin

DIE MORAL DER EXEKUTIVE DAS CHARISMA DER GUTEN POLITIK UND EINE ‚FICHTEANISCHE‘ GEFÄHRDUNG IM MODERNEN INSTITUTIONENSTAAT

Zusammenfassung

Der Aufsatz zeigt als strukturelles Problem der normativen Dimension gegenwärtiger Gesellschaften, dass zunehmende reale Gerechtigkeitsdefizite mit zugleich hohen politischen Erwartungen an ‚Gerechtigkeit‘ einhergehen, andererseits die Errungenschaften des Rechts oft nicht mehr genügend geschätzt werden. Dies hat einen Hintergrund in einer bestimmten Weise, wie neuzeitlich moralische und politische Sphäre auseinandergetreten sind, wofür die theoretische Tragweite sich exemplarisch an Johann G. Fichte illustrieren lässt. Fichte hatte die abendländische Kulturidee des Politischen mit einer maximalen Moralisierung noch einmal zu erneuern versucht – und endete genau deswegen in massiven Leerstellen in Bezug auf konkrete Fragen des Gerechten. Die heutige mentale Konstellation lässt sich als ‚inverser Fichteanismus‘ bezeichnen. Es drohen – gerade im Institutionenstaat – eine Generalmoralisierung aller Verhältnisse und vor allem eine (moralische) Generalemächtigung der Politik (Verabsolutierung der Exekutive). Diese Entwicklung steht mit dem am Ende einer Erosion, die sich während des 20. Jahrhunderts vollzogen hat und in den großen theoretischen Strömungen des Dezisionismus und dagegen des Rechtspositivismus zum Niederschlag gekommen ist.

Schlüsselwörter:

Rechtsordnung-und-Gerechtigkeit, Kulturidee des Politischen, Fichte, Moralisierung des Rechts, Verabsolutierung der Exekutive, Dezisionismus, Rechtspositivismus

MORALITY OF THE EXECUTIVE POWER. THE CHARISMA OF GOOD POLITICS AND THE 'FICHTEAN' THREAT IN THE MODERN INSTITUTION STATE

Abstract

As a structural problem of the normative dimension of contemporary societies, the article shows that increasing real justice deficits go hand in hand with high political expectations of 'justice', while on the other hand the achievements of the law are often no longer sufficiently valued. This has a background in a certain way in which modern moral and political spheres have diverged, for which the theoretical significance can be illustrated with Johann G. Fichte. Fichte had tried to renew once again the Western cultural idea of the political with maximum moralization – and for this very reason ended up having massive gaps in relation to concrete questions of justice. Today's mental constellation can be described as 'inverse Fichteanism'. There is a threat of – especially in the institutional state – a general moralization of all correlations, and above all a (moral) general empowerment of politics (absolutizing the executive). This development stands at the end of an erosion that took place during the 20th century, and which was reflected in the great theoretical positions of decisionism and, on the other hand, of legal positivism.

Keywords:

justice and law, cultural idea of the political, Fichte, moralization of law, absolutization of the executive branch, decisionism, legal positivism

302

Einleitung: Kulturidee und Herrschaftsfaktum

Politische Theorie ist ein Teil der politischen Wirklichkeit. Sie reagiert auf, sie reflektiert den Zustand des Politischen, und sie strömt ein, wirkt auf den politischen Diskurs der Gesellschaft. Das ist in vielem ein ‚weiches‘ Verhältnis. Das sehen wir nicht nur bei den großen globalen Herausforderungen, von denen auch das Denken heute erfasst wird und die nicht selten ihren Reflex in einer neuauferstandenen Geschichtsphilosophie finden, in großen Theorien vom neuen geschichtlichen Äon. Ebenso zeigt es sich in lokalen Horizonten, zeigt sich etwa mit jeder Entwicklung und jeder sich einstellenden Herausforderung der politischen, rechtlichen, ökonomischen und sozialen Ordnung der *Europäischen Union*, die immer wieder von einer pathetischen Rhetorik der ‚Krise‘ und von manchen wilden Diskussionen über nationale Identität, über Verlust-der-Werte, über Religion-und-Politik u.Ä.m. begleitet werden.

Doch, nicht überall kann man sich die gänzliche Liberalität, ja Indifferenz gegenüber theoretischen Entwürfen leisten. Nicht überall ist es harm-

los, alles eben als geistige Auseinandersetzung mit Erfahrungen und als bedroht empfundenen Selbstverständnissen wie Selbstverständlichkeiten, Orientierungen wie Verlässlichkeiten zu sehen – geistige Auseinandersetzung mit Gegebenheiten, worin jederlei Reflexion ein Stück der Bewusstheit schafft bzw. offenhält und damit ein Stück der Gestaltungsfreiheit gegenüber dem Faktischen. Vor allem aber hat überhaupt die Lage sich verschärft: hat sich real verschärft und hat sich ideell verschärft. Im Realen sind es dabei mehrfache, einander auch verstärkende Dimensionen von Faktoren. Durch Migrationen, durch beständig sich wandelnde Anforderungen des Arbeitssektors, durch Globalisierung (in all ihren Ausprägungen), durch demographische Veränderungen der Altersstruktur und nicht zuletzt durch eine Polyphonie medial inszenierter politischer Weltbilder haben sich die *inneren* Ordnungen der Staaten, die Durchgriffsmacht der politischen Souveränität, und haben sich die Loyalitäten gegenüber den Institutionen tendenziell vermindert. Aber verschärft hat sich die Lage auch von der ideellen Seite her. Was einst durch den großen System-Gegensatz Kapitalismus/Sozialismus überdeckt war, wird heute erst eigentlich als konkrete Probleme – und auch Anforderungen an eine Theorie – sichtbar. Antikommunismus und ebenso Antikapitalismus taugen nicht mehr für gesellschaftliche Integration, für politische Orientierung und für Legitimität politischen Handelns. Einst war das Politische *maximal ideologisiert* und mit globalen Sinn- und Lösungs-Antworten besetzt; im Westen: ‚Privateigentum‘, individuelle ‚Selbstverwirklichung‘ (und Glück), ‚Markt‘, ‚Ausweitung des Konsums‘, parlamentarisch-pluralistische ‚Interessenvertretung‘ usw. Das dadurch Verdrängte kehrt heute mit voller Gewalt zurück.

In dieser – dieser verschärften – Lage erfahren wir eine Ohnmacht der Ideen. Nicht nur scheint die Wirklichkeit immer weniger bekümmert um die Norm einer Vernünftigkeit der politischen Ordnung. Sondern auch politische Theorie, mit ihren großen Begründungen von Freiheit, Gleichheit, Rechtlichkeit, Souveränität, demokratischer Partizipation, steht in zunehmendem Maße eigentümlich hilflos vor den aktuellen Herausforderungen. Es ist eine Situation, in der alles ‚falsch‘ zu sein scheint. Alle Ideen so falsch, dass die Gegner jeweils viel Wut der Empörung schüren können. Wo nicht Gleichgültigkeit oder Abstumpfung, ist das desintegrative Dagegen-sein zur Motivation oft breiter Massen geworden.

Über die meisten der Gründe muss man nicht lange spekulieren. Mit der zunehmend sich beschleunigenden Dynamik, mit dem Umbau aller Verhältnisse im Zuge von Modernisierung stellen sich allenthalben immer neue Gerechtigkeits-Fragen, und die Auseinandersetzung damit und der Diskurs haben da oft in einem ganz neuen Ausmaß eine

Emotionalisierung bekommen. Gesellschaften, die von den Umbrüchen komplett, weil geschichtlich als die für sie erste Welle erfasst sind – und die aufgrund vormaliger Sinn-Ideologien auch mental nicht darauf vorbereitet sind, dass das System des Rechts und Gerechtigkeit-aus-meiner/ unserer-Sicht evtl. nicht zusammenfallen –, reagieren dabei gemeinhin mit besonderen Ausschlägen in Extreme. Überall aber betrifft es auch die alten Ideen. Die Folgen der Entwicklung sind allgemein ein Schillerndwerden und Instrumentalisieren der alten Ideen. Als heutiges Problem besonders brisant und nachhaltig folgenreich ist darunter ein gärender Prozess, dass *das Recht* – das Recht, das erreicht ist und besteht – oft nicht mehr genügend geschätzt wird. Forderungen nach Gerechtigkeit gehen auf ein *moralisches Eingreifen* in die Ordnung, die sich im herrschenden Recht nur spiegele und fortzeuge. –

Die Wirklichkeit lehrt uns, was zu bedenken ist. Um dies in einigen entscheidenden Linien zu skizzieren, sei im Folgenden zunächst gezielt eine Theorie – die extreme Gegentheorie – in den Blick gehoben, die spezifisch seit den Ursprüngen der gegenwärtigen Konstellation, d.h. parallel mit der ernüchterten politischen Spätmoderne seit dem frühen 20. Jahrhundert, die Gerechtigkeitsfrage letztlich als verschleiern und generell irrelevant entlarven will: die Theorie des ‚Dezisionismus‘. Dessen fundamentale Bedeutung betrifft das politische Denken und die betreffenden gesellschaftlichen Diskurse überhaupt. Denn im politischen Denken, dabei in der abendländischen Tradition bes. deutlich und zu argumentativer Konsequenz gestaltet, stehen genauer besehen *stets zwei große Perspektiven* miteinander im Streit. Die eine, philosophisch beginnend von ihren theoretischen Formulierungen bei Platon und Aristoteles her, ist: die Gesamtidee eines „guten Lebens“ in einer (politischen, d.h. politisch verfassten) Gemeinschaft. Ihr Widerpart, explizit geworden seit Machiavelli, ist die Reflexion darüber, was politische Verbände faktisch stets waren und sind, nämlich Herrschaftsgebilde. Gegenüber stehen sich, doch erst seit der Neuzeit offen aufgebrochen, das, was man in seiner allgemeinen Struktur die ‚Kulturidee‘ des Politischen nennen kann, und dagegen die ‚Herrschafts‘-Perspektive des Politischen.

Hatte Machiavelli die Trennung von Herrschaft und Moralisch-Kulturellem auf den Weg gebracht, so hat die neue Strömung des Dezisionismus am Beginn des 20. Jahrhunderts den absoluten Primat der Herrschafts-Perspektive zur förmlichen theoretischen Position erhoben. Mit Machiavelli hatte sich ein Verständnis des Politischen formuliert, unter den Gründen der faktischen Verbindlichkeit wie Geltung einer Ordnung nicht länger das Moralische als alleiniges und oberstes Prinzip anzusetzen, und in der dezisionistischen Konzeption der unableitbaren, und auch nicht in einer Idee, gar Gerechtigkeits-Idee fassbaren, politischen

Entscheidung kam die Suche nach einer Theorie dafür – einer positiven Theorie – zu ihrer Gestalt, die ungeachtet ihrer fast stets perhorreszierenden Beleumdung untergründig auf das ganze seitherige Feld des politischen Denkens ausstrahlte. Von den nachfolgend zuerst erörterten Hintergründen dieser Entwicklung her, und den Defiziten bzw. Widersprüchlichkeiten des Dezisionismus, lässt sich denn auch genauer ersehen, was jene andere Tradition der ‚Kulturidee‘ des Politischen bedeuten kann – und was nicht.

Eine besondere moderne Ausprägung der ‚Kulturidee‘ des Politischen hat diese unter Gegebenheiten der Emanzipation moralautonomer Subjekte neu zu konstruieren. Dafür soll hier exemplarisch Fichte, als eine frühe und ihrerseits extreme Theorie, stehen, an der sich auch vieles der heutigen Theorie-Probleme bereits besonders klar zeigt. Man kann an Fichte heute mehr lernen als etwa an der Ambivalenz von Rousseaus *volonté générale*.

I. DIE PREKÄRE MACHT DES GUTEN

305

Die Entmoralisierung des Politischen

Wenn es in der Geschichte des politischen Denkens *einen* großen Gegner gibt, dann hat er in Machiavelli seine Gestalt gewonnen.¹ Machiavelli bedeutete für jedes seitherige politische Denken eine fundamentale Provokation – weit beunruhigender als der ‚Thrasymachos‘ der Platonischen *Politeia*² (oder dessen entsprechende neuzeitliche Gestalt im Hobbes‘-schen *Leviathan*) oder die soziale und politische Chiliastik des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Jedes seitherige Denken sah sich vor der Aufgabe, sich immer noch einmal von neuem gegen Machiavelli zu begründen. Der Name wurde zum Schlagwort und Verständigungstitel. Die Provokation lag dabei in einem Doppelten. Zunächst war es die gezielt nicht-ethische Thematisierung des politischen Handelns. Später hinzu kam, als Zweites und dann mit zunehmendem Gewicht, der in Machiavellis Reflexionen zum Ausdruck kommende implizite Zweifel am Sinn von *Theorie*: Zweifel, ob theoretische Gedanken, etwa über menschliche Freiheit, gerechte Herrschaft oder geregelte Verfassung, dem Sachverhalt des Politischen nicht vollkommen unangemessen sind.

¹ Verkörpert in seinem *Il Principe*: Machiavelli (1513).

² *Politeia*, Buch I, 338c–344c.

Die Massivität der Provokation lässt sich wohl nur vor dem Hintergrund einer spezifischen griechisch-abendländischen Denkkultur des Politischen begreifen. Sowohl die platonische Tradition, das Politische und dabei die Abzielung auf Gerechtigkeit aus der Rolle des vernünftigen Elements in der „Seele“ zu bestimmen – die von Platon überkommene Frage, was ‚der‘ Gerechte, sozusagen um seines humanen Seelenheils willen, unweigerlich zu tun habe –, als auch die aristotelische Tradition, das Politische und die Gerechtigkeit wesentlich in Analogie bzw. Parallele zur häuslichen Gemeinschaft und zur natürlichen Autorität des *pater familias* zu konstruieren,³ wie schließlich auch das politische Denken der ganzen christlichen Tradition stehen prinzipiell der Vorstellungswelt anderer Kulturräume gegenüber. In der chinesischen Tradition etwa war das Politische von den unwandelbaren Gesetzlichkeiten und der Ordnung des *Kosmos* her gedacht, oder im alten Indien als reine Macht- und Herrschaftstechnik.⁴ In der griechisch-abendländischen Denkkultur dagegen war das Politische bezogen auf einen höheren ethischen Zwecksinn des (einzel-)menschlichen Lebens („guten Lebens“) und Zusammenlebens. Von der Antike bis ins christliche Mittelalter waren das Politische und dessen Institutionen in dieses Ganze des Menschlichen eingebunden gedacht,⁵ jenes seinerseits mit dem Christentum im Horizont der universellen *Geschichtlichkeit* der Menschheit – das Politische und dessen Institutionen eingebunden in eine große Heilsordnung und als die höhere spirituelle Entwicklung der *civitas terrena* und ihrer Ökumene.⁶ Und gerade auch der neuzeitliche Gang, das mehr und mehr säkulare Verständnis des Politischen, lässt sich nicht von dieser sozusagen kulturellen Voraussetzung trennen. Denn *aus* diesem Kontinuum – Kontinuum geschichtlichen Tuns, Kontinuum geschichtlicher Gestaltung – gliederte sich zunehmend ein Eigenbereich des Politischen heraus und in Rechtfertigung aus eigenen Imperativen des Handelns. Machiavelli mit seinem provozierenden Befund, dass menschliche Handlungsweisen, die in moralischer Hinsicht als Tugenden zu gelten hätten, im Politischen gerade durchaus nachteilig sein können, ja Schaden anrichten können,⁷ steht als der erste, und in eins extreme, Protagonist dieses neuzeitlichen Wegs.

306

³ Ausgehend von Aristoteles, *Politika*, Buch I, 1/2 (1252a–1253a), 13 (1259b–1260b).

⁴ Vgl. Max Webers ideensoziologische Gegenüberstellungen, in Weber (1920/21), Bd. I und II.

⁵ Dazu gehörte klassischerweise auch die Anerkennung einer erforderlichen *Weisheit* des Staatenlenkers – keineswegs nur strategischer (opportunistischer) Klugheit –, d.h. gewisser aus dieser höchsten Geistesform fließender Freiheitsgrade.

⁶ So der Begriff seit Augustinus. Vgl. *De civitate Dei*.

⁷ Zentral für Machiavellis Perspektive sind bes. die Kap. 15, 17, 18 und 25 des *Il Principe*, Machiavelli (1513).

Obwohl in der Folge zum großen Gegner ausgerufen, haben die hinter Machiavelli stehenden Motive weitergewirkt: und haben immer mehr erfasst. Gerade der verteufelte Machiavelli hat eine immense, wenngleich indirekte Karriere erfahren. Denn was Machiavelli als Problem exponiert hatte – dass zuerst einmal eine *Diskontinuität* zwischen moralischer und politischer Sphäre gegeben ist –, hat sich seither zur kaum mehr befragten argumentationsstrukturellen Prämisse verselbständigt. Das neuzeitliche politische Denken ist durchzogen von *Schüben einer ‚Entmoralisierung‘ des Politischen*.

Es waren Schübe, eine schrittweise Ausweitung.⁸ In Machiavelli reflektiert sich die sich anbahnende Herauslösung des Politischen aus dem Kosmos wie Zielen des *ethisch* Gerechtfertigten. Die weitere Entwicklung hat dessen Dichotomie, die Dichotomie von moralischen Tugenden und notwendigen Handlungseigenschaften des erfolgreichen, insofern auch eigentlich erst verantwortlichen Herrschers, fast durchweg vermittelter gefasst. Aber gerade dabei hat der Geist Machiavellis sich im Grunde nur immer weiter durchgesetzt. Zunehmend alle Seiten des Politischen – Institutionen, Ziele des Politischen, die Bürger, und auch das Verständnis von Freiheit – wurden von einem höheren ethischen Telos entkoppelt. Die Bindung an oder Begründung aus einer menschheitlichen Geschichtsentwicklung galt nur noch als draußenzuhaltende Geschichtsmetaphysik. So steht in Kants berühmtem Diktum, ein Staat und dessen (Rechts-) Ordnung sei „selbst für ein Volk von Teufeln“ eine notwendige, rational begründete Einrichtung,⁹ bereits als selbstverständliche Voraussetzung, dass jedenfalls in seiner Grundstruktur das Politische auch aufseiten der *Bürger* – also über Machiavelli hinaus, der dies nur für den Herrscher so angesetzt hatte – unabhängig von Moral ist, zumindest nicht darauf angewiesen. Das 19. Jahrhundert hatte dem in Moderierung des einstigen absolutistischen Begriffs der „Staatsräson“ einen Eigenimperativ des politischen Handelns hinzugefügt: Machtpolitik der staatlichen Organe, erhoben über Dynastieinteressen und private Zwecke der Eliten; sowie auch nach der anderen Seite, dass das politische

⁸ Dabei oft in Zusammenhang mit Stadien bzw. Wandlungen in den realen (Struktur-) Verhältnissen von Gesellschaft und Politik.

⁹ Kant, ZcF [1795], AA, VIII: 366. – Kants vieldiskutierte Geschichtsperspektive der Entwicklung hin zu einer rechtsförmigen, befriedeten, republikanischen Ordnung und einem weltbürgerlichen Zustand argumentiert denn genau besehen nur *negativ* – als Schritte des, *wenn* irgend faktisch eingetreten, sozialgesinnungsmäßig wie ordnungsförmig Unumkehrbaren, weil Stärkeren. Kant argumentiert dort nicht (bzw. allenfalls sekundär) mit dem Soll des Moralischen, sondern damit, dass gesellschaftliche Moralität schlicht auch eine Erfolgsgeschichte bedeutet und sich unter Menschen durchsetzt. Vgl. Kant, IaG [1784], AA, VIII: 21–26; SF [1798], AA, VII: 91 f.

Handeln und die Organe der Ordnung nicht auf den Beifall der (situativen) moralischen Meinungen irgendwelcher Volksmehrheiten schielen dürfen.¹⁰ Und schließlich wurde modern mit der im Zuge der bürgerlichen Emanzipation durchgesetzten Entkopplung partizipatorischer Rechte von Religion und ‚Weltanschauung‘ die moralische Neutralität der Ordnung, lediglich begrenzt durch wenige elementare Menschen- bzw. Grundrechte sowie „Staatsziele“, auch im institutionellen Handeln und der Begründung der Zwangsgewalt verankert. Ein *Ethisches* schien so generell nicht mehr unabdingbar. Politik mit ‚Ethischem‘ zu machen (oder einer neuen geschichtlichen Mission) schien als im Zweifelsfall höchstens das drohende Abgleiten in diktatorische Strukturen. Zum Ideal im Verfassungsstaat wurde vielmehr das Handeln aus ‚Politik als Beruf‘ (Max Weber) – der geregelte Wettstreit um bessere Lösungen und um entsprechende Machtmehrheiten, die unideologisierte politische Arbeit, Pragmatik, Loyalitäten und Kompromissfähigkeit.

Die Verschleierung des Problems im politischen Denken des 20. Jahrhunderts (Erfahrungsgehalt und Theorieputsch des Dezisionismus)

308

Warum beunruhigt uns heute die Haltung Machiavellis – diese alten, inzwischen mehr als fünfhundert Jahre zurückliegenden Reflexionen über die Fürstenpolitik der italienischen Kleinstaaten am Ausgang des Mittelalters? Weshalb bedeutet der Machiavellismus selbst angesichts der Wirklichkeit moderner Staaten und Institutionen noch eine massive theoretische Herausforderung? Wesentlicher Grund ist, dass im Denken des 20. Jahrhunderts Machiavelli in einer opaken Gestalt eine gefährliche Gegenwartigkeit erfahren hat. Ich meine die Strömung des ‚Dezisionismus‘ in der politischen Theorie.

Die heutige Verständigung sieht sich vor dieser im 20. Jahrhundert ganz neu aufgetretenen Konzeption, die die Notwendigkeit von *Entscheidung* – und die Machtposition des über jeder Begründungsnorm, auch Rechts-Norm, stehenden Souveräns – gegen die zum Verdacht gewordene Begründungs- und Ideen-Fixierung des bisherigen politischen Denkens stellt. Im Dezisionismus hat der Geist Machiavellis seinen *philosophischen* Triumph. Im Dezisionismus ist Machiavellis Motiv, die Skepsis gegenüber philosophischen *Begründungen* normativer Prinzipien, auch gegenüber Prinzipien von ‚Gerechtigkeit‘, zu einer *innertheoretischen* Grundposition

¹⁰ Siehe dazu Meinecke (1924). Zur alten absolutistischen Konzeption s. auch Münkler (1987).

geworden. In ihr sind letztlich sämtliche politischen Begriffe umdefiniert. Herrschaft ist nicht mehr begründete Ordnung – begründet durch göttliche Weihe, durch Tradition und persönliche Bindungen, durch obrigkeitliche Fürsorge, oder durch Vernunft resp. ‚Natur‘ –, sondern ist, und dynamisch als Prozess, *Entscheiden*: die dezisive Setzung, was gelten soll (und die Formen, dafür Gefügigkeit oder Anerkennung zu finden).¹¹ Schlüsselgestalt des Dezisionismus wurde Carl Schmitt mit seinen bekannten Schriften aus den 1920er Jahren *Politische Theologie* [1922] und *Der Begriff des Politischen* [1927].¹²

Der Dezisionismus hat zweifellos seine Stärken. Sein unbestreitbarer Verdienst ist vor allem, auf die übersteigerten Begründungs- und Fortschritts-Hoffnungen aufmerksam gemacht zu haben, die im Zuge des 19. Jahrhunderts definitiv auch auf das Verständnis des Politischen übergriffen haben: die Hoffnungen, das Politische, in Zielen wie Prozess, endlich *rational* werden zu lassen. Es waren die Vorstellungen einer Gesetzlichkeit des gesellschaftlichen Prozesses, Vorstellungen einer klaren, ‚überparteilichen‘ Richtigkeit politischer Optionen, Vorstellungen von Wohlfahrts-Kalkülen und Vorstellungen einer Machbarkeit der natürlichen und sozialen Lebensbedingungen – einer zunehmenden Bewältigung wie Befriedigung aller Probleme. Zugleich hat der Dezisionismus seine Stärken darin, gegen die Verabsolutierung der ‚*Gesellschafts*‘-*Sphäre* zu stehen, die den beiden großen im 19. Jahrhundert zur Formung gekommenen politischen Programmen des Liberalismus und des Sozialismus gerade gemein ist: die Vorstellung des Politischen als pures Organ ‚der‘ Gesellschaft, als – sofern nicht von falschen Usurpationen, privaten Interessen-Cliquen besetzt – Selbststeuerung der Gesellschaft. – Mit den realen Erfahrungen des frühen 20. Jahrhunderts, den Erfahrungen der Ohnmacht der errungenen demokratischen Institutionen, mit neuen Bürgerkriegen und mit einer Instrumentalisierung der Presse, ist dem Dezisionismus zudem eine konkrete Plausibilitätsaura zugewachsen. Und heute erneut scheint der dezisionistische Primat der souveränen Herrschaft und die Skepsis gegenüber allen hohen ‚Ideen‘, allgemeinen normativen Begründungen und deliberativen Instanzen die Realität des Politischen ungleich angemessener zu erfassen als alle klassische philosophische Tradition politischer Theorie. Die Wirklichkeit politischer Prozesse, auch in vielen seit langem demokratisch verfassten Gesellschaften, scheint ‚dezisionistisch‘ geartet.

¹¹ Zumal angesichts einer Komplexität und Nicht-Reinheit jeder irdischen Handlungslage. – Zur Tradition des ‚Dezisionismus‘ vgl. von Krockow (1958). Zu einer neueren ‚dezisionistischen‘ Position siehe Lübke (1971).

¹² Schmitt (1922); (1927). Vgl. auch allgemein in seiner *Verfassungslehre*, Schmitt (1928).

Insofern, das muss man klar sagen: es gibt eine ‚Wahrheit‘ des Dezi-
sionismus. Neben der generell nicht zu leugnenden Bedeutung des Fak-
tors der Entscheidung ist es vor allem eine geschichtliche Wahrheit, ein
geschichtlicher Erfahrungsgehalt. Freilich, der Preis ist hier denkbar hoch.
Sämtliche sozialen und politischen Ideen und allgemeine Grundprinzipi-
en einer gesellschaftlich-politischen Gemeinschaft erscheinen nur als ver-
schleierte Ideologien oder ‚Weltanschauungen‘. Das Moralische taucht gar
nicht mehr auf; es wird nicht einmal explizit gelehnet. Vielmehr ist es,
zusammen mit allen modernen pluralistischen Gedanken aus dem ‚libe-
ralen‘ 19. Jahrhundert und mit allen mit der Emanzipation vordem nicht-
privilegierter Schichten (heute auch: Frauen, internationale Ungleichent-
wicklung wie Ausbeutung etc.) verbundenen ‚Gerechtigkeits‘-Gedanken,
ebenfalls subsumiert unter: politische Ideologien – bloße Kampfideen,
hinter denen in Wirklichkeit (Privat- oder Gruppen-) Interessen stünden;
und die lediglich einen inneren Bürgerkrieg anheizten, die politische Ord-
nung destabilisierten. Carl Schmitt hat dies in die infame Einstellung ge-
fasst, „Wer Menschheit sagt, will betrügen“ (1933, 37).¹³

310 Auch der letzte Versuch der Zeit, die Evidenzen des Dezi-
sionismus noch einzuhegen, das Programm des modernen Rechtspositivismus, hat
im entscheidenden Punkt den Raum des Denkens gerade nur verfestigt.
Der Rechtspositivismus des 20. Jahrhunderts hatte sich dem entgegen-
gestellt, was man verliert, wenn man nur auf die Grenzen, die praxis-
betreffenden Lücken von Theorie, Rationalität und moralischen Allge-
meinprinzipien ausgeht; und er hatte dazu, in seiner einflussreichen, aus
dem philosophischen Neukantianismus hervorgegangenen Gestalt, das
Soll nicht mit dem Punktuellen von qualitativen Macht-Entscheidungen
assoziiert, sondern als *allgemeine Form* von *allem* im menschlichen Zusam-
menleben Gültigen – eine jeweilige Welt oder Netz von normativen Rea-
litäten – stark gemacht.¹⁴ Ordnung ist für ihn insofern wesentlich auch
der Prozess des *Erreichten* – erreichte Rechts-Regeln; und bei allen zuzu-
stehenden Ableitungslücken, es geht um das Bewahren der Rechte und
deren Instanzen, nicht die Souveränität gegen das Bestehende und seine
Sicherheiten. Eingestimmt hat dieser Rechtspositivismus jedoch in die
Abweisung von Philosophischem, von Allgemeinempfinden (zu Unrecht
& ‚Gerechtigkeit‘ oder zu gesellschaftlicher Notwendigkeitsrichtigkeit)
und von Soziologischem,¹⁵ Abweisung von allem außerhalb des reinen
Rechts, der Prozesse von Rechtssetzung, Rechtsprechung und Rechtsver-

¹³ Zu Schmitts vorstehender Argumentation vgl. dort in (1933) Abschnitte 2 bis 5: 9–30.

¹⁴ Vgl. zum Ganzen das betreffende einflussreiche Hauptwerk: Kelsen (1934).

¹⁵ Die ‚soziologische‘ Konzeption des Rechts hatte in der Zeit namentlich die Schule von R. Smend in Position gebracht, ausgehend von dessen *Verfassung und Verfassungsrecht* (1928).

wirklichung. Die Abweisung war im Effekt noch kategorischer, aus prinzipieller Konzeption, Konzeption des Rechtsbegriffs überhaupt. Für Ordnung und deren konstituierendes Recht, ihre Rechts-Wirklichkeit, zähle Moral nicht und keine („soziologische“) Erwägung des gesellschaftlichen Zwecksinns einer Rechtsregelung und auch kein ‚Recht‘ bzw. Rechtsgrund außer dem Staat – der Staat *ist* das Recht, alleiniges Recht das, was im Staat gesetzt wird und gilt, d.h. kraft seiner Monopole. Die Grenzziehung gegen das klassische politische Denken und auch gegen das Empfinden, das durch die mentalen Traditionen unseres Kulturraums geprägt worden ist, blieb, nicht anders als in der Strömung des Dezisionismus. Damit führte das rechtspositivistische Denken am Ende wohl nur in eine Auflösung in Normentechnik, in eine Systemtheorie des Rechts und der Mechanismen der Ordnung.

Der Rechtspositivismus brachte eine Entpersonalisierung des Setzens. Doch wo nicht als Bürokratismus verstanden, dem noch eine eigenständige substantielle Konzeption des eigentlich *Politischen* zur Seite stehen muss, blieb das rechtspositivistische Denken schwach gegenüber dem auftrumpfenden Dezisionismus. Es hatte effektiv den Faktor der Souveränität rausdefiniert, bis an die Grenze dessen, den Ort des Politischen, ja auch den (mehr als funktionalistischen) Sinn des Rechts und seiner Anerkennung, vollkommen zu minimieren gegenüber dem Bild des Gefüges der Verwaltungsakte und Reglementierungsanordnungen.¹⁶ In den Dezisionismus dagegen konnten machtvolle antimoderne Mentalitäten einströmen. Vor allem bedient dessen Pathos der abgeklärt auftretenden Perspektive, der ernüchterten Distanz zu sämtlichen einstigen Ideen, sich selbst zugleich heimlicher moral-ähnlicher Voraussetzungen, anders als noch die Konzeption der „Staatsräson“ und anders als der Rückzug in das gedachte Sichere des Rechtspositivismus. Dies in zweierlei Hinsicht. Zum einen ist gerade hier das politische Handeln – aber als transrationale, jede Begründung niederschlagende Kraft – gemeinhin in Regionen einer ‚Eigentlichkeit‘ gesteigert: politischer Mensch zu sein, den Mut des Entscheidens zu haben (bzw. den großen Entscheidungs-Führern Gefolgschaft zu erweisen). Und zum andern fungieren im Dezisionismus, ganz offen in seinen klassischen Ausprägungen, selber heimliche Moralitäts- und Ethos-Anleihen, nämlich indem er gegen die perhorreszierte Normativität von allgemeinen Prinzipien, desgleichen deren prozeduraler Gestalt im öffentlichen und parlamentarischen Debattieren über das Richtige, das natürliche, durch gemeinsames Herkommen gewachsene große Wollen

¹⁶ Die berühmte ‚Radbruchsche Formel‘ war denn weniger eine Lösung als vielmehr der Ausdruck einer – durch Erfahrung des totalitaristischen Missbrauchs gekommenen – Grenz-Problematik, ja aporetischen offenen Flanke. Vgl. Radbruch (1946).

des Volkskörpers bzw. einer Nation setzt. Statt moralischer und Gerechtigkeits-Ideen steht eine vermeintliche natürliche Volkssittlichkeit und nationale Wesensidentität. Machiavelli war, in alldem, harmlos gegen diesen neuen Dezisionismus. –

So hat sich eine spannungsreiche Lage ergeben. Bei aller Ausgliederung eines Eigenbereichs des Politischen und seiner Imperative aus dem großen Kontinuum des Moralischen, des ethoshaften „guten Lebens“, welches als ein Ganzes durch die entsprechenden Haltungen wie Orientierungen aller Akteure, aller Gruppierungen integriert ist, blieb doch weithin der mentale Hintergrundkonsens der Tradition des griechisch-abendländischen Kulturraums, Konsens, was eine „gute“ Gesellschaft und ihre politische Verfasstheit ausmachen sollte; die rechtspositivistischen Verständnisse, aus Sicht des Dezisionismus ebenfalls nur ein Ideen-Programm – idealisierend, ideologisch (bürgerlich-,weltanschaulich‘) und reduktionistisch –, haben die Ordnung zum Prozedere der Macht und der Gültigkeiten gemacht, haben die inhaltlichen Grundlagen der Gesellschaft und haben alles kulturelle Herkommen, kulturellen Stand entwesentlicht; und umgekehrt bleibt bei aller Rechtssicherheit, zumindest seit dem 20. Jahrhundert in vielen Ländern empfunden als erreichtes verlässliches Gut, doch die Erwartung an Entscheidungsträger, Autoritätsfunktionen und ‚Politik‘ – bes. in Phasen der Krise immer wieder neu aufbrechend und mobilisierbar –, dass den ‚Werten‘ wie Prinzipien auch die gerechte Anwendung im Leben gegeben werde, in den Lebensverhältnissen. Dergestalt spannungsreich, ist die Lage politisch und in der gesellschaftlichen Atmosphäre auch leicht anfällig. Ausdruck ist das Bedürfnis nach ‚guter‘ Politik, in der eine *materiale Gerechtigkeit* zu ihrer Wirklichkeit kommt, in Rückbindung an die Existenzbedingungen, Interessen und Wertungen der ‚Wir‘-Gemeinschaft – Politik einer Identitäts-Moral.

Das Problem bündelt sich denkgeschichtlich im Verständnis der Exekutive. Und ein ebenso exemplarischer wie ambivalenter Konstruktionsansatz findet sich bereits in der Nachfolge Kants bei Fichte. Fichte hat das alte, auf Antike und Mittelalter zurückgehende Modell unter modernen Voraussetzungen der Emanzipation moralautonomer Subjekte neu zu bestimmen unternommen, das Modell einer von der gerechten Gesinnung getragenen Ordnung – und er ist dazu von dem schon bei Kant manifest fortgeschrittenen Weg, die Ordnung nicht zur Gänze über Kriterien des Moralischen zu fassen, wieder abgezweigt. An Fichte lässt sich ein Dilemma ersehen, das gerade auch die heutige Lage noch prägt, wenngleich zum Teil in eigentümlich inverser Gestalt. Fichte wollte die Diskontinuität zwischen moralischer und politischer Sphäre noch einmal elementar vermitteln. Seine Konstruktion gilt wieder ganz der ‚Kulturidee‘ des Politischen.

II. DIE AUFHEBUNG DER MORALITÄT IM RECHT

Die exemplarische Gestalt der politischen Theorie Fichtes (Versuch einer neuen Lesart)

Das Verhältnis von Ordnung als Herrschaft (bzw. funktionaler Macht) und politischer Kultur ist mit Sicherheit kein einfaches. Wie schwer es in eine Bestimmung zu fassen ist, sofern man eine reine, ideale Theorie-Lösung dafür – und von dort aus ein Konzept der gerechten Gesellschaft aufzubauen – im Blick hat, zeigt die Tradition der klassischen idealistischen Philosophie der Freiheit sowie der moralischen Subjektivität. Hier ist unter den großen Theorien der Neuzeit bes. *Fichte* ein Muster der maximalen Moralisierung des Politischen.¹⁷ Nicht nur das Ziel der politisch integrierten Gemeinschaft ist hoch moralisch angesetzt – die Versittlichung der Individuen, und die Bürger zu erziehen¹⁸ –, sondern dies macht auch den Typus der Konstruktion aus. Obwohl Fichte das Problem durch eine Reihe von harten Dichotomien zu entflechten versucht – Rechts-Prinzip vs. Politik, Vernunftstaat vs. bestehende reale Nation, Naturrecht vs. Staatsrecht, Rechte und Rechtsbefugnisse vs. moralische (Gemeinschafts-) Pflichten¹⁹ –, zeigt sich doch bei genauerem Hinsehen, dass er die jeweilige ‚eigentliche‘ Seite in diesen Unterscheidungen, und erst recht den letzten Grund des Rechts, nach einem sehr *moralischen* Modell konstruiert.

Das erschließt sich zugegebenermaßen nicht sofort. Scheint es doch gegen Fichtes explizite Abgrenzung von Moral und Rechtstheorie zu stehen („Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu thun ...“).²⁰

313

¹⁷ Für die Fragestellung des vorliegenden Aufsatzes muss ich mich beschränken auf das Allgemeine der Konzeption. Es geht um den prinzipiellen Typus innerhalb einer denkgeschichtlichen Tradition des Politischen. Dass die Deutung gegenüber Fichte – Feinheiten bei Fichte – evtl. ungerecht sein mag, ohne Einbeziehung aller an den Textbeständen vorzunehmenden Differenzierungen, muss dabei als lässlich gelten. – Ich zitiere nach der leicht zugänglichen, herkömmlichen Ausgabe *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke* (im Folgenden unter der Sigle SW).

¹⁸ Noch einmal bes. in der *Sittenlehre* von 1798 (*System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*); SW, IV: 236–241.

¹⁹ So die philosophische Konstruktion in seinem *Naturrecht* von 1796/97 (*Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, SW, III: 1–385) und seinem *Der geschlossene Handelsstaat* von 1800 (Untertitel: *Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre, und Probe einer künftig zu liefernden Politik*, SW, III: 389–513).

²⁰ „Grenzcheidung zwischen Naturrecht und Moral [...]“ (SW, III: 88). „Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu thun. Das Recht muss sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte; und darauf geht eben die Wissenschaft des Rechtes aus, eine solche Ordnung der Dinge zu entwerfen. Physische Gewalt,

Der bekannte Gedanke von Fichtes Rechtstheorie in seinem *Naturrecht* von 1796/97 ist, eine staatliche Ordnung so einzurichten – in einer ganz rigiden Bedeutung von ‚zweiter Natur‘ –, dass eine gewollte Tat, die elementare Prinzipien des Rechte-Habens überhaupt missachtet, einen Zwang gegen sich selber in Gang setzt. Der Staat ist als ein gut eingerichtetes System des Zwingens gesehen – wie die Natur mit mechanischer Gesetzmäßigkeit *re-agierend* –, das keines „guten Willens“ bei seinen Bürgern bedürfe. Insofern offenbar: ohne jeglichen Moral-Bezug.

Aber, hoch *ideal* ist der Fichte'sche Entwurf einer gerechten staatlich-politischen Ordnung der Gesellschaft nicht nur, insofern er auf strikt „apriorische“ Verhältnisse und Implikationen ausgeht und von diesen aus die erforderlichen Institutionen des Realen „deducirt“. Hoch ideal ist alles eben auch bei den Anleihen bei einem *moralischen* Modell. Die Fichte'sche Konstruktion ist – gleichsam als ein Dreistufiges –, dass es eine fundamentale wechselseitige Anerkennung der Menschen gibt, die aus unserer vernünftigen Verfasstheit, den Prozessen der Formung eines Selbstkonzepts folgt; dass diese wechselseitige Anerkennung, als Personen und Träger von Rechten, zunächst einmal, in unmittelbarer Alltäglichkeit, in „Treue und Glauben“ sich äußert, die Verhältnisse zu solchen von „Treue und Glauben“ macht; und dass die gerechte staatlich-politische Ordnung genau das ist, diese Gesicherheit meiner als Person und meiner (‚natürlichen‘) Rechtssphäre auch dann zu gewährleisten, auch wenn es, und sei es schon durch das Ausmaß der Gemeinschaft oder die Indirektheit der Sozialbeziehungen, für dieses basale zwischenmenschliche Auf-einander-Vertrauen keine erfahrungsgekoppelten Veranlassungen mehr gibt. Die Verhältnisse sind gewissermaßen so einzurichten, als ob die Bürger – und widrigenfalls dies mit der ganzen Macht des staatlichen Apparats gegen sie zu exekutieren – sich wechselseitig Anerkennung darbringen würden.²¹

Diese sozusagen ‚moral-analoge‘ Konstruktion, worin sich dies dann konkretisiert, bringt jedoch nicht wenige Schwierigkeiten. Sie sind vor allem versteckt im Denkbegriff der „Anwendung“.²² Fichte fasst, im Selbstverständnis seiner Theorie-Bildung, alle Verhältnisse – von der Spitze seiner Konstruktion her, eingeschlossen die angesetzten Fundamentalunterscheidungen (Naturrecht/Staatsrecht, usw.) – als solche der „Anwendung“: als Zusammenhang von jeweiliger Grundlegung und „Anwendung“. Doch dass bei diesen Aufteilungen Schwierigkeiten bleiben (oder auch: genau

und sie allein, giebt ihm auf diesem Gebiete die Sanction.“ Überhaupt ist „der Begriff der Pflicht, der aus [dem Sittengesetz] hervorgeht, [...] dem des Rechtes [in seiner Vernunft- bzw. Norm-Logik] in den meisten Merkmalen geradezu entgegengesetzt“ (SW, III: 54).

²¹ Vgl. bes. SW, III: 137–157.

²² So der für Fichtes Philosophie eigentümliche, allenthalben wiederholte stehende Begriff.

entstehen), und zwar Schwierigkeiten gerade in Bezug auf das Problem des Gerechten und Schwierigkeiten in Bezug auf die Frage der Politik, lässt sich an einigen heimlichen Leerstellen dieses Typus eines Theorieansatzes, wie ihn Fichte in besonders prägnanter Weise exemplifiziert, ersehen. Für den Rahmen der vorliegenden Überlegungen mag die Beschränkung auf drei heute besonders brisante Leerstellen genügen.

Problematik Pluralität. Fichte geht seit je, und berechtigterweise, der Ruf voraus, in den geistigen wie realen Entwicklungen der Neuzeit eindeutig auf der Seite der modernen bürgerlichen Freiheit zu stehen und wie viele andere die Prinzipien der Französischen Revolution zur Theorie eines neuen politischen Denkens gemacht zu haben. So beinhaltet denn Fichtes Theorie emphatisch die Begründung der Grundform moderner nicht-autokratischer und nicht-totalitärer Gemeinwesen – Gewaltenteilung,²³ gewählte Repräsentation, Rechtsförmigkeit, usw. Doch innergesellschaftliche Verschiedenheiten kennt diese Theorie im Wesentlichen allein als das Verhältnis der (innerstaatlichen) „Stände“, Besonderheit nur als besondere ständische Lebensposition und Lebensbedingungen.²⁴ Die Zweck-Orientierungen des Staates (staatlich-obrigkeitlichen Handelns) seinerseits, wie sie aus dem Rechte-Haben überhaupt (Rechts-Zustand) und der staatlichen (Reglementierungs-) Ordnung folgen, sind denn auch nicht etwa die individuellen Lebensverwirklichungen und das normative Eingreifen in die (naturwüchsigerweise gewordenen) sozial-bestehenden Ungleichgewichte und Asymmetrien, sondern das ständische Gefüge (so wie nach außen: die nationale Integrität).²⁵ Das heißt, das Problem einer

²³ Entgegen Fichtes eigenen leicht missverständlichen Äußerungen (SW, III: 160–166). Dieses Missverständliche bei der Rede von Gewaltenteilung ist letztlich dem reinen „Anwendungs“-Konzept, dem der Bau der Theorie folgt, geschuldet.

²⁴ Nicht weiter von Belang sein kann hier Fichtes eigene Begriffsverwendung, die in diesem Punkt nicht ganz einheitlich und genügend eindeutig ist. Zuweilen bedient er sich eines stark verengten Begriffs (nur zwei Stände: geistige vs. körperliche Tätigkeiten) und zuweilen spricht er auch von „Klassen“, jedoch in einem solchen Plural, dass darin auch noch keinerlei eigentliche Klassentheorie der Gesellschaft überhaupt in Perspektive ist. Vgl. etwa SW, III: 214 f., 231 ff., auch 334. – Sicherlich aber sind es bei Fichte Berufsstände, d.h. im neuzeitlichen Sinne, mit freier individueller Wahl der betreffenden Lebenszugehörigkeit, keine traditionale Ständehierarchie eines Feudalsystems mehr oder sonstwelche geburtsständischen oder anderweit angestammten Privilegien (bzw. umgekehrt: Deklassierungen) oder auch – jedenfalls hierin – Privilegien einer Bewusstseins-Aristokratie, einer kulturellen Elite.

²⁵ Bei Fichte bleibt deshalb auch das gesamte Problem der *Umverteilung* (sowie komplementär die Frage, wovon – aus welchen (Finanz-) Quellen der Teilhabe an der gesellschaftlichen Wertschöpfung – der Staat seine Aufgaben bestreitet und wie seine Funktionstätigkeiten rekrutiert) ausgeklammert. – Zu einer Möglichkeit, eventuell in der „Anwendung“ als die der *Geschloßne Handelsstaat* angelegt ist, den Ansatz zu etwas, das den Namen einer Konzeption der Verteilungsgerechtigkeit tragen könnte, zu sehen, vgl. James (2018).

innergesellschaftlichen Differenziertheit und Verschiedenheit (sowie in die andere Richtung: Gemeinsamkeiten und Aufgaben, die das Einzelstaatliche übersteigen) kann hier sicher nicht tief genug mit eingehen.

Problematik ‚Gesellschaftsvertrag‘ (Die Strukturform der Legitimität). Fichte baut seine Konstruktion der staatlich-politischen Ordnung auf auf eine Summe von Verträgen, die die Bürger (gedachterweise) miteinander schließen – Eigentumsvertrag, Schutzvertrag, Vereinigungsvertrag, Übertragungs- bzw. Unterwerfungsvertrag, Abbüßungsvertrag (vgl. SW, III: 191 ff.). Aber dabei zeigt sich gerade in besonderem Maße die Aporie der neuzeitlichen kontraktualistischen Tradition, in die er sich damit einreihet: nämlich dass die Einhaltung des Vertrags bereits das – das „civile“ bzw. republikanische – Verhalten wäre, das der Vertrag begründen soll.²⁶ Bei Fichte steht hinter dem Staatsbürgervertrag (d.h. in Gestalt jener Summe von Verträgen) denn genau besehen etwas, was der Vertragsgedanke im politischen Denken historisch zu Recht niemals war: eigentlich das Schließen eines *Moral*-Vertrags. Ein Vertrag, die Gesinnung haben zu wollen, das Vereinbarte einhalten zu werden. Ausweg scheint, dass es tatsächlich ein strikt *nur gedachter* Vertrag wäre (bzw. gedachte Mehrzahl von Vertrags-Akten), hypothetisch herangezogen und instrumentalisiert als die Begründung (faktischer) politischer Institutionen und ihrer Zwangs-Befugnisse. Dann aber wäre das Fichte'sche Gemeinwesen in der Tat nur eine monströse Maschine eines alle Lebensbereiche erfassenden Reglementierungs- und Aufsichts-Apparats.²⁷ Die Aporie wäre nur verlagert, und erst recht potenziert.

Schließlich die *Problematik der reflexiven Selbstbindung und Kontrolle der Grundnormen*. Auch schon Fichte hat das Problem gesehen, das dann später im 20. Jahrhundert sowohl Dezisionismus wie Rechtspositivismus – beide in ihrer jeweiliger Akzentuierung als das Verhältnis von Prozessen des Gesetzes-Positiven und über-positiver Grundbindung – zum ausschlaggebenden Element ihres neuen politischen Denkens machen sollten: dass die Regeln, aktuell geltenden Normen und Befugnisse des gesellschaftlichen Lebens und Zusammenlebens nicht aus der Unmittelbarkeit des *demos* oder von Räten usw. quellen, vielmehr verbunden sind mit der *potestas* einer bestehenden Ordnung; dass aber andererseits im Gefüge des Positiven (Gesetzesmacht) und der Rechts-Verfahren irgendwo an höchster Stelle auch ein Überpositives sein muss,

²⁶ Zur Tradition des Vertrags-Gedankens – als Kernargument der Konstruktion – im politischen Denken vgl. Röhrich (1972). Für zwei einflussreiche Neuformulierungen, diese Aporie einzuhegen, siehe Rawls (1971), Nozick (1974). Vgl. dazu dann Koller (1987).

²⁷ Dass es im Konkreten genau darauf hinausläuft, das hat schon Hegel spöttisch herausgestrichen: vgl. Hegel (1802/03: 471 ff.) – bei Fichte de facto „ein vollkommenes *perpetuum quietum*“ (473).

das das gewollte Worumwillen der ganzen Konstitution verkörpert. Das Gebäude der Institutionen – Institutionen der Bewahrung/Erzwingung des Rechts –, und was darin Spielräume des Politischen, Spielräume von Akten der Entscheidung sind, ist bei Fichte dabei freilich als normativ gebunden, als in Position gehalten gedacht in etwas, das man schon immer als mehr oder weniger prekär empfand: die eigentümliche Meta-Institution der „Ephoren“. Diese Antwort auf das Problem ist gedacht als personalisierte Oberaufsicht.²⁸ – Es hat freilich Gründe, weshalb Fichtes Erwägungen für seinen perfekt eingerichteten Staat und die Legitimität einer herrschenden Ordnung hier von vornherein nicht in die Richtung deliberativer Prozesse und von Ausgleich unter höchsten Rechtsgütern gehen²⁹ – weder die Institution eines Verfassungsgerichts noch auch die öffentlich-publizistische Diskussion über die zur Entscheidung stehenden Grundsatzfragen. Die „Ephoren“ sind vielmehr strukturell konstruiert als eine *Naturalität* des guten Empfindens der Interdiktion: den Ablauf der bisherigen Gesetze gänzlich durchbrechen zu können, die Macht der Exekutive in toto zu revidieren. Sie sind die verkörperte Metagewalt des (in Verträgen gedachten) gemeinschaftlichen Willens, die absolute Instanz, durch die die Souveränität – in Extremen des schreiend zweckwidrigen und destabilisierenden Missbrauchs – von den obrigkeitlichen Organen zurück geht an die Gemeinschaft, ganz punktuell („Staatsinterdict“). Dergestalt schlechterdings, ist das aber wohl eher die Benennung des Problems denn dessen real funktionable Lösung.

Alle drei Problematiken betreffen den Status eines *moralisch*-normativen Moments. Die Leerstellen sind auch Stellen einer – aus gerade der ‚moral-analogen‘ Konstruktion folgenden – moralischen Indifferenz, Indifferenz an Punkten, wo Moralisches auf jeden Fall mit hereinkommen können müsste: bezüglich Toleranz, sowie sozialer Gerechtigkeit; bezüglich einer Grenze von staatlicher Institutionenmacht und Bürgergemeinschaft, Schwelle des Vertrauens in die eigenen (substaatlichen) bürgerlichen Beziehungen, die eigenwachsenden Normen des bürgerlichen Soziallebens;³⁰ und drittens bezüglich einer moralisch imprägnierten Balance der Institutionen, sowie eines eventuellen, begrenzten sachbezogenen zivilen Ungehorsams.

²⁸ Vgl. SW, III: 160 f., 171 ff. Mancher wird sich vielleicht sogar fragen, ob nicht Fichtes „Ephoren“ nicht weit entfernt sind von dem, was heute in Staatswesen wie dem Iran als „Wächterrat“ existiert.

²⁹ Es sind Gründe, die keineswegs nur in seiner Zeit liegen.

³⁰ Fichte stellt dies nur für eines in Rechnung, dies aber dafür extrem: die Familie (d.h. bürgerliche Kleinfamilie), wo der Staat nicht in dieses natürlich-sittliche Verhältnis hinein und in die dort jeweilig gelebt-praktizierten Maximen sich einmischen dürfe. Vgl. SW, III: 363 (u. ff.).

Das hätte, in allen drei der Dimensionen, aber offenbar nicht sein müssen. Es ist kein unweigerlicher Preis des Ansatzes überhaupt. In allen drei Dimensionen wären *zwischen* unmittelbarem, sozusagen natürlichem „Treue und Glauben“ und staatlichem Reglementierungs- und Sanktionsmechanismus *Zwischenebenen* des sozialen Prozesses und der Verständigung über (,gerechterweise‘) Zukommendes, Anzuerkennendes und Zuzumutendes einzuziehen gewesen: *Zwischenebenen*, in ihrem interagierenden Handeln (auch Sprach-Handeln) wesentlich über Leitbezüge auf moralische Grundsätze und bürgerliche („republicanische“) Habitualitäten konstituiert und koordiniert. Fichte ist, zugespitzt gesagt, durch die Art seiner Theorie-Konstruktion zugleich sich selber im Wege gestanden. Es ist überhaupt ein zu einfaches Modell, an dem er sich orientiert. In seiner eigenen Konstruktion reicht ‚gerecht‘ strukturell nur so weit – die Frage der Gerechtigkeit kommt bei ihm nur so in den Blick –, als ob es allein um die *zwischen Individuen* gehe, sozusagen um willentlich begangene (bzw. produzierte) Ungerechtigkeiten, d.h. den Schutz davor.³¹ Wie eine Gesellschaft in ihrer Ordnung gerecht einzurichten wäre, erstreckt sich bei Fichte weder auf (,natürliche‘ oder historisch dominante) Ungleichheiten in der Ausgangsposition und Teilhabe – also Gerechtigkeit der *Chancen* –, noch auf Gerechtigkeit gegenüber *anonym*, überpersönlich agierenden faktischen Mächten – sei es eine entstandene Selbstgerechtigkeit, ein Wuchern des staatlich-administrativen Apparats oder die Zwänge eines reinen Kapital-Kalküls –, noch auf Gerechtigkeit angesichts der Tatsachen, dass es nun mal nur begrenzte Ressourcen gibt (Land, frische Luft, Wasser, Nahrung, medizinische Hilfe, Wohnraum, Energie, usw.).³²

Die Austreibung des Politischen

Allgemeiner gefasst, so verschwindet bei Fichte hinter dem Problem des Rechte-Habens überhaupt, der Begründung des politischen Rechtszustands unter den Menschen, das konkrete der Gerechtigkeit.³³ Das bedeutet indes nicht, dass nicht unausgeschöpfte Möglichkeiten schon in Fichtes Beitrag selbst lägen. Dies sei hier nur in zwei Punkten wenigstens

³¹ Konkret wären das vor allem: Übergriffe in die Sphäre meines (äußeren) „Eigentums“ und auf die Unversehrtheit von Leib und Leben.

³² Vollends keiner Erwägung zugänglich werden Probleme *überstaatlicher* – zwischen-staatlicher und internationaler – Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit gegenüber zukünftigen Generationen und der ‚Gerechtigkeit‘ gegenüber nicht-menschlichem Leben, d.h. Beschränkung der Ausbreitung des gesellschaftlich Verzwecklichten, des Ge- und Vernutzten.

³³ Der Begriff der „Gerechtigkeit“ taucht bei ihm, trotz seiner fundamentalen Rolle in der ganzen Geschichte des politischen Denkens, denn auch praktisch nicht auf.

angedeutet. – Eigentümlich unberücksichtigt geblieben ist, zum einen, in Fichtes ausgeführter politischer Theorie die ganze Dimension, die an anderen Stellen seines Werks³⁴ gerade zu den großen ihm zu verdankenden Einsichten gehört: nämlich der Aufforderungs-Charakter. Das mit eingebracht, sollte man deshalb seine Überlegungen perspektivisch auch so deuten, dass die Bürger in einer Welt begründeter und gerechter Institutionen – sozusagen ‚vor dem Gesetz‘ – erst zu den selbst-bewussten und zugleich gemeinschafts-bezogenen (auch: gemeinschafts-verantwortlichen) Rechtssubjekten *werden*; dass sie im Gegenüber zu einer erfahrenen Macht, die ihre Anerkennung verkörpert und beschützt, erst in ihrer ganzen Konkretheit als gesellschaftliche wie politische Subjekte sich ausbilden.³⁵

Zum anderen, so ist die Frage, auf die Fichtes philosophisch-apriorische Konstruktion doch eigentlich abzielt, genauer das, was heute weitaus sachspezifischer als die der *Legitimität* erörtert wird. Der Unterschied ist, dass Fichte, und das ist wohl überhaupt das Problem seiner hoch *philosophischen* Konstruktion hier, die von ihm zu Recht abgeleiteten elementaren politischen Ideen – die der Freiheit, der Selbstbestimmung, des Rechte-Habens, der Würde der Person, usw. – *direkt* in konkrete *Institutionen* konvertiert hat. Aus dem Blick von zwischenzeitlich mehr als zweihundert Jahren der Erfahrung sollten wir diese Ideen vielmehr, über Fichte hinaus, so verstehen, dass es Ideale und regulative Prinzipien sind – nämlich die notwendigen –, wie wir je eine bestehende Gesellschaftswirklichkeit und ihre politische Ordnung zugleich auch auf ihre Legitimität und institutionelle Angemessenheit hin *interpretieren*: die Ideen als integraler Teil des Diskurses der Gesellschaft über ihre Einrichtungen und anstehenden Aufgaben und pluralen Vorstellungen (eingeschlossen die Vorstellungen der Grenzen, wie Lässlichkeit, Billigkeit, Vertrauensvorschuss, wohlwollendes Entgegenkommen, Notrecht usw.) – mit Abwägungen im Falle von Konfliktierungen, aber im Letzten, in Anerkennung und Zuspreehung unverhandelbar. Darin ist es ein durchaus unabgeschlossener Prozess der kritisch-konstruktiven Selbstreflexion. Im am Gedanken der ‚Legitimität‘ orientierten politischen Diskurs stünden sich die beiden großen Alternativen, die ‚Kulturidee‘ des Politischen und die ‚Herrschafts‘-Perspektive

³⁴ Zum Beispiel auch am Beginn seines *Naturrechts*: vgl. SW, III: 32 ff. Ferner etwa in der *Sittenlehre* (SW, IV: 219–226) und in der *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798/99: 176–181, 229–236).

³⁵ Damit hinge dann auch zusammen, dass *Erziehung* (Erziehung zum sozialen Individuum) nicht nur in ‚intersubjektiven‘ Bezügen, bes. in personalen Autoritäts-Hierarchien, zu lokalisieren wäre – die Fichte’sche Konzeption einer Staatserziehung spiegelt ohnehin eher die problematischen staatsautoritären Züge seines politischen Denkens –, sondern sich wesentlich auch *durch* die Faktizität der (herausgebildeten) *formalen* Institutionen vollzieht.

des Politischen, auch nicht mehr ausschließend gegenüber.³⁶ Wir leben je schon in einer ausdifferenzierten, mit Erfahrungen angereicherten Institutionen-Welt und in einer kultivierten Begründungs-Tradition. Dieses – dieses politische Erbe – sollte keine Zeit zu gering veranschlagen; gerade auch dann nicht, wo es Anlass zu Dekonstruktion gibt.

Beide Punkte wären Folgerungen aus Fichte, wären ein Weiterdenken, nicht Fichte selbst. In Fichtes eigener politischer Konstruktion aber sind – weil als *zu* ideal angesetzt – die konkreten Probleme nicht viel geringer als in der so gegenteiligen Tradition, für die Machiavelli wie auch der Dezisionismus stehen. Man darf die Fichte'sche politische Philosophie denn auch nicht nur in ihren expliziten Absichts-Aussagen lesen – zumal Fichte ein Meister der Pathetik großer Ankündigungen war –, sondern muss auf ihre effektive Argumentation und insofern Theorie ausgehen. Beides deckt sich durchaus nur zum Teil, und die Ursache dafür liegt in der zweiseitigen Rolle des Moralischen auch gerade in Fichtes Konstruktion der politischen Ordnung. Die seit Machiavelli in den Blick gekommene Trennung von Herrschaft (Faktizität der Ordnung) und moralisch-kulturellem Grund ihrer Verbindlichkeit (bzw. Geltung)³⁷ ist bei Fichte, und hierin steht er exemplarisch für ein Problem des neuzeitlichen politischen Denkens, einerseits durch die ‚naturalistische‘, de facto funktionalistische Konstruktion des Staates, Konstruktion der politischen Ordnung als Quasi-Naturmechanismus, radikalisiert, andererseits aber genau in der *Begründung* – Begründung der Notwendigkeit der Akzeptanz durch die Subjekte – gerade wieder eingeebnet.³⁸ Eingeebnet ist damit auch alles Kritische: nichts wirklich Kritisches mehr, sofern die Ordnung und ihr Machthandeln sich als durch hohe Funktionalität ausweist und aus eigenem Stand rechtfertigt.

Potenzial wie aber gerade auch Schwächen der politischen Theorie Fichtes haben denn mehr als nur historische Bedeutung. Das im seitherigen Denken in mehrfachen konstellationalen Konjunkturen immer wieder aufgenommene Programm Kants, dass aus der einen, schlecht-

³⁶ Das heißt: Sofern nicht eine bestimmte zeitpolitische Richtung (oder Lager) hier aus bestimmten Interessenabsichten einen Gegensatz zu stilisieren betreibt.

³⁷ Es ist bezeichnend, dass Fichte in seinem *Machiavelli*-Aufsatz von 1807 (*Ueber Machiavelli, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften*, SW, XI: 401–453) sich mit dieser Seite Machiavellis überhaupt nicht beschäftigt. Und überhaupt kommt in Fichtes Schriften nur Machiavelli, aber – außer ein, zwei marginalen, irrelevanten Namensnennungen – weder Hobbes (der z.B. für Kant zu Recht wichtig war) vor noch gar Locke.

³⁸ Darum ist Fichtes Konstruktion des Politischen auch eine ganz andere als die Kantische. Schon die konstitutive Unterscheidung von „Recht“ und „Sittlichkeit“, d.i. deren Normativität, ist eine wesentlich andere als bei Kant die Konzeption von „Legalität“ und „Moralität“. Das gilt auch für das geschichtliche Verhältnis – den geschichtlichen Prozess – zwischen je beidem. S. oben Anm. 9.

hinnigen Grundlage aller normativen Verbindlichkeiten unter Menschen sowohl alle innerlichen, tugendgesinnungshaften Willensprinzipien meiner Zwecke und Maximen sich leiten als auch – bei aller erforderlichen Abhebung vom Moralischen – alle Normierung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung sowie des Politischen, ist nicht so einfach.³⁹ An Fichte zeigt sich eine daraus heraus eingetretene missliche Verengung des Problemblicks – Verengung und daraus folgende Amalgamierungen. So gliedert er ein Oberhalb und ein Unterhalb der gesellschaftlich-politischen Ordnung aus. Oberhalb des je eigenen Staates (und dessen Interessenhandelns nach außen wie nach innen) ist alles der universellen Sittlichkeit (moralische Menschlichkeit) anheimgegeben (vgl. etwa SW, III: 203; vgl. auch 54). Und so wie oberhalb, ist auch unterhalb eine Sozialitätsbeziehung und moral-basierte Institution angesetzt, in der die normativen Mentalitäten der Bürger reproduziert würden, eine Sozialität der *natürlichen* Bindungen und Fügungen, der natürlichen Integration. Ausdruck dessen ist – zugleich Symptom für die Konstruktion Fichtes –, dass die gesellschaftlich-politische Ordnung und ihr System des Rechts nicht eingreife in das, wo „Treue und Glauben“ sich in Prozessen natürlicher *auctoritas* regele: konkret die Rangverhältnisse und Persönlichkeitszusprechungen wie -räume in der Familie.⁴⁰ Zugleich aber sind *innerhalb* des Bereichs, den das normativ geregelte Zusammenleben in der gesellschaftlich-politischen Ordnung und ihrem Recht ausmacht, die Institutionen, funktionellen Instanzen und ihre Macht – in ihrem Ganzen „d[ie] executive Gewalt“ – konstitutiv als „Verwalter“ und „Interpret[en]“ des in der Verfassung kristallisierten, vernunftfeigentlichen gemeinsamen Willens (differenziert in die veranschlagte Reihe von Verträgen) angesetzt. Wo im Rahmen ihres Zwecks und ihrer Legitimität, ist das gesamte System der Herrschaft, d. i. der Aufrechterhaltung, Konstellationsanpassung und Effektivierung der je bestehenden Ordnung global verstanden als einfache, sachevident-zwingende, ja logisch ableitbare, insofern alternativlose „Anwendung“ des etablierten Rechts.⁴¹

321

³⁹ Vgl. bes. Kant, MS/RL [1797], AA, VI: 213 f., 218–221. – Es ist hier nicht der Ort für eine weiterführende Kant-Interpretation, in der zu zeigen wäre, welche Vielschichtigkeit, Differenzierung, Facetten und wohl auch Entwicklung dies bei Kant hat. Das Entscheidende ist, dass er so aufgenommen wurde und gewirkt hat. Zum ganzen Horizont bei Kant vgl. die profunde Untersuchung von Horn (2014), bes. 12–66 und die Perspektive 300–341.

⁴⁰ Vgl. bes. SW, III: 325, 363. – Das Doppelte der Ausgliederung spiegelt sich im Aufbau von Fichtes *Naturrecht*, das hierzu an seinem Ende zwei Stücke aufweist, die explizit als *Anhänge* konzipiert sind (und beide auch leitend *negativ* argumentieren): ‚Erster Anhang des Naturrechts. Grundriss des Familienrechts‘ (SW, III: 304–368); ‚Zweiter Anhang des Naturrechts. Grundriss des Völker- und Weltbürgerrechts‘ (SW, III: 369–385).

⁴¹ Vgl. SW, III: 16, auch 161.

Das jedoch bedeutet: In dieser Konstruktion gibt es im Grunde *keine Politik*. Politik ist nicht vorgesehen. Gedacht ist das Recht, das – bzw. dessen konsequentes Netz über die Bürger – keinen Ort für Politik mehr hat (und ihn auch gezeichneterweise für nichts bräuchte).⁴² Dieses Problem Fichtes sollte, durch Dezisionismus und Rechtspositivismus des 20. Jahrhunderts hindurch, wiederkehren: in der Praxis. Dort genauer in einer eigentümlichen Inversion. Die Leerstellen bei exemplarisch Fichte sind auch Angelpunkte des Umkippens, und dies nicht nur in der Theorie.

III. PROBLEMDRUCK DER GERECHTIGKEIT

In unserer heutigen strukturellen Großlage erfahren wir allgegenwärtig das direkte Durchschlagen von Gerechtigkeits-Fragen – ohne oft sagen zu können, was ‚die Gesellschaft‘, das soziale Gefüge oder Einheit wäre, ‚deren‘ Ungerechtigkeit dies wäre und die als agierender Pol auf eine Beseitigung oder Minderung abzielen müsste. Die Antwort ‚Die Menschheit‘, also dass es Fälle sind, bei denen um eines schreiend ‚Humanitären‘ willen schlechterdings alle gefordert wären, ein jeder Einzelner und jede politische Institution, ist allenfalls eine stellvertretende Redeweise. Auch ‚Globalisierung‘ ist hier eine Verstehensperspektive, die, weil als imaginäres Hypersubjekt gezeichnet, in diesem Punkt jedenfalls mehr mystifiziert, als in eine praktikable Bewältigung bringt.

Transformationsgesellschaften haben dabei noch besondere Gerechtigkeits-Probleme, nachhallend gemeinhin für lange Zeiten. Ihr Produktionssystem sah sich meist plötzlich dem Druck fremder, internationaler Konkurrenz ausgesetzt; ihr Sinn-System ist zu brüchig, als dass es innere Differenzen, die Segregation besonderer Submilieus und das Aufkeimen von Ressentimenthaltungen überdecken könnte; ihr monetäres und Kaufkraft-System bleibt auf lange Zeit so sehr im Umbruch – oder umgekehrt gesagt: ein so harter Einschnitt –, dass ganze Bevölkerungsgruppen auf jeden Fall zu den großen (sozialen und ökonomischen) Verlierern des Wandels

⁴² Vgl. bes. SW, III: 286. – „Politik“ ist bei Fichte auf das beschränkt, durch welche Akte der Macht dieses konsequente Netz und die entsprechende Ordnung in ein gegebenes, historisches Staatswesen eingeführt, d.h. das Historische der Verhältnisse in die Gestalt des apriorisch begründeten Vernunftideals transformiert wird. In diesem Sinne auch Fichtes *Geschlossener Handelsstaat* (Untertitel: *Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre, und Probe einer künftig zu liefernden Politik*) in Bezug auf die Ordnung des ökonomischen Systems einer Gesellschaft. Vgl. programmatisch SW, III: 397 f. (Das dritte, letzte Buch des Werks, SW, III: 475–513, ist dann noch einmal explizit ‚Politik‘ benannt.)

gehören werden – Rentner, unselbständige Landarbeiter, klassische Rohstoff- und Schwerindustrie u.a.m.; technologische und aber auch Lebensstil-Entwicklungen trennen rasant jüngere und ältere Generationen, Stadt und Land. Und schließlich ist die Auswahl der Funktionsträger und Eliten in dieser Phase oft über Jahrzehnte so ungeregelt, dass die Verteilung von Positionen und Privilegien nicht mehr nach Maßgabe langer Bewährung und ‚Würdigkeit‘ erfolgt, sondern nach geschickter Anpassung an die neue Lage und deren oft schnell die Farbe wechselnde Konstellationen – die Wege des Aufstiegs (aber auch des Falls) sind meist kurz, und skrupellos. Die kursierenden Verständnisse von Legitimität haben sich unter all den Erfahrungen oft sukzessive neuen, minderen Standards angepasst.

Dies sind Probleme, die jene Gesellschaften keineswegs alleine treffen, sie vielmehr nur in besonderem Maße erfassen. An Transformationsgesellschaften zeigt sich vieles im Vergrößerungsglas. Hinzu kommt heute allenthalben das Bewusstsein zweier zusätzlicher Fragen des Gerechten: die der internationalen Gerechtigkeit – des Verhältnisses von 1. und 3. Welt (darunter bes. auch die sozusagen historische Gerechtigkeit zwischen Opfern und Täternationen des Kolonialismus im weitesten Sinne); und die des Verhältnisses zwischen unserer jetzigen Lebensweise und den dadurch geschaffenen Bedingungen für zukünftigen Generationen. Die Herausforderungen sind größer denn je, aber ebenso auch das Inschwimmen-kommen geistiger Sicherheiten.

Die politische Wirklichkeit fordert das Engagement des Denkens, die Intervention der Reflexion, und ernüchtert, ja demütigt es zugleich. Die Realität, in der – erfahrbar und andrängend – sich Fragen des Gerechten stellen, übersteigt jede mögliche Theorie. Wenn eines sich heute nicht mehr leugnen lässt, so ist es dies. Wie immer wir den Gerechtigkeitsbegriff ansetzen und welche Gerechtigkeits-Institutionen, und wie immer das politische Handeln Gerechtigkeit zu schaffen versucht – es bleiben *Lücken*: Gerechtigkeits-Lücken, strukturell und material, und sie werden genau nicht geringer. Die aber dürfen kein Anlass sein, dass das Denken sich auf den hohen Weg einer großen ‚moralischen‘ Emphase flüchtet; und ebensowenig Anlass, zur ‚dezisionistischen‘ Gegenbewegung überzulaufen. Wenn aktuell, angesichts der verschärft erfahrenen gesellschaftlichen wie politischen Gegebenheiten, erneut mit dem Dezisionismus – und dem Autoritätsregiment eines über die Rechtsreglementaritäten hinweg durchgreifenden Entscheiders – als Position des politischen Denkens kokettiert wird, so sind dies vielmehr meist gerade enttäuschte Moralisten, die nun einen Zynismus der Macht und der ‚Modernisierung‘ zelebrieren.

Vielleicht muss man überhaupt sagen, dass ‚dezisionistische‘ Tendenzen, am Beginn des 20. Jahrhunderts wie erst recht in ihrer Wiederkehr in der heutigen politischen Welt, auch wesentlich *Symptom* sind: Symptom

für eine phasenweise, unter äußeren wie auch mentalen Gegebenheitslagen offenbar werdende Diskrepanz zwischen hohen Ideen bzw. Ideen-Diskurs und politischer Realität wie zumal Problemen des Gerechten. Die Lockungen, Moral und Gerechtigkeit ganz einzuklammern, sind zu einem entscheidenden Teil wohl letztlich die Kehrseite des klassischen politischen Denkens, das für die Sphäre des Politischen irreal ‚reine‘ Ideen der moralischen Begründung, kulturell bes. aus der griechisch-christlichen Tradition des ethischen Zwecksinns, als Mitbürger in einem politisch verfassten Gemeinwesen zu leben, angesetzt hatte. Die ‚große‘ Theorie – der gerechten Gesellschaft, und von begründeter Herrschaft usw. – wies problematische Unentschiedenheiten im realen Funktionieren von politischen Prozessen auf, weil sie meist zu wenig das hatte, was für das Pendant der Ethik gemeinhin wie selbstverständlich dazugehörte: Abwägungen, Einräumung von Konfliktierungen in praxi, Kasuistik. In diese Leerstelle konnten dann die dezisionistischen Gegenentwürfe einströmen bzw. sich ausbreiten, zumal wenn getragen von besonderem Wirklichkeitsdruck.

324

Dies hat freilich sein Spiegelbild in einer nicht minder autoritäts- und eindeutigkeitsfixierten Generalmoralisierung der politischen Sphäre. Darin hat das Verlangen nach einem Politischen, das mehr ist als nur ‚Recht‘, einem Politischen jenseits der Funktionalität des Institutionenstaats, seine andere heutige Ausprägung. Dort ist der Geist eines Denkens, wie es bei Fichte exemplarische Gestalt gewonnen hatte, in gegenwärtiger Zeit in vielen Ländern gerade unter Gegebenheiten eines stabilen modernen Rechts zurückgekehrt: nämlich in der Praxis, entweder direkt oder in eigentümlich inversen Kräften. Denn je mehr das Soziale plural und je mehr auch unübersichtlich geworden ist und je mehr parallel ebenso die Räume von Verhältnissen von natürlichem „Treue und Glauben“ erodieren, genau auch die klassische Familie und ihre Einsozialisierung in einen Habitus der Moralität, desto mehr wächst der Ruf nach immer engmaschigerer Kontrolle – anerkannter *Legitimität* dafür –, Kontrolle wie in Fichtes System der Aufsicht: dass der Nebenmensch nicht potenzieller Täuscher sei, fragwürdiges Subjekt, Trittbrettfahrer der Gemeinschaft. Oder aber es ist überhaupt wieder zu einem Ansatz wie dem bei Fichte gekommen, wobei jedoch – in einem spezifisch heutigen Klima des Denkens – die alles erfassende „executive Gewalt“ als Instanz der gerade Moralität positioniert ist, deren Vollstreckerin und in eins Bewahrerin – sie schütze nicht die Privatheit von Eigensphäre und deren Eigenverantwortung, Schutz des je Eigenen im gesellschaftlichen Zusammenbestehen, sondern schütze ‚die Werte‘. Gerade *im* Institutionenstaat entsteht das Verlangen, die Exekutive möge, gegen das Starre des bestehenden formalen, moralneutralen Rechts, das moralisch Notwendige bringen, ja wiederbringen. Das ist, nun invers zu Fichte selbst, die Wiederkehr der Politik. Mehr noch, es ist eine Generalermächtigung des Politischen.

Man kann darum dies Gegenwärtige, in der einen wie der anderen Form, perspektivisch und mit einem Schlagwort als die ‚fichteanische‘ Gefährdung sich bewusst machen, charakteristisch in ihren Kräften gerade im modernen Institutionenstaat. Das Erste ist die Tendenz in einen – sei es noch so wohlgemeinten – Überwachungsstaat von *Law-and-order*, das andere sind gefährliche ‚romantische‘ Lockungen.⁴³ Aus analogem Ansatz wie bei Fichte, ist jenes Zweite in genau gegenteiliger Weise noch einmal die *Verabsolutierung der Exekutive*, und in dieser praktischen Konsequenz im Schulterschluss mit dem ansonsten so anders gelagerten Dezisionismus. In diesem invers ‚fichteanischen‘ Klima können Funktionsträger oder Prätendenten der Exekutive Stimmung machen und Neid schüren mit den Grenzen des bestehenden erreichten Rechts, bis dies binnen kurzem zurückschlägt in den zivilgesellschaftlichen Republikanismus der Prozesse der Legislative sowie unmittelbar auch in einen Erfüllungsdruck auf die Instanzen der Judikative – und eine erreichte politische Kultur auszuhöhlen droht. In praxi wie im Dezisionismus, lassen sich Forderungen aufpeitschen, die im Prozess der Moderne etablierte Rechtsordnung und ihren Geist von Demokratie sowie pluralistischer Gesellschaft zurückzudrehen, hier: das Recht zu resubstantialisieren.

Dafür bestehen sicherlich Differenzen unter den verschiedenen nationalen Konstellationen: je nach Verfassungssystem und Verfassungstradition;⁴⁴ je nach Grad der Erfahrungen mit gesellschaftlicher Pluralität und Differenzierung, wo, wenn geschichtlich noch wenig davon alltäglich und selbstverständlich geworden ist, das zunehmend Komplexe, ja Uneindeutige des zu lebenden gesellschaftlichen Lebens manifesterweise viele ängstigt; dann überhaupt allgemein je nach Konstellationen für Populismus, wie er von interessierten Einzelnen oder Gruppen bedient, angeheizt und instrumentalisiert werden kann; und schließlich, wo stark außergewöhnliche Not-Situationen⁴⁵ schlichtweg die Exekutive fordern – und aus diesen konstellationalen Fällen eine dauerhafte Verschiebung im politischen System eintritt. Stets aber sind die Entwicklungen, in denen in solch inversem Modus eine Problematik des politischen Denkens aufbricht, deren theoriemäßiger Kern exemplarisch im Ansatz Fichtes Gestalt gewonnen hatte, durch analoge Vorgänge gekennzeichnet: Stets wird die steuernde *Maßnahme* zum entscheidenden Instrument der Politik – es kommt zur Priorität des Regierens mit besonderen punktuellen Maßnahmen und

⁴³ Vgl. dazu die Konkretionen in meinem Aufsatz Adolphi (2019).

⁴⁴ Präsidialsysteme (sowie Semi-Präsidialsysteme) sind da aller Erfahrung nach besonders anfällig.

⁴⁵ Das gilt wohl sowohl für tatsächlichen, erfahrenen – unleugbaren – Notstand als auch dabei, wo um der politischen Wirkung willen dies so gezeichnet und inszeniert wird.

Verordnungen, in Summe in Gewichtsverlagerung gegenüber dem förmlich legislativ zustande gekommenen Gesetz.⁴⁶ Die Exekutive geht immer neu an die Grenzen der Verfassung; Verfassungswirklichkeit und dann auch die Muster der Verfassungsinterpretation werden beständig umgebaut, unterliegen einem unaufhörlichen, aus immer neuen Anlässen aktivierten Druck. Die Exekutive usurpiert (oder lässt durch die Legislative und Judikative sich schaffen) immer neue Kompetenzen. Es entstehen Parallelstrukturen, so dass die jeweilige ganze Ordnung gezielt unübersichtlich wird. Es werden, in Konkurrenz zu den bestehenden Prinzipien, Institutionen und Repräsentationen, Abstimmungen über Fundamentales aufgemacht, die – formal als (Legitimierungs-) ‚Referendum‘ o. dgl. – den Sozialdruck der Akklamation einbringen; und es wird, über die politische Kultur hinweg, der Pakt mit den Instinkten des Volks gesucht (oder doch als solches inszeniert). Die Exekutive schwingt sich dann auf zu einem Pathos, Vertreterin der wahren moralischen Mehrheit zu sein. Und nicht zuletzt wird – unter dem Vorwurf, sie unterliege sonst gerade den Interessen nation-fremder Mächte – die ‚vierte Gewalt‘, die Informationsfreiheit, die Diskussion und die Meinungsbildung in den gesellschaftlichen Medien, meist zunehmend reglementiert und gesteuert. – Parallel gibt es sichtlich Verstärkerprozesse. So werden gemeinhin *Vollzugsdefizite* innerhalb der rechtlich verfassten Ordnung, Vollzugsdefizite bei den etablierten Institutionen, zur Legitimierung dessen umgemünzt, es brauche außergewöhnliche Vollmachten für einen willensstarken Exekutor. Und zugleich werden Ressentiments geschürt gegenüber äußeren und vor allem auch vermeintlichen inneren Feinden oder ‚Wir‘-Fremden – taktische Spiele, die zu Entsolidarisierungstendenzen führen. Die Grundstimmung ist stets das Gefühl der Gefahr, der Bedrohung, die Atmosphäre der unablässigen Aufgeregtheit. –

Das Schwanken der Praxis hat die alten Ideen oft jeglicher Aura entkleidet. Das Dauerargument des Dezisionismus, allenthalben zur Vorsicht vor den Ideen-Propheten aufzurufen, hat die Entwicklungen nur noch beschleunigt. Doch gleichwohl: Wo nicht mehr Zustände eines reinen Traditionalismus, der politische Diskurs braucht politische *Ideen*. Und auch der ‚Dezisionismus‘ ist eine Idee – die Idee, dass organische politische Verhältnisse, der Entscheider kraftvoll verbunden mit den wahren Belangen und Notwendigkeiten der Menge, keiner Ideen bedürften, Ideen die soziale Harmonie vielmehr nur polarisierten. Es ist

⁴⁶ Die Gefahren der Entwicklung zu einer Dopplung von ‚Normenstaat‘ (Rechtsstaat/Rechtsverfassungsstaat) und ‚Maßnahmenstaat‘, Doppelsystem in ein und derselben Gesellschafts- und politischen Ordnung, sind seit E. Fraenkels Untersuchungen zum Deutschland des Dritten Reiches bewusst geworden. Vgl. Fraenkel (1941).

denn ja keineswegs so, dass wir heute *keine* Ideen hätten. Die Lage ist, dass das Denken vielmehr von einem Viel-zu-viel der Ideen umstellt ist, und diese zu erheblichen Teilen trotzdem in einer seltsamen Weise neben den Problemen stehen. Was verbreitet fehlt, ist ein Sensorium, *wofür* diese Ideen normative Zielpunkte sind und in welcher Weise. Hochaufgeladene, ‚moralisch‘ (gesellschaftsmoralisch) hoch besetzte Programme helfen da nicht immer. Jedes Konkrete gleich als philosophisch-grundsätzliches oder zuweilen gar als äonenhaftes Problem zu zeichnen, macht sich nur unnötig schwach gegenüber den realen politischen Prozessen und Machtinstanzen. Und man sieht ja auch, dass der Beitrag philosophischer Reflexionen – oder direkt gesagt: ihr gesellschaftlicher und politischer Einfluss – meist desto größer ist in den statthabenden Diskursen, je spezifischer sie auf die aktuell sich stellenden Probleme Bezug nehmen können. Wir brauchen offenbar nicht so sehr *neue Ideen* als vielmehr ein Sicheinlassen auf die *neuen, sich faktisch stellenden Probleme*. Sonst bleibt nur jener besonders die aktuellen dezisionistischen Strömungen speisende Zynismus; oder die Wiederkehr eines noch älteren Gespensts: des Nationalismus und des verklärenden Romantizismus eines ‚Kulturkampfes‘.

Mit Deutungen und normativen Gedanken ist der gesellschaftliche und politische Prozess immer verwoben. Die sollte man nicht, aus irgendeinem Reinheits-Dünkel der Philosophie, anderen überlassen. Aktualisierung mancher durchaus *alten Ideen* aus dem Erbe des politischen Denkens, darunter bes. auch Theorien aus der klassischen idealistischen Tradition der Freiheit und der moralischen Subjektivität, kann dazu nicht zuletzt heute eine wichtige Orientierung und Argumentationsstücke geben, auch und gerade in den daran sich zeigenden Schwierigkeiten. Hier fordert die Wirklichkeit, die normativen Bestände dieser Tradition, wie denn viele der Deutungen und Gedanken auch Eingang gefunden haben – niedergelegt *sind* – in den etablierten Institutionen und im Recht, über sie selber hinaus weiterzudenken, allem voran zu differenzieren. Alles andere wäre eine fahrlässige Naivität des Theoriedenkens; und sicher keine Haltung für gute Politik. Darin gibt das im Fichte’schen Ansatz exemplarisch verkörperte Wiederabzweigen vom neuzeitlichen, schon bei Kant in weiter Konsequenz zu differenzierter Sachtheorie gestalteten Weg, die Ordnung nicht zur Gänze über Kriterien des Moralischen zu fassen, eine besonders irisierende Verlockung zu solcher Naivität, die das Postulatorische einer Idee und daraus fließender Deduktion über die Zurkenntnisnahme und Anerkenntnis der Zustände und deren Erbschaften stellt: irisierend angesichts der real *und* eben auch mental spannungsreichen Lage heute. Auch darin ist Fichte lehrreich. An Fichte lässt sich lernen, wie groß die Aufgabe ist.

LITERATUR

- Adolphi, R. (2019). *Pokusy rozumu. Romantyzm w tradycjach europejskiej Nowoczesności – na przykładzie Niemiec i Polski* [Die Versuchungen der Vernunft. Romantizismus in den Traditionen der europäischen Moderne – das Beispiel Deutschland und Polen]. In: Nowak, E. (Hrsg.), *Recepcja i oddziaływanie Marka Siemka w Europie*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 365–391.
- Fichte, J. G. (1796/97). *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. Iena–Leipzig: Christian Ernst Gabler.
- Fichte, J. G. (1798). *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Jena–Leipzig: Gabler.
- Fichte, J. G. (1800). *Der geschloßne Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre, und Probe einer künftig zu liefernden Politik*. Tübingen: Cotta.
- Fichte, J. G. (1971). *Werke*, Bd. I–XI [Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Hrsg. von Fichte, I. H.]. Neudruck Berlin: De Gruyter. – Hier zitiert unter der Sigle SW.
- Fichte, J. G. (1982). *Wissenschaftslehre nova methodo: Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*. Hrsg. von Fuchs, E. Hamburg: Felix Meiner.
- Fraenkel, E. (1941). *The Dual State. A Contribution to the Theory of Dictatorship*. New York: Oxford Univ. Press. Dt. Übers. (1974). *Der Doppelstaat. Recht und Justiz im „Dritten Reich“*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Hegel, G. W. F. (1802/03). *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften*. „Kritisches Journal der Philosophie“, Bd. II, Stück 2 und 3 (Tübingen: Cotta). Zitiert nach: ders. (1970), *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 2. Hrsg. von Moldenhauer, E. und Michel, K. M. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 434–530.
- Horn, Ch. (2014). *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.
- James, D. (2018). *Der geschlossene Handelsstaat als Theorie der distributiven Gerechtigkeit mit Blick auf Fichtes Begriff der Politik*. In: Hoffmann, Th. S. (Hrsg.), *Fichtes „Geschlossener Handelsstaat“*. Beiträge zur Erschließung eines Anti-Klassikers. Berlin: Duncker & Humblot, 169–184.
- Kant, I. (1900 ff.). *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer. – Hier zitiert unter der Sigle AA.
- Kelsen, H. (1934). *Reine Rechtslehre*. Leipzig–Wien: F. Deuticke.
- Koller, P. (1987). *Neue Theorien des Sozialkontrakts*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Krockow, C. von (1958). *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Lübbe, H. (1971). *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*. Freiburg: Rombach.
- Machiavelli, N. (1513). *Il Principe*. Erstdruck (1532) Roma: Antonio Blado d'Asola.
- Meinecke, F. (1924). *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München–Berlin: R. Oldenburg Verlag.
- Münkler, H. (1987). *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsräson in der Frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Radbruch, G. (1946). *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*. „Süddeutsche Juristenzeitung“, Nr. 1, 105–108.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. New Haven: Harvard University Press.

- Röhrich, W. (1972). *Sozialvertrag und bürgerliche Emanzipation von Hobbes bis Hegel*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Schmitt, C. (1922). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München–Leipzig: Duncker & Humblot. Erweiterte Auflage (1934), München–Leipzig: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1927). *Der Begriff des Politischen*. „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, Bd. 58, Heft 1, 1–33.
- Schmitt, C. (1928). *Verfassungslehre*. München–Leipzig: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1933). *Der Begriff des Politischen*. Hamburg: Hanseatische Verl.-Anst. [Erweiterte Aufl. von Schmitt (1927)].
- Smend, R. (1928). *Verfassung und Verfassungsrecht*. München–Leipzig: Duncker & Humblot.
- Weber, M. (1920/1921). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.

Georg Lohmann

Professor Emeritus
Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg

VERFASSUNGSGESETZGEBUNG ALS HISTORISCHES EREIGNIS DER VERKÖRPERUNG VON VERNUNFT ZUR VERBINDUNG VON DEMOKRATIE UND MENSCHENRECHTEN

Zusammenfassung

Ausgehend von drei offenen Fragen, die Habermas am Ende seines zwei-bändigen Buches „Auch eine Geschichte der Philosophie“ stellt, wird im Anschluss an Julius Fröbel die nationale Verfassungsgebung eines Volkes als Antwort auf die erste Frage rekonstruiert. Schon die Elemente einer öffentlichen Meinungsbildung beantworten die dritte Frage, in dem die Verfassungsgebung schon den egalitären Universalismus der Menschenrechte begründen kann, die dann in der allgemeinen Willensgebung zu verfassten Grund- und Menschenrechten werden. Die offenen Fragen und ambivalenten Lösungen der nationalen Verfassungsgebungen wie Förderung kapitalistischer Wirtschaft oder politische Entdemokratisierungen machen aber deutlich, dass die Beantwortung der zweiten Frage in den internationalen Menschenrechten offen bleiben muss und moralisch ungebundene Anstrengungen benötigen.

Schlüsselwörter:

„Verkörperung der Vernunft“, Julius Fröbel, Verfassungsgebung, allgemeine Meinungs- und Willensbildung, Menschenrechte, Kapitalismus, Entdemokratisierung, egalitär universelle Moral

331

CONSTITUTIONAL LEGISLATION AS A HISTORICAL SITUATION OF THE EMBODIMENT OF REASON. ON THE RELATION BETWEEN DEMOCRACY AND HUMAN RIGHTS

Abstract

Based on three open questions, which Habermas poses at the end of his two-volume book “Also a History of Philosophy”, the national constitution-making of a people is reconstructed as an answer to the first question, following Julius Froebel. Already the elements of a public opinion formation answer the third question, in which the constitution-making can already establish the egalitarian universalism of the human rights, which then become constituted basic and human rights in the general will-making.

However, the open questions and ambivalent solutions of the national constitutional formulations, such as the promotion of capitalist economy or political de-democratizations, make it clear that the answer to the second question in international human rights must remain open and require morally unbound efforts.

Keywords:

“Embodiment of reason”, Julius Froebel, constitution-making, general formation of opinion and will, human rights, capitalism, de-democratization, egalitarian universal morality

1. EINLEITUNG. DREI OFFENE FRAGEN

Am Ende seines fulminanten Buches „Auch eine Geschichte der Philosophie“ (Habermas, 2019)¹ kommt Jürgen Habermas auf ein Problem zu sprechen, das ihn schon in seinen frühen politischen Schriften beschäftigt hat: Wie ist das Verhältnis zwischen Demokratie und Menschenrechten zu verstehen. Schon 1963 hatte er in seinem Aufsatz „Naturrecht und Revolution“ (Habermas, 1971: 96 ff.) die unterschiedlichen Menschenrechtsdeklarationen in Amerika (Verfassung von Virginia, erste „Bill of Rights“ am 12.06.1776) und in Frankreich (erste „Erklärung der Menschen und Bürgerrechte“ am 26.08.1789) im Kontext der revolutionären Demokratiegründungen behandelt. Kritisch gegenüber der amerikanischen, durch John Locke beeinflussten liberalen Lösung, und ebenso kritisch gegenüber der französischen, durch J. J. Rousseau beeinflussten republikanischen Lösung entwickelt er in seinen späteren Schriften diskursethische Lösungen (Habermas, 1996: 277–292). Sie gehen, wie schon im Aufsatz von 1963, von einem juristischen Begriff der Menschenrechte aus. In seinem rechtstheoretischen Hauptwerk „Faktizität und Geltung“ (1992) entwickelt er dann vier *einander ergänzende* Ansätze, um die spannungsreichen Beziehungen zwischen Demokratie und Menschenrechten zu bestimmen und zu explizieren.² Basiert der erste Ansatz auf der Differenz zwischen Moral und Recht³ und kritisiert eine naturrechtliche Deutung der Menschenrechte als vorpolitische, „moralische Rechte“, so expliziert der zweite Ansatz mit

332

¹ Ich zitiere den 2. Bd.: „Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen“.

² Siehe ausführlicher zu diesen Ansätzen G. Lohmann, „Zwischen Moral, Recht und Politik: Jürgen Habermas’ Theorien der Menschenrechte“, im Erscheinen.

³ Das Verhältnis von Recht und Moral hat Habermas in mehreren, leicht unterschiedlichen Fassungen bestimmt, siehe zunächst die „Tanner Lectures“ von 1986, abgedruckt in: Habermas (1992: 541 ff., 135 ff.). Abänderungen und Präzisierungen enthalten auch das Nachwort zur 4. Auflage: Habermas (1994: 661 ff.) und Habermas (1994a: 84 f.).

der umstrittenen These der „Gleichursprünglichkeit“ die wechselseitigen Beziehungen zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten (Habermas, 1992: 151–165). Der dritte Ansatz interpretiert diese „internen Zusammenhänge“ als „Selbstbindungen“ der Demokratie an die Menschenrechte, deren Charaktere durch „Verfassungsgerichtsbarkeit“ (Habermas, 1992: 324–348), „deliberative Demokratie“ (Habermas, 1992: 349–398) und schließlich durch die axiale Rolle der Menschenwürde⁴ verdeutlicht werden können. Und schließlich, so kann man es sehen, expliziert der vierte Ansatz die Auswirkungen des universellen Anspruchs der Menschenrechte auf Demokratie an den Konzepten von „Weltbürgertum“ und „Konstitutionalisierung des Völkerrechts“ (Habermas, 2004: 113–193).

In seinem jüngsten Buch nun interpretiert Habermas, weit ausholend, das Verhältnis von Demokratie und Menschenrechten aus der Perspektive einer *Verkörperung der Vernunft*, genauer des vernünftigen Gebrauchs der Freiheit in der Politik. In seiner kritischen Geschichte einer Genealogie nach-metaphysischen Denkens blieben, so Habermas, in dieser Hinsicht drei Fragen offen:

Wie verkörpert sich der moralische Gesichtspunkt der Interessenverallgemeinerung im Problemlösungsverhalten der kommunikativ vergesellschafteten und individualisierten, in jeweils verschiedene geschichtliche und lebensgeschichtliche Kontexte eingebetteten Subjekte, wenn diese ihre einschlägigen Handlungskonflikte selber kooperativ lösen müssen? Sodann: Wie lässt sich das kantische Moralprinzip, das dann in eine Argumentationsregel für praktische Diskurse übersetzt wird, selbst begründen? Erst mit der Klärung dieser beiden moralphilosophischen Grundfragen gewinnen wir die begrifflichen Mittel für die dritte offengebliebene Frage: Wie lassen sich die Menschenrechte begründen? (2019: 750).

333

Zur Beantwortung der zweiten Frage kann Habermas auf seine diskurstheoretische, pragmatische Begründung des Universalisierungsprinzips der Moral verweisen (Habermas: 1996: 61 f.). „In Analogie zum epistemischen Wahrheitsbegriff von Peirce“ hatte er gezeigt, „dass das Prinzip der Verallgemeinerung nur den vernünftigen Gehalt der allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen ausbuchstabiert, unter denen die Gültigkeit moralischer Handlungsnormen geprüft wird“ (Habermas, 2019: 760). Aus diesem Begründungsansatz ergibt sich, dass der „idealisierende Überschuss des kontrafaktischen Gehalts der pragmatischen Unterstellungen, die Argumentationsteilnehmer vornehmen müssen, auch wenn sie diese nicht ganz einlösen können“, nicht schon als solcher den „bindenden Sinn“ verpflichtender Normen (Habermas, 2019: 761) erklären kann, sondern erst, wenn in *freier Selbstbindung* die Diskursteilnehmer ihre „Willkür an vernünftig

⁴ Die Rolle der Menschenwürde behandelt Habermas erst später, siehe Habermas (2010).

gerechtfertigte *und daher* kategorisch geltende Normen binden“ (Habermas, 2019: 804). Mit Kant geht Habermas daher davon aus, dass

das Sollen [...] erst die Konsequenz einer Freiheit [ist], in deren Licht sich der Mensch verstehen muss, um sich als verantwortlich handelnde Person verstehen zu können. Die bindende Geltung allgemeiner Gesetze ergibt sich aus dem Konzept einer Freiheit, die nur dann die gleiche Freiheit für alle impliziert, wenn sich auch alle moralisch verpflichtet fühlen, gültige, das heißt vernünftig gerechtfertigte Gesetze zu befolgen (Habermas, 2019: 804).

Während Kant in beiden Hinsichten (vernünftige Rechtfertigung und Motivation) noch *allein* von der Prämisse des „Menschen als eines autonomen Vernunftwesens“ (Habermas, 2019: 805) glaubte ausgehen zu können, und das motivierende, moralische Pflichtgefühl als ein rein vernunftgewirktes Gefühl verstehen konnte, kann sich die detranszendalisierte und intersubjektive Konzeption Habermas' nicht mehr auf reine Vernunft also solche beschränken, sondern muss auf die *historische und praktische Verkörperung von Vernunft* setzen, einerseits in den rechtlichen Regelungen der öffentlichen, intersubjektiven argumentativen Rechtfertigung einer Verfassungsgesetzgebung durch alle Betroffenen, andererseits motivierend und stützend auf in Institutionen, Praktiken und kulturellen Lebensformen zum Ausdruck kommende moralische Haltungen, die den argumentativen Klärungsprozessen „entgegenkommen“ – und diese Prozesse in pragmatistischer Weise rekonstruieren.

334

Wie das möglich ist, ist Gegenstand der ersten obigen Frage. Hat man diese Frage aber beantwortet, so hat man zugleich eine Antwort auf die dritte Frage, nach dem Wie der Begründung der Menschenrechte. Denn die Menschenrechte sind für Habermas, wie oben gezeigt, Elemente des positiven, demokratisch gesetzten Rechts; sie sind nicht „ewig“ und/oder werden „entdeckt“; sie sind nicht „natürliche“ und ebensowenig rein „moralische“ oder rein politische Rechte. Sie werden vielmehr, als juristische subjektive Rechte, in besonderen historischen Situationen im Rahmen demokratischer Verfassungsgebungen „gemacht“.⁵ Die Rekonstruktion dieser Verfassungsgebungen enthalten zugleich eine Begründung der Menschenrechte. Wie aber in einem solchen, *historischen Ereignis* der egalitär-universelle Anspruch der Menschenrechte behauptet und begründet werden kann (die dritte Frage), das muss in differenzierter Weise gezeigt werden. Aus alledem ergibt sich, dass

eine pragmatistische Deutung nicht bei der Begründung von Menschenrechten als dem Fundament des Rechtsstaates ansetzen [kann], und auch nicht bei der Begründung der Souveränität des Volkes als der Grundlage der Demokratie, sondern bei

⁵ Ich habe das ausgeführt in Lohmann, 2021: 53–88. Im Folgenden verwende ich stark überarbeitete Passagen aus diesem Aufsatz.

der Praxis des verfassungsgebenden Prozesses, die diese beiden Prinzipien in sich performativ vereinigt. Diese historisch vorbildlose Praxis ist nicht ausgedacht worden, sondern hat sich, wenn auch durch historische Vorläufer und vernunftrechtliche Diskussionen vorbereitet, in Gestalt der beiden Verfassungsrevolutionen des 18. Jahrhunderts ereignet (Habermas: 2019: 762).

2. JULIUS FRÖBELS HISTORISCHE DEUTUNG DER VOLKSSOUVERÄNITÄT ALS VORBILD

Eine kurze Skizze dieser historischen Ereignisse gibt Habermas in dem (frühen) Vortrag „Volkssouveränität als Verfahren“ (1988)⁶ mit einer brillanten Interpretation der Schriften von Julius Fröbel (Fröbel, 1848; Fröbel, 1847), der vor der 1848 Revolution die Bildung eines „Gesamtwillens [...] durch Diskussion und Abstimmung aus dem freien Willen aller Bürger“ (Habermas, 1992: 612–616, Zitat S. 612) zu erklären unternimmt. Hier werden gewissermaßen am historischen Material alle begrifflich-systematischen Weichenstellungen von Habermas eigener, nachmetaphysischer Analyse der „gleichursprünglichen“ Beziehungen von Menschenrechten und Volkssouveränität angesprochen und deutlich. Den Charakter einer dekonstruierten Ursprünglichkeit bekommt bei Fröbel, und dann ihm folgend bei Habermas, die „Prozedur der Meinungs- und Willensbildung“ (Habermas, 1992: 614). Nur wenn die öffentliche Meinungsbildung wahrheitsorientiert ist, ist sie mit einer „majoritäre(n) Willensbildung“ vereinbar, die aber nur als das „rational motivierte, aber *fehlbare* Ergebnis einer unter Entscheidungsdruck *vorläufig* beendeten Diskussion gelten darf“ (Habermas, 1992: 612). Diese in „vieltimmige“ Meinungsbildungsprozesse und fallibele Willensbildungsprozesse differenzierte Prozedur ist durch weitere, fundamentale Differenzierungen gekennzeichnet. Die wahrheitsorientierte (deliberative) öffentliche und, wie Habermas später formuliert, „anonyme“ (Habermas, 1992: 626) *Meinungsbildung* kann nur ihre „Ursprünglichkeit“ einlösen, wenn sie erstens von etwas anderem, nämlich Volksbildung und argumentierenden Parteien (so Fröbel), also von Leistungen und historischen Errungenschaften einer von Politik, Recht und wirtschaftlicher Gesellschaft zu differenzierenden *Kultur*, unterstützt wird *und* zweitens die *Willensbildung* „gleiche Freiheiten über allgemeine Kommunikations- und Teilnahmerechte sichert“ (Habermas, 1992: 615). Die hier angesprochenen Menschenrechte versteht Fröbel nicht als „natürliche Rechte“, sondern, so Habermas' Interpretation, die Menschenrechte „sind mit den konstitutiven Bedingungen einer sich selbst

⁶ Wiederabgedruckt in Habermas (1992: 600–631).

beschränkenden Praxis öffentlich-diskursiver Willensbildung identisch“ (Habermas, 1992: 616). Damit sind nun alle Momente der „Gleichursprünglichkeit“ einer in sich differenzierten Prozedur der Meinungs- und Willensbildung deutlich: Ein *normativ* Erstes ist die wahrheitsorientierte, deliberative, anonyme Meinungsbildung. Sie begründet und schlägt eine universelle und egalitäre Einbeziehung aller in den Prozess der Verfassungsgesetzgebung vor. Ein *konstitutiv* Erstes ist der *Zusammenhang* zwischen den, eine freie Meinungs- und Willensbildung *ermöglichenden* Menschenrechten (deren konkrete Wahrnehmung freilich historisch geprägt und insofern auch *intern beschränkt ist*) und dem Akt der willentlichen Verfassungsgesetzgebung selbst, durch den erst Menschenrechte zu subjektiven Rechten gemacht werden. Beide, Meinungs- und Willensbildung, aber können nicht gelingen, wenn sie nicht von etwas Anderen, über das sie nicht verfügen können und für das sie daher nicht ursprünglich sind, unterstützt werden: einer *kulturell* gebildeten, rationalisierten Lebensform, die Habermas später als „*entgegenkommend*“ (Habermas, 1992: 630) bezeichnet. Sie ist Resultat einer sich *direkten* Verfügungen des Rechtsstaates entziehenden geschichtlichen Entwicklung und kann bestenfalls *indirekt* mit Mitteln des formalen Rechts gefördert werden. Die Bezeichnung „*entgegenkommend*“, die ein Begriff der Offenbarungstheologie ist (Anghern, 2012), weist auf eine nur *genealogisch* aufklärbare Ursprünglichkeit hin, um deren „semantische [...] Potentiale“ (Habermas, 1992: 630) es Habermas am Ende seines Aufsatzes von 1988 wie aber auch, nun umfassend, in seinem neueren Buch „Auch eine Geschichte der Philosophie“ geht.⁷

3. EINE MODELLHAFTE REKONSTRUKTION EINER VERFASSUNGSGEBUNG ALS HISTORISCHER PROZESS

Ich will diese historische Skizze zum Anlass nehmen, einmal modellhaft eine eher fiktive, aber als historischen Prozess konstruierte (nationale) Verfassungsgesetzgebung auszuführen, um so die Implikationen der Habermas-

⁷ Siehe auch Habermas These, dass die traditionell als bürgerliche „Tugendzumahung“ verstandenen „postkonventionelle [...] Sittlichkeiten“ „entgegenkommender Lebensformen“ durch die „Verfahren und Kommunikationsformen der politischen Meinungs- und Willensbildung“, gemäß den politischen Kommunikations- und Teilnahmerechten, durch eine „Rationalitätsvermutung ersetz(t) [...]“ werden kann, und auf diese Weise gestatten, den theologischen Beiklang des „Entgegenkommens“ zu neutralisieren (säkularisieren?); siehe Habermas (1996: 312).

schen Antwort auf die erste Frage und damit auch den Ansatz der Beantwortung der dritten Frage zu überprüfen.

Verfassungsgesetzgebungen müssen immer historisch konkrete Verfassungsgesetzgebungen sein, eine rein ideale, „logische“ Verfassungsgesetzgebung wäre keine⁸, weil nicht ein unbestimmt ideales Volk sich eine Verfassung geben kann, sondern nur ein konkretes. Sie ist also ein historischer, sich zeitlich erstreckender, konkreter Vorgang, bei der eine endliche Gemeinschaft von Bürgern (Volk, Nation) sich eine Verfassung gibt. Ich beschränke mich hier auf die *nationalen*⁹ Menschenrechtskonzeptionen und muss für die *internationale* Menschenrechtskonzeption im Rahmen der Vereinten Nationen auf andere Schriften verweisen.¹⁰ Für die hier bei allen historischen Unterschieden¹¹ idealtypisch zu behandelnden nationalen Verfassungsgesetzgebungen unterscheide ich einen Zustand *vor* der Verfassungsgesetzgebung (a), den Prozess der Verfassungsgesetzgebung selbst und ihre Akteure (b), und dann den Zustand der Rechtsanwendung der Menschenrechte innerhalb des gegebenen Verfassungsrechts (c).

a) In den historischen Auseinandersetzungen *vor* modernen Verfassungsgesetzgebungen werden die überlieferten religiösen, gottgegebenen (vertikalen) Legitimationen politischer Herrschaft brüchig, durch wirtschaftliche, militärische und wissenschaftliche Entwicklungen herausgefordert und in nun entstehenden modernen, politischen Naturrechts- und Vernunftrechtstheorien werden Konzeptionen entwickelt, die den Bürgern *aus Vernunftgründen* ein unaufgebbares Recht zusprechen, sich eine Verfassung zu geben.¹² Auf dieses theoretisch formulierte, durch sozialen Wandel erforderte, vernunftrechtlich begründete und politisch und historisch erkämpfte Recht einer verfassungsgebenden Gewalt des Volkes (Emmanuel Joseph Sieyès: *pouvoir constituant* (Sieyès, 2010: 142)) berufen sich in der amerikanischen Revolution die politischen Akteure, wenn sie das ihnen zu Unrecht vorenthaltendes „common law“ des Festlandes einklagen, und in der französischen Revolution die Akteure, wenn sie gegenüber der „derivative(n)“, bedingt „absolutistischen“ Königsgewalt das

⁸ „Das System der Rechte gibt es nicht in transzendentaler Reinheit“ (Habermas, 1992: 163).

⁹ Ich unterscheide drei Menschenrechtskonzeptionen: *nationale* am Ende des 18. Jahrhunderts, die gegenwärtig dominierende *internationale* Konzeption seit 1945, und eine sich entwickelnde und/oder normativ zu fordernde *transnationale* Konzeption, siehe dazu Lohmann (2015).

¹⁰ Siehe z.B. Lohmann (2017); ausführlicher Lohmann, „Der egalitäre Universalismus der internationalen Menschenrechte als historisches Ereignis“, Ms. 2021, im Erscheinen.

¹¹ Zu den in England, Amerika und Frankreich unterschiedlichen Konzeptionen einer Verfassung siehe Preuß (1994).

¹² Dazu kritisch Thornhill (2021: 17–44).

„originarie“ legitimierte Recht des Volkes behaupten.¹³ Die Souveränität des Volkes, sich eine Verfassung zu geben, wurde dann in revolutionären, gewaltsamen Umstürzen realisiert. Kant hielt daher eine *konkrete* Verfassungsgesetzgebung auch durch reine Gewalt für möglich (Refl, XIX: 6–26. Siehe auch Horn, 2014: 190 ff.) und rechtspositivistische Positionen sprechen von der völligen Ungebundenheit der verfassungsggebenden Gewalt.¹⁴ Aber dass das Volk ein Recht hat, sich eine Verfassung zugeben, das wird in kritischer Zurückweisung konkurrierender Auffassungen vernunftrechtlich begründet und durch die Empörung über fälschlich angemaßte (gottgegebene) Herrschaft motivational getragen.

Welche Art aber von Verfassung soll das Volk sich geben? Historisch sind solchen Prozessen der Verfassungsgesetzgebung ganz unterschiedliche Verfassungen „entsprungen“. Verfassungen sind Rechtsordnungen, und das moderne Recht realisiert in seiner evolutionären und historischen Entwicklung, in Rechtrevolutionen aber auch Regressionen, nach und nach immer angemessenere Beachtungen von „Gerechtigkeit“, die als vernünftig begründete, moralische Ansprüche auf rechtliche Gleichstellung aller am Recht und im Recht Beteiligten zu verstehen ist (siehe Brunkhorst, 2014). Zu den historisch entstandenen Voraussetzungen *moderner* Verfassungsgesetzgebungen gehört daher ein Verständnis von Recht, das, in der Formulierung von Kant, „der Inbegriff der Bedingungen ((ist)), unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (RL, VI: 230). Kant war der Meinung, dass, wenn man überhaupt von einem Fortschritt der Menschheit in normativer Hinsicht sprechen will, dieser nur in der Entwicklung von Rechtsverfassungen vermutet oder gesehen werden könnte. Den normativen Maßstab, an dem Kant diese „Fortschritts“-Prozesse bewerten will, entwickelt er aus seinem durch Vernunft begründeten allgemeinen Moralprinzip (dem „kategorischen Imperativ“). Mit der Wahl der Rechtsform einer zugebenden Verfassung sind damit bestimmte normative, als vernünftig rechtfertigbare Bedingungen oder Anforderungen gegeben, die die gleiche Berechtigung und Berücksichtigung aller an der Verfassungsggebung beinhalten.

Hinzu kommt, dass die historischen Ereignisse, die die modernen Verfassungsgesetzgebungen initiiert haben, durch unterschiedliche, religiöse, soziale, politische oder kulturelle Unrechtserfahrungen motiviert sind, die

¹³ Die Unterscheidung zwischen „originalem“ und nur „derivativem“ Recht schon bei Kant, siehe dazu Horn, 2014: 191 mit ausführlichen Textstellen bei Kant. Zu den amerikanischen und französischen Menschenrechtsdeklarationen siehe mit weiteren Literaturangaben Brunkhorst (2012a; 2012b).

¹⁴ „Jeder beliebige Inhalt kann Recht sein“ (Kelsen, 1960: 201).

als massive Ungleichbehandlungen und Missachtungen der Menschen verstanden wurden und die mit Forderungen nach gleichen Menschenrechten bekämpft werden sollten.¹⁵ Die prinzipiell ungebundene verfassungsgebende Gewalt des Volkes wird daher nicht nur als ein Recht aller unmittelbar beteiligten Bürger, sondern, *zunächst*¹⁶ *vorwegnehmend* (!), als ein (Menschen-)Recht *aller Menschen* verstanden, sich eine Rechtsverfassung zu geben, und so zugleich mit der Forderung, allen Menschen zunächst noch unbestimmte Menschenrechte zu geben, verbunden. Die Akteure der Verfassungsgebung nahmen also, in normativer Hinsicht (!), eine nicht-rechtspositivistische Position ein, die eine durch historische Erfahrungen und politische Zielsetzung motivierte, orientierende „Selbstbindung“ der verfassungsgebenden Gewalt an die vernunftbegründeten, gleichen Rechte aller Beteiligten/Bürger kennzeichnete. Diese Zuerkennung gleicher Rechte erstreckte sich aber in der Perspektive seiner vernünftigen Rechtfertigung über den Kreis der unmittelbar beteiligten Bürger im Prinzip auf alle Menschen, da das Recht der kollektiven Selbstbestimmung (das Recht *jeden* Volkes, sich eine Verfassung zu geben) *aus Vernunft Gründen* als ein Recht aller Menschen verstanden wurde. Auch wenn daher die konkrete Verfassungsgebung letztlich Bürgerrechte in der konstituierten, partikularen Rechtsgemeinschaft „schafft“, so sind diese aus der Begründungsperspektive mit einem idealistischen, universalisierenden Überschuss versehen und werden als Rechte aller Menschen, als „Menschenrechte“, verstanden. Als „Rechte“ aber sind diese „Menschenrechte“ *in dieser Phase* des Konstitutionalisierungsprozesses nur als vorverfassungsmäßige Rechtsvorstellungen (z.B. „natural rights“) angesprochen, d.h. sie sind als *Ansprüche* auf Rechte, nicht schon als Rechte im vollen Sinne zu verstehen;¹⁷ ihr Rechtscharakter entspricht dem, was man (häufig missverständlich) als „rein moralische Rechte“ bezeichnet.¹⁸

In einem Punkte aber kommt ihnen damit eine entscheidende, normative Bedeutung zu: Menschenrechte, rein als „moralische Rechte“

¹⁵ Das gilt auch noch zu einem erstaunlichen Teil für die jüngeren Verfassungsgesetzgebungen: Nach dem zweiten Weltkrieg, in den Prozessen der Dekolonisation, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion oder sogar noch nach dem „Arabischen Frühling“ enthalten die neuen Verfassungen einen Grundrechtsteil, der sich als „verfasste“ Menschenrechte verstehen lässt.

¹⁶ Nach 1945 ist dies als allgemeiner Grundsatz des Völkerrechts statuiert und international anerkanntes Recht geworden, siehe Kämpf (2012: 299–302).

¹⁷ In diesem Sinne ist die sonst missverständliche Rede von einem „Recht auf Rechte“ (H. Ahrendt) zu interpretieren; das gilt auch in vergleichbarer Weise für Reiner Forst in seiner Rede von einem „Recht auf Rechtfertigung“ (siehe Forst, 1999: 66–105).

¹⁸ Sie werden deshalb nicht schon als vollwertige „subjektive Rechte“ vorausgesetzt, so dass der Einwand, in dieser ganzen Überlegung sei ein Zirkel impliziert, entfällt. Siehe zum problematischen Begriff eines „moralischen Rechts“ (Lohmann, 2020: 255–275).

aufgefasst, enthalten *begrifflich* den vernünftig begründbaren Anspruch, subjektive Rechte für *alle* Menschen in der *gleichen* Weise als *Individuen* und nur, weil sie *kategorisch* als Menschen bestimmt sind, zu sein. Dieser *egalitäre, universelle, individuelle und kategorische Anspruch der Menschenrechte* ist begrifflich mit der Rede von Menschenrechten verbunden, unabhängig davon, wie weit und wie konkret diese Ansprüche in einem konkreten Rechtssystem realisiert sind. Sie stellen daher, in dieser Phase der historischen Verfassungsgebung den „idealistischen Überschuss einer vorausgreifenden Vernunft (dar), die in den Dimensionen der gesellschaftlichen Praxis und der Geschichte operiert“ (Habermas, 2019: 753).

b) Mit Berufung auf die verfassungsgebende Gewalt des Volkes werden dann unterschiedliche Varianten der Prozesse der Verfassungsgesetzgebung, je nach den historischen Ausgangslagen,¹⁹ eingeleitet und realisiert. Nun konkretisieren sich auch die Rollen, in denen die Menschen in diesen Prozessen handeln: *Als Bürger* verstehen sie sich und schließen sich zu einem „Volk“ (in Frankreich zu einer „Nation“) zusammen. *Wie* sie dann, je nach der historischen Ausgangslage sich eine Verfassung und damit eine (in der Regel staatliche) Rechtsordnung geben,²⁰ ist ihren souveränen Entscheidungen überlassen. Insofern ist die verfassungsgebende Gewalt prinzipiell ungebunden. Sie ist aber zugleich durch interne, ethisch, religiös, kulturell, politisch und materiell bestimmte *Zielbestimmungen* *motiviert* und damit durch *Beschränkungen* beeinflusst, die den jeweils besonderen Charakter einer Verfassungsgesetzgebung mitbestimmen. Unabhängig von den unterschiedlichen Modi kann man allgemeine Charakteristika dieser historisch unterschiedlichen Verfassungsgesetzgebungen festhalten,²¹ auf die ich mich hier beschränken muss.

Übereinfachend kann man sagen: Der Prozess der Verfassungsgesetzgebung vollzieht sich in zwei Phasen: Erstens ist ein Prozess öffentlicher *Meinungsbildung* (supponiert) freier und gleicher Bürger anzunehmen, in dem in praktischen Diskursen, deliberativ, also durch öffentlichen Vernunftgebrauch, um die zukünftige konkrete Ausgestaltung der Verfassung und damit um die Organisation des Rechtsstaates gerungen wird; zweitens folgt dann ein Prozess der *allgemeinen Willensbildung* als Gesetzgebungsakt der Verfassung. Wie später in Prozessen einer im Rahmen einer Verfassung geregelten Verfassungsänderung gehen die beteiligten Bürger aber schon bei der ursprünglichen Verfassungsgesetzgebung davon aus,

¹⁹ Siehe dazu mit Betonung der jeweiligen rationalen Begründungen oder Motivationen (Elster, 1994).

²⁰ Die Varianten sind vielfältig: gewählte, unmittelbare „verfassungsgebende Versammlung“, „verfassungsentwerfende Versammlung“ mit anschließender allgemeiner Wahl oder weitere Modi; siehe dazu Böckenförde (1994: 67 ff.).

²¹ Das betont auch Elster (1994).

dass ihre Aktivitäten bei der öffentlichen Meinungsbildung durch gleiche Rechte für alle geregelt und geschützt sind, dass sie nur solche Vorschläge für Rechtsregelungen akzeptieren, die sich unter den formalen Verfahrensbedingungen der Verfassungsgebung im diskursiven Wettstreit um die besseren Argumente als vernünftig, d.h. allgemein zustimmungsfähig, zeigen. Habermas spricht deshalb von einem „prozeduralistischen Verfassungsverständnis“, das durch den „intrinsisch vernünftigen Charakter jener Verfahrensbedingungen, die für den demokratischen Prozess im Ganzen die Vermutung begründen, vernünftige Ergebnisse zu ermöglichen“ (Habermas, 1992: 347), als „Verkörperung von Vernunft“ zu deuten ist.

Deshalb spiegelt sich in dem dann erreichten Verfassungsentwurf freier und gleicher Bürger nicht einfach nur der Akt der Summierung der Willensentscheidungen (*volonté de tous*) der Bürger (Elster, 1994: 44), die jeweils nur ihr individuelles und privates, d.h. andere ausschließendes Wohl zum leitenden Interesse haben, sondern die Bürger sind, sofern sie sich als freie und gleiche Bürger verstehen, *zugleich* am Gemeinwohl und der Bildung einer gerechten, allgemeine und gleiche Rechte für alle (also Menschenrechte) schaffenden Rechtsordnung *interessiert*.²² Neben die rein aus kognitiver Sicht vorgebrachten Rechtfertigungsgründe vernünftiger Argumentationen treten daher motivierend, wenn auch manchmal nur vorgegeben Gemeinwohlorientierungen.²³ Das alles schließt zwar einen „Rückfall“ in bloße wechselseitige Interessenverfolgung nicht aus, aber die sich eine Verfassung gebenden Bürger *wollen* einen, gewissermaßen nur privatrechtlich bestimmten, prekären „Naturzustand“ des Rechts durch eine öffentliche freie Willensbildung und allgemeine Gesetzgebung in einen gesicherten, öffentlichen Rechtszustand überführen.

In „Faktizität und Geltung“ hat Habermas diese Prozesse deliberativer Politik ausführlich gegen „liberale“ und „republikanische“ Interpretationen differenzierend entwickelt (Habermas 1992: 324–398), und dann in ihrer gesellschaftlichen Komplexität aus soziologischer Perspektive gegen empirische Einwände verteidigt (Habermas, 1992: 349–467). Und wie vor ihm Julius Fröbel weist er auf die notwendig vorstrukturierende Funktion in der öffentlichen Meinungsbildung durch kulturelle und soziale (Bildungs-)Institutionen, politische Parteien und zivilgesellschaftliche Assoziationen hin, die mit den Akteuren aus den politischen Machtapparaten und den wirtschaftlichen Verbänden um den „Einfluß“ (Habermas, 1992: 439 ff.)

²² Hobbes, der versucht, eine Verfassungsgebung rein aus der Verfolgung privater Selbsterhaltungsinteressen der Bürger zu erklären, kann gerade deshalb den Übergang in einen Gesellschaftszustand nicht plausibel herleiten.

²³ Jon Elster weist in diesem Zusammenhang auf eine „zivilisierende Macht der Heuchelei“ hin (Elster, 1994: 51).

beim Publikum ringen. Ich kann auf diese soziologischen Konkretisierungen der öffentlichen Meinungsbildung in den netzwerkartig strukturierten Zivilgesellschaften hier nicht weiter eingehen (Habermas, 1992: 399–467), und beschränke mich auf die Rolle der Menschenrechte in dieser „Verkörperung der Vernunft“.

An Ende der deliberativen Meinungsbildung, die repräsentativ auch in einer verfassungsgebenden Versammlung lokalisiert werden kann, insgesamt aber allgemeiner öffentlicher Kritik und Teilnahme zugänglich sein muss, steht dann ein Verfassungsvorschlag: Neben einem „Grundrechtsteil“, in dem die nun konkretisierten Bürger- und Menschenrechte aufgeführt sind, sind insbesondere Regelung der Gewaltenteilung und die Sicherung der Unabhängigkeit der Gewalten sowie Angaben für die Änderung der Verfassung Standardbestandteile jeder Verfassung.²⁴ Erst dieser geplante „Organisationsteil“ der Verfassung setzt und sichert, dass die anvisierten Menschenrechte vollwertige, juristische subjektive Rechte mit Klagebefugnissen und Durchsetzungsmacht sein können.

Dieser Verfassungsvorschlag enthält, *analytisch gesehen*, unterscheidbare normative Elemente: Einmal unterstellt das Ergebnis der öffentlichen Meinungsbildung gerecht zu sein, weil vernünftig begründbar, und das heißt in pragmatistischer Interpretation, dass dieser Gerechtigkeitsanspruch nicht nur die Zustimmung aller unmittelbar Beteiligten gefunden hat, sondern auch die Zustimmung einer unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft hätte finden können. Die formal gleichberechtigte Teilnahme aller an der argumentativen Meinungsbildung bürgt so für den *abstrakt* moralisch begründbaren Anspruch auf Gerechtigkeit *und* formuliert dabei diesen *moralischen* Gerechtigkeitsmaßstab *in der Sprache des Rechts* als universellen Anspruch aller auf gleiche subjektive Rechte, nach dem alle individuellen Menschen, nur weil sie Menschen sind, gleichwertig und gleich an Rechten sind. Zweitens werden diese abstrakten normativen Forderungen durch die je besondere, öffentliche argumentative Meinungsbildung einer konkreten Gemeinschaft von Bürgern in einer konkreten Liste von Grund- und Menschenrechten ausformuliert, die zugleich drittens mit einem „Organisations- teil“ der Verfassung verbunden werden. Durch die beiden letzten Elemente wird der egalitäre *Universalismus* der modernen Moral mit den notwendig *partikularen* Gestalten demokratischer Institutionen oder Rechtssysteme verbunden (Wellmer, 1998). Das, so erscheint es mir, ist die konkretere Bedeutung des ja metaphorischen Ausdrucks einer „Verkörperung der Vernunft“.

²⁴ Siehe dazu Kants überzeugende Ausführungen zur Notwendigkeit einer Gewaltenteilung und repräsentativen Struktur des Staates, Kant, KrV, IV: 313–318; ausführlicher aus diskurstheoretischer Perspektive zu den „Prinzipien des Rechtsstaates und der Logik der Gewaltenteilung“ (Habermas, 1992: 208–237).

Ein so konzipierter Verfassungsentwurf wird dann zweitens in einer *allgemeinen Willensbildung* (Gesetzgebung) zur Annahme durch alle Bürger gestellt. Im Vollzug dieser Bildung eines allgemeinen, gesetzgebenden Willens (Verfassungsgesetzgebungsakt) nehmen die Bürger ihre in der Phase der Meinungsbildung nur hypothetisch bestimmten Menschenrechte als subjektive Rechte des öffentlichen Rechts wahr, die sie zugleich durch diesen Akt erst schaffen. Mit Berufung auf den egalitären Universalismus der Menschenrechte muss idealerweise, so Rousseau und ihm folgend Kant,²⁵ dieser zweite Prozess der Verfassungsgesetzgebung das Kriterium der Einstimmigkeit erfüllen, um gerecht sein zu können.²⁶

Der systematische Ort daher, an dem zum ersten Mal Menschenrechte als *vollwertige* subjektive Rechte des öffentlichen Rechts „existieren“, ist der Akt der allgemeinen Willensbildung, durch den ein Verfassungsvorschlag vom Volk angenommen wird, d.h. in Bezug auf die Menschenrechte, in dem alle Bürger sich, nur weil sie Menschen sind, diejenigen Rechte zuschreiben, die sie zugleich in diesem Akt ausüben.²⁷ Menschenrechte, in ihrer vollen Bedeutung als subjektive Rechte, können daher nur durch eine demokratische Verfassungsgesetzgebung, d.h. im Rahmen des öffentlichen Rechts *uneingeschränkt geschaffen* und begründet werden und damit auch erst allen Menschen zuerkannt werden.

c) Sind auf diesem Wege die Menschenrechte *nach übereinstimmender Meinung aller Beteiligten in ihrem egalitär universellen Anspruch rational begründet* und zugleich durch eine demokratische Verfassungsgesetzgebung *gesetzt*, so geht es im Folgenden, im Rahmen einer Verfassung, um die *Gesetzgebung* selbst und die *Anwendung* und *Durchsetzung* der Menschenrechte im Rechtsstaat. Einklagbarkeit und Durchsetzbarkeit der *Menschenrechte* als verfasste Grundrechte setzen eine rechtsstaatliche

²⁵ Kant betont, dass die „gesetzgebende Gewalt [...] nur dem vereinigten Willen des Volkes zukomme(n)“ kann. „Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein“ (Kant, RL, VI: 313 f.).

²⁶ Doch könnte auch, als Resultat der Meinungsbildung ein differenzierter Abstimmungsmodus (Mehrheitsregelung) im Verfassungsvorschlag enthalten sein, der aber normativ genau den Anforderungen einer idealen allgemeinen Gesetzgebung entsprechen müsste, und deshalb z.B. angemessene Minderheitenrechte für diejenige Minderheit enthalten muss, die bei der originären Verfassungsgesetzgebung nicht zugestimmt hat.

²⁷ Man könnte einwenden, dass das nur für die politischen Mitwirkungsrechte (wie Meinungs- und Versammlungsfreiheit, Wahlrechte etc.) gilt, während ja andere, im Verfassungsentwurf formulierte Rechte, nicht aktuell betätigt werden. Dieser Einwand lässt sich aber entkräften, weil die angemessene Wahrnehmung politischer Rechte die implizite Beachtung anderer Menschenrechtsgruppen systematisch erfordert und daher auch die nicht aktuell betätigten Rechte durch diesen Rechtssetzungsakt als öffentliche Rechte in Kraft gesetzt werden.

Gewaltenteilung voraus, die die politische Macht von Legislative, Exekutive und Judikative an „legitimes Recht“ bindet (Habermas, 1992: 169 f.). Mit den unterschiedlichen Gruppen der Grund- und Menschenrechte²⁸ gewährt so der Rechtsstaat den Bürger in der Wahrnehmung ihrer Rechte durch Rechte und Gesetz (*rule of law*) geschützte Freiräume und Handlungsmöglichkeiten, andererseits benötigen sie gegen staatliche Willkür oder Ungleichbehandlung rechtsstaatlichen Schutz. Diese doppelte Rolle rechtsstaatlicher, politischer Macht reformuliert Habermas mit der diskurstheoretischen Unterscheidung von rechtssetzender „kommunikativer Macht“ und rechtsanwendender und -durchsetzender „administrativer Macht“ (Habermas, 1992: 182 ff.). Mit diesen Unterscheidungen kann er dann die „Prinzipien des Rechtsstaats und Logik der Gewaltenteilung“ (Habermas, 1992: 208–237) überzeugend entwickeln.

4. OFFENE FRAGEN UND PROBLEME

344 Diese idealtypische Rekonstruktion des historischen Prozesses einer (nationalen) Verfassungsgesetzgebung erlaubte zwar die wechselseitigen und sich entwickelnden Bezugnahmen von Demokratie und Menschenrechten herauszuarbeiten und konnte auch als „Verkörperung der Vernunft“ den „idealisierenden Überschuss“ des egalitären Universalismus der Menschenrechte in den Prozessen einer deliberativen Willensbildung „verorten“, gleichwohl bleiben noch eine Reihe von Fragen oder Problemen offen.

Erstens: Die konkret in einer Verfassung genannten Bürger- und Menschenrechte sind abstrakt formuliert; sie werden durch weitere „einfache Rechte“ auf unterschiedliche materiale Sachverhalte bezogen und durch (Verfassungs-)Rechtsprechung konkretisiert und erst nach und nach realisiert. Die unmittelbare Rechtspraxis hat historisch in Amerika und Frankreich diesen egalitären und universellen Ansprüchen nicht genügt. Als Träger von Menschenrechten galten nur Menschen, die als vollwertige Bürger angesehen wurden, und das waren nur weiße, vermögende Familienväter, während in Amerika und Frankreich Frauen, farbige Menschen, Sklaven, Arbeiter und Menschen in den Kolonien von den verfassungsmäßig deklarierten

²⁸ In den *nationalen* Menschenrechtskonzeptionen unterschiedlich formulierte Freiheits-, Gleichheits-, Eigentums- und Teilnahmerechte, in der *internationalen* Konzeption seit 1948 individuelle Freiheits- und Subsistenzrechte, Justizrechte, politische Teilnahme- und wirtschaftliche, soziale und kulturelle Teilhaberechte; siehe dazu ausführlich mit unterschiedlichen Autoren (Pollmann und Lohmann, 2012: 233–294).

Menschen- und Bürgerrechten zunächst ausgeschlossen wurden. Erst die politischen und sozialen Kämpfe des langen 19. Jahrhunderts (Abolitionismus, Antirassismus, gleiches Wahlrecht, Arbeiterbewegung und „soziale Frage“ etc.) führten zu Prozessen der Egalisierung und Universalisierung der Menschenrechte, beschränkt freilich auf die westlichen Industrie- und zumeist Kolonialstaaten, während in den Kolonien, Mandatsgebieten und vielen nicht-westlichen Staaten ungleiche Rechtsverhältnisse herrschten.

In globaler Hinsicht haben erst, nach den Katastrophen des 20. Jh., die neu gegründeten Vereinten Nationen den institutionellen Rahmen (Völkerrecht) für eine, nun *internationale Menschenrechtskonzeption* bereitgestellt, in dem dann in allen Staaten der Welt, wenn auch oft nur formal, die Menschenrechte durch wechselseitige Verträge zwischen den Staaten, und in einigen auch durch nationale Verfassungsgebung, anerkannt wurden und werden. Wie in diesem neuen historischen Kontext die Menschenrechte zu begründen sind, und wie die spannungsreichen Verhältnisse von Menschenrechten und Demokratie nun *international* und angesichts der fortschreitenden Globalisierung auch *transnational* zu konzipieren und zu begründen sind, das musste hier unbehandelt bleiben.²⁹

Weil die Betätigung der Menschenrechte zweitens als subjektive Rechte des formalen Rechts nur Willkürfreiheit unterstellen, sind Spannungen zwischen dem rechtlich Ermöglichten und einer intendierten, *gerechten Gemeinwohlorientierung für alle* unausweichlich. Das zeigt sich in der ambivalenten Rolle, die die Menschenrechte in Bezug auf ein sich globalisierendes kapitalistisches Wirtschaftssystem „spielen“: Einmal *ermöglichen* auf den Schutz negativer Freiheits- und Eigentumsrechte *beschränkte* Menschenrechte ein ideologisch gerechtfertigtes kapitalistische Wirtschaftssystem, zum anderen aber bieten die uneingeschränkt institutionalisierten Menschenrechte, insbesondere die politischen und sozialen Menschenrechten, Chancen zu politisch zu erkämpfenden Einhegungen und auch sozialstaatlichen Umwandlungen kapitalistischer Marktwirtschaft (Lohmann, 2012: 11–24). Auch in politischer Hinsicht ist die formalrechtlich ermöglichte Willkürfreiheit nicht ohne ambivalente Bewertung zu sehen. Einmal ermöglichen und schützen die formalen subjektiven Rechte den größten individuellen Freiheitsgebrauch für alle, zum anderen aber können sie nicht ausschließen, dass z.B. durch legale demokratische Wahlen politische Rückentwicklungen möglich sind, die, wie in der Weimarer Republik, ein totalitäres Regime wie die Nazi-Diktatur formal-legal beginnen ließen, oder wie gegenwärtig, populistische und zunehmend illiberal werdende autoritäre „Demokratien“ entstehen lassen. In all diesen Fällen fordert die ambivalente Rolle politischer, administrativer Macht (Schutzinstanz und

²⁹ Siehe dazu Lohmann (2018: 450–462; 2019; 2021b).

möglicher Gefährder der Menschenrechte zu sein), politische, juristische und besonders öffentliche zivilgesellschaftliche Aktivitäten heraus, durch die Verletzungen der Menschenrechte skandalisiert, korrigiert oder geahndet werden können (Lohmann, 2016: 219–229). In diesen Hinsichten zeigt sich, dass die „ursprüngliche“, „kommunikative Macht“ einer deliberativen Meinungs- und Willensbildung immer wieder neu aktualisiert werden muss, um Miss- und Rückentwicklungen der Demokratie³⁰ entgegenwirken zu können. Dabei zeigt sich aber auch, wie historisch kontingent das Menschenrechtsprojekt ist, und wie sehr es, trotz und wegen seiner öffentlich-rechtlichen Institutionalisierung, von „entgegenkommenden“ sozialkulturell geprägten Lebensformen abhängig ist, die es mit den formalen Mitteln des Rechtsstaats nur indirekt beeinflussen kann, und daher nicht ausschließen kann, dass die „entgegenkommenden“ Lebensformen *nicht nur unterstützend, sondern auch gefährdend* sein können.

Das ist der Preis, den eine nachmetaphysische Deutung der historisch sich ereignenden Verfassungsgebungen als „Verkörperung von Vernunft“ zahlen muss. Deshalb auch kann der normative Maßstab, mit dem die egalitär-universalistischen Ansprüche der Menschenrechte begründet werden können, nicht einfach, mit Hegel gesprochen, den realisierten Formen konkreter Sittlichkeit, d.h. den bestehenden Lebensformen, entnommen werden, sondern muss in differenzierter Form aus den Spannungsverhältnissen von kognitiver Moral, positiven, öffentlichem Recht und historisch entgegenkommenden „rationalisierten“ Lebensformen so rekonstruiert werden, dass die „Verkörperung der Vernunft“ den idealisierenden Vernunftanspruch als entrelativierenden Maßstab beinhaltet.³¹

346

LITERATUR

- Angehrn, E. (2012). „Der entgegenkommende Sinn: Offenbarung und Wahrheitsgeschehen“. In: Landmesser, Ch. und Klein, A. (Hrsgg.), *Offenbarung–verstehen oder erleben?: Hermeneutische Theologie in der Diskussion*. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 59–76.
- Böckenförde, E. W. (1994). „Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes“. In: Preuß, U. K. (Hrsg.), *Zum Begriff der Verfassung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 58–82.

³⁰ Hier ist alles anzuführen, was die gegenwärtigen Rückbildungen und Verzerrungen „guter“ demokratischer Entwicklungen bestimmt: Ökonomisierung der Politik und des Rechts, Zunahme soziale Ungleichheiten, Schwächung von Minderheitenrechten, Rassismus, restriktive Flüchtlingspolitik und ausgehöhlte Asylpolitik, u.v.m. Siehe Lohmann (2020).

³¹ Das war die Leitintention von J. Habermas Rede zu seinem 90. Geburtstag (Habermas, 2019a).

- Brunkhorst, H. (2012a). „Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung und die Virginia Declaration of Rights von 1776“. In: Lohmann, G. und Pollmann, A. (Hrsgg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart–Weimar: J. B. Metzler, 91–98.
- Brunkhorst, H. (2012b). „Die Französische Revolution und die Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers von 1789“. In: Lohmann, G. und Pollmann, A. (Hrsgg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart–Weimar: J. B. Metzler, 99–105.
- Brunkhorst, H. (2014). *Critical Theory of Legal Revolutions – Evolutionary Perspectives*, London–New York: Bloomsbury.
- Elster, J. (1994). „Die Schaffung von Verfassungen: Analyse der allgemeinen Grundlagen“. In: Preuß, U. K und Ulrich, K. (Hrsgg.), *Zum Begriff der Verfassung* Preuß. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 37–57.
- Forst, R. (1999). „Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten“. In: Lutz-Bachmann, M., und Köhler, W. R. (Hrsgg.), *Recht auf Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 66–105.
- Fröbel, J. (1847). *System der sozialen Politik*. Mannheim: J. P. Grohe.
- Fröbel, J. (1848). *Monarchie oder Republik*. Mannheim: J. P. Grohe.
- Habermas, J. (1971). *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1994). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1994a). „Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie“. In: Preuß, U. K. (Hrsg.), *Zum Begriff der Verfassung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 83–94.
- Habermas, J. (1996). *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2004). *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2010). „Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58, 343–357.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2. Bd. *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2019a). „Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 67 (5), 729–743.
- Horn, Ch. (2014). *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.
- Kämpf, A. (2012). „Selbstbestimmung“. In: Lohmann, G. und Pollmann, A. (Hrsgg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart–Weimar: J. B. Metzler, 299–302.
- Kelsen, H. (1960). *Reine Rechtslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krause, A., Simmermacher, D. (Hrsgg.) (2020). *Denken und Handeln. Perspektiven der praktischen Philosophie und der Sprachphilosophie. Festschrift für Matthias Kaufmann zum 65. Geburtstag*. Berlin: Duncker und Humboldt.
- Lohmann, G. (2012). „Marktwirtschaft und Menschenrechte“. In: Vanberg, V. J. (Hrsg.), *Marktwirtschaft und Gerechtigkeit, Schriftenreihe des Walter Eucken Instituts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 11–24.
- Lohmann, G. (2015). „Different Conceptions and a General Concept of Human Rights“. *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, 8 (3), 369–385.
- Lohmann, G. (2016). „National and International Public Spheres and the Protection of Human Rights“. In: Feger, H., Dikun, X., Wang, Ge De (Hrsgg.), *Yearbook for Eastern and Western Philosophy 1/2016*. Berlin–Boston: Gruyter, 219–229.

- Lohmann, G. (2017). „Nicht zu viel – nicht zu wenig! Begründungsaufgaben im Rahmen der internationalen Menschenrechtskonzeption“. In: Wasmeier-Sailer, M. und Hoesch, M. (Hrsgg.), *Die Begründung der Menschenrechte. Kontroversen im Spannungsfeld von positivem Recht, Naturrecht und Vernunftrecht*. Tübingen: Mohr Siebeck, 181–205.
- Lohmann, G. (2018). „Echo des Naturrechts? Menschenwürde, Menschenrechte und Demokratie“. In: Stekeler-Weithofer, P. und Zabel, B. (Hrsgg.), *Philosophie der Republik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 450–462.
- Lohmann, G. (2019). „Kosmopolitismus als uneingelöster Republikanismus von Menschenrechten und Menschenwürde“. In: Brudermüller, G., Demko, D. und Seelmann, K. (Hrsgg.), *Kosmopolitismus in einer globalisierten Welt. Philosophische und rechtliche Herausforderungen*. Würzburg: Köningshausen & Neumann, 57–70.
- Lohmann, G. (2020). „Droht der Menschenrechtsentwicklung eine Regression? Eine Skizze“. *Zeitschrift für menschenrechte*, 14 (1), 126–149.
- Lohmann, G. (2021). „Menschenrechte als subjektive Rechte des öffentlichen Rechts. Für Jürgen Habermas zum 90. Geburtstag“. In: Hilgendorf, E. und Zabel, B. (Hrsgg.), *Die Idee subjektiver Rechte*. Berlin–Boston: De Gruyter, 53–88.
- Lohmann, G. (im Erscheinen). „Der egalitäre Universalismus der internationalen Menschenrechte als historisches Ereignis“.
- Lohmann, G. (im Erscheinen). „Zwischen Moral, Recht und Politik: Jürgen Habermas' Theorien der Menschenrechte“.
- Lohmann, G., Pollmann, A. (Hrsgg.) (2012). *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart–Weimar: J. B. Metzler.
- Preuß, U. K. (1994). „Der Begriff der Verfassung und ihre Beziehung zur Politik“. In: Preuß, U. K. (Hrsg.), *Zum Begriff der Verfassung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 7–36.
- Sieyès, E. J. (2010). *Was ist der Dritte Stand? Ausgewählte Schriften*. Berlin: Akademie Verlag.
- Thornhill, C. (2021). *Democratic Crisis and Global Constitutional Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wellmer, A. (1998). „Menschenrechte und Demokratie“. In: Gosepath, S. und Lohmann, G. (Hrsgg.), *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 265–291.

Jan C. Joerden

Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder)

ACTIO LIBERA IN SE UND ACTIO LIBERA IN (SUA) CAUSA IM STRAFRECHT UND BEI SUPEREROGATORISCHEM VERHALTEN*

Zusammenfassung

Dieser Artikel befasst sich mit dem Phänomen der *actio libera in causa*. Mit diesem Ausdruck werden traditionell diejenigen Fallkonstellationen in Recht und Ethik bezeichnet, in denen eine Person eine Handlung im Zustand der Zurechnungsunfähigkeit begeht, aber für diesen Zustand selbst verantwortlich ist. So etwa in einem Fall, in dem der A im Zustand der Volltrunkenheit den B erschlägt, aber wegen seiner Volltrunkenheit dafür nicht verantwortlich gemacht werden kann (vgl. § 20 dStGB). Fraglich ist nun, ob man ihn wegen der Tötung des B gleichwohl zur Verantwortung ziehen kann, wenn man bedenkt, dass er den Zustand der Volltrunkenheit selbst frei herbeigeführt hat. Diskutiert werden dazu vertretene Modelle der Zurechnung im Strafrecht. Weiterhin werden Beispiele aus dem Bereich supererogatorischen Handelns hinzugezogen, die auch darauf hinweisen, welche Zurechnungsmodelle man im Strafrecht bei Fällen einer *actio libera in causa* bevorzugen sollte.

349

Schlüsselwörter:

actio libera in causa, Zurechnung, Strafrecht, Supererogation

ACTIO LIBERA IN SE AND ACTIO LIBERA IN (SUA) CAUSA IN CRIMINAL LAW AND SUPEREROGATORY BEHAVIOUR

Abstract

This article deals with the phenomenon of the *actio libera in causa*. With this expression traditionally those case constellations in law and ethics are denoted in which a person commits an act in a state of mental incapacity, but is responsible for this state himself.

* Der nachfolgende Beitrag ist *Professor Dr. Andrzej M. Kaniowski* mit herzlichen Glückwünschen zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. Verbunden sei diese Widmung mit ebenso herzlichem Dank für die langjährige intensive Zusammenarbeit auf den Feldern der Ethik, der Philosophie und des Rechts.

For example, in a case in which A kills B while A is completely drunk, and cannot be held responsible for killing because he is completely drunk (see Sec. 20 of the German Criminal Code). It is now questionable whether one can still hold A accountable for killing B, considering that he himself freely brought about his own state of full drunkenness. In this context represented models of imputation in criminal law will be discussed. Furthermore, examples from the area of supererogatory action are used, in order to indicate which model of imputation should be preferred in criminal law cases of *actio libera in causa*.

Keywords:

actio libera in causa, Imputation, Criminal Law, Supererogation

1. ZUM BEGRIFFSFELD DER *ACTIO LIBERA*

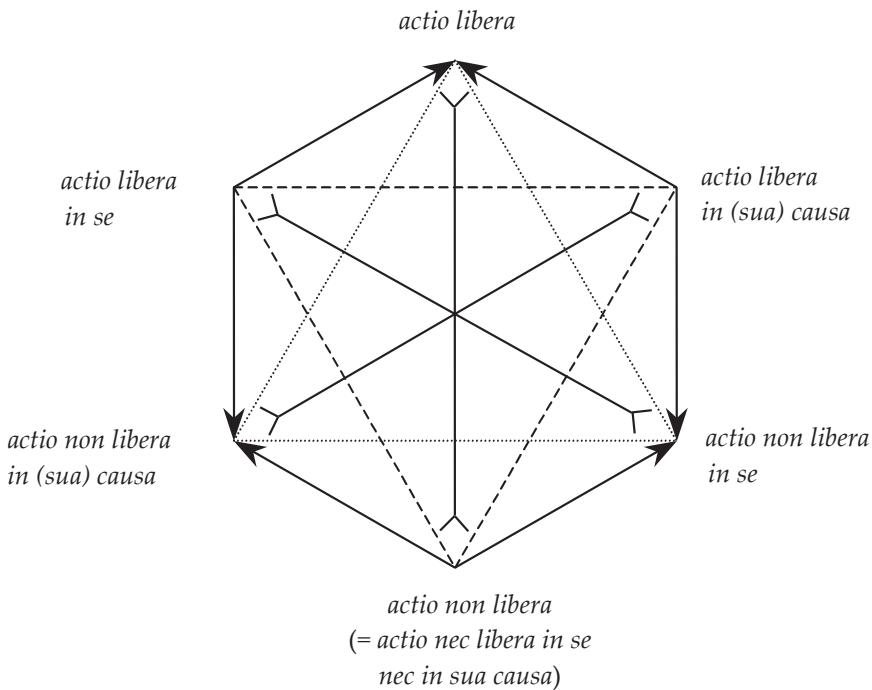
350 Der Gedanke der Unterscheidung einer *actio libera in (sua) causa* (wörtlich: „in ihrer Ursache freie Handlung“) von einer *actio libera in se* („an sich selbst betrachtet freie Handlung“) lässt sich zumindest bis zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles zurückverfolgen (vgl. Hruschka, 2003: 687 ff.).¹ Er beruht auf der Überlegung, dass es Fälle geben kann, in denen eine Handlung zwar im Moment ihrer Vornahme als *unfrei* und daher an sich als nicht zurechenbar anzusehen ist, diese Unfreiheit aber auf das (freie) Verhalten des Handelnden selbst zurückgeführt werden kann und daher die Handlung doch als *frei* anzusehen ist. Obwohl demnach eine solche Handlung keine *actio libera in se* darstellt, kommt doch ihre Zurechnung als *actio libera in (sua) causa* in Betracht, sofern sie gleichsam in ihrem Ursprung, bzw. in ihrer Ursache (*causa*), frei war. Im Ergebnis ist folglich nicht nur die *actio libera in se*, sondern auch die *actio libera in (sua) causa* als eine freie Handlung (*actio libera*) anzusehen, und deshalb sind beide dem Handelnden grundsätzlich zurechenbar. Demgegenüber ist eine Verhaltensweise, die weder an sich selbst betrachtet noch in ihrer Ursache frei ist (*actio non libera*), keine freie Handlung und deshalb auch nicht zurechenbar.

Die logischen Zusammenhänge zwischen den drei hier verwendeten Grundbegriffen (*actio libera in se*, *actio libera in [sua] causa* und *actio non libera*) sowie den ihnen korrespondierenden Negationsbegriffen lassen sich in einem strukturell dem logischen Sechseck² gleichenden, Sechseck zusammenfassen. Wie man sieht, besteht zwischen den drei soeben genannten Grundbegriffen jeweils paarweise die logische Beziehung der *Exklusion*,

¹ Vgl. zur Geschichte des Begriffs auch Hruschka (1988: 343 ff. m. w. N.).

² Näher zum *logischen Sechseck* und seinen Verwendungsmöglichkeiten bei entsprechend strukturierten Begriffsfeldern Joerden (2018: 173 ff.; 2019: 169 ff.).

weil sich diese Grundbegriffe wechselseitig ausschließen,³ aber durchaus jeweils zwei von ihnen zugleich nicht vorliegen können, und zwar genau dann, wenn der dritte Begriff erfüllt ist. Außerdem impliziert jeder Grundbegriff die Negate der beiden jeweils anderen Grundbegriffe, was durch die *Implikationspfeile* in der Zeichnung dargestellt wird. Zwischen den drei Negaten besteht jeweils die logische Beziehung der Disjunktion, weil diese Begriffe nicht nur einzeln, sondern auch jeweils zwei dieser Begriffe zugleich erfüllt sein können, und zwar genau dann, wenn der dritte, nicht negierte, Grundbegriff erfüllt ist.⁴



→ = Implikation; = Disjunktion; ----- = Exklusion; >< = Kontravalenz

³ Das gilt (hinsichtlich desselben Zurechnungsausschlusses) insbesondere auch für das logische Verhältnis von *actio libera in se* und *actio libera in (sua) causa*, da die letztere gerade voraussetzt, dass keine *actio libera in se* vorliegt. Und umgekehrt kann eine *actio libera in se* auch nie zugleich eine *actio libera in (sua) causa* sein, weil sonst eine doppelte Zurechnung desselben Erfolges gegeben wäre; vielmehr kommt die *actio libera in (sua) causa* überhaupt nur dann in Betracht, wenn die Feststellung einer *actio libera in se* gescheitert ist.

⁴ Geht es nicht um den Begriff der Handlung (*actio*), sondern um den einer Unterlassung (*omissio*), lässt sich ein entsprechendes Sechseck zeichnen, in dem das Wort *actio* jeweils durch das Wort *omissio* ersetzt wird.

2. ACTIO LIBERA IN CAUSA ALS ZURECHNUNGSFIGUR

Die klassischen Fälle, die im Rahmen der Denkfigur einer *actio libera in (sua) causa* im Strafrecht zur Diskussion stehen, sind insbesondere Fälle der Begehung einer Straftat in einem Zustand alkoholischer⁵ Beraus- schung, der eine Zurechnung dieser Tat als frei eigentlich ausschließen würde (*actio non libera in se*).⁶ Man fragt hier allerdings, ob es denn nicht eine Rolle spielt, wenn der Handelnde sich zuvor (freiwillig) selbst be- trunken hat. Nimmt man einmal den extremen Fall, dass der Handelnde sogar in Kenntnis der juristischen Konsequenzen einer Beraus- chung für die Zurechenbarkeit seiner Handlung als Straftat gerade darauf abgezielt hat, diesen Zustand der Zurechnungsunfähigkeit bei sich selbst herbeizu- führen, um seine Tat (z.B. die Tötung eines Menschen) straflos begehen zu können, so wird die rechtliche Brisanz dieses Vorgehens deutlich: Sollte es ein potentieller Straftäter tatsächlich in der Hand haben, dass seine Tat nicht bestraft wird, da er dafür sorgen kann, dass ihm die Tat wegen des von ihm selbst herbeigeführten Rauschzustandes nicht zugerechnet wird?

Die Antwort darauf scheint das Rechtsgefühl mit Klarheit zu geben: Nein! Es kann nicht sein, dass jemand einen Zurechnungsausschluss (we- gen des Rauschzustandes) für sich in Anspruch nimmt, den er selbst (ab- sichtlich)⁷ herbeigeführt hat. Diese Überzeugung liegt nahezu allen dies- bezüglichen Diskussionen in Philosophie- und Rechtsgeschichte in der Nachfolge von Aristoteles zugrunde, wobei die „Konstruktionen“, mit de- ren Hilfe man dieses Ergebnis, d.h. (strafrechtliche) Haftung nicht nur für eine *actio libera in se*, sondern auch für eine *actio libera in (sua) causa*, erzielt, durchaus voneinander abweichen mögen (siehe dazu noch die Darstellung der Diskussion im heutigen deutschen Strafrecht im Abschnitt III.1).⁸ Dabei

⁵ Es kann auch irgendein anderes Rauschmittel sein, das dieselben Auswirkungen auf die Schuldfähigkeit hat.

⁶ Ein solcher Zurechnungsausschluss sei hier zumindest vorausgesetzt; vgl. etwa § 20 dStGB. Über die Berechtigung dieses Zurechnungsausschlusses kann man natürlich auch diskutieren; er wird aber in den meisten Rechtsordnungen anerkannt (und zwar regelmäßig als Entschuldigungsgrund) und auch in der historischen Diskussion der Fälle einer *actio libera in causa* zumeist vorausgesetzt.

⁷ Wenn erst einmal die Frage für die absichtliche Herbeiführung geklärt ist, kann man erwägen, die Konstruktion auch auf andere Vorsatzformen und auf fahrlässiges Verhalten zu erweitern.

⁸ Näher zur Argumentations- und Begriffsgeschichte, die sich von Aristoteles ausgehend über die Schriften von Thomas von Aquin, Pufendorf, Kant, Feuerbach bis in die heutige Strafrechtslehre hinein nachweisen lässt, insbesondere bei Hruschka (2003: 687 ff.) und Hettinger (1988; jeweils m. w. N.).

sind die zur Illustration verwendeten Beispiele oft ähnlich, es zeigt sich aber auch, dass sich der Gedanke weit über den in der heutigen Strafrechtslehre oftmals auf die Berausungsproblematik begrenzten Rahmen hinaus erstrecken lässt. So wird etwa der *actio libera in causa*-Gedanke auch auf die Fälle bezogen, in denen eine Person sich (freiwillig) in den Einflussbereich einer Gefahr begibt und nunmehr in dieser Gefahr – wie man heute sagen würde – unzurechenbar zu Lasten Dritter agiert, weil er der Gefahr im eigenen Interesse ausweichen will. Hier ist ganz analog zu der Problematik der oben skizzierten freiwilligen Berausung zu fragen, ob ihm die an sich nicht zurechenbare Handlung in der Gefahrensituation nicht doch zugerechnet werden kann, weil er die Gefahr selbst (mit) herbeigeführt hat.⁹

Bei Kant kommt zusätzlich zum Ausdruck, dass der *actio libera in causa*-Gedanke sich auch auf die Problematik der Fahrlässigkeit beziehen lässt. Denn wer aus Unvorsichtigkeit eine Handlung vornimmt, die einen anderen schädigt, ist gleichsam *causa libera* seiner eigenen Unwissenheit im Augenblick der Handlungsvornahme. Diese Unwissenheit würde ihn eigentlich entlasten (sein Vorsatz entfällt); ihm wird sein Verhalten aber doch vorgeworfen, weil er selbst seine Unwissenheit zu vertreten hat (er hätte sich besser informieren können bzw. besser aufpassen können). Dies gilt etwa für einen Autofahrer, der nicht weiß, dass er mit seinem Verhalten (z.B. unvorsichtiges „Schneiden“ der Kurven) einen Unfall verursacht, bei dem es zum Tod eines anderen Verkehrsteilnehmers kommt. Hier wird er zwar nicht wegen einer Vorsatztat (also etwa wegen Totschlags gemäß § 212 dStGB) verurteilt, da er ja gar nicht wusste, was er tat, aber doch für sein Verhalten wegen einer korrespondierenden Fahrlässigkeitstat (Fahrlässige Tötung gemäß § 222 dStGB) zur Verantwortung gezogen.¹⁰

In einer Passage in der von Vigilantius angefertigten Nachschrift einer Vorlesung Immanuel Kants über Moralphilosophie werden denn auch die hier bereits hervorgehobenen Grundbegriffe der Handlungslehre in sehr knapper, eleganter Weise zueinander in Beziehung gesetzt (V-MS/Vigil, XXVII: 563).

Die *consectaria facti libera sive moralia*, so nämlich aus der Freiheit des Handelnden entspringen, sind allein imputabel, das *oppositum* sind alle *eventus inevitabiles*, und in *delictis* die *delicta fortunae*, von denen man nicht die Ursache ist oder sie nicht einsieht, oder die man nicht in seiner Gewalt hat:

⁹ Hierauf läuft insbesondere die Fassung der aktuellen Strafrechtsnorm des § 35 Abs. 1, S. 2 dStGB hinaus, die eine Entschuldigung des Täters wegen Notstands dann ausschließt, wenn der Notstandstäter die Gefahr „selbst verursacht“ hat; näher dazu unten im Abschnitt III.2.

¹⁰ Dass die Fahrlässigkeitstat dabei zumeist milder bestraft wird als die korrespondierende Vorsatztat, ist eine davon getrennt zu betrachtende Frage der Bewertung solcher Fahrlässigkeitstaten.

nämlich 1) sie gehen über die Kräfte eines Menschen, oder 2) der Mensch hat sie nicht vorhersehen können, oder 3) sie doch nicht hindern können, 4) oder es war ihm moralisch nicht erlaubt, oder er nicht befugt, sie zu hindern; von allen diesen Umständen gilt die Regel: *ultra posse nemo obligatur*, und sie sind nicht imputabel.

Jedoch ist diese Impotenz zu handeln oder eine Handlung zu unterlassen, die hier als absolut angenommen wird, nur dann nicht imputabel, insofern der Handelnde nicht *causa libera* dieser Impotenz ist, oder sie nur durch eine Bedingung entstand, die in ihm lag. *Causa causati est causa causae*.

Mit der Vorsicht hätte er z.B. den Erfolg einsehen können, – die nächste Ursache war zwar zufällig, aber die entfernte lag in ihm.

Dieser Schlüsseltext zur Zurechnung macht den Zusammenhang zwischen anerkannten Grundsätzen deutlich und expliziert damit zugleich den Inhalt des Begriffsfeldes der *actio libera*: Die von der Formel *causa causae est etiam causa causati* („Die Ursache der Ursache ist auch die Ursache des Verursachten“)¹¹ gebildete Ursachenreihe für die Verantwortungszuschreibung wird erst an der Stelle abgebrochen, an der das Wirken einer freien Ursache (*causa libera*) konstatiert werden kann. Hier hat man es *prima facie* mit dem Beginn einer *actio libera in se* zu tun, wenn etwa der A mit seinem Gewehr auf den B schießt, um ihn mit diesem Schuss zu Tode zu bringen. Denn hier beginnt der A eine auf den Tod des B zulaufende Ursachenkette, indem er gezielt sein Gewehr abfeuert. A ist dabei die erste *causa libera*, auf die man trifft, wenn man vom Tod des B zurück die Kette der Ursachen für diesen verfolgt. Alle Zwischenursachen (Zünden des Schießpulvers nach Auslösen des Gewehrs, Herausfliegen der Kugel aus dem Gewehr, Auftreffen der Kugel auf dem Körper des B etc.) sind keine „freien“ Ursachen und können deshalb bei der Zuschreibung der Verantwortlichkeit für den Tod des B übersprungen werden. Erst das Erreichen einer freien Ursache in diesem Regress entlang der Ursachenkette charakterisiert den Beginn einer *actio libera* (hier: einer Tötungshandlung).

Eine solche *freie* Ursache ist mit dem Verhalten eines Menschen allerdings nicht gegeben, wenn – wie Kant dies in der obigen Passage ausdrückt – ihre Vermeidung über die „Kräfte eines Menschen“ geht, oder eine ähnliche Lage besteht – *ultra posse nemo obligatur*.¹² Solche Verhaltensweisen sind nicht zurechenbar, „nicht imputabel“ (sie sind bloße „delicta fortunae“). Sie sind aber doch (ausnahmsweise) „imputabel“,

¹¹ Zu Inhalt und Entwicklung dieser Formel, die die Transitivität der Kausalrelation kennzeichnet und deren Verwendung sich bis ins 13. Jahrhundert nachweisen lässt, näher Joerden (1988:16 ff.).

¹² „Über sein Können hinaus ist niemand verpflichtet“. Näher zu Herkunft und Bedeutung dieses Satzes für Strafrecht und Moralphilosophie vgl. Joerden (2017: 425 ff. m. w. N.).

wenn der Handelnde *causa libera* „dieser Impotenz zu handeln oder eine Handlung zu unterlassen“ ist; denn dann gilt wieder der von Kant hier mit *causa causati est causa causae*¹³ wiedergegebene allgemeine Zurechnungsgrundsatz. Die entsprechende Handlung wird als *actio libera in (sua) causa* bezeichnet.

3. ACTIO LIBERA IN (SUA) CAUSA BEI DELIKTEN UND BEI SUPEREROGATORISCHEM VERHALTEN

Dass es sich bei dem Gedanken der *actio libera in causa* um einen Zurechnungsgedanken (und nicht um einen Bewertungsgedanken) handelt, kann man deutlich erkennen, wenn man die Fälle so verändert, dass es nicht mehr um die Zurechnung (straf-) rechtswidrigen, schuldhaften Verhaltens, sondern um die Zurechnung supererogatorischen,¹⁴ lobenswerten Verhaltens geht. Dann zeigt sich die Unabhängigkeit des Gedankens der *actio libera (in se bzw. in causa)* von dem jeweiligen Bewertungssystem. Das macht etwa der Fall deutlich, in dem eine Person im Zustand einer die Zurechnung ausschließenden Trunkenheit einer wohlthätigen Organisation einen nennenswerten Geldbetrag spendet (*actio non libera in se*). Von der Frage der zivilrechtlichen Wirksamkeit einer solchen Vermögensübertragung einmal ganz abgesehen, würden wir den großzügigen Spender in diesem Fall kaum für sein Verhalten loben, was wir zweifellos täten, wenn er voll zurechenbar gehandelt hätte. Wusste der Spender allerdings im Vorhinein, dass er im Zustand der erheblichen Trunkenheit besonders spendabel zu sein pflegt, und hat er sich gerade im Hinblick darauf („vorsätzlich“) betrunken, etwa um seinen im Zustand der Nüchternheit überwiegenden Geiz auszuschalten, so wird man ihn für seine Spende – eine *actio libera in (sua) causa* – durchaus loben können und wollen.

¹³ Diese von Kant abgekürzte und leicht umgestellte Formel zur Transitivität der Kausalrelation (vgl. ob. bei Fn. 11) sollte (übersetzt) so betont werden: „Ursache des Verursachten ist [auch] die Ursache der Ursache“, damit klar wird, dass die Formel von Kant mit identischem Sinn wie die ursprüngliche Formel verwendet wird.

¹⁴ Supererogatorisch ist ein Verhalten, das über die Grenzen der Anforderungen eines rechtlichen oder moralischen Normensystems in aner kennenswerter Weise hinausgeht; z.B. die Spende eines Geldbetrages für eine wohlthätige Organisation. – Näher zum Begriff der Supererogation und deren Begriffsgeschichte Heyd, 1982; zur systematischen Begriffsbildung Joerden, 2018: 195 ff. m. w. N.; siehe ausführlich zur Supererogation auch Kaniowski, 1999.

Auch wenn es um die Interpretation fahrlässigen Verhaltens als *actio libera in causa* geht (vgl. oben), kann man Parallelen zum supererogatorischen Verhalten ziehen; allerdings ist dabei darauf zu achten, dass es um eine „Fahrlässigkeit“ gehen muss, die sich zu Lasten des Handelnden selbst auswirkt, da supererogatorisches Verhalten immer mit einem Opfer des Handelnden, gleichsam einer „altruistischen Selbstschädigung“, verbunden sein muss.¹⁵ Wer sich deshalb etwa bei einer Rettungshandlung zugunsten eines anderen unvorsichtiger Weise selbst verletzt, weil er weniger auf die eigene Unversehrtheit achtet als auf die Rettung des unmittelbar Gefährdeten, ist für seine unvorsichtige Selbstverletzung durchaus zu loben, weil es lobenswert ist, dass er die Vorsicht in eigenen Angelegenheiten hintangestellt hat. Möglicherweise würden wir ihn *noch mehr* loben, wenn er die eigene Verletzung „sehenden Auges“, also vorsätzlich, auf sich genommen hätte, um dem Gefährdeten zu helfen. Aber diese „größere Lobwürdigkeit“ beruht wieder lediglich auf der parallelen Wertung bei der Differenzierung zwischen fahrlässigem und vorsätzlichem Verhalten und deren unterschiedlicher Strafwürdigkeit bei Delikten.

Das moderne Strafrecht kennt über die schon genannten Beispiele hinaus eine ganze Reihe von Anwendungsbereichen des *actio libera in causa*-Gedankens. Allerdings steht im Vordergrund der Diskussion regelmäßig die im Kontext von § 20 dStGB¹⁶ betrachtete selbstverschuldete Berausung eines Delinquenten mit Alkohol (oder anderen Drogen). Mit dieser Thematik wird deshalb die Analyse der Bereiche zu beginnen haben, in denen sich der *actio libera in causa*-Gedanke wiederfindet. In gewisser Weise wird damit allerdings das Pferd vom Schweif her aufgezümt, da die Diskussion zu § 20 dStGB ja (erst) auf der Ebene der strafrechtlichen Schuld stattfindet, während der *actio libera in causa*-Gedanke schon auf der sog. Tatbestandsebene – wie soeben im Hinblick auf Fahrlässigkeitstaten schon angedeutet wurde und im Folgenden noch näher zu zeigen sein wird – eine maßgebliche Rolle spielen kann. In Bezug auf diese Fälle findet sich die Bezeichnung als *actio libera in causa* indes nur selten (vgl. Hruschka, 2003: 687 ff.). Dadurch entsteht der – wie sich ebenfalls noch zeigen wird – unzutreffende Eindruck, es gehe dabei *nur* um Probleme bei der Anwendung von § 20 dStGB. Doch zunächst zu dem gleichsam etablierten Anwendungsbereich der Denkfigur der *actio libera in causa* im Bereich der Schuld.

¹⁵ Näher dazu Joerden, 2015: 221 ff.

¹⁶ § 20 dStGB lautet: „Schuldunfähigkeit wegen seelischer Störungen. Ohne Schuld handelt, wer bei Begehung der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tiefgreifenden Bewußtseinsstörung oder wegen Schwachsinnns oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln“.

1. Handeln (und Unterlassen) im Zustand selbstverschuldeter Berausung

Über die Straf*würdigkeit* einer Handlung (oder Unterlassung) im Zustand selbstverschuldeter Berausung besteht im heutigen strafrechtlichen Schrifttum in Deutschland im Ergebnis weitgehend Einigkeit, und zwar über alle Modelle¹⁷ zur Begründung der Strafbarkeit des Täters in den Fällen der *actio libera in causa* hinweg.¹⁸ Selbst diejenigen Autoren,¹⁹ die die Begründung für eine Strafbarkeit der *actio libera in causa* im Kontext von § 20 dStGB vor dem Hintergrund der derzeitigen Gesetzeslage in Deutschland prinzipiell ablehnen, sind doch der Ansicht, dass das Verhalten des Täters – insgesamt betrachtet – zu bestrafen ist, allerdings nicht hinsichtlich der im Zustand der Berausung vorgenommenen Handlung, sondern hinsichtlich der *actio praecedens*, also der Berausung als solcher, und zwar unter Anwendung von § 323a dStGB.²⁰

Das in diesen Wertungen sich manifestierende Rechtsgefühl, ein solcher Täter habe doch Strafe verdient, beruht nun auch durchaus auf plausiblen Grundlagen der Zurechnungslehre. Denn, wenn es so ist, dass eine Handlung nicht zugerechnet werden kann, weil sie nicht frei ist, weil sie m. a. W. keine *actio libera* ist, dann muss der Regress entlang der Ursachenkette auf der Suche nach einem Verantwortlichen nicht abgebrochen werden.²¹ Vielmehr kann und muss gefragt werden, wie es denn zu dieser Unfreiheit gekommen ist; und es gilt einmal mehr der Grundsatz *causa causae est etiam causa causati*; oder schon in einer Formulierung von J. L. Banniza (1773: Lib. I, Cap. V, § 86):

357

¹⁷ Zu nennen sind insbesondere das Tatbestandsmodell und das Ausnahmmodell; näher dazu noch im Folgenden.

¹⁸ Vgl. dazu etwa die Darstellung bei Perron/Weißer (Schönke/Schröder, 2019: § 20 Rn. 33 ff.).

¹⁹ So im Ergebnis etwa Hettinger (1988; m. w. N.).

²⁰ Vgl. wiederum Hettinger (1988; m. w. N.) – § 323a dStGB lautet: „*Vollrausch*. (1) Wer sich vorsätzlich oder fahrlässig durch alkoholische Getränke oder andere berauschende Mittel in einen Rausch versetzt, wird mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren oder mit Geldstrafe bestraft, wenn er in diesem Zustand eine rechtswidrige Tat begeht und ihretwegen nicht bestraft werden kann, weil er infolge des Rausches schuldunfähig war oder weil dies nicht auszuschließen ist. (2) Die Strafe darf nicht schwerer sein als die Strafe, die für die im Rausch begangene Tat angedroht ist. (3) Die Tat wird nur auf Antrag, mit Ermächtigung oder auf Strafverlangen verfolgt, wenn die Rauschtat nur auf Antrag, mit Ermächtigung oder auf Strafverlangen verfolgt werden könnte“. – An der Rechtsfolge (maximal 5 Jahre Freiheitsentzug) sieht man indes, dass diese Vorschrift nicht hinreicht, etwa das Unrecht eines Mordes (§ 211 dStGB) als Rauschtat angemessen zu erfassen, da dieser als *actio libera in se* zwingend mit lebenslangem Freiheitsentzug bestraft werden würde.

²¹ Zum diesbezüglichen Regressverbot, wenn eine *causa libera* erreicht worden ist, vgl. oben, Abschnitt II.

Non tamen quis existimet, & has personas [...] recensitas ab omni crimine, omnique poena esse immunes: sic 1) ...; 2) ...; 3) summe ebrii, qui sponte se inebriarunt, quoniam is, qui est causa causae, quoque est causa causati, seu effectus illius, qui exinde fluit.²²

Die Probleme der Fälle einer *actio libera in causa* bei selbstverschuldetem Rauschzustand liegen daher offenkundig nicht bei dem Dass der Bestrafung, sondern beim Wofür? Die meisten dieser Probleme ergeben sich dabei aus einem weiteren Grundsatz des Strafrechts: *nullum crimen, nulla poena sine lege* (kein Verbrechen, keine Strafe ohne Gesetz) (vgl. Feuerbach, 1801: § 24), wobei hier vor allem die Ausdifferenzierungen ...*sine lege scripta* und ...*sine lege certa* wichtig sind.²³ Die Probleme liegen einerseits in der aktuellen Fassung des § 20 dStGB²⁴ und andererseits in der Fassung der Deliktstatbestände²⁵ im Besonderen Teil des deutschen Strafgesetzbuches.

Die Begriffsgeschichte der *actio libera in causa* zeigt (vgl. Hruschka, 2003: 687 ff.), dass der ursprüngliche Gedanke einer *actio libera in (sua) causa* („eine in ihrer Ursache freie Handlung“) den komplementären Begriff einer *actio libera in se* („eine an sich selbst betrachtet freie Handlung“) voraussetzt. Eine Handlung, die frei ist, d.h. ohne das Eingreifen von (gesetzlich anerkannten) Zurechnungsausschlussgründen vorgenommen wird, ist eine *actio libera in se* und damit voll zurechenbar. Greift indes ein Zurechnungsausschlussgrund ein, kann nur noch (wenn überhaupt)²⁶ eine *actio non libera in se* („eine an sich selbst betrachtet unfreie Handlung“) gegeben sein. Das schließt allerdings nicht die Möglichkeit aus, dass eine *actio libera in (sua) causa* („eine in ihrer Ursache freie Handlung“) vorliegt. Diese kommt dann in Betracht, wenn der Handelnde für das Vorliegen der Umstände selbst verantwortlich ist, die an sich den Zurechnungsausschluss eingreifen lassen (vgl. oben Abschnitt II.). Denn dann lässt sich die

358

²² Übersetzt: „Das bedeutet allerdings nicht, dass die genannten Personen in jedem Fall von Verbrechen und Strafe frei wären: So [...] insbesondere (nicht) die Betrunkenen, die sich freiwillig betrunken haben, da ja der, der die Ursache der Ursache ist, auch die Ursache des Verursachten ist, bzw. des Effektes, der daraus hervorgeht“.

²³ Vgl. dazu Art. 103 Abs. 2 Grundgesetz und § 1 dStGB.

²⁴ Hiermit hat vor allem das sog. Ausnahmemodell Probleme; weiter dazu noch im Folgenden.

²⁵ Hiermit hat vor allem das sog. Tatbestandsmodell Probleme; weiter dazu noch im Folgenden.

²⁶ Bei einer *Handlung* bleibt es auch dann, wenn nicht ausnahmsweise der Zurechnungsausschluss des Fehlens einer Handlungsalternative eingreift, da es dann schon an einer Handlung fehlt; eine Situation, die mithin zwar nicht von dem Handlungsbegriff umfasst wird, aber durchaus von dem Begriff der *actio*, weil dieser auch anwendbar ist, wenn keine Handlungsalternative mehr besteht: *actio non libera*; vgl. ob. Abschnitt I. Gemeint sind im obigen Text indes in erster Linie die Zurechnungsausschlüsse, die strafrechtlichen Entschuldigungsgründen korrespondieren; vgl. dazu noch näher nachfolgenden Abschnitt III.4.

an sich unfreie Handlung demjenigen, der den ihn begünstigenden Zurechnungsausschluss freiverantwortlich herbeigeführt hat, *ausnahmsweise* doch zurechnen.

Bezieht man dieses Verständnis des *actio libera in causa*-Gedankens auf die Regelung des § 20 dStGB, so zeigt sich indes, dass diese Vorschrift des deutschen Rechts beim Wort genommen eine Bestrafung der *actio libera in causa*, die ja zugleich eine *actio non libera in se* ist, nicht zulässt. Denn § 20 dStGB sieht – anders als parallele Regelungen in anderen Rechtsordnungen²⁷ – *keine Ausnahme* für die Fälle vor, in denen die Zurechnungsunfähigkeit des Handelnden von diesem selbst zu verantworten ist. Das sog. *Ausnahmemodell* (vgl. Hruschka, 2003: 687 ff.) der *actio libera in causa* korrespondiert daher zwar der denkgeschichtlichen Entwicklung des Begriffs und der Logik des Verhältnisses von *actio libera in se* und *actio libera in (sua) causa* (vgl. dazu die obige Skizze in Abschnitt I.), ist aber mit der gegenwärtigen Fassung von § 20 dStGB unvereinbar.²⁸ Das ändert aber natürlich nichts an der Schlüssigkeit des Zurechnungsmodells, das eine *Ausnahme* von dem betreffenden Zurechnungsausschluss vorschlägt, um zur Bestrafung des Handelnden wegen seines Verhaltens zum Zeitpunkt des Vorliegens eben jenes Zurechnungsdefekts zu gelangen. Würde § 20 dStGB eine entsprechende Ausnahme vorsehen, gäbe es insoweit keine Diskussion mehr darüber, ob das Ausnahmemodell nun „richtig“ ist oder nicht;²⁹ man würde die Ausnahmevorschrift schlicht anwenden.

Da dies aber *de lege lata* nicht möglich ist, gibt es Vorschläge, die Problematik anders zu bewältigen. Insbesondere das sog. *Tatbestandsmodell* versucht zu zeigen, dass schon die zu dem Defektzustand (z. B. Rausch) führenden Verhaltensweisen als Beginn der jeweiligen tatbestandsmäßigen Handlung anzusehen seien. Vom Standpunkt einer Zuschreibung von Verantwortlichkeit für einen Erfolg (z. B. den Tod des Opfers) aus betrachtet, ist gegen eine solche Argumentation auch nichts einzuwenden, da auch das Tatbestandsmodell dem Grundsatz folgt, wonach bei einer unfreien Handlung weiter nach deren Ursachen gefragt werden kann und muss (*causa causae est causa causati*) und hier eben kein Regressverbot eingreift, das daran etwas ändern würde. Die Probleme, die mit dieser Vorgehensweise jedoch verbunden sind, liegen auf einer anderen Ebene:³⁰

²⁷ Vgl. etwa Art. 31 § 3 KK; Art. 19 Abs. 4 schweizStGB.

²⁸ Vgl. auch Perron/Weißer (Schönke/Schröder, 2019: § 20 Rn. 33 ff.), § 20 Rn. 35a m. w. N.; daher konsequent Hettinger (1988), der die Anwendung der Rechtsfigur der *actio libera in causa* im deutschen Strafrecht ganz ablehnt und für eine Bestrafung der *actio praecedens* (Sich-Berauschen) aus § 323a dStGB eintritt; vgl. oben bei Fn. 19 und 20.

²⁹ Siehe dazu noch unten Abschnitt III.2. u.a. zu § 35 dStGB.

³⁰ Vgl. auch Hruschka (2003: 687 ff.) dazu, dass der Begriff der *actio libera in causa* für das Tatbestandsmodell nicht passt.

Fraglich ist nämlich, ob man es als den Beginn z.B. einer Tötungshandlung auffassen kann, wenn jemand sich erst im Hinblick auf die Begehung einer Tötungshandlung Mut antrinkt.

Dieses Problem stellt sich vor allem im Hinblick auf die Fassung der Tatbestände des Besonderen Teils des dStGB und den Grundsatz *nullum crimen sine lege certa*. Denn wenn etwa in § 212 dStGB die Worte verwendet werden „Wer einen Menschen tötet [...]“, so ist damit offenbar auf eine Tötungshandlung Bezug genommen und nicht nur auf eine (Mit-) Verursachung des Todeserfolges.³¹ Nun gilt zwar auch für § 212 dStGB nach h.M. die sog. Äquivalenztheorie, wonach auch diejenigen Ursachen als Anknüpfungspunkte für die Zurechnung einer Handlung in Betracht kommen, die zeitlich weit vor dem Eintritt des Erfolges in der Ursachenkette verortet sind. Aber sofern – wie etwa bei der Begehung eines Delikts im Zustand des § 20 dStGB – jedenfalls noch ein Willensentschluss des Täters im Defektzustand erforderlich ist, dürfte sich der *Handlungsbegriff* gegen eine diesen Willensentschluss gleichsam überspringende Konzeption sperren (anders als die oben diskutierte „bloße“ Frage nach der Verantwortlichkeit für den Todeserfolg).³² Denn es erscheint wenig überzeugend, von einer Person zu sagen, sie habe schon mit einer Tötungshandlung begonnen, während sie sich etwa gemütlich zu Hause betrinkt, um dann in einen Fernzug zu steigen und nach Ankunft am Zielbahnhof das Opfer aufzusuchen und es im Zustand des § 20 dStGB zu erschlagen.

Auch dann, wenn der Modus (Handeln bzw. Unterlassen) des Verhaltens wechselt, wird deutlich, worum es hier geht: Wer es (vorsätzlich) unterlässt, ein erforderliches und zuhandenes Medikament einzunehmen, das ihn – wie er weiß – vor dem Wiederaufflackern seiner Geistesstörung i. S. d. § 20 dStGB schützen soll, und dann im Zustand des § 20 dStGB vorsätzlich einen Totschlag begeht, ist für eine Totschlagshandlung verantwortlich und nicht (nur) für eine Tötung durch *Unterlassen*. Demgegenüber ist der Schrankenwärter, der sich bis zum Zustand des § 20 dStGB betrinkt und es dann mit tödlichen Folgen für einen anderen versäumt, die Schranke zu schließen, nicht für eine Tötungshandlung verantwortlich,

³¹ Anders wohl bei der fahrlässigen Tötung gemäß § 222 dStGB, wo es heißt: „Wer durch Fahrlässigkeit den Tod eines Menschen verursacht [...]“, weshalb hier die Figur der *actio libera in causa* nach dem Tatbestandsmodell insofern als weniger problematisch erscheint.

³² Dies verkennt m. E. Jakobs, wenn er es für widersprüchlich erklärt, einerseits eine Verantwortungszuschreibung zu ermöglichen, andererseits aber die Zuschreibung der Herbeiführung des Defektzustandes als Tötungshandlung zu verweigern (vgl. Jakobs, 1998: 105 ff.). Es geht demgegenüber gerade um zwei unterschiedliche Aspekte: (1) die Zuschreibung von Verantwortung als solche und (2) die Beantwortung der Frage, ab wann eine Tötungshandlung konstatiert werden kann.

sondern (nur) für einen Totschlag durch *Unterlassen*. Diese Ergebnisse lassen sich allerdings nur dann erzielen, wenn man dem obigen *Ausnahmemodell* den Vorzug gibt (freilich mit der geschilderten Problematik *de lege lata*). Ein *Tatbestandsmodell* müsste demgegenüber jeweils auf den Verhaltensmodus (Handeln bzw. Unterlassen) beim Herbeiführen des Defektzustandes abstellen und käme dadurch zu wenig plausiblen Ergebnissen.

Demnach erscheint das Tatbestandsmodell nicht geeignet, die Strafbarkeit in den Fällen eines selbstverschuldeten Zurechnungsdefekts adäquat zu begründen, weil die Tatbestände des Besonderen Teils des dStGB eben überwiegend auf *Handlungen* Bezug nehmen und nicht auf „Verursachungen“. Dies alles einmal ganz abgesehen davon, dass das Tatbestandsmodell zumindest in bestimmten Fallkonstellationen in Probleme mit der Fixierung des Versuchsbeginns gerät, indem der „Beginn der tatbestandsmäßigen Handlung“ ja ggf. auf einen Zeitpunkt (Betrinken) vorverlegt wird, zu dem im Regelfall noch nicht einmal der Eintritt in das Versuchsstadium angenommen würde (sog. Vorbereitungsstadium). Dass daraus weitere Probleme hinsichtlich der Möglichkeiten eines strafbefreienden Rücktritts vom Versuch entstehen können, sei hier nur am Rande erwähnt.

Nicht zu überzeugen vermag auch der Ansatz, die beschriebene Problematik über die Figur der mittelbaren Täterschaft i. S. d. § 25 Abs. 1 2. Alt. dStGB zu lösen, wonach der Täter sich selbst als „Werkzeug“ für die Tat verwenden soll. Abgesehen von dem Problem, dass § 25 Abs. 1 2. Alt. dStGB ausdrücklich vom Handeln „durch einen anderen“ spricht und man den (schon) schuldunfähigen Täter im Hinblick auf *denselben* noch nicht schuldunfähigen Täter kaum als einen *anderen* bezeichnen kann,³³ ist auch die Konstruktion ganz unabhängig vom Wortlaut des § 25 Abs. 1 2. Alt. dStGB brüchig.³⁴ Denn es bleibt unklar, wie es eine Tötungshandlung sein kann, sich zu betrinken, wenn *dieselbe* Person noch gar nicht („endgültig“) entschieden hat, dass *sie* im Zustand des Defektes (Rausch) dann eine Tötungshandlung vornehmen wird. Anders als im „Normalfall“ einer mittelbaren Täterschaft, wenn eine *andere* Person zur Tatdurchführung eingesetzt wird, hat der Alleintäter in den hier diskutierten Fällen, seine Entscheidung über die Durchführung der Tat gerade noch nicht gefällt („aus seinem Willen entlassen“), sondern muss sich erst noch („endgültig“) dazu entscheiden. Die These von der *actio*

³³ Das Argument der Inkongruenz mit dem Gesetz *de lege lata* wendet sich also gegen dieses Modell ebenso wie gegen das (schlichte) Tatbestandsmodell und gegen das Ausnahmemodell. *Insofern* besteht *de lege lata* ein argumentatives „Patt“ zwischen den beiden Modellen.

³⁴ Zusätzliche Probleme entstehen bei den sog. eigenhändigen Delikten im Zustand der Zurechnungsunfähigkeit, für die der Täter selbst verantwortlich ist, da bei diesen die Anwendung des Konzepts der mittelbaren Täterschaft von vornherein ausscheidet.

libera in causa als Fall einer mittelbaren Täterschaft des Täters durch sich selbst als sein eigenes Werkzeug käme demgegenüber zu dem wenig plausiblen Ergebnis, der Täter habe *zwei* Tötungshandlungen an demselben Opfer vorgenommen: eine durch sich Sich-Betrinken und eine durch Erschlagen des Opfers im Rauschzustand. Tötungshandlung kann aber nur ein solches Verhalten sein, mit dem der Täter *seine letzte* Entscheidung über die Tat fällt.

Deshalb kann man unter Zugrundelegung des konkurrierenden Ausnahmемодells auch bei Handlungen, die keiner negativen Bewertung unterliegen, sondern supererogatorisch sind, sinnvoll von Fällen einer *actio libera in (sua) causa* reden, wie es etwa der eingangs dieses Beitrags schon erwähnte Fall des (freiwillig) betrunkenen Spenders gezeigt hat. Der Grund dafür, dass man dem Spender sein Verhalten trotz Zurechnungsunfähigkeit wegen seiner Trunkenheit zum Zeitpunkt der Vornahme der Spende zum Verdienst zurechnen kann, liegt in seiner eigenen Verantwortlichkeit für seine Trunkenheit. Diese war für ihn vermeidbar und ihre Nicht-Vermeidung kann ihm folglich zugerechnet werden. Deshalb entfällt der spätere Zurechnungsausschluss und es bleibt möglich, die betreffende Person trotz ihrer Trunkenheit zu loben. Man lobt sie auch nicht etwa für ihre Trunkenheit, sondern für die im Zustand der (selbstverantworteten) Trunkenheit bewirkte Spende.

362

2. Selbstverschuldete Notstandslage

Die Figur der *actio libera in (sua) causa* ist im Strafrecht keineswegs auf den Kontext von § 20 dStGB beschränkt (vgl. Hruschka, 2003: 687 ff.), sie tritt in anderen Bereichen in der aktuellen Debatte nur weniger in Erscheinung, insbesondere dann, wenn das Gesetz bereits eine „Lösung“ bereithält, die den Streit über die Problematik schon im Keim erstickt. Ein wichtiges Beispiel ist dafür § 35 Abs. 1 S. 2 dStGB.³⁵ Danach ist derjenige

³⁵ § 35 dStGB lautet: „Entschuldigender Notstand. (1) Wer in einer gegenwärtigen, nicht anders abwendbaren Gefahr für Leben, Leib oder Freiheit eine rechtswidrige Tat begeht, um die Gefahr von sich, einem Angehörigen oder einer anderen ihm nahestehenden Person abzuwenden, handelt ohne Schuld. Dies gilt nicht, soweit dem Täter nach den Umständen, namentlich weil er die Gefahr selbst verursacht hat oder weil er in einem besonderen Rechtsverhältnis stand, zugemutet werden konnte, die Gefahr hinzunehmen; jedoch kann die Strafe nach § 49 Abs. 1 gemildert werden, wenn der Täter nicht mit Rücksicht auf ein besonderes Rechtsverhältnis die Gefahr hinzunehmen hatte. (2) Nimmt der Täter bei Begehung der Tat irrig Umstände an, welche ihn nach Absatz 1 entschuldigen würden, so wird er nur dann bestraft, wenn er den Irrtum vermeiden konnte. Die Strafe ist nach § 49 Abs. 1 zu mildern“.

nicht entschuldigt, der in einer von ihm selbst verschuldeten³⁶ Notstandslage i. S. d. § 35 Abs. 1 S. 2 dStGB eine rechtswidrige (an sich gem. § 35 Abs. 1 S. 1 dStGB entschuldigte) Handlung vornimmt. Dem offenkundig auch hier zugrunde liegenden *actio libera in causa*-Gedanken wird in dieser Vorschrift im Sinne des sog. *Ausnahmемodells* (vgl. dazu im vorangehenden Abschnitt III.1.) Rechnung getragen: Das Handeln in der Situation des § 35 Abs. 1 dStGB ist rechtswidrig und *prima facie* auch schuldhaft; es wird aber in einer ersten gesetzlichen Ausnahme gem. § 35 Abs. 1 S. 1 dStGB entschuldigt (es ist also keine *actio libera in se*, sondern eine *actio non libera in se*), wovon das Gesetz gem. § 35 Abs. 1 S. 2 dStGB dann allerdings eine (Gegen-) Ausnahme macht, wenn der Handelnde die Gefahr *selbst verschuldet* hat; ihm wird mithin sein Verhalten als eine *actio libera in (sua) causa* vorgeworfen. Bereits bei *A. Baumgarten* wird dies so formuliert (Baumgarten, 1911: 47).

In dem Sich-in-Notstandversetzen liegt die Verursachung des üblen Erfolges, dessen unmittelbare Ursache die Notstandshandlung ist (*causa causae est causa causati*).³⁷

Als es die Vorschrift des § 35 dStGB noch nicht gab (also vor der Neufassung des Allgemeinen Teils des dStGB per 1.1.1975), kannte die in mancher Hinsicht parallele Vorschrift des § 52 dStGB a. F. zum entschuldigenden Nötigungsnotstand noch keine Ausnahmeregelung. Es nimmt daher nicht Wunder, dass das Bayerische Oberste Landesgericht (*BayObLG*) in einem Fall,³⁸ in dem sich eine Person durch Mitgehen über die Staatsgrenze der damaligen Tschechoslowakei mit anderen Personen, die sich später als Agenten eines fremden Geheimdienstes herausstellten, schuldhaft in eine Nötigungsnotstandslage gebracht und in dieser Notstandslage, um die ihr nunmehr drohende Gefahr für ihre körperliche Unversehrtheit abzuwenden, eine rechtswidrige Handlung (Verrat von Staatsgeheimnissen) vorgenommen hatte, auf der Basis der alten Gesetzesfassung die „Grundsätze der *actio libera in causa*“ zur Anwendung brachte. Im Verständnis des *BayObLG* von einer *actio libera in causa* im Rahmen des Tatbestandsmodells erfolgte seine Argumentation durch Vorverlegung der tatbestandlichen Handlung auf den Zeitpunkt der Herbeiführung der Notstandslage,

³⁶ Das Gesetz verwendet – ungenau – den Ausdruck „verursacht“. Gemeint ist nach ganz herrschender Meinung (schon wegen des verfassungsrechtlich anerkannten Schuldprinzips) „verschuldet“.

³⁷ Wobei hier allerdings noch die bloße „Verursachung“ der Notstandslage und nicht die Verschuldung als haftungsauslösender Grund bezeichnet wird. Aber jene „Verursachung“ ist natürlich nur dann vorwerfbar, wenn sie ihrerseits „frei“ (*causa libera*) und das heißt (bis auf die Ebene der Verschuldung) voll zurechenbar ist.

³⁸ Vgl. *BayObLG* MDR 1955, 247.

sodass das Mitgehen mit den späteren Nötigern von dem Gericht schon als Anfang der Ausführung der Landesverratshandlung interpretiert wurde. Mit Einführung von § 35 dStGB (mit seiner Ausnahmeklausel in § 35 Abs. 1 S. 2 dStGB) waren Konstruktionen wie diese obsolet und wurden im Rahmen einer selbstverschuldeten (Nötigungs-)Notstandslage auch nicht mehr verwendet. Ein ähnliches Schicksal würde aller Voraussicht nach auch die Diskussion im Strafrecht um die *actio libera in causa* ereilen, wenn eine Ausnahme zu § 20 dStGB in das deutsche Strafgesetzbuch aufgenommen würde.³⁹

3. Selbstverschuldete Unkenntnis (u.a. Fahrlässigkeit)

Aber der Gedanke der *actio libera in causa* ist auch dort virulent, wo man ihn vielleicht nicht gleich vermuten würde, und zwar in allen Fällen, in denen Unwissenheit bzw. Irrtum des Handelnden (oder Unterlassenden) grundsätzlich zu einem Ausschluss der Zurechnung führen würde. Also insbesondere bei Unkenntnis der relevanten Tatsachenlage (Tatumstandsirrtum i. S. d. § 16 Abs. 1 S. 1 dStGB⁴⁰), bei Unkenntnis der relevanten Rechtslage (Verbotsirrtum i. S. d. § 17 dStGB⁴¹), bei irriger Annahme einer (entschuldigenden) Notstandslage i. S. d. § 35 Abs. 1 dStGB (Irrtum i. S. d. § 35 Abs. 2 dStGB) und ganz entsprechend bei den gesetzlich in Deutschland nicht explizit geregelten Irrtümern, wie insbesondere der irrigen Annahme rechtfertigender Umstände. Beruht in diesen Fällen die Unkenntnis bzw. der Irrtum auf einem zurechenbaren Verhalten des Täters, war die Unwissenheit bzw. der Irrtum m. a. W. für den Täter *vermeidbar*, dann findet (in aller Regel) trotz des an sich gegebenen Zurechnungsausschlusses eine Zurechnung statt (vgl. Fahrlässigkeitshaftung bei vielen Delikten; weiterhin § 17 S. 2, § 35 Abs. 2 S. 1 dStGB). Die betreffende Handlung ist dann zwar keine *actio libera in se*, aber eine *actio libera in (sua) causa*, weil der Täter seine Unwissenheit bzw. seinen Irrtum selbst verschuldet hat.⁴²

³⁹ Wie bereits in Polen und in der Schweiz; vgl. ob. Fn. 27.

⁴⁰ § 16 dStGB lautet: „Irrtum über Tatumstände. (1) Wer bei Begehung der Tat einen Umstand nicht kennt, der zum gesetzlichen Tatbestand gehört, handelt nicht vorsätzlich. Die Strafbarkeit wegen fahrlässiger Begehung bleibt unberührt. (2) Wer bei Begehung der Tat irrig Umstände annimmt, welche den Tatbestand eines milderen Gesetzes verwirklichen würden, kann wegen vorsätzlicher Begehung nur nach dem milderen Gesetz bestraft werden“.

⁴¹ § 17 dStGB lautet: „Verbotsirrtum. Fehlt dem Täter bei Begehung der Tat die Einsicht, Unrecht zu tun, so handelt er ohne Schuld, wenn er diesen Irrtum nicht vermeiden konnte. Konnte der Täter den Irrtum vermeiden, so kann die Strafe nach § 49 Abs. 1 gemildert werden“.

⁴² Vgl. noch einmal die bei ob. Fn. 11 wiedergegebene Passage in der Vorlesungsnachschrift von *Vigilantius* a. E.

Dass in diesen Fällen der *actio libera in causa* im Gesetz manchmal eine obligatorische „Strafmilderung“ (bzw. „Unrechtsreduktion“) vorgenommen wird (so etwa, wenn gegenüber dem Vorsatzdelikt die separate Kategorie des Fahrlässigkeitsdelikts gebildet wird) und teilweise nur eine fakultative Strafmilderung erfolgt (vgl. etwa § 17 S. 2 dStGB), ist kein zwingendes Erfordernis und daher der insofern kontingenten Fassung des Gesetzestextes zuzuschreiben (gerade bei der Fahrlässigkeit könnte man sich *de lege ferenda* auch eine nur fakultative Strafmilderung gegenüber dem Vorsatzdelikt vorstellen, womit etwa die bekannten Probleme mit der Grenze zwischen *dolus eventualis* und sog. bewusster Fahrlässigkeit ebenfalls beseitigt wären⁴³).

Wie gezeigt, beruht auch die strafrechtliche Fahrlässigkeitshaftung auf dem Grundgedanken einer *actio libera in causa*, weil hier der Täter für das ihn eigentlich entlastende Fehlen des jeweiligen Tatwissens (also für das Fehlen des Vorsatzes) selbst verantwortlich ist und ihm daher seine Tat als *actio libera in causa* zugerechnet werden kann. Es stellt sich die Frage, ob es zu deliktisch-fahrlässigem Verhalten auch eine entsprechende Parallele bei lobwürdigem Verhalten geben kann. Es müsste sich dabei um ein Verhalten handeln, das eigentlich der betreffenden Person nicht zugerechnet werden kann, weil sie gar nicht weiß, dass sie sich supererogatorisch verhält, d.h. sie handelt in diesem Sinne ohne Vorsatz, weil sie die Tatsachenlage verkennt.⁴⁴ Anders jedoch als beim Fahrlässigkeitsdelikt, bei dem der Täter den *fremdschädigenden* Effekt seines Verhaltens nicht kennt (A erschießt den B, ohne zu erkennen, dass B in seine Schussbahn geraten ist), übersieht der fahrlässig supererogatorisch Handelnde den *selbstschädigenden* Effekt seines Verhaltens, wie etwa in folgendem Fall.

A verliert Geld aus seiner Hosentasche, das einem am Straßenrand sitzenden Bettler in den Schoß fällt. Dieses Verlieren ist eine fahrlässige supererogatorische Handlung, allerdings ein Fall *unbewusster* Fahrlässigkeit. Es ist durchaus fraglich, ob man hier dem A für seine „Spende“ ein Lob aussprechen sollte. Das dürfte davon abhängen, ob für ein lobenswertes Verhalten nicht nur diese selbstständige Komponente, sondern auch ein Bewusstsein im Sinne der bewussten Erbringung eines Opfers für erforderlich gehalten wird. Damit stellt sich eine Frage, die ganz ähnlich auch bei der strafrechtlichen Fahrlässigkeitshaftung aufzuwerfen ist, wenn es um Fälle unbewusster Fahrlässigkeit geht: Reicht das Unrecht bei unbewusster Fahrlässigkeit wirklich für einen strafrechtlichen Vorwurf aus? Die Frage wird bekanntlich in der strafrechtlichen Literatur unterschiedlich beantwortet, so

⁴³ Vgl. dazu näher Joerden (2018: 167 ff.).

⁴⁴ Verkennt sie die „Rechtslage“, liegt ein anderer Fall vor, der den Fällen des Verbotsirrtums im Strafrecht („Rechtsfahrlässigkeit“) korrespondiert; dazu später, hier geht es um „Tatsachenfahrlässigkeit“.

wie wohl auch die Ansichten bei der Beurteilung einer unbewusst fahrlässigen supererogatorischen Handlung auseinander gehen werden.

Durchaus anders sieht dies bei bewusst fahrlässigem Verhalten⁴⁵ aus. Dieses führt im strafrechtlichen Kontext (zumindest bei entsprechend schweren Delikten der Fremdschädigung) unbestritten zu einer Haftung. Denkt man sich einen Parallellfall aus dem Bereich lobender Zurechnung, bei dem eine hinreichende Schwere der Selbstschädigung (bzw. -gefährdung) in Rede steht, wird man wohl auch zur Zurechnung von Verdienst und zur Erteilung eines Lobes kommen; z.B.: A will den ihm unbekanntem B aus einem brennenden Haus retten und dabei erhebliche eigene Gefahren von Verbrennungen in Kauf nehmen; dass er sich in Lebensgefahr bringt, hält er zwar für möglich, geht dieses Risiko aber bewusst ein, wobei er allerdings auf einen guten Ausgang vertraut. Kommt A bei seiner Rettungsaktion zu Tode wird man ihn sicher (postum) loben, resp. auszeichnen.⁴⁶ Oder um ein weiteres Beispiel zu verwenden, bei dem der Handelnde noch zu Lebzeiten gelobt werden kann: A ist sich nicht sicher, ob er das Geld, das er dem Bedürftigen B leiht, auch zurück bekommen wird (so wie es ihm von B gutgläubig versprochen wurde). Im Hinblick auf die Bedürftigkeit von B geht A dieses Risiko indes bewusst ein.

4. Selbstverschuldete Handlungsunfähigkeit

Ein Verhalten, bei dem die betreffende Person keine Handlungsalternative hat, kann ihr grundsätzlich weder als ihre Handlung noch als ihre Unterlassung zugerechnet werden. Dazu folgendes Beispiel: Wer einen auf der Straße liegenden Menschen tödlich überfährt, obwohl er sofort mit allen Mitteln bremst, tötet nicht, obwohl er doch den Tod des Opfers verursacht. Dass dies keine Tötungshandlung ist, liegt daran, dass der Fahrer das Überrollen des Opfers nicht vermeiden konnte, also keine Alternative zu seinem Verhalten hatte (*ultra posse nemo obligatur*). Auch derjenige, der als Nichtschwimmer einen Menschen in einem See ertrinken sieht, tötet diesen nicht durch Unterlassen, weil er – mangels anderer Möglichkeiten, zu helfen oder Hilfe herbeizuholen⁴⁷ – ihn gar nicht retten konnte.

⁴⁵ Wobei ich hier die Debatte nicht vertiefen kann, ob sich bewusst fahrlässiges Verhalten von vorsätzlichem Verhalten abgrenzen lässt, und wenn ja, wie; dazu vgl. Joerden (2018: 167 ff.).

⁴⁶ Dies allerdings nur dann, wenn seine Risikobereitschaft im konkreten Fall nicht als „unvernünftig“ zu klassifizieren ist, weil er ein Risiko eingegangen ist, das man vernünftiger Weise nicht eingehen würde; vgl. zu diesem Ansatz auch OLG Stuttgart, StraFo 2008, 176 ff.

⁴⁷ Davon sei hier ausgegangen, weil er sonst natürlich eine Handlungsalternative hätte, und zwar Hilfe anderer herbeizuholen.

Nun kann man aber in bestimmten Fällen erwägen, trotz Vorliegens einer *actio non libera in se* bzw. einer *omissio non libera in se* auf die Zurechnungsfigur einer *actio* bzw. *omissio libera in (sua) causa* zu rekurrieren. So etwa dann, wenn der Autofahrer im obigen Fall selbst verschuldet hat, dass er nicht mehr effektiv genug bremsen konnte, weil er zuvor zu schnell gefahren war.⁴⁸ Hier könnte man ihm sein Verhalten ausnahmsweise doch als Tötungshandlung zurechnen, nur eben als *actio libera in (sua) causa* und nicht als *actio libera in se*. Und man kann erwägen, den Nichtschwimmer wegen einer *omissio libera in (sua) causa* haftbar zu machen und ihm die Tötung des Ertrinkenden durch Unterlassen trotz des Zurechnungsdefektes zuzurechnen, etwa weil er nicht rechtzeitig schwimmen gelernt hat. Zwar wird eine solche Zurechnung regelmäßig daran scheitern, dass man nicht rechtlich gehalten ist, schwimmen zu lernen, aber die Struktur der möglichen Zurechnung einer solchen *omissio libera in (sua) causa* wird davon nicht berührt.

Legt man demnach in diesen Fällen jeweils die Denkfigur der *actio* (bzw. *omissio*) *libera in (sua) causa* zugrunde, so kann ein Verhalten u. U. auch dann als eine Handlung (bzw. Unterlassung) zugerechnet werden, wenn sie *in se* nicht frei ist, diese Unfreiheit aber wiederum auf zurechenbares Verhalten der betreffenden Person zurückgeführt werden kann. Dass dabei das sog. *Ausnahmемodell* (vgl. oben Abschnitt III.1.) dieses Gedankens die überzeugenderen Ergebnisse liefert (jedenfalls soweit es um den Handlungsbegriff bzw. den Unterlassungsbegriff geht), zeigt der Blick auf die Fallkonstellationen, in denen der Modus (Handeln bzw. Unterlassen) des Verhaltens sich im Hinblick auf die relevanten Zeitpunkte „ändert“: Ist etwa zum Zeitpunkt der Unfreiheit (wegen Handlungsunfähigkeit) eine Handlung des Pflichtadressaten gefordert (z.B. der Schrankenwärter müsste die Schranke öffnen, ist aber wegen Schlafens zu keiner entsprechenden Handlung in der Lage) und beruht seine Unfreiheit auf einer Handlung (z.B. Betrinken), so wäre es kaum verständlich zu machen, mit dem sog. Tatbestandsmodell (oder seinen Spielarten) den Pflichtadressaten wegen eines Totschlags durch Begehen (§ 212 dStGB: ein Verkehrsteilnehmer wird wegen der offen gebliebenen Schranke tödlich überfahren) zur Verantwortung zu ziehen. Allzu marginal erscheint hier das Moment des Handelns, das in dem Trinken liegt. Vielmehr ist der Schrankenwärter wegen seiner Pflichtverletzung zum Zeitpunkt der selbstverschuldeten Unfreiheit aus dem entsprechenden Unterlassungsdelikt (§§ 212, 13 dStGB) haftbar zu machen.

Ganz ähnlich liegt es in dem reziproken Fall, in dem das Verhalten zum Zeitpunkt der Unfreiheit an sich eine Handlung darstellt und der

⁴⁸ Dafür bedarf es dann selbstverständlich wiederum entsprechender Regeln.

Täter zuvor seine Unfreiheit durch ein Unterlassen heraufbeschworen hat; z.B.: Der Pflichtadressat überfährt ein Kind, weil er nicht mehr rechtzeitig bremsen kann, und er konnte nicht mehr rechtzeitig bremsen, weil er es vorher unterlassen hatte, seine Bremsen angemessen zu reparieren. Hier erscheint allein eine Haftung unter Gesichtspunkten eines Begehungsdelikts (Überfahren) adäquat.

Diese Thesen werden wiederum bestätigt, wenn man die Fälle lobender Beurteilung eines Verhaltens in die Betrachtung einbezieht. Auch hier kann zwischen lobenswertem Handeln und lobenswertem Unterlassen unterschieden werden, wenngleich – anders als im Strafrecht – diese Differenzierung nicht so erhebliche Konsequenzen für die Bewertung hat. Im Strafrecht erfordert bekanntlich die Strafbarkeit wegen eines (sog. unechten) Unterlassungsdelikts das Vorliegen einer Garantenstellung, was deutlich macht, dass die Strafbarkeit von Unterlassungen regelmäßig (Ausnahmen bilden die sog. echten Unterlassungsdelikte) von (gegenüber Begehungsdelikten) zusätzlichen Anforderungen begleitet wird. Vergleichbares findet sich bei lobenswertem Verhalten wohl nicht. Gleichwohl lässt sich zwischen lobenswertem Handeln und lobenswertem Unterlassen differenzieren und es ist eine Ordnung bewertender Normen in diesem Kontext durchaus denkbar, die etwa ein Lob für Unterlassungen ganz ausschließt und überhaupt nur ein Lob für Handlungen in Betracht zieht.

368

Als typische Beispiele für lobenswerte *Handlungen* wurden bereits die Geldspende und die Rettung eines Anderen aus Gefahr bei eigener erheblicher Gefährdung des Retters genannt. Beide Handlungen sind deshalb lobenswert, weil sie zugleich für den Handelnden ein Opfer bedeuten und für die andere Person eine Begünstigung herbeiführen. Entsprechendes gilt auch für *Unterlassungen*, so etwa dann, wenn eine Person auf die Beibehaltung einer Schuld bei einem sonst verzweifelnden Schuldner verzichtet. Und doch könnte man sich für solche Fälle eine Position vorstellen, die in der Nicht-Geltendmachung eines Anspruchs eher ein zu missbilligendes Verhalten sieht, indem durch ein solches Verhalten die Säumigkeit von Schuldnern gefördert wird. Es soll hier zwar nicht behauptet werden, dass diese Position die allein zutreffende ist (eher das Gegenteil dürfte der Fall zu sein); aber dass sie zumindest vertretbar erscheint, macht deutlich, dass die Bewertung von Unterlassungen auch im Kontext supererogatorischen Verhaltens durchaus anders ausfallen kann, als die von Handlungen.

Das aber legt es nahe, auch im Bereich supererogatorischen Verhaltens zwischen der Herbeiführung eines Zustands fehlender Handlungsfähigkeit durch Handeln einerseits und durch Unterlassen andererseits durchaus zu differenzieren, aber den Modus des schließlich erfolgenden Verhaltens davon *nicht* abhängig zu machen, sondern danach auszurichten, welcher der Modus des betreffenden Verhaltens wäre, hätte die betreffende

Person noch eine Handlungsalternative gehabt. Um es wieder an einem Beispiel zu zeigen: Wer ein Schlafmittel einnimmt und es deshalb unterlässt, eine rechtmäßige Forderung zu einem Zeitpunkt einzutreiben, zu dem sie noch geltend gemacht werden kann (danach tritt z.B. Verjährung ein), weil er den Schuldner nicht in die Verzweiflung treiben will, ist wohl zu loben. Aber nicht wegen seines Handelns (Einnahme des Schlafmittels) ist er zu loben, sondern wegen der Unterlassung der Schuldeintreibung.

5. Selbstverschuldete Rechtfertigungslage; sog. *actio illicita in causa*

Unter dem Stichwort *actio illicita in causa* wird eine Rechtsfigur diskutiert, die offenkundig eine Parallelbildung zu der Zurechnungsfigur der *actio libera in causa* sein soll.⁴⁹ Es geht dabei um Fälle, in denen eine Person in einer konkreten Situation bei ihrem Handeln (oder Unterlassen)⁵⁰ gerechtfertigt ist, es aber selbst zu verantworten hat, dass es zu dieser Rechtfertigungslage gekommen ist. Insbesondere wird dies diskutiert für die Fälle einer schuldhaft herbeigeführten Notwehrlage i. S. d. § 32 dStGB (sog. Notwehrprovokation) und einer schuldhaft herbeigeführten Notstandslage i. S. d. § 34 dStGB (Provokation eines rechtfertigenden Notstands).

Wenige Probleme mit dieser Denkfigur hat dabei das sog. *Tatbestandsmodell* der *actio libera in causa*. Denn dieses Modell greift einfach auf das Täterverhalten zum Zeitpunkt der Herbeiführung der Rechtfertigungslage zurück und sieht bereits darin die tatbestandsmäßige und zu diesem Zeitpunkt auch noch rechtswidrige Handlung (bzw. Unterlassung). Dass es im Hinblick auf den Handlungsbegriff wenig plausibel erscheint, etwa die Provokation einer Notwehrlage als den Beginn der Ausführungshandlung der Verteidigung gegen den provozierten Angriff zu bezeichnen, ist dabei kein spezifisches Problem der *actio illicita in causa*, sondern spricht schon gegen die Konzeption des Tatbestandsmodells bei der *actio libera in causa* (vgl. obigen Abschnitt III.1.). Schwieriger ist dagegen die Frage zu beantworten, ob es überhaupt Fälle einer Notwehrprovokation geben kann, da dann, wenn schon die Provokation voraussetzungsgemäß rechtswidrig (*illicitum*) war, der provozierte Angriff in der Regel (soweit insbesondere die Grenzen der Erforderlichkeit und der Sozialadäquanz eingehalten werden) seinerseits rechtmäßig ist. Denn der Provozierte wehrt sich dann nach § 32 dStGB (Notwehr) gerechtfertigt gegen den Provozierenden, womit die dagegen gerichtete Abwehrhandlung des Provozierten ohnehin

⁴⁹ Ausführlich zur Problematik etwa Küper (1983); s. a. zusammenfassend Satzger (2006: 513 ff.).

⁵⁰ Bei Unterlassungen wird der Ausdruck *omissio in causa* verwendet.

ihrerseits rechtswidrig ist und es gar keine Probleme mit einer selbstverschuldeten Rechtfertigungslage geben kann. Überschreitet demgegenüber der Provozierte die Grenzen erlaubter Verteidigung, so ist sein Verhalten rechtswidrig und wird vom Provozierenden zu Recht abgewehrt.

„Echte“ Provokationsfälle, bei denen der Provozierte rechtswidrig handelt, kommen daher nur dann in Betracht, wenn der Provozierende sich mit seinem Provokationsverhalten (z.B. Sticheleien etc.) unterhalb der Schwelle der Rechtswidrigkeit hält. Dann aber ist der Gedanke der *actio illicita in causa* schon *per definitionem* nicht anwendbar und man muss auf andere (allerdings schwer plausibel zu machende) Argumente (Rechtsmissbrauch, Unfairness) zurückgreifen, um das Verteidigungsrecht des Provozierenden gegen den Angriff des Provozierten noch einzuschränken. Denkbar erscheint immerhin eine Reduktion des „scharfen“ Notwehrrechts auf das dahinter stehende allgemeine Defensivnotstandsrecht (§ 228 BGB analog), das insbesondere dann kein Abwehrrecht vorsieht, falls der Gefährdete (hier: der Provozierende) eine Möglichkeit hat, dem Angriff des von ihm Provozierten auszuweichen.⁵¹ Dies hat dann aber nur noch etwas mit der „Doppelnatur“ der Begründung des Notwehrrechts zu tun (einerseits Interessenschutz für den Angegriffenen, andererseits Verteidigung der Rechtsordnung, wobei letzterer Grund bei Provokation – möglicherweise – in Wegfall gerät) und ist jedenfalls nicht mehr der Gedanke einer Parallelbildung zur *actio libera in causa*.

370

Legt man indes das sog. *Ausnahmemodell* bei der *actio libera in (sua) causa* (vgl. oben Abschnitt II.1.) auch für die Fälle zugrunde, in denen über eine *actio illicita in causa* nachzudenken ist, dann ergeben sich andere Schwierigkeiten. Denn hier wäre nun zu fragen, ob von der Rechtfertigungsregelung, die zum Zeitpunkt des späteren Verhaltens eingreift, deshalb eine Ausnahme gemacht werden sollte, weil der Täter die Rechtfertigungslage selbst herbeigeführt hat. Dies ist offenkundig eine andere Frage als die, die bei einer Ausnahme von einem Zurechnungsdefekt (wie bei der *actio libera in [sua] causa*) zu stellen ist. Denn nun geht es um eine Bewertungsregel und nicht mehr um eine Zurechnungsregel. Damit aber tauchen zusätzliche Fragen auf: Ginge es nur um den Zurechnungsaspekt, wäre gegen eine Ausnahme bei Selbstverschuldung nichts einzuwenden. Es steht aber nun auch noch die Regelung anderer Interessen auf dem Spiel. Besonders deutlich wird dies in Fällen, die als Kandidaten für eine *actio illicita in causa* in Betracht kommen, wenn die Interessen eines *Dritten* mitbetroffen sind. So beispielsweise dann, wenn ein Chirurg eine andere Person im Straßenverkehr lebensgefährlich mit seinem Kfz angefahren hat. Sollte es dem Chirurg nun verboten sein, die Person zu operieren,

⁵¹ Vgl. in diesem Sinne schon Hruschka (1988: 371 ff.).

weil er die Notstandslage dieser Person und damit seine Rechtfertigung aus § 34 dStGB (bzw. genauer: wegen mutmaßlicher Einwilligung) selbst herbeigeführt hat?⁵² Das wäre ein offenbar unplausibles Ergebnis.⁵³ Bei der rechtlichen *Bewertung* eines Verhaltens spielen eben auch noch andere Kriterien eine Rolle als bei der (individuellen) *Zurechnung* eines Verhaltens.

Nur scheinbar anders sieht es aus, wenn in der Notstandslage nur die Interessen des Handelnden selbst in Gefahr geraten. So etwa dann, wenn der X mutwillig einen Löwen aus dem Tierpark freilässt, der ihn jetzt verfolgt und aufzufressen droht, und der X sich daraufhin hinter dem hohen Zaun des E auf dessen Grundstück in Sicherheit bringt. Hier sind auf den ersten Blick nur Interessen des X in Gefahr. Man könnte daher erwägen, dass er den Rechtfertigungsgrund des § 34 dStGB (bzw. § 904 dBGB) nicht in Anspruch nehmen dürfe, weil er die Lage selbst herbeigeführt hat. Doch selbst dann, wenn davon auszugehen ist, dass X es geradezu darauf abgesehen hatte, entgegen § 123 dStGB (Hausfriedensbruch) auf das Grundstück des E vorzudringen, wird man keine Ausnahme von § 34 dStGB für diesen Fall plausibel machen können. Denn die Rechtsordnung kann nicht wollen, dass ein so hochwertiges Rechtsgut wie das Leben eines Menschen verloren geht, wenn in der akuten Notlage dieses durch Eingriff in den Hausfrieden des E immerhin noch gerettet werden könnte. Es ist daher nicht der Individualschutz des X, der hier im Vordergrund steht, sondern der Lebensschutz für alle Bürger, einschließlich derjenigen, die sich regelwidrig verhalten. Zu Recht hat daher der Gesetzgeber in § 34 dStGB auch keine Ausnahme bei selbstverschuldeter Herbeiführung der Notstandslage vorgesehen (anders als in § 35 Abs.1 S.2 dStGB) und auch die Rechtsprechung erkennt die *actio illicita in causa* nicht als vertretbare Rechtsfigur an.

Dies dürfte allenfalls in solchen Fällen anders zu sehen sein, in denen lediglich nicht so hoch zu veranschlagende Rechtsgüter des Handelnden von ihm in Gefahr gebracht werden und sich eine Anwendbarkeit von § 34 dStGB überhaupt nur deswegen ergibt, weil der Wertunterschied zwischen gefährdetem und durch den Notstandseingriff beeinträchtigtem Interesse groß ist. Wenn daher beispielsweise jemand einen nur ihm gehörenden hohen Sachwert mutwillig in Gefahr bringt und dann diesen Sachwert aus der Gefahr rettet, indem er einen relativ geringfügigen Sachwert eines Dritten vernichtet, sollte eine Ausnahme von § 34 dStGB in Betracht kommen. Mangels ausdrücklicher Ausnahmeklausel insoweit könnte in

⁵² Vorausgesetzt sei, dass kein anderer Chirurg für diese Aufgabe zur Verfügung steht.

⁵³ Bestraft werden kann der Chirurg hier aber natürlich wegen der (fahrlässigen) Körperverletzung, die er durch das Anfahren bewirkt hat; nicht aber sinnvollerweise auch noch wegen der (vorsätzlichen) Körperverletzung, die in der Operation zu sehen ist.

solchen Fällen *de lege lata* an eine Anwendung der Angemessenheitsklausel gemäß § 34 S. 2 dStGB zu denken sein.

Abgesehen von diesem Fall, in dem auf Seiten des Gefährdeten nur nicht allzu hoch zu veranschlagende Rechtsgüter betroffen sind, muss es aber bei der Herbeiführung einer Notstandslage i. S. d. § 34 dStGB grundsätzlich dabei bleiben, dass keine Ausnahme von der Rechtfertigung gemacht werden kann, weil auch drittschützende oder andere übergeordnete Gesichtspunkte der Allgemeinheit in Betracht zu ziehen sind. (Das hat auch schon die Reduktion von § 32 dStGB in den Fällen der Notwehrprovokation auf § 228 dBGB analog indirekt gezeigt; s. o.). Wenn demnach (unter Zugrundelegung des *Ausnahmемodells*) keine Ausnahme von der Rechtfertigungsregel in Betracht kommt, bleibt es insoweit bei der Straflosigkeit des Täters.

Eine andere Frage ist es, ob man die betreffende Person wegen der *actio praecedens* unter Strafe stellt, also etwa für die *Herbeiführung* einer Notstandssituation i. S. d. § 34 dStGB. Dies müsste dann aber ausdrücklich (*de lege ferenda*) geschehen. Das o. g. Tatbestandsmodell kommt zwar (aus seiner Perspektive vertretbar) zu demselben Ergebnis, doch hat es den Einwand mangelnden Rückhalts im Gesetz ebenso gegen sich wie im Parallellfall der *actio libera in (sua) causa* (vgl. oben Abschnitt III.2.).

IV. RESÜMEE

Es hat sich mithin gezeigt, dass der Gedanke der *actio libera in causa* auf sehr unterschiedlichen Ebenen des Verbrechensaufbaus eine Rolle spielen kann und keineswegs nur im Rahmen von § 20 dStGB. Das liegt daran, dass ihn eine allgemeine Überlegung trägt, die etwa auch in der Formulierung von § 162 Abs. 2 des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches (BGB) zum Ausdruck kommt: „Wird der Eintritt der Bedingung von der Partei, zu deren Vorteil er gereicht, wider Treu und Glauben herbeigeführt, so gilt der Eintritt als nicht erfolgt“. Auf den strafrechtlichen Kontext übertragen: Niemand soll sich auf einen zu seinen Gunsten wirkenden Zurechnungsausschluss berufen können, wenn er dessen tatsächliche Voraussetzungen selbst schuldhaft herbeigeführt hat. Dieser Grundsatz hat zur Konsequenz, neben einer *actio libera in se* auch eine *actio libera in (sua) causa* für die Zurechnung von Verantwortlichkeit zu akzeptieren, sofern der Täter *causa libera* des betreffenden Zurechnungsausschlusses war. Dass dieser Gedanke bisher noch nicht flächendeckend im deutschen Strafrecht gesetzlich integriert ist, tut seiner grundlegenden Funktion keinen Abbruch.

Geht es nicht um die tatsächlichen Voraussetzungen eines Zurechnungsausschlusses, sondern um die eines Rechtfertigungsgrundes, die der Täter selbst zurechenbar herbeigeführt hat, muss berücksichtigt werden, ob eine Ausnahme von der betreffenden Bewertungsregel (Rechtfertigungsgrund) in Betracht kommen kann (*actio illicita in causa*). Dies wird regelmäßig nicht der Fall sein, weil die Rechtfertigungsgründe nur selten allein den Schutz des Gerechtfertigten bezwecken, sondern darüber hinaus andere Belange (Interessen Dritter oder der Gesellschaft) mit betreffen, die bei einer Ausnahme von dem jeweiligen Rechtfertigungsgrund nicht das Nachsehen haben dürfen. Die Figur der *actio illicita in causa* hat daher allenfalls einen schmalen Anwendungsbereich (vgl. oben Abschnitt III.5.).

LITERATUR

- Banniza, J. L. (1773). *Delineatio juris criminalis secundum Constitutionem Carolinam ac Theresianam. Pars Prima et secunda*. Oeniponti: Joann. Thomas nob. de Trattner, https://gutenberg.beic.it/view/action/nmets.do?DOCCHOICE=14438798.xml&dvs=1622737500129~981&locale=pl&search_terms=&show_metadata=true&adjacency=&VIEWER_URL=/view/action/nmets.do?&DELIVERY_RULE_ID=7&divType (zuletzt abgerufen am 23.02.2021).
- Baumgarten, A. (1911). *Notstand und Notwehr. Eine Studie im Hinblick auf das künftige Strafrecht*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Feuerbach, von, P. J. A. (1801). *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden Peinlichen Rechts*. Gießen: Heyer.
- Hettinger, M. (1988). *Die „actio libera in causa“: Strafbarkeit wegen Begehungstat trotz Schuldunfähigkeit? Eine historisch-dogmatische Untersuchung*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Heyd, D. (1982). *Supererogation. Its status in ethical theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hruschka, J. (1988). *Strafrecht nach logisch-analytischer Methode*. 2. Auflage. Berlin: De Gruyter.
- Hruschka, J. (2003). „Der Einfluß des Aristoteles und der Aristoteles-Rezeptionen auf die Bildung heutiger Rechtsbegriffe am Beispiel der *actio libera in causa*“. In: Wall, H. de und Germann, M. (Hrsgg.), *Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung: Festschrift für Christoph Link zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Mohr Siebeck, 687–704.
- Jakobs, G. (1998). „Die sogenannte *actio libera in causa*“. In: Eser, A. (Hrsg.), *Festschrift für Nishihara zum 70. Geburtstag*. Baden-Baden: Verlagsgesellschaft, 105–121.
- Joerden, J. C. (1988). *Strukturen des strafrechtlichen Verantwortlichkeitsbegriffs: Relationen und ihre Verkettungen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Joerden, J. C. (2015). „Lob und Tadel: Relevante Regelarten und ihr Zusammenwirken“. In: Arnold, S. und Lorenz, S. (Hrsg.), *Gedächtnisschrift für Hannes Unberath*. München: Verlag C. H. Beck.
- Joerden, J. C. (2017). „Zur Rolle des Satzes *ultra posse nemo obligatur* bei lobender und tadelnder (insb. strafender) Zurechnung“. In: Joerden, J. C. und Schmoller, K. (Hrsg.), *Rechtsstaatliches Strafen, Festschrift für Keiichi Yamanaka zum 70. Geburtstag*. Berlin: Duncker & Humblot, 45–65.

- Joerden, J. C. (2018). *Logik im Recht*. 3. Auflage. Heidelberg: Springer.
- Joerden, J. C. (2019). „Das logische Sechseck als Hilfsmittel bei der Kant-Interpretation“. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 27, 167–181.
- Kaniowski, A. (1999). *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*. Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa.
- Kant, I. (1900-). *Gesammelte Schriften* (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Küper, W. (1983). *Der „verschuldete“ rechtfertigende Notstand. Zugleich ein Beitrag zur „actio libera in causa“*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Satzger, H. (2006). „Dreimal in causa – actio libera in causa, omissio libera in causa und actio illicita in causa“. *Jura*, 28, 513–520.
- Schönke, A. und Schröder, H. (Hrsgg.) (2019). *Strafgesetzbuch. Kommentar*, 30. Auflage bearbeitet von A. Eser et al. München: Verlag C. H. Beck (zit. nach Bearbeitern).

Manfred Stöckler

Universität Bremen

NEUROBIOLOGIE UND WILLENSFREIHEIT

Zusammenfassung

„Die Neurowissenschaften zeigen, dass der freie Wille eine Illusion ist“, so hört man es von einigen prominenten Neurobiologen. Die meisten PhilosophInnen verteidigen dagegen die Willensfreiheit, wenn auch mit unterschiedlichen Argumenten. Der Kern der Auseinandersetzung besteht in zwei unterschiedlichen Intuitionen, die in einem unversöhnlichen Widerspruch zu stehen scheinen. Auf der einen Seite sprechen die Ergebnisse der Naturwissenschaften dafür, dass alle körperlichen Bewegungen (eingeschlossen unsere Handlungen) den unveränderlichen Gesetzen der Natur folgen. Ein viel diskutiertes Experiment von Benjamin Libet scheint zusätzlich zu zeigen, dass unsere angeblich freien Entscheidungen schon gefallen sind, bevor uns der Entscheidungsvorgang bewusst wird. Auf der anderen Seite steht die Alltagserfahrung, dass wir (jedenfalls wenn wir nicht im Gefängnis sind oder an psychischen Einschränkungen leiden) entsprechend unserem Willen handeln können, dass das, was wir tun, mit unseren Absichten übereinstimmt und wir diese Absichten und Wünsche erwägen und verändern können. Diese Fähigkeit ist auch eine Voraussetzung dafür, dass wir uns und anderen für die jeweiligen Handlungen Verantwortung zusprechen können. In meinem Beitrag versuche ich zu zeigen, dass Naturdeterminismus und Willensfreiheit tatsächlich vereinbar sind, wenn man sorgfältig analysiert, was wir mit Willensfreiheit eigentlich meinen. Diese Klärung kann die Neurobiologie der Philosophie nicht abnehmen.

Schlüsselwörter:

Bewusstsein, Determinismus, Entscheidung, Gründe und Ursachen, Libet-Experimente, Handlung, Naturalismus, Neurobiologie, Willensfreiheit

375

NEUROBIOLOGY AND FREEDOM OF WILL

Abstract

“Neuroscience shows that free will is an illusion” is what we hear from some prominent neurobiologists. Most philosophers, on the other hand, defend free will, albeit with different arguments. The core of the dispute consists of two different intuitions

that seem to be in irreconcilable contradiction. On the one hand, the results of the natural sciences argue that all bodily movements (including our actions) follow the immutable laws of nature. In addition, a much-discussed experiment by Benjamin Libet seems to show that our supposedly free decisions are already made before we become aware of the decision-making process. On the other hand, there is the everyday experience that we (at least when we are not in prison or suffering from mental limitations) can act according to our will, that what we do is in accordance with our intentions and that we can consider and change these intentions and desires. This ability is also a prerequisite for us to be able to attribute responsibility to ourselves and others for the respective actions. In my paper, I try to show that natural determinism and free will are indeed compatible if we carefully analyse what we actually mean by free will. Neurobiology cannot take this clarification away from philosophy.

Keywords:

Consciousness, determinism, decision, reasons and causes, Libet experiments, action, naturalism, neurobiology, free will

1. EINLEITUNG

376

Mit dem Wachstum des Wissens geht eine Spezialisierung der Wissenschaften einher. Das gilt auch für die Philosophie. Die PhilosophInnen, die sich mit Ethik und Politischer Philosophie beschäftigen, lesen andere Aufsätze und besuchen andere Kongresse als die KollegInnen, die sich mit Problemen aus der Philosophie der Naturwissenschaften beschäftigen. Oft kann man sogar Gründe finden, warum für die Antworten auf spezielle Fragen aus einem Bereich Kenntnisse aus einem speziellen anderen Bereich nicht notwendig sind. In der Philosophie sind solche Abgrenzungen vermutlich schwieriger als in den meisten anderen Wissenschaften, obwohl auch hier z.B. viele der Ansicht zustimmen, dass ethische Fragen als normative Probleme unabhängig von naturwissenschaftlichen Ergebnissen, also von deskriptiven Theorien beantwortet werden sollten.

Es gibt aber Fragestellungen, in denen das Wissen eines spezialisierten Bereichs nicht ausreicht. Wir erfahren uns z.B. selbst als Handelnde in der Welt, wir planen und treffen Entscheidungen mit der Absicht, die Welt zu verändern. Wir haben zugleich die Vorstellung, dass die Natur Gesetzmäßigkeiten folgt, die wir nicht verändern können, und darüber hinaus, dass wir selbst Teil der Natur sind. Wie passt das zusammen? Das Konfliktpotenzial möchte ich am Beispiel der folgenden Frage diskutieren: „Widerlegt die Neurobiologie die Willensfreiheit?“ Genau das haben verschiedene Neurowissenschaftler behauptet, und sie haben dafür auf Experimente verwiesen, die angeblich zeigen, dass unser Handeln voll-

ständig durch Gehirnprozesse kausal bestimmt ist und unsere innere Erfahrung, eine Entscheidung selbst getroffen zu haben, nur eine Illusion ist. Darüber ist eine intensive Debatte mit Beteiligten aus verschiedenen Lagern entstanden, die in Deutschland vielleicht intensiver als anderswo geführt wurde und hier auch die Feuilletons der Zeitungen und den populären Buchmarkt erreicht hat.

Fragestellungen, die verschiedene, weit auseinander liegende Bereiche und Kompetenzen erfordern, sind immer besonders große Herausforderungen. Deshalb habe ich schon vor Jahrzehnten beschlossen, nie etwas über Willensfreiheit zu schreiben und mich lieber auf die vergleichsweise einfachen speziellen Fragen der Philosophie der modernen Physik zu konzentrieren. Ein Band zu Ehren von Andrzej M. Kaniowski ist aber ein guter Grund, von diesem Vorsatz abzuweichen und ein Thema aus der Schnittmenge von theoretischer und praktischer Philosophie und damit gemeinsamer Interessen aufzugreifen. Obwohl es in vielen Jahren der Freundschaft bei unseren Treffen in Łódź und Bremen, in Weilburg und Smolarnia, in München und Kraków nie an gemeinsamen privaten und philosophischen Themen gemangelt hat, haben wir, wenn ich mich recht erinnere, noch nie über Willensfreiheit diskutiert.

2. VORAUSSETZUNGEN DES KONFLIKTS

Von außen kommende Einschränkungen unserer Handlungsmöglichkeiten durch den Einfluss schicksalhafter Mächte sind schon in der Antike ein wichtiges Thema. Ein neuer Aspekt kommt durch das Christentum ins Spiel, etwa bei Augustinus, der sich bemüht, die Allmacht Gottes und sein Vorauswissen mit der Willensfreiheit des Menschen in Einklang zu bringen. Eine besondere Herausforderung für die Verteidigung der Willensfreiheit wird dann der naturwissenschaftliche Determinismus, der zumindest auf den ersten Blick gegen die Vorstellung spricht, dass wir auch anders hätten handeln können. Die Voraussetzung von alternativen Handlungsmöglichkeiten gilt aber meist als unverzichtbare Voraussetzung der Willensfreiheit. Willensfreiheit und Determinismus scheinen sich auszuschließen.

Die Gegenüberstellung von Willensfreiheit und Determinismus verleitet zu einer Abkürzung der Problematik: Es wird nicht mehr im Detail über die Frage diskutiert, was wir unter Willen verstehen und wie Handlungen zustande kommen, sondern nur noch um eine anscheinend leicht greifbare Voraussetzung des freien Willens. Unter der Voraussetzung,

dass freier Wille und Determinismus nicht vereinbar sind, schien zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Quantenmechanik einen neuen Weg zur Vereinbarkeit von Naturgesetzlichkeit und freiem Willen zu eröffnen.

Dieses Angebot wurde gerne angenommen. Eine ganze Reihe von Physikern, unter ihnen Arthur H. Compton und Pascual Jordan, äußerten sich in dem Sinne, dass die Naturwissenschaft jetzt nicht mehr als Grund gegen die Willensfreiheit angeführt werden könne.¹ Darauf spielt die schöne Formulierung an, die Paul Jensen 1934 in der Zeitschrift *Erkenntnis* gefunden hat: „Der alte oft und gern gegen den Determinismus vorgebrachte Einwand, dass die Willensfreiheit ihm widerspreche, ist jetzt unter dem Schutze des schweren Geschützes der Atomphysik auch von Jordan und Planck wiederholt worden“ (1934: 190).

Die Frage, ob die Quantenmechanik die Verteidigung der Willensfreiheit erleichtert, ist nicht ganz einfach zu beantworten. Auf der Seite der Physik könnte man bestreiten, dass die Quantenmechanik wirklich indeterministisch ist. Der Indeterminismus tritt nur bei Messprozessen zu Tage, die nicht durch die (deterministische) Schrödingergleichung beschrieben werden. Außerdem gibt es Interpretationen der Quantentheorie, prominent die von David Bohm, die unterhalb der indeterministischen Vorhersagen der Quantenmechanik eine deterministische Ebene annehmen. Hinzu kommt die Überlegung, ob der Indeterminismus auf der Mikroebene überhaupt relevant ist. Quanteneffekte scheinen im Gehirn gar keine Rolle zu spielen. Auf der Seite der Philosophie kann man im Rahmen kompatibilistischer Positionen sogar annehmen, dass Willensfreiheit mit dem Determinismus vereinbar ist, oder dass, wie einige meinen, Willensfreiheit sogar Determinismus erfordert.

In dieser ersten Konfrontation der Willensfreiheitdebatte mit einer wichtigen naturwissenschaftlichen Theorien des 20. Jahrhunderts sollte die Willensfreiheit verteidigt werden.² Der Einfluss auf philosophische Diskussionen blieb aber gering. Wir werden gleich untersuchen, ob die zweite Konfrontation, die sich ab 1980 mit der Neurowissenschaft entwickelt hat und die diesmal die Willensfreiheit angreift, sich stärker in der philosophischen Debatte niedergeschlagen hat. Bevor wir uns der Frage zuwenden, ob die Neurobiologie die Willensfreiheit widerlegt, sei noch einmal festgehalten, dass üblicherweise Willensfreiheit durch zwei Forderungen charakterisiert wird: (i) Eine Handlung ist nur dann frei, wenn wir anders hätten handeln können, wenn es Alternativen gibt (Prinzip der alternativen Möglichkeiten),

¹ Vgl. die in Stöckler (1988) und (1989) angeführten Beispiele.

² Zu neueren Diskussion im Umkreis von Quantenmechanik, Bewusstsein und freiem Willen, vgl. die Beiträge von David Hodgson, Robert C. Bishop und Robert C. Bishop / Harald Atmanspacher in Kane (2011a) Part II.

und (ii) Die Quelle / der Antrieb zu einer freien Handlung muss in uns liegen und unter unserer Kontrolle sein (Prinzip der Selbstbestimmung).

Schauen wir uns an, wie neurobiologische Experimente in die philosophische Diskussion um die Willensfreiheit eingegriffen haben.

3. DIE LIBET-EXPERIMENTE

Philosophische Probleme werden gewöhnlich nicht experimentell entschieden. Eine ganze Reihe von Neurowissenschaftlern und Psychologen sind allerdings davon überzeugt, dass die sogenannten Libet-Experimente die Willensfreiheit widerlegt hätten. Die Versuchsanordnung ist auf den ersten Blick relativ einfach. Eine Versuchsperson wird aufgefordert, zu einem frei gewählten Zeitpunkt eine Handbewegung auszuführen. Forschungen in den 60er Jahren hatten gezeigt, dass z.B. bei Handbewegungen im motorischen Kortex des Gehirns elektrische Aktivitäten zu beobachten sind, die als Bereitschaftspotenzial mit Hilfe der Elektroenzephalographie (EEG) am Kopf gemessen werden können. Diese neuronalen Aktivitäten gehen der Bewegung selbst etwa eine Sekunde voraus. Benjamin Libet führte in seinen Experimenten ab 1979 die Messung einer weiteren Größe durch, nämlich die Bestimmung des Zeitpunkts, an dem die Versuchsperson durch eine bewusste Entscheidung die Handbewegung in Gang setzt. Das erstaunliche Ergebnis ist nun, dass die neuronale Aktivität ausgelöst wird, bevor die Versuchsperson ihre Entscheidung fällt.

379

Die einschlägigen elektrischen Aktivitäten im Gehirn, gemessen durch das Bereitschaftspotenzial, setzen 550 ms vor der Ausführung der Bewegung ein, dabei wird der Beginn der Bewegung durch das Einsetzen der Muskelaktivität bestimmt. Die bewusste Entscheidung, jetzt mit der Handbewegung zu beginnen, wird auf raffinierte Weise mit Hilfe der inneren Erfahrung der Versuchsperson bestimmt, die angibt, an welcher Stelle der Zeiger einer Uhr bei der Entscheidung stand. Nach der Entscheidung dauert es typischerweise 200 ms bis die Bewegung beginnt. Daraus folgt, dass die zur Bewegung gehörende neuronale Aktivität schon 350 ms vor der bewussten Entscheidung einsetzt, was zuweilen sehr bildhaft so formuliert wurde: „Das Gehirn“ bestimmt die Einleitung der Bewegung, bevor sich die Versuchsperson dafür zu entscheiden glaubt. Auf diese unerwartete Reihenfolge stützt sich ein Argument gegen die Existenz von Willensfreiheit: Die bewusste Entscheidung der Versuchsperson kommt zu spät, sie kann also nicht Ursache der Handlung sein, was sie aber sein müsste, wenn es Willensfreiheit gäbe.

Wenn man von Libet-Experimenten spricht, meint man meistens diesen Typ von Experimenten, die Benjamin Libet in den frühen 80er Jahren durchgeführt hat und die später von anderen Autoren wiederholt und abgewandelt worden sind.³ Der einfache Grundgedanke der Experimente hat dazu beigetragen, dass sich über diese Experimente und die daraus gezogenen Folgerungen eine Debatte entwickelte, die jedenfalls in Deutschland auch in der Öffentlichkeit ein bemerkenswertes Echo fand.⁴

Um aus den Messergebnissen ein Argument gegen die Willensfreiheit zu entwickeln, braucht man eine Übersetzung der Sprache, in der über Handlungen und freie Entscheidungen gesprochen wird, in die Sprache der Neurobiologie. Ein wichtiger Schritt dabei ist die kausale Interpretation der zeitliche Reihenfolge von Aufbau des Bereitschaftspotenzial, Zeitpunkt der bewussten Entscheidung und Beginn der Bewegung: Da die neuronalen Aktivitäten vor der bewussten Entscheidung liegen, muss die Bewegung schon vor der Entscheidung verursacht worden sein. In das Argument, das als Konklusion die Bestreitung der Willensfreiheit hat, gehen aber noch viele weitere Voraussetzungen und Hintergrundannahmen ein. Einige davon sollen im Folgenden untersucht werden.

Eine Prämisse des neurobiologischen Arguments gegen die Willensfreiheit ist, dass die Datierung des Beginns des Aufbaus der Bereitschaftspotenziale korrekt ist. Für die verschiedenen Zeitintervalle wurden in verschiedenen Experimenten allerdings unterschiedliche Werte gemessen. Es gab auch Schwankungen von Versuchsperson zu Versuchsperson (vgl. Pauen, 2005, Abschnitt „Methodische Einwände“). Weiter wurde der Einwand erhoben, dass die gemessenen Kurven, die auf der Mittelung vieler Einzelprozesse beruhen, ein falsches Bild geben, weil infolge der Mittelung nur mit Vorsicht vom Beginn des Anstiegs des Mittelwerts auf den jeweiligen Beginn der einzelnen neuronalen Aktivität geschlossen werden kann (vgl. Pauen, 2005, Abschnitt „Das Nachfolgeexperiment von Haggard und Eimer“). Wir können hier offenlassen, ob diese Einwände berechtigt sind und ob sie durch spätere Experimente vielleicht ausgeräumt worden sind.

Eine weitere wichtige Voraussetzung des neurobiologischen Arguments gegen die Willensfreiheit ist die Annahme, dass der Anstieg des Bereitschaftspotenzials die eigentliche Ursache der Bewegung ist. Diese Annahme kann man aber bestreiten, was insbesondere an dem besonderen Charakter der Handlungen liegt, die in den Experimenten untersucht

³ Z.B. Experimente, in denen die Entscheidung nicht nur den Zeitpunkt der Bewegung betrifft, sondern auch die Wahl zwischen linker und rechter Hand. Einen gut verständlichen Zugang eröffnen Libet (2004) und Pauen (2006), eine gute Internetquelle ist Pauen (2005). Neuere Experimente sind Haggard & Eimer (1999), Soon et al. (2008) und Soon et al. (2013).

⁴ Dokumentiert u.a. durch die Beiträge in Guyer (2004).

wird. Die Entscheidungsalternativen bestehen nicht in unterschiedlichen Handlungen, für die unterschiedliche Gründe sprechen, sondern in einer nicht weiter begründeten spontanen Wahl des Zeitpunkts, zu dem die Hand bewegt wird. Diese Aktion wird in gewisser Weise schon durch die Bekanntgabe der Versuchsanordnung begonnen. Insbesondere, wenn die Versuchsperson wie bei den Experimenten von Haggard und Eimer die Wahl hat, die linke oder die rechte Hand zu bewegen, könnte man sich auch denken, dass eine frühe tendenzielle Vorauswahl für den Aufbau des Bereitschaftspotenzials verantwortlich ist, die Entscheidung demnach vor der Ingangsetzung der Handlung gefallen ist, der Entscheidungsprozess also eine längere Kette von Ereignissen ist, in deren Verlauf das Bereitschaftspotenzial eine Voraktivierung ist (Pauen, 2005). Aber auch diese Frage wollen wir den Fachleuten überlassen, ebenso wie die Frage, ob es, wie Libet glaubte, auch nach der Entscheidung noch eine Veto-Möglichkeit gibt, die Handlung also noch abgebrochen werden kann.⁵

Eine grundsätzlichere, auch eher philosophische Kritik betrifft die Frage, ob die experimentelle Situation wirklich eine Entscheidung aus freiem Willen trifft. „Ein Fingerschnipsen ist noch keine Partnerwahl“, so die treffende Überschrift über ein Gespräch mit Bettina Walde, in dem sie betont, dass im Experiment nur Handlungen untersucht werden, bei denen der zeitliche Abstand zwischen Absicht und Ausführung der Handlung höchstens einige Sekunden beträgt (2004). Entscheidungen wie Berufswahl oder Partnerwahl mit einer komplexen Entwicklung von Handlungsabsichten und Willensbildung können nicht in gleicher Weise unter Laborbedingungen untersucht werden. Die Übertragung von Libet-Experimenten auf alle Entscheidungssituationen mit den möglichen Folgerungen für die Existenz der Willensfreiheit ist also problematisch (vgl. dazu auch Mohr, 2008: 85 f.).

Das berührt das grundsätzliche Problem, was wir eigentlich unter Willensfreiheit verstehen, eine Frage, die auch im Mittelpunkt des nächsten Abschnitts steht. In einer reizvollen Studie über gängige Vorstellungen von Willensfreiheit unterscheiden Deutschländer, Pauen und Haynes (2017) verschiedene Aspekte, deren Vorliegen oder Nichtvorliegen jeweils mit freien Entscheidungen in Verbindung gebracht werden: ein längerer Prozess der Absichtsbildung und Abwägung, ein bewusster Entscheidungsakt, die Wahl zwischen wichtigen Handlungsalternativen mit erheblichen Konsequenzen oder eine spontane Handlung ohne ernsthafte Folgen. Das Ergebnisse der empirischen Untersuchung: Die in den

⁵ Libet glaubt, dass der freie Wille die Handlung nicht einleiten, aber den Vollzug der Handlung steuern kann (vgl. Libet, 2004: 268, 277). Aber auch diese Veto-Möglichkeit ist umstritten, vgl. Pauen (2005), Abschnitt „Das Veto“.

Libet-Experimenten vorausgesetzte Konzeption von Willensfreiheit liegt näher an den Vorstellungen, die sich bei der Umfrage ergaben („folk intuitions about free action“), als an dem, was in der Philosophie zu diesem Thema gehandelt wird: Als frei betrachtet wird eher die spontane Handlung ohne langen Überlegungsprozess.

Ein weiteres wichtiges Element des Angriffs auf die Willensfreiheit aufgrund der Libet-Experimente sind die Annahmen, dass eine Entscheidung nur frei sein kann, wenn sie bewusst getroffen wird, und dass eine freie Entscheidung auch erst dann getroffen wird, wenn sie bewusst wird. Vor diesem Hintergrund können Libet-Experimente nahe legen, dass, wenn wir den Eindruck haben, eine Entscheidung zu treffen, diese Entscheidung schon längst von unserem Gehirn getroffen wurde: „Nicht mein bewusster Willensakt, sondern mein Gehirn hat entschieden!“ (Roth, 2004: 73). Der Psychologe Wolfgang Prinz sieht hier einen Konflikt zwischen Alltagsverständnis und den Erklärungen der Wissenschaft: „Wir glauben [im Alltag], dass wir, wenn wir handeln, uns erst entscheiden und dann tätig werden. Ich als mentaler Akteur kommandiere meinen physischen Körper: Ich tue, was ich will. Die Wissenschaft erklärt unser Handeln aber anders. Der Interpretation des Libet-Versuchs zufolge findet eine Entscheidung früher im Gehirn als im Bewusstsein einer Person statt. Das kann nur bedeuten, dass unser bewusster Willensimpuls so etwas wie eine Ratifizierung einer Entscheidung ist, die das Gehirn schon getroffen hat: Ich will, was ich tue“ (2004: 22).

382

Von Seiten der Philosophie wurde dagegen eingewandt, dass solche Aussagen von einem kartesischen Bild der Wechselwirkung von Leib und Seele, von Körper und Bewusstsein geprägt sind. Im Lichte alternativer und in philosophischen Kreisen weit verbreiteter Theorien über den Zusammenhang von Körper und Geist stehen neuronale Ursachen und Handlungsgründe nicht in Konkurrenz, ebenso wenig wie es eine Konkurrenz zwischen „Ich“ und „Gehirn“ geben kann. Entscheidungsprozesse müssen nicht durchgehend bewusst sein, auch andere kognitive Prozesse sind nur teilweise bewusst. Auch wenn Handlungen durch neuronale Prozesse ausgelöst werden, können sie *meine* Handlungen sein und auf Entscheidungen beruhen, die frei sind (Beckermann, 2006: insbes. auch 303).

Für die Antwort auf die Frage, ob die Neurobiologie die Willensfreiheit widerlegt, sind offensichtlich weitere philosophische Analysen notwendig, zu denen wir im folgenden Abschnitt kommen. Die Diskussion um die Libet-Experimente findet mittlerweile kaum noch in der Öffentlichkeit statt, spezielle Fachdebatten gehen jedoch weiter.⁶

⁶ Zugänge zu und Beispiele aus der neueren Fachdiskussion: Mele (2009), Nahmias (2014), O'Connor (2009), Walter (2011), Deutschländer et al. (2017).

4. WILLENSFREIHEIT IN WELCHEM SINN?

Es gibt gute Gründe, die Willensfreiheit zu verteidigen, aber auch gute Gründe für die Annahme, dass die Naturgesetze auch für diejenigen neuronalen Vorgänge gelten, die unserem Denken und Handeln zugrunde liegen. Die Herausforderung wird sein, zu zeigen, wie beide Intuitionen vereinbar sind, wie ein freier Wille in einer gesetzmäßig verfassten Natur seinen Platz finden kann. Strukturell ähnliche Fragen wurden beim Leib-Seele-Problem, aber auch in der Philosophie der Naturwissenschaften diskutiert: Wie sind biologische Eigenschaften wie Fortpflanzung oder Vererbung und andere Phänomene auf der Basis der Gesetze der Physik erklärbar, obwohl sie, wie es scheint, die Physik noch nicht einmal passende Begriffe enthält. Im Folgenden möchte ich den Zusammenhang von Willensfreiheit und Neurobiologie auch in Analogie zu Reduktionsproblemen in der Philosophie des Geistes sowie zwischen verschiedenen Naturwissenschaften betrachten.

Bei Reduktionsversuchen muss man oft den zu reduzierenden Begriff genauer explizieren, bevor man zeigen kann, wie er mit der tieferen Ebene zusammenhängt. Das trifft sicher auch auf die Willensfreiheit zu. Es hätte den Dialog zwischen NeurobiologInnen und PhilosophInnen sicher erleichtert, wenn es in der Philosophie ein einheitliches und unumstrittenes Konzept von Willensfreiheit gäbe, dessen Zusammenhang mit Gehirnprozessen man dann untersuchen kann. Wünschenswert wäre darüber hinaus, dass die philosophischen Freiheitskonzeptionen aus den Zirkeln der engeren Fachdiskussionen herauskommen und in einer weiteren Öffentlichkeit wahrgenommen werden.⁷ Vermutlich wäre dann eine Reihe von Missverständnissen überhaupt nicht entstanden.

Von einer einheitlichen Konzeption von Willensfreiheit ist die philosophische Fachdiskussion jedoch weit entfernt, wie die unübersehbare Fülle von Publikationen zu diesem Thema zeigt. Hier sind unterschiedliche Kennzeichnungen von Willensfreiheit zu finden: Wille als (gegebenenfalls auch unbewusstes) Begehren, als Drang oder, eher intellektualistisch, als bewusstes rationales Streben, das durch Vernunft und durch Gründe geleitet ist. Eine wichtige Unterscheidung trennt kompatibilistische Theorien des freien Willens, die Willensfreiheit mit einem Determinismus für

⁷ Hier müsste man auch über akademische Belohnungssysteme und Karrierekriterien nachdenken. Beispiele wie Bieri (2001) zeigen, dass die Verständlichkeit und die Zugänglichkeit eines Textes philosophischen Tiefgang nicht ausschließt. Die Differenz zwischen der Freiheitskonzeption in der philosophischen Fachdiskussion und alltäglichen Vorstellungen über den Willen wird in der oben schon genannten Studie von Deutschländer et al. (2017) untersucht.

vereinbar halten, von inkompatibilistischen, für die zwischen Willensfreiheit und Determinismus ein unüberwindbarer Konflikt besteht.⁸

Es gibt allerdings eine gewisse Einigung über grundlegende Forderungen (vgl. z.B. Pauen, 2006: 59 f.):

(i) Es muss eine Wahlsituation und alternative Entscheidungsmöglichkeiten geben (Prinzip der alternativen Möglichkeiten).

(ii) Es liegt an uns, wie wir handeln. Wir können unseren Willen selbst bestimmen. Unsere Entscheidungen sind unter unserer Kontrolle. Wir sind nicht von außen oder innen gezwungen (Prinzip der Urheberschaft, bzw. der Autonomie).

Diese Prinzipien lassen aber noch verschiedene Interpretationen zu. Soll z.B. das Prinzip der alternativen Möglichkeiten bedeuten, dass man auch unter exakt gleichen Bedingungen anders hätte handeln können, dass also die gewählte Handlung zufällig war, oder ist gemeint, dass man hätte anders handeln können, wenn man andere Gründe gehabt hätte, oder dass man sich immer zwischen verschiedenen Möglichkeiten entscheidet, evtl. zwischen Handeln und Nicht-Handeln? Zu bedenken ist weiter, dass große Teile unseres Verhaltens nicht durch explizite Überlegungen im Einzelfall gesteuert sind, sondern auf einem Hintergrund von Neigungen, Wertorientierungen und Gewohnheiten beruhen. Jürgen Habermas spricht hier von charakterlich oder gesellschaftlich sedimentierten Gründen (2008: 17). Offenbar gibt es unterschiedliche Typen von Handlungen, bei denen Willensfreiheit unterschiedliches bedeuten kann.

Eine Explikation von Willensfreiheit ist schwierig, weil sie in ein komplexes Geschehen eingebettet ist, das zu seiner Beschreibung Begriffe von Handlungsantrieben und Wünschen und eine Vorstellung davon erfordert, wie Absichten zustande kommen und wie mentale Zustände Wirkungen in der materiellen Welt entfalten. Dabei ist eine nur beschreibende Perspektive nicht ausreichend, wichtig sind auch die innere Erfahrung, die wir als Handelnde haben, sowie die normative Bewertung von Handlungsfolgen.

Angesichts dieser Komplexität ist es nachvollziehbar, dass man sich eine konkrete Situation wünscht, in der man auf einfache Weise die Existenz der Willensfreiheit belegen oder sie widerlegen kann. Die Libet-Experimente haben sich allerdings aus dem Spektrum verschiedener Handlungstypen ein Beispiel herausgesucht, das am Rande liegt und eher untypisch ist. Dabei bleibt ein Element unberücksichtigt, das in der philosophischen Tradition und in gegenwärtigen Diskussionen zentral ist: Wille ist rationales Streben, Willensfreiheit ist daran gebunden, dass

⁸ Einen detailreichen Überblick findet man in Kane (2011b).

überlegt und nach Gründen gehandelt wird. „Die Freiheit des Willens liegt darin, dass er auf ganz bestimmte Weise bedingt ist: durch unser Denken und Urteilen“.⁹

Ein zentrales Problem ist also, wie Wünsche und Motive handlungswirksam werden können, wie Absichten zustande kommen und wie sie zu Körperbewegungen führen können. Das Problem, ob und wie Willensfreiheit und determinierende Naturgesetzlichkeit vereinbar sind, das immer noch einen erheblichen Teil der gegenwärtigen Fachdiskussionen einnimmt,¹⁰ ist ein wichtiges Folgeproblem, auf das die Diskussion um die Willensfreiheit aber nicht beschränkt werden darf.

Von den vielen unterschiedlichen Theorien der Willensfreiheit, die das Prinzip der alternativen Möglichkeiten und das Prinzip der Urheberchaft jeweils unterschiedlich interpretieren und verschiedenen Aspekte einer Entscheidung und einer Handlung hervorheben, möchte ich eine vorstellen, die neutral gegenüber der Frage ist, ob die Natur deterministisch oder indeterministisch ist, dafür aber auf semantische Aspekte Wert legt. Jürgen Schröder entwickelt diese Theorie der Willensfreiheit nicht zufällig in seinem Buch über die Philosophie des Geistes (Kap. XI in 2004). Seine zentrale These ist, dass eine Entscheidung dann frei ist, wenn die richtige semantische (inhaltliche) Beziehung zwischen dem Selbst (dem Selbstbild, das man von sich hat), den Gründen für die Entscheidung und der Entscheidung selbst besteht (also zwischen den Inhalten der Überlegungen und der Entscheidung). Als zentrales Problem wird dabei betrachtet, wie geistige Zustände zu Ursachen werden können. Viele Neurobiologen haben umstandslos angenommen, dass Vertreter der Willensfreiheit mentale Zustände kausal auf der gleichen Ebene wie neuronale Vorgänge ansiedeln müssen, ihr die gleiche Funktion wie materiellen Ursachen zusprechen, so dass Willensakte in Konkurrenz zu neuronaler Verursachung geraten. Schröder setzt sich mit einigen gegenwärtigen Theorien der Willensfreiheit auseinander und gibt die Annahme auf, dass eine kausale Beziehung zwischen Willensereignis und Körperbewegung besteht. Es reicht eine semantische Beziehung: „Jemand ist genau dann Urheber eines Verhaltens, wenn er eine Absicht hat, die inhaltlich mit dem Verhalten übereinstimmt“ (2004: 330). In der weiteren Ausführung stellt der Autor die Frage, wann das Gefühl, eine Entscheidung getroffen zu haben, berechtigt ist. Für die Angemessenheit dieses Gefühls ist nach Schröder nicht eine Beziehung der Kausalität oder der Determination entscheidend, sondern die korrekte

⁹ Bieri (2001: 80). Bei Kant ist der Wille das „Begehrungsvermögen, sofern es nur durch Begriffe, d.i. der Vorstellung eines Zwecks gemäß zu handeln, bestimmbar ist“ (KdU, § 10, AA, Bd. V, 220).

¹⁰ Wie man z.B. an der Anzahl der einschlägigen Beiträge in Kane (2011a) ablesen kann.

Beziehung zwischen den Inhalten der Überlegung und den Inhalten der Entscheidung. Diese semantische Beziehung hat die Funktion eines „constraints“, einer einschränkenden Bedingung (2004: 344).

Wir können die weiteren Details, in denen Erinnerungen an eigene Handlungen und Widerfahrnisse sowie Urteils-, Präferenz- und Gefühlsdispositionen eine Rolle spielen, hier nicht verfolgen. Ein erstes Ergebnis ist: „Man ist umso mehr frei, als man der Urheber einer Entscheidung ist, und man ist umso mehr der Urheber einer Entscheidung, als diese Entscheidung sowohl mit dem (autobiographischen und idealen) Selbst als auch mit den gegenwärtigen Überlegungen zusammenstimmt“ (Schröder, 2004: 353). Damit bekommt das Prinzip der Urheberschaft eine neue Interpretation: „Die eigentliche Rolle der Urheberschaft besteht darin, Handlungen und Gedanken zu den meinigen zu machen in dem besonderen Sinn, dass ich mich mit ihnen identifiziere und sie mir nicht wie etwas Fremdes zustoßen. [...] [Es scheint,] dass sich das *eigentliche* Problem der Willensfreiheit auf die Frage reduzieren lässt, unter welchen Bedingungen ein Wille mein eigener Wille ist [...]“ (Schröder, 2004: 355). Bei der Willensfreiheit geht es nicht um physikalische Ereigniskausalität, Urheberschaft ist etwas anderes als eine physikalische Ursache. Bei der Urheberschaft geht es um einen Abgleichungsprozess zwischen Gründen, dem autobiographischen Selbst und dem Selbstideal. Erst wenn dieser Prozess auf einer semantischen oder auch mentalistischen Beschreibungsebene geklärt ist, kann man auch fragen, wie der Abgleichungsprozess physiologisch oder neuronal realisiert ist. Ob die beiden Beschreibungsebenen sich leicht zur Deckung bringen lassen, muss die zukünftige neurowissenschaftliche Forschung zeigen (Schröder, 2004: 358–359).

Differenzierte Konzepte von Willensfreiheit bewähren sich auch bei der Analyse von Fällen, in denen die Willensfreiheit eingeschränkt ist. Peter Bieri beschreibt, wie bei einer Sucht oder nach einer Gehirnwäsche der Wille nicht mehr durch Überlegungen kontrolliert wird und Handlungen unter einen inneren Zwang geraten (2001: Kap. 4, 84 f.). Unter bestimmten Bedingungen kann man in anderen Menschen sogar den Eindruck auslösen, sie seien der Urheber einer Handlung, obwohl sie es nicht sind. Bettina Walde gibt hierzu das Beispiel einer Person, die unter Hypnose eine bestimmte Anweisung erhalten hat und die entsprechende Handlung dann nach der Hypnose mit der Vorstellung ausführt, sie selbst beschlossen und gewollt zu haben (2004: 151). Das subjektive Gefühl, die Handlung selbst gewollt zu haben, garantiert hier nicht die Freiheit. Eine Beurteilung, ob die Willensfreiheit eingeschränkt war, muss die jeweiligen Umstände berücksichtigen.

Sven Walter (2009) verweist auf sozialpsychologische Befunde, die Einschränkungen der Handlungssteuerung nachweisen, die den Han-

delnden nicht bewusst sind. Starke Aussagen wie „Willensfreiheit ist eine Illusion“ verwischen die praktisch wichtige Unterscheidung, die wir im Alltag zwischen freien Entscheidungen und mehr oder minder starken Einschränkungen der Willensfreiheit machen, ohne dabei Erkenntnisse der Neurowissenschaften zu brauchen.

Auch hier zeigt sich, ähnlich wie im Verhältnis von Biologie zur Physik, dass die pragmatisch wichtigen Phänomene (Willensfreiheit, Lebensprozesse) oft auf der höheren Ebene angesiedelt sind und die damit korrelierten Mikroprozesse (neuronale Aktivitäten, Wechselwirkungen zwischen Molekülen) meist nicht bekannt und in der Regel auch nicht informativ sind.

5. WILLENSFREIHEIT UND NATURALISMUS

Die neurobiologischen Widerlegungen der Willensfreiheit haben eine ganze Reihe von Voraussetzungen. Wir haben gesehen, dass sie die Differenziertheit philosophischer Freiheitskonzepte stark unterschätzen und insbesondere der Philosophie Vorstellungen von der Einwirkung des Geistes auf den Körper unterstellen, die dort kaum noch vertreten werden. Eine weitere Voraussetzung der einschlägigen Argumente der Neurobiologen ist eine starke Form des Naturalismus, nach der Ergebnisse empirischer Wissenschaften für die Philosophie unmittelbar relevant sind, der Gegenstandsbereich der Physik auch ontologisch eine fundamentale Stellung hat und die Gesetze der Physik die materiellen Ereignisse in Raum und Zeit schon vollständig erfassen. Ich teile diese Intuition, und man kann den Neurobiologen in dieser Hinsicht entgegenkommen. Damit wäre eine Theorie der Willensfreiheit auf naturalistischer Grundlage das Thema.

Naturalistische Positionen kann man unterschiedlich ausbuchstabieren (vgl. Papineau, 2021). Ich kann die Position, an die ich denke, hier nicht hinreichend ausführen. Ein wichtiges Element ist aber, dass ein ontologischer Reduktionismus nicht dazu verpflichtet, über alles nur noch in der Sprache der fundamentalen Physik zu reden.¹¹ Vielleicht wird das Programm einer naturalistischen Philosophie der Willensfreiheit etwas deutlicher, wenn ich im Folgenden einige Schritte zu seiner Realisierung skizziere.

¹¹ Das ist in Stöckler (1992) etwas ausgeführt. Schon innerhalb der Naturwissenschaften, in denen ein ontologischer Reduktionismus besonders plausibel ist, gibt es pragmatische Grenzen der Reduzierbarkeit.

Positionen wie der ontologische Naturalismus sind natürlich auch in der Philosophie nicht unumstritten. Alternative metaphysische und erkenntnistheoretische Positionen sehen in den Naturwissenschaften z.B. nur Instrumente für bestimmte Zwecke und schränken ihre Erkenntnisansprüche auf bestimmte Bereiche und pragmatische Kontexte ein. Auf dieser Grundlage wäre man dann berechtigt, den Dialog mit den Neurowissenschaften zum Thema Willensfreiheit sehr früh abzubrechen, weil die Neurowissenschaften prinzipiell keine Möglichkeit haben, darüber etwas zu sagen.¹²

Unbestritten ist, dass man über neuronale Prozesse und freie Entscheidungen mit verschiedenartigen Begriffen und in unterschiedlichen Theorien spricht. Die neurowissenschaftliche Perspektive ist ein anderer Blick auf die Welt als eine Analyse des menschlichen Handelns mit Begriffen wie Wünschen, Absichten und Gründen. Auch Jürgen Habermas betont einen solchen Perspektivendualismus in zwei Arbeiten, die sich mit der Neurobiologie und den Libet-Experimenten auseinandersetzen (2004, 2008). Er weist darüber hinaus auf die Rolle der Gesellschaft hin, die das Selbstverständnis der handelnden Personen prägt. Obwohl Habermas der naturwissenschaftlichen Forschung viel Kredit einräumt und den Menschen im evolutionären Sinn als Naturwesen auffasst, sieht er doch Grenzen des Naturalismus, weil er glaubt, dass im ontologischen Naturalismus letztlich kein Platz zu finden ist für Argumente und Gründe und für alles, was damit zusammenhängt. Der Konflikt der Perspektiven wird dadurch aufgelöst, dass Habermas den ontologischen Universalitätsanspruch der Naturwissenschaften bestreitet.

388

Auch NaturalistInnen werden vernünftigerweise verschiedene Perspektiven und Beschreibungsweisen akzeptieren. Schon innerhalb der Naturwissenschaften, ja schon innerhalb der Physik gibt es Phänomene, die nicht mehr mit der Sprache und den Methoden der fundamentalen Physik erfasst werden können. Auch wenn man der fundamentalen Ebene (sozusagen den Atomen) eine ontologische Priorität zubilligt, heißt das nicht, dass gute Erklärungen nur auf dieser Ebene ansetzen können (vgl. Stöckler, 1992: 170, 172 f.). Im Naturalismus wird man aber nach Verbindungen zwischen schichtenspezifischen Beschreibungsweisen suchen, ohne darauf zu beharren, dass sie in jedem Fall die klassischen wissenschaftstheoretischen Anforderungen an Theoriereduktionen erfüllen („nichtreduktiver Materialismus“). Im Falle der Willensfreiheit wäre z.B. zu klären, wie eine auf Gründen beruhende Entscheidung zu einer Körperbewegung führen kann, und noch davor, wie Gründe und Argumente in eine Welt aus Kraftfeldern und Elementarteilchen kommen können.

¹² Die Argumente von verschiedenen dieser antinaturalistischen Positionen kann man in Sturma (2006) finden.

Ansgar Beckermann hat in mehreren Publikationen dafür argumentiert, dass Entscheidungen auch dann auf Gründen beruhen können, wenn sie eine neuronale Grundlage haben. Auch wenn die Vorgänge im Gehirn physiologisch determiniert sind, kann man auf einer höheren Beschreibungsebene von Gründen und Entscheidungen sprechen. Eine Analogie zu kognitiven Prozessen kann auch beim Handeln helfen. Die für die Willensfreiheit notwendigen Bedingungen können selbst dann erfüllt sein, wenn die damit korrelierten neuronalen Prozess streng deterministisch funktionieren,¹³ so wie Computer zeigen, dass es physikalisch determinierte Prozesse gibt, die zugleich auch noch etwas anderes sind, nämlich korrekte Rechengvorgänge (Beckermann, 2006: 301 f. und Beckermann, 2008: 122 f.). So können Beschreibungen auf einer höheren Ebene mit Beschreibungen auf der Mikroebene vereinbar sein, auch wenn sich die beiden Perspektiven stark unterscheiden. Nach Beckermann haben wir allen Grund zu der Annahme, dass in unserem Gehirn Prozesse ablaufen, die zugleich Prozesse des Überlegens und des Reagierens auf Gründe sind.

Allerdings steht die große Aufgabe einer naturalistischen Einbettung der Willensfreiheit noch ganz am Anfang. Die Schwierigkeiten eines solchen Projekts kann man schon an den Auseinandersetzungen um eine Rekonstruktion der im Vergleich dazu eher einfachen Wahrnehmungsprozesse sehen, über die in der Philosophie des Geistes gestritten wird. Zu klären ist z.B., was es heißen könnte, dass Gründe zu Ursachen werden und Gedanken unsere Körper lenken. Der Naturalismus muss die Phänomene im Umkreis der Willensfreiheit sehr ernst nehmen und genau analysieren, bevor neuronale Realisierungen postuliert werden.

Einige Schritte auf diesem Weg skizziert Wolfgang Detel (2004). Sie handeln von neueren Forschungen zu einigen für die Philosophie des Geistes wichtigen Begriffen wie Repräsentation, Emotion und mentale Verursachung. Insbesondere können Konfigurationen von Gegenständen auf höheren Ebenen der Komplexität kausal wirksam werden, ohne dass dabei die durchgehende gesetzmäßige Determiniertheit auf den tieferen Ebenen außer Kraft gesetzt wird. Dafür gibt es schon in den Naturwissenschaften viele Beispiele (Detel, 2004: 911). Detel macht plausibel, „dass es in der Philosophie eine aussichtsreiche theoretische Strategie gibt, dem Phänomen der mentalen Verursachung beizukommen und unser aller Intuitionen (Roth und Singer eingeschlossen) über die Verschiedenheit des Physischen und Geistigen und über die kausalen Kräfte des Geistigen konsistent in ein naturwissenschaftliche Weltbild zu integrieren“ (2004: 915).

¹³ Wobei gemeint ist, dass die Determinierung auf der neuronalen Ebene ohne Eingriffe eines kartesischen Geistes oder einer speziellen Akteurskausalität erfolgt.

Bei der Komplexität der Aufgabe ist der sehr vorläufige Stand des Unternehmens nicht notwendig ein Indikator für die Falschheit der naturalistischen Position. Der Stand der Diskussion scheint mir auszureichen, um die These plausibel zu machen, dass auch anspruchsvolle Theorien der Willensfreiheit nicht mit einer naturalistisch ernst genommenen Neurowissenschaft in Konflikt geraten müssen. In der Physik wird die Reduzierbarkeit der Thermodynamik auf die Mechanik ja auch überwiegend akzeptiert, obwohl um die exakte Durchführung der Reduktion noch gestritten wird.

Auch in diesem weiteren Kontext kann die Frage, ob die Willensfreiheit durch die Neurobiologie widerlegt wird, mit einem klaren Nein beantwortet werden. Wir müssen nicht aufhören, von Willensfreiheit zu reden (wie es Singer, 2004, gefordert hat). Daraus folgt noch nicht, dass unsere Handlungen nicht durch andere Einflüsse eingeschränkt werden können. In welchem Umfang das geschieht, wird auch an uns selbst liegen.

6. SCHLUSSÜBERLEGUNGEN

390 Wie wäre es, wenn Willensfreiheit tatsächlich eine Illusion wäre? Würde sich dann unsere Selbstwahrnehmung wandeln? Müssten wir unsere Praxis ändern und könnten wir das überhaupt? Es ist eine reizvolle Frage, ob man an der Willensfreiheit aus praktischen Gründen auch dann festhalten müsste, wenn ihre Existenz in Zweifel stünde. Das hängt mit einer weiteren Dimension von Willensfreiheit zusammen, die im Kontext der Libet-Experimente auch angesprochen wurde: Wie sehr ist welche Form von Willensfreiheit für unsere moralischen Bewertungen und für die Rechtspraxis notwendig (vgl. Pauen, 2006: 229–239 und vor allem Mohr, 2008)?

Die öffentliche Diskussion zwischen Neurobiologen und PhilosophInnen hat sich beruhigt und das Feuilleton hat sich anderen Themen zugewandt. Die vielen Missverständnisse zwischen den Parteien sollten im Rückblick auch als Indiz gewertet werden, dass es der Philosophie nicht gelungen ist, Grundstrukturen ihrer Theorien über Willensfreiheit anderen Disziplinen und der interessierten Öffentlichkeit hinreichend verständlich zu vermitteln. Die zunehmende Spezialisierung des Wissens muss durch einen interdisziplinären Dialog ausgeglichen werden, jedenfalls wenn die Themen für einen größeren Kreis wichtig sind. Die Aufgabe der Philosophie, grundlegende Begriffe zu klären und unser Wissen zu integrieren, muss auch außerhalb enger Fachzirkel sichtbar werden. Ich habe erfahren, dass Andrzej M. Kaniowski diese Aufgabe sehr ernst ge-

nommen und in der Lehre, in Schriften und bei Vorträgen vorbildlich und mit großem Erfolg erfüllt hat. Der Rückblick auf die Debatte regt an, beim Nachdenken über die Willensfreiheit noch sorgfältiger die einschlägigen Phänomene zu studieren und zu ihrer Analyse noch mehr das Wissen aus anderen Disziplinen einzubeziehen. Bei unserem nächsten Zusammenreffen werden Maciek und ich sicher auch über Willensfreiheit sprechen, mit guten Gründen und ganz freiwillig.

LITERATUR

- Beckermann, A. (2006). „Neuronale Determiniertheit und Freiheit“. In: Köchy, K. und Stederoth, D. (Hrsgg.), *Willensfreiheit als interdisziplinäre Problem*. München: Karl Alber Verlag, 289–304.
- Beckermann, A. (2008). *Gehirn, Ich, Freiheit. Neurowissenschaften und Menschenbild*. Paderborn: Mentis Verlag.
- Bieri, P. (2001). *Das Handwerk der Freiheit*. München: Carl Hanser Verlag.
- Detel, W. (2004). „Forschungen über Hirn und Geist“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52, 891–920.
- Deuschländer, R., Pauen, M., Haynes, J.-D. (2017). „Probing folk-psychology: Do Libet-style Experiments Reflect Folk Intuitions about Free Action?“ . *Consciousness and Cognition*, 48, 232–245.
- Geyer, Ch. (Hrsg.) (2004). *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2004). „Freiheit und Determinismus“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52, 871–890.
- Habermas, J. (2008). „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft. Probleme der Willensfreiheit“. In: Janich, P. (Hrsg.), *Naturalismus und Menschenbild*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 15–29.
- Haggard, P., Eimer, M. (1999). „On the Relation Between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements“. *Experimental Brain Research*, 126, 128–133.
- Jensen, P. (1934). „Kausalität, Biologie und Psychologie“. *Erkenntnis*, 4, 165–214.
- Kane, R. (Hrsg.) (2011a). *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd edition, New York: Oxford University Press.
- Kane, R. (2011b). „Introduction: the Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2)“. In: Kane, R. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd edition. New York: Oxford University Press, 3–35.
- Libet, B. (2004). „Haben wir einen freien Willen“. In: Geyer, Ch. (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 268–289, deutsche Übersetzung von: „Do we have a free will?“. *Journal of Consciousness Studies*, 6 (8–9), 47–57.
- Mele, A. R. (2009). *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*. New York: Oxford University Press.
- Mele, A. R. (2011). „Free Will and Science“. In: Kane, R. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd edition. New York: Oxford University Press, 499–514.

- Mohr, G. (2008). „Welche Freiheit braucht das Strafrecht?“. In: Lampe, E.-J., Pauen, M. und Roth, G. (Hrsgg.), *Willensfreiheit und rechtliche Ordnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 72–96.
- Nahmias, E. (2014). „Is Free Will an Illusion? Confronting Challenges from the Modern Mind Sciences“. In: Sinnott-Armstrong, W. (Hrsg.), *Moral Psychology (Volume 4: Free Will and Moral Responsibility)*. Cambridge, MA: MIT Press, 1–25.
- O'Connor, T. (2009). „Conscious Willing and the Emerging Sciences of Brain and Behavior“. In: Ellis, G. F. R., Murphy, N. und O'Connor, T. (Hrsgg.), *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*. New York: Springer, 173–186.
- Papineau, D. (2021). „Naturalism“. In: Zalta, E. N. (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/naturalism/> (zuletzt abgerufen am 27.02.2021).
- Pauen, M. (2005). „Die Libet-Experimente“, <http://www.philosophieverstaendlich.de/freiheit/aktuell/libet.html> (zuletzt abgerufen am 27.02.2021).
- Pauen, M. (2006). *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Prinz, W. (2004). „Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch“. In: Geyer, Ch. (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 86–91.
- Roth, G. (2004). „Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?“. In: Geyer, Ch. (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 66–85.
- Singer, W. (2004). „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“. In: Geyer, Ch. (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 30–65.
- Soon, C. S., Brass, M., Heinze, H.-J., Haynes, J.-D. (2008). „Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain“. *Nature Neuroscience*, 11, 543–545.
- Soon, C. S., He, A. H., Bode, S., Haynes, J.-D. (2013). „Predicting free choices for abstract intentions“. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110, 6217–6222.
- Schröder, J. (2004). *Einführung in die Philosophie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Stöckler, M. (1988). „Subjetywistyczne interpretacje mechaniki kwantowej“. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica*, 6, 151–164.
- Stöckler, M. (1989). „Bewusstsein und Quantenmechanik. Ein Beispiel zur Beziehung zwischen Natur- und Menschenbild“. *Prima Philosophia*, 2, 111–124.
- Stöckler, M. (1992). „Plädoyer für einen pragmatisch eingeschränkten Reduktionismus“. In: Deppert, W. et al. (Hrsgg.), *Wissenschaftstheorien in der Medizin*. Berlin: De Gruyter, 157–182.
- Stöckler, M. (2007). „Philosophische Probleme der Quantentheorie“. In: Bartels, A. und Stöckler, M. (Hrsgg.), *Wissenschaftstheorie. Ein Studienbuch*. Paderborn: Mentis Verlag, 245–264.
- Sturma, D. (Hrsg.) (2006). *Philosophie und Neurowissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Walde, B. (2004). „Ein Fingerschnipsen ist noch keine Partnerwahl. Ein Gespräch“. In: Geyer, Ch. (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 148–152.
- Walter, H. (2011). „Contributions of Neuroscience to the Free Will Debate: From Random Movement to Intelligible Action“. In: Kane, R. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd edition, New York: Oxford University Press, 515–529.
- Walter, S. (2009). „Wie frei sind wir eigentlich – empirisch?“. *Philosophia naturalis*, 46, 8–35.

Winfried Franzen

Professor Emeritus
Universität Erfurt

ALTRUISMUS UND MORAL

Zusammenfassung

Bezüglich des Verhältnisses von Altruismus und Moral stellt sich die Frage, in welchem Sinne man von altruistischem Handeln oder Verhalten sprechen kann, ja, ob es überhaupt so etwas wie *echten* Altruismus gibt. Ist nicht auch die alleraltruistischste Verhaltensweise letztlich etwas, womit sich der Handelnde selbst etwas Gutes tut? Argumente, die in diese Richtung gehen, sollen kritisch geprüft werden. Des Weiteren ist zu überlegen, ob nicht alles moralische Begründen und Argumentieren auf die Voraussetzung eines gewissen Primär- oder Protoaltruismus angewiesen bleibt. Zugleich und andererseits muss aber bedacht werden, dass Moral mehr verlangt und Weiteres beinhaltet als einfach nur Altruismus. Mit herangezogen werden auch einige Aspekte, die sich aus der evolutionären Psychologie bzw. Anthropologie ergeben.

Schlüsselwörter:

Moral, Altruismus, Natur und Kultur

393

ALTRUSIM AND MORALS

Abstract

Concerning the relation between altruism and morals there are not only disputes about how to conceptualize *altruism*, but even arguments that something like *genuine* altruism does not exist at all. Questions and arguments of this type will be analyzed. Furthermore it is argued that all moral reasoning has to be based on the prerequisite of a certain – at least partly natural – *protoaltruism*. At the same time, however, it has to be taken into account that there are more things involved in morals than mere altruism. Included are some aspects from evolutionary psychology and anthropology.

Keywords:

morals, altruism, nature and culture

EINLEITUNG

Wie verhalten sich Altruismus und Moral zueinander? Dieser Frage soll im Spannungsfeld zwischen philosophischer Reflexion und Analyse einerseits und diversen Perspektiven aus den empirischen Wissenschaften andererseits nachgegangen werden.¹

Definitionen sind oft wenig nützlich – gleichwohl will ich vorab kurz umschreiben, was ich unter Moral verstehen möchte. Moral kann grob aufgefasst werden als Komplex von eher informellen oder nicht-kodifizierten Regeln sowie dazugehörigen Einstellungen, Gefühlen und Verhaltensmustern; diese beinhalten wechselseitige und mindestens ein Stück weit verallgemeinerbare Verpflichtungen, deren Erfüllung für das Wohl von Menschen und ihr Zusammenleben förderlich ist und insbesondere Leid und Schädigung vermindern soll. Der letzte Aspekt ist zentral: menschliches Wohl fördern, Leid und Schädigung vermindern. Obwohl damit etwas Selbstverständliches an der Moral ausgedrückt wird, ist es nicht überflüssig, diesen Punkt zu betonen – hat es doch immer wieder die Tendenz gegeben, das Moralische zu etwas Selbstzweckhaftem hochzustilisieren. Diese Tendenz kann aber leicht ins Gegenteil umkippen und die Moral dann in den Ruch des Moralinsaren bringen, welches – wie ihre Verächter und Verächterinnen argwöhnen – bloß dazu da sei, den Menschen die Lebensfreude zu vermiesen. Das wäre natürlich ein fatales Missverständnis. Ihm müsste man etwas entgegenhalten, was z.B. William Frankena so formuliert hat: „Die Moral ist für den Menschen da, nicht der Mensch für die Moral“ (Frankena, 1995: 64, 141).²

Für den Einzelnen als Adressaten der Moral besteht das Moralische – wieder ganz summarisch – zunächst vor allem darin, neben den je eigenen Interessen auch die von anderen gelten zu lassen. In welchem Maße und mit welcher Reichweite, kann dabei zunächst offen bleiben. Jedenfalls

¹ Ich habe Andrzej Kaniowski im April 1983 bei einem Anthropologie-Symposium am *Zentrum für Philosophie und Grundlagen der Wissenschaft* in Gießen kennengelernt, bei dem sich im Rahmen der Universitätspartnerschaft Gießen/Łodz Philosophen aus beiden Universitäten miteinander austauschten. Ich habe dabei einen Vortrag über „Grenzen des Naturalismus?“ gehalten, den Ija Lazari-Pawłowska auch ins Polnische übersetzt hat (Franzen, 1984b). Die damals bei mir sich anbahnende Tendenz zu einem gemäßigten und wohlverstandenen Naturalismus hat sich dann auch auf die Frage nach den Grundlagen der Moral ausgedehnt. Aspekte der Thematik habe ich seit den 1990-er Jahren mehrfach vorgetragen, zuletzt im Juni 2018 vor der studentische Fachschaft Philosophie an der Universität Erfurt. Der vorliegende Text ist davon eine überarbeitete und aktualisierte Fassung, in die auch diverse Teile aus Franzen 2010 übernommen wurden.

² Dies ist ein Anklang an den neutestamentlichen Satz: „Der Mensch ist nicht um des Sabbats willen da, sondern der Sabbat um des Menschen willen“ (Mk 2,27).

gilt: Moralische Gesichtspunkte zu berücksichtigen – den *moral point of view* einzunehmen – beinhaltet: mindestens im Prinzip und ein Stück weit zu akzeptieren, dass nicht nur die eigenen Interessen zählen.

Die Interessen anderer – also deren Bedürfnisse, Wünsche, Bestrebungen etc. – gelten zu lassen, ggf. auch unter Begrenzung oder Hintansetzung der eigenen: das könnte man auch im weitesten Sinne als Altruismus bezeichnen. Zwar wird dieser Begriff häufig wesentlich stärker und emphatischer verwendet, nämlich im Sinne des selbstlosen, aufopferungsvollen Einsatzes für andere. Für die hiesigen Zwecke möchte ich aber – wesentlich weiter und schwächer – immer schon dann von Altruismus sprechen, wenn überhaupt, wie eingeschränkt oder bloß ansatzweise auch immer, ein Sensorium für die Belange anderer vorhanden ist, eingeschlossen einen – wiederum wenigstens rudimentären – Sinn für Fairness. Etwas anders ausgedrückt besagt der hier verwendete weite und schwache Altruismus-Begriff: Sinn für die Belange anderer – *concern for others*.

Ich meine nun, dass keine Inanspruchnahme und Begründung von Moral umhin kann, an einen solchen Elementar-Altruismus zu appellieren. Bei diesem muss man unumgebar ansetzen, hinter diese Voraussetzung kann man mindestens argumentativ nicht nochmals zurück. Alle Begründungen und Rechtfertigungen haben, da sie nicht ins Unendliche fortgehen können, irgendwo ein Ende. D.h. irgendwann kommt man an einen Punkt, wo man von etwas Gebrauch machen oder auf etwas rekurren muss, das nicht seinerseits wieder bewiesen oder begründet werden kann, sondern als etwas Gegebenes vorauszusetzen ist. Diese überaus wichtige Einsicht hat uns – oder jedenfalls mir – vor allem Ludwig Wittgenstein nahegebracht (vgl. 1970, etwa Nr. 111, 192, 204).

ALTRUISIMUS?

Aber *können* wir dergleichen – einen solchen Primär-Altruismus – voraussetzen? Das ist eine seit Jahrhunderten umkämpfte Frage. Ich beantworte sie mit Ja und begünde dies folgendermaßen.

Die abendliche Hauptnachrichtensendung im Fernsehen bringt folgende Meldung: „In der Kleinstadt Frellingen an der Trinse kam heute eine Frau ins Stolpern, fiel hin und verletzte sich am Knie. Sofort sprangen einige Leute hinzu, darunter sogar ein Mann, halfen ihr wieder auf die Beine und fragten, ob sie ärztliche Hilfe brauche. Das war zum Glück nicht der Fall, doch begleitete eine der Passantinnen die Frau vorsichtshalber noch bis zu ihrer fünfhundert Meter entfernten Haustür. Sozialstatistiker“

– fährt die Nachrichtensprecherin fort – „schätzen, dass sich solche Fälle spontaner Hilfsbereitschaft allein in Deutschland jeden Tag mehrere tausend Male ereignen, wobei die Dunkelziffer sehr hoch sein dürfte. In anderen Ländern, z.B. in Polen, verhalte es sich ähnlich, und weltweit – sagen die Experten – sei mit vielen Millionen solcher Fälle pro Tag zu rechnen“.

Auf eine solche TV-Nachricht können wir vermutlich lange warten – dies aber nicht deshalb, weil sie mit der Wirklichkeit nichts zu tun hätte (in Wirklichkeit dürfte sie sogar sehr realistisch sein), sondern weil sie keine *schlechte* Nachricht ist und daher für die Medien – gemäß einem bekannten Slogan – keine *gute* Nachricht. Was speziell das Fernsehen angeht, so haben Medienwirkungsforscher schon vor Jahren erhoben, dass Vielsehende im Vergleich zu Wenigsehenden öfter eine düstere Weltsicht haben und stärker zu der Überzeugung tendieren, dass die meisten Menschen nur an sich selbst denken.³ In der Studentenzeit vor über 55 Jahren sangen wir das gerne im Kanon: „Die Menschen sind schlecht, sie denken an sich, nur ich denk’ an mich“.

Aber im Ernst: Sich diesem defätistischen Glauben an einen buchstäblich grenzenlosen Egoismus hinzugeben, ist zwar eine Versuchung, der man wohl auch als TV-Wenigseher massiv ausgesetzt ist, aber man sollte dieser Versuchung widerstehen. Zwar ist es sicher nicht möglich, eine Gesamtbilanz zum faktischen Vorkommen oder sogar quantitativen Verhältnis von Egoismus und Altruismus aufzustellen. Wie sollte das gehen?! Jedoch wird man einer Aussage wie der folgenden mindestens auf den ersten Blick kaum widersprechen können.

„Für wie egoistisch auch immer man den Menschen halten mag, so gibt es doch in seiner Natur offenbar einige Grundzüge, die ihn am Schicksal anderer Anteil nehmen lassen und ihm deren Wohlergehen zum Bedürfnis machen, auch wenn er davon selbst nichts hat als die Freude, Zeuge davon zu sein“. Dies ist der Eingangssatz des 1759 erschienenen Werkes *The Theory of Moral Sentiments* von Adam Smith.⁴ Adam Smith wurde freilich vor allem durch ein anderes Werk berühmt: das über den „Wohlstand der Nationen“, welches 17 Jahre später, 1776, erschien und zu dem Klassiker der frühen bürgerlichen Ökonomie wurde. Adam Smith gilt vielfach bis heute als konsequenter Apologet des Eigennutzes und der gesamtökonomischen Vorteile, die sich aus dessen Verfolgung ergeben. Und dieser Apologet war Smith auch. Indessen – er war es zwar auch,

³ Vgl. (Schenk, 2002: 555). Ob sich dieser Befund auf die Nutzerinnen und Nutzer von *social media* übertragen lässt bzw. ob darüber schon etwas herausgefunden wurde, entzieht sich meiner Kenntnis.

⁴ Smith, 2002, Kap. I.I.I., S. 11 (meine Übersetzung, W.F.). Siehe jetzt auch Streminger (2017) sowie – z.T. mit ausladendem und sarkastischem Desillusionierungsgestus (Obermeier, 2019).

aber nicht nur. Das Gesamtbild, das Smith vom Menschen und seinen Bestrebungen zeichnete, war vielmehr differenziert und vielschichtig – und durchaus auch spannungsreich, eben realitätsnah. Wir streben mit Macht und Eifer nach eigenem Vorteil und Nutzen, aber wir sind auch mit einem Sinn für die Befindlichkeit anderer Menschen ausgestattet, wir haben die Fähigkeit, mit den Gefühlen anderer gleichsam mitzugehen. Smith sprach hier von *Sympathie*, was man im ursprünglich-wörtlichen Sinne als Mitempfinden verstehen muss – *sym-pathein*. Heute wird dazu gerne *Empathie* gesagt.⁵

Smith folgte hierin seinem zwölf Jahre älteren Freund David Hume. Beide waren bekanntlich Schotten, haben aber mit einem nicht geizt: mit tiefen Einsichten. David Hume machte sich zwar gleichfalls keinerlei Illusionen über die Macht – und ja auch Lebensnotwendigkeit – von Selbstliebe und Eigennutz, bestand aber zugleich darauf, dass es in unserer Natur auch die andere Seite gibt, nämlich: „a feeling for the happiness of mankind, and a resentment of their misery“ – ein Sinn oder Gespür zugunsten menschlichen Wohls und ein Unwille gegenüber menschlichem Elend (Hume, 1984: 286, App. I 216, Anhang I).⁶ Dazu gleich noch mehr.

Dieser Sichtweise – von Autoren wie Hume oder Smith – kam leider in der Folgezeit ein zu geringer Stellenwert zu. So hat etwa die kantische Moralphilosophie, die seit dem späten 18. Jahrhundert vielfach dominant wurde, mit ihrer Aprioritäts- und Reinheitsbesessenheit sowie einem überzogenen Vernunftbegriff Dinge wie Wohlwollen, Anteilnahme oder Mitleid als bloße Neigungen herabgewürdigt; diese stünden im Kontrast zum Handeln aus Pflicht und seien letztlich ohne eigentlichen sittlichen Wert.

Was die Ökonomik angeht, das andere Arbeitsgebiet von Adam Smith, so etablierte sich selbige in der Folge als eigene wissenschaftliche Disziplin, wobei aber gerade durch diese Spezialisierung der weite Blickwinkel, den ein Adam Smith noch gehabt hatte, nämlich auf das Gesamtpanorama menschlichen Strebens, sich tendenziell verengte. So kam es schließlich zum *Homo-oeconomicus*-Modell, welches den Menschen einseitig als rationalen Nutzenmaximierer betrachtete. Zwar wurde häufig betont, das sei natürlich nur ein Betrachten-*als-ob*, ein methodisch-heuristisches Modell, dessen Anwendbarkeit man austesten wolle. Gleichwohl

⁵ Freilich kann *Sympathie* (à la Smith oder Hume) nicht einfach mit *Empathie* gleichgesetzt werden, schon deshalb nicht, weil im heutigen, z.T. uferlosen, Sprachgebrauch *Empathie* keine besonders scharfe Bedeutung hat. Vgl. jetzt auch die detaillierten Analysen in (Roughley, Schramme, 2018) sowie (Schmetkamp, 2019).

⁶ Jedoch weicht meine hiesige Übersetzung davon ab. Vgl. auch (Franzen, 2002) sowie besonders – als neue umfassende Untersuchung zu Humes Moralphilosophie (Brosow, 2014).

kam es häufig und zunehmend zur unterschwelligen oder auch expliziten Identifizierung von Modell und Wirklichkeit, dazu also, die Homo-oeconomicus-Sicht für die eigentliche und zudem noch illusionsfreie Wahrheit über den Menschen zu halten.⁷

HOMO OECONOMICUS?

Hochinteressant ist jetzt aber, dass zu den effektivsten Hinterfragungen des Homo-oeconomicus-Modells seit einigen Jahrzehnten solche gehören, die mitten aus der wissenschaftlichen Ökonomik selbst kommen. Es etablierte sich dort ja eine Forschungsrichtung, die unter Namen bekannt wurde wie „Experimentelle Ökonomie“ oder „Verhaltensökonomie“ („Behavioral Economics“) und die inzwischen riesige Mengen an Daten, Befunden und entsprechenden Publikationen hervorgebracht hat.⁸

Der Grundansatz dieser Forschungsrichtung besagt: Das, was dem menschlichen Entscheiden und Verhalten, zumal dem wirtschaftlichen, wirklich zugrundeliegt, sollte – anders als bei so manchen Homo-oeconomicus-Verfechtern – nicht einfach per Konstrukt postuliert, sondern realiter untersucht werden. Dies muss nach den methodischen Standards empirischer Forschung geschehen, und zwar außer durch Befragungen am besten in Laborexperimenten mit Versuchspersonen, wobei man sich das Labor in etwa wie ein psychologisches Labor vorstellen muss. Eines der Untersuchungsverfahren, das auch besonders bei der Thematik, *egoistisch-eigennützige* versus *altruistisch-prosoziale Orientierung*⁹ eingesetzt wird, geht so: Versuchspersonen müssen in strategischen Spielen – oft an vernetzten Computern – miteinander interagieren, indem sie z.B. unter verschiedenen Bedingungen über die Aufteilung von realen Geldbeträgen entscheiden, etwa wieviel sie jeweils selbst behalten und wieviel sie dem Spielpartner oder der Gruppe oder Gemeinschaft abtreten. Klassische Spiele

⁷ Eine Art kanonisches Zitat ist in diesem Kontext die Feststellung von Francis Y. Edgeworth: „[...] the first principle of Economics is that every agent is actuated only by self-interest“ (1994: 16). Bei Edgeworth selbst sieht die Sache allerdings *insgesamt* wesentlich uneindeutiger aus (vgl. Sen, 1977).

⁸ In Deutschland zählt übrigens Bettina Rockenbach zu den Protagonistinnen auf diesem Gebiet; sie war bis 2011 an der Universität Erfurt tätig, und ich verdanke ihr, besonders einem gemeinsam mit ihr durchgeführten Seminar, erhebliche Einblicke in diese Thematik; vgl. etwa Fehr, Rockenbach (2004). Es gibt inzwischen zahlreiche überblicksartige Bestandsaufnahmen, von denen hier nur Schroeder, Graziano (2015) angeführt sei. Im übrigen gibt es auch schon bei Sen (1977) eine grundsätzliche Infragestellung des Homo-oeconomicus-Modells.

dieser Art heißen z.B. Ultimatum-Spiel, Diktator-Spiel, Öffentliches-Gut-Spiel – Stichwörter, die inzwischen weit bis ins Feuilleton vorgedrungen sind.⁹ In Details kann hier nicht gegangen werden, es kommt auch nur auf einen wichtigen Befund an, der sich in aberhunderten solcher Experimente bestätigt hat, nämlich: Für Personen ist bei Entscheidungen dieser Art vielfach nicht nur das Resultat, d.h. die pure eigene Nutzenbilanz relevant, sondern auch die Art und Weise, wie das Resultat zustandekommt: „[...] the processes determining outcomes matter as well as the outcomes themselves“ (Henrich, 2004: 2).¹⁰ Häufig verzichten Personen auf das Einstreichen eigenen Nutzens – z.B. dann, wenn selbiger nur durch massive eigene Unfairness erzielt werden könnte.

Natürlich wirft dieser Ansatz zahlreiche methodische wie inhaltliche Fragen auf, z.B. auch, wieweit die künstlichen Versuchsszenarien Aufschluss geben über die Wirklichkeit außerhalb des Labors. Aber selbst wenn man diesbezüglich allerhand Skepsis an den Tag legt, wird man doch den bisherigen Befunden aus dieser Forschungssparte – wohlge-merkt innerhalb der Ökonomik selbst nebst benachbarten Disziplinen – eine erhebliche Aussagekraft nicht absprechen können, etwa im Sinne des folgenden Fazits aus einem einschlägigen großen Forschungsprojekt:

[...] experimental economists and others have uncovered large and consistent deviations from the predictions of the textbook representation of *Homo economicus* [...]. Literally hundreds of experiments in dozens of countries [...] suggest that in addition to their own material payoffs, people have social preferences: subjects care about fairness and reciprocity, are willing to change the distribution of material outcomes among others at a personal cost to themselves and reward those who act in a prosocial manner (Henrich, 2004: 8).

399

Kehren wir kurz zu David Hume zurück. Dieser könnte sich durch solche Befunde glänzend bestätigt fühlen, nämlich in dem, was er 1751 in seiner *Untersuchung über die Grundlagen der Moral* ausführte – wohlge-merkt vor über einem Vierteljahrtausend. Der Streit – schrieb Hume – über die Grade an Selbstliebe einerseits und Wohlwollen gegenüber anderen andererseits und welches davon in der menschlichen Natur überwiege, könne wohl nie wirklich entschieden werden; denn die entsprechenden Phänomene seien zu unübersichtlich, als dass sie miteinander abgeglichen und bilanziert werden könnten (Hume, 1985, Sect. IX.1, 270 f.; 1984: 199). Für das Prinzipielle genüge es aber, „wenn zugestanden wird, was ohne größte Absurdität nicht bestritten werden kann, nämlich dass ein gewisses

⁹ Für einen Überblick vgl. Camerer (2003), kurz auch (van Dijk, 2015: 52 f.).

¹⁰ Die ersten drei Beiträge zu diesem Band geben einen Überblick zur ganzen Thematik, auch zum methodischen Vorgehen.

Maß an Wohlwollen, wie gering auch immer, in unserm Innern da ist, ein Funke Freundlichkeit für menschliche Wesen; dass etwas von der Art der Taube – neben Elementen des Wolfes und der Schlange – in uns eingelassen ist“ (1985: 271; 1984: 199).¹¹ Wohlgedenkt: „neben Elementen des Wolfes und der Schlange“ – darüber macht Hume sich keinerlei Illusionen. Beim Stichwort *Wolf* denkt man natürlich an Thomas Hobbes, der 100 Jahre zuvor im berühmten *Leviathan* sein tendenziell pessimistisches Menschenbild auf das alte Diktum zugespitzt hatte: *homo homini lupus est*: Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf (vgl. Hobbes, 1980). Daraus entstanden schon damals riesige Debatten. Zu den Autoren, die Hobbes z.T. widersprachen, gehörte Hume. Er leugnete zwar keineswegs die große Macht menschlicher Selbstbezogenheit, betonte aber zugleich die Wirksamkeit altruistischer Neigungen.¹²

GIBT ES DENN AUCH *ECHTEN* ALTRUISMUS?

400 So weit, so gut, könnte man vielleicht sagen. Indessen gibt es – wiederum seit langer Zeit – gewisse Argumente, um dem Altruismus dann doch noch radikal am Zeug zu flicken. Ist es denn nicht so (wird etwa gefragt), dass selbst die am altruistischsten aussehenden Handlungen in letzter Instanz, und sei es unbewusst, einem Eigeninteresse des Handelnden entspringen? Und würde das nicht bedeuten, dass es echten Altruismus gar nicht gibt?

Hier sind nun einige Klärungen zum Altruismusbegriff nötig. Da aber terminologische Erörterungen leicht öde werden, will ich selbige eher knapphalten und markiere zunächst vier Gesichtspunkte – (a) bis (d).

(a): Am besten orientiert man sich am Adjektiv: *altruistisch*. Dieses kann man sowohl von Personen als auch von Handlungen aussagen. Für

¹¹ Meine hiesige Übersetzung jedoch leicht abweichend.

¹² Diese ganze Debatte in Reaktion auf Hobbes ist jetzt neu aufgearbeitet in Maurer 2019 (worauf mich dankenswerterweise Knud Haakonssen vom Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt aufmerksam gemacht hat).

Nebenbemerkung: Nicht selten wird von Hume nur die eine berühmte Stelle aus dem *Treatise of Human Nature* herangezogen, wo er angeblich eine Kluft zwischen „is and ought“ behauptet. In Wirklichkeit sind sich inzwischen zahlreiche Hume-Experten einig, dass – als Beispiel – „Hume kein pauschales Verbot der Ableitung von ‚soll‘ aus ‚ist‘ aufgestellt hat, sondern nur zeigen wollte, dass ‚soll‘ von der richtigen Art von ‚ist‘ abgeleitet werden muss, nämlich von einer empirischen Beschreibung unserer moralischen Empfindungen“ (Guyer 2009, 211. Vgl. jetzt die überaus gründliche Untersuchung im 1. Kapitel von Brosow 2014, ferner Franzen 2004).

die hiesigen Zwecke möchte ich es primär auf Handlungen und deren Motive beziehen. Dann könnte man das Ganze eben auf die Frage zuspitzen: Gibt es echte altruistische Handlungen?

Gesichtspunkt (b): Eine Handlung ist dann als altruistisch zu bezeichnen, wenn sie erstens darauf zielt, einem oder mehreren anderen zugutezukommen, und wenn zweitens der Handelnde dabei irgendetwas für sich selbst in Kauf nimmt.

Gesichtspunkt (c): „Altruistisch“ ist kein einfaches Ja/Nein-, kein reines Entweder-Oder-Prädikat, sondern lässt Grade und Abstufungen zu. Eine Handlung kann mehr oder weniger altruistisch sein, Personen natürlich erst recht. Die Abstufungen betreffen vor allem das Ausmaß dessen, was der Handelnde für sich selbst in Kauf nimmt. Das mag nur ein sehr geringer Aufwand an Zeit und Energie sein, wie bei der Hilfe für die zu Fall gekommene Frau aus den Fernsehnachrichten, es kann aber auch bis zum Opfern des eigenen Lebens gehen.

Gesichtspunkt (d): Wenn man nicht einfachhin nach Altruismus, sondern zugespißt nach echtem Altruismus fragen will, könnte man einen Formulierungsvorschlag von Daniel Batson aufgreifen, dem weltweit wohl meistzitierten Autor aus der psychologischen Altruismus-Forschung. Maßgeblich ist hier die geläufige Unterscheidung zwischen instrumentellen Zwecken, welche man um anderer Zwecke willen verfolgt, und Endzwecken, die man um ihrer selbst willen verfolgt. Die Frage lautet dann: Ist Handeln zugunsten anderer immer nur etwas Instrumentelles, das letztlich doch dem eigenen Wohlergehen als Endzweck dient, oder gibt es auch altruistisches Handeln, welches sich auf das Wohl des anderen als Endzweck oder Zweck an sich richtet? Soweit Batsons Problemmodellierung (vgl. 1995: 340 und zur Gesamthematik Batson, 2011, sowie Batson, Lishner, Stocks, 2015).

Nun ist es so klar wie irgendetwas, dass zahlreiche altruistische oder altruistisch anmutende Handlungen (wie man dann gerne sagt) nicht ohne Hintergedanken erfolgen oder sogar aus einer mehr oder weniger expliziten Berechnung heraus, die eben den eigenen Nutzen als Endzweck hat. Dergleichen muss man auch nicht in jedem Fall herabwürdigen, denn man könnte sicher oft sagen: Hauptsache, es gibt Hilfe oder Unterstützung, was dabei seitens des Helfenden an Hintergedanken oder Berechnung mit im Spiel ist, ist in gewisser Weise sekundär.

Zudem ist es auch sehr die Frage, ob diese – wie ich es hier nennen möchte – *einfache Hintergedankentheorie* es vermag, allen Altruismus gleichsam flächendeckend als im strengen Sinne nicht echt erscheinen zu lassen. David Hume jedenfalls hielt dies für absurd (vgl. Hume, 1985, Sect. IX.1, 270 f.; 1984: 199). Heutige Debatten, auch wissenschaftliche, fokussieren

sich hier manchmal auf das Stichwort „Mutter-Teresa-Altruismus“.¹³ Diesem kann man mit der einfachen Hintergedankentheorie wohl kaum beikommen, vielmehr muss man, um sogar hier noch Unehthheitsverdacht zu hegen, raffiniertere Argumente aufbieten. Solche Argumente gibt es in der Tat, und zwar gleichfalls schon seit Jahrhunderten. Man könnte sie, vielleicht etwas reißerisch, Anti-Teresa-Argumente nennen. Vier davon sollen hier geprüft werden, wobei es aber wohlgemerkt nicht speziell um die konkrete Person der Mutter Teresa geht.

Anti-Teresa-Argument Nr. 1 würde so gehen: Teresa mag ja aus der Absicht handeln, anderen zu helfen, aber diese Absicht ist doch wohl *ihre* Absicht, und wenn sie sie umsetzt, setzt sie *ihre* Absicht um, verwirklicht sie *ihren* Willen. Letztlich geht es also auch ihr um das eigene Selbst. Das Gegenargument, wie es z.B. Bertrand Russell sehr energisch vertreten hat (vgl. 1992: 240 ff.; vgl. auch Sen, 1977: 322 ff.), lautet: Trivialerweise gibt es keine Absicht ohne jemanden, der sie hat, ohne Trägerin, aber dem Inhalt nach können sich Absichten außer auf den Träger selbst auch auf andere Personen und deren Wohl richten. Dieser Unterschied ist es gerade, den wir meinen, wenn wir Handlungen als altruistisch charakterisieren, so gebrauchen wir dieses Wort. Dies erscheint mir absolut einleuchtend.

402 Anti-Teresa-Argument Nr. 2 geht in etwa so: Wenn Teresa den Notleidenden hilft, tut sie das letztlich deshalb, weil sie selber unter ihren Mitleidsempfindungen leidet und diesen ihren eigenen Stress-Zustand beheben will. Dagegen wäre zum einen einzuwenden, dass sie zu diesem Zweck ja einfach wegsehen könnte – oder weggehen oder gar nicht erst hingehen. Zum andern muss man die Sache gerade umgekehrt sehen. Dass Teresa unter dem Leiden der anderen selbst leidet, ist gerade ihrer altruistisch-mitfühlenden Grunddisposition geschuldet. So zu empfinden, ist gerade ein Merkmal von Altruismus, wohingegen wir jemanden, der ungerührt bleibt oder wegsieht, eben nicht als altruistisch bezeichnen würden, je nach den Umständen sogar als das Gegenteil davon.

Von hier aus lässt sich fließend zum Anti-Teresa-Argument Nr. 3 übergehen. Es lautet ungefähr: Andern zu helfen oder Gutes zu tun, gibt einem selbst ein gutes Gefühl – und das ist es letztlich, was man bei seinem Tun anstrebt und was mithin allem altruistischen Handeln zugrundeliegt. Das Gegenargument würde zunächst ähnlich lauten wie soeben: Es gibt vieles, was einem ein gutes Gefühl geben kann, und darunter wieder vieles, was einfacher zu haben ist, als sich für andere einzusetzen. Altruismus besteht gerade darin, das eigene Sichgutfühlen in bestimmten Situationen davon abhängig sein zu lassen, wie es anderen ergeht und wie man sich selbst dazu verhält.

¹³ Dieses Stichwort findet sich z.B. bei Ruse (1993: 159).

Mithinzunehmen muss man hier eine Warnung, die sich in allgemeiner Form schon bei Aristoteles findet – nämlich Folgen oder Nebenwirkungen einer Handlung nicht zu verwechseln mit den Motiven, aus denen heraus sie ausgeführt wurde. Dass sich bei mir ein gutes Gefühl einstellt, wenn ich jemandem geholfen habe, heißt nicht, dass ich geholfen habe, um dieses gute Gefühl zu erlangen.¹⁴ Man kann sich die Sache auch so zurecht legen, wie es der erwähnte Sozialpsychologe Daniel Batson tut: Echter Altruismus ist zwar daran gebunden, dass das Wohl des anderen Endzweck ist – und nicht nur instrumenteller Zweck im Dienste des eigenen Vorteils; echter Altruismus ist aber vereinbar damit, dass sich als Nebenwirkung auch Gutes für einen selbst ergibt (vgl. 1995: 354 ff.), sozusagen als Kollateralnutzen.¹⁵

Schließlich noch Anti-Teresa-Argument Nr. 4. Es lautet: Altruistisches Handeln ist letztlich dadurch motiviert, dass wir vor der Welt, vor den anderen gut dastehen wollen. Wir streben nach Achtung und Anerkennung, nach Wertschätzung und Reputation – und fürchten deren Verlust. Nun – es ist völlig klar, dass dieses Motiv im menschlichen Handeln allgemein eine überragende Rolle spielt und dass es speziell auch bei Handlungen zugunsten anderer oft genug im Vordergrund steht – teilweise sogar bis hin zu aufdringlicher moralischer Selbstinszenierung. Man darf aber Zweifel haben, ob das durchgehend, sozusagen systematisch so ist. Wer der gestürzten Frau zu Hilfe eilt, gar zu einem Ertrinkenden ins Wasser springt oder auch nur für Erdbeben-Opfer spendet (vielleicht ohne dass irgendjemand personalisiert davon erfährt): hat der wirklich als Hauptmotiv, und sei es unbewusst, den Hintergedanken, damit vor den andern gut dazustehen? Zwar können wir in die menschliche Innenwelt, auch die je eigene, kaum bis in den letzten Winkel hineinsehen, und daher mag die Behauptung, am Ende sei doch immer dieses Gut-dastehen-wollen das Entscheidende, nicht definitiv zu widerlegen sein, aber zugleich und erst recht ist sie nicht zu beweisen.¹⁶ Also lautet das Fazit: Man sollte sich durch Anti-Teresa-Argumente nicht stärker irritieren lassen.

¹⁴ Solche und viele weitere einschlägige Erwägungen finden sich z.B. schon bei Butler (1896: Sermon XI, 185 ff.). Sehr schön wird das Muster dieses Argument auch formuliert von David Hume: „Ich empfinde Vergnügen, wenn ich meinem Freund Gutes tue, weil ich ihn liebe, doch ich liebe ihn nicht um dieses Vergnügen willen“ (Hume, 1988: 93).

¹⁵ Dieses dritte Anti-Teresa-Argument lässt sich samt den Gegenargumenten noch variieren, z.B. unter Stichwörtern wie „Selbstachtung“ oder „gutes Gewissen“. Dies muss aber hier nicht eigens ausgeführt werden.

¹⁶ Es könnte ja, ähnlich wie beim Anti-Teresa-Argument Nr. 3, auch so sein, dass das eine das andere nicht ausschließt: „Wenn ich einem Bettler auf der Straße Geld gebe, würden sie [die Altruismusskeptiker] behaupten, daß das, was ich *wirklich* tue, der Versuch ist, meinen Ruf in den Augen anderer zu verbessern. Aber warum der Zusatz *wirklich*? Es gibt keine bessere Verhaltensentscheidung als eine, mit der zwei Ziele zugleich erreicht werden: Ich helfe der armen Person, für die ich eine echte Anteilnahme empfinde, und ich verbessere zugleich meinen Ruf – eine Win-win-Situation“ (Tomasello, 2016b: 244).

ALTRUISMUS: NATURANLAGE?

Wenn es also faktisch beim Menschen altruistische Neigungen gibt, wie sind diese sozusagen in ihn hineingekommen? Für David Hume gehören diese Neigungen, nicht anders als die eigennützig-egoistischen, zur Naturanlage des Menschen. Sie sind etwas, so formuliert er einmal, „which nature has made universal in the whole species“ (1985: 172; 1984: 91). Wie die Natur das bewerkstelligt hat, darüber konnte Hume kaum etwas sagen. Inzwischen gibt es dazu jedoch zahlreiche Ansätze, von denen wiederum viele in irgendeiner Weise die evolutionäre Perspektive einnehmen. Dabei schließt wohlgermerkt „evolutionär“ außer der natürlichen auch die kulturelle Evolution mit ein. Für den klassischen Darwinismus freilich – mit seiner noch etwas groben Vorstellung von Selektion und *survival of the fittest* – schien es erst einmal ein Paradox oder jedenfalls Problem zu sein, wie in seinem Rahmen die Entstehung von so etwas wie Altruismus möglich sein sollte. Aber abgesehen davon, dass es schon bei Darwin selbst Ansätze zu entsprechenden Erklärungen gab, haben inzwischen viele evolutionstheoretische Weiterentwicklungen stattgefunden, insbesondere Neufassungen des Fitness- wie auch des Anpassungsbegriffs, des weiteren Modelle für biokulturelle Koevolution oder *gene culture coevolution* und anderes mehr. Von daher erscheint es heute zumindest als möglich, dass bestimmte Dinge sehr wohl zusammengehen können – Dinge wie z.B. das quasi-egoistische Wirken von Genen einerseits mit altruistisch sich verhaltenden Lebewesen andererseits. Wobei altruistisches Verhalten eine erhebliche Bandbreite umfasst: von der elementaren Sorge – dem *caring* – für den eigenen Nachwuchs und die Seinen bis hin zu erweiterten oder entgrenzten Formen von Reziprozität. Man sei „gut beraten“ – schrieb jedenfalls 2009 Vittorio Hösle in einem Artikel zur Soziobiologie – „in dem Egoismus der Gene den notwendigen Gang zu sehen, den das Prinzip des Altruismus in der Welt gehen muss“ (2009: 249). Wohlgermerkt, Vittorio Hösle ist ein am klassischen Idealismus orientierter und metaphysisch hochambitionierter Philosoph, der seit längerem an der Katholischen Universität Notre Dame im amerikanischen Bundesstaat Indiana lehrt. Dies sei hier deshalb erwähnt, weil viele Leute offenbar eine Art Tiefen-Horror vor evolutionären Erklärungen für menschliche Errungenschaften haben und weil ich mit Hösle denke, dass dieser Horror unangebracht ist, auch wenn es über diese Dinge noch zahlreiche Debatten gibt und vieles wohl noch länger Zeit kontrovers bleiben wird.¹⁷

404

¹⁷ Aus der riesigen Menge an Literatur zu dieser Thematik führe ich nur an: als eine Art Klassiker (Sober, Wilson 1998); als Bestandsaufnahme zur einschlägigen Forschung (Schroeder, Graziano, 2015); als aktuelle Neuerscheinung (Hare, Woods, 2020).

Für die hiesigen Zwecke sei noch kurz auf zwei prominente Gegenwartsforscher eingegangen: auf Frans de Waal und Michael Tomasello. Der weltberühmte Menschenaffenforscher Frans de Waal ist seit Jahrzehnten bemüht, herauszuarbeiten und zu belegen, dass die Kluft zwischen dem Menschen und seinen nächsten Verwandten im Tierreich, insbesondere den Schimpansen, keineswegs abgrundtief ist.¹⁸ Insbesondere sieht de Waal bei den Schimpansen, z.T. aber auch schon bei Säugetieren unterhalb der Primatenebene, bereits etliche Bausteine oder Stufen der Moralität, z.B. psychologische Elemente wie Einfühlung oder Verhaltensweisen wie Zusammenarbeit, Teilen und Trösten. D.h. bereits unsere Vorfahren und Verwandten im Tierreich waren und sind in erheblichem Maße sozial orientierte Wesen, und beim Menschen gibt es in dieser Hinsicht eine kontinuierliche Fortentwicklung. Zu dieser gehört freilich auch, wie de Waal selbst betont, dass bei der menschlichen Moral weitere Bausteine oder Stufen hinzukommen: Internalisierung, Formen impliziter wie auch expliziter Normativität, rationale Konsistenzansprüche und anderes mehr (vgl. de Waal 2008: 179 ff., zumal die Tabelle auf S. 187). Ein erhebliches Stück weit jedoch ist unsere Moral evolutionär verwurzelt und so in unsere biologische Natur eingebaut.

Auch der amerikanische Psychologe Michael Tomasello, von 1998 bis 2018 Co-Direktor am *Max-Planck-Institut für Evolutionäre Anthropologie* in Leipzig, siedelt den Menschen in einem evolutionären Kontinuum an, betont aber stärker die Besonderheiten, die den Menschen dann doch vom Schimpansen abheben. Zwar seien bereits Schimpansen sehr sozial und kooperativ, Menschen aber geradezu hypersozial und ultrakooperativ (vgl. Warneken, Tomasello, 2006: 1302, auch Tomasello, 2016b: 13).

Tomasello und sein Team haben dies in zahlreichen raffinierten Experimenten gezeigt, in denen etwa das Verhalten von erwachsenen Schimpansen mit dem von Kleinkindern verglichen wurde. Menschenkinder haben demnach schon in sehr jungem Alter – z.T. ehe sie laufen und sprechen können – die Tendenz, Aufmerksamkeit und Intentionalität mit anderen zu teilen. Auf dieser Basis entwickelt sich etwas, das in folgendem Befund formuliert wird: „[...] even very young children have a natural tendency to help other persons solve their problems even when the other is a stranger and they receive no benefit at all“.¹⁹ Oder in Kurzform: „[...] human infants are naturally altruistic“ (Warneken, Tomasello, 2009: 455).²⁰

¹⁸ Einschlägig für den hiesigen Zusammenhang ist vor allem de Waal (2008).

¹⁹ Warneken, Tomasello, 2006: 1302 – als Fazit aus Experimenten mit “children as young as 18 months of age (prelinguistic or just-linguistic)”, ebd. 1301.

²⁰ Vgl. (Tomasello, 2016b: 242). – Es muss hier offen bleiben, wie gewichtig der Einwand von Rebekka Hufendiek (2019) ist, der von Tomasello vorausgesetzte Begriff von Moral, nämlich dass zu ihr wesentlich Kooperation, Fairness und egalitäre Interaktion gehörten, sei seinerseits nicht begründet und auch nicht ohne Alternative.

Eingangs wurde gesagt (und inzwischen erläutert), dass man der defätistischen Versuchung, einen grenzenlosen Egoismus als *die* menschliche Grundrealität zu unterstellen, widerstehen sollte. Ins blauäugig-illusionäre Gegenteil zu verfallen, wäre freilich genauso verkehrt. Natürlich gehören Eigennutz, Konkurrenz und Rivalität zu den elementaren Bewegungskräften unserer Lebensform, ja wohl des Lebens überhaupt in all seinen Formen, aber Dinge wie Caring, Kooperativität und Gemeinschaftlichkeit gehören auch dazu, und zwar ebenfalls mit evolutionär tief reichenden Wurzeln.²¹

KULTURELLE WEITERENTWICKLUNG DER MORAL

Zur Moral gehören zwar wesentlich, so wurde argumentiert, in die prähumane Evolution zurückreichende Bausteine, aber eben auch noch wichtige weitere. Für dieses ganze Weitere sei hier abkürzend der (ansonsten mit vielen Misslichkeiten behaftete) Ausdruck *Kultur* verwendet. Damit ist alles gemeint, was sich zusätzlich zur natürlich-biologischen Primär-Sphäre aufgrund der höheren geistigen Fähigkeiten des Menschen entwickelt, als da wären: Denken, Sprache, Rationalität – und was sonst noch dazugehört. Diese Errungenschaften resultieren ihrerseits aus langen evolutionären Prozessen, welche in ihren späteren Phasen vor allem im Modus biologisch-kultureller Koevolution abliefen.²² Wie auch immer, als Grundraster für diese Weiterentwicklung sei hier ein Gedanke von Hubert Markl aufgegriffen.²³ Markl machte sich die

406

Die Philosophie, zumal die kontinentale und nicht zuletzt die deutsche, tut sich immer noch schwer, ihre zumindest subkutanen Vorbehalte gegenüber empirischen Befunden – sozusagen gegenüber dem „bloß“ Aposteriorischen, dem „bloß“ Ontischen – zu lockern. Markante Ausnahmen im englischsprachigen Bereich sind etwa Kitcher (2011) oder Johnson (2014). Anregungen in Bezug auf diese Thematik verdanke ich auch dem Austausch mit Tatjana Tarkian (Universität Erfurt), die zu den diesbezüglichen deutschen Debatten so manches beigetragen hat (vgl. Schmidt, Tarkian, 2001).

²¹ Diese Sichtweise, die sich, wie angedeutet, in zahlreichen empirischen Forschungsfeldern der letzten zwei bis drei Jahrzehnte bestätigt hat (vgl. noch als weiteres Beispiel Bowles, Gintis 2011), hat sich inzwischen auch in einer Welle von populärwissenschaftlichen Darstellungen und in weiten Teilen des Feuilletons zur Geltung gebracht; vgl. als aktuelles Beispiel den programmatischen Bestseller Bregman 2020.

²² Vgl. z.B. (Richerson, Boyd, 2005) sowie – für diese ganze kulturelle Dimension – wiederum die Arbeiten von Tomasello (2016 sowie 2020).

²³ Markl (1938–2015) war Biologe und Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft wie auch der Max-Planck-Gesellschaft.

Mehrdeutigkeit des Verbums *aufheben* zunutze. *Aufheben* – als Grundmuster von Übergangs- oder Entwicklungsprozessen – kann heißen: (1) *aufbewahren*; (2) *hochheben, emporheben*; und (3) schließlich *außer Kraft setzen*.²⁴ Die biologische, evolutionär gewordene Natur – so nun Markl – ist im Menschen dreifach aufgehoben. Erstens ist sie aufbewahrt, da sie „als eine wesentliche Grundbefindlichkeit seines Seins erhalten bleibt“. Sie ist zweitens „emporgehoben, da sie in dem Kulturwesen Mensch eine neue Verwirklichungsform des Lebendigen hervorgebracht hat“. Und sie ist drittens in mancher Hinsicht auch außer Kraft gesetzt, d.h. „überwunden, da die physische Natur [...] aus der *Zwangsläufigkeit* natürlicher Ursache-Wirkung-Beziehungen die *Möglichkeit* der Freiheit des Denkens, Erfindens, Entscheidens hervorbrachte [...]“, wodurch sich der Mensch aus den natürlich-biologischen Bedingtheiten teilweise auch emanzipiert hat (alle Zitate Markl, 1991: 286). Auf etwas andere Weise könnte man das auch so formulieren: Mit vielem, was zum Menschen gehört, ist er aus der Natur hervorgegangen, mit vielem aber auch aus ihr herausgegangen.

Dieses Raster lässt sich auf etliche Bereiche anwenden – und teilweise eben auch auf die Moral. Dass die Natur (erstens) im Menschen aufbewahrt ist, zumal in Form eines basalen Altruismus, wurde schon erörtert – siehe David Hume oder Frans de Waal.²⁵ Dieser natürliche Altruismus wird aber (zweitens) durch Vernunft und Kultur auf eine höhere Ebene gehoben. Gegenüber allzu naturalistischen Ansätzen wird häufig moniert, Moral sei doch nicht einfach mit Altruismus gleichzusetzen (vgl. Kitcher, 2008; Korsgaard, 2008). Das ist absolut richtig. Zwar gilt mit David Hume: Ohne Altruismus geht nichts mit der Moral, aber beim Menschen nimmt das Ganze einen neuen Aggregatzustand an, den der Normativität. Dies ist u.a. deshalb nötig, weil es zugleich mancherlei Probleme mit dem Altruismus gibt.²⁶ Er ist, da zu großen Teilen an Gefühl und Empfindung gebunden, schwankend und labil, individuell recht unterschiedlich ausgeprägt, daher oft zu schwach ausgebildet, und andererseits dort, wo er stark ausgebildet ist, leicht ausbeutbar – oder aber zu nahe an Paternalismus und Bevormundung. Aus solchen Gründen also besagte Aufhebung Nr. 2: Höherentwicklung zur Normativität, wenn man so will: zum Sollen. Wir handeln vielfach nach Normen und Regeln, fordern und geben Begründungen dafür, orientieren uns an

²⁴ Dies gehört natürlich in den Kontext des dialektischen Denkens seit Hegel; vgl. z.B. (Hegel, 1978: 50).

²⁵ Einschlägig wäre hier natürlich auch Arthur Schopenhauer anzuführen, der in diesem Beitrag leider nicht berücksichtigt werden konnte; vgl. dazu (Franzen, 2002).

²⁶ Dazu sehr erhellend Batson (2011: 188 ff.).

Werten oder sogar Idealen. Neben vielem anderen bedeutet das auch: Normengeltung, wenn sie denn funktioniert, erhöht die Verlässlichkeit: Man hält sich überwiegend an die Regeln – und darf erwarten, dass die anderen es auch tun. Wenn das nicht der Fall ist, können Sanktionen zur Anwendung kommen. Alles zusammen wirkt präventiv – und erleichtert es gerade auch, unsere altruistische Seite zum Einsatz zu bringen. Die kann zwar, wenn sie sozusagen in Bestform ist, auch ohne die Erwartung von Gegenseitigkeit wirken. Aber wer oder was ist schon immer in Bestform? Im täglichen Miteinander müssen wir, um uns nachher nicht als die Dummen zu fühlen, mit einer deutlichen Wechselseitigkeit – Reziprozität – rechnen können, und das wird durch das In-Geltung-sein von Normen und Regeln gestützt.

Nun noch zur dritten Bedeutung von *aufheben*: außer Kraft setzen, überwinden. Hier liegt wohl die größte Herausforderung für die kulturelle Weiterentwicklung der Moral. Der naturgegebene Altruismus hat nämlich noch eine weitere prekäre Seite, er ist, wie man das genannt hat, stark „diskriminierend“: Er richtet sich vor allem auf die jeweils Zugehörigen, auf die eigene Gruppe, nicht jedoch auf andere Gruppen oder deren Mitglieder, vielmehr tendenziell sogar gegen sie.²⁷ Über riesige Zeiträume ihrer Gattungsgeschichte haben die Menschen eben in relativ kleinen Sippen oder Horden gelebt, vielleicht bis zur Größenordnung einer Hundertschaft, und das hat die dem Sozialverhalten zugrundeliegende natürliche Ausstattung, zumal die emotionale, tief geprägt. Diese In-group/Out-group-Unterscheidung (oder eben – Diskriminierung) hat zur Folge, dass der Altruismus, soweit er evolutionär entstanden ist, zugleich und gerade deshalb *parochial* ist, d.h. mehr oder weniger eng auf die eigene Gemeinde oder Gruppe begrenzt: „[...] the same evolutionary process jointly drives both human altruism and parochialism“ (Fehr, Bernhard, Rockenbach, 2008: 1079).

In Debatten der letzten Jahre wird dieses Problem öfter als doppeltes Spannungsverhältnis modelliert: einerseits: ME versus US (ICH versus WIR), andererseits: US versus THEM (WIR versus SIE [= die anderen]). Das Heikle ist: Wenn bei ICH-versus-WIR die Dinge sich zugunsten von WIR entwickeln, kann das dazu tendieren, dass bei WIR-versus-SIE die Dinge sich *zuungunsten* von SIE entwickeln, zuungunsten der anderen (vgl. Greene, 2013; Haidt, 2012; Sapolsky, 2017 – Kap. 11: *Wir gegen sie*).

Auch wegen dieser Diskriminierungskomponente, der Parochialität oder auch Tribalität, ist der Altruismus, soweit er bloß natürlich ist, für die Moral im Vollsinn noch nicht zureichend. Mindestens in gewissem Maße

²⁷ Dies hat z.B. schon Vogel (2000) herausgearbeitet; vgl. vor allem das 7. Kap. *Evolution und Moral* (=Wiederabdruck eines Beitrags von 1986).

muss die Parochialität kulturell aufgehoben und überwunden werden, wie bei einem sich erweiternden Kreis und tendenziell bis zu einer echten Verallgemeinerung, wie sie etwa in der Idee von universalen Menschenrechten zum Ausdruck kommt. Diesbezüglich ist der Mensch nun stark auf seine Vernunftfähigkeiten verwiesen, die in Richtung Objektivität und Unparteilichkeit gehen und es durch Selbstreflexivität und Selbstdistanzierung ermöglichen, das eigene Ich wie auch die eigene Gruppe bis zu einem gewissen Grade zu entprivilegieren.

Dies hat vielleicht manche strukturelle Ähnlichkeit mit dem seglerischen Kreuzen, wo man *mit* dem Wind *gegen* den Wind segelt.²⁸ Analog können wir *mit* dem natürlichen Altruismus *gegen den bloß* natürlichen Altruismus angehen: *mit* dem natürlichen Altruismus, sofern er überhaupt und immerhin schon Altruismus ist, und *gegen* ihn, sofern er – als *bloß* natürlicher – meist scharf diskriminierend ist und in dieser Hinsicht überwunden, also im dritten Sinne aufgehoben werden muss.

SCHWIERIGKEITEN UND SPANNUNGEN

409

Hier ist nun sicherlich folgender Einwand zur Stelle: Das hört sich ja alles schön an, aber funktioniert es denn auch? Und da muss man ganz klar antworten: Es funktioniert höchstens teilweise und jedenfalls alles andere als reibungslos. Diese ganze Konstellation oder Entwicklung ist so verschlungen, vielschichtig und komplex, dass volle Erfolge wohl nie zu erwarten sind. Vielmehr scheint es angebracht, den Vorgang der Emanzipation des Menschen aus der Natur auch als quasi-experimentelles Geschehnis zu sehen, dessen Ausgang offen und unbekannt ist. Jedenfalls sind in den Versuch oder Selbstversuch der Gattung Mensch, moralisch auf höhere Stufen zu gelangen, zahlreiche Ambivalenzen und Spannungen eingebaut. Etwa: Überwindung von Parochialismus und bloßer Ingroup-Orientierung – das ist leicht gesagt, hat aber auch etwas von einer kaum aufhebbaren Antinomik. Wo sollte der Altruismus anders beginnen als zu Hause, im unmittelbaren Nahbereich? Hier sind die relevanten emotionalen Kräfte sozusagen in ihrem Element. Sie reichen auch für gewisse Erweiterungen, aber eben nicht für beliebige. Deshalb hat sich auf vielen Ebenen eine Art moralische Arbeitsteilung entwickelt: Da die Verantwortung des Einzelnen für andere nur begrenzt ausgedehnt werden kann, wird sie teilweise delegiert und institutionalisiert, besonders

²⁸ Diesen geradezu wunderbaren Vergleich beziehe ich von (Patzig, 1994, bes. 138 f.).

in mannigfaltigen Formen (darunter hochprofessionalisierten) von Wohlfahrts- und Fürsorgeeinrichtungen. Aus solcher Arbeitsteilung resultieren viele Errungenschaften und Segnungen, aber sie hat zugleich – wie so oft bei Arbeitsteilungen – ihr Prekäres. Sie erzeugt auch neue Egoismen, Partikularismen und Konkurrenzen, etwa darum, wer denn alles Anspruch auf diese Errungenschaften hat. Des Weiteren geht die Ausdehnung des Kreises von Rücksicht- und Anteilnahme oft einher mit der Erhöhung von Uneindeutigkeit, mit neuen Unsicherheiten des Beurteilens und Entscheidens.

Vieles von dem, was eben *nicht* ohne Weiteres funktioniert, hängt auch mit der stetigen Beschleunigung zusammen, die der zivilisatorischen Entwicklung eigen ist. Die Innovationen überschlagen sich, die Komplexitäten nehmen teilweise exponentiell zu. Das zeitlich ungleich trägere Sicheinspielen neuer und vielleicht höherer Formen im moralischen Zusammenleben gerät dadurch immer wieder ins Trudeln, kann im Tempo nicht mithalten, ist ständig vom Überrundetwerden bedroht.

410 Die letzten ca. drei Jahrzehnte hatten es diesbezüglich besonders in sich – Stichworte vor allem Globalisierung und Digitalisierung. Dazu noch ein letzter Gesichtspunkt. Gerade wegen seiner evolutionär-natürlichen Wurzeln funktioniert das Moralische am besten – mindestens motivational – in Verhältnissen direkten Miteinanderzutunhabens; dies auch deshalb, weil hier die positiv und negativ sanktionierenden Kräfte wirksamer ansetzen können. Die zivilisatorische Entwicklung bringt aber gerade ein zunehmendes Indirekterwerden der Verhältnisse mit sich. Dazu gehört etwa, dass immer häufiger Handelnde und Handlungsbetroffene einander weitgehend oder sogar gänzlich anonym bleiben, desgleichen, dass wir als Einzelne wie auch als Gruppen oft in zahlreiche Rollen aufgespalten sind und dass dadurch die wechselseitigen Verpflichtungs- und Berechtigungsverhältnisse uneindeutig, gebrochen oder gar widersprüchlich werden. Angesichts dessen und da die Moral kein Wunderwerk ist, ist es auch kein Wunder, wenn manches oder vieles aus dem Gleichgewicht gerät. Rebalancierungen wird es geben müssen. Ob es dazu kommt und ob sie gelingen, kann niemand wissen. Von meinem persönlichen Naturell her neige ich durchaus etwas zum Pessimismus, aber zumindest in praktischer Hinsicht darf man sich dem nicht systematisch hingeben. Ich helfe mir da seit langem mit einem meiner Lieblingszitate. Es stammt von Milan Kundera, dem tschechischen Dichter und Autor des Romans *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*. Vor vielen Jahren sagte er in einem Interview: „Ich bin zu skeptisch, um Pessimist zu sein“ (1984: 66). Dies ist sicher sehr beherzigenswert.

LITERATUR

- Batson, D. (1995). „Prosocial Motivation: Why do we help others?“. In: Tesser, A. (Hrsg.), *Advanced Social Psychology*. New York: McGraw-Hill, 333–381.
- Batson, D. (2011). *Altruism in Humans*. Oxford: Oxford University Press.
- Batson, D., Lishner, D. A., Stocks, E. L. (2015). „The Empathy-Altruism-Hypothesis“, Schroeder, D. A. und Graziano, W. G. (Hrsgg.), *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*. Oxford–New York: Oxford University Press, 259–281.
- Bowles, S. und Gintis, H. (2011). *The Cooperative Species. Human Reciprocity and Its Evolution*. Oxford: Princeton University Press.
- Bregman, R. (2020). *Im Grunde gut. Eine neue Geschichte der Menschheit*. Hamburg: Rowohlt Buchverlag.
- Brosow, F. (2014). *David Humes intersubjektivistisch-naturalistisches Verständnis von Normativität*. Münster: Brill.
- Butler, J. (Bishop Butler) (1896). „Sermons“. In: *The Works of Joseph Butler*, Vol. 2. Oxford: Sermons.
- Camerer, C. (2003). *Behavioral Game Theory: Experiments on Strategic Interaction*. Princeton: Princeton University Press.
- Dijk van, E. (2015). „The economics of prosocial behavior“. In: Schroeder, D. A., Graziano, W. G. (Hrsgg.), *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*. Oxford–New York: Oxford University Press, 86–99.
- Edgeworth, F. Y. (1994). *Mathematical Psychics. An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. Faksimile-Neudruck Düsseldorf: Wirtschaft und Finanzen (orig. London: Kegan Paul & Co. 1881).
- Fehr, E., Rockenbach, B. (2004). „Human Altruism: economic, neural, and evolutionary perspectives“. *Current Opinion in Neurobiology*, 14, 784–790.
- Fehr, E., Bernhard, H., Rockenbach, B. (2008). „Egalitarianism in young children“. *Nature* 454, 1079–1084.
- Frankena, W. K. (1995). *Analytische Ethik*. München: Springer.
- Franzen, W. (1984a). „Grenzen des Naturalismus“. *Gießener Universitätsblätter*, 1, 69–77.
- Franzen, W. (1984b). „Uwagi do problemu naturalistycznego pojmowania człowieka“. *Studia Filozoficzne*, 1 (218), 45–53.
- Franzen, W. (2002). „Verstand und Gefühl wirken bei fast allen moralischen Entscheidungen zusammen“. (David Hume). Rationales und Nicht-Rationales in Moral und Moralerziehung – unter Rückgriff auf Hume und Schopenhauer. In: *Ethik und Religionsunterricht im Fächerkanon der öffentlichen Schule*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 61–75.
- Franzen, W. (2004). „Gut und Zugutekommen“. In: Emunds, B. et al. (Hrsgg.), *Vom Sein zum Sollen und zurück. Zum Verhältnis von Faktizität und Normativität*. Frankfurt am Main: Haag + Herchen Verlag, 109–122.
- Franzen, W. (2010). „Moral in der Krise?“. In: Ettrich, F. und Wagner, W. (Hrsgg.), *KRISE und ihre Bewältigung in Wirtschaft, Finanzen, Gesellschaft, Medizin, Klima, Geschichte, Moral, Bildung und Politik. Gefälligkeitsübersetzung: CRISIS and its handling in the economy, finance, society, medicine, climate, history, morality, education and politics*. Münster–Berlin: Lit, 168–185.
- Greene, J. (2013). *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. New York: Atlantic Books.
- Guyer, P. (2009). „Ist und Soll. Von Hume bis Kant, und heute“. In: Klemme H. (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: De Gruyter, 210–231.

- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*. London: Vintage Books.
- Hare, B. und Woods, V. (2020). *Survival of the Friendliest. Understanding Our Origins and Rediscovering Our Common Humanity*. London: Penguin Random House.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Wissenschaft der Logik*, F. Hogemann und W. Jaeschke (Hrsg.). In: Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Bd. 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Henrich, J. et al. (Hrsgg.) (2004). *Foundations of Human Sociality. Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small Scale Societies*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1980). *Leviathan*, übers. Meyer, J. P., Diesselhorst, N. M. Stuttgart: Reclam.
- Hösle, V. (2009). „Soziobiologie“. In: Bohlken, E. und Thies, Ch. (Hrsgg.), *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*. Stuttgart–Weimar: J. B. Metzler, 242–249.
- Hufendiek, R. (2019). „Die Entstehung der Moral, der Begriff der Moral und das Bild von der Natur des Menschen. Begriffliche Vorannahmen und normative Implikationen in Michael Tomasellos *A Natural History of Human Morality*“. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 73, 183–208.
- Hume, D. (1984). *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Stuttgart: Reclam.
- Hume, D. (1985). *Enquiries concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 3. Auflage, Nidditch, P. H. (Hrsg.). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (1988). Über Würde und Gemeinheit, zuerst engl. 1742. In: Hume, D., *Politische und ökonomische Essays*, Teilband 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 86–93.
- Johnson, M. (2014). *Morality for Humans. Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- Kitcher, P. (2008). „Ethik und Evolution. Wie kommt man von dort nach hier?“. In: de Waal, F., *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, Macedo, S. et al. (Hrsgg.). München: Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG., 138–157.
- Kitcher, P. (2011). *The Ethical Project*, Cambridge/Mass.–London: Harvard University Press.
- Korsgaard, C. M. (2008). „Moral und das Besondere am menschlichen Handeln“. In: de Waal, F., *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, Macedo, S. et al. (Hrsgg.). München: Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG., 116–137.
- Kundera, M. (1984). „Das Interview“. *Die Zeit*, 7.12, 88.
- Markl, H. (1991). *Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur*, München: Droemer Knauer.
- Maurer, C. (2019). *Self-love, Egoism and the Selfish Hypothesis. Key Debates from Eighteenth Century British Moral Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Obermeier, O.-P. (2019). *Moralisch fühlen, gierig handeln? Zur Aktualität von Adam Smiths „Theorie der moralischen Gefühle“*. Hannover: der blaue reiter Verlag für Philosophie.
- Patzig, G. (1994). *Gesammelte Schriften*, Bd. I: *Grundlagen der Ethik*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Richerson, P. J., Boyd, R. (2005). *Not by genes alone. How culture transformed human evolution*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Roughley, N., Schramme, T. (Hrsgg.) (2018). *Forms of Fellow Feeling. Empathy, Sympathy, Concern and Moral Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruse, M. (1993). „Noch einmal: Die Ethik der Evolution“. In: Bayertz, K. (Hrsg.), *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam, 153–167.
- Russell, B. (1992). „The Elements of Ethics“ (1909, neu). In: Russell, B., *The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 6, Logical and Philosophical Papers 1909–13*, Slater, J. und Frohmann, B. (Hrsgg.). London–New York: Routledge.
- Sapolsky, R. (2017). *Gewalt und Mitgefühl. Die Biologie menschlichen Verhaltens*. München: Carl Hanser Verlag GmbH & Co.

- Schenk, M. (2002). *Medienwirkungsforschung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schmetkamp, S. (2019). *Theorien der Empathie. Eine Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Schmidt, T., Tarkian, T. (Hrsgg.) (2011). *Naturalismus in der Ethik. Perspektiven und Grenzen*. Paderborn: Mentis Verlag.
- Schroeder, D. A., Graziano, W. G. (Hrsgg.) (2015). *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Sen, A. (1977). „Rational fools. A critique of the behavioral foundations of economic theory“. *Philosophy and Public Affairs*, 6, 317–344.
- Smith, A. (2002). *The Theory of Moral Sentiments*, Haakonssen, K. (Hrsg.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sober, E., Wilson, D. S. (1998). *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge/Mass.–London: Harvard University Press.
- Streminger, G. (2017). *Adam Smith – Wohlstand und Moral. Eine Biographie*. München: C. H. Beck Verlag.
- Tomasello, M. (2016a). *A Natural History of Human Morality*. Cambridge/Mass.–London: Harvard University Press.
- Tomasello, M. (2016b). *Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral*. Berlin: Suhrkamp.
- Tomasello, M. (2020). *Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese*. Berlin: Suhrkamp.
- Vogel, C. (2000). *Anthropologische Spuren. Zur Natur des Menschen*, V. Sommer (Hrsg.). Stuttgart: Hirzel.
- Waal de, F. (2008). *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. In: de Waal, F., *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, Macedo, S. et al. (Hrsgg.). München: Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG.
- Warneken, F., Tomasello, M. (2006). „Altruistic helping in human infants and young chimpanzees“. *Science*, 311, 1301–1303.
- Warneken, F., Tomasello, M. (2009). „The roots of human altruism“. *British Journal of Psychology*, 100, 455–471.
- Wittgenstein, L. (1970), *Über Gewissheit*, Anscombe, G. E. M. und Wright, G. H. (Hrsgg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Matthias Kaufmann

 <https://orcid.org/0000-0002-6200-9276>

Martin Luther University Halle-Wittenberg

PHILOSOPHIE – ETHNOLOGIE – TRANSLATION ÜBER DEN UMGANG MIT KULTURELLER DIFFERENZ

Zusammenfassung

Zwischen Ethnologie und Philosophie gibt es eine langjährige Verbindung, nicht nur, weil Claude Lévi-Strauss Rousseau als „Vater“ seiner Wissenschaft benannt hat. Diese Verbindung hatte insofern wesentlich kritische Komponenten, als von philosophischer Seite die erkenntnistheoretischen und moralischen Prämissen der Ethnologie in Bezug auf die Erkennbarkeit des Denkens anderer Kulturen und ihrer Denunziation als „primitiv“ in Zweifel gezogen wurden. Andererseits wurde im Laufe der Zeit damit auch der Eurozentrismus weiter Teile der philosophischen Tradition deutlich. Eine wichtige Rolle spielten Wittgenstein und von ihm inspirierte Denker beim Aufdecken verborgener Prämissen und Präsuppositionen im Umgang mit nicht-europäischen Traditionen bei Autoren wie James Frazer, aber auch bei ethnologischen „Klassikern“ wie Evans-Pritchard. Die in der ethnologischen Diskussion vorgenommenen „Korrekturen“, die zu Konzeptionen wie den „multiplen Ontologien“ führten, hätten von z.T. parallelen philosophischen Reflexionen profitieren können – und umgekehrt. Durch das Konzept der Translation als Wanderung objektivierter Ideen lassen sich Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Kulturen anhand der Einbindung in die verschiedenen Lebenskontexte erfassen und werden u.a. die Möglichkeiten und Grenzen der Wissenschaft im Vergleich zu anderen Verfahren des Umgangs mit der Welt evaluierbar.

415

Schlüsselwörter:

Ethnologie, Philosophie, Claude Lévi-Strauss, Ludwig Wittgenstein, Translation als Wanderung objektivierter Ideen

PHILOSOPHY – ETHNOLOGY – TRANSLATION ON DEALING WITH CULTURAL DIFFERENCES

Abstract

There has been a long-standing connection between social anthropology and philosophy, not only because Claude Lévi-Strauss named Rousseau as the “father” of his discipline. This connection had essentially critical components insofar as the epistemological

and moral premises of social anthropology were called into doubt by philosophers raising questions concerning the understanding of other cultures and their denunciation as “primitive”. On the other hand, this ongoing debate also revealed the Eurocentrism of large parts of “Western” philosophical tradition. Wittgenstein and thinkers inspired by him played an important role in revealing hidden premises and presuppositions in dealing with non-European traditions in authors such as James Frazer, but also in anthropological “classics” such as Evans-Pritchard. “Corrections” made in the anthropological discussion, which led to conceptions such as “multiple ontologies”, could have benefited from partly parallel philosophical reflections – and vice versa. Through the concept of translation, understood as the migration of objectified ideas, common elements and differences between cultures can be grasped on the basis of their integration into the various webs of belief and, among other things, the possibilities and limits of science can be evaluated in comparison to other methods of dealing with the world.

Keywords:

Social anthropology, philosophy, Claude Lévi-Strauss, Ludwig Wittgenstein, translation as the migration of objectified ideas

416 „Rousseau hat sich nicht darauf beschränkt, die Wissenschaft vom Menschen vorherzusehen, er hat sie begründet.“ Dieses Lob verteilt kein Geringerer als Claude Lévi-Strauss im Jahr 1962 in einer Rede in Genf anlässlich des 250. Geburtstages des ebenso berühmten wie schwierigen Sohnes dieser Stadt. In deutscher Übersetzung erhält diese Rede entsprechend den Titel: „Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaft vom Menschen“, etwas umständlich im Vergleich zum französischen Original, wo es weitaus emphatischer und bündiger heißt: „Rousseau père“ (Lévi-Strauss, 1992: 45–46). Vom Vorhersehen der Wissenschaft vom Menschen, der Ethnologie, spricht Levi-Strauss aufgrund einer Passage in der langen Anmerkung X zum „Diskurs über die Ungleichheit“ aus dem Jahr 1755. Dort fordert Rousseau, es müssten sich ein reicher und ein genialer Mensch finden lassen, „von denen der eine zwanzigtausend Taler seines Vermögens, der andere zehn Jahre seines Lebens für eine gefeierte Reise um die Welt opferte, um dabei nicht immerfort Steine und Pflanzen, sondern einmal die Menschen und ihre Sitten zu studieren [...]“ (Rousseau, 2001: 345). Das Verständnis für die spezifische, gerade von ihm verwendete Methodik und somit die Begründung der Wissenschaft vom Menschen entdeckt Levi-Strauss in einem Satz aus dem Text über den Ursprung der Sprachen. Dort heißt es, wer die Menschen erforschen wolle, müsse sich in seiner Umgebung umsehen, wer über den Menschen etwas erfahren wolle, müsse hingegen in die Ferne sehen, um das Allgemeine herauszufiltern (Lévi-Strauss, 1999: 46 f.).¹

¹ Rousseau, *Versuch über den Ursprung der Sprachen*, Kap. VIII, in Rousseau, 199: 184 f. Die französische Version dieses und anderer Texte wird – wenn nicht anders vermerkt – wegen der leichten Zugänglichkeit entnommen aus der online-Version der Gesamtaus-

Zwei Dinge können wir diesen Bemerkungen entnehmen: erstens haben Philosophie und Ethnologie offenbar eine weit zurückgehende Verbindung. Zweitens geht es um weit entfernt lebende Menschen, an denen Allgemeines erkannt werden soll. Mit der Frage, wie mit diesen und über diese gesprochen werden soll, ist eines der seit Langem sensiblen, ja heiklen Themen der Ethnologie und Anthropologie angesprochen.

Worin liegt das Problem? Dieses scheint eine erkenntnistheoretische und eine moralische Komponente zu haben, ist in beiden Bereichen also mit traditionell philosophischen Fragen und Methoden verknüpft.

Erkenntnistheoretisch stehen wir vor dem Problem, ob wir wirklich erkennen können, wie Menschen aus anderen Kulturen denken, fühlen, urteilen, handeln, ob wir da nicht immer nur unsere Sichtweisen aufpfropfen.

Moralisch stellt sich die Frage, ob die Menschen, über die da geforscht wird, nicht hintergangen, ausgenutzt, bloßgestellt, denunziert werden. Lange Zeit sah man da kein Problem. Während wir es heute als Herabsetzung und Diskriminierung ansehen, dass man bestimmte Kulturen als primitiv, inferior, zurückgeblieben und ihre Bewohner als Wilde bezeichnet, so geschah dies im 18., 19. und bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhundert mit dem Bewusstsein, manifeste Tatsachen zu konstatieren und zu analysieren. Dies gilt für James Frazers *Golden Bough* ebenso wie für *Les fonctions mentales des sociétés inférieures* oder *La mentalité primitive* von Lucien Lévy-Bruhl, einem anderen Urgestein und Repräsentanten der *armchair-anthropology*. Uneins war man sich lediglich, ob das Denken der Primitiven nun eine unentwickelte Vorstufe zivilisierten Denkens sei oder völlig anders funktioniere, nämlich mystisch-prälogisch.

Gegenüber dem Vorwurf, Handlangerin des Kolonialismus zu sein, entwickelte die Ethnologie im 20. Jahrhundert „ein Ethos der Schutzverpflichtung und der Rehabilitation gegenüber den von ihr beschriebenen Menschen“ (Rottenburg, 2013: 55–76, 57 f.). Dabei tauchten immer wieder Rückfragen auf, ob nicht manche der Versuche, das „wilde Denken“ oder Ähnliches zu rehabilitieren, etwa indem man es „von innen heraus“ durch teilnehmende Beobachtung zu verstehen versucht, nicht ihrerseits zur Denunziation beitragen. Beispiele werden uns gleich begegnen, nicht um der moralischen Evaluation willen, zu der ich mich nicht berufen sehe, sondern weil erstens die beiden Aspekte – Erkenntnistheorie und moralische Wertung – erstaunlich eng ineinander greifen. Zweitens weil sehr früh und dann kontinuierlich von philosophischer Seite Reflexionen und Kommentare zu dieser Problematik zu finden sind.

gabe von 1780–1789 unter (im Folgenden: Rousseau, 1780–1789 + Angabe des Bandes). Eine Ausnahme bildet v.a. der Diskurs über die Ungleichheit, für den auf die Edition von Heinrich Meier (Rousseau, 2001) zurückgegriffen wird.

Bereits eine kurze Diskussion dieser Reflexionen zeigt, wie die „westliche“ Philosophie von der Auseinandersetzung mit der Ethnologie lernen kann, den eigenen Eurozentrismus ein Stück weit zu überwinden. Dann werde ich einen Ansatz präsentieren, dessen Urheber (zu denen ich zähle) hoffen, dem Umstand gerecht zu werden, dass es geschlossene Weltbilder und Kulturen spätestens seit der Globalisierung nicht mehr gibt, nämlich indem wir die Zirkulation von Ideen durch das Bild einer Translation zu erfassen versuchen. Ich werde also den Weg hin zum Translationskonzept erläutern und dann dieses etwas charakterisieren.

1. DER WILDE UND DER WESTEN

418

Zu den frühen philosophischen Diskussionsbeiträgen um die Frage, inwieweit die diversen ethnologischen Theorien ihrem Gegenstand gerecht werden oder einfach englisches, europäisches, später dann „westliches“ Denken reproduzieren, gehören Ludwig Wittgensteins Bemerkungen über James Frazers *Golden Bough* (Frazer, 1995). Frazer hatte in seinem zwischen 1890 und 1915 in mehreren Auflagen erschienenen Werk unter Bezug auf griechische und römische Antike, aber auch auf vergleichende Anthropologie eine Entwicklung menschlichen Denkens von der Magie über die Religion hin zur Wissenschaft behauptet. Wittgensteins kritische Anmerkungen aus den frühen dreißiger Jahren gehören in gewisser Weise zur Vorgeschichte seiner *Philosophischen Untersuchungen*, seines zweiten Hauptwerks. Obwohl Wittgenstein in dieser Phase seines Werkes immer wieder die Übersichtlichkeit fordert, glänzen seine Bemerkungen, die zum Teil verstreut in Manuskripten zu finden sind, eher weniger durch diesen Vorzug.

Ein zentraler Vorwurf besteht in dem, was man heute Eurozentrismus nennen würde, Wittgenstein spricht noch deutlicher, sozusagen von Anglozentrismus: „Welche Enge des seelischen Lebens bei Frazer! Daher: Welche Unmöglichkeit, ein anderes Leben zu begreifen, als das englische seiner Zeit!“ (Wittgenstein, 1989: 29–46, 33) – Frazer war allerdings Schotte. Wittgenstein wird noch drastischer: „Frazer ist vielmehr savage als die meisten seiner savages, denn diese werden nicht so weit vom Verständnis geistiger Angelegenheiten entfernt sein wie ein Engländer des 20sten Jahrhunderts. Seine Erklärungen der primitiven Gebräuche sind viel roher, als diese Gebräuche selbst“ (Wittgenstein, 1989: 36).

Inhaltlich lassen sich die Bemerkungen letztlich in zwei Thesen kanalisieren: Erstens gebe keinen kategorialen Unterschied zwischen den sogenannten Wilden oder Primitiven und den Menschen im Europa des

zwanzigsten Jahrhunderts, weil auch viele unserer Handlungen und Anschauungen sich ähnlich beschreiben ließen, wie Frazer das Agieren der Wilden beschreibt. Zweitens handle es sich um eine Verwechslung der Sprachspiele, wenn man magische oder rituelle Handlungen durch physikalische oder jedenfalls wissenschaftliche Ausdrücke zu ersetzen oder zu erklären versuche und vermeintliche Irrtümer korrigieren wolle. Dass man etwa in bestimmten Gegenden Afrikas zu einem Regenkönig bitte, wenn die Regenzeit bevorsteht, zeige, dass man keinen Kausalzusammenhang unterstelle, sonst würde man ja gerade in der Trockenzeit zu ihm beten (Wittgenstein, 1989: 40).

Ob Wittgenstein mit seiner Kritik an Frazer Recht hat, ob es sich bei Magie und Ritualen so verhält, wie er es sich denkt, ist im Moment weniger wichtig. Er hat den *Rahmen* für das eigenwillige Zusammenwirken von Beschreibungsversuch, Rehabilitationsbemühung und Denunziation kenntlich gemacht und zugleich *Verbindungs*linien zwischen Philosophie und Ethnologie gezogen.

Aus derselben Richtung kommt die Kritik, die Wittgensteins Schüler Peter Winch im Jahr 1964 an Evans-Pritchards Sicht über die Azande übte (Winch, 1964: 307–324; Evans-Pritchard, 2009). Er ist dabei ungleich systematischer, da er das Instrumentarium von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* zur Verfügung hat, das noch im Entstehen ist, als sein Lehrer Bemerkungen zu Frazer notiert.

Evans-Pritchard hatte in seiner Kritik an Levy-Bruhl betont, dass der wissenschaftliche Zugang zu einem Phänomen wie dem Regen Teil unserer Kultur sei wie der magische Teil der Kultur der Azande. Es gebe keinen Anlass, hier jemandem überlegene geistige Fähigkeiten zuzuschreiben, da die durch Kausalgesetze bestimmten Überzeugungen des Europäers ebensowenig auf eigene Beobachtungen und Reflexionen zurückgingen wie die magischen eines Azande-Mitglieds auf dessen. Allerdings legt Evans-Pritchard Wert darauf, dass die wissenschaftlichen Ansichten über meteorologische Prozesse wie den Regen mit den objektiven Fakten übereinstimmen, nicht aber die mystischen Bezugnahmen auf übersinnliche Wesenheiten. Diese verleihen den Dingen nicht beobachtbare, übersinnliche Eigenschaften, die sie in Wahrheit nicht besitzen (Evans-Pritchard, 1934; zitiert nach Winch, 1964: 307–324). Common sense und Wissenschaft, die sich aus ihm entwickelt hat, sind die einzigen Maßstäbe für das, was es gibt und was es nicht gibt, zwischen Ritualen oder anderweitigem magisch bedingtem Verhalten und den Ereignissen der Wirklichkeit gibt es keinen kausalen Nexus.

Peter Winch kritisiert in seinem langen Text *Understanding a Primitive Society* die von ihm bei Evans-Pritchard vermutete Voraussetzung, dass Wissenschaft einen objektiven und sicheren Zugang zu einer unabhängigen

Welt außerhalb unserer Reflexionen liefere, der anderen Bemühungen verwehrt bleibe, so dass „unsere“ Sicht der Wirklichkeit richtig, die der Azande falsch sei (Winch, 1964: 308, 313).² Wissenschaft sei jedoch ein integraler Bestandteil unserer menschlichen Bemühungen um Erkennen, der ebenso wie alle anderen eine sprachlich vermittelte Realität und ihre Interpretation erzeuge. Winch sieht den Unterschied zwischen Evans-Pritchards Sicht auf Wissenschaft und Magie und seiner eigenen Deutung parallel zu dem zwischen Wittgensteins Frühwerk, dem *Tractatus*, in dem ebenfalls eine Korrespondenz zwischen Sätzen und Tatsachen angenommen wird, und den *Philosophischen Untersuchungen*, wo die unterschiedlichen Auffassungen der Welt durch die jeweiligen Sprachspiele bestimmt sind. Die Einbindung der Azande in ihre magisch organisierte Welt sei ein in sich ebenso kohärentes Sprachspiel wie unser wissenschaftliches Modell und könne vermeintliche innere Widersprüche ebenso integrieren wie dieses.

2. DIE EINE UND DIE VIELEN WELTEN

420 Bemerkenswert ist, dass Winch an Evans-Pritchard schlicht ein falsches, letztlich durch den logischen Positivismus bestimmtes Verständnis unterschiedlicher Sprachspiele kritisiert, sei es die Annahme einer objektiven Erfassung der von uns unabhängigen Wirklichkeit durch die Wissenschaft, sei es die Beschreibung der Magie und der Mystik als unzulängliche Bemühungen auf demselben Gebiet. Ethnologische Bezugnahmen auf Winchs Text sehen diesen hingegen als eine (moralische) Kritik an europäischem Überlegenheitsgestus. Dramatischer, mit etwas anderer Stoßrichtung, als Kritik an der Annahme, die Wissenschaft könne eine die Kulturen transzendierende unabhängige Rolle einnehmen, klingt Bruno Latours Kritik an Levi-Strauss' Äußerungen im „wildem Denken“, die Primitiven hätten das, was man mit den modernen Instrumenten erkennen kann „wie durch eine Wolke hindurch“ ansatzweise erfasst: „Man braucht den Primitiven nur ein Mikroskop zu geben und schon werden sie genau wie wir denken. Kann man jemanden, um ihn vor Verurteilung zu retten, endgültiger verdammen?“ (Latour, 2008: 131). Demgegenüber lässt sich natürlich ebenfalls fragen, ob es freundlicher ist, Wissenschaft und Technik für die eigene Kultur zu reservieren und anderen zu erklären, sie hätten eben die Konstruktion „der Natur“ als unabhängiges Forschungsobjekt nicht vollzogen.

² Ob. Evans-Pritchard wirklich so dachte kann hier nicht überprüft werden.

Winch und seine Gleichgesinnten haben gewiss Recht, wenn sie die Annahme einer unabhängigen Realität oder Natur „da draußen“ kritisieren, zu der die Wissenschaft den wahren Zugang aufbaut und zu deren Tatsachen die wissenschaftlichen Wahrheiten in Korrespondenz stehen. Auch Wissenschaft verleiht uns nicht den Blick aus Gottes Auge auf das Mobiliar des Universums (Putnam, 1990), wie es Hilary Putnam ausgedrückt hat. Sie ist eine menschliche Bemühung um die Beschreibung, Erklärung und Prognose beobachtbarer Phänomene.

Es mag ferner durchaus sein, dass Winch Recht hat mit der These, Magie, Mystizismus, Rituale dienen für die Azande und andere Kulturen nicht als quasi wissenschaftliche Weltbeschreibung zur Optimierung des erfolgreichen Lebensvollzugs. Magie und Mystik seien eher wichtig für die Frage nach dem Handeln, nach dem Umgang mit den unvermeidlichen Kontingenzen des menschlichen Lebens, also mit den Umständen, die auch in Europa und in den meisten Teilen der Welt Gegenstand von Gebeten sind.

Wenn jedoch die Azande in anderen Lebensbereichen durchaus ein unserem Common sense ähnliches Denken aufweisen, wie Winch unter Bezug auf Evans-Pritchard, der dies in der Tat sehr deutlich werden lässt, betont, so werden sie vermutlich kaum präzise zwischen den diversen Sprachspielen unterscheiden; ebensowenig, wie sich europäische Glaubensgemeinschaften aus dem Wissenschaftsdiskurs heraushielten. Hier erscheint es auch fraglich, ob der einzige Unterschied darin besteht, dass wir eben auf Wissenschaft dressiert sind, die Zande auf Magie und es für eine Entscheidung zwischen beiden Wegen keine rationalen Kriterien gebe.

Die von Winch angedeutete Immunität magischen Denkens gegenüber möglichen Widersprüchen bzw. „falschen“ Prognosen könnte gerade seine Schwäche sein, weil sie Korrekturen an der Theorie überflüssig macht. Wissenschaft hingegen ist nicht primär dadurch qualifiziert, dass sie ewige und unumstößliche Wahrheiten liefert, sondern durch ihre inhärente Fähigkeit zur Selbstkorrektur. Diese Korrekturen werden notwendig, wenn sich die aufgrund einer bestimmten Theorie gestellten Prognosen über den Verlauf der Welt als falsch erweisen.

David Bloor, ebenfalls von Wittgenstein beeinflusst, schließt sich Winch an und übt darüber hinaus weitere Kritik an dem von Evans-Pritchard vorausgesetzten Verständnis von Logik, nämlich an deren Wirkmächtigkeit. Es geht um die Frage, ob der Umstand, dass die Eigenschaft eine männliche Hexe zu sein einerseits erblich ist, dass andererseits keineswegs alle männlichen Nachkommen als Hexen angesehen werden, nicht zu einem Widerspruch führen muss, der die ganze Theorie als unhaltbar aufweist. Bloor weist darauf hin, dass derartige logische Folgerungen regelmäßig in soziale Institutionen eingebunden sind. Für die Azande sind

die nicht als Hexen identifizierten Nachfahren nachgewiesener Hexen eben „kalte“ Hexen, die sozial keine Wirkung entfalten. Bloor zieht den Vergleich zu einem Bomberpiloten, der mit einem Mörder das Merkmal teilt, gezielt den Tod von Menschen herbeizuführen, jedoch sozial nicht als Mörder eingestuft wird (Bloor, 1991: 138–141).

Es liegt, so Bloor, eher daran, ob wir die in etwa gleichen psychologischen Schlussverfahren oder die doch deutlich verschiedenen Institutionen in den Mittelpunkt der Betrachtung legen, ob wir von gleicher oder verschiedener Logik bei uns und den Azande sprechen. Nun, Thomas von Aquins theologische *Summe* ist eine wahre Fundgrube vergleichbarer Manöver und die Jesuiten haben sie zur Perfektion entwickelt. Es gibt also wiederum keinen Grund, hier fundamental unterschiedliche Rationalitäten anzunehmen. Doch zeigt etwa Tucholskis Satz „Soldaten sind Mörder“, dass die Einschätzungen innerhalb einer Kultur nicht homogen sein und bleiben müssen, so dass derartige Institutionen sich ändern oder auch verschwinden können. Institutionen sind zudem Regelsysteme, also öffentlich nachvollziehbar, auch wenn es von der kulturellen Einbindung abhängt, ob sie jemand für lebenswichtig oder *pointless*, irrelevant hält, wie es Winch ausdrückt. Doch ist dieses Urteil eben nicht homogen innerhalb einer Kultur, insbesondere nicht, wenn diese sich im Wandel, in Bewegung befindet.

422 Diese Diagnose überträgt sich auf den Umgang mit den sogenannten multiplen Ontologien. Seit den Neunzigern wird der Vorschlag diskutiert, dass in verschiedenen Kulturen nicht nur verschiedene Deutungen einer Wirklichkeit vorhanden sind, sondern dass es eben unterschiedliche Wirklichkeiten mit verschiedenen Arten von Gegenständen gibt. Im vorhin verwendeten Bild wären dies verschieden möblierte Universen, für die auch keine gemeinsame „Überwirklichkeit“ oder „Metaontologie“ mehr existiert, die von manchen früheren Diskussionsbeiträgen unterstellt wurde. Während in einer Kultur Jaguare und Menschen schlicht verschiedene Wesen sind und auch bleiben, so sehr sich jemand als Jaguar fühlen mag, kann in einer anderen der Schamane zumindest zeitweilig zugleich ein Jaguar sein. Berühmt wurde der von Evans-Pritchard überlieferte Nuer-Satz „Zwillinge sind Vögel“ (Evans-Pritchard, 2009: 70; Evans, 2012: 1–11). Auch hier hielt man verschiedentlich fest, dass es keine homogene Zuordnung der Ontologien zu den Kulturen gibt, dass sich innerhalb einer Kultur mehrere Ontologien finden und diese sich geschichtlich auch noch verändern können (Harris, Robb, 2012: 668–679).

Man hätte sich einige Debatten und Mühen, zugegeben keineswegs alle, sparen können, hätte man geruht, Willard Van Orman Quines Darlegungen zum Problem der Ontologie und der radikalen Übersetzung zur Kenntnis zu nehmen. Die eingängigste Darstellung in seinem Hauptwerk *Word and Object* aus dem Jahr 1960 greift drolliger Weise gerade auf die

Figur eines fiktiven Ethnologen zurück, der nur durch behavioristische Methoden die Sprache einer völlig unbekanntem Kultur erfassen will und auf diesem Weg nicht erfahren kann, welche Ontologie die Menschen haben, mit denen er es zu tun hat (Van Orman Quine, 1980).

Dem Gedanken der Unübersetzbarkeit widersprach sein Schüler Donald Davidson mit der These radikaler Interpretation, dass wir nämlich bestimmte Strukturen unterstellen müssen, um irgend etwas überhaupt als Sprache zu identifizieren (Davidson, 1986). Die vermeintliche Unübersetzbarkeit scheint auch da nicht zu existieren, wo verschiedene Ontologien nebeneinander bestehen. Harris und Robb verweisen darauf, dass etwa im neuzeitlichen Europa der menschliche Körper zugleich Gefängnis der unsterblichen Seele, Quelle von Bedürfnissen, aber auch von allerlei Freuden und schließlich im Anschluss an die cartesisch inspirierte Medizin eine Art von Automat sein konnte (Harris, Robb, 2012: 673 f.). Eine Besonderheit, auf die auch Winch hingewiesen hatte, ist die Ontologie ritueller Abläufe, die nicht der Welterklärung und Weltbeschreibung dienen. Nicht immer sind Normen, die ontologisch untersetzt sind, in diesem Kontext wirklich problematisch. Katholiken sahen die Transsubstantiation bei der Eucharistie traditionell als echten Substanzwandel an, ohne deshalb ein *ontological commitment* zum Kannibalismus zu verspüren. Doch kann es sein, dass man sich aus rechtlichen oder auch medizinischen Gründen für eine bestimmte Form der Ontologie entscheiden muss. Wie gesagt hat die Wissenschaft hier trotz aller Mängel den Vorteil, dass ihr die Korrektur bei guter Praxis inhärent ist.

Dieses Nebeneinander verschiedener Ontologien hat sich in den letzten Jahrzehnten noch intensiviert, zumal sich der Austausch zwischen den Kulturen in alle Richtungen vervielfacht und beschleunigt hat.

3. TRANSLATION UND WEBS OF BELIEF

Ein am Forschungsschwerpunkt „Gesellschaft und Kultur in Bewegung“ der Universität Halle-Wittenberg angesiedeltes, interdisziplinäres Forschungsteam mit philosophischen, ethnologischen, juristischen, soziologischen und allerlei anderen Wurzeln versucht, sich durch das Konzept der Translation dem Umstand anzupassen, dass sich nach der Globalisierung fast alle Gesellschaften eher durch die Dynamik und die Art, wie sie Veränderungen integrieren, als durch eine statische Beschreibung ihrer angeblich wesentlichen Elemente charakterisieren lassen (Kaufmann, Rotenburg, 2013: 329–348; Kaufmann, 2017: 145–165).

Man kann sich dem Begriff der Translation, wie wir ihn lesen, zunächst in intuitiver Weise nähern, indem man die Elemente des räumlichen und/oder zeitlichen Transfers und der Übersetzung kombiniert. Dies soll deutlich machen, dass nicht jedes soziale Phänomen, auch nicht jeder Transfer und nicht jede Übersetzung eine Translation in unserem Sinne darstellt, da es zugleich auf die Vernetzung des transferierten Gegenstandes in eine neue Umgebung ankommt. Zur Translation kommt es erst, wenn der transferierte Inhalt in seinem neuen sozialen Kontext positiv oder negativ oder in kreativer Veränderung aufgenommen wird und dort eine eigene Dynamik entfaltet.

Der wie auch immer geartete Erwerb afrikanischer Kunst durch europäische oder amerikanische Sammler ist z.B. noch keine Translation, wohl aber die enorm vielfältige Anverwandlung afrikanischer Kunst in diversen europäischen Strömungen des 20. Jahrhunderts. Umgekehrt stellt die bloße sprachliche Übersetzung zumindest in den alltäglichen Fällen eher ein unwichtiges Randphänomen dar, weil dabei kaum eine relevante Veränderung des Überzeugungsnetzwerks und der damit verbundenen Handlungsabläufe zu beobachten ist. Ein banales Beispiel: Dass man das italienische *latte* auf deutsch mit „Milch“ wiedergibt bleibt uninteressant, dass aber ein Getränk namens *latte macchiato*, welches zumindest in Süditalien niemand mehr nach dem Mittagessen, ja eigentlich nach dem Frühstück zu sich nähme, zum festen Bestandteil deutscher Bistrokultur und da zu jeder Tageszeit konsumiert wird, ist der Ansatz eines Translationsvorgangs.

424

Die vielleicht passendste, jedenfalls suggestivste Weise, die unter den Begriff der Translation fallenden Phänomene zusammenzufassen, von denen Beispiele genannt wurden, ist es nach unserer Überzeugung, von einer Wanderung von Ideen zu sprechen. „Idee“ ist hier eine Metapher, die nicht etwa für einen abstrakten und ewigen Gegenstand in einem über uns Menschen befindlichen Ideenhimmel steht, ebensowenig für einen bei allen oder einer Vielzahl von Menschen nachweisbaren vorsprachlichen „Bewußtseinsinhalt“. Es geht um die grob identifizierbaren Stücke aus Überzeugungsnetzwerken, *webs of belief*, oder auch institutionalisierten Handlungszusammenhängen, die sich in sprachlicher und anderer Form äußern.

Ideen können freilich nur wandern, sozial anerkannt oder umstritten sein, soweit sie in der einen oder anderen Form objektiviert sind. Zirkulierende Ideen müssen immer neu übersetzt sein in einen Text, ein Bild, einen numerischen Ausdruck, ein technologisches Artefakt oder ein Modell davon, wie etwas zu tun oder zu organisieren ist. Erst in dieser reisefähigen Form können Ideen ihren Kontext wechseln.

Bei der Translation werden demnach Teile eines Netzwerks von Überzeugungen, eines *web of belief*, wie u.a. Quine es nannte, in eine neue Umgebung transportiert und treten dort mit teilweise ähnlichen, teilweise

divergierenden Bestandteilen eines anderen Netzwerks von Überzeugungen in neue Relationen, so dass etwas Neues entsteht. Dies kann in verschiedenen Teilen des menschlichen Zusammenlebens unterschiedliche Formen annehmen.

Translation geht also über die Übersetzung aus einem Idiom in ein anderes ebenso hinaus wie über die traditionelle interkulturelle Übersetzung. Diese radikalere Definition des Translationskonzeptes entnimmt der analytisch-philosophischen Debatte um die radikale Übersetzung den Gedanken, dass es keine „eigentliche“, „wahre“ abstrakte oder mentale Bedeutung gibt, mittels deren sich Erfolg oder Misserfolg der Übersetzung bestimmen ließe. Genauso wenig gibt es eine übergeordnete Metaontologie.

Willard Van Orman Quine hatte in seinem philosophischen Hauptwerk *Word and Object* im Jahr 1960 das Problem von der Unbestimmtheit der Übersetzung aufgebracht, um das allgemeinere Phänomen der evidentiellen Unterbestimmtheit wissenschaftlicher Theorien zu erläutern. Sein Hilfsmittel ist das Gedankenexperiment eines Ethnologen, der zu einer völlig unbekanntem Gruppe von Menschen kommt und dort ein Wörterbuch der Sprache aufstellen soll. Selbst wenn er, so das Beispiel Quines, lernt, im richtigen Moment das Wort *gavagai* zu rufen, wenn er ein Kaninchen sieht, weiß er nicht, ob sein Gesprächspartner mit *gavagai* nun ein Kaninchen, oder ein Kaninchenstadium oder einen Kaninchenteil oder einen Fall von Kaninität meint, er kennt eben nicht die Ontologie seines Gesprächspartners (Van Orman Quine, 1980).

Eine dieser Übersetzungsannahmen wäre zunächst so gut wie die andere. Prinzipiell müssen wir bei einer solchen Übersetzung das sog. *principle of charity* anwenden, also unsere Logik unterstellen und nicht als erstes annehmen, dass unserem Gesprächspartner Logik und Verstand fehlten. Erst wenn alternative Übersetzungen extrem kompliziert würden, sind wir bereit, unseren Gesprächspartnern sehr exzentrische Ansichten über die Welt zuzusprechen. Wir konnten bei Evans-Pritchard, Winch, Bloor und Harris/Robb sehen, wie sich dieses *principle of charity* Stück für Stück ausdehnen lässt, indem man die institutionellen Handlungszusammenhänge einbezieht und sich ferner klar wird, dass es innerhalb einer Kultur vielleicht mehrere parallele Ontologien gibt.

Sätze und Wörter haben nur einen feststellbaren Sinn im Rahmen einer großen Gesamtheorie, in der sie untereinander vernetzt sind, in einem Begriffsschema, wie Quine es nennt. Gewiss gibt es bessere und schlechtere Übersetzungen, doch wird besser und schlechter nicht durch die Übereinstimmung mit einem „wirklichen“ Inhalt des fraglichen Begriffs, durch eine „freischwebende sprachneutrale Bedeutung“ ermittelt, sondern durch die bessere oder schlechtere, d.h. kohärentere oder z.B. unnötig komplizierte, Einbindung in das gesamte Begriffsschema, das *web of*

belief der Beteiligten. Wenn man z.B. Evans-Pritchards' naive Identifikation der Wissenschaft mit einem objektiven Zugang zur Welt aufgibt, impliziert dies keinen Verzicht auf rationales, wissenschaftlich kontrollierbares Vorgehen und die Ersetzung weniger rationaler Hypothesen durch vernünftigeren. Die Verfahren werden nur etwas vielschichtiger.

Auch wenn wir keinen Grund zur Annahme einer sprachunabhängigen „wahren“ Bedeutung von Begriffen haben, besitzen wir für die meisten Fälle dennoch rationale Verfahren zur Überprüfung der Translation. Ferner unterstellen wir unseren Gesprächspartnern bis zum Beweis des Gegenteils erst einmal *in unserem Sinne* vernünftige Ansichten und suchen, wenn gegensätzliche Sichtweisen auftreten, möglichst gemeinsam nach Wegen, wie sich strittige Punkte klären lassen.

Hier wird ein weiterer Aspekt in Quines Wissenschaftstheorie interessant: Quine will den Vagheiten der Alltagssprache, den *common-sense platitudes* (Van Orman Quine, 1990: 17) dadurch enttrinnen, dass er die vernünftig agierende Wissenschaft ihre Resultate in einer kanonischen Notation, einer formallogisch genormten Sprache (1st order logic mit extensionaler Semantik) ausdrücken lässt. Man hielt ihm völlig zu Recht vor, dass er dabei mit erheblichen Übersetzungsproblemen konfrontiert würde (Lauener, 1982: 155 ff.). Sein Problem ist insofern ein allgemeines, als jede Wissenschaft, insbesondere jede empirische Wissenschaft, die Rationalität ihres Vorgehens und die Kontrollierbarkeit ihrer Resultate einer ganzen Serie von Übersetzungsleistungen verdankt. Diese hatte Edmund Husserl bereits in den dreißiger Jahren im § 9 seiner sog. Krisisschrift benannt, wo er unter der Überschrift „Galileos Geometrisierung der Welt“ zeigt, wie die Wissenschaft die Welt, die wir erleben, modifizieren, reduzieren muss, um sie messbar und mathematisierbar zu machen (Husserl, 2012: § 9).

Diesen Umstand neuerlich hervorgehoben und zu einem Gegenstand ihrer Forschung gemacht zu haben, ist ein Verdienst der sog. *Science and Technology Studies*. Speziell in der Akteur-Netzwerk-Theorie werden die bei einer solchen Translation beteiligten Akteure unterschiedlicher Art in ihren Wechselwirkungen benannt (Latour, 1986: 264–280; Callon, 1986: 196–233; Bauer, Heinemann, Lemke, 2017). Anstelle eines erkennenden Subjektes, das einer objektiven Welt oder vielleicht auch nur einem Ding an sich gegenüber steht und dessen begriffliche und experimentelle Konstruktionen untersucht werden können, geht man von einem – nicht unbedingt machtfreien – Gefüge von „Handelnden“ aus, wobei das Handeln manchmal real, manchmal metaphorisch verstanden wird. Gemeinsam führt dieses Netzwerk von Akteuren und Aktanten Hypothesenbildungen und deren Überprüfung mittels einer Kette von Übersetzungen durch, die benannt und im günstigen Fall bei Bedarf gerechtfertigt werden können. „Die erkannte Welt und die erkennende Welt formen einander ständig um“ (Latour, 1996: 197).

Die vielleicht anschaulichste Beschreibung eines solchen Vorgehens, der auch dieses Zitat entstammt, liefert Bruno Latour in seiner sogenannten „photo-philosophischen Montage“ „Der Pedologenfaden von Boa Vista“: An einer bestimmten Stelle des hunderte von Kilometern langen Saums zwischen Urwald und Savanne in der Mitte Brasiliens steht ein eigentlich an den Urwaldrand gehörender Baum in der Savanne. Eine Forscherin vertritt die Hypothese, er sei ein Zeichen für das Vordringen des Urwalds, ein Forscher die Gegenhypothese, er sei ein Überbleibsel beim Vordringen der Savanne. Der Text beschreibt nun, wie durch Vermessung, Einteilung in ein kartesisches System von Koordinaten, Parzellierung, Entnahme von Pflanzen- und Bodenproben und deren minuziöse Auswertung schließlich mathematisierbare Daten und Kurven entstehen und eine Entscheidung ermöglichen. Anstelle der Gegenüberstellung von Subjekt und Welt, von Mensch und Natur und einer korrespondenztheoretischen Wahrheitskonzeption, die Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei* versteht, haben wir also eine stets reversible Kette an Übersetzungen, Translationen, die sich an jeder Stelle gegenüber dem Netzwerk unserer Überzeugungen – oftmals auch konfligierender Überzeugungen über die Welt bei Bedarf legitimieren müssen.

Dieses Vorgehen, so wird man auch gegen manche Äußerungen Latours festhalten müssen, lässt sich gerade durch sein Konfliktlösungspotential, seine Korrekturfähigkeit und seine Transparenz rechtfertigen, gerade wenn es um politisch und rechtlich umstrittene Fragen geht, wie Klimawandel, Gentechnik, Einsatz von Biomedizin etc. Es hat oft Vorteile gegenüber diversen, dogmatischeren Alternativen. Doch ist es nicht selbstverständlich und darf nicht seinerseits dogmatisch als einziger Weg zur Wahrheit mit offener oder subtiler Gewalt auf dem Wege der technischen Überlegenheit aufgezwungen werden.


Es kann Fälle geben, in denen sich andere Verfahren der Konfliktlösung besser eignen, in jedem Fall ist der Gedanke unangebracht, es handle sich um ein Verfahren, mit dem der sog. Westen den Rest der Welt beglückt. Gewiss wurde allzu lange die technische Überlegenheit genutzt, um weite Teile der Welt zu kolonisieren. Dennoch sollte die Dekolonisierung nicht in einem Kampf gegen die Wissenschaft enden.

LITERATUR


- Bauer, S., Heinemann, T., Lemke, T. (Hrsgg.) (2017). *Science and Technology Studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven*. Berlin: Suhrkamp.
- Bloor, D. (1991). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

- Callon, M. (1986). „Some Elements of a Sociology of Translation. Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay“. In: Law, J. (Hrsg.), *Power, action and belief. A new sociology of knowledge?* London: Routledge, 196–233.
- Davidson, D. (1986). *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Evans-Pritchard, E. (1934). „Lévy-Bruhl's Theory of Primitive's Mentality“. *Bulletin of the Faculty of Arts. University of Egypt*, 1–36.
- Evans-Pritchard, E. (2009). *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Evens, T. M. S. (2012). „Twins are Birds and a Whale is a Fish, a Mammal, a Submarine: Revisiting *Primitive Mentality* as a Question of Ontology“. *Social Analysis*, 56/3, 1–11.
- Frazer, J. G. (1995). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Basingstoke: Macmillan 1995.
- Harris, O. J. T. und Robb, J., (2012). „Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History“. *American Anthropologist*, 114, 668–679.
- Husserl, E. (2012). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Kaufmann, M. (2017). „Translation als Bedeutungsverschiebung sozialer Begriffe und Konstruktionen. Das Beispiel *subjektives Recht*“. In: Heller, L. (Hrsg.), *Kultur und Übersetzung. Studien zu einem begrifflichen Verhältnis*. Bielefeld: Transcript, 145–165.
- Kaufmann, M. und Rottenburg, R. (2013). „Translation and Cultural Identity“. *Civiltà del Mediterraneo*, 23–24. Napoli: Edizioni di Storia e Letteratura, 329–348.
- Latour, B. (1986). „The powers of association“. In: Law, J. (Hrsg.), *Power, action and belief. A new sociology of knowledge?* London: Routledge, 264–280.
- Latour, B. (1996). „Der Pedologen-Faden von Boa Vista: Eine photo-philosophische Montage“. In derselben *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*. Berlin: Akademie Verlag, 191–248.
- Latour, B. (2008). *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lauener, H. (1982). *Willard V. Quine*. München: C. H. Beck.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a human face*. Cambridge, Massachusetts–London: Harvard University Press 1990.
- Rottenburg, R. (2013). „Ethnologie und Kritik“. In: Bierschenk, T., Krings, M., Lenz, C. (Hrsgg.), *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Reimer, 55–76.
- Rousseau, J. J. (1996). *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. Düsseldorf–Zürich: Artemis & Winkler.
- Rousseau, J. J. (2001). *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*. Stuttgart: UTB.
- Van Orman Quine, W. (1980). *Wort und Gegenstand*. Stuttgart: Reclam.
- Van Orman Quine, W. (1990). *In Pursuit of Truth*. Cambridge–Massachusetts: Harvard University Press.
- Winch, P. (1964). „Understanding a Primitive Society“. *American Philosophy Quarterly*, 1, 307–324.
- Wittgenstein, L. (1962). „Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*“. *Synthese*, 17, 233–253.
- Wittgenstein, L. (1989). *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Florian Steger

 <https://orcid.org/0000-0001-8108-1591>
Universität Ulm

Marcin Orzechowski

 <https://orcid.org/0000-0003-4244-7989>
Universität Ulm



DIVERSITÄT VERPFLICHTET MEDIZIN IN EINER PLURALISTISCHEN GESELLSCHAFT

429

Zusammenfassung

Die zunehmende soziale und kulturelle Vielfalt der modernen Gesellschaft birgt auch ethische Herausforderungen. Ein besonderes Spannungsfeld entsteht, wenn Konzepte von individueller Freiheit und pluralistischer Gesellschaftsordnung mit den Prinzipien der Medizin im Sinn eines verantwortungsvollen und fürsorglichen Handelns kollidieren. An zwei Beispielen, einmal der religiös motivierten Beschneidung von Jungen und dann der Transidentität wird das Spannungsfeld zwischen den Bedürfnissen der Patient*innen und den ethischen Prinzipien der modernen Medizin in den Blick genommen. Bei unserer Analyse wird klar, welche besondere Rolle Ärzt*innen bei der Abwägung der Werte einer pluralistischen Gesellschaftsordnung einerseits und der Prinzipien der Selbstbestimmung, des Nichtschadens, der Fürsorge und der sozialen Gerechtigkeit andererseits zukommt. Bei Akteur*innen im Gesundheitswesen sollten entsprechende Fähigkeiten ausgeprägt sein, um Fragen der Diversität, nicht zuletzt in Bezug auf Religion und auch Geschlechtsidentität, verantwortungsvoll begegnen zu können.

Schlüsselwörter:

soziale und kulturelle Vielfalt, Medizin, Ethik, religiös motivierte Beschneidung, Transidentität

COMMITTED TO DIVERSITY. MEDICINE IN A PLURALISTIC SOCIETY

Abstract

The increasing social and cultural diversity of modern society leads to important ethical challenges. A special area of tension arises when the concepts of individual freedom of choice and pluralistic social order have to be reconciled with the obligations of medicine in the sense of responsible and caring action. Based on the examples of religiously motivated circumcision and transsexuality, the authors analyze the confrontations between the needs of the patients and the ethical principles of modern medicine. In this, apparent becomes the special role that doctors play in weighing the values of a pluralistic social order on the one hand and the principles of self-determination, non-harm, benevolence and social justice on the other hand. Doctors and healthcare professionals should have the appropriate skills to be able to perceive existing religious or gender-specific differences and individual circumstances and to integrate these into their decisions and actions.

Keywords:

social and cultural diversity, medicine, ethics, religious motivated circumcision, transsexuality

1. EINFÜHRUNG

Unsere Gesellschaft ist in vielfacher Hinsicht von Pluralität gekennzeichnet. Verschiedene Wertevorstellungen, kulturelle Überzeugungen und ethische Positionen bestimmen unser gemeinsames Leben. Soziale Veränderungen, demographische Entwicklungen und die wachsende Diversifizierung der Gesellschaft gehören zu den zentralen Themen, mit denen das Gesundheitswesen nicht nur in den Nationalstaaten sondern auch auf europäischer Ebene konfrontiert ist (Steger, 2019; Orzechowski et al., 2020).¹ Ein besonderes Spannungsfeld entsteht, wenn die Konzepte der individuellen Entscheidungsfreiheit und pluralistischen Gesellschaftsordnung mit den Prinzipien der Medizin im Sinn eines verantwortlichen und fürsorglichen Handelns kollidieren. Auch wenn die Bedeutung von Diversität für Fragen von Gesundheit und Krankheit seit fast zwei Jahrzehnten hervorgehoben wird, bestehen Kontroversen über das Konzept an sich und dessen Umsetzung bis heute.

¹ In diesem Aufsatz werden einige Gedanken des folgenden Beitrags noch einmal aufgegriffen: Ulrich M. Gassner und Florian Steger, „Geschlechtergerechte Medizin – juristische und ethische Aspekte“, in *Geschlecht und Gesundheit*, Hg. Ulrich M. Gassner, Julia von Hayek, Alexandra Manzei und Florian Steger (Baden-Baden: Nomos, 2018), 209–251.

Zentrale Dimensionen einer Diversity verpflichteten Gesellschaft sind unterschiedliche Verständnisse von Gesundheit und Krankheit. Wie Krankheit definiert wird, ist eine zentrale Frage mit Auswirkungen für ein Gesundheitssystem. Es gibt eine ganze Reihe von Erklärungsmodellen, in welchen Ursachen und Begriffe von Krankheit diskutiert werden (Steger und Seidel, 2007: 31). Eine unter dem Einfluss des naturwissenschaftlichen Paradigmas entwickelte reduktionistische, damit einem eliminativen Materialismus verpflichtete Konzeption versteht Krankheit als ein durch empirisch erkennbare Ursachen resultierendes Phänomen. Ein Beispiel dafür stellt die Molekulare Medizin dar; hier wird auf die genetische Bestimmtheit von Krankheit fokussiert. Demzufolge kann eine komplexe Kombination von Genen ein bestimmtes Bild vom Menschen – krank vs. gesund – determinieren. Diese Sichtweise steht einem ganzheitlichen, kontextsensiblen Krankheitsverständnis gegenüber, welches als ein Amalgam verschiedener Faktoren gesehen wird. Nach einem solch umfassenden Verständnis werden nicht nur biologische, vor allem molekulare, sondern auch psychosozio-kulturelle Aspekte berücksichtigt. Dementsprechend interferieren medizinische Perspektiven mit gesellschaftlichen Wertungen (Steinmetzer et al., 2007: 39–54). Ob eine Krankheit vorliegt, ist also sowohl vom individuellen Urteil des Betroffenen als auch von gesellschaftlichen, rechtlichen und ethischen Normen abhängig.

431

Das Verständnis von Krankheit ist eng mit dem Begriff der medizinischen Indikation verbunden. Der Indikation wird schon seit der Antike eine zentrale Bedeutung für die Medizin zugeschrieben. Sie gilt als eine ethisch und rechtlich normierende Voraussetzung für ärztliche Handlungen (Neitzke, 2008: 53–66). Inhaltlich stellt die Indikation ein Konzept der ärztlichen Vorgehensweise dar und umfasst verschiedene naturwissenschaftlich-medizinische, rechtliche und ethische Dimensionen (Hunstorfer und Wallner, 2016: 816–823). Insbesondere dem ethischen Aspekt des Heilauftrags kommt in diesem Konzept eine zentrale Rolle zu. Dabei ist zu berücksichtigen, dass im deutschen Sozialversicherungssystem eine medizinische Leistung nur erbracht werden kann, wenn eine Krankheit vorliegt (Lanzerath, 2008: 32–52). Jedoch wird ein individueller Lebensentwurf der Patient*innen, der auf Grundlage von religiösen Überzeugungen, Lebenszielen oder des sozialen Umfelds getroffen wird, immer häufiger mithilfe der Medizin realisiert. Zum medizinischen Alltag gehört schon lange die Auseinandersetzung mit Möglichkeiten der Leistungssteigerung – Enhancement – oder der Korrektur des äußeren Erscheinungsbilds – wunscherfüllende Medizin. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach den Zielen und Regeln einer Handlung in der modernen Medizin. Sollen Ärzt*innen auch ohne medizinische Indikation behandeln? Inwieweit sollen Fragen der Selbstbestimmung im Hinblick auf Individualität,

Lebensstil und Wertevorstellungen berücksichtigt werden? Sollten solche Dimensionen überhaupt in eine Krankheitsdefinition einfließen und wenn ja, welche medizinischen, ethischen und rechtlichen Voraussetzungen charakterisieren eine solche Definition?

Ein wichtiges Beispiel, das die Bedeutung dieser Fragen rasch klarmacht, stellt die Diskussion um die Versorgung gehörloser Kinder mit einem Cochlea-Implantat (CI) dar. Für viele ist Gehörlosigkeit bei Kindern, die von Geburt nicht hören können, keine Behinderung, sondern eine soziale und kulturelle Ausprägung ihrer Identität (Spöhrer, 2015: 309–327). Es handelt sich demnach um ein Anderssein, das nicht mithilfe einer Hörprothese korrigiert werden soll. Hier stellt sich die Frage, ob Eltern, die selbst taub sind, das Recht haben, ihren gehörlosen Kindern ein Cochlea-Implantat zu verweigern. Einerseits können die Eltern über die Pflege und Erziehung ihrer Kinder frei entscheiden. Wenn allerdings das Kindeswohl in Gefahr ist, kommt der schützende Staat ins Spiel. Wenn für die Kinder ein ethisch begründeter und auch rechtlicher Anspruch auf ein Cochlea-Implantat besteht, könnte das Sorgerecht der Eltern in Frage gestellt werden (Müller und Zaracko, 2010: 244–248).

432 In unserer Analyse der Rolle der Medizin in einer pluralistischen Gesellschaft wollen wir uns im Folgenden zwei Beispielen widmen: Zum einen handelt es sich um die religiös begründete Beschneidung minderjähriger Jungen. Auf der Grundlage einer medizinisch nicht indizierten Maßnahme wird hier eine Zirkumzision vollzogen, um einer bestimmten religiösen Weltanschauung Geltung zu verschaffen. Dabei ergibt sich ein Spannungsfeld zwischen dem Recht auf freie Religionsausübung und der Selbstbestimmung eines minderjährigen Jungen, der elterlichen Sorge und dem Kindeswohl. Zum anderen handelt es sich um die Transidentität und hier vor allem um die Frage nach der Pathologisierung als Krankheit – nicht zuletzt auch als Voraussetzung für die Kostenübernahmen durch die Gesetzliche Krankenversicherung. Bis heute wird Transidentität medizinisch als Krankheit angesehen. Obwohl das 2013 veröffentlichte DSM-V den früher verwendeten Begriff „Transsexualismus“ durch den Begriff „Genderdysphorie“ (Geschlechtsdysphorie) ersetzt und damit teilweise zur Depathologisierung der Transidentität beiträgt, bleibt die Geschlechtsdysphorie eine pathologische Entität. Diese Zuschreibung ist Voraussetzung für die Kostenübernahme, trägt zugleich aber zur Stigmatisierung transidenter Menschen bei.

Bei beiden Beispielen besteht ein Konflikt zwischen den Wertevorstellungen innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft und dem medizinethischen Prinzip, zum Wohl der Patient*innen zu handeln. Deutlich wird hierbei die besondere Rolle, welche Ärzt*innen und der Gesetzgeber

bei der Abwägung der Wertevielfalt innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft auf der einen Seite und den Prinzipien der Selbstbestimmung, des Nichtschadens, des Wohltuns und der sozialen Gerechtigkeit auf der anderen Seite haben.

2. RELIGIÖS MOTIVIERTE BESCHNEIDUNG AN MINDERJÄHRIGEN JUNGEN

Die Beschneidung (Zirkumzision) des Mannes ist ein chirurgischer Eingriff, bei welchem die Vorhaut teilweise oder vollständig entfernt wird. Diese Praxis wird aktuell in Deutschland von jüdischen und muslimischen Religionsgemeinschaften ausgeübt. Mit Blick auf die Zahl der zurzeit in Deutschland lebenden muslimischen und jüdischen Bürgerinnen und Bürger handelt es sich bei der Beschneidung um ein verbreitetes Phänomen. Die Beschneidung ist grundsätzlich religiös motiviert und für beide Religionsgemeinschaften von Bedeutung. Im Judentum repräsentiert die Beschneidung am 8. Tag nach der Geburt ein Siegel des Bundes mit Gott und gilt als zentrales Gebot (Simon, 2003). In beiden muslimischen Glaubensrichtungen – Sunni und Schia – wird die Beschneidung als Pflicht angesehen oder gilt zumindest als mit Nachdruck empfohlene Prophetentradition. Die Zirkumzision soll im Neugeborenenalter oder spätestens bis zur Geschlechtsreife erfolgen (Elyas, 2012).

Diese Beschneidungspraxis macht einen Konflikt zwischen zwei Grundsätzen einer modernen, pluralistisch orientierten und multikulturellen Gesellschaft deutlich. Auf der einen Seite steht das Recht der Eltern auf freie Religionsausübung, auf der anderen Seite besteht das Grundrecht des Kindes auf körperliche Unversehrtheit und dessen Recht auf Selbstbestimmung. Das Kind verliert mit der Beschneidung einen gesunden Teil seines Körpers und wird hierbei erheblichen gesundheitlichen Risiken ausgesetzt. Dabei sind die medizinischen Vorteile der medizinisch nicht indizierten Zirkumzision umstritten. Von großer ethischer Bedeutung sind bei der Beschneidung die Rechte des Kindes gegenüber den Rechten der Eltern. Der Eingriff wird in einem Alter vorgenommen, in dem das Kind nicht selbst über sich, seinen Körper und seine Religionszugehörigkeit entscheiden kann. Aus diesem Grund bedarf es der besonderen Prüfung, ob dieser Eingriff dem Kindeswohl entspricht. Dabei kommt den Ärzt*innen eine besondere Rolle zu. In einer Güterabwägung müssen die behandelnden Ärzt*innen die Prinzipien der Selbstbestimmung, des Nichtschadens, des Wohltuns und der sozialen Gerechtigkeit der Frage

nach dem Recht auf freie Religionsausübung und religiöser Toleranz gegenüberstellen und abwägen.

Über die Indikation für die Beschneidung wird heftig diskutiert. Laut eines Positionspapiers der American Academy of Pediatrics (AAP) 2012 überwiegen die Vorteile der Beschneidung deutlich gegenüber den Nachteilen. Auf dieser Grundlage befürworten einige, dass die Entscheidung über einen möglichen Eingriff bei den Eltern liegt (American Academy of Pediatrics, 2012: 585–586). Es fehlen aber evidenzbasierte Argumente, dass die Zirkumzision eine sinnvolle Prävention gegen Geschlechtskrankheiten und Harnwegsinfektionen darstellt. Zwar gibt es einige, die auf die generelle hygienische Bedeutung des Eingriffs hingewiesen wird: So soll die Entfernung der Vorhaut zu einem deutlich geringeren Risiko einer Infektion mit dem Humanen Papillomavirus (HPV), mit HIV und mit dem Herpes-simplex-Virus (HSV) führen (Schwarz et al., 2013: 367–374). Diese Argumente sind aber umstritten. Die Empfehlungen der American Academy of Pediatrics unterscheiden sich deutlich von denen anderer (Frisch et al., 2013: 796–800). Kritiker*innen weisen darauf hin, dass die Beschneidung die allgemein akzeptierten Kriterien nicht erfüllt, präventive medizinische Maßnahmen bei Kindern zu rechtfertigen. Zudem ist die jeweilige Ansteckungsgefahr für sexuell übertragbare Krankheiten je nach Population sehr verschieden. Der präventive Charakter der Beschneidung wird auch im Hinblick auf die Bedeutung der fraglichen Erkrankungen bezweifelt. Denn solche treten meist im höheren Alter auf, sind mitunter selten und können durch andere Methoden eingegrenzt beziehungsweise behandelt werden (Frisch und Earp, 2016). Viele Vorteile der Beschneidung werden erst ab der Geschlechtsreife relevant. Eine präventive Maßnahme an minderjährigen, nicht-einwilligungsfähigen Jungen stellt damit einen schweren Eingriff in die Selbstbestimmung dar.

In diesem Kontext ist zu bemerken, dass die Beschneidung zwar mögliche präventive Aspekte umfasst, der chirurgische Eingriff selbst aber mit teils erheblichen Risiken verbunden ist. Zu diesen möglichen Gefahren zählen Nachblutungen, Infektionen, ungünstige Narbenbildung und Nekrosen der Operationswunde, die auch zur Amputation des Penis führen können (Earp, 2016: 158–163). Verschiedene Berichte von Betroffenen zeugen vom erheblichen Schädigungspotential der Zirkumzision (MOGiS, 2015). In Erzählungen von Beschnittenen werden sowohl die Schmerzen thematisiert, die unmittelbar nach dem Eingriff andauern, als auch später einsetzende, eng mit der Beschneidung verbundene psychische Belastungen. Dazu gehören Ängste, sexuelle Funktionsstörungen und (interaktionelle) Schwierigkeiten in der Partnerschaft (Bergner, 2015; Franz, 2014). Die Kommission für ethische Fragen

der Deutschen Akademie für Kinder und Jugendmedizin e.V. (DAKJ) verweist in ihrer Stellungnahme auf eine Komplikationsrate von 6% und hebt die Schmerzen hervor, denen das Kind ausgesetzt wird (Kommission für ethische Fragen der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendmedizin, 2016). Neben den körperlichen Schäden, die einem Jungen durch die Zirkumzision zugefügt werden können, ist auch das Risiko einer potentiellen Traumatisierung oder zumindest schwerwiegenden Belastung zu berücksichtigen. Muslimische Kinder, die im Alter von 4 bis 7 Jahren beschnitten wurden, berichten beispielsweise von einer nachhaltig beeinträchtigenden psychischen Belastung, die durch den Schock der Beschneidung und durch eine Demütigung verursacht wird (Yilmaz et al., 2003: 651–656; Büge, 2015). Wird die Beschneidung ohne ausreichende Analgesie durchgeführt, ist diese zudem mit erheblichen Schmerzen verbunden. In manchen religiösen Traditionen wird kein adäquates Betäubungsmittel eingesetzt. Dadurch kann für das Kind eine erhebliche Belastung entstehen. Schmerzen im jungen Alter können zu einer dauerhaften Veränderung der Schmerzempfindlichkeit führen (Paix und Peterson, 2012: 511–516).

Neben dem körperlichen ist auch das psychische Kindeswohl zu berücksichtigen. Nach jüdischer und muslimischer Tradition wird ein Junge durch die Zirkumzision ein Teil der Glaubensgemeinschaft. Nur wenige Ausnahmen lassen die Verschiebung des Rituals zu, dann stehen sowohl die Eltern als auch das Kind „außerhalb des Bundes“. Im Judentum droht zudem die Strafe der „Auslöschung“ (karet). Befürworter der Beschneidung argumentieren damit, dass sie dadurch die Jungen vor einer Ausgrenzung und Stigmatisierung schützen wollen. Es ist jedoch kritisch zu hinterfragen, ob unbeschnittene Jungen wirklich eine Stigmatisierung und Ausgrenzung aus der Religionsgemeinschaft erfahren. Viele liberale Juden sprechen sich für eine Abkehr von der Tradition der Zirkumzision aus. Und, wie deutlich gemacht wurde, lässt sich jüdische und muslimische Identität auch auf alternativen Wegen herstellen (Friele, 2013: 29–70). Beispielsweise ist es jüdischen und muslimischen Frauen möglich, eine vollständige religiöse Identität auszubilden, ohne beschnitten zu werden (Jewish Circumcision Resource Center).

In Anbetracht der umstrittenen Vorteile und bestehenden Risiken der Beschneidung wird klar, dass ein solcher Eingriff nicht nur durch religiöse Überzeugung motiviert werden darf. Vielmehr bedarf er stets einer Abwägung, in der das Kinderwohl und das Prinzip des Nichtschadens besonders berücksichtigt werden (Steger, 2014: 57–74). Die für ethische Fragestellungen zuständige Kommission der Deutschen Akademie für Kinder und Jugendmedizin e.V. äußert sich in diesem Kontext wie folgt: „Solche Eingriffe an nicht einwilligungsfähigen Knaben stehen aus unserer Sicht

nicht im Einklang mit dem Kindeswohl und dem Gesundheitsschutz, da sie den Körper irreversibel verändern“ (Kommission für ethische Fragen der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendmedizin, 2016: 2). In ähnlicher Weise hat das Ländergericht Köln die religiös motivierte Beschneidung bewertet. In seinem Urteil von 7.5.2012 hat es festgehalten, dass ein solcher Eingriff eine Körperverletzung darstellt und das Grundrecht auf körperliche Unversehrtheit und die Selbstbestimmung des Kindes verletzt.

Kinder können sich nicht selbst schützen, sie sind vulnerabel. Deswegen werden stellvertretend Sorgeberechtigte in den Entscheidungsprozess einbezogen (Manson, 2015: 66–73). Diese stellvertretende Position darf aber nicht gegen das Kindeswohl gerichtet werden. Auch dürfen hierbei nicht die Rechte des Kindes auf körperliche Selbstbestimmung, Religionsfreiheit und gewaltfreie Erziehung begrenzt werden.

Vor allem beim Recht auf körperliche Selbstbestimmung kommt das Prinzip der Selbstbestimmung zur Geltung. Einen erwachsenen Mann gegen seinen Willen zu beschneiden, ist weder ethisch geboten noch rechtskonform. Aus ähnlichem Grund sollte es verboten sein, einen medizinisch nicht indizierten Eingriff am Körper eines Jungen durchzuführen. Bei nicht indizierten medizinischen Eingriffen sind Kinder den Erwachsenen gleich zu behandeln. Dieses Recht wird Kindern auch international zugestanden. Beispielsweise sieht die Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen vor, dass das Kind vor jeder Form körperlicher oder psychischer Gewaltanwendung, Zufügen von Schaden oder Misshandlung geschützt werden soll. Gleichermaßen hat das Kind das Recht auf freie Meinungsäußerung (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, 2015). In Bezug auf die Beschneidung sind Kinder in die Entscheidung einzubeziehen (Wiesemann, 2012, 2016). Natürlich können Neugeborene keine entsprechenden Entscheidungen treffen. Es ist aber möglich, dass Jungen im Schulalter selbst über ihre körperliche Selbstbestimmung und Religionsfreiheit (mit-)entscheiden (McCabe, 1996: 507–508; Levy et al., 2003: 629–633); ausschlaggebend ist hier die soziale Reife. Daher kann der Zeitpunkt des Eingriffs verschoben werden. In der islamischen Tradition kann die Beschneidung bis zu der Geschlechtsreife vollzogen werden; falls dieser Zeitpunkt überschritten wird, entfällt die Beschneidungspflicht sogar ganz (Elyas, 2012). Im Judentum führt eine nicht vollzogene Beschneidung erst im 13. Lebensjahr des Kindes dazu, dass sowohl die Eltern als auch das Kind „außerhalb des Bundes stehen“ (Simon, 2003). Es ist also möglich, dass sowohl jüdische als auch muslimische Kinder über den Eingriff informiert und in die Entscheidung einbezogen werden. In einer solchen Situation kann dem Kind auch ein Vetorecht zugestanden werden.

3. TRANSIDENTITÄT UND ZUGANG ZUM GESUNDHEITSWESEN

Transidentität bezeichnet eine Form der Geschlechtsidentität. Primär bezieht sie sich auf eine Abweichung des Identitätserlebens (Dorn und Jacobeit, 2017: 281–290). Bei transidenten Menschen unterscheidet sich die wahrgenommene Geschlechtszugehörigkeit von ihrem biologischen Geschlecht, deshalb spricht man in der DSM-V auch von „Geschlechtsdysphorie“. Die Ablehnung der mit dem körperlichen Geschlecht ausgelebten Rollenerwartungen und der Wunsch nach sozialer und rechtlicher Anerkennung ihres empfundenen Geschlechts kann bei transidenten Personen zu einem hohen Leidensdruck führen (Schochow et al., 2016).

Eine allgemein anerkannte Ätiologie der Transidentität konnte bisher nicht festgestellt werden. Es werden unterschiedliche soziale und psychologische Faktoren diskutiert, die unter Umständen in die frühe Phase der Kindheit zurückreichen (Steinmetzer et al., 2007). Es konnte aber keine der Transidentität zugrundeliegende Pathologie festgestellt werden. Die amerikanische Fachgesellschaft World Professional Association for Transgender Health spricht von einem Aspekt der gesellschaftlichen Vielfalt, nicht der Pathologie, transsexuell oder transgender zu sein (World Professional Association for Transgender Care, 2012). Vielmehr kann der Leidensdruck, dem die Betroffenen unterliegen, zu verschiedenen psychischen Belastungen und ggf. Störungen führen. Die Prävalenz der Geschlechtsinkongruenz ist beachtlich: Man geht bei „Transfrauen“ (Mann zu Frau) von einem Transidenten auf 14.700 Einwohner und bei „Transmännern“ (Frau zu Mann) von einem Transidenten auf 38.000 Einwohner aus (Arceus et al., 2015: 807–815).

Bis in die 1970er Jahre wurde Transidentität aus medizinischer Sicht als „Perversion“ klassifiziert. Entsprechend wurden viele transidente Menschen zwangshospitalisiert (Steger, 2011). Außerdem stießen Transidente auf mangelnde soziale Akzeptanz, und wurden respektive werden auch heute noch gesellschaftlich stigmatisiert. Die Transidentität wird in den internationalen diagnostischen Klassifikationssystemen unter den Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen (ICD-10 F.64.0) und „Gender Dysphorie“ (DSM-V 302.85) aufgeführt. Die Definition der Transidentität als mentale Störung trägt zum prekären Rechtsstatus, zu Barrieren beim Zugang zur Gesundheitsversorgung und zur Verletzung der Menschenrechte transidenter Menschen bei. Andererseits hat die Auffassung der Transidentität als Krankheit insofern auch positive Effekte, als Betroffene

dadurch Anspruch auf professionelle medizinische Behandlung haben, die auch zur Minderung des hohen Leidensdrucks beitragen kann. In dieser Hinsicht kann die Medizin einen gewissen Schutzraum für sie darstellen (Steinmetzer et al., 2007). Vielleicht noch wichtiger ist, dass Betroffene durch diese Pathologisierung der Transidentität einen Anspruch auf Versorgung im Rahmen des solidarisch finanzierten Gesundheitssystem haben. Die Ablehnung der Merkmale des biologischen Geschlechts führt bei transidenten Menschen oft zum Bedürfnis einer hormonellen und teilweise auch noch operativen Geschlechtsangleichung, man spricht von Transition. Dieser Prozess, der durch medikamentöse, psychotherapeutische und chirurgische Maßnahmen erfolgt, ist kosten- und zeitintensiv. In vielen Fällen könnten die Betroffenen diese Eingriffe nicht selbst finanzieren und sind auf die Kostenübernahme durch die Gesetzliche Krankenversicherung angewiesen.

438 Aufgrund der für eine finanzierte Behandlung notwendigen Pathologisierung der Transidentität als Krankheit entsteht ein Konfliktfeld zwischen den Grundsätzen der sozialen Gerechtigkeit in einer Solidargemeinschaft und dem selbstbestimmten Wunsch der Betroffenen nach Geschlechtsangleichung. Die medizinischen Maßnahmen können finanziell nur dann solidarisch übernommen werden, wenn eine medizinische Diagnose gestellt wird. Im Kontext der Diskussion über eine gerechte Verteilung knapper Ressourcen im öffentlichen Gesundheitswesen bekommt dieses Argument besonderes Gewicht. Aus ethischen Überlegungen heraus kann es durchaus geboten sein, die knappen Mittel dem kollektiven Wohl entsprechend einzusetzen. Allerdings muss das Prinzip der Vermeidung von Schaden im Blick behalten werden, gemeint sind mögliche Gefahren, die für Betroffene entstehen können, wenn eine Behandlung unterlassen wird (Säfken, 2008: 3–11). Eine Ablehnung therapeutischer Maßnahmen kann mit den Prinzipien der Selbstbestimmung und Fürsorge (beneficence) kollidieren. Außerdem kann eine Verweigerung professioneller medizinischer Behandlung dazu führen, dass für die Betroffenen beispielsweise eine notwendige hormonelle Behandlung illegal erfolgt oder eine Selbstmedikation erfolgt. Denkbar sind auch illegale chirurgische Maßnahmen. Von Betroffenen wird eine solche Pathologisierung der Transidentität als Krankheit als Diskriminierung empfunden, die zu weiterer Stigmatisierung führen kann. Oft wird argumentiert, dass es sich bei Transidentität nicht um eine Krankheit, sondern um ein Anderssein handelt. Eine Pathologisierung solcher transidenten Wahrnehmung kann dazu führen, dass die Betroffenen weiterhin als „behandlungsbedürftig“ von der Gesellschaft stigmatisiert werden und dadurch auf Akzeptanzprobleme stoßen. Eine in Grundzügen vergleichbare Situation bestand früher im Umgang mit der Homose-

xualität. Erst durch die Depathologisierung der Homosexualität wurde und wird diese gesellschaftlich zum größten Teil nicht mehr als „Abweichung von der Normvariante“ betrachtet. Darüber hinaus kann die Betrachtung von Transidentität als Krankheit bei Betroffenen dazu führen, dass sie keinen positiven Selbstbezug herstellen können und psychisch krank werden. Betroffene fordern hier eine Neuregelung der bestehenden gesetzlichen Regulierung, so dass ohne Pathologisierung der Transidentität als Krankheit ein solidarisch finanzierter Zugang zu ärztlichen Leistungen möglich wird. Vorbildmodell könnten hier vergleichende Maßnahmen sein, bei denen Leistungen von Gesetzlichen Krankenversicherungen übernommen werden, obwohl keine Krankheit per se vorliegt, zu denken ist beispielsweise an eine stationäre Entbindung (Prüll, 2016a: 33–56).

Weiterhin kann die Selbstbestimmung transidenter Menschen auch bei einer Abwägung nach den vier Prinzipien (Beauchamp und Childress, 2019) gewahrt werden, solange die medizinische Behandlung den Wünschen entsprechender Patient*innen entspricht. Wichtig ist dabei, dass die Ziele der Patient*innen erörtert und umgesetzt werden. Eine operative Geschlechtsangleichung sollte von den Betroffenen ausdrücklich gewünscht werden. Nicht alle transidenten Menschen streben eine Angleichung der körperlichen Erscheinungsform an das wahrgenommene Geschlecht an. Viele Betroffene wollen ihre Transition durch Angleichung ihrer Geschlechterrollen oder nur durch hormonelle Behandlung, also ohne operative Maßnahmen realisieren.

Die prekäre Situation, in welcher die Transidentität als Krankheit definiert wird, führt zur Begrenzung der Selbstbestimmung, wenn die Entscheidung über die Kostenübernahme von ärztlichen Gutachten und richterlichen Entscheidungen abhängig wird. Die Durchführung von operativen Eingriffen setzt einen langen Prozess voraus. Ein Teil dieses Prozesses ist eine begleitende Psychotherapie, die nachweisbar in ausreichender Intensität und Dauer durchgeführt werden soll (Pichlo, 2008: 119–130). Deren zentrale Aufgabe ist es, die Diagnose Transidentität zu sichern, mögliche psychische Belastungen, die durch die Geschlechtsinkongruenz entstehen, zu behandeln und festzustellen, inwiefern die gewünschte Geschlechtsrolle im Alltag den eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen entsprechend gelebt werden kann (Dorn und Jacobeit, 2017). Eine Pathologisierung von Transidentität kann dazu führen, dass die Medizin die primäre Zuständigkeit einnimmt. Im Hinblick auf die verschiedenen Behandlungsansätze, zu welchen verschiedene medizinische Fachrichtungen beitragen, erscheint diese Zuordnung prima facie plausibel. Die meisten transidenten Menschen weisen primär keine Psychopathologika auf (Rauchfleisch, 2016). Gegebenenfalls auftretende psychische Störungen

erwiesen sich häufig als unmittelbare Folgen sozialer Belastungen. In diesem Kontext plädieren viele Betroffene dafür, dass eine psychiatrische bzw. psychotherapeutische Therapie für transidente Personen eher eine sekundäre Rolle einnehmen soll (Prüll, 2016b). Der Umgang mit belastenden Lebensereignissen und das Fassen der eigenen Geschlechtsidentität kann im Rahmen eines Coachings oder in Selbsthilfegruppen stattfinden. Dadurch können transidente Menschen die nötige Unterstützung erhalten, ohne die sie der mit einer Krankheit verbundenen gesellschaftlichen Stigmatisierung ausgesetzt werden. Dabei spielt auch die soziale Akzeptanz für transidente Menschen und die Unterstützung durch ein soziales Umfeld eine wichtige Rolle.

Angesicht der Irreversibilität der operativen Maßnahmen erhalten die ethischen Prinzipien des Nichtschadens und des Wohltuns große Bedeutung (Latham, 2013: 648–649). Zu den Aufgaben des begleitenden therapeutischen Teams gehört die Feststellung, ob der chirurgische Eingriff wirklich dem Patientenwohl dient. Einen psychisch kranken Patienten aufgrund eines symptomatischen Wunsches nach Geschlechtsangleichung zu operieren, könnte schwerwiegende Folgen haben. Zusätzlich sollten transidente Menschen auch darüber informiert werden, ob nicht auch durch alternative und nicht-chirurgische Maßnahmen der Leidensdruck der Betroffenen gemildert werden kann. Neben den rein medizinischen Risiken droht auch eine mögliche soziale Stigmatisierung nach der Geschlechtsanpassung. Die Durchführung der operativen Maßnahmen kann für Patient*innen mit einem enormen zusätzlichen Druck seitens ihrer Familie und ihrer sozialen Umgebung einhergehen.

In diesem Kontext ist zu bemerken, dass ein medizinentriertes Konzept von Transidentität nicht die operative Angleichung an das angestrebte Geschlecht als eigentliches Therapieziel ersetzen darf (Dorn und Jacobit, 2017). Die Pathologisierung von Transidentität suggeriert zwar, dass das Phänomen heilbar ist und durch einen operativen Eingriff „korrigiert“ werden kann, jedoch ist primäres Ziel, die langfristigen Prozesse der Geschlechtsdysphorie zu begleiten und es damit Transidenten zu erleichtern, sich mit den sozial-rechtlichen Folgen des Prozesses auseinanderzusetzen. Die Reduktion der Transidentität auf eine operative Intervention soll nicht stigmatisierend wirken, indem sie ein komplexes soziales, kulturelles und psychisches Phänomen primär auf eine chirurgisch-operative Maßnahmen reduziert (Hirschauer, 1992: 246–254).

Die binäre Festschreibung der Geschlechter, die für moderne Gesellschaften prägend ist, stellt für Transidente eine Barriere in der Findung ihrer eigenen Identität dar. Die Identitätsfindung gestaltet sich hier nun einmal komplex (Prüll, 2016a: 51). Die Feststellung des Personenstands beschränkt sich primär auf die sichtbaren biologischen Geschlechtsmerk-

male und kann zur Verletzung der Menschenwürde der Betroffenen führen. Eine soziale, medizinische und juristische Anerkennung eines „dritten Geschlechts“ oder „vieler Geschlechter“ berührt grundlegende Prinzipien des Zusammenlebens in einer pluralistischeren Gesellschaft. Entsprechend hat sich auch das Bundesverfassungsgericht erklärt. Seit Dezember 2018 führt in Deutschland das „Gesetz zur Änderung der in das Geburtenregister einzutragenden Angaben“ für intergeschlechtliche Menschen eine neue Kategorie ein: divers. Grundsätzlich können alle Menschen ihren Eintrag zu divers ändern, sofern sie ein Attest vorlegen, das eine „Variante der Geschlechtsentwicklung“ bezeugt.

4. FAZIT

Die zunehmende soziale und kulturelle Diversität der modernen Gesellschaft birgt nicht zuletzt ethische Herausforderungen. Dabei kommt der Medizin die besondere Aufgabe zu, im Spannungsfeld zwischen den Bedürfnissen der Patient*innen und der soziokulturellen Prägung einer Gesellschaft ein Gleichgewicht herzustellen. Es ist also eine Abwägung von Gütern, die angesichts gewollter individueller Entscheidungsfreiheit auf der einen Seite und pluralistischer Gesellschaftsordnung auf der anderen Seite vor allem um Fragen der Selbstbestimmung, des Wohltuns, des Nichtschadens und der sozialen Gerechtigkeit kreisen. Die Religionsfreiheit hat zentrale Bedeutung in einer demokratischen Gesellschaft. Doch gibt es zahlreiche medizinische Interventionen, die nicht-medizinischen Indikationen folgen und keinen unmittelbaren therapeutischen Nutzen haben. Man könnte in diesem Zusammenhang sogar von einer religiös indizierten Maßnahme sprechen. Es sind gerade diese Verfahren, an welchen sich ethische Dilemmata entzünden. Wenn ein Konflikt zwischen dem Recht auf individuelle Religionsfreiheit und dem Schutz der körperlichen Integrität entsteht, bekommen Ärzt*innen zentrale Verantwortung. Darüber hinaus ist hohe Sensibilität bei Fragen der Geschlechtsidentität geboten. Transidente Menschen haben oft aufgrund von Stigmatisierung und durch prägende heteronormative Annahmen in der Medizin besondere Hürden im Gesundheitssystem zu nehmen. Doch sollten Menschen unabhängig von ihrem Geschlecht und ihrer Geschlechtsidentität einen gerechten Zugang zur Medizin haben. Dabei sollten die jeweils kontextsensitiven Umstände gewürdigt werden. Entsprechende Kompetenzen, gerade in Bezug auf Diversität, sind für alle Akteure im Gesundheitswesen unabdingbar.

LITERATUR

- American Academy of Pediatrics (2012). „Circumcision Policy Statement“. *Pediatrics*, 130, 585–586.
- Arcelus, J., Bouman, W. P., Noorgate, W. Van Der, Claes, L., Witcomb, G., Fernandez-Aranda, F. (2015). „Systematic Review and Meta-analysis of Prevalence Studies in Transsexualism“. *European Psychiatry*, 30, 807–815.
- Beauchamp, T. L. und Childress, J. F. (2019). *Principles of Biomedical Ethics*. 8th Edition. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Bergner, C. (2015). *Ent-hüllt. Die Beschneidung von Jungen – nur ein kleiner Schmitt? Betroffene packen aus über Verlust – Schmerzen – Scham*. Hamburg: tredition.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2015). „Übereinkommen über die Rechte des Kindes. VN-Kinderrechtskonvention im Wortlaut mit Materialien“, <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/service/publikationen/uebereinkommen-ueber-die-rechte-des-kindes/86530> (zuletzt abgerufen am 23.02.2021).
- Büge, L. (2015). „Weit mehr al seine Kleinigkeit“. *Frankfurter Rundschau* 267, 27.11.2015, http://frblog.de/wp-content/uploads/2015/09/151117_fr_201511170FR00FRMT00HP000028.pdf (zuletzt abgerufen am 23.02.2021).
- De Lourdes Levy, M., Larcher, V., Kurz, R. (2003). „Informed Consent/Assent in Children. Statement of the Ethics Working Group of the Confederation of European Specialists in Pediatrics (CESP)“. *European Journal of Pediatrics*, 162, 629–633.
- Dorn, Ch. und Jacobeit, J. W. (2017). „Geschlechtstinkongruenz, Transsexualismus/Transidentität. Die Patientin, der Patient in ihrer Praxis“. *Gynäkologe*, 50, 281–290.
- Earp, B. D. (2016). „In Defence of Genital Autonomy for Children“. *Journal of Medical Ethics*, 42, 158–163.
- Elyas, N. (2012). „Ist die Knaben-Beschneidung überhaupt Pflicht im Islam? Eine Aufklärung des Theologen und Arztes“, http://islam.de/20776_print.php (zuletzt abgerufen am 23.02.2021).
- Franz, M. (2014). *Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Friele, M. (2013). „Beschneidung nicht-einwilligungsfähiger Jungen. Verbotswürdig oder eine Sache religiöser Toleranz“. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, 17, 29–70.
- Frisch, M., Aigrain, Y., Barauskas, V., Bjarnason, R., Boddy, S.-A., Czauderna, P., Gier, R. P. E. de Jong, T. P. V. M. de, Fasching, G., Fetter, W., Gahr, M., Graugaard, Ch., Greisen, G., Gunnarsdottir, A., Hartmann, W., Havranek, P., Hitchcock, R., Huddart, S., Janson, S., Jaszczak, P., Kupferschmid, Ch., Lahdes-Vasama, T., Lindahl, H., MacDonald, N., Markestad, T., Märtson, M., Nordhov, S. M., Pälve, H., Petersons, A., Quinn, F., Qvist, N., Rosmundsson, Th., Saxen, H., Söder, O., Stehr, M., Loewenich, V. C. H. von, Wallander, J., Wijnen R. (2013). „Cultural Bias in the AAP’s 2012 Technical Report and Policy Statement on Male Circumcision“. *Pediatrics*, 131, 796–800.
- Frisch, M. und Earp B. D. (2016). „Circumcision of Male Infants and Children as a Public Health Measure in Developed Countries: A Critical Assessment of Recent Evidence“. *Global Public Health online*, DOI: 10.1080/17441692.2016.1184292.
- Gassner, U. M. und Steger, F. (2018). „Geschlechtergerechte Medizin – juristische und ethische Aspekte“. In: Gassner, U. M., von Hayek, J., Manzei, A., Steger, F. (Hrsgg.), *Geschlecht und Gesundheit*. Baden-Baden: Nomos, 209–251.
- Hirschauer, S. (1992). „Ein Rückzug als Vormarsch. Zu Volkmar Siguschs Thesen zur Depathologisierung der Transsexualität“. *Zeitschrift für Sexualforschung*, 5, 246–254.

- Hunstorfer, K. und Wallner, J. (2016). „Die Indikation. Medizinische und rechtsethische Aspekte“. *Onkologie*, 22, 816–823.
- Jewish Circumcision Resource Center. „Information Summary“, <http://www.jewishcircumcision.org/info.htm> (zuletzt abgerufen am 23.02.2021).
- Kommission für ethische Fragen der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendmedizin (DAKJ) (2016). „Stellungnahme zur Beschneidung von minderjährigen Jungen“, <https://dakj.de/wp-content/uploads/2016/12/2016-dakj-beschneidung-jungen.pdf> (zuletzt abgerufen am 23.02.2021).
- Lanzerath, D. (2008). „Was ist medizinische Indikation? Eine medizinethische Überlegung“. In: Charbonnier R., Dörner K., Simon S. (Hrsg.), *Medizinische Indikation und Patientenwille. Behandlungsentscheidungen in der Intensivmedizin und am Lebensende*. Stuttgart: Schattauer, 35–52.
- Latham, J. R. (2013). „Ethical Issues in Considering Transsexual Surgeries as Aesthetic Plastic Surgery“. *Aesthetic Plastic Surgery*, 37, 648–649.
- Manson, N. C. (2015). „Transitional Paternalism: How Shared Normative Powers Give Rise to the Asymmetry of Adolescent Consent and Refusal“. *Bioethics*, 29, 66–73.
- McCabe, M. A. (1996). „Involving Children and Adolescents in Medical Decision Making: Developmental and Clinical Considerations“. *Journal of Pediatrics Psychology*, 21, 507–508.
- MOGis e.V. (2015). „Brief an die Leitliniengruppe Kinderschutz in der Medizin“, <https://mogis.info/briefleitliniekinderschutz/> (zuletzt abgerufen am 23.02.2021).
- Müller, S. und Zaracko, A. (2010). „Haben gehörlose Kleinkinder ein Recht auf ein Cochleaimplantat?“. *Nervenheilkunde*, 29, 244–248.
- Neitzke, G. (2008). „Unterscheidung zwischen medizinischer und ärztlicher Indikation“. In: Charbonnier, R., Dörner, K. und Simon, S. (Hrsgg.), *Medizinische Indikation und Patientenwille. Behandlungsentscheidungen in der Intensivmedizin und am Lebensende*. Stuttgart: Schattauer, 53–66.
- Orzechowski, M., Nowak, M., Bielińska, K., Chowanec, A., Doričić, R., Rašak, M., Łuków, P., Muzur, A., Zupanić-Slavec, Z., Steger, F. (2020). „Social Diversity and Access to Healthcare in Europe: How does European Union’s Legislation Prevent from Discrimination in Healthcare?“. *BMC Public Health* 20, DOI: 10.1186/s12889-020-09494-8
- Paix, B. R. und Peterson, S. E. (2012). „Circumcision of neonates and children without appropriate anesthesia is unacceptable practice“. *Anesthesia and Intensive Care*, 40, 511–516.
- Pichlo, H.-G. (2008). „Transsexualismus – leistungsrechtliche und gutachterliche Kriterien für geschlechtsangleichende somatische Maßnahmen aus Sicht des MDK Nordrhein“. In: Groß, D., Neuschafer-Rube, Ch., Steinmetzer, J. (Hrsgg.), *Transsexualität und Intersexualität. Medizinische, ethische, soziale und juristische Aspekte*. Berlin: Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 119–130.
- Prüll, L. (2016a). „Das Selbstbild der transidenten Frau nach 1945 und die Konsequenzen für den Umgang mit Geschlechtsidentitäten“. In: Schochow, M., Gehrman, S., Steger, F. (Hrsgg.), *Inter* und Trans*identitäten. Ethische, soziale und juristische Aspekte*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 33–56.
- Prüll, L. (2016b). *Trans*im Glück – Geschlechtsangleichung als Chance*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rauchfleisch, U. (2016). *Transsexualität – Transidentität. Begutachtung, Begleitung, Therapie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Säfen, Ch. (2018). „Transsexualität und Intersexualität in ethischer Perspektive“. In: Groß, D., Neuschafer-Rube, Ch., Steinmetzer, J. (Hrsgg.), *Transsexualität und Intersexualität. Medizinische, ethische, soziale und juristische Aspekte*. Berlin: Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 3–11.

- Schochow, M., Gehrman, S., Steger, F. (Hrsg.) (2016). *Inter* und Trans*identitäten. Ethische, soziale und juristische Aspekte*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Schwarz, P. E. H., Parfentyeva, E., Taché, Y., Fitze, G., Bornstein, S. R. (2013). „Ist die Beschneidung männlicher Neugeborener eine präventive Maßnahme? Allgemeine evidenzbasierte Analyse und spezielle Erkenntnisse aus der Diabetologie“. *Diabetes aktuell*, 11, 367–374.
- Simon, H. (2003). *Leben im Judentum. Persönliche Feste und denkwürdige Tage*. Berlin: Hentrich & Hentrich.
- Spöhrer, M. (2015). „Wie ich zum Cyborg wurde“. Das Cochlea Implantat und die Übersetzungen des transhumanen Körpers“. *Body Politics*, 3, 309–327.
- Steger, F. (2011). *GTE Medizin*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Steger, F. (2014). „Kann man die religiös begründete Beschneidung an minderjährigen Jungen medizinethisch rechtfertigen?“. In: Steger, F. (Hrsg.), *Bedroht Entscheidungsfreiheit Gesundheit und Nachhaltigkeit? Zwischen notwendigen Grenzen und Bevormundung*. Münster: Mentis, 57–74.
- Steger, F. (Hrsg.) (2019). *Diversität im Gesundheitswesen*. Freiburg, München: Karl Alber Verlag.
- Steger, F. und Seidel, Ch. (2007). „Psychisch anders? Überlegungen zu Personsein und Identität“. In: Steger, F. (Hrsg.), *Was ist krank? Stigmatisierung und Diskriminierung in Medizin und Psychotherapie*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 31–48.
- Steinmetzer, J., Groß, D., Duncker, T. H. (2007). „Ethische Fragen in Umgang mit transidenten Personen – Limitierende Faktoren des gegenwärtigen Konzepts von Transsexualität“. *Ethik in der Medizin*, 19, 39–54.
- Wiesemann, C. (2012). „Hört auf die Kinder!“. *Süddeutsche Zeitung*, 227, 2.
- Wiesemann, C. (2016). „Kindeswohl. Ein Problemaufriss aus der Perspektive der Medizinethik“. *Zeitschrift für medizinische Ethik* 62, 235–244.
- World Professional Association for Transgender Care (2012). „Standards of Care. Versorgungsempfehlungen für die Gesundheit von transsexuellen, transgender und geschlechtsnichtkonformen Personen“, Version 7, https://amo_hub_content.s3.amazonaws.com/Association140/files/German%20Standards%20v2%20-%20Review.pdf (zuletzt abgerufen am 23.02.2021).
- Yilmaz, E., Batislam, E., Basar, M. M., Basar, H. (2003). „Psychological Trauma of Circumcision in the Phallic Period Could Be Avoided by Using Topical Steroids“. *International Journal of Urology*, 10, 651–656.

Stephan Grätzel

Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

KAFKAESKE SCHULD – EXISTENTIELLE SCHULD UND GASTRECHT IM AUSGANG VON KAFKAS ROMAN *DAS SCHLOSS*

Zusammenfassung

Ausgehend von Paul Ricoeur skizziert der Aufsatz die „kafkaeske Schuld“ als eine moderne, unbewusst und diffus gewordene Form der existentiellen Schuld, unser Dasein anderen zu verdanken und dafür in deren Schuld zu stehen. Die existentielle Schuld als das gegenseitige Verdanktsein manifestiert sich grundlegend im Gastrecht. Ihre Aufarbeitung ist nur in einer Erzählung möglich. Anhand von Kafkas Roman *Das Schloss* wird diese Schuld am Bruch des Gastrechtes deutlich gemacht.

445

Schlüsselwörter:

Paul Ricoeur, Franz Kafka, der existentiellen Schuld

KAFKAESQUE GUILT – EXISTENTIAL GUILT AND THE LAW OF HOSPITALITY ON THE BASIS OF KAFKA'S NOVEL *DAS SCHLOSS*

Abstract

Based on Paul Ricoeur's ideas, the paper presents the "Kafkaesque guilt" as a modern, unconscious and diffused form of existential guilt, in which we owe our existence to others and therefore we are guilty of it. Existential guilt as mutual indebtedness manifests itself fundamentally in the right to hospitality. One can deal with it only in a narrative. The guilt for breaking the law of hospitality becomes clear in Kafka's novel *Das Schloss*.

Keywords:

Paul Ricoeur, Franz Kafka, existential guilt

KAFKAESKE SCHULD

Das „Kafkaeske“ hat sich in die deutsche Hochsprache als Begriff und Synonym für das *Absurde* eingebürgert. Dies hat zunächst keine tiefere Bedeutung, sondern ist eher eine Floskel. Der philosophische Begriff des *Absurden*, wie ihn Albert Camus verwendet, ist aber von Kafka geprägt und zeigt gewisse Gemeinsamkeiten, die vielleicht zu diesem Synonym geführt haben. Ein philosophischer Zusammenhang von *kafkaesk* und *Schuld* findet sich marginal bei Paul Ricœur in seiner Studie *Finitude et Culpabilité. La Symbolique du Mal* 1960. Die deutsche Ausgabe trägt den Titel *Phänomenologie der Schuld* und ist 1971 erschienen. Dort formuliert Ricœur diesen Zusammenhang folgendermaßen: „Wird einmal die Sünde nicht mehr als Geschehen vor Gott verstanden, so fängt das Schuldgefühl schon an, seine Verheerungen anzurichten; im Grenzfall ist es nichts mehr als eine *Anklage ohne Ankläger*, ein *Gericht ohne Richter* und ein *Urteilsspruch ohne Rechtssprecher*.¹ Verflucht zu sein, ohne von jemanden verflucht zu werden, das ist der letzte Grad der Verfluchung, wie man es bei Kafka sieht“ (Ricœur, 1971: 166 ff.). Der Name Kafka taucht hier nur dieses eine Mal auf. Gleichwohl steht er für die moderne Gestalt der Schuld, die als diffuse Schuld ohne Ankläger, ohne Richter und ohne Gott den Menschen massiv belastet.

446

Die Bedeutung dieser Analyse von Ricœur liegt darin, dass er völlig gegen die herrschende Meinung denkt, die auch heute immer noch davon ausgeht, dass man gerade deshalb die Schuld überwunden habe, weil diese inquisitorischen, metaphysischen und religiösen Instanzen weggefallen seien. Ricœur versteht die Schuld nicht als Folge und Auswirkung einer kulturellen, insbesondere religiösen Praxis, sondern umgekehrt als Folge eines Wegfalls dieser Praxis. Fällt die religiöse und kulturelle Praxis eines Umgangs mit Schuld weg, dann ist der Mensch zwar befreit von religiösen Zwängen, er ist aber nicht befreit von Schuld, sondern er wird sogar anfälliger für diese jetzt aber unklar und diffus gewordene Schuld. Das hat verheerendere Folgen, wie sie bei Kafka beschrieben werden. Hier befindet sich der moderne Mensch in einer nicht mehr beherrschbaren Schuld, nur weil er frei lebt. Das moderne Individuum ist dabei völlig gespalten. Es lebt befreit und zugleich von dieser Schuld bedroht und befallen.

Kafka gibt in seinen Texten zwar keine konkreten Lösungsvorschläge oder Auswege. Er macht aber die Schuld des modernen Menschen, die in ihrer diffusen Form gleichsam unüberwindlich zu sein scheint, sicht-

¹ Hervorhebungen hinzugefügt.

bar. Sie ist eine Schuld, die ohne Vorwurf und ohne juristischen Vorfall in das Leben einbricht und es zersetzt. Wir nennen sie mit Ricœur die *kafkaeske Schuld*. Dieser Einbruch ist tiefer als alle psychologischen Probleme, die sich aus der persönlichen Lebensführung oder aus der Persönlichkeit eines Menschen ergeben, er ist auch nicht an bestimmten Ereignissen festzumachen. Es ist ein Einbruch, der gleichsam aus dem Nichts zu kommen scheint.

Hierin liegt auch die schon erwähnte Gleichsetzung mit dem *Absurden* bei Albert Camus: „Das Gefühl der Absurdität kann einen beliebigen Menschen an einer beliebigen Straßenecke anspringen“ (Camus, 1959: 15). Das Gefühl des Absurden ist aber von dem Begriff zu unterscheiden. Erst durch den Begriff erkenne ich, dass ich nicht „Teil dieser Welt“, sondern „im Widerspruch zur ganzen Schöpfung“ gesetzt bin (Camus, 1959: 47). Mit Blick auf Kierkegaard, wengleich in völliger Abkehr von ihm, definiert Camus das Absurde als „Sünde ohne Gott“ (Camus, 1959: 39). Ein solcher Begriff mache den Menschen erst wahrhaft frei, also frei von Hoffnungen und einem „Morgen“ (Camus, 1959: 52). Für Camus führt die Erkenntnis der Sinnlosigkeit des Lebens also zur Anerkennung der Sinnlosigkeit: „Wir müssen uns Sisyphos als ein glücklichen Menschen vorstellen“ (1959: 101).

Sowohl der Begriff des Absurden als auch der Begriff der existentiellen, kafkaesken Schuld überwältigten den Menschen ohne Vorzeichen oder Vorankündigungen. Insofern zeigen beide einen Bruch in der Kontinuität des Lebens auf, der zu einer schweren Sinnkrise führt. Von daher sind beide eng verwandt, wie auch die Analyse der Schuld bei Martin Heidegger nahelegt. Für Heidegger ist das Dasein „als solches schuldig“ (Heidegger, 1967: 285), weil es nicht durch sich selbst gegründet, sondern „geworfen“ und nicht von ihm selbst in sein *Da* gebracht wurde. Die Gebundenheit und Verstrickung in die Geworfenheit lassen das Dasein nicht durch sich selbst hervorgebracht erscheinen, es muss sich selbst erst in seinem „Entwurf“ gründen. Das Dasein ist also in den entscheidenden Fragen, die den Sinn von Sein nicht nur klären, sondern überhaupt begründen, in den Fragen nach dem Woher und Wohin, vom Nicht und Nichts durchsetzt. Es bleibt für Heidegger dem Dasein nur die Wahl, sich von dieser bedrängenden, aber nicht lösbaren Schuld abzuwenden, sich ihr zu „verschließen“ und sich ganz dem Alltäglichen „zuzudrehen“ (Heidegger, 1967: 288) oder sich mit martialischer „Entschlossenheit“ dem Verfallensein entgegenzustellen: „Die Entschlossenheit wird deshalb erst *als vorlaufende* ein ursprüngliches Sein zum eigensten Seinkönnen des Daseins. Das »kann« des Schuldigseinkönnens versteht Entschlossenheit erst, wenn sie sich als Sein zum Tode »qualifiziert«“ (Heidegger, 1967: 306).

So weit ist Camus nicht gegangen, im Gegenteil bleibt er mit seiner Ablehnung eines „Morgen“ auf das Jetzt beschränkt. Gleichwohl sind diese Unterschiede nur verschiedene Lösungsvorstellungen, um dem Begriff der Schuld und des Absurden eine positive Bedeutung zu geben. Ihnen gemeinsam ist nur der Bezug auf das Individuum. Tatsächlich tritt die Schuld als individuell erlebte und verstandene Schuld auf.

Die existentielle Schuld ist damit unterschiedlich beschrieben, letztlich geht es aber um die Frage nach der eigenen Herkunft und der damit verbundenen Schuld. Camus hat mit seinem Begriff des Absurden den Versuch unternommen, diese Schuld zu tarnen, um trotz der Sinnlosigkeit des Lebens ein freies Leben führen zu können. Das Absurde, in einer Welt zu leben, zu der man scheinbar nicht zugehört, ist aber eher eine Ignoranz der existentiellen Schuld, also eine Ignoranz der Tatsache, in einem Schuldverhältnis zu leben, bei dem jede erhaltene Gabe eine reale oder symbolische Rückgabe fordert. Kafka dagegen hat sich dieser Frage gestellt, in dem er die Problematik der Rechtfertigung des Lebens am Beispiel des Aufenthalts seiner Protagonisten an einem ungastlichen Ort literarisch beschrieben hat. Kafka geht also hier über Camus hinaus.

448 Die kafkaeske Schuld ist damit zu verstehen als die einsam erlebte Schuld, die ohne konkreten Vorwurf, ohne Prozess und ohne Urteil, ja ohne Vorankündigung aus dem Nichts auftaucht. Es sind die tagtäglichen und scheinbar unbedeutende Ereignisse, aus denen ganz plötzlich eine schreiende, völlig unangemessene Anklage hervorkommt und ohne weiteren Grund deren Bedeutung wechseln. Wie jede andere Schuld, kann auch die kafkaeske Schuld nur durch eine Erzählung festgemacht werden.

Eine Erzählung stellt den Zusammenhang eines Ereignisses mit den dazu gehörenden Umständen her. Das ist schon bei der strafrechtlich festzustellenden Schuld der Fall. Auch hier ist es notwendig, die Geschichte eines Vorganges zu rekonstruieren. Indizien allein reichen dazu nicht aus, wenn sie keine Zusammenhänge bilden, die in ein Narrativ gebracht werden können. Auch Vorgänge im Alltag, bei denen es um Ermittlung von Schuld geht, müssen auf diesem Wege der Erzählung rekonstruiert werden. Die Erzählung ist das Medium der Schuld. Deshalb ist die Literatur in jeder Form der Ort, an dem alle Spielarten der Schuld ausgebreitet werden können.

Das Tableau von Schuld und Vergebung findet sich vielfach in der modernen Literatur. Es sei nur an Thomas Mann und seine *Josephs-Romane* erinnert. Ein solche moderne Mythologie wird dann zu großer Literatur, wenn sie die Schuld auffindet, die aus den von Ricœur genannten Gründen unsichtbar geworden ist. Dafür ist das Werk Kafkas ein besonderer Beleg, wenngleich hier, im Unterschied zu Thomas Mann, die Gnade und Versöhnung nicht mehr möglich zu sein scheinen.

SCHULD IN KAFKAS WERKEN

Zu Beginn von Kafkas Roman *Der Prozess* wird der Protagonist verhaftet. „Jemand musste Josef K. verleumdet haben, denn ohne dass er etwas Böses getan hätte, wurde er eines Morgens verhaftet“. So lautet der erste Satz des Romans. Mit diesem Ereignis beginnt ein völlig aussichtsloser Prozess, der nur mit einem „scheinbaren Freispruch“ oder mit der „Verschleppung“ beendet oder gelöst werden kann. Ein wirklicher Freispruch ist für Josef K. nicht möglich.

Auch der Roman *Das Schloss* ist eine dezidierte Auseinandersetzung mit der einsamen Schuld des modernen Menschen. Sie ist für unseren Zusammenhang noch aufschlussreicher, weil es hier nicht einmal zu einer Anklage kommt. Die Schuld ergibt sich aus der bloßen Tatsache, anwesend zu sein. Der Roman ist somit das literarische Dokument einer Verstrickung in das Sein überhaupt. Kafka erzählt hier die Geschichte des Protagonisten K., der abends in ein Dorf gelangt, das von einem Schloss regiert wird. In der Herberge des Dorfes erkundigt er sich nach einem geeigneten Nachtlager, das ihm auch zunächst gewährt wird. Doch bald nach diesem anfänglich gewährten Gastrecht soll er sich doch legitimieren. Das Gastrecht wird also ausgesetzt. K. behauptet in dieser Notlage, ein vom Schloss bestellter Landvermesser zu sein. Aus dieser Schutzbehauptung ergibt sich eine komplizierte Verstrickung mit einer alten Geschichte, in der tatsächlich ein Landvermesser vom Schloss bestellt worden war und die auch angeblich in den Akten dokumentiert sein soll. Jedoch ist diese Bestellung sehr lange her, auch sind die Dokumente, welche das belegen könnten, nicht mehr auffindbar. Dieser alte und dokumentarisch nicht mehr nachweisbare Vorgang war zudem ein Irrtum. Dieser ganze Zusammenhang hat alle Züge einer Groteske, er zeigt nebenbei den aus der Unlösbarkeit menschlicher Schuld hervorgehenden Humor, wie er für Kafka typisch ist.

Kafka entwickelt also in diesem Roman die verwickelte und widersprüchliche Geschichte von K.s Anwesenheit im Dorf und der Rechtfertigung dieser Anwesenheit durch die Behauptung, ein bestellter Landvermesser und damit berufen zu sein. Der Protagonist K. hatte die Behauptung zunächst als Möglichkeit gesehen, im Dorf wenigstens übernachten zu können. Da diese Behauptung zu seiner Überraschung zunächst geglaubt wird, entwickelt sich die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit zu einem längeren Aufenthalt im Dorf. Die Schlossverwaltung kommt ihm dabei sogar entgegen, indem sie verschiedene Tätigkeiten anbietet. Vonseiten der Schlossverwaltung ist das ein durchaus ernsthafter Versuch, der Anwesenheit K.s doch eine Rechtsgrundlage zu geben oder geben zu wollen.

Trotzdem ist diese Problematik in doppelter Hinsicht unlösbar. Der Irrtum der ehemaligen Bestellung oder Berufung ist in keinem Fall revidierbar, da er weit zurückliegt und wegen der fehlenden Akten auch nicht mehr rekonstruiert werden kann. Die Schutzbehauptung, also die Notlüge des Protagonisten K., ein bestellter Landvermesser zu sein, setzt ein Unrecht, das aber zugleich Schuld bedeutet, weil er sich rechtfertigt, und damit das Gastrecht nicht mehr bedingungslos gelten lässt. Der Roman ist somit die Geschichte einer rechtswidrigen Rechtfertigung eines Aufenthaltes im Dorf, die verbunden ist mit der Frage, inwieweit dieses Unrecht zu einem zwar schuldigen, aber dennoch akzeptierten Aufenthalt im Dorf führen kann. Diese Rechtfertigung und Aufarbeitung des Unrechtes erscheinen aber zunehmend aussichtslos. Der Grund liegt in der Verweigerung des Gastrechtes, das bedingungslos zu gelten hat, weil jeder Mensch mit seiner Existenz anderen gegenüber wechselseitig in Schuld steht.

Für Kafka liegt hierin die Zweifellosigkeit der Schuld. „Die Schuld ist immer zweifellos“, ist ein Satz aus Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie*. Die Zweifellosigkeit der Schuld betrifft nicht nur die Protagonisten, sie betrifft alle, die am Geschehen und am Drama beteiligt sind. Diese Schuld ist aber nicht offensichtlich, sondern ergibt sich erst im Laufe des Versuchs der Rechtfertigung und Aufarbeitung. Gleichwohl wird damit ein höheres Bewusstsein erlangt. Die bewusste Schuld ist also besser als die unbewusste, das Leben in der Unbewusstheit der Schuld ist dumpfes und menschenunwürdiges Leben. Kafka orientiert sich hier an Kierkegaards Begriff der *Verzweiflung* und hier insbesondere am Phänomen der *unbewussten Verzweiflung*, die die „gefährlichste Form von Verzweiflung sein kann“ (Kierkegaard, 1954: 42).

In Kafkas poetischen Konstruktionen ist die Schuld des Menschen in ihrer neuzeitlichen Form zu erkennen: Sie ist eine versteckte, aber latente Schuld, die nicht einmal in ihrer Phänomenalität, geschweige denn in ihrer Komplexität der Verstrickungen bewusst wird, aber als krankhafte Schuld latent ist. Sie kann durch die Erzählung ans Licht gebracht werden. Die Literatur ist sogar das optimale Medium, diese Schuld aufzuzeigen. Da Schuld nur in Erzählungen zutage tritt und offenbar wird, ist das Narrativ ohnehin das Medium, Verstrickungen zu verfolgen. Die Literatur nutzt diese Möglichkeit indem sie sich insbesondere der Strukturen des Narratives, der Dramaturgie bedient, wobei durch den Aufbau, die Sequenzen und die Schichtungen der Erzählung eine besondere Spannung und damit auch eine besondere Prägnanz entwickelt wird. Hier ist vor allem der Roman zu nennen, aber natürlich tragen auch andere literarischen Genres, in jüngerer Zeit auch Film und Medien dazu bei. Durch die künstlerische Gestaltung der Erzählung erscheint insbesondere die Schuld wie unter einem Vergrößerungsglas.

Entscheidend bei der literarischen Offenlegung der Schuld ist der rote Faden der Erzählung, der die Verstrickungen von ihrem Ende her aufwickelt. Die Erzählung ermöglicht so das Bewusstmachen eines bis dahin unbewussten und deshalb auch irrationalen Komplex. Auch wenn mit diesem Bewusstmachen zunächst ein Leidenszuwachs stattfindet, indem im modernen Roman die Geschichten die metaphysische oder, wie Georg Lukács es nannte, die „transzendente Obdachlosigkeit“ (Lukács, 1963: 35) des Menschen zu erkennen gebe so ist die bewusst gewordene Schuld besser zu ertragen als die unbewusste. Diese Erzählungen gleichen einer ärztlichen Anamnese, die nach den Hintergründen für eine Erkrankung sucht. Mit der Entdeckung der Ursache für eine Krankheit ist es dann auch so wie mit der Entdeckung der bis dahin unbewussten Schuld der Geschichte: sie wird in ihrer ‚Absicht‘ bejaht, allerdings mit der Einschränkung: „Ja, aber nicht so!“ (von Weizsäcker, 1987: 355). Diese Devise ist nicht nur ein ärztliches Prinzip von großer Tiefe und Reichweite, es ist auch das Prinzip großer Literatur, soweit sie die Schuldproblematik der Mythologie fortschreibt.

Kafkas Erzählungen beschreiten damit den Weg der großen Mythologien, deren gemeinsames Ziel darin besteht, Schuld zu offenbaren und logisch, also mytho-logisch zu durchdringen. Die Mythologie ist dabei zunächst nur die Erzählung oder performative Darstellung des Mythos. Sie folgt dabei aber einer besonderen Logik, auf die wir hier näher eingehen wollen.

MYTHOLOGIE

Mythologie ist in seiner ursprünglichen Bedeutung die Erzählung einer Geschichte, eines Plots oder Mythos. Die Erzählung ist dabei keine bloße Abfolge von Ereignissen, sie schichtet die Ereignisse und lässt dabei eine abgeschlossene Struktur erkennen, die einem Spannungsbogen gleicht, der zwischen Beginn und Ende einen Höhepunkt hat. In den großen Erzählungen oder Mythen geht es um eine Schuld, die zumeist nicht absichtlich entstanden und deshalb auch nicht bewusst geworden ist. Die Geschichte oder der Plot handelt also von der Entdeckung einer bisher unbewussten Schuld, für die am Ende eine Lösung oder ein Ausweg gefunden wird. Dazwischen stehen die Anamnese und Aufarbeitung der Schuld, also ihre Rationalisierung. Die Erzählung des Mythos dient der Anamnese und Aufarbeitung und hat damit, wie schon Aristoteles anhand der Tragödie herausstellt, einen therapeutischen Effekt. Dieser zeigt sich vor allem in der theatralen

Aufführung, er lässt sich aber auch in allen performativen Formen einer Präsentation des Mythos finden. Auch die Leser einer Geschichte werden auf diese Weise in die Geschichte hineingezogen.

Die Schuld hat zunächst eine mythologische Einbettung, wenn man Mythologie als Erzählung des Mythos in gezielter, also pädagogischer Absicht versteht. In der Mythologie steht der Logos dem Mythos nicht konträr gegenüber, sondern ist die Art der Begründung von schuldhaften Zusammenhängen, also von der persönlichen Verstrickung angefangen bis hin zu dem grundsätzlichen Verstricktsein in die Geschichte des Volkes oder der Nation.

In der Erzählung haben Schuld und Kausalität ein enges Verhältnis. Auch der deutsche Begriff *Schuld* kann sowohl moralisch, religiös als auch ökonomisch und nicht zuletzt auch rein rational als Ursache verstanden werden. Andere Sprachen teilen ökonomisch verstandene Schuld von der moralischen ab (z.B. englisch *debt* vs. *guilt*). Solche Unterteilungen vermitteln zwar eine größere Klarheit, ebenso wie die Entideologisierung des Schuldprinzips, die auch ein großer juristischer Fortschritt ist, um das Kausalitätsprinzip vom Schuldprinzip zu trennen. (Kelsen, 1982: 201). Trotzdem sind sie eng verbunden.

452 Deshalb kann gezeigt werden, dass ursächliche Zusammenhänge auch Schuldverstrickungen sein können. Dieser Aufweis ergibt sich aber nur aus der Perspektive des In-Geschichten-seins des Menschen. Wilhelm Schapp hat gezeigt, dass Menschen in Geschichten verstrickt sind, weil sie in Geschichten leben, aus Geschichten hervorgehen und Geschichten hinterlassen (Schapp, 1976). Geschichten geben das Verstricktsein zu erkennen, die Abhängigkeiten und damit ein Leben auf Kosten von anderem Leben deutlich werden lassen.

Das Verstricktsein in Geschichten verläuft am Leitfaden dieses Verschuldetseins. Eine Erzählung rekonstruiert auf narrativem Weg den Verlauf als eine Ab-Folge und stellt dabei auch einen Schuldzusammenhang fest. Der Schuldzusammenhang ist immer ein narrativer, er kann auch nur durch Erzählungen hergestellt werden. Von daher ist die Erzählung der Zugang zu einem Schuldzusammenhang.

Außerhalb von Erzählungen gibt es keine Schuld, sie kann nur durch eine Erzählung sichtbar gemacht werden. Erzählungen sind dabei Darstellungen von Geschichten, die auf das Erleben der Leser und Hörer zurückwirken und auf diesem Wege einen Raum des Gedächtnisses und der Erinnerungen erzeugen. Der Faden der Erzählung wird hierbei nicht nur zum Faden der Geschichte, sondern auch zum Strick, mit dem die Leser an das aktuelle Geschehen gefesselt werden. Indem wir in Geschichten verstrickt sind, leben diese Geschichten weiter. Wir führen dabei auch das Schuldkonto der Altvorderen weiter.

Die Logik der Schuld rechnet dabei auf, was ein Mensch erhalten hat und was er zurückzugeben hat. Was er erhalten hat, ist das Faktum, es ist das *Ist*. Das, was er zu geben hat, ist das *Soll*. Grundsätzlich wird zwischen Sein und Soll verrechnet. Sein und Soll sind die Eckpfeiler der Schuld. Dazu kommen die anderen Modalitäten, die die Sprache und damit auch die Erzählung aufzubieten hat, das *Können*, *Dürfen* und *Müssen*. Sie spielen bei der Logik der Schuld eine wichtige Rolle und zeigen die konkreten Möglichkeiten auf, die verheerende Macht der Schuld erträglich zu machen. So gibt das Dürfen konkrete Vorgaben in Form von Normen und Regeln für das alltägliche Leben. Das Können stellt die Potentiale für das Handeln bereit und das Müssen zeigt die Unausweichlichkeit der existentiellen Schuld (Grätzel, 2004: 31) auf. Diese Modalitäten sind sprachlicher Art und zeigen die Dimensionen der Begrenzung von Schuld auf. Wir *müssen* essen, also töten, um zu leben, wir *sollen* dieses Nehmen zurückzugeben versuchen, uns steht dabei das Potential unseres *Könnens* zur Verfügung und letztlich helfen Sitten und Regeln, die zulassen und beschränken, was wir tun *dürfen*. Erzählungen sind sprachliche Komplexe und haben damit eine Grammatik. Die Grammatik bestimmt nicht nur diese Modalitäten, sie öffnet die Sicht auch hin zu Vergangenheit und Zukunft. Hier entfaltet sich die Macht der Erzählungen, dem Ich den Boden der Realität unter den Füßen wegzuziehen.

SCHULDKOMPLEX IN DER MODERNE

Das Ich hat nur eine begrenzte Macht, sich aus Geschichten herauszuhalten oder sich ihnen zu widersetzen. Es steht in einem beständigen Austausch mit ihnen und hat keine vollständige Kontrolle darüber, was an geschichtlichem Stoff in das eigene Erleben einsickert. Gerade der moderne Mensch ist in dieser Hinsicht wenig abgesichert, weil er nicht mehr in dem Maße in kulturelle und gesellschaftliche Narrative eingebunden ist, wie sie die alten Mythen angeboten haben. Sein narratives Immunsystem ist gewissermaßen abgeschwächt, weil es nicht mehr von den großen Mythen getragen wird.

Die modernen Mythen wie Mode und Lifestyle sichern das Individuum nur noch in Hinsicht auf den alltäglichen, persönlichen Auftritt. Politische oder religiöse Mythen treten in den Hintergrund. Diese Ablösung von umfassenden Narrativen führt zwar zu einer Befreiung des Individuums, diese Freiheit ist aber unverbindlich und damit gerade anfällig für zur kafkaesken Schuld gewordene existentielle Schuld. Sie ist eine

Bedrohung des modernen und befreiten Menschen, der sich in seiner Freiheit an nichts mehr gebunden fühlt. Die moderne Unverbindlichkeit ist aber nur eine Illusion, die von der Realität der Geschichte eingeholt wird.

Die Errungenschaften des modernen Rechts, das die Schuld nicht an das Unrecht, sondern an die persönliche Vorwerfbarkeit eines Unrechts bindet, führt damit einerseits zu einer Präzisierung von juristischer, strafrechtlicher Schuld. Hierdurch werden Fehde, Sippenhaft oder Kollektivschuld zurückgedrängt und gesellschaftlich ausgeschlossen. Allerdings führt das auch zu einer Verdunklung aller strafrechtlich nicht relevanten Schuld. Sie wird weitgehend der persönlichen Einschätzung und Sanktion überlassen. So kann sich jeder Mensch in Unschuld wiegen, der sich gesetzlich konform verhält. Gerade dann aber kann es auch zu einem unberechenbaren Komplex diffuser Schuld kommen.

Am weitesten ist dieser Schuldkomplex heute im Zusammenhang mit Fragen zur Umwelt und zur Ernährung ausgebildet. Wie weit fühlt sich ein einzelner Mensch durch seinen Konsum an der ökologischen Katastrophe mitschuldig? Die Frage ist nur schwer zu beantworten und abzuklären. Von daher bleibt hier oft ein diffuses Schuldgefühl zurück. Eine persönliche Schuld an diesen Zerstörungen und dem ungeheuren Leid ist hier juristisch nicht vorzuwerfen und nachzuweisen oder gar zu ahnden, gleichwohl ist diese Schuld durch Konsum- und Verbraucherverhalten nicht nur moralisch und politisch vorwerfbar, sie tritt auch ungerufen und gewissermaßen absurd zutage. Das moderne Recht schützt somit zwar vor einer juristisch nicht relevanten Mitschuld, sie bleibt aber vorwerfbar und wird auch von Menschen empfunden, wenn sie über den lebensweltlichen Zusammenhang mit einem solchen Unrecht erfahren und nachdenken. Dies kann geradezu überfallartig geschehen.

Der Grund, sich als mitschuldig zu fühlen, ist darin zu sehen, dass Schuld zunächst weder rechtlich oder moralisch ist, sondern ökonomisch-ökologisch in Erscheinung tritt. Sie ist die Folge eines notwendigen Egoismus des einzelnen Menschen, um innerhalb seines Lebens- und Handlungszusammenhanges zu überleben. Jedes Lebewesen lebt auf Kosten anderer Lebewesen. Dieses *Leben-auf-Kosten-Anderer* tritt im menschlichen Bewusstsein als Schuld hervor. Es zeigt sich sogar, dass dieses Auftreten von Schuld der Ursprung des Bewusstseins als *ethisches Bewusstsein* ist. Hierin liegt auch die philosophische Bedeutung des Schuldkomplexes. Menschen kommen zu Bewusstsein, wenn ihnen die Verstrickungen bewusst werden, wenn sie erkennen, dass und wie sie mit anderen und mit der Welt *schuldhaft-kausal* verbunden sind. Die Abklärung dieser Zusammenhänge wird immer dringlicher, nicht nur deshalb, weil wir auf eine ökologische Katastrophe zulaufen, sondern auch deshalb, weil der Schuldkomplex der kafkaesken Schuld zu einer Verkennung unserer existentiellen Situation und der hier

immer herrschenden Schuldnerlage beiträgt. Für die Grundlage einer Ethik, also der Kunst und Wissenschaft des *gelingenden Lebens* (Grätzel, 2006: 1), ist es notwendig, diese ökonomisch-ökologische Lage zu erkennen. Das Ökonomisch-Ökologische wird dabei wörtlich von *oikos*, *nomos* und *logos* her als *Hausrecht* verstanden. Damit verbunden ist die Frage, welches Recht wir als *Gast auf Erden* haben und ob die fundamentale Bedeutung des Gastrechtes, wie es in *Psalm 119,19* zum Ausdruck kommt: „Ich bin ein Gast auf Erden; verbirg deine Gebote nicht vor mir“, erfüllt werden kann.

SCHULD UND GASTRECHT

Schuld ist, wie wir gesehen haben, ein Begriff für die unterschiedlichen Arten der Verstrickung, soweit sie in rechtlicher, moralischer und ökonomischer Weise bewusst werden. Alle diese Formen bewusst gewordener Schuld gehen auf die existentielle Schuld zurück, das eigene Dasein als Geschenk oder Bürde erhalten zu haben. Die existentielle Schuld ist aber unbewusst, sie wird zuerst bei der Beanspruchung und Gewährung des Gastrechtes offenbar. Hier zeigt sie sich nicht nur begrifflich, sie wird auch erlebt. Gleichwohl sind auch der Gast und das Gastrecht nie ein philosophisches Thema geworden. So stellt Hans-Dieter Bahr zu Beginn seines einschlägigen Werkes *Die Sprache des Gastes* fest: „So verbreitet man seit je vom »Gast« spricht, so vielfältig die Weisen sind, mit ihm umzugehen: ist es nicht erstaunlich, daß er selbst niemals Thema einer Wissenschaft, gar einer Philosophie wurde?“ (Bahr, 1994: 11). Wir sind Gäste oder laden Gäste ein, wir praktizieren das Gastrecht nach den uns bekannten sittlichen Gepflogenheiten, aber wir haben dieses einzigartige Phänomen philosophisch nicht hinterfragt. Diese in der Tat erstaunliche Feststellung hat zweifellos mit dem Umstand zu tun, dass die Frage nach dem Gastsein und Gastrecht eine Frage nach der existentiellen Schuld ist und genau dieses Problem aufruft. Als Gast nehmen wir etwas in Anspruch, wozu wir nicht berechtigt sind. Wir können es auch nur in Anspruch nehmen, wenn wir dazu eingeladen werden. Das Gastsein ist also ein Geschenk, das wiederum zu einem Gastgeschenk auffordert. Hier berührt das Gastsein das Phänomen des sogenannten Gabentausches, das ausgehend von einer Studie von Marcel Mauss gerade in Frankreich ausgiebig behandelt wurde (Mauss, 1968). Der Gabentausch ist aber nur ein Weise, das Gastrecht auszuüben. Das Gastsein und das Gastrecht ist dem Gabentausch vorgeordnet, es fordert den Gabentausch oder das Gastgeschenk ein, weil das Gastsein ein Schuldigsein ist.

Im Gastsein wird die existentielle Schuld manifest. Das hat Kafka literarisch ausgeführt, allerdings hat er diese Schuld schon als eine dem Bewusstsein und den gesellschaftlichen Riten unbekannt und fremd gewordene Schuld dargestellt. Ein Mensch, der auf die Welt kommt, beansprucht das Gastrecht, es wird ihm auch aufgrund der Elternliebe normalerweise gewährt. Wird das Gastrecht verweigert, dann führt das zu einer Komplikation, wie sie auch im Roman *Das Schloss* aufkommt. Die Gründe hierfür sind im normalen Leben nur am Einzelfall rekonstruierbar, sie stellen aber eine Liebesverweigerung dar, die ihrerseits wieder Gründe in der Vorgeschichte einer Familie hat. Für die allgemeine Behandlung dieser Problematik stellt sich die existentielle Frage, inwieweit ein Recht auf Leben besteht und welche Gründe bestehen, dieses Recht zu verweigern. Die Gründe pro und kontra machen sich meist an den Interessen fest, die um einen Aufenthalt eines Neubürgers (auf der Welt, aber auch aus einem anderen Land) kreisen. In wieweit haben die Gastgeber das Recht, diesen Aufenthalt zu verweigern? Welche Interessen können andererseits die Gäste selbst oder anwaltlich Bestellte für ihren Aufenthalt vorbringen? Alle diese Interessen stehen aber vor dem Hintergrund der existentiellen Schuld, des gegenseitigen In-der-Schuld-stehen. Diese Tatsache muss bewusst sein, gerade wenn es darum geht, das Gastrecht zu brechen. Wird diese Tatsache verdrängt, dann wird die existentielle Schuld zu einer diffusen, kafkaesken Schuld.

456

Im *Schloss* erzählt Kafka diese Verdrängung als Geschichte eines Eindringens in eine fremde Umgebung, für das eine Rechtfertigung, die angebliche Bestellung als Landvermesser, erst gefunden oder erfunden werden muss. Diese Rationalisierung erweist sich als haltlos. Sie ist außerdem überflüssig, da es vom Gastrecht her keiner Rechtfertigung des Aufenthaltes bedarf. Das Gastrecht gilt bedingungslos. Es kann und muss auch bedingungslos in Anspruch genommen werden.

Im Gastrecht wird die existentielle Schuld manifest, in der Menschen gegenseitig stehen. In der westlichen Kultur ist diese Schuld nicht mehr bewusst. Zwar gibt es in den westlichen Kulturen natürlich ein Gastrecht, es wird es aber zwanglos ausgeübt und liegt im Belieben der Gastgeber, Gastfreundschaft zu üben. Darüber hinaus gibt es gesatztes Recht nur im Asylrecht. In heutigen Umgangsformen zwischen Menschen, aber auch zwischen Mensch und Natur ist es nicht mehr zu finden. Die Verständnislosigkeit für das Gastsein entspricht der Verständnislosigkeit gegenüber der Schuld, in der wir als Gast gegenüber den Gastgebern befangen sind, in der wir uns aber auch als Gastgeber selbst befinden.

Der tiefere Sinn des Gastrechtes liegt also in der Gewährung existentieller Freiheit auf der Basis gegenseitiger Schuld. Jede Freiheit ist anderen zu verdanken. Ebenso sind wir andern gegenüber verpflichtet, ihnen zur

Freiheit ihres Selbst zu verhelfen. Diese Verpflichtung ergibt sich aus der Tatsache, dass wir unser Leben anderen verdanken. Es ist die Verpflichtung gegenüber den Eltern und Erzeugern, der Kultur- und Sprachgemeinschaft, aber auch gegenüber dem eigenen Es, dem eigenen Leib, der ununterbrochen unser Dasein gewährleistet und bestimmt. Wir sind also auch Gast im eigenen Körper. Die Ausübung dieses Gastrechtes bestimmt wesentlich unsere Gesundheit und das Wohlergehen. Der Egoismus, der glaubt, nicht Gast, sondern Herrscher und Beherrscher des Leibes, aber auch der Anderen und der Welt zu sein, ruiniert sich selbst.

Das Gastrecht manifest also einen Schuldzusammenhang, der alle Grundverhältnisse, in denen wir leben, das Verhältnis zu anderen, zur Natur und zu uns selbst umfasst. Alle Verhältnisse sind sprachlich gegründet und werden durch Sprache entdeckt (Grätzel, 2018).

RESÜMEE

Die kafkaeske Schuld ist die für den modernen Menschen unsichtbar und krankhaft gewordene existentielle Schuld des Menschen. Diese Schuld besteht zunächst nur darin, dass jedes Leben gegenüber anderen verdankt und verpflichtet ist. Wird die existentielle Schuld nicht bewusst gemacht und gelebt, sondern sogar verdrängt, dann tritt sie in alltäglichen Ereignissen als das Absurde und Sinnlose der Realität in Erscheinung. Mit einer bloßen Bejahung des Absurden, wie Camus dies anbietet, wird dieses Problem nicht gelöst, sondern eher vertieft. Die Schuld wird hier nur philosophisch verbrämt, nicht aber erkannt oder bewältigt.

Schuld wird durch Erzählung offenbar. Eine Erkenntnis der Schuld ist also nur auf narrativem Weg möglich. Dies gilt auch für die existentielle Schuld. Sie ist Thema in den alten Mythologien, findet sich aber auch in modernen Erzählungen. Kafka hat sich in seinen Erzählungen der diffusen Form der Schuld als existentielle Schuld und ihrer Entgleisung in der Moderne zugewandt. In dem Roman *Das Schloss* hat er diese Schuld unter ihrer manifesten Gestalt der Einforderung und Ausübung des Gastrechtes behandelt. Dabei zeigt er einerseits die unbedingte Geltung des Gastrechtes, es zeigt sich aber auch die Schwierigkeit und Unmöglichkeit des modernen Menschen, das Gastrecht in Anspruch zu nehmen und auszuüben. Der moderne Mensch verzweifelt deshalb an seiner Einsamkeit und Obdachlosigkeit, auch in wirtschaftlich guten und gesicherten Verhältnissen. Kafka hat zur Aufklärung dieses Phänomens wesentlich beigetragen, er hat aber keine Lösung dieses Problems gefunden. Der Roman *Das Schloss*


bleibt unabgeschlossen. Damit bleibt auch die Frage offen, wie die Rechtfertigung der Existenz gefunden werden kann und ob sie überhaupt notwendig war.

Sein bleibender Beitrag ist aber, der diffusen Schuld eine literarische Gestalt gegeben zu haben, die zu allem auch noch eine eigene Form der Ironie hat. Die Ironie hat allerdings nichts mit der Fröhlichkeit des revoltierenden Menschen bei Camus gemeinsam. Kafkas Ironie ist die Ironie der Verzweiflung, die aber ein erster Schritt ist, die unbewusste Verzweiflung an der diffusen Schuld zu durchdringen und zur Einsicht zu bringen.

LITERATUR

- Bahr, H.-D. (1994). *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*. Leipzig: Reclam.
- Camus, A. (1959). *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Hamburg: Rowohlt.
- Grätzel, S. (2004). *Dasein ohne Schuld*. Göttingen: Vandenhœck & Ruprecht.
- Grätzel, S. (2006). *System der Ethik. Existentielle Fragstellungen der Praktischen Philosophie. Grundlagen der Praktischen Philosophie*, Bd. 1. London: Turnshare.
- Grätzel, S. (2018). *Versöhnung—die Macht der Sprache. Ein Beitrag zur Philosophie des Dialogs*. Freiburg: Herder.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Kelsen, H. (1982). *Vergeltung und Kausalität*. Wien: Böhlau.
- Kierkegaard, S. (1954). *Die Krankheit zum Tode. Gesammelte Werke*, Bd. 24, Hirsch, E. und Dietrichs, E. (Hrsgg.). Düsseldorf: Eugen Diederichs.
- Lukács, G. (1963). *Theorie des Romans*. Neuwied: Hermann Luchterhand.
- Mauss, M. (1968). *Die Gabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ricœur, P. (1971). *Phänomenologie der Schuld*. München: Alber.
- Schapp, W. (1976). *In Geschichten verstrickt*. Wiesbaden: B. Heymann.

Aldona Pobojevska

 <https://orcid.org/0000-0002-8540-480X>
Uniwersytet Łódzki

SIND WIR SISYPHI? ÜBERLEGUNGEN ZUM SINN DES LEBENS*

Zusammenfassung

Heute reflektieren wir häufiger als früher über existenzielle Probleme. In dem vorliegenden Text präsentiere ich einige Überlegungen zur Titelfrage. Das mache ich in zwei Schritten: Zunächst überlege ich, aus welcher Perspektive über den Sinn des Lebens eines Individuums schlüssig und effektiv befunden werden kann. Dann illustriere ich das Problem, indem ich mehrere Konzeptionen vorstelle, die auf das Schicksal des mythologischen Sisypnos zurückgreifen. Das Ganze wird von einer Einführung und einem Resümee eingerahmt.

Schlüsselwörter:

Lebenssinn, Absolut, Unsterblichkeit, Dasein, Vergnügen, Mythos vom Sisypnos

459

ARE WE SISYPHI? REFLECTIONS ON THE MEANING OF LIFE

Abstract

We are now more often than ever contemplating existential problems. In this text I present some reflections related to the issue in the title. I do it in two steps. First, I consider from which perspective one can reasonably and effectively adjudicate about the meaning of an individual's life. Next, I illustrate this problem by presenting several concepts that refer to the mythological fate of Sisyphus. I precede the text with an introduction and close with an ending.

Keywords:

The meaning of life, absolute, immortality, existence, pleasure, the myth of Sisyphus

* Polnische Version des Textes in: „Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris“, Nr. 50 (2020).

EINFÜHRUNG

Hat unser Leben einen Sinn? Das ist eine der fundamentalen, vielleicht zur Zeit aber nur häufig wiederholten und im Grunde banalen, Fragen. Zwar hat die Philosophie, wenn auch in einer anderen Form, schon seit der Antike danach gefragt,¹ doch erlangt das Problem heute, in unserer Zivilisation, eine besondere Bedeutung. Dabei wäre es wichtig, das „hier und jetzt“ zu unterstreichen, weil z.B. auch in Europa, aber im 14. Jahrhundert,² für die meisten Menschen die wichtigste Frage lautete: „Werde ich erlöst“? Heutzutage wird die Sinnhaftigkeit unseres Lebens als ein besonders begehrter Aspekt angesehen. Wir wünschen einen Sinn und suchen nach ihm.³ Wir glauben, dass er unserer Existenz Tiefe verleiht, und sein Fehlen unser Leben oberflächlich und leer macht (Wolf, 2010: 7). Frankl behauptet, in der Suche nach dem Sinn manifestiere sich unsere Reife (1984: 45).

Viele Faktoren haben die Frage nach dem Sinn des Lebens heute so relevant gemacht. Ich werde mich hier nicht auf die ganze Bandbreite der Umstände beziehen, sondern nur auf einige eingehen. Dazu hat der wissenschaftliche und technische Fortschritt maßgeblich beigetragen, weil bspw. Impfstoffe, Abwassersysteme oder Einhaltung der Hygienestandards die Lebensdauer eines Europäers erheblich verlängerten. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts betrug die durchschnittliche Lebenslänge weniger als 50 Jahre, aber schon hundert Jahre später stieg sie um 22 Jahre (*Spoleczno-gospodarcze uwarunkowania...*, 2010). Dabei erhöhte der soziale und wirtschaftliche Wandel den sozioökonomischen Status großer Bevöl-

460

¹ Odo Marquard gibt an, als Erster hat Nietzsche 1886 in „Die fröhliche Wissenschaft“ diese Frage so formuliert („Hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?“). Damit wollte er den Pessimismus von Schopenhauers Ansichten über den Sinn der Geschichte widerspiegeln (Marquard, 1986: 37). Seitdem wurde die Frage durch eine mit ihr verwandte, und nämlich: „Wie ist man glücklich?“ ersetzt, mit der sich Philosophen seit der Antike befasst haben. Den Grund für diese Vertauschung erblickt Marquard im Erfolg von Kants Kritik am Eudämonismus und im Vorschlag seiner Pflichtethik. Zwar hat dies die Frage nach dem Glück aus der Philosophie verbannt, aber nicht für lange, denn nach weniger als hundert Jahren kehrte sie unter einem Decknamen – als das Problem des Sinnes (Marquard, 1986: 42–43) – zurück.

² Das 14. Jahrhundert stand im Zeichen einer überwältigenden Dominanz der christlichen Weltanschauung. Dies führte dazu, dass die Frage: „Werde ich erlöst?“ allgemeingültig war und fast von jedermann gestellt wurde. Andererseits wurden Tiefe und Authentizität des Erlebens von Religion für das Individuum äußerst wichtig.

³ In einer Wohlstandsgesellschaft wird das Sinndefizit durch Substitute kompensiert: durch Luxus; den körperlichen, geistigen und wirtschaftlichen Überfluss; durch die Manie, die Menge von allem, was man besitzt, (seien es Fernseher, Autos, Häuser, Ehefrauen oder Ehemänner, Berufe usw.) zu verdoppeln (Marquard, 1986: 39–40).

kerungsgruppen. Beide Faktoren hatten zur Folge, dass viele Menschen heute über mehr Zeit, die von der Arbeit⁴ frei ist, verfügen, was ihnen einen „Raum“ dafür bietet, sich mit anderen Themen zu beschäftigen als nur mit der beinahe sprichwörtlich gewordenen Frage: Wie komme ich über die Runden?

Bei der Aufwertung der Frage nach dem Sinn des Lebens spielten auch (und vielleicht vor allem) Transformationen in der Sphäre des Geistes, d.h. das intellektuelle Klima, in dem wir aufwachsen und gedeihen, eine wichtige Rolle. Sie haben uns, die religiösen, kognitiven und moralischen Absolutisten, weitgehend zu Relativisten gemacht (vgl. Marquard, 1986: 38 ff.; Arendt, 1969b: 134). Um diese Transformationen zu veranschaulichen, verweise ich – nach Marcin Polak (2018: 162) – auf das veränderte Verständnis von Kants bekannten Worten: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht [...]: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (KpV, V: 161). Wie sehen wir diese „zwei Dinge“ heute? Das moralische Gesetz erregt in uns keinen unbestrittenen Respekt mehr, weil es auf unseren Kulturkreis relativiert wurde, der bestirnte Himmel und die Natur dagegen rufen in uns nicht so sehr Bewunderung als vielmehr Angst hervor.

Wie korrespondiert dieser Umstand mit der Einstellung des modernen Menschen zu der Frage nach dem Lebenssinn? Tief religiöse Menschen und Vertreter von säkularen Anthropologien, welche die Existenz des Absoluten annehmen, aber auch Kantisten, sind von der Eindeutigkeit des menschlichen Schicksals überzeugt, das sich im Streben nach: einem Gott (Hl. Augustinus), dem Absoluten (Sokrates, Platon) oder der Auflösung darin (Mystiker), der Verwirklichung einer moralischen Berufung (Kant), realisiert. Wenn sie nach dem Sinn des Lebens gefragt werden, hat diese Frage für sie keinen dramatischen, sondern einen rhetorischen Charakter, weil sie um eine zufriedenstellende, positive Antwort wissen. Von radikalen Nihilisten wird die Frage nicht gestellt, weil für sie die Antwort eindeutig negativ ist. Andererseits wird das Problem des Lebenssinns für die Relativisten oder Zweifler bedeutsam (Polak, 2018: 18). Sie fragen nach

⁴ Den Begriff „Arbeit“ verstehe ich als eine Aktivität, die Mittel zur Verfügung stellt, welche für das biologische Überleben notwendig sind. Diese Aktivität wird durch den Selbsterhaltungstrieb erzwungen (vgl. Arendt, 1981: 76–123). Eine solche Bedeutung stimmt mit dem Verständnis „entfremdeter Arbeit“ in den Ansichten „des jungen Marx“ überein, d.h. einer Arbeit, die ein Mittel wird, um Bedürfnisse zu befriedigen, die über sich selbst, konkret über die Notwendigkeit, die physische Existenz aufrechtzuerhalten, hinausgehen. Wenn diese Aufgabe zum einzigen Zweck unserer Aktivität wird, dann hat sie keinen spezifisch menschlichen Charakter; wir teilen sie nämlich mit der Welt der Tiere (Marx, 1968: 514–516). Eine solche Situation schließt den Menschen in eine animalische Ordnung ein und hindert ihn daran, typisch menschliche Handlungen auszuführen.

ihm, weil sie ihn nicht finden können.⁵ Er wurde ihnen weder „von oben herab“ in die sog. Natur eingefügt noch auf dem Weg der Sozialisation eingeflößt. Sie schließen jedoch nicht aus, dass ein solcher Sinn existieren könnte. Die Zahl derjenigen, die so denken, hat heute erheblich zugenommen. Marquard diagnostiziert, dass wir heute eine „Konjunktur der Sinnlosigkeitserfahrung“ erleben (vgl. 1986: 38).

Kurz gesagt: Das Problem des Lebenssinns ist für uns heute enorm wichtig, weil seine Relevanz sowohl durch wirtschaftliche als auch soziale Faktoren (mehr Freizeit, die uns zur Verfügung steht) sowie durch ein besonderes intellektuelles Klima (Abkehr vieler Menschen von verschiedenen Arten des Absolutismus) gefördert wird. Darüber hinaus hat das so formulierte Problem in der Philosophie eine andere, für den Menschen wichtige Frage ersetzt, und nämlich: „Wie ist man glücklich?“ (siehe Fußnote 1).

PERSPEKTIVEN FÜR DIE BEANTWORTUNG DER FRAGE NACH DEM SINN DES DASEINS

462

Die oben genannten Umstände machen klar, **warum** die Frage nach dem Sinn des Lebens jetzt so gravierend ist, aber sie besagen nichts über eine Antwort. Es ist umstritten, aus welcher Perspektive bei der Suche nach einer Antwort ausgegangen werden soll. Hier wird auf zwei Optionen hingewiesen: **eine objektive, außerhalb des Individuums situierte**, d.h. von individuellen Einschätzungen der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens unabhängige, und **eine subjektive, interne** Perspektive, wenn die gegebene Person selbst entscheidet, was ihrer Existenz einen Sinn gibt (Ziemiński, 1999: 433 u.a.; Wolf, 2010: 10, 26, 36, 48).

Objektive Perspektive

Um über den Sinn des menschlichen Daseins auf einem objektiven Weg zu urteilen, muss man dessen universelle und notwendige Bedingungen angeben. In diesem Kontext wird in der analytischen Philosophie auf **Existenz und Unsterblichkeit** hingewiesen (Ziemiński, 1999: 434).

⁵ Bocheński bemerkt treffend, dass es um den Sinn des Lebens ähnlich wie um die Gesundheit bestellt ist. Erst wenn man sie verloren hat, wird sie für einen zum wichtigen Thema (1993: 7).

Existenz

Damit die Frage nach dem Sinn des Lebens betrachtet werden könnte, muss das **biologische Erfordernis** der Existenz erfüllt werden. Einige halten es sogar für eine ausreichende Bedingung für die positive Bedeutung des Daseins. Kritiker dieser Ansicht behaupten, die unreflektierte Freude am Leben sei für eine animalische Art, die eigene Existenz zu fühlen, kennzeichnend (Arendt, 1981: 97). Die bloße Existenz ist – ihrer Meinung nach – keine ausreichende Voraussetzung für die Anerkennung des positiven Sinnes des menschlichen Lebens, weil es an sich kein Gut, sondern nur ein Ort für Gut oder Böse ist.

In einer pessimistischen, von Bertrand Russell vertretenen Version dieser Ansicht wird behauptet, dass das menschliche (und jedes andere) Leben eine zufällige, vorübergehende Episode ist, und seine **Begrenztheit** und das damit verbundene **Leid** ihm jeglichen Sinn nehmen. Der Tod, sagt Russell (1985), macht unsere Werke, Hoffnungen und Wünsche zunichte und hindert uns daran, dass wir ein **überindividuelles** Ziel verfolgen; dies stellt aber eine unverzichtbare Grundlage für die Erörterung des Lebenssinns dar. Diesen Sachverhalt ändert kein individuelles Sinngefühl, denn objektiv betrachtet macht gerade die Endlichkeit die Existenz sinnlos und absurd. Dieser Standpunkt ruft eine lebhaftige Polemik (Ziemiński, 1999: 433–455) hervor.

Unsterblichkeit

Einige Polemiker von Russell stimmen seiner These zu, dass über die Absurdität des menschlichen Daseins sein endgültiges Ende im Moment des biologischen Todes des Individuums entscheidet. Diesen Zustand halten sie für die Konsequenz der Eliminierung des ewigen Elements aus der menschlichen Natur, was dem Individuum die Möglichkeit nimmt, an der Unendlichkeit teilzuhaben. Gleichzeitig wird ihm die Chance auf volle Entwicklung und Schadenersatz für die begangenen und erlittenen Fehler genommen. Daher **postulieren sie die Annahme irgendeiner Form der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums** (Ziemiński, 1999: 436).

Das oben formulierte Postulat überzeugt nicht, denn wie kann man überhaupt sicher sein, dass die Erfüllung der Berufung und die Kompensation des Leidens dem Menschenleben einen Sinn geben würde? Darüber hinaus glaube ich, das Postulat irgendeiner Form menschlicher Unsterblichkeit verbindet sich hier damit, dass **die Existenz einer Form des Absoluten** vorausgesetzt wird. In der zitierten Argumentation wäre diese Existenz nicht unbestreitbar offensichtlich; sie würde sich auch nicht aus einer tiefen

Überzeugung ergeben, sondern sie müsste aufgrund eines Postulats vorausgesetzt werden. Eine solche Taktik erinnert an den von Frederick Jacobi beschriebenen *Salto-Mortale*-Sprung: „[...] die Rede ist nicht davon, sich vom Felsen herab, den Kopf nach unten, in den Abgrund zu stürzen, sondern davon, sich vom ebenen Boden aus, über Felsen und Abgründe zu erheben, drüben festzuhalten und dort auf den Füßen solide stehen zu bleiben“ (nach Piórczyński, 2006: 204). *Salto Mortale* ist eine Metapher für die Irrationalität der versuchten Lösung, die über die logische Ordnung hinausgeht, daher können weder der Sprung selbst noch die „gewählte“ Option logisch gerechtfertigt werden. Dennoch soll diese Lösung einen „archimedischen Punkt“ für weitere Überlegungen und Maßnahmen darstellen.

Es besteht kein Zweifel, dass die Hauptprämissen unserer Ansichten keiner rationalen Rechtfertigung unterliegen. Sie gewinnen jedoch ihren fundamentalen Charakter aufgrund unserer unerschütterlichen, während der Sozialisation erworbenen Überzeugung von ihrer Richtigkeit. Bei der *Salto-Mortale*-Taktik ist es anders. Die Existenz des Absoluten mit bestimmten Eigenschaften akzeptiert man infolge einer bewussten Entscheidung. Dies ähnelt dem Versuch Pascals, die Existenz Gottes kraft **einer Wette** anzunehmen; im Endeffekt bleibt sie (die Exist. d. Absol.) eine kalte, rationale Berechnung und keine tiefe Überzeugung. Es scheint, dass die Überzeugungskraft einer Option, die auf einer solchen Prämisse bauen würde, gering wäre.

464

Andere Kritiker von Russells Ansicht über die enge Verbindung zwischen der Absurdität des menschlichen Lebens und dessen Endlichkeit stellen vor allem **das Vorhandensein einer solchen Verbindung** in Frage. Indem sie das unvermeidliche Ende der menschlichen Existenz akzeptieren, versuchen sie zu zeigen, dass dieses Leben trotzdem sinnvoll sein kann. Daher argumentieren sie, dass die Unsterblichkeit das Problem des Lebenssinns nicht löst, weil man sich vorstellen kann, dass wir zwar für immer – doch ohne einen Sinn (wenn auch ohne die Todesfurcht) – bestehen. Und sonst: Macht die zeitliche Begrenztheit der Prozesse diese sinnlos? Macht die Tatsache, dass der Urlaub vorbei ist, ihn bedeutungslos? Nein. Genauso ist es um unser Leben bestellt: Die Tatsache, dass unsere Existenz ein Ende hat, macht sie nicht absurd (Ziemiński, 1999: 436–437). Radikale Befürworter einer solchen Lösung betonen, dass gerade die Endlichkeit des Lebens die Bedeutung der Frage nach dem Sinn aufwertet: wenn es keinen Tod gäbe und das Leben für immer dauern würde, wäre es allein aus diesem Grund sinnlos. Der Mensch könnte dann jedes Tun bei Seite legen; was er heute tun sollte, das würde er auf morgen und übermorgen verschieben. Es würde keine Verpflichtungen und keine Verantwortung dafür geben, dass man den Moment für die Verwirklichung von Werten nutzt und die menschliche Existenz mit Sinn füllt (Frankl, 1984: 82).

Ein ähnlicher Standpunkt wie der von Frankl findet sich bei anderen Autoren (z.B. Marquard, 1986: 48; Bocheński, 1993: 19–20). Sie lehnen die Ansicht ab, dass nur endlose Ziele und nicht die Realisierung temporärer Projekte ohne monumentale Bedeutung dem Leben einen Sinn geben. Wenn es so wäre, wie die von ihnen bestrittene Auffassung verkündet, wäre es nicht wert, sich für laufende Angelegenheiten einzusetzen. Eine solche Handlungsvorschrift widerspricht völlig der Logik des Lebens, weil ihre konsequente Anwendung seine Dauer bricht. Woody Allen drückt das scherzhaft aus: „Wer nicht durch Schwert oder durch Hunger stirbt, der wird an der Pest sterben, wozu soll man sich also rasieren?“ (nach J. Haidt, 2010: 93). Ich würde noch hinzufügen: Wozu denn essen? Bejahen wir nicht so das Leben?

Thomas Nagel hinterfragt die These über den Zusammenhang zwischen der Absurdität des Lebens und dessen Endlichkeit anders (1971). Er glaubt, wenn wir die menschliche Existenz für absurd halten, dann ist es nur **unser Urteil**. Es entsteht als Ergebnis der Aktualisierung wesentlicher Fähigkeiten des Menschen, der zum einen sein eigenes Leben bewusst lebt und die Ernsthaftigkeit seiner Probleme spürt, und zum anderen von seinen gegenwärtigen Angelegenheiten absieht und gleichzeitig die Weite des Universums mit seiner fernen Vergangenheit und Zukunft betrachtet. Das Zusammentreffen von endlicher, subjektiver, und der unermesslichen, unendlichen kosmischen Ordnung hat zur Folge, dass eigene Probleme dem Menschen als irrelevant vorkommen und ihn die Absurdität seines Daseins fühlen lassen. Diese Empfindung **entsteht in uns**, weil wir die entsprechenden Bedingungen dafür erfüllen: wir beziehen uns gleichzeitig auf uns selbst und auf den Kosmos. Daher ist es nicht die Erkenntnis eines objektiven Sachverhalts, sondern eine subjektive Erfahrung, deren Quelle wir selbst sind. Die Endlichkeit des menschlichen Lebens entscheidet also nicht über dessen objektiven Unsinn.

Darüber entscheidet keine der oben genannten Bedingungen, die als objektiv und für den Sinn des menschlichen Daseins determinierend betrachtet werden. Die erste, d.h. die Existenz, ist nur eine der Voraussetzungen der Frage nach dem Sinn. Die zweite, d.i. die Unsterblichkeit, ist nicht begründet.

Subjektive Perspektive

Das Scheitern des Versuchs, objektive Bedingungen für Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens aufzuweisen, führt dazu, dass die Analyse des Themas auf die subjektive Ebene reduziert wird. In dieser

Dimension nehmen wir diese Analyse als gerechtfertigt und relevant wahr. Die Relevanz ist jedoch für keine diesbezügliche Entscheidung bestimmend. Unsere individuelle, endliche Existenz schafft nur einen Raum, in dem Sinn oder Unsinn existieren kann.⁶

Nach Bocheński ist die Frage nach dem Sinns des Lebens eine **rein private**, persönliche Angelegenheit (1993: 8), denn niemand kann einem einen Sinn schenken – nur das gegebene Individuum kann bestimmen, was diesen Sinn ausmacht, weil das Individuum selbst den Sinn als seinen eigenen empfinden muss. Bocheński gibt Tipps, wonach man sich bei dieser Suche richten soll und empfiehlt, einem Ziel nachzugehen, das für einen von erheblichem Wert ist, weil er dieses Ziel dann intensiv verfolgen kann. Er rät, nicht danach zu streben, sich ein großes Ziel fürs Leben zu setzen, sondern sich mit temporären Zielen zufrieden zu geben (1993: 10–11). Er empfiehlt ferner, sich nicht auf nur eine Aufgabe zu konzentrieren, sondern parallel mehrere gleichzeitig anzustreben (1993: 15, 22). Darüber hinaus rät er, den laufenden Moment zu genießen (1993: 12–13).

466 Die Befürwortung der Privatsphäre in der Frage nach dem Lebenssinn birgt jedoch eine von Arendt erwähnte Gefahr (1969a: 53). Wenn jemand bei der Definition des Sinns seiner Existenz nur auf sich selbst konzentriert ist und sich von der Außenwelt trennt, reduziert sich das ganze Problem auf die Ebene des **Geschmacks**. Gerade er wird dann über die Handlungen dieser Person entscheiden, genauso wie der Geschmack entscheidet, dass wir Tomatensuppe der Brühe vorziehen, weil das Essen der ersteren uns mehr Freude macht. In einer Extremvariante droht der so verstandene hedonistische Lebensstil, der auf das Erleben eines am individuellen Geschmack orientierten **Vergnügens** ausgerichtet ist, dass das menschliche Verhalten dem einer Laborratte ähnlich wird: Immer wieder drückt sie [die Ratte] auf den Knopf des Geräts, welches das Lustzentrum in ihrem Gehirn stimuliert. Analog wird auch die Aktivität von Menschen, die von Computerspielen, der Pornografie usw. abhängig oder z.B. kaufsüchtig sind (vgl. Polak, 2018: 34), auf **nur eine Beschäftigung** reduziert. Arendt behauptet, dass man den Sinn des Lebens verliert, wenn man sich auf den „Charme der kleinen Dinge“, die Vergnügen machen, konzentriert. Der Lebenssinn ist nämlich mit einer spezifisch menschlichen Aktivität verbunden und Sich-Vergnügen-Gönnen gehört (Gurczyńska-Sady, 2019: 166–167), wie das herangeführte Beispiel des Versuchstiers zeigt, nicht dazu.

⁶ Dieser Standpunkt ist aufgrund der Menschenkonzeption gerechtfertigt, nach welcher der Mensch keinen „von oben herab“ bestimmten Lebensweg (oder Berufung) hat. Nur das Fehlen eines solchen „starrten Programms“ erlaubt einem, sein eigenes Projekt umzusetzen. Dies setzt eine optimistische Renaissance-Vision (Mirandola, Montaigne) von menschlichen Möglichkeiten voraus, nach der wir die Herren unseres Schicksals sind.

Viele Autoren glauben – ähnlich wie Arendt – dass das Erleben von Vergnügen nicht mit dem Sinn des Lebens gleichbedeutend ist (vgl. Bocheński, 1993: 19; Wolf, 2010: 24). Wenn sich jemand ausschließlich dem Vergnügen hingibt, dann riskiert er, dass sich das Gefühl der Sinnlosigkeit seiner bemächtigt. Wir können uns auch vorstellen, dass jemand zwar wenig Glück oder Vergnügen erlebt, aber sein Leben trotzdem für sinnvoll hält. Ich möchte darauf hinweisen, dass die Denker mit solch einer Stellungnahme das Leben eines Menschen nicht aus dessen „privater“ (interner), sondern aus einer **in Bezug auf ihn externen Perspektive**, beurteilen.⁷ Dies zeigt, dass sie den Sinn des Daseins eines Individuums nicht als eine rein persönliche Angelegenheit betrachten, sondern ihm auch einen überindividuellen Aspekt zuschreiben. Das tut Bocheński auch. Er hält nämlich an seiner Erklärung über den Privatcharakter der Frage nach dem Sinn der Existenz nicht konsequent fest, sondern er zeichnet für die anderen die Richtung dieser Suche auf.

Philosophen, die sich mit dem Problem des Sinns des menschlichen Daseins befassen, legen vorwiegend allgemeine Bestimmungen fest und weisen darauf hin, welche Richtung der Sinnsuchende einschlagen und welche Wege er vermeiden soll. Anders gesagt erstellen sie ein Rahmencmuster, das dem Einzelnen bei der Suche nach dem Sinn eigener Existenz behilflich ist. Indem sich diese Denker auf jenes Muster beziehen, bewerten sie auch den Grad der Sinnhaftigkeit des Lebens eines Anderen. Es scheint, wenn man über den Lebenssinn öffentlich spricht, ist es unmöglich, den „Privatcharakter“ der Lösung des Problems zu wahren. In der Tat werden dann überindividuelle Indizien oder Urteile abgegeben.

467

Subjektiv-objektive Perspektive

Susan Wolf weist implizit darauf hin, auf der Suche nach dem Sinn des Lebens soll man – neben der individuellen (privaten) – unbedingt auch die außer-individuelle Dimension des Ziels, dessen Realisierung unsere engagierte Beteiligung verdient, berücksichtigen. Sie glaubt (2010: 8 ff.), dass Handlungen, die durch die Maxime: *Liebe zu etwas, das der Liebe wert ist*, gekennzeichnet werden, dem Leben einen Sinn geben. An dieser Stelle werde ich mich auf die Analyse dieser Maxime konzentrieren. Hier wird auf die Beziehung zwischen einer Person (dem Subjekt der Liebe) und ihrem Objekt hingewiesen. Dabei werden auch die Bedingungen bestimmt, die beide Glieder dieser Beziehung erfüllen müssen. Das Wort „Liebe“

⁷ Diese Bewertung hat eine objektive Dimension, wenn auch nicht im absoluten, sondern im intersubjektiven Sinne.

bezieht sich auf das Subjekt und besagt, dass die Handlungen einer Person potenziell sinnvoll sind, wenn das Objekt (eine Person, Ideen, Dinge usw.) für sie sehr wichtig ist, wenn sie dieses Objekt liebt. Der Begriff „Liebe“ signalisiert ein hohes Maß an emotionaler, aber auch intellektueller **Beteiligung** dieser Person an gegebener Beziehung, was ihrem Leben zusätzlich Freude macht – bemerkt Wolf.

Positive Emotionen, die das Subjekt erlebt, sind auf etwas, auf ein Objekt, gerichtet. Dieses Gefühl kann jedoch fehl am Platz sein, und dann wäre die ganze Beziehung sinnlos. Um diesen Fehleffekt zu vermeiden, sollte das Objekt der Liebe nicht zufällig gewählt werden (z.B. Marihuana-Konsum, Kartenspiel, Menschenbetrug oder Goldfischzucht), sondern es sollte **der Liebe wert** sein. Diese Anforderung ist erfüllt, wenn das Objekt einen positiven und zugleich einen objektiven Wert in sich trägt. Bei der Erklärung dieser Werte bezieht sich Wolf auf die *Endoxa*-Kategorie von Aristoteles. Es ist eine Meinung, die der *Doxa*, d.h. dem individuellen Urteil, entgegen steht und im Gegensatz dazu von allen bzw. von der Mehrheit oder den bedeutendsten Vertretern einer Gemeinschaft anerkannt wird (Wolf, 2010: 10). Kurz gesagt besteht der Wert des Liebesobjekts darin, dass es eine überindividuelle Dimension hat, d.h. dass eine bestimmte Gemeinschaft sie positiv bewertet. In diesem Konzept erfordert ein sinnvolles Leben, „über sich selbst hinaus“ in Richtung Welt zu gehen.

468

Nach Wolf geht es daher nicht um Selbstverwirklichung im engeren Sinne (2010: 13 ff.), was von einigen Psychotherapeuten empfohlen wird, da sich dies nur auf die subjektive Seite der Aktivität konzentriert. Nach der Ansicht der Autorin sollen Aktivitäten, die ausschließlich auf Selbstverwirklichung ausgerichtet sind (z.B. Singen, Tanzen, Lösen von Kreuzworträtseln), nur dem Subjekt Gewinn bringen; kein überindividueller Aspekt wird von ihnen erwartet. Die Umsetzung solcher Aktivitäten kann zwar zum individuellen Erfolg (verstanden als Glück, Popularität etc.) führen – behauptet die Autorin – aber sie macht nicht den Sinn des Lebens. Dies bestätigen die Schicksale von Menschen, die im Moment, wenn sie den Gipfel ihrer erfolgreichen künstlerischen, finanziellen oder beruflichen Karriere erreicht haben, den Selbstmord begehen. Auch Frankl vertritt diese Auffassung. Freude, Glück und Erfolg sind seiner Meinung nach nicht mit dem Lebenssinn identisch.⁸ Darüber hinaus entgehen sie uns, indem sie selbst zu Zielen unserer Bestrebungen werden. Dies kann sich aus dem uns überkommenden Gefühl des Egozentrismus hervorgerufenen „existenziellen Vakuums“ ergeben und das ähnelt der früher beschriebenen Lage der Laborratte.

⁸ Marquard erkennt die Kategorien des Lebenssinns und des Glücks als verwandt an (vgl. Fußnote 1).

Fassen wir kurz zusammen: Anders als Bocheński meint Wolf, bei der sinnstiftenden Aktivität ist nicht nur das Engagement, d.h. der **subjektbezogene, subjektive Aspekt**, sondern auch der **gegenständliche**, d.h. der objektive, intersubjektiv erkannte, positive Wert des Objekts des Engagements, wichtig. Die Autorin schreibt, das spezifische Merkmal ihres Konzepts des Lebenssinns besteht darin, dass hier beide Faktoren berücksichtigt werden (2010: 9).

Eine weitere Bedingung für eine sinnstiftende Beziehung zwischen dem liebenden Subjekt und dem Liebesobjekt ist nach Wolf die Notwendigkeit **subjektiver Aktivität** (2010: 9, 26). Das heißt, eine positive Einstellung zum Objekt des eigenen Gefühls und dessen Kontemplation reichen nicht aus. Das darf keine platonische Liebe sein, denn das Subjekt soll zu Gunsten des gewählten Objekts handeln.

Kurz gesagt gibt in Wolfs Konzeption ein engagiertes Handeln des Individuums zu Gunsten der Objekte, die durch einen überindividuellen, positiven Wert gekennzeichnet sind, dem Leben einen Sinn. Es ist jedoch nicht sinnvoll, sich auf Selbstverwirklichung oder eigenes Vergnügen, das nicht wertvollen, außer-individuellen Zwecken dient (z.B. Kartenspiel), zu konzentrieren.

Hier sehe ich ein Problem: Welche Gemeinschaft und wann soll bestimmen, dass dem Objekt der Liebe eines Menschen ein intersubjektiver Wert zukommt, d.h. dass das Leben eines Menschen sinnvoll ist? Es kann ja der Fall sein, dass dieses Subjekt erst nach seinem Tod in der Gesellschaft anerkannt wird (siehe den Fall von Giordano Bruno). Es gibt also Situationen, in denen allein das Individuum entgegen dem Urteil der Zeitgenossen von der Rationalität seines Handelns entscheidet. Trotz der Notwendigkeit, die äußere Perspektive zu berücksichtigen, überlässt das so formulierte Problem der Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz die Aufgabe seiner Lösung vollständig der gegebenen Person. Sie ist es, die weiß, ob die Umsetzung eines Ziels in ihr genügend positive Emotionen freisetzt, damit sie mit tiefem Engagement für dieses Ziel arbeitet. Diese Person sollte sich die Frage nach dem überindividuellen Wert eigener Aktivität stellen und sich selbst eine Antwort geben, indem sie den sozialen Mangel an Verständnis für ihre Entscheidung und deren Folgen, einschließlich der Niederlage, anerkennt. Wenn dies der Fall ist, kann die Person auch falsch liegen und ihr Leben einem Projekt widmen, das sich letztendlich nur als ihre Laune herausstellt (obwohl sie es als ein überindividuelles, hohes Ziel betrachtete).

Es stellt sich heraus, dass die Lösung des Problems des Lebenssinns auf jeder Betrachtungsebene, d.h. in objektiver, subjektiver sowie subjektiv-objektiver Perspektive, für Schwierigkeiten sorgt.

DER MYTHOS VOM SISYPHUS IM KONTEXT DES PROBLEMS DES LEBENSINNS

Um die Methoden zu veranschaulichen, wie an das Problem des Lebenssinns herangegangen wird, verweisen viele Autoren auf das Schicksal von Sisyphus, dem mythologischen König von Korinth. Wie jede Allegorie hat auch diese ihre starken und schwachen Momente. Es sei auf sie kurz eingegangen. Da Sisyphus die Geheimnisse der Götter verraten und Thanatos gefesselt hat, um sich seine irdische Existenz zu verlängern, bestrafte ihn die Himmlischen und verbannten ihn in den Hades. Dort muss er mit großer Mühe einen schweren Felsblock hinauf wälzen, aber dieser rollt fast am Gipfel jedes Mal wieder ins Tal herab. Da muss der Bestrafte seine vergebliche Arbeit neu beginnen und so passiert es endlos. Im Folgenden stelle ich ausgewählte Strategien dar, die sich auf den Sinn eines Lebens unter solchen Umständen beziehen.

In dem Essay „*Der Mythos des Sisyphos*“ bemerkt Camus, dass Sisyphus in der eingeeengten Optik seiner Lage nur die eigene, mit dem Rollen des Steins zusammenhängende Mühe wahrnimmt. So wie es die Absicht seiner Gesetzgeber war, lassen die Erfahrung enormer vergeblicher Anstrengung und mangelnder Ruhe, Einsamkeit und Zwang ihn Entmündigung, Verzweiflung, Resignation und letztendlich die Sinnlosigkeit seiner Existenz schmerzhaft erfahren. In Ermangelung einer Distanz zur Last des eigenen Schicksals ist die Situation eines Menschen sehr ähnlich. Wenn sich jemand ausschließlich darauf konzentriert, mit ununterbrochener Mühe die Widerspenstigkeit seines Alltag zu überwinden, fühlt er nur Qual und Ohnmacht. Infolgedessen erfährt er grenzenlosen Unsinn seiner Existenz. In seiner Verzweiflung bricht er zusammen oder auch kapituliert er und nimmt sich das Leben (Camus, 2021: 66–67). Über die letztere Option verfügt Sisyphus nicht. Wenn unser Leben nur auf alltägliche Angelegenheiten schrumpft, wenn wir nur die unermessliche Beschwerlichkeit des Alltags spüren, empfinden wir unvermeidlich tiefe Sinnlosigkeit, die tragische Folgen haben kann.

Wolf zieht ein von Taylor vorgeschlagenes mentales Experiment heran. Die Götter geben dem Sisyphus ein Glückshormon, das bewirken soll, dass er seine Arbeit lieb gewinnen und an ihr nur Freude haben würde (2010: 17 ff.). Es sei bemerkt, dies erinnert an die Bedingtheit eines Menschen, der so wie die erwähnte Labormaus ständig Aktivitäten aufnimmt, die er genießt. Solche Menschen fragen nicht nach dem Sinn des Lebens. Andererseits führt ein Blick von außen auf die neuen Umstände zur Frage, ob nach der Modifikation die Lage des Sisyphus (d.h. er rollt den Stein mit Liebe hinauf) und die einer Person, welche über ein Werkzeug verfügt, um sich permanent Vergnügen zu gönnen, besser oder schlechter als

vor der Transformation ist? (2010: 23). Es gibt Befürworter für jede dieser Antworten. Hier stehen wir vor einem alten philosophischen Dilemma: **Ist es besser, die Wahrheit zu kennen und unglücklich, oder sie nicht zu kennen und glücklich zu sein?** Mit anderen Worten: Ist es besser, ein zufriedenes Tier oder ein unglücklicher Mensch zu sein? Diejenigen, die das Bewusstsein hochschätzen, weil es – wie sie meinen – ihre Menschlichkeit determiniert, glauben, dass sich die Lage von Sisyphus wie auch der gegebenen Person nach der Transformation verschlechtert habe, weil ihre geistigen Fähigkeiten, d.h. die Fähigkeit zu verstehen, geringer wurden und sie nicht wissen, was mit ihnen wirklich los ist. Andere sagen, es sei besser, unwissend und fröhlich zu sein.

Camus erörtert noch einen anderen Umstand. Er überlegt, was in Sisyphus auf dem Weg von oben nach unten vor sich geht. In dieser Zeitspanne kann er sich erholen, seine Gedanken von dem Stein ablenken und seine Lage erkennen (2021: 143 ff.). Dabei könnte er eine breite Sichtperspektive erlangen, die es ihm ermöglichen würde, sich von seiner wiederholten Anstrengung zu distanzieren und sie zu akzeptieren. Folglich könnte er sie bewusst als sein eigenes Schicksal hinnehmen. In diesem Zustand kann Sisyphus als glücklich bezeichnet werden (2021: 145). Camus behauptet, dass es mit dem Menschen ähnlich ist (2021: 67 ff.). Das Bewusstsein der Absurdität der eigenen Lage, das Fehlen jeglichen Trostes und jeglicher Hoffnung kann für ihn zu einer Quelle der Kraft werden, die eine „metaphysische Rebellion“ gegen die eigene Kondition auslöst. Diese manifestiert sich im Einverständnis mit dem Leben in der Welt, die ihm gegeben wird (2021: 74 ff.), d.h. ohne eine absolute Hierarchie von Werten und objektive Auswahlkriterien. In einer solchen Welt ist es nicht wichtig, so gut wie möglich, sondern **so weit wie möglich zu leben**, d.h. Erfahrungen zu multiplizieren, ohne sie zu bewerten. Das einzige Hindernis bei der Realisierung dieses Existenzplans ist der vorzeitige Tod (2021: 76), und Selbstmord ist eine Manifestation der Resignation. Es sei hier erwähnt, dass die Gefahren, die aus einer extremen Interpretation dieser Lebensstrategie resultieren, uns im Missgeschick von Rodion Raskolnikow vor Augen geführt werden.⁹

Dank einer weiten Sicht auf die eigene Lage sehe ich noch eine andere Möglichkeit, sein Schicksal zu interpretieren. Für Sisyphus käme sie dann in Frage, wenn er die ihm auferlegte Strafe als die Folge dessen, was er getan hat, akzeptieren würde. So würde er sie für einen in seine Handlungen einkalkulierten Preis halten, den er dafür bezahlt, dass er sich selbst und den übrigen Erdbewohnern das sorglose Leben verlängert hat.

⁹ Zu dieser Kategorie gehören auch Kriminelle wie Herostratos oder Breivik, die bereit sind, für die Umsetzung ihrer kriminellen Pläne die härtesten Strafen zu ertragen.

In ähnlicher Lage sind auch die Vorläufer verschiedener Ideen, die in ihren Bestrebungen einen Sinn sehen und diese umsetzen, obwohl ihre Mühe von Zeitgenossen nicht erkannt wird. Darüber hinaus rechnen sie mit einer schweren Bestrafung dafür und akzeptieren diese ganz bewusst (Sokrates, Giordano Bruno). Ihr Leben, **ursprünglich nur von ihnen selbst als sinnvoll beurteilt**, wird erst nach ihrem Tod allgemein anerkannt.

In einer breiten Sicht, nicht nur des eigenen Schicksals, sondern auch der menschlichen Kondition *per se*, situiert sich die von Odo Marquard vorgeschlagene Strategie. Der Autor identifiziert die Frage nach dem Sinn des Lebens (1986: 37–38) mit dem von Camus formulierten Dilemma: Ist das Leben die Mühe wert, es zu leben, oder nicht? (Camus, 2021:15). Eine negative Antwort bedeutet hier, dass die menschliche Existenz keinen Sinn ergibt, was zum Selbstmord führen würde. Marquard reflektiert den Status der angebotenen Lösung dieses Problems. Er stellt fest, dass **die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens aus der menschlichen Sicht nicht endgültig geklärt werden kann**. Daher ist niemand imstande, die Sinnlosigkeit oder Sinnhaftigkeit der Existenz eindeutig nachzuweisen. Das spricht gegen das Prinzip „Alles oder Nichts“. Eine solche Situation veranlasst – seiner Meinung nach – dazu, sich für den Sinn des Lebens und damit für das Sein zu entscheiden. Es wäre nur eine Fortsetzung dessen, was wir bereits tun, denn indem wir leben, akzeptieren wir das Leben. Andererseits erfordert der Verzicht auf diese Akzeptanz Argumente, die – wie wir wissen – nicht schlüssig sind (1986: 51–52). Gleiches gilt auch für die Begründung jeder dieser Strategien. Wir sollten daher nicht erwarten, dass wir einen absoluten, unbestreitbaren, dauerhaften Lebenssinn erlangen; dafür sollten wir uns mit den bescheidenen Sinn-Bruchstücken zufrieden geben. Laut Marquard werden diese nicht durch Aktivitäten erlangt, die direkt darauf abzielen, einen Sinn zu gewinnen, da dies – ebenso wie das Glück – ein Nebenprodukt anderer Aktivitäten ist (auch Arendt, 1981: 98). Der Sinn kann also nur auf Umwegen erlangt werden. Das besprochene Konzept empfiehlt jedoch nicht, zu diesem Zweck spezifische Maßnahmen zu ergreifen; es spricht sich dafür aus, dass man **sich mit Angelegenheiten unmittelbarer Umgebung befasst**. Für Sisyphus wäre dies das Rollen des Steins (Marquard, 1986: 50); für uns sind es gewöhnliche menschliche Bestrebungen in Bezug auf Arbeit, Familie und soziales Leben, oder auch Einsamkeit, Kunst, Wissenschaft, aber auch Routine usw. (1986: 43–44). Dabei sollte man so leben, dass man den Anderen das Leben nicht schwer macht (1986: 49–50). Hier sehe ich eine Manifestation der Solidarität mit dem Mitmenschen, welche die Akzeptanz von Werten, Normen, Prinzipien und Sitten rechtfertigt, die hier und jetzt geltend sind. Laut diesem Autor reicht die Zustimmung zu dem „kleinen“ Sinn aus, um ein Leben zu leben. Sie macht es auch möglich, Gutes im Unvollkommenen zu sehen.

Dies bringt einen optimistischen Akzent für die menschliche Existenz, der Perfektionisten entgeht, welche nur perfekte Dinge suchen. Die gelegentlich in uns aufkommenden hohen Gefühle von Ekstase, herrlichem Wohlbefinden usw. sind Überschüsse, die wir dankbar akzeptieren sollten, aber wir kommen ohne sie aus. Marquard betont, dass die Menschen nicht verzweifeln, solange sie noch etwas zu tun haben und sei es nur, ein Baby füttern, eine Operation bis zum Ende durchführen oder ein Gutachten rechtzeitig schreiben. Eine der Aufgaben dieser Art ist es auch, einen kritischen Text über den Sinn des Lebens zu schreiben (1986: 49–50).

Fassen wir zusammen: Laut Marquard soll das menschliche Leben als sinnvoll angesehen werden nicht, weil es möglich war, es unstrittig nachzuweisen, sondern weil nicht bewiesen werden kann, dass es sinnlos ist. Zugegeben, es ist ein bescheidener, ein zufälliger Sinn, der nicht direkt erreicht wird, aber in Zweifelsfällen hilft es für das Leben einzustehen. Daher hängt nach Ansicht dieses Autors die Lösung der Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz mehr von Angelegenheiten, die dem Individuum nahe stehen, als von den letzten Dingen, ab. Im Zeitalter der zunehmenden Nachfrage nach dem Sinn empfiehlt Marquard die Reduktion diesbezüglicher Erwartungen. Dabei stützt er sich auf die folgende Beobachtung: Falls ein Mangel an einem Gut und das Gefühl des Mangels besteht, kann das Problem gelöst werden, indem entweder das Angebot erhöht oder die Nachfrage verringert wird. In Bezug auf den Sinn empfiehlt Marquard **eine Diät, die unser Leben verdaulich machen soll** (1986: 40).

473

Die von Marquard vorgeschlagene Lösung des Problems des Lebenssinns bewahrt ihre Gültigkeit, wenn das Individuum sowohl **eine breite als auch eine enge Sicht auf sein eigenes Leben** hat. Mit anderen Worten: Diese Strategie kann infolge einer sorgfältigen Reflexion bewusst angewendet, aber auch unbeabsichtigt umgesetzt werden. Dies tun Menschen mit einer aufgabenorientierten Lebenseinstellung, d.h. solche, die immer zu tun haben, was **getan werden muss**. Sie suchen nicht nach Sinn, sondern sie erfüllen ihre täglichen Aufgaben, gehen ihren Gewohnheiten und allgemeinen Ritualen nach.¹⁰

Sowohl Camus als auch Marquard beschreiben die Situation des Menschen bei der Annahme einer sowohl engen als auch breiten Optik ihrer Wahrnehmung durch eine bestimmte Person. Die von ihnen präsentierten Visionen sind jedoch unterschiedlich. Im Falle der fehlenden Distanz des Einzelnen zum Leben zeigt der erste ein äußerst pessimistisches Bild seines Schicksals. Dieser Mensch versinkt dann in völlig unproduktive Arbeit

¹⁰ Die von Marquard vorgeschlagene Lösung ist nicht mit dem Workaholism gleichbedeutend. Dieser besteht nämlich darin, dass man sich auf nur einen Tätigkeitsbereich konzentriert und alle anderen ignoriert. Somit ähnelt er der Sucht der erwähnten Laborratte.

und erhält keinen Trost. Seiner Qual kann er nur durch Selbstmord ein Ende setzen. Der andere von den mich hier interessierenden Philosophen nimmt die gleiche Situation anders wahr. Er macht auf den positiven Wert einer aufgabenorientierten Lebenseinstellung sowie der Erfüllung der damit zusammenhängenden Verpflichtungen aufmerksam. Solche Personen suchen nicht nach Sinn, sondern sie tun spontan das Richtige, finden darin Befriedigung und füllen so ihr Leben.

Indem Camus eine breite Sicht des Menschen auf sein eigenes Leben annimmt, findet er für ihn eine Lösung – diese macht es möglich, dass ein absurder Mensch glücklich wird, aber in einer extremen Interpretation erscheint sie als unmoralisch. Nach Ansicht dieses Denkers bleibt das Individuum einsam und auf sich selbst konzentriert. Es muss weder auf andere Rücksicht nehmen noch mit der bestehenden moralischen bzw. sozialen Ordnung rechnen. Es folgt seinem eigenen Willen laut dem Prinzip der Multiplikation von Erfahrungen.¹¹ Anders ist die Stellungnahme von Marquard. Wenn er die Frage nach dem Lebensinn erörtert, dann macht er vor allem auf das Folgende aufmerksam: Man muss sich unbedingt bewusst werden, dass diese Frage nicht eindeutig beantwortet werden kann, da es keine schlüssigen Argumente für eine der beiden Positionen gibt. Daher sollte man die Haltung „Alles-oder-Nichts“, „Sinn oder Unsinn“ ablehnen und sich mit kleinen Manifestationen des Sinns zufrieden geben, die der Alltag des Menschen mit sich bringt. Das geht einher mit Respekt vor soziokulturellen Bedingungen, dem Gemeinschaftsgefühl mit anderen Mitmenschen und der Verantwortung für sie. All das schreibt ein bestimmtes Individuum in die menschliche Welt ein.

474

Im Gegensatz zu der von Camus vertretenen, das Risiko des Egozentrismus und der Gesetzlosigkeit bergenden Vision, ist Marquards Position relativ optimistisch. Seine Originalität besteht vor allem darin, dass er auf die Mehrdeutigkeit jeder Antwort auf unsere Titelfrage hinweist. Folglich sucht er in dieser Angelegenheit keine schlüssige Rechtfertigung, sondern verweist auf Offensichtliches, das normalerweise ignoriert wird und unserer Aufmerksamkeit entgeht.

¹¹ „[...] dann muss ich sagen, worauf es ankommt, ist nicht, so gut wie möglich, sondern so viel wie möglich zu leben. Ich habe mich nicht zu fragen, ob das gewöhnlich oder widerwärtig, fein oder bedauerlich ist. Ein für alle Male: die Werturteile sind hier zugunsten der Sachurteile beseitigt. [...] Angenommen, es wäre nicht anständig, so zu leben, dann würde die wahre Anständigkeit mir gebieten, unanständig zu sein“ (Camus, 2021: 74). „Wo Klarheit regiert, wird die Wertskala nutzlos“ (Camus, 2021: 76). „Folglich leite ich drei Schlussfolgerungen ab vom Absurden: meine Auflehnung, meine Freiheit und meine Leidenschaft“ (Camus, 2021: 77). „Dort liegt sein [des absurden Mannes, A. P.] Acker, dort sein Handeln, das er jedem Urteil entzieht, nur seinem eigenen nicht. [...] Es geht hier nicht um eine Abhandlung über Moral“ (Camus, 2021: 83).

ABSCHLUSS

Wenn man über den Sinn des Daseins nachdenkt, sollte man betonen, dass die elementarste und notwendige Voraussetzung, um diese Frage stellen zu können, das biologische Erfordernis unserer Existenz ist. Wie wir wissen, ist diese Bedingung nicht ausreichend. Ein Tier, das neben mir sitzt (z.B. ein Hund), empfindet sein Leben wahrscheinlich weder als sinnvoll noch als sinnlos, da es sich diese Frage überhaupt nicht stellen kann. Das können nur wir, Menschen. Dieses Problem ergibt sich nämlich aus dem Funktionieren bestimmter Kräfte: dem Bewusstsein, der Fähigkeit über sich selbst und die Welt nachzudenken und dem freien Willen, der es uns ermöglicht, unser eigenes Leben in gewissem Maße zu lenken. Wären wir nicht dazu fähig, über uns selbst zu reflektieren, würden wir nicht über den Sinn des Daseins nachdenken. Also fragen wir nach ihm, weil wir leben und im Gegensatz zu den anderen Lebewesen imstande sind, diese Frage zu stellen.

Wir verdanken **die Frage nach dem Sinn des Daseins der Tatsache, dass wir Menschen sind**, und das Unbehagen, das aus der Kompliziertheit und Vieldeutigkeit der Lösung des Problems resultiert, ist der Preis, den wir dafür bezahlen, dass wir Menschen sind. Sollten wir also nicht mit offenen Aporien leben lernen? Die Philosophie lässt uns verstehen, dass es aus menschlicher Sicht nicht möglich ist, ein Dilemma eindeutig zu lösen.

475

Aus dem Polnischen übersetzt von Małgorzata Półrola


LITERATUR

- Arendt, H. (1969a). „The Concept of History: Ancient and Modern“. In: Arendt, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 41–90.
- Arendt, H. (1969b). „What is Authority?“. In: Arendt, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 91–141.
- Arendt, H. (1981). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München–Zürich: Pieper.
- Bocheński, J. M. (1993). „Sens życia“. In: Bocheński, J. M., *Sens życia i inne eseje [Der Sinn des Lebens und andere Essays]*. Kraków: Wydawnictwo PHILED, 7–22.
- Camus, A. (2021). *Der Mythos des Sisyphos*. Ins Deutsche übers. von Vincent von Wroblewsky. Pößneck: Rowohlt Tb.
- Frankl, V. E. (1984). *Homo patiens*. Ins Poln. übers. von R. Czernecki, Z. J. Jaroszewski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gurczyńska-Sady, K. (2019). *Troska o świat. Antropologia filozoficzna Hannah Arendt [Sorge um die Welt. Hannah Arendts anthropologische Philosophie]*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP.

- Haidt, J. (2010). „Commentary“. In: Wolf, S., *Meaning in Life and Why It Matters*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Marx, K. (1968). „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“. In: Marx, K. und Engels, F., *Werke. Ergänzungsband. Schriften bis 1844*. Erster Teil, Bd. 40. Berlin: Dietz Verlag.
- Marquard, O. (1986). „Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen“. In: ders., *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart: Reclam, 33–53.
- Nagel, T. (1971). „The Absurd“. *The Journal of Philosophy*, 68 (20), 716–727.
- Piórczyński, J. (2006). *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego* [Der erste Existenzialist. Philosophie der absoluten Endlichkeit von Frederick Jacobi]. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Polak, M. (2018). *Medytacje o pierwszej filozofii* [Meditationen über die erste Philosophie]. Kraków: Universitas.
- Russell, B. (1985). „The Free Man’s Worship“. In: Rempel, R. A., Brink, A., Moran, M. (Hrsgg.), *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 12. London–New York: Routledge, 62–72.
- Společno-gospodarcze uwarunkowania i konsekwencje wydłużania życia ludzkiego w Europie Środkowej w czasach nowożytnych* [Sozioökonomische Bedingungen und Folgen der Verlängerung der menschlichen Lebenserwartung in Mitteleuropa in der Neuzeit] (2010). Zielona Góra: Urząd Statystyczny w Zielonej Górze, https://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/POZ_folder_konf_prezentacja.pdf (zuletzt abgerufen am 02.02.2020).
- Wolf, S. (2010). *Meaning in Life and Why It Matters*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ziemiński, I. (1999). *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej* [Das Problem des Todes in der analytischen Philosophie]. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

III.

Marek Gensler

 <https://orcid.org/0000-0001-8074-6854>
Uniwersytet Łódzki

ADVERSUS CALUMNIATORES MEDII AEVI. HOW THE MIDDLE AGES PAVED WAY FOR MODERN AGE*

Abstract

The popular opinion sees Middle Ages as a “bad” period holding that it was a time of regress in civilisation and was characterized by exaggerated interest in religious and theological issues leading to a neglect of all other aspects of human existence. The two claims are refuted with arguments taken from the history of civilisation and science, as well as from history of political doctrines and history of universities.

Keywords:

medieval history, medieval philosophy, medieval science, medieval universities

479

A medievalist’s work is never done. No matter how much effort is spent on explaining that the Middle Ages and Dark Ages are not synonyms, the slanderous opinion can hardly be eradicated. Therefore, I take this opportunity to present my evidence in favour of the period, assuming that it is worthwhile to provide arguments that may be useful for winning the hearts of the hesitant and offering some succour for those who are willing to defend the good name of this period. I will concentrate on disproving two claims which form the foundation of the popular opinion of Middle Ages as a “bad” period: 1) that it was a time of regress in civilisation, 2) that it was characterized by exaggerated interest in religious and theological issues leading to a lamentable neglect of all other aspects of human existence.

As for the first accusation, it is important to make some distinctions. Admittedly, it is difficult to oppose the thesis that the Middle Ages is an

* This paper is a revised version of the opening speech at the 5th International Conference “Normativity & Praxis: Europe as an Idea and as a Viable Project Founded on *Logos*,” held at the University of Łódź on 22 November 2018. I would like to thank Professor Eileen Sweeney for correcting my English.

epoch of regress when its first period is called the Dark Ages even in academic texts.¹ Yet, such branding is guilty of an error that is especially irritating in our times of globalization, namely the error of myopia. In the past, when the Western perspective was simply accepted as the only, or at least the most important one, such concentration on what is closer to home could be excused. From that perspective, it is true that for more than four hundred years after the fall of the Roman Empire in the West that part of Europe was mired in chaos brought by consecutive waves of invasions of Goths, Huns, Avars, and, after a relatively brief respite, of Norsemen and Magyars. As an old Latin saying has it: *inter arma silent musae*. I am not going to question this, still I do not think that the time was altogether wasted, and will return to the situation in the West by the end of my argument.

First, however, I would like to encourage you to take a broader look. To start with, the Empire was not gone altogether. Its eastern, Greek speaking part survived and continued its existence for the next eleven centuries, despite periods of internal strife and external invasions, first of Slavs and Arabs, later of Turks. The triumph of Christianity may have had some influence on discontinuing some aspects of pagan culture² (but should we really bemoan the end of gladiators' fights?), yet the dominant world view of those in the eastern part of the Roman Empire, even in the period of transition, was much more uniform than one would think, notwithstanding religious differences. This was because both Christianity and Paganism were under the overwhelming influence of the same philosophical school – the Neoplatonism.³ Naturally, the two sides were in conflict but this conflict was often solved through the force of argument and not just the argument of force. The most conspicuous examples can be seen in the fate of two most important centres of Ancient learning: the Academy of Athens and the *Mousaion* of Alexandria. Scholars of the conservative, in-

480

¹ This term, first introduced by Petrarch in 1330s to name the period between Antiquity and his own times, was used again by Cesare Baronio in his *Annales Ecclesiastici* in 1602 to call the period of turmoil in 10th and 11th centuries. In the Age of Enlightenment it was extended to the whole period between Antiquity and the Renaissance by such writers as Voltaire, Hume and Gibbon (cf. Davies, 1996: 293–294).

² The blame for the black picture of Byzantium is often put on Edward Gibbon, whose *Decline and Fall of Roman Empire* (1994, V, 24) influenced the Western opinion for generations: “The subjects of the Byzantine empire, who assume and dishonor the names of both Greeks and Romans, present a dead uniformity of abject vices, which are neither softened by the weakness of humanity, nor animated by the vigour of memorable crimes.”

³ It is worth noting that the value of Plato's teaching was discovered by Christians before its renewal by Plotinus, already by Justin the Martyr (Chadwick, 1967: 163): “Justin also finds an allusion to the Christian Trinity in the cryptic sentence of the second Platonic epistle. [...] Justin's remark is the earliest evidence that this opaque utterance was being discussed in the Platonic schools in the century before Plotinus.”

ward looking Academy, faced with the edict of Emperor Justinian forbidding pagans to run institutions of learning, chose exile in Persia (D'Ancona, 2005: 18–20). In cosmopolitan Alexandria, pagans and Christians had long worked together in the *Mousaion* and it is a small wonder that they preferred “christening” the institution to its closure (D'Ancona, 2005: 15–18). This allowed it to continue its existence for another century or so and, thus, made it possible for the Arabs to take over a large part of the trove of Ancient learning after their conquest of Egypt (D'Ancona, 2005: 22–23). In the Byzantine Empire, which evolved out of the eastern part of the Roman Empire, learning had its ups and downs, more or less in tune with changes in other areas, both socially and geographically, but the Hellenic heritage was never forgotten and the interest in it was rekindled several times; paradoxically, from the Western perspective, the most important of them is the last one: the renaissance of the Palaeologues, a fantastic blossoming of the civilization mortally wounded by the Turkish invasions (cf. Kuksewicz, 1982: 151–160, 196–225). It is ironic that its fruit was collected and consumed by the West, first of all Italy, where it was brought by the exiles from Constantinople and triggered the spiritual revolution of the Renaissance (cf. Papiernik, 2012: 22–24).

Of no region is the claim that the end of the Roman rule brought also the end of civilization and learning less true than of the provinces which were conquered by the Arabs. The very same period, which in Western Europe is considered to be the rock bottom of cultural decline, was the time of most splendid development of Egypt, Syria, and Spain, but also of lands far beyond the Roman *limes* (cf. Mez, 1937: 170–179). The growth of the *Umma* meant that the achievements of learning at one of its ends quickly spread throughout the whole land, and beyond. When we bear in mind that this was an area extending from the Atlantic to the Indian Ocean and also deep into Central Asia, it is not difficult to imagine, but is nonetheless astounding, that this must have been the first truly global civilisation whose members could profit from the achievements of Greco-Roman, Persian, Indian and Chinese civilisations, ranging from things as tangible as various species of plants, which enriched the cuisine, to things as esoteric as theological ideas. A good example of this cultural fecundity of the early middle ages can be found in the history of alcohol, which was first distilled by the Greek scientists of Alexandria, later popularized as a medical substance by the Arabs (who also gave it its name), and finally applied to other uses in the West (cf. Forbes, 1970: 57 and 89). On a more sublime level, in the very same period, we can see scholars studying Indian mathematics or Aristotelian logic in Morocco⁴

⁴ Leonardo Fibonacci of Pisa learnt mathematics during his commercial trips to Northern Africa (cf. Crombie, 1959: 34).

or in central Asia⁵ (regions that were never before and hardly ever after associated with learning). It is lamentable that such a remarkable civilisation came to an abrupt end because of the Turkish and Mongol invasions and internal strife that followed them.⁶ Again, the beneficiary was the Latin West, which soon enough realised that it had much to learn from the Arabs.⁷ The twelfth and thirteenth centuries were the great period of translations into Latin, not only from Greek but even more so from Arabic. This way, the Latin scholars managed to recover not only Aristotle, together with his great Greek and Arabic commentary tradition but also to acquire many treasures of late Ancient and early Medieval learning, including the works composed in the Alexandrian school.⁸

It is then that Westerners coined the phrase *translatio studii*, the transfer of learning, which like a Hegelian *Geist* first enlightened the Greeks, then the Arabs, before it finally landed on the North-Western shores of the Mediterranean Sea, whence it made its journey to Paris and Oxford.⁹ Passing from one nation to another the knowledge was gradually enriched by each of them so that the younger generation could benefit from the achievements of the older. Realizing one's indebtedness to his or her predecessors is a trait of a noble mind and so it is small wonder that the saying: "We are dwarfs sitting on the shoulders of giants," reputedly

⁵ "Kamal al-Din ibn Yunus of Mosul (d. 1242), the greatest Muslim teacher of his time, boasted of Christians among his pupils; one of Ibn Yunus' pupils, Siraj al-Din Urmawi, became a member of Frederick II Hohenstaufen's household and wrote a book on logic for him" (Burnett, 2005: 248).

⁶ Apart from the destruction of wars, the decline of Arabic learning was stimulated by a shift of interest towards religion. Traditionally the blame is put on Al-Ghazali, who criticized secular knowledge in his *Incoherence of Philosophy*. In fact the driving force of this turning away from science was Abu Ali al-Hassan al-Tusi (1018–1092), better known as Nizam al-Mulk, the grand vizier of the Turkish Seljuq dynasty, who created a system of education known as "Nizamiyah" that focused on religious studies at the expense of independent inquiry (cf. Hassan, 2013).

⁷ How important Arabic learning was for the Latins is demonstrated, for instance, by Adelard of Bath, a twelfth century philosopher and translator from that language. In his *Quaestiones naturales*, he puts in the mouth of his nephew a mock accusation of himself for the "shameless praise of the Arabs" (translated by Burnett, 1998: 87).

⁸ The period of most intensive translation work, both from Greek and Arabic, was between the middle of the twelfth and the middle of the thirteenth century (cf. Dod, 1982, 46–53; Burnett, 2005, 371–384 and 391–400). A sequel to it was the translation of Plato and various Platonic texts in the second half of the fifteenth century (cf. Papiernik, 2012: 19–26).

⁹ The concept was introduced by the twelfth century French writer Chrétien de Troyes, who wrote in his *Cligès*: "Through the books which we have, we know the deeds of the ancients and of times long passed. Our books have taught us that Greece had the first fame of chivalry and learning. Then came chivalry to Rome, and the sum of learning, which now is come to France" (Curtius, 1990: 385).

coined by Bernard of Chartres was later repeated by Isaac Newton, the father of modern physics.¹⁰

Before I move to the second argument, let me fulfil my promise of offering a few words concerning the early medieval West. Of course, it cannot be denied that the countries that can be called successor states of the Roman Empire suffered decline over a period of a few centuries. But just a glance at the map is enough to realize that what is now called the West extends far beyond the Roman *limes*. What about the countries on the other side? Ireland, Scotland, Scandinavia, Western Slavic countries – did they all suffer any decline? The question seems ridiculous. Of course, they did not, and for some of them, at least, the Middle Ages was a blooming period. A perfect example is Ireland. It adopted Christianity (together with many aspects of Greco-Roman culture) in the times of the worst turmoil in Western Europe and for some time it enjoyed the benefit of its position in the continent's peripheries, far away from wars and invasions. It became the library and, not long afterwards, the teachers' room of the West, when the Irish scholars, summoned by the rulers of the renovated empire, came to teach the Franks, the Alemans, and the Saxons, boldly carrying the torch of learning into the deep forests east of the Rhine and north of the Danube (cf. Le Goff, 2002: 101–102). A similar progress can be noticed in other countries of the said region. Considering Western Europe as a whole then, the thesis that the Middle Ages was a period of decline, which was the first point of the accusation, cannot be proven.¹¹

483

Time to turn to the second point of accusation. “But what do we owe to that period” – someone may protest – “except a bizarre obsession with the afterlife?”. Well, some of those benefits have already been mentioned. For those, who would object that they were merely taken over from others, my reply is this. It takes a strong civilisation to allow itself to be open for the other and to have the curiosity for what is new; this, according to Aristotle, is the starting point of knowledge.¹² This youthful quality was what characterized the Greeks of the classical period and enabled them to learn from older peoples of Egypt and the Middle East.¹³ We can see it also in

¹⁰ Newton may have not known the original author of the famous phrase. Since the times of Bernard (ca. 1130), it was repeated by John of Salisbury in his *Metalogicon* (1159) and then several times; Newton may have read it in Robert Burton's *The Anatomy of Melancholy* (1621) and repeated it in his letter to Robert Hooke in 1676 (Aerospacweb.org, 2004/2009).

¹¹ In her book on early medieval Europe, Maria Miśkiewicz devotes a whole chapter to “barbarians” contributions to civilisation (2008: 347–351).

¹² “It is owing to their wonder that men both now begin and at first began to philosophize.” (Aristotle, 1995: II, 3348 [982b12–13]).

¹³ Ancient Greeks' awareness that their knowledge was obtained from older peoples, such as Egyptians, is testified by various authors, for instance Plato (cf. 1997: 1296 [110A–D]).

the Latin West, in the translation schools of Castille and, to a lesser degree, Sicily. They brought us many things, both great and small.¹⁴

All right – the critic could say – but what about *original* achievements? Is it the only merit of the Middle Ages that it was able to collect and preserve the knowledge produced elsewhere and at some other time? Not really. I am not a historian of technology, so I am unable to state how much credit for innovation should go to medieval shipbuilders or mechanical clock makers,¹⁵ just to name the two things that were of vital importance in the period of voyages of exploration that already started in the Middle Ages.¹⁶ I would like to draw your attention to two phenomena belonging to the spiritual realm. They are so obvious for us that we scarcely notice that they have a history and, moreover, that their history starts in the Middle Ages. Neither was a deliberate invention but rather a result of numerous actions, which gradually shaped them before they emerged in the form that we can recognize. What I have in mind is the idea of university and the idea of separation of secular and ecclesiastical power. Both rest upon an important principle of autonomy, which is the foundation of so many institutions of the modern world and, indeed, the foundation of the modern concept of man.¹⁷

484 The idea of separation of secular and ecclesiastical powers is not proper to Christianity as such. Early Christian writers, such as St. Augustine, were happy to see the Roman Empire embrace Christianity as a state religion¹⁸ and Christian writers, already since the times of Origen, saw it as a providential sign that the empire and Christianity started (roughly) at the same time.¹⁹ The situation, in which a new creed was

¹⁴ The translations comprised not only the *Corpus Aristotelicum* and related texts but a wide array of works in various disciplines (cf. Burnett, 2005: 371–384).

¹⁵ In the thirteenth century, medieval shipbuilders developed vessels that could sail even against the wind and introduced more advanced technology of steering them. Roughly at the same time, medieval mechanics invented mechanical clocks measuring the time more accurately than earlier devices (cf. Miśkiewicz, 2008: 251).

¹⁶ Voyages of exploration were started in the ninth century by the Vikings, who discovered and settled Iceland and penetrated Greenland and North America. Traditionally the name is given to the expeditions originated by Henry the Navigator of Portugal in the fifteenth century (cf. Davies, 1996: 294 and 452–453).

¹⁷ Kant saw human autonomy as the fundament of the modern vision of the world (Panasjuk, 2021: 491–502).

¹⁸ Augustine praises Christian emperors Constantine and Theodosius in *The City of God* (1913: V, 223–225).

¹⁹ “Origen argued that Octavian Augustus *united in one kingdom many peoples* so that peace might rule on earth, which was necessary for Christ’s doctrine prohibiting *revenge even on the enemies* to triumph. This way, according to Origen, God used the reign of Augustus to create suitable conditions for spreading the gospel. By bringing internal order to the *Imperium Romanum* this ruler unwittingly prepared the empire for the coming of Christ

substituted for the old one as the state religion, was not particularly new either (it happened to Zoroastrianism, Buddhism and, of course, pagan Hellenistic-Roman religion before), so it is difficult to say that making the Church a part of state administration, as it happened in the Eastern Empire and was later transferred to the countries that took Christianity from Byzantium, is something specific either to the religion or the epoch.²⁰ However, the name *caesaro-papism*, attached to this idea by Westerners, does give us an interesting hint.²¹ The name combines two concepts, of the emperor and pope, into one as if suggesting that it is an aggregate of two different natures. The understanding that the two natures stand for two different realms, which possess different and separate powers did not come easily. The history of fights for investiture in the West is a witness to it. Yet, the resulting idea that in a healthy state, there should be mutually checking institutions: the emperor, responsible for the secular branch, and the pope, responsible for the spiritual branch, which are autonomous in their actions, is a sufficient title for glory for the Middle Ages.²² An interesting and valuable by-product of the idea of separation and autonomy of the spiritual and secular realms is the idea that a crime does not have to be a sin and vice versa, which was first expressed and argued for by Peter Abelard in his *Ethics* in the twelfth century (cf. Peter Abelard: 1995: 13–14). Already in his times, it gave rise to numerous arguments²³ which continued well into the modern era. We can conclude, therefore, against the thesis expressed in the second point of the accusation that the people who can see quite clearly the difference and autonomy of the secular and spiritual realms cannot be accused of obsession with religion.

485

and thus facilitated the spreading of Christianity and played an important role in God's plan for the world. These opinions about the reign of Octavian Augustus were shared by Eusebius of Caesarea, the author of the first *Ecclesiastical History* and at the same time a close aide to the emperor Constantine the Great, his biographer and creator of a political-religious ideology based on Hellenistic, oriental, and Christian elements, which gave a new characteristic to the *Imperium Romanum*. He treated *pax Augusta* as the work of Divine Providence, foretold in the *Old Testament*" (Bralewski, 2018: 74–75).

²⁰ Rafał Marek discusses whether later Church Fathers adhered to the Hellenistic vision of the emperor and, especially, the interpretation of Gregory of Nazianzus's appeal to emperor Theodosius (2017: 7).

²¹ "The term was coined in the early 18th century by Justus Henning Böhmer in his treatise on Protestant church law" (Marek, 2017: 1).

²² The idea was championed by several authors, of whom the best known ones are two philosophers active in the first half of the fourteenth century: Marsilius of Padua with his *Defensor Pacis*, and William of Ockham with his *Opus nonaginta dierum* (cf. McGrade, 1982: 741–743).

²³ The fiercest attack on Abelard was by Bernard of Clairvaux, who was generally critical of independent scientific inquiry (cf. Minois, 1990: 193–195).

Universities are institutions that originated in the Middle Ages and are so much valued and cared for in the Western culture that in many states they are, apart from the Church sometimes, the oldest surviving institutions, older than the states themselves (e.g. in Italy, Germany or Poland²⁴). Of course, there were institutions of learning even before universities, so it is not merely providing a suitable place where pupils meet their teachers that makes for the university's particular character. This can be found in their autonomy, which has several dimensions. The first one is the external or administrative autonomy. Even though medieval universities were ecclesiastical institutions, overseen by local bishops, who acted as their chancellors, they had their own authorities acting according to the principle of subsidiarity.²⁵ They had their own statutes, which functioned as their constitutions regulating all matters concerning programmes of teaching, regulations concerning exams and promotions, elections of university, faculty, and nation's officers, fees and other financial rules and so on.²⁶ Even for our standards, to say nothing of medieval ones, they were paragons of democracy and rule of law. But this was just the administrative framework. The second kind of autonomy was the autonomy of faculties within the university. The most popular, so-called Parisian type of the university, had four faculties: Liberal Arts, which was a preparatory faculty, and three higher faculties of medicine, law, and theology, enrolling at which usually required a degree in the Arts. Each of those faculties had its own subjects and methods of academic work and was, nominally at least, independent in its research.²⁷ This stood in contrast to earlier

486

²⁴ Naturally, this comment refers to those states as modern political entities, which started their political existence only in the second half of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century, respectively. The same is true even of much older states: Oxford University is older than the United Kingdom and Salamanca University is older than Spain.

²⁵ The vestige of this arrangement can be seen, for instance, in the institutional organization of Catholic University of Lublin, which has the Great Chancellor (Wielki Kanclerz), in the person of the archbishop of Lublin, the elected rector and senate, and elected heads of faculties and departments. Cf. *Statut Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, 2006 (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2020, I, § 3, no. 3, III and IV).

²⁶ The earliest surviving statute is that of the University of Paris, issued by the papal legate Robert de Courçon in 1215 (cf. Krauze-Błachowicz, 2002: XXII–XXIII).

²⁷ The autonomy of philosophical studies was championed not only by philosophers, such as Siger of Brabant and Boethius of Dacia (cf. Krauze-Błachowicz, 2002: XXXVI–XXXVII), but also by theologians, for instance by Thomas Aquinas in his *Summa contra gentiles*: “Human philosophy considers creatures as they are in themselves: hence we find different divisions of philosophy according to the different classes of things. But Christian faith considers them, not in themselves, but inasmuch as they represent the majesty of God, and in one way or another are directed to God. [...] Therefore the philosopher and the faithful Christian (*fidelis*) consider different points about creatures: the philosopher considers what

schools, which proclaimed a mode of learning in which other disciplines were subordinate to theology, as stated by Hugh of St. Victor in *Didacalicon* (1939: 1–47) and reiterated by St. Bonaventure in his *De reductione artium ad theologiam* (1891: V, 319–325). The final autonomy, that of a scholar himself, was, of course, strictly circumscribed, but sufficiently broad to give him a possibility to engage in research subjects of his own choice and to pursue theories he himself found to be most attractive. Opinions could be promoted and challenged at will. Censure existed, of course, but not censorship (this is the invention of later times).²⁸ In some respects, medieval scholars had more freedom of research than their modern successors. Needless to say, the faculty with greatest freedom of research was that of Liberal Arts or Philosophy. In juxtaposition with the argument of accusation concerning obsession with religious issues, it seems a bit humorous that its members were sometimes prohibited to engage in arguments of theological character.²⁹

In conclusion, I think that I have sufficiently proven, through arguments with no pretence to completeness, that the two theses invoked against the Middle Ages are baseless and, moreover, that the Middle Ages have given their fair share to the ideas and institutions that make up the Modern Times.

BIBLIOGRAPHY

- Aerospaceweb.org (2004/2009). *On the Shoulders of Giants*. Available at: <http://www.aerospaceweb.org/question/history/q0162b.shtml> (Accessed: 1 July 2020).
- Aristotle (1995). "Metaphysics", trans. by W. D. Ross, in: Barnes, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Princeton: Princeton University Press, vol. 2, pp. 1552–1728.

attaches to them in their proper nature: the faithful Christian considers about creatures only what attaches to them in their relation to God, as that they are created by God, subject to God, and the like" (translated by Rickaby, 2005: II, ch. 4, 145).

²⁸ The idea of censorship is directly linked to the invention of print by Johannes Gutenberg in 1450, which was still in the Middle Ages. The first attempts at censorship came some 25 years later. It is only in 1501, however, that pope Alexander VI issued a constitution that was a fundament of systematic censorship, later perfected in the *Index librorum prohibitorum* (cf. Minois, 1990: 317).

²⁹ These prohibitions had the form of condemnations of certain theses that were meant to stop inquiry into theological issues by philosophers. A good example is the *Syllabus* of Etienne Tempier, the bishop of Paris, issued in 1277, and aimed chiefly at Latin Averroist masters from the Faculty of Arts, who engaged in discussions entering the theological realm (cf. Serńko, 2002: 296–298).

- Augustine (1913). *The City of God*, translated by M. Dods. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Bonaventure (1891). "De reductione artium ad theologiam", in: *Doctoris Seraphici Sancti Bonaventurae Opera omnia*. Quaracchi: Typographia Collegii Sancti Bonaventurae, pp. 315–326.
- Bralewski, S. (2018). *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV–VI wiek)*, t. I, *Niezwykła przemiana – narodziny nowej epoki*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Burnett, Ch. (2005). "Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe", in: Adamson, P. and Taylor, R. C. (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 370–404.
- Chadwick, H. (1967). "Philo and the Beginnings of Christian Thought", in: Armstrong, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 137–157.
- Crombie, A. C. (1959). *Medieval and early modern science*. Garden City NY: Doubleday.
- Curtius, E. R. (1990). *European Literature and the Latin Middle Ages*, translated by W. A. Trask. Princeton–New Jersey: Princeton University Press.
- D'Ancona, Ch. (2005). "Greek into Arabic: Neoplatonism in translation", in: Adamson, P. and Taylor, R. C. (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 10–31.
- Davies, N. (1996). *Europe. A History*. London: Pimlico Random House.
- Dod, B. G. (1982). "Aristoteles Latinus", in: Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 45–79.
- Forbes, R. J. (1970). *A short history of the art of distillation: from the beginnings up to the death of Cellier Blumenthal*. Leiden: Brill.
- Gibbon, E. (1994). *The Decline and Fall of Roman Empire*, edited by D. Womersley. London: Penguin.
- Hassan, H. (2013). *Don't blame it on al-Ghazali. The decline of Islamic scientific thought*, Qantara.de 2013, <https://en.qantara.de/content/the-decline-of-islamic-scientific-thought-dont-blame-it-on-al-ghazali> (Accessed: 1 July 2020).
- Hugo de Sancto Victore (1939). *Didascalicon. De studio legend*, edited by Ch. H. Buttmer. Washington DC: The Catholic University Press.
- Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (2020). *Statut Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*. Available at: https://bip.kul.lublin.pl/files/1658/statut_2019/211_statut_tekst_1.pdf (Accessed: 11 June 2021).
- Krauze-Błachowicz, K. (2002). "Wstęp. Filozofia XIII wieku", in: Krauze-Błachowicz, K. (ed.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, pp. XIII–LX.
- Kuksewicz, Z. (1982). *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Le Goff, J. (2002). *La civilization de l'Occident medieval*. Paris: Flammarion.
- Marek, R. (2017). "Caesaropapism and the Reality of the 4th–5th Century Roman Empire". *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa (zeszyt specjalny, wersja anglojęzyczna [special issue, English version])*, pp. 1–27.
- McGrade, A. S. (1982). "Rights, natural rights, and the philosophy of law", in: Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 738–756.
- Mez, A. (1937). *The Renaissance of Islam*, translated by S. Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth. Patna: Jubilee Printing & Publishing House.

- Minois, G. (1990). *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*. Paris: Fayard.
- Panasiuk, R. (2021). "God and Religion of the Enlightened Man According to Kant", translated by M. Gensler, in: Gensler, M. et al. (eds.), *Practica et speculativa. Texts offered to A. M. Kaniowski*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, pp. 491–502.
- Papiernik, J. (2012). *Platon schrystianizowany? Marsilia Ficina intuicyjne poznanie idei drogą do zjednoczenia z Bogiem* (PhD dissertation), University of Łódź.
- Peter Abelard (1995). *Ethical Writings*, translated by P. V. Spade. Indianapolis–Cambridge: Hackett.
- Plato (1997). "Critias", translated by D. Clay, in: *Plato. Complete Works*, edited by J. M. Cooper. Indianapolis–Cambridge: Hackett, pp. 1292–1306.
- Seńko, W. (2002). "Stefan Tempier i Artykuły paryskie: Wprowadzenie", in: Krauze-Błachowicz, K. (ed.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, pp. 295–297.
- Thomas Aquinas (2005). *Of God and His Creatures*, translated by J. Rickaby SJ. Grand Rapids MI: Christian Classics Ethereal Library.

Ryszard Panasiuk

Professor Emeritus
Uniwersytet Łódzki

GOD AND RELIGION OF THE ENLIGHTENED MAN ACCORDING TO KANT

Abstract

Having revealed an illusion of man's cognitive efforts, Kant sealed the progress of enlightenment inscribed into a historical process, with a deep conviction that an ancient Greek prescription to "know thyself" was finally fulfilled. A man became aware of being equipped with a mind, and accordingly, with freedom as well as the ability to act morally, still remaining a finite natural being with limited cognitive skills. This critical self-knowledge of an enlightened man relieved him of his nonage to open his eyes for a new vision of both the world and a man himself regarded as a self-conscious subject and active creator of his fate.

The character and ontological status of religious beliefs, the enlightened man confesses, are in fact defined by the famous Kantian formula: *as if (als ob)*. Driven by moral reasons, they are distinguished with a rationality for which a fundamental value is the Highest Good, purely rationalistic construction, a kind of God thought to be an essential being and a ration for existence of the phenomenal world.

Keywords:

Enlightenment, God, Kant, metaphysics, religion

The study of the nature and function of religion in the lives of human individuals and societies is seldom placed among those of Kant's contributions to modern philosophy that are his title to fame as one of the most important thinkers of the period. It is a pity, because his originality and intellectual boldness to take an analytical and critical position with respect to this important and perennial phenomenon of human spiritual life are manifested there stronger than in any other field of reflection. Studying the works of Kant we realize immediately that when he takes up the problem of analysis and critique of religious thinking as well as accompanying metaphysical reflection, he enters the area which has fundamental importance for the formation of the worldview of the epoch that started with the advent of modern natural sciences and lasts until now. For this

reason, bearing in mind that considerations concerning the phenomenon of religiosity are an important part of this worldview, we can say that he can be rightly called a modern thinker and, in a sense, our contemporary. Perusing the writings from the two centuries that have elapsed since the death of the sage from Königsberg, we can easily come to the conclusion that not much was added to his achievements, nor were they seriously challenged by any other thinker.

When we look for the origin of Kant's approach to the problem of religion, if we want to understand properly his intentions, both analytical and critical, concerning this important aspect of man's spiritual heritage, we have to go back for at least two centuries from the times he lived in. It is then that the Western world initiated and started forming a new way of thinking in the issues concerning God, man, and the world, it is then that a new understanding of things, both divine and human, started gradually emerging as a result of a conflict with the ages old vision of reality. The development of natural sciences since the time of the Renaissance inevitably challenged traditional views concerning not only the outer space and the laws that govern it but also the way of explaining the natural processes occurring on earth.

492 In the sixteenth and seventeenth centuries, the traditional visions of heaven and earth that were closely woven into the religious beliefs sharing the same concepts of geocentric cosmos were replaced with the vision of infinite space, in which the earth became only one of numerous planets orbiting in it; this was bound to shake the established worldview and radically change the understanding of the mechanisms that govern the cosmos, as well as the visions of God's and man's places in it. The collision of the new visions of reality with their traditional, age-old forms became a radical confrontation, principally because it did not engage some eclectic collections of beliefs but complex theoretical constructions, in which natural science formed a whole together with religious doctrines on the basis of the philosophical fundamentals originating in the writings of late ancient thinkers. According to the supporters of the old worldview science and religion formed a fundamental unity, whose everlasting functioning was guaranteed by the dogmatic system as well as institutional protection. For this reason, modern scholars who were also Christians were somehow made to develop a new vision of cosmic order that could be in agreement with the fundamental assumptions of evangelical teaching. This kind of agreement, however, could no longer be based on the traditional understanding of the latter. It required such reformulation of earlier religious doctrines, which would make it possible to coordinate them with the achievements of modern science.

As the result of those actions concerning the new image of reality neither the cosmos nor its creator resembled their traditional pictures anymore. The creator no longer had to intervene in the natural course of

events, since nature was subordinated to the rigorous and immutable laws it had been given in the act of creation. The new cosmos was an eternal natural and moral order that reflected the wisdom and goodness of its creator. The finality of divine omnipotence became one with universal determinism of nature. In this new reality, faith and science were to be a uniform whole. Moreover, what is especially interesting for us because of Kant's later involvement in debates concerning the issue, in their more radical formulations, religious beliefs were to become scientific axioms, perfectly transparent for scientific insight. The modern proponents of this idea often expressed the belief that it was only then that the application of scientific methods developed by modern science made it possible to ground theoretically the truths of the faith.

The unfailing methodological tool was provided by mathematics, which had already contributed to the triumph of modern natural science. After all, it was mathematics that had the means which allowed the human mind to give a new description to the mechanics of heavens and to discover the rules governing the natural phenomena. From that moment on, human reason armed with mathematical instruments has been able to penetrate the mysteries of God and man alike. Nothing stood in the way for his cognitive feats. On the other hand, mathematics was at the source of an illusion that it can be treated as an operational tool not only for analysing nature but also extra-sensual reality, which gave rise, as it was noticed by Kant (cf. FM, XX: 262), to the rationalist metaphysics of the seventeenth and eighteenth centuries, so widespread in German speaking lands. It is worth mentioning that in his early writings Kant, the enthusiastic reader of Newton, shared, together with the representatives of Leibniz-Wolff school, the belief in the unlimited cognitive potential of human reason that could penetrate not only the mechanisms of nature but also the mysteries of the extra-sensual world (NTH, I; Panasiuk, 2010: 96 ff.).

As we know, Kant's reading of Hume woke him up from the dogmatic slumber and resulted in a shift of his philosophical orientation. Kant realized that man, regardless of his natural cognitive capacities, both sensual that make it possible for him to perceive phenomena of the world that surrounds him and intellectual ones that allow him to analyse the sensory material, is unable to go beyond the empirical cognitive horizon (Prol, IV: 257 ff.; KrV: A 395). If going beyond the realm of possible experience is unfeasible, then hopes which were kindled in the minds of many modern thinkers, filled with awe by the achievements of mathematical physics, would only be a baseless illusion. The new vision of reality, funded on the results of modern studies in natural sciences, which was to replace the no longer defensible traditional worldview, turned out to be mission that cannot be accomplished.

Kant was aware that his discovery of the delusion concerning the cognitive potential of human reason could not have been a coincidence. His critique of the cognitive capacities of reason is a part of his concept of historical process as a progress in ever fuller application of reason by man, whose history demonstrated that this capacity could be developed and perfected (cf. IaG, VIII: 18–19; FM, XX: 264, 286–287, 342). As it turned out, in his application of the capacities of reason, man did not subject them to critical analysis and, consequently, was unable to notice the limits of reason. This resulted in the period of dogmatic rationalism in early modern times, which was manifested, mostly by the followers of the Leibniz-Wolff school, in the belief that human reason is able to penetrate completely the whole world of empirical experience as well as mysteries of extra-sensual reality (FM, XX: 305). The critical analysis of those hitherto highly appraised cognitive capacities allowed Kant to discover yet unknown limitations of those capacities. It turned out that human natural perceptive apparatus makes it possible for him to capture only the phenomenal level of reality subject to his senses without the possibility of penetrating its ontological fundament. Natural phenomena, given to man in an act of sensory experience and coordinated into chains of causes and effects with the help of the intellect, cannot be attached to their fundament that is unattainable for the senses.

494

As for the character of the reality that is placed completely outside the cognitive capacities of the subject, Kant offers an interesting explanation. As long as we speak of the realm of nature, we can or, in fact, we must admit the existence of something that is the fundamental ground for our perceptions, the “unknown something” (Prol, IV: 315); however, when it comes to Reason’s uncritical ideas about dealing with extra-sensual beings, it has no grounds to believe that they are cognizable, let alone that they exist at all (FM, XX: 296). In their earlier history, neither the philosophical speculation, popularly known as metaphysics, nor the intellectual reflection on religion sharing the same characteristics, achieved any cognitive results; moreover, according to Kant, they were unable to do so. A thinker tries to penetrate the mysteries of transcendent beings in vain; in fact, he is dealing with *ideas*, i.e., constructs of his own mind rather than independent entities of another reality.

Kant’s discovery of the illusion that to his day led astray men who were taking up the cognitive task is an important turning point in the history of philosophy. The era of widening application of reason in cognitive acts, which is how the progress of enlightenment is seen in history, ended on a high note: at last man was able to answer the call of the ancient philosophers: *know thyself*. Man finally realized that he is a being endowed with reason and, consequently, freedom and ability to exercise moral acts;

at the same time, he realized that he is a finite natural being with limited cognitive capacities. That was a self-knowledge characteristic for the enlightened man of the new epoch of criticism. It was then, in the times our philosopher lived, that man finally liberated himself from the burden of immaturity that he had to carry for most of his history. A new vision dawned upon him, a new vision of the world but also of man, conscious of himself, of his vocation, and of his possibilities of a free being becoming a subject of history and an architect of his own fortune.

It is clear that the acquisition of self-knowledge concerning his cognitive capacities by the human subject radically changes his situation in the cognitive process itself. In his critique of pure reason, Kant poignantly and repeatedly stresses that once man becomes aware of the fact that in his inquiry concerning what is beyond the realm of possible experience, he no longer deals with real beings but with *ideas*, sc. products of his own intellect, he cannot simply study their natures, because it makes no sense. What he can do is to reflect on the formation process of such beings that can be presented in the human mind only conceptually and to ask about the source of such thoughts in it: why does man, as witnessed by the history of metaphysical and religious speculation, continually engage in that futile action? Since his discovery, the object of a philosopher's research should be especially man, characteristics of his nature, motives for action, and the reasons of his vain pursuits of the mysterious extra-sensual world (FM, XX: 296).

495

Following that path Kant concentrates, first of all, his attention of a critical analyst on the ways of arguing that are aimed at proving the existence of the most important inhabitant of the world of metaphysicians and theologians, viz. God. Later on, he will concentrate on the critique of arguments, which were supposed to discuss the characteristics of God. All the time, however, he is not interested in the critical analysis of religion understood as a commonly shared creed of a group of believers but a theoretical ground of religion that must be subjected to the arguments aimed at turning belief into knowledge. This kind of reasoning was pretty widespread in the West even before Kant, especially in the intellectual circles interested in the developments of natural sciences. The achievements of naturalists were often seen as inspiration for those thinkers who were looking for ideas that could serve as indubitable arguments for the existence of an omnipotent creator of everything that exists. The old argument of St. Anselm, reminded to his contemporaries by Descartes, was not forgotten either. That argument, together with the physico-theological and cosmological ones, popular in the school of Leibniz and Wolff, were subjected to penetrating critical analysis by Kant already in his pre-critical period, even though he still did not doubt in the possibility of reaching the absolutely necessary being with human reason (BDG, II: 72 ff., 155 ff.).

In the later period, when he had already formulated his programme of the critique of reason, he perused the opinions of the supporters of those arguments and showed the baselessness of their reasoning.

The final conclusion of Kant's critical argument concerning the attempts to prove the existence of God is as follows: man cannot prove the existence of a being, whose properties he gets to know with the help of reason, by means of his cognitive powers. Man's God thus remains only an *idea* – a purely intellectual concept devoid of any grounding in existence. Hardly anywhere else had human reason struck the limits of his capabilities in the quest for knowledge. The problem encountered by reason when it attempts to grasp the nature of the being that it has showed itself as the necessarily existing cause of the perceptible world is not limited to the mere existence of that being. The characteristic of that being, situated completely beyond the perceptive capabilities of the subject, constitutes another problem, since already in its initial intuition it has to be conceived as radically different from both other perceptible objects and the subject of cognition itself. When it comes to the perceptible world, which is grasped by the intellect as a multitude of objects of accidental character, negation of that character comes almost spontaneously. Consequently, it must be an infinite, eternal, necessary being. If the subject of cognition strives to discover its other properties, however, it will learn that they can only be expressed with help of descriptions that, according to Kant, have an anthropomorphic character. Such human qualities as rationality, free agency or free will, moral sensitivity, goodness etc., which are proper only to man, are presented then in the superlative form with respect to that unusual being (Pölitz: 310).

496

This being is understood as the ground, principle, or even creator of everything that exists; it is reason but not the Absolute Reason, its will has an unlimited power, etc. It should be noted, however, that those qualities, proper to man as a rational and free being, drastically change their meanings which he discovers in himself when they are attributed to that absolute, omnipotent being and, consequently, we are unable to know precisely the functioning of divine reason and will (FM, XX: 303 ff.). As a result, we are left with arguments *per analogiam*, which retain the anthropomorphic character and create only a semblance of rational inquiry into the realm that remains completely out of reach for human cognitive powers. Even assuming that this being exists, its nature is totally inaccessible to human mind, which merely transfers the properties of orderly and teleological processes discovered during observations of its natural environment to its own metaphysical creature and ascribes to it the role of the efficient cause of those processes. Realizing the inability of human mind to transcend the limit of its cognitive capacities Kant claims that the only thing that we can achieve in such attempts is to imagine the world *as if* it proceeded in

its existence and internal character from some highest intellect (Prol, IV: 359; FM, XX: 341). Thus we can see that the famous Kantian *as if* (*als ob*) is the only result of the relentless struggle of a great number of scholars of philosophy and religion, who tried, over the ages, to discover the ultimate cause of all that we experience in our earthly lives.

A question arises here: why is this struggle taken up over and over again with no signs of abating even though it is bound to fail, as shown by the critical analysis. The reply to it is of crucial importance for understanding Kant's critical endeavour and sheds light on the way in which he presented the status, role and function of religious awareness in human life. He points out that man, a being that belongs to the realm of nature but at the same time is endowed with reason and free will, should not be content with the knowledge that he achieves on the basis of experience. Modern natural science, construed by the intellect on the basis of sensory experience discovers the world that surrounds the subject of cognition as a system composed of accidental beings which are all subject to strictly deterministic laws. As a rational being, however, man wants to find such relations within the system that would complement it with sense and teleological character, thus allowing him to move from accidental to necessary being, from determinism to freedom. This process, according to Kant, takes place on the theoretical plane, which means that reason must supplement the cognitive act of the intellect based on perception with such data that are clearly beyond the powers the intellect can muster (FM, XX: 279–280, 286 ff., 293 ff.). Such is the nature of man that he is never satisfied with what the intellect drawing from sense perception data can bring it. Finding that this was a struggle that the Reason could not have brought to any result was possible only thanks to Kant's critique of it. His critique, however, did not disavow the value of the struggle for man who sees his vital aim in it, as it makes it possible for him to unite the doctrine of science with the doctrines of metaphysical and religious character. The supreme objects of his cognitive quest are, after all, God and the immortality of the soul. According to Kant, the path of theoretical inquiry, chosen by rationalist dogmatists, who believed that the extra-sensual world could be adequately analysed with the same research procedures that proved successful with respect to the world of possible experience, was a dead end road. Besides, if it were possible to traverse that path, it would mean that man's cognitive efforts can move him beyond the phenomenal reality to its ontological fundamentals; that, in turn, would result in negation of human freedom, which, after all, is the property that makes him man out of a natural being (LBI: XVIII: 667–668). Man can be a free being, because in its ontological ground the world of nature is not subjected to radical determinism, which excludes freedom.

Interpreting Kant's position in this respect we cannot but agree that it is actually beneficial for man to have limited cognitive powers with respect to the realm of *noumena*. At the same time, man's inability to reach the abode of the absolute being, which endows the world not only with existence but also with sense and order, puts him in a difficult existential position. This is because Kant is convinced that even though it is inadmissible to treat nature as merely phenomenal, there is hardly any certitude that the world which was created by metaphysicians and believers in supernatural beings is real. Critical analysis of the latter clearly shows that we are creators of the ideas that make it up, that they are beings, "which perhaps have no existence at all outside our idea and maybe could not exist [...]" (FM, XX: 296–297).

Consequently, since the scientific path of inquiry does not allow human reason to reach God and various opinions concerning his nature and immortality of the soul, which persist in human minds, have only subjective character, one must ask a question about the way out of that embarrassing situation. Finding a solution for such a problem, so pertinent for human existence, in the moment in which reason has finally achieved self-knowledge, is of vital importance for Kant's whole philosophical project. Once he has shown the futility of reason's attempts to penetrate the mysteries of extra-sensual reality, he goes on to show that this scientifically impenetrable and ineffable realm plays an important role in human life. When reason abandons all attempts to reach that realm, man becomes reduced to merely natural existence with no references to order and sense that would go beyond the realm of finite beings. Man is thus contained in the world of natural objects whose dynamics is studied by mathematical natural science.

Another question is put forward by Kant here: Can an enlightened man continue to believe in religious truths unperturbed by doubt, even though he is aware that they are completely out of reach for his reason? He is bound to have doubts, especially once he has realized that he himself is the author of those truths. A way out of this dramatic dilemma, which Kant offers, is to point out that there are reasons other than the theoretical ones, which prevent us from giving up the extra-sensual world, notwithstanding its inaccessibility for reason. Those arguments in defence of religion are of a practical character, which means that they refer to man's moral sphere. It is there, in the area of his moral activity, that man, a rational and free being, manifests his humanity most of all. His ability to choose between good and evil, his responsibility for conscious acts of will make him man, the exceptional being among other natural creatures. It turns out, however, that his vision of the nature and sources of moral acts was as much flawed as his opinions concerning cognitive acts. He used to believe that moral commandments, which he should obey, come from

a transcendent deity. Although this omnipotent and awe inspiring being was variously understood and presented by peoples of various times and cultures, everywhere it was supposed to dictate to people what is good and what is bad, threatening them with harsh punishment if they do not abide by his orders. Moreover, the omnipotent deity promised happiness and eternal life as a reward for obedience.

According to Kant, belief in transcendent sources of human moral sensitivity is a delusion, and yet it should be treated as the most important reason for the positive evaluation of the role of religion in the history of humanity. Immature, not fully aware of his capacities and position in the universal order, man needed help in his moral actions from an extraneous authority (cf. RGV, VI: 103; SF, VII: 36–37). Attaining self-knowledge as a result of the critique of his rational powers was a watershed in his history. It has turned out that his very nature as a rational being endowed with free will makes him a supreme moral lawgiver for himself. Henceforth religion is no longer needed to dictate his actions to him: he can freely choose between good and evil and take the responsibility for it (RGV, VI: 3).

It would be an error, however, to believe that Kant rejects religion as a system of ideas and beliefs that is worthless and devoid of function in human life. On the contrary, he stresses the role and importance of religious beliefs as essential components in the process of forming man as a rational and moral being, not only in the past but also now, when this process has achieved the stage in which man has emerged as conscious of himself and his capabilities. We have already stressed that after putting to question the status of religion as a result of the critique of man's cognitive capacities (notwithstanding the attempts of many scholars to save it with the help of science) man, as a thinking subject, was set against the senseless, purely deterministic world. This was a radically new situation: he realized that he no longer had access to what was most important for him. Accepting the fact that *theoretical*, i.e. scientific, procedures cannot guide him towards the axiological order, man intensified his *practical* actions by declaring his faith in the existence of a reality whose nature made it possible for him to function as a moral being. As a result, the moral subject that refuses to accept his finite nature and the world without values creates a new reality through a *practical* act of faith in order to replace the one which escaped him, when he tried to reach it by means of cognition proper for modern science. In this *practically* restored order, man can expect that if he merits a prize for his moral behaviour, he will receive it, regardless of the doubts the intellect may raise. This prize is happiness (*Glückseligkeit*), the state of bliss that cannot be reached by means that pertain to man understood as a natural being. The concept of happiness includes, among others, the hope for eternal life after death.

It is difficult to evaluate Kant's dilemma concerning religion in the Modern era, which appeared when the awareness of progress in natural science started gradually entering public knowledge. He realized that man's act of faith that should replace his incapacitated reason is not an emotional act but one that is a rational recognition of the truth of "a theoretical statement, e.g. *there is a God*, by practical reason" (FM, XX: 297) because of its importance for moral acts. The subject of that rational act of free recognition of theoretically unavailable truths is in a peculiar situation. He must silence the protests of theoretical reason and give all rights to the practical one but at the same time he must be aware of and accept the fact that everything that he receives from the latter as practical, moral teaching is, in fact, of his own making and thus is bound to remain invariably in the realm of subjectivity. There is no doubt that the type of certitude concerning the truths of religious teaching that emerges from this discourse is completely different not only from that of rationalist metaphysics but also from that of traditionally conceived belief.

The enlightened man accepts the truths of faith, religious beliefs, and treats objects of worship as if they were real only because of moral reasons. Already mentioned above, Kant's famous formula *as if (als ob)* defines the character and ontological status of the enlightened man's religious belief. It is a rational belief, which holds the Highest Good to be the supreme value; God is thus a kind of purely rational construct, conceived as an absolute and necessary being, and constituting a *raison d'être* for finite beings, i.e., the world of sense-perception, by giving sense and meaning to those beings and to man, too. Conceived in this way, religion is actually reduced to that belief, accepted solely for practical and moral reasons (KU, V: 425 ff.). It does not allow for any institutional form, clergy, or system of dogmas. In such religion, Church becomes an invisible spiritual community of people sharing the same beliefs. This form of belief, in contrast to the multitude of so-called historical religions, can be only one, because its nature and character are derived from its proper ground, the human reason, which is one. One can enter this spiritual community of believers in "the religion within the limits of reason alone" only by an act of free participation (RGV, VI: 120 ff.). This state of events is the result of man's reaching the fullness of enlightenment, intellectual and moral maturity through which he enters history and becomes its conscious creator.

It is worth noting that most of the essential views concerning the religion of the enlightened man, who has freed himself of the superstitions that were a burden for his spiritual life and finally attained complete autonomy, is actually not different, in any important sense, from other such ideas, which were popularized in various ways by the intellectual circles in the times of Kant or even earlier. A peculiar feature of his project of

rational religion, which makes it possible to distinguish it from those of other thinkers of the period, probably with the exception of Hume, is his ability to show clearly the inaccessibility of the transcendent world for human reason, the impossibility of reaching the *sacrum* that was supposed to radiate the divine light bringing order to all inhabitants of the earth. Kant's attempt to re-sacralise the cosmos after its disenchantment by modern natural science could only be an attempt *als ob*. It has turned out that only the *als ob* version could save the spiritual message that had animated man until the truth of the cognitive capacities of his reason was recognized by him and became completely and clearly known.

Together with Kant and enlightened by him, we have entered the world of uncertainty. Looking at his work from a historical distance we can say that this thinker ushered man into the kingdom of both self-knowledge and uncertainty having liberated him from the delusions, which he had entertained before. We have to be aware that the community of free, completely autonomous subjects, the dreamland of liberated human beings, the Kingdom of God of "universal rational belief" that is to come one day, is possible as the Kingdom of God *als ob* with respect to its metaphysical ground (RGV, VI: 121).

Translated by Marek Gensler¹


501

BIBLIOGRAPHY

- Kant, I. (1821). *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, edited by K. H. L. Pölit. Erfurt: Keyser.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Panasiuk, R. (2010). "Wszechświat Newtona i Stwórca. Wczesnego Kanta ujęcie problematyki religijnej", in: Gwaryn, M. and Perkowska, I. (eds.), *Bóg – człowiek – świat wartości*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe ŚLĄSK.

¹ I would like to thank dr. Anne Davenport for correcting the translation.

Paul Guyer

 <https://orcid.org/0000-0001-7195-6710>
Brown University

THE ANTINOMIES OF PRACTICAL REASON

Abstract

The official antinomy in the Transcendental Dialectic of the *Critique of Practical Reason* concerns the highest good. But the entire Transcendental Analytic of the first half of the *Critique* also concerns an antinomy, namely the antinomy between freedom and determinism that was the topic of the third antinomy of the *Critique of Pure Reason*. These facts raise two questions: what does the treatment of freedom and determinism in the second *Critique* add to that of the first? And how does transcendental idealism, which is supposed to be the key to the resolution of all antinomies for Kant, play into his solution to the question of the highest good? I argue that we need to look to Kant's previous works, especially Section III of the *Groundwork*, to answer the first question, and to his subsequent works, especially the *Critique of the Power of Judgment*, to answer the second: the second *Critique* clarifies that we do have a certain kind of insight through pure reason into our noumenal will, and clarifies that the postulate of pure practical reason of the existence of God as the ground of the possibility of the highest good has to be understood through transcendental idealism.

Keywords:

Kant, antinomy, practical reason, determinism, freedom, fact of reason, highest good, apperception, transcendental idealism

503

INTRODUCTION

Most of the *Critique of Practical Reason*, that is its Analytic and the Critical Elucidation thereof, aims to prove the actuality of the freedom of the human will in the face of the thoroughgoing determinism of human action in the natural world. The Third Antinomy of Pure Reason in the *Critique of Pure Reason* concerns the possibility of human freedom in the face of the thoroughgoing determinism of human action in the natural world. But

Kant does not pose an antinomy about freedom in the second *Critique* nor present his treatment of the relation between freedom and determinism there as the resolution of an antinomy. Instead, he reserves the title of antinomy for the problem of the possibility of the highest good as the complete object of morality in the Dialectic of the second *Critique* and presents two postulates of pure practical reason, those of immortality and the existence of God but not that of freedom, as the solution to that Antinomy. These facts raise two questions. First, why does Kant not pose an antinomy about freedom in the second *Critique* and present his treatment of freedom there as the solution to that antinomy? Second, is the problem of the possibility of the highest good really an antinomy, and even if it is, does Kant resolve it by means of his preferred tool for resolving antinomies, namely his doctrine of transcendental idealism?

The answer to the first of these questions may seem obvious and indeed given away by my opening statements. Kant does not formulate an antinomy about freedom in the second *Critique* because he had already done so in the first, in the Third Antinomy, and had used transcendental idealism there to prove the *possibility* of freedom; the second *Critique* is meant to add a proof of the *actuality* of freedom that *presupposes* the proof of its possibility and thus the resolution of the antinomy. There is certainly text that speaks in favor of that solution, but there are also problems with it, namely, that Kant actually anticipates the second *Critique's* proof of the *actuality* of freedom in the first and also suggests that the second *Critique* adds something other than a proof of actuality to the first *Critique's* conception of freedom. As for the second question, whether the resolution of the official antinomy of practical reason, that concerning the highest good, employs transcendental idealism, there the problem is that it does not really do so, rather employing traditional metaphysical-religious ideas, namely the immortality of the soul and the existence of God, that had been entertained by many human cultures for millennia without the need for or benefit of transcendental idealism. But he *could* have appealed to transcendental idealism to resolve the problem of the highest good, and in works subsequent to the *Critique of Practical Reason*, both the *Critique of the Power of Judgment* and *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Kant takes some steps in that direction.

I will suggest, then, that it is best to read the *Critique of Practical Reason* as addressing *two* antinomies, the antinomy about freedom raised in the first *Critique*, about which more needs to be said, and the antinomy of the highest good.¹ Once we see how Kant could have appealed to tran-

¹ Allen W. Wood (1970) claimed that there are two antinomies concerning the *highest good*, one concerning immortality as one condition of the possibility of the highest good

scendental idealism for a solution to the second antinomy more clearly than he did in the second *Critique*, we will see that the solutions to the two antinomies of practical reason are related: in fact they both turn on the application of transcendental idealism to human choice or will, or at least part of the resolution of the antinomy about the highest good does. But we will not be able to appreciate this point unless we recognize that the *Critique of Practical Reason* is addressing two separable antinomies in the first place.

THE THIRD ANTINOMY AND THE SECOND CRITIQUE

The ideas of pure reason are generated from “the concept of the unconditioned, insofar as it contains a ground of synthesis for what is conditioned” (KrV: A 322/B 379),² more precisely by the assumption that “when the conditioned is given, then so is the [...] unconditioned” (KrV: A 308/B 354). Kant attributes this assumption to the faculty of reason, without any initial distinction between theoretical and practical uses of reason. The idea of the highest good will eventually be explained as the idea of “the unconditioned totality of the object of pure practical reason” (KpV, V: 108). The Transcendental Dialectic of the *Critique of Pure Reason*, however, is presented as concerning only ideas of pure theoretical or speculative reason (although part of my argument will be that in the case of the Third Antinomy this is misleading). The Transcendental Dialectic’s treatment of “dialectical inferences” is divided into three parts, the Paralogisms of Pure

505

and the other concerning the possibility of happiness as the other component of the highest good (chapter 4, pp. 104–105). I agree that Kant treats rational belief in the immortality of the soul and the existence of a divine author of nature as two separately necessary conditions for rational belief in the possibility of the highest good. But I do not think that it is necessary to say that there are two separate antinomies concerning the highest good; in any case, that is not what I am suggesting, but rather than the second *Critique* should be read as continuing the resolution of the antinomy concerning freedom of the will as well as posing and resolving an antinomy about the highest good.

² Quotations from the first *Critique* (KrV) are from Kant (1998), and are located by the pagination of the first (“A”) and second (“B”) editions. Quotations from the *Critique of Practical Reason* (KpV) are from Kant (1996a), and are located by volume and page number of the *Akademie* edition of Kant’s collected works, reproduced in the margins of the Cambridge edition. Quotations from the *Critique of the Power of Judgment* (KU) are from Kant (2000), and those from *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (RGV) are from Kant (1996b). Quotations from these works are also located by *Akademie* volume and page numbers.

Reason, concerning ideas of the unconditioned self or soul, the Antinomies of Pure Reason, supposedly concerning ideas of the unconditioned world-whole (although this too is misleading, precisely since the Third Antinomy concerns the idea of unconditioned freedom, thus an idea of the human self, which is part but not the whole of the world), and the Ideal of Pure Reason, concerning the idea of an unconditioned ground of all reality, that is, God. The dialectical, that is, plausible-seeming but ultimately fallacious, inferences concerning the soul and God are resolved simply by pointing to the need for sensible intuitions as well as pure concepts for human cognition and the *absence* of the former in the case of the claims about unconditioned soul and God; thus the critique of these inferences depends on what Henry Allison calls Kant's "discursivity thesis," (cf. Allison, 2004: e.g., 11–17 and 2015, *passim*) the claim that human knowledge always requires both intuitions and concepts, but does not actually depend on transcendental idealism, Kant's distinction between spatio-temporal appearances and the non-spatio-temporal things in themselves that appear to us spatio-temporally. The dialectical inferences diagnosed in the Antinomies, however, concern *conflicts* or *contradictions* between reason's idea of the unconditioned and the always conditioned character of the sensibly given, contradictions which Kant argues can be resolved only by appeal to transcendental idealism and which thus function as an indirect proof of that doctrine (KrV: A 506–507/B 534–535). The first two, "mathematical" antinomies concern the extent and divisibility of space and time, pitting the theses that space and time must be finite in extent and divisibility against the antitheses that they must be infinite, and Kant argues that both sides *falsely* apply the idea of the unconditioned (the unconditioned as either a completed finite series or as a completed but infinite series) to what are mere forms of sensible intuition, which are merely *indefinitely* extendable or divisible, and do not concern things in themselves at all. In the third and fourth, "dynamical" antinomies, however, the third concerning causation and the fourth necessity, Kant apparently argues that transcendental idealism allows for the *truth* of both sides, more precisely for the actual truth of the antitheses when interpreted to concern appearances and the possible truth of the theses when interpreted to concern things in themselves. In the Fourth Antinomy, Kant argues that the unending chain of appearances comprising the phenomenal world in which each state is necessitated by another but the whole of which appears contingent can nevertheless have a necessary ground outside of it if things in themselves can be different from their appearances. And in the Third Antinomy, which is our concern, he apparently argues that even though all appearances, including those of human actions, are causally determined by others, such events or actions can nevertheless be grounded in absolute spontaneity or freedom outside

of the series, again if the distinction between appearances and things in themselves is recognized. Let us look at that argument more closely.

The Third Antinomy is the conflict between the thesis that “Causality in accordance with laws of nature is not the only one from which all the appearances of the world can be derived,” thus “It is also necessary to assume another causality through freedom in order to explain them,” and the antithesis that “There is no freedom, but everything in the world happens solely in accordance with laws of nature.” The concept of the unconditioned is not mentioned in the argument for either thesis or antithesis, but it is easy to see how it is at work on both sides. The argument for the antithesis may be considered an unconditioned application of the principle of the second Analogy of Experience that an event can be determined to have occurred only by the application of a causal law, yielding the premise that “Every beginning of action” (*jeder Anfang zu handeln*) “is determined in accordance with constant laws,” with which the supposition of a “dynamically first beginning of action presuppos[ing] a state that has no causal connection at all with the cause of the previous one, i.e., in no way follows from it,” is incompatible. The argument for the thesis, by contrast, interprets the idea of the unconditioned to require completeness in the series of explanation, thus a first cause that is not itself further conditioned by anything antecedent, and thus argues that “completeness of the series on the side of the causes descending one from another” requires “a cause sufficiently determined *a priori*,” that is, a cause determined in and of itself and not by something else (KrV: A 444–446/B 472–474). The resolution of this conflict then requires transcendental idealism, understood as the doctrine that appearances are necessarily spatiotemporal but things as they are in themselves are not spatio-temporal.³ Kant’s argument is that the antithesis is correct about appearances, that is, that there can be no uncaused cause in the series of events in nature, but there is no problem with this idea if we are talking about things in themselves, that is, as long as we are “talking of an absolute beginning not as far as time is concerned, but as far as causality is concerned” (KrV: A 450/B 478). In the case of the extent and divisibility of the world, the parts that are to be synthesized or divided are always “homogeneous,” spatio-temporal extensions, and the most that can be said is that the composition or decomposition of such extensions is always indefinitely extendable. But in the case of causation, the items to be synthesized, that is, the causes and effects, do not have to be homogeneous, thus the idea of “a synthesis of **things not homogeneous** [...] in causal connection” is not problematic, therefore “the dynamic series of sensible conditions [...] allows a further condition different in kind,

³ For this interpretation, cf. Guyer (1987: 354–69 and 2017a: 71–90).

one that is not a part of the series, but, as merely **intelligible**, lies outside the series [...] and the unconditioned can be put before [*vorgesetzt*] the appearances without confounding the series of the latter, as always conditioned" (KrV: A 530–531/B 558–559).⁴ Thus both antithesis and thesis, "taken in such a corrected significance, may **both be true**" (KrV: A 532/B 560): there can be no uncaused and thus first cause within the temporal series of appearances, but the idea of a non-temporal, intelligible or noumenal uncaused cause or "absolute spontaneity" is not problematic. This is the idea of a non-temporal cause of the entire series of temporal causes and effects.

Of course there are issues with Kant's argument. One objection that leaps to mind is that it is incoherent because it allows for a non-temporal noumenal or intelligible cause of the temporal series of causes and effects when the concept of causation is inherently temporal, the idea of temporal "succession of the manifold insofar as it is subject to a rule" (KrV: A 144/B 183; see also B 234, A 193/B 238, and A 200–201/B 245–246). Throughout the discussion of the Third Antinomy Kant speaks of a "causality [...] which does not in turn stand under another cause determining it in time in accordance with a law of nature" (KrV: A 533/B 561), or an "intelligible cause, with its causality [...] outside the series" but with "its effects [...] encountered in the series of empirical conditions" (KrV: A 537/B 565); but the objection would be that this is an impermissible use of the concept of causality. The response is that this objection depends merely on Kant's characteristic terminological sloppiness. The definition of causality as temporal succession in accordance with a rule is the definition of the *schema* of the category of "Causality and Dependence" that Kant had introduced in the original Table of Categories (KrV: A 80/B 106), but the distinction between pure category and schematized category collapses if that original category is already taken in a temporal sense. In fact, what Kant should have included on the original table of categories, as corresponding to the hypothetical function of judgment, is the more abstract category of *ground and consequence*, which could be instantiated by non-temporal as well as temporal relations, as it would be, for example, in the case of if-then judgments in geometry, which concerns spatial but not temporal relations. He would have spared two centuries of interpreters many fits had he done so. He would even have spared himself some fits. In the *Critique of Practical Reason*, he will argue that practical reason can use the concept of *causa*

⁴ I have departed from the Cambridge edition in translating *vorgesetzt* as "put before" rather than "posited prior" to try to avoid the suggestion that the intelligible cause of the sensible series of appearances precedes it in time. Of course, since the temporal form of our intuition so thoroughly pervades our language as well, it is difficult to talk about the (supposedly) non-temporal things in themselves in language that has no temporal connotations whatsoever.

noumenon “from whose application to objects for theoretical cognition it can here abstract altogether (since this concept is always found *a priori* in the understanding, even independently of any intuition) — not in order to cognize objects but to determine causality with respect to objects in general, and so for none other than a practical purpose” (KpV, V: 49), as if we have to arrive at a practical concept of noumenal causality by abstracting from the temporality of the ordinary, theoretical concept of causality. But in fact the schematized concept of causality is an *instantiation* of the abstract concept of ground-and-consequence, which is what, as Kant’s parenthesis suggests, is found entirely *a priori* in the understanding. Too bad he did not just say this.

The second issue is that although the application of the idea of the unconditioned to the series of events in the natural world, or the idea of completing that series with a cause of it that does not itself have a further cause, would seem to call for the posit of a *single* uncaused cause of the series, Kant immediately takes the thesis to allow for *multiple* uncaused causes or spontaneous actions, in the form of “the absolute spontaneity” of *human* action “as the real ground of its immutability.” He makes this move thus:

We have really established this necessity of a first beginning of a series of appearances from freedom only to the extent that this is required to make comprehensible an origin of the world, since one can take all the subsequent states to be a result of mere natural laws. But because the faculty of beginning a series in time entirely on its own is thereby proved (though no insight into it is achieved), now we are permitted also to allow that in the course of the world different series may begin on their own as far as their causality is concerned, and to ascribe to the substances in those series the faculty of acting from freedom (KrV: A 450/B 478).

509

In other words, if God, as the cause of the entire world, is free, we can be too. Kant’s thought seems to be that once conceptual space has been opened for noumenal, non-caused causality, it can be occupied by multiple instances. This inference might seem unexceptionable were it not for the age-old theological conundrum whether human freedom is even compatible with the omnipotence of God, even if the latter can be characterized as a form of freedom. Kant sidesteps this issue in his published works although he discusses it extensively in his notes and lectures (cf. Insole, 2013: esp. chapter 4). Leaving that problem aside, however, Kant’s argument in the passage just quoted seems to be that he has proven the *actuality* of the absolute spontaneity of noumenal causation in the case of the divine and that he can infer from this at least the *possibility* of absolute spontaneity in the case of human causation at the noumenal level, thus that he has demonstrated the *possibility* of human freedom of the will.

This is a standard reading of what Kant supposes that he has accomplished in the resolution of the Third Antinomy in the first *Critique*, and leads to the view that he has left the task of proving the actuality of human freedom to the second *Critique* (anticipated, of course, by the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*).⁵ Kant himself encourages this interpretation when he concludes his discussion of the Third Antinomy by saying that “It should be noted here that we have not been trying to establish the **reality** of freedom, as a faculty that contains the causes of appearances in our world of sense.” He similarly encourages this interpretation when he says in the second *Critique* that “the moral principle [...] itself serves as the principle of the deduction of an inscrutable faculty which no experience could prove but which speculative reason had to assume as at least possible (in order to find among its cosmological ideas what is unconditioned in its causality, so as not to contradict itself), namely the faculty of freedom, of which the moral law, which itself has no need of justifying grounds, proves not only the possibility but the reality in beings who cognize this law as binding upon them” (KpV, V: 47). However, the first of these statements needs careful interpretation, for Kant continues it by saying that

510 Further, we have not even tried to prove the **possibility** of freedom; for this would not have succeeded either, for from mere concepts *a priori* we cannot cognize anything about the possibility of any real ground or any causality. Freedom is treated here only as a transcendental idea, through which reason thinks of the series of conditions in appearance starting absolutely through what is sensibly unconditioned, but thereby involves itself in an antinomy following its own laws, which it ascribes for the empirical use of the understanding. That this antinomy rests on a mere illusion, and that nature at least **does not conflict with** causality through freedom – that was the one single thing we could accomplish, and it alone was our sole concern (KrV: A 558/B 586).

Here Kant is drawing on his distinction between logical and real possibility; logical possibility is purely conceptual, requiring merely the absence of contradiction within a concept; real possibility always requires that plus something more than a coherent concept, some basis in reality itself. But what I want to emphasize about this passage is that Kant’s initial claim not to have proven the actuality of any freedom, human or divine, is belied by his previous arguments. We have already seen that he has claimed that the necessity of at least one first and uncaused cause for the entire series of appearances has been *proved* (KrV: A 450/B 478). That seemed to leave *human* freedom a mere possibility, which is itself more than he claims in the last passage. But in fact Kant has gone even further;

⁵ For a typical version of the standard view, cf. Reath (2006: 275–290, at 277, 286, 289–90).

he has claimed that the *actuality* of human freedom is proven on both *theoretical and practical grounds*. Here is the crucial passage:

The human being, who is otherwise acquainted with the whole of nature solely through sense, knows himself also through pure apperception, and indeed in actions and inner determinations which cannot be accounted at all among impressions of sense; he obviously is in one part phenomenon, but in another part, namely in regard to certain faculties, he is a merely intelligible object, because the actions of this object cannot at all be ascribed to the receptivity of sensibility. We call these faculties understanding and reason [...].

Now that this reason has causality, or that we can at least represent something of the sort in it, is clear from the **imperatives** that we propose as rules to our powers of execution in everything practical. The **ought** expresses a species of necessity and a connection with grounds which does not occur anywhere else in the whole of nature [...].

Now this “ought” expresses a possible action, the ground of which is nothing other than a mere concept, whereas the ground of a merely natural action must always be an appearance. Now of course the action must be possible under natural conditions if the ought is directed to it; but these natural conditions do not concern the determination of the power of choice (*Willkür*) itself, but only its effects and result in appearance [...] (KrV: A 547–548/B 575–576).

To be sure, one paragraph further Kant says “Now let us stop at this point and assume it is at least possible that reason actually does have causality in regard to appearances” (KrV: A 548–549/B 576–577), but the genie is already out of the bottle: he has asserted the existence of human spontaneity both on the ground of our capacity for apperception and on the ground of our capacity to choose to act in accordance with moral imperatives rather than anything in mere appearance. Thus, while in the first of these paragraphs from the first *Critique* Kant has anticipated the central argument of Section III of the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, that our subjection to the moral law as the law of reason may be inferred from the noumenal fact of our self-activity (GMS, IV: 451–452), in the second paragraph he has also already anticipated what is often taken, and indeed presented by Kant himself, as if it were the innovation of the second *Critique*, namely the inference of our freedom from the “fact of reason” that consists in our consciousness of the moral law (KpV, V: 543). Kant’s proof of freedom in the second *Critique* is thus already included in the resolution of the Third Antinomy of the first, and the supposedly novel treatment of freedom in the second *Critique* must be regarded as a continuation of the resolution of the first Antinomy of practical reason broached in the first. But that also means that if the treatment of freedom in the second *Critique* adds anything to the resolution of the Third Antinomy of the first *Critique*, it must be something other than the proof of the actuality of our freedom.

What that addendum might be is revealed in the “fact of reason” passages to which I have just alluded. First Kant says that “the moral law [...] provides a fact absolutely inexplicable from any data of the sensible world and from the whole compass of our theoretical use of reason, a fact that points to the pure world of the understanding and, indeed, even *determines* it *positively* and lets us cognize something of it, namely a law” (KpV, V: 43). This does imply that it is our consciousness of the moral law that first proves the actuality of freedom, but also adds that the fact that freedom is proven by the moral law allows us to say something about the intelligible world, specifically about our intelligible selves, that we could not otherwise say, namely that they are governed by the moral law. Only pure practical reason gives any determinate content to our conception of the noumenal. Similarly, Kant concludes the passage on the deduction of freedom from the moral law by saying that “the moral law thus determines that which speculative philosophy had to leave undetermined, namely the law for a causality the concept of which was only negative in the latter, and thus for the first time provides objective reality for this concept” (KpV, V: 47). By proving the objective reality of a concept Kant ordinarily means establishing that a concept applies to a genuine object or has a genuine instance (KrV: A 84/B 117), but here he must mean something more like providing a concept with sufficient content to be a candidate for instantiation at all, or at least providing that before proving that it is instantiated. So even if the proof of our freedom from the moral law has been anticipated in the first *Critique*, the second adds the claim that it is only from the moral law that our concept of our own noumenal freedom can be made determinate.

512

This claim is hardly free of problems. If the moral law is what makes our concept of our own freedom determinate, the question naturally arises, how can our freedom ever be supposed to operate in accordance with anything other than the moral law? In other words, how can a human action be both free yet immoral? This was the question that Johann August Heinrich Ulrich was to raise as soon as the *Critique of Practical Reason* was published, and to which first Carl Christian Erhard Schmid in 1790 and then Karl Leonhard Reinhold and Kant himself would respond in 1792 with versions of the distinction that Kant formulated as that between *Wille*, the source of the moral law identical to pure practical reason, and *Willkür*, the faculty of choice (Ulrich, 1788; Schmid, 1790; Reinhold, 1790: Eighth Letter; Kant, RGV: *Of the radical evil in human nature*). This issue has received extensive discussion, and I will not pursue it further here.⁶

⁶ Modern discussion begins with John Silber’s introduction (1960: lxxix–cxlii, esp. xicv–cvi). Cf. also Guyer (2017b: 120–37). Henry Allison (1990: 244) deals with it by saying that “the moral law supposedly describes the decision procedure or *modus operandi* of

Instead, in the remainder of this section I focus on the way that the second *Critique* continues not only a proof-strategy for the reality of human freedom already present in the first *Critique*; it also continues the first *Critique's* transcendental idealist strategy for the resolution of the antinomy between freedom and determinism. The resolution of the Third Antinomy was that the threat that any exercise of human freedom must be an interruption of the series of "natural causes" by beginning "an absolutely new series" *within* the continuous course of time (KrV: A 450/B478) can be averted by the supposition that the exercise of freedom takes place *outside* the series of events in time but grounds or noumenally causes that series. Kant puts this point in the form of a rhetorical question: "Is it not rather possible that although for every effect in appearance there is required a connection with its cause in accordance with laws of empirical causality, this empirical causality itself, without the least interruption of its connection with natural causes, could nevertheless be an effect of a causality that is not empirical, but rather intelligible"? (KrV: A 544/B 572). Specifically, Kant makes a distinction between "empirical" and "intelligible character": The empirical character of an individual agent sums up the causal dispositions that fully explain her actions at the empirical law, which causal dispositions are themselves the effects of antecedently valid laws of nature and antecedent initial conditions, *ad infinitum* and thus back past any obvious point for individual choice and responsibility; but the intelligible character of an agent is the spontaneous act of choice of her noumenal self which is the cause or ground of the series of her appearances but "**outside** the series of appearances" (KrV: A 552/B 580). There is no room for freedom within the empirical series of human actions: "Even before it happens, every one of these actions is determined beforehand in the empirical character of the human being." But there is room for freedom "In regard to the intelligible character, of which the empirical one is only the sensible schema," for there "no **before** or **after** applies, and every action, irrespective of the temporal relation in which it stands to other appearances, is the immediate effect of the intelligible character of pure reason" (KrV: A 553/B 581). To be sure, Kant already opens himself up to Ulrich's objection by equating intelligible character with reason, thus saying that "reason therefore acts freely," which seems to preclude the possibility of a freely *irrational* or immoral choice. But as I said, I am not going to worry

a hypothetically perfectly rational agent," a kind of agent we are not but which we can and should aspire to be; I do not think this irenic statement does justice to the extent to which Kant committed himself to the claim that the moral law is the causal law of our own actual noumenal selves in the *Groundwork* and the second *Critique* and the effort he made to break from this position in the *Religion*.

about that here; what I want to show is only that Kant adopts precisely the same model of the relation between freedom and determinism in the second *Critique*.

This is the point of the “Critical Elucidation” of the Analytic of Pure Practical Reason. Here Kant addresses the “apparent contradiction between the mechanism of nature and freedom in one and the same action” by explicitly recalling “what was said in the *Critique of Pure Reason* or follows from it”: namely, “the natural necessity which cannot coexist with the freedom of the subject attaches merely to the determinations of a thing which stands under conditions of time and so only to the determinations of the acting subject as appearance,” in which “the determining grounds of every action of the subject [...] lie in what belongs to past time and *is no longer in his control*”;

But the very same subject, being on the other side conscious of himself as a thing in himself, also views his existence *insofar as it does not stand under conditions of time* and himself as determinable only through laws that he gives himself by reason; and in this existence of his nothing is, for him, antecedent to the determination of his will, but every action — and in general, every determination of his existence changing conformably with inner sense, even the whole sequence of his existence as a sensible being, — is to be regarded in the consciousness of his intelligible existence as nothing but the consequence and never as the determining ground of his causality as a *noumenon*. So considered, a rational being can now rightly say of every unlawful action he performed that he could have omitted it even though as appearance it is sufficiently determined in the past [...]; for this action, with all the past which determines it, belongs to a single phenomenon of his character, which he gives to himself and in accordance with which he imputes to himself, as a cause independent of all sensibility, the causality of those appearances (KpV, 5: 97–98).

514

The single phenomenon of the agent that he imputes with all of its causality to his causality as a noumenon, independent of all sensibility, is nothing other than the empirical character that is grounded in her intelligible character. The former is fully subject to natural law, but the latter is free — although the question remains how that noumenal causality can be free to choose either morality or immorality, and now the additional question might also arise, how the freedom of *each* agent to choose her own empirical character is consistent with the freedom of *other* agents to choose theirs, when surely at the empirical level one agent’s character is to some extent determined by the choices that others make, as for example the character of children is to some extent determined by their parents’ choices. But I am no more going to attempt to resolve this question than the previous one. I only want to have established that the second *Critique* resolves the antinomy between determinism (“the mechanism of nature”) and freedom precisely the same way the first *Critique* does: the “Critical Elucidation” is just the continuation of Kant’s commentary on the Third Antinomy.

What I want to argue now, however, is that Kant's resolution of what is in effect the first antinomy of practical reason raised in the *Critique of Practical Reason* ought also to provide the basis for the officially designated Antinomy of Pure Practical Reason, namely the antinomy concerning the highest good, which is in effect the second antinomy of the second *Critique*. This antinomy is posed immediately following the resolution of the first in the "Critical Elucidation," and does not appear to follow that transcendental idealist model for the resolution of an antinomy as it should have. The question is thus whether it *could* have done so.

THE ANTINOMY OF THE HIGHEST GOOD

There are two steps involved in the formulation of what Kant explicitly labels the "Antinomy of Practical Reason" (KpV, V: 113). First Kant introduces the highest good as the complete good or complete object of pure practical reason or morality, next he claims that the highest good threatens the moral law with an antinomy that would render the moral law or morality itself "fantastic and directed to empty imaginary ends" and therefore false unless resolved (KpV, V:114). Kant then claims that the resolution of the antinomy depends upon the transcendental idealist distinction between appearance and noumenon (KpV, V:114). Our ultimate task is to see whether his resolution of the antinomy does employ transcendental idealism in a manner similar to his previous resolution of the antinomy concerning freedom, and if not, as I will argue it does not, then whether Kant should have and could have properly used transcendental idealism to resolve the antinomy. But before we reach that point, we must see what the concept of the highest good and the antinomy concerning it are supposed to be.

Kant generates the concept of the highest good by a double application of the concept of the unconditioned. First he reminds us that "*virtue* (as the worthiness to be happy) is the *supreme condition* of whatever can even seem to us to be desirable and hence of all our pursuit of happiness" and that therefore "virtue is a condition which is itself unconditioned, that is, not subordinate to any other" end, including that of happiness. He says that this has been proven in the Analytic of the *Critique of Practical Reason* (KpV, V: 110) and could have added that this had also been asserted at the outset of the *Groundwork for the Metaphysics of Morals* when he maintained that the good will is the only thing that is good "without limitation" and is of "unconditional worth" (GMS, IV: 393–394). But then he adds that the *object* of morality is only unconditioned in the further sense of being "whole

and complete” when happiness is included in it, although happiness as conditioned by virtue, thus not in itself unconditionally good (KpV, V: 110). From this he infers that

[I]nasmuch as virtue and happiness together constitute possession of the highest good in a person, and happiness distributed in exact proportion to morality (as the worth of a person and his worthiness to be happy) constitute the *highest good* of a possible world, the latter means the whole, the complete good, in which, however, virtue as the condition is always the supreme good, since it has no further condition above it, whereas happiness is something that, though always pleasant to the possessor of it, is not of itself absolutely and in all respects good but always presupposes morally lawful conduct as its condition (KpV, 5: 110–111).

516 These claims raise numerous questions. Why is happiness part of the object of morality at all, as opposed to a merely natural good that has nothing to do with morality? Whose happiness is part of the highest good for an individual, her own or that of all human beings? Why is virtue equivalent to worthiness to be happy? What does it mean for the pursuit of happiness to be conditioned by virtue? The points that will be crucial for our subsequent discussion can be introduced by beginning with the last question. It might seem that each individual will see her own happiness as her natural good, but should recognize that morality places a constraint on her pursuit of her own happiness, namely that she can pursue it only insofar as doing so is consistent with satisfying the claims of morality. Kant’s way of formulating the fundamental choice between good and evil in the *Religion*, for example, could suggest that model: the choice that each individual faces is whether to subordinate self-love — the pursuit of her own happiness — to morality, or morality to her self-love (RGV, VI: 36). But the demands of morality include making the happiness of others one’s own end, and the argument for this duty is that one can *morally* gratify one’s natural desire for one’s own happiness and for the assistance of others in the pursuit of it only if one is prepared to universalize and actively promote the happiness of others when they need one’s assistance in their pursuit of it, of course only to the extent that *their* pursuit of happiness is itself conditioned by morality (e.g., MS/TL, § 27, VI: 450–451). Thus, while the way in which virtue is a condition on the pursuit of happiness may be described abstractly as subordinating the pursuit of one’s own happiness to the demands of morality, whatever they might be, more concretely the supremacy of virtue means that each may pursue her own happiness as part of the larger project of promoting the happiness of all, thus the moral task for all of each perfecting her own virtue does not merely *constrain* but *includes* the collective project of all promoting the happiness of all. Thus, while Kant’s statement in the *Critique of Practical Reason* might suggest that there are two different conceptions of the highest

good, the “highest good in a person” and the “highest good” in the world, the former consisting in an individual experiencing happiness in proportion to her own virtue and the latter consisting, as Kant puts it in the 1793 essay on “Theory and Practice,” in “universal happiness combined with and in conformity with the purest morality throughout the world” (TP, VIII: 279), in fact morality’s fundamental requirement of universalizability leads to the recognition of the promotion of the happiness of all as an end that is also a duty and therefore leads to the universalistic rather than individualistic conception as the only concept of the highest good.

There is much more to say on the interpretation of the highest good, but this will have to suffice for present purposes (cf. Guyer, 2011: 88–120, reprinted 2016b: 275–302). Our next question is how the highest good gives rise to an antinomy. Kant’s argument is the following.⁷ It is a mistake to think that virtue and happiness are analytically equivalent, whether by this one might mean that virtue consists in the prudent pursuit of happiness, as did the Epicureans, or that happiness consists simply in the achievement of virtue, as did the Stoics (KpV, V: 111–112). Rather, the connection between virtue and happiness “must be thought synthetically, and, indeed, as the connection of cause and effect, because it concerns a practical ground, that is, one that is possible through action.” Either virtue must cause happiness or happiness must cause virtue. The latter would mean that the “desire for one’s happiness” would be the motive for virtue, which has been disproven since the *Groundwork*; the former would mean that the achievement of virtue is a sufficient or complete cause for the attainment of happiness. That too seems impossible, because even though simply being virtuous does bring its own kind of contentment (*Selbstzufriedenheit*, KpV, V: 119), that is not the same as happiness in the sense of satisfaction of some maximal coherent set of one’s natural desires, and the achievement of that requires “knowledge of the laws of nature and the physical ability to use them for one’s purposes” (KpV, V: 113) that goes far beyond what is involved in achieving a good will or being virtuous and even, so Kant will assume, goes far beyond natural human capacities. So “no necessary connection of happiness with virtue in the world, adequate to the highest good, can be expected from the most meticulous observance of moral laws.” And now comes the antinomy:

517

[S]ince the promotion of the highest good, which contains this connection in its concept, is an *a priori* necessary object of our will and inseparably bound up with the moral law, the impossibility of the first must also prove the falsity of the second. If, therefore, the highest good is impossible in accordance with practical rules, then the moral law, which commands us to promote it, must be fantastic and directed to empty imaginary ends and must therefore in itself be false (KpV, V: 113–114).

⁷ For more detail, see Watkins (2010: 145–67).

Whether this is really an antinomy is debatable. An antinomy is constituted by apparently sound arguments for contradictory propositions. An antinomy of practical reason should thus consist of apparently sound arguments for the propositions that morality is possible and morality is impossible. But here Kant is not stating any argument for the possibility of morality. He rather seems to be asserting only that the possibility of morality requires or includes the possibility of the highest good, so that the impossibility of the highest good would entail the impossibility of morality. In other words, the possibility of morality seems threatened by a simple *modus tollens*, and this threat needs to be averted in turn simply by a proof of the possibility of the highest good after all. Perhaps Kant conceives of the resolution of the unstated *first* antinomy of practical reason, namely the antinomy of freedom, as a proof of the possibility of morality itself, thus as the proof that should be required for the thesis side of an antinomy of practical reason, with the apparent proof of the impossibility of the highest good and therefore of morality itself as the apparent proof of the antithesis side of the antinomy. But he does not explicitly say that. Alternatively, perhaps Kant conceives of the preceding argument that morality itself demands the possibility of the highest good as the argument of the thesis, and then the antinomy would simply be between that proof of the possibility of the highest good and the present apparent proof of the impossibility of the highest good. Kant does not explicitly say that either. But in any case, whether there is really an antinomy about the highest good or not, the possibility of morality is threatened by a *modus tollens*: if morality demands the possibility of the highest good but the highest good is not possible, then morality is not possible either. That threat needs to be averted.

518

A second question to be faced before we turn to the main question of whether Kant's resolution of this problem really involves transcendental idealism is whether the supposed proof of the impossibility of the highest good does not turn on an individualistic conception of the highest good of the sort that I have argued Kant should not have countenanced in the first place. Kant himself concludes his argument against the analytical conceptions of the highest good found in Epicureanism and Stoicism with the claim that "it is clear from the Analytic that the maxims of virtue and those of one's own happiness are quite heterogeneous with respect to their supreme practical principle" (KpV, V: 112). This is certainly right, but if my argument that the universalistic conception of the highest good can be generated directly from the fact that the happiness of all is an end that is also a duty is correct, then it might seem as if happiness and virtue are analytically connected in the universalistic conception of the highest good after all. It might be objected to this objection that the premise that the maxim of seeking the assistance of others in one's own pursuit of hap-

pinness that has to be universalized to yield this duty is itself based in an empirical fact about human nature, as we should expect in the *Metaphysics of Morals* (see *Introduction*, Section I, VI: 217), so the connection between the moral law and the duty to promote the happiness of all is not entirely analytic after all. However, the claim that the connection between virtue and happiness must be synthetic is not actually necessary for the threat to morality with which Kant is concerned. In fact, if the connection between the concept of morality and the demand to promote the happiness of all is analytic, the threat posed to morality by the apparent impossibility of successfully promoting the happiness of all is even more obvious: the more directly morality demands the promotion of the happiness of all, the more is the possibility of morality threatened if the promotion of the happiness of all is beyond our powers. The threat to morality supposedly coming from the fact that the achievement of the highest good requires “knowledge of the laws of nature and the physical ability to use them” for the promotion of universal happiness that may be beyond our powers remains if morality analytically demands the possibility of such happiness to be resolved.

So now let us finally turn to the question of whether Kant’s resolution of this question, whether or not it should be called an antinomy, really involves transcendental idealism, and if it does not, whether it should have and could have. Kant states that the resolution of the “similar conflict between natural necessity and freedom in the causality of events in the world” “in the antinomy of pure speculative reason” required the distinction between “one and the same acting being as *appearance* (even to his own inner sense)” and “the acting person [...] at the same time as *noumenon* (as pure intelligence, in his existence that cannot be temporally determined),” so that one and the same act of the agent could be regarded as both determined in accordance with laws of nature and yet as an act of spontaneity on the part of the part of the intelligible subject, and then states that “It is just the same with the foregoing antinomy of pure practical reason,” that is, the antinomy about the highest good (KpV, V: 114). He then claims that while the proposition that “the endeavour after happiness produces a ground for a virtuous disposition” (Epicureanism) is “*absolutely false*,” the claim that “a virtuous disposition necessarily produces happiness, is false *not absolutely* but only insofar as this disposition is regarded as the form of causality in the sensible world, and consequently false only if I assume existence in the sensible world to be the only kind of existence as a rational being.” But since I can and must also think of my own existence “as a noumenon in a world of the understanding,” where “I have in the moral law a purely intellectual ground of my causality (in the sensible world), it is not impossible that the morality of disposition

should have a connection, indeed a necessary connection, as cause with happiness as effect in the sensible world, if not immediately yet mediately (by means of an intelligible author of nature)" (KpV, V: 114–115). Thus the threat to the possibility of the highest good and therefore to morality itself will be averted by the distinction between ourselves as agents in the sensible world and in the noumenal world.

This is indeed a proposal for the resolution of the antinomy of the highest good through the transcendental idealist distinction between phenomenon and noumenon. But it is not clear that Kant's further explication of the resolution of the antinomy does turn on transcendental idealism. For what Kant next argues is that the possibility of the perfection of (individual) virtue (but the possibility of the universalistic highest good will surely depend on the possibility of the perfection of the individual virtue *of each and all*) depends upon the possibility of an "endless progress" toward "completely conformity of the will with the moral law," which "endless progress is, however, possible only on the presupposition of the *existence* and personality of the same rational being continuing *endlessly* (which is called immortality of the soul)" (KpV, V: 122), and then that the possibility of happiness "as the state of a rational being in the world" — or of *all* rational beings in the world — "in the whole of whose existence *everything goes according to his wish and will*" requires the "existence of a cause of all nature, distinct from nature, which contains the ground of this connection, namely of the exact correspondence of happiness with morality," thus "the highest good in the world is possible" (or can be believed to be possible) "only insofar as a supreme cause of nature having a causality in keeping with the moral disposition is assumed" (KpV, V: 125), who can thus assure that the happiness of each and/or all follows from the virtue of each and/or all even if our own "knowledge of the laws of nature and the physical ability to use them" is not sufficient to directly achieve this result. *But the possibility of neither of these postulates really depends upon transcendental idealism.* To be sure, neither the immortality of the soul nor the existence of God is anything that we directly perceive or can confirm by the senses. Yet Kant is here conceiving of the immortality of the soul as a non-perceivable *but nevertheless temporal continuation* of our existence, not as the noumenal ground of our phenomenal actions, and he is likewise conceiving of the existence of God, in a traditional way, surely not as something perceivable, but nevertheless as the ground of a nature that includes us, *not as our own noumenal causality or grounding of nature.* But a transcendental idealist solution of the antinomy would be that *our own agency if understood noumenally is capable of the perfection of virtue* and that *our own agency if understood noumenally is capable of causing happiness.* The postulation of the immortality of the human soul and of the existence of God as the author of nature

is *not* a transcendental idealist solution to the possibility of the highest good. It is a traditional metaphysical solution, although of course the epistemological status of this solution has been transformed — or downgraded — from that of speculative assertion to that of practical postulate.

So now the question becomes whether Kant should have and could have provided a genuinely transcendental idealist solution to the antinomy of the highest good. In fact, Kant clearly did provide a transcendental idealist account of the possibility of the perfection of virtue that does not require the postulate of immortality, and at least suggests the possibility of a transcendental idealist account of the possibility of happiness resulting from virtue that does not involve the postulate of the existence of God. I refer first to Kant's thesis in the *Religion* that conversion from evil to good depends solely on an act of free choice available to each of us *at any time and always*, one that does not have to be deferred until some later moment in an afterlife or never reached at all, because it is an act of the noumenal self that is not constrained by the temporality of appearance at all. The argument of the *Religion* is that evil is never a product of natural inclinations but of a free choice to subordinate morality to self-love, but precisely because that choice is free "it must equally be possible to *overcome* this evil, for it is found in the human being as acting freely" (RGV, VI: 37), that is, to choose the opposite ranking of fundamental maxims. Kant rests his insistence upon this possibility upon an unabashed appeal to the principle that "ought implies can": "However evil a human being has been right up to the moment of an impending free action (evil even habitually, as second nature), his duty to better himself was not just in the past: it is still his duty *now*; he must therefore be capable of it" (RGV, VI: 41). He makes it clear that this choice is always open to us because it does not take place at the level of phenomena governed by ordinary temporality and ordinary causal laws: "To look for the temporal origin of free actions as free (as though they were natural effects) is therefore a contradiction; and hence [it is] also a contradiction to look for the temporal origin of the moral constitution of the human being [...] [where] constitution here means the ground of the *exercise* of freedom which (just like the determining ground of the free power of choice in general) must be sought in the representations of reason alone" (RGV, VI: 40). "Hence we cannot inquire into the origin in time of this deed but must inquire only into its origin in reason" (RGV, VI: 41). But as Kant also makes clear, we really have no way of representing the possibility of free noumenal choice except in the temporal terms that constrain our imagination and thus our powers of description, so we represent this ever-present possibility of free choice *as if* it were "a continuous advance *in infinitum* from a defective cause to something better." But even if we can only *imagine* this choice in terms of continual progress, which

would require infinitely extended existence for infinite but uncompleted progress toward it, we must *think* of this choice as always open to us and something we could always complete, even if we cannot picture how that can be. As Kant writes,

But because of the *disposition* from which it derives and which transcends the senses, we can think of the infinite progression of the good toward conformity to the law as being judged by him who scrutinizes the heart (through his pure intellectual intuition) to be a perfected whole even with respect to the deed (the life conduct). And so notwithstanding his permanent deficiency, a human being can still expect to be *generally* well-pleasing to God, at whatever point in time his existence be cut short (RGV, VI: 67).

A human being can be generally well-pleasing to God at whatever point in time his existence be cut short because freely and completely choosing morality over self-love does *not* take forever but is always noumenally open to us, something that we can only *represent* as being open to us at any moment of our existence but that really cannot be conceived in temporal terms at all. Thus the possibility of perfecting virtue does not require the postulate of immortality; on the transcendental idealist theory of freedom of the will it is always already open to each and every one of us.⁸

522 Of course, this doctrine will have to be reconciled with Kant's account of the relation between noumenal ground and phenomenal consequence in the solution to the antinomy of freedom. Such a reconciliation will have to take the form of supposing that if someone can make the choice to convert to goodness at a moment that *appears* to come after a lifetime of evil, then, since all that evil has appeared to be inexorably entailed by laws of nature, the laws of nature will have to turn out to be different than they appeared, namely to have allowed for such a change all along although the agent never realized it. I will come back to this point momentarily in discussing the second question that I raised, namely whether the solution to the problem of the highest good really requires the postulate of the existence of God.

What I just argued was that the perfection of virtue does not require the postulate of immortality because complete conversion in our choice of fundamental maxim is always already open to us. Kant mentioned God in his account of this theory in the *Religion*, but he did not argue that the postulate of the existence of God was a necessary condition of the possibility of conversion, specifically that God is necessary to assist us in our conversion or help us complete it. He argued only that even if we cannot

⁸ For a more extended exposition of this point, see Guyer (2016a: 157–179) and (2020: 142–164).

ourselves know that we have successfully converted, God can, or could should such a being exist. The basis for the postulate of the existence of God for the possibility of the highest good would thus have to remain the necessity of the existence of an intelligible author of a nature whose laws are in conformity with the moral law as a necessary condition for the realization of human happiness. The obvious reading of Kant's argument is that even the best intentioned, that is, fully moral, human efforts are inadequate for the production of universal happiness, so in this case, unlike the case of the perfection of virtue, the existence of God is necessary to supplement our own efforts. This is the thought suggested, for example, by Kant's remark that "morality of disposition should have a connected, and indeed a necessary connection, with happiness as effect in the sensible world [...] not immediately yet mediately (by means of an intelligible author of nature)" (KpV, V: 115). This suggests that we must believe that if we do our part, namely perfect our morality of disposition, then God will do his part, namely perfect happiness.

But the transcendental idealist theory of freedom at least allows for an alternative. A key consequence of this doctrine, as we saw previously and have just been reminded, is that the laws of at least human nature must be compatible with the possibility of a noumenal choice of the good *even if they do not initially appear that way to human beings*. Kant's explicit point is that the actual laws of human nature must be compatible with the possibility of the noumenal choice in favor of the moral law even they initially appear to entail the choice of self-love. But this thought at least suggests the possibility that the actual laws of human nature must be compatible with the realization of universal happiness even if they do not initially appear sufficient for that end, that is, that the initial appearance that the laws of nature make human efforts insufficient for the achievement of universal happiness is just an appearance. Transcendental idealism would seem to allow for the possibility that human efforts might be sufficient without divine aid for the realization of happiness as well as the perfection of virtue. The question now is whether Kant recognizes this fact.

It must be said that Kant does not appear to recognize this fact as clearly as he recognizes that according to transcendental idealism the perfection of virtue is always open to human beings without immortality as well as without divine aid. Even in the *Critique of the Power of Judgment*, from which any argument for the postulate of immortality as the necessary condition for the perfection of virtue (although not the occasional reference to the postulate) has already disappeared, Kant continues to maintain that "speculative reason cannot understand the realizability of" "the final end of all rational beings (happiness insofar as it is consistent with morality)" "either on the part of our own physical capacity or on the part of the

cooperation of nature" (KU, § 91, V: 471 f.), and that therefore reflective judgment, under the auspices of practical reason, must assume "a **moral** being as author of the world, i.e., a God," in order to have "a basis for assuming [...] its possibility, its realizability, hence also a nature of things corresponding to that end" (KU, § 88, V: 455). Nevertheless, it would seem that Kant could have suggested a solution analogous to his own solution to the antinomy of teleological judgment. That, as I understand it, is that although certain behaviors of organisms do not appear to be explicable in mechanical terms, once we postulate the existence of God as the author of nature whose purposes are to be achieved *through* the laws of nature, we realize that there need be no conflict between mechanical explanation and the purposiveness of nature, and thus that there can be no *a priori* limit on the scope of mechanical explanation even though there initially appears to be precisely such a limit (see especially KU, § 75, V: 398).⁹ But once the possibility that the limits of natural laws need not be what they initially appear to be, which is also crucial to Kant's account of the relation between empirical and intelligible character or phenomenal conduct and the noumenal choice of good, has been introduced, then the way would seem open to Kant to argue that the effects of the noumenal perfection of virtue on the phenomena of happiness might also be greater than they initially seem. The argument about our own power to produce happiness might be that our powers are greater than they seem, that the natural laws that seem to limit our powers to produce happiness are how the laws of nature should be expected to appear as long as we have not ourselves converted from evil to good, but that once we have converted we might discover that the laws of nature are different from what they seemed to be and that happiness is in our own power after all.

Of course, while according to transcendental idealism conversion from evil to good is always in our power, certainty that any or all of us have made the conversion is never in our power, for that happens at the unknowable noumenal level of our reality; so we will never be able to be sure whether a failure of human efforts to produce universal happiness

⁹ This is of course a controversial interpretation of Kant's resolution of the antinomy of teleological judgment that I cannot defend here. I note merely that Kant labels the introduction of the distinction between constitutive and merely regulative interpretations of the maxims of mechanical and teleological explanation, which some, such as Lewis White Beck, have taken to be the solution to the antinomy, merely the "preparation" for the resolution of the antinomy (KU, § 71, V: 388), and that actual resolution begins only with the argument that theism, although "incapable of dogmatically establishing the possibility of natural ends as a key to teleology," is nevertheless the only way we can judge the generation of the products of nature as natural yet also as ends (KU, § 73, V: 395).


is due to the moral failure of humankind or to genuine limits in the laws of nature. Given how far we seem to be as a species from the perfection of virtue, no doubt we should focus our efforts on the perfection of virtue and not spend our time worrying about whether happiness will follow from our efforts alone. But according to transcendental idealism, it should at least be possible that the laws of nature are different than they seem, and that it could.

BIBLIOGRAPHY

- Allison, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allison, H. E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven–London: Yale University Press.
- Allison, H. E. (2015). *Kant's Transcendental Deduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2011). "Kantian Communities", in: Payne, Ch. and Thorpe, L. (eds.), *Kant and the Concept of Community* (North American Kant Society Studies in Philosophy 9). Rochester: University of Rochester Press, pp. 88–120.
- Guyer, P. (2016a). "Kant, Mendelssohn, and Immortality", in: Höwing, T. (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*. Berlin–Boston: Walter de Gruyter, pp. 157–179.
- Guyer, P. (2016b). *Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press, pp. 275–302.
- Guyer, P. (2017a). "Transcendental Idealism: What and Why?", in: Altman, M. (ed.), *The Palgrave Kant Handbook*. London: Palgrave Macmillan.
- Guyer, P. (2017b). "The Struggle for Freedom: Freedom of Will in Reinhold and Kant", in: Watkins, E. (ed.), *Kant on Persons, and Agency: Festschrift for Karl Ameriks*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 120–137.
- Guyer, P. (2020). *Reason and Experience in Mendelssohn and Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Insole, C. J. (2013). *Kant and the Creation of Freedom: A Theological Problem*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (1996a). *Practical Philosophy*, edited and translated by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996b). *Religion and Rational Theology*, edited and translated by A. W. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, edited and translated by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*, edited by P. Guyer, translated by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reath, A. (2006). "Kant's Critical Account of Freedom", in: Bird, G. (ed.), *A Companion to Kant*. Oxford–Malden: Blackwell Publishing, pp. 275–290.

- Reinhold, K. L. (1790). *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweiter Band. Leipzig: Göschen.
- Schmid, C. Ch. E. (1790). *Versuch einer Moralphilosophie*. Jena: Cröker.
- Silber, J. (1960). "The Ethical Significance of Kant's Religion", in: Kant, I., *Religion within the Limits of Reason Alone*, translated by T. M. Greene and H. H. Hudson. New York: Harper.
- Ulrich, J. A. H. (1788). *Eleutheriologie oder über Freiheit und Nothwendigkeit*. Jena: Cröker.
- Watkins, E. (2010). "The Antinomy of Practical Reason: reason, the unconditioned and the highest good", in: Reath, A. and Timmermann, J. (eds.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 145–167.
- Wood, A. W. (1970). *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press.

Alessandro Pinzani

 <https://orcid.org/0000-0001-8721-2134>
Universidade Federal de Santa Catarina

A CIVIC ETHICS IN KANT?

Abstract

The paper investigates whether there is space in Kant's practical thought for juridical morality and for political virtues. To this end, we will first discuss the *Doctrine of Method* of the second *Critique* and consider the possible existence of a moral schematism analogous to the transcendental schematism of the first *Critique*. We will then consider differences and similarities between Kant's doctrine of right and his ethics, in order to ponder the question whether one can assert the possibility of political and civic virtues in his political thought.

Keywords:

Doctrine of method, schematism, republicanism, civic virtues

527

The "Doctrine of the Method" of the *Critique of Practical Reason* has never encountered great favor among Kant's interpreters.¹ In classical commentaries on this work, such as Lewis Beck's (1960), and in more recent ones like Filippo Gonnelli's (1999), the *Methodenlehre* is left aside or dealt with in just a few lines. Stefano Bacin tries to explain this silence by pointing out the richness and complexity of the pages that precede it, which in fact are some of the most discussed and commented in the whole Kantian oeuvre. Although this part is not as innovative as the rest of the book, it is important, according to Bacin (2010: 197), to understand why Kant put it at the end of a text as ambitious as the second *Critique*. The answer is threefold: Kant (KpV, V: 151; cf. Bacin: 2010: 200) claims that the doctrine of the method should show "(1) the way in which one can provide the laws of pure practical reason with *access* to the human mind and *influence* on its maxims, that is, (2) the way in which one can make objectively practical reason *subjectively* practical as well"

¹ I would like to thank Kim Butson for revising the text.

and, finally, it should (3) produce “morality of dispositions” instead of mere “legality of actions.”

Its role is therefore fundamental, since it aims to bring into our everyday moral life the results of the philosophical speculations developed in the rest of the work. According to Joachim Kopper (2004: 402 f.), the doctrine of the method invites the reader to “moral self-understanding; and this should happen not through solitary thinking, but through dialogue.” The reference to dialogue can be better understood if we consider that in the section on the doctrine of the method at the end of the *Doctrine of Virtue* in the *Metaphysics of Morals*, Kant claims explicitly that the method of the doctrine that aims to teach the practical exercise of virtue is the method of dialogue or catechism. In other words, according to Kopper (2004: 403), in the second part of the *Critique of Practical Reason*, Kant “distances himself from speculation and address oneself to common sense.” The doctrine of the method has, therefore, not a merely theoretical but also an eminently practical function – and this shows once more that Kant was not simply interested in building an abstractly coherent and formally correct ethical theory without regards for the possibility of its application. On the contrary, he gave great importance to the latter. If one left aside the pages on the doctrine of the method of the second *Critique*, one would come to a partial, distorted reading of Kant’s moral philosophy and both its practical and its theoretical intentions. This would be tantamount to neglecting these aspects since already with the *Groundwork* Kant aimed to develop an ethics that was compatible with common sense. In the *Groundwork*, he took common sense morality as his starting point, but he chose the opposite path in the *Critique of Practical Reason*, in whose second part he showed how the theoretical conclusions he reached in the first part should be applied to reality through common sense. At the same time, the same common sense arrives at conclusions that prove the plausibility of the theoretical conclusions. More specifically, it proves the existence of moral receptivity in individuals: “We will therefore show, *by observations anyone can make*, that this property of our minds, this receptivity to a pure moral interest [...] is the most powerful incentive to the good” (KpV, V: 152). The doctrine of the method has, therefore, the task of showing that the moral theory developed in the first part of the *Critique* is not a mere abstraction but corresponds to observations that *anyone* can make in their everyday experience. We agree with Bacin (2010: 207) when he claims that the doctrine of the method serves precisely to make complete the project of the *Critique*.

Once again, the doctrine of the method has a double function – a theoretical and a practical one. First, to prove through common sense the validity of the moral theory developed in the first part of the *Critique*, and second, to offer a guide to effectively transform the moral law into a mo-

tive for action. In this sense, it lays the groundwork for the moral education of individuals, as Kant explicitly claims at the end of this section: "I have intended, here, only to point out the most general maxims of the doctrine of the method of moral cultivation and exercise" (KpV, V: 161). In the above-mentioned doctrine of the method of ethics that closes the *Doctrine of Virtue*, Kant offers a concrete example of what he means by 'moral cultivation and exercise' when he sketches a moral catechism in which the teacher instructs the pupil to pose moral questions and then answer them (TL, VI: 480 ff.). This corresponds to what, in the doctrine of the methods of the second *Critique*, was called the first exercise, namely "making appraisal of actions by moral laws a natural occupation and, as it were, a habit accompanying all our own free actions as well as our observation of those of others" (KpV, V: 159). The second exercise consists in drawing "attention, in the lively presentation of the moral disposition in examples, to the purity of will" (KpV, V: 160). Now, in the *Doctrine of Virtue*, Kant insists on the fact that "[a] good example (exemplary conduct) should not serve as a model but only as a proof that it is really possible to act in conformity with duty" (TL, VI: 480). The example should serve as a tool for reflection, not as a model to be blindly followed, since from the moral point of view what counts is the intention with which we perform an action, not its mere content or its conformity to the law. That is, what counts is its morality, not its legality (MS, VI: 214). For this reason, the example can only serve to awaken in the pupil of the moral catechism that moral perceptivity that we all have but that we need to develop through moral reflection and through the practice of virtue. In this context, however, I will not discuss the question of moral education in Kant (Cf. Munzel, 1999; Munzel, 2002: 151–163; dos Santos, 2007). Rather, I will analyze the doctrine of the method of the second *Critique* and then, using the findings of this analysis, I will investigate the possible foundation of juridical morality and political or civic virtue. My first step involves returning to the Kantian text.

As we saw above, Kant claims that the doctrine of the method should show "(1) the way in which one can provide the laws of pure practical reason with *access* to the human mind and *influence* on its maxims, that is, (2) the way in which one can make objectively practical reason *subjectively* practical as well" and, finally, it should (3) produce "morality of dispositions" instead of mere "legality of actions" (MS, VI: 151).

The first two points concern the possibility that the moral law (which is an objective principle of action) influences our action by being incorporated into our maxims (which are subjective principles). This issue has caused rivers of ink to flow, but I will focus on the primary text, not its interpreters. In the *Religionsschrift* (RGV, VI: 24), Kant claims that choice (*Willkür*) cannot "be determined to action through any incentive *except so*

far as the human being has incorporated it into his maxim (has made it into a universal rule for himself, according to which he wills to conduct himself); only in this way can an incentive, whatever it may be, coexist with the absolute spontaneity of the power of choice (of freedom)." Allison (1990, 5 f.) has called this position 'incorporation thesis.' The question is, how can the moral law enter individuals' maxims? What leads individuals to incorporate it into their maxims? The answer is far from obvious. In the *Groundwork* Kant remarks: "Now, an action from duty is to put aside entirely the influence of inclination and with it every object of the will; hence there is left for the will nothing that could determine it except objectively the law and subjectively pure respect for this practical law" (GMS, IV: 400). In a footnote in this passage, Kant observes that

though respect is a feeling, it is not one *received* by means of influence; it is, instead, a feeling *self-wrought* by means of a rational concept and therefore specifically different from all feelings [...], which can be reduced to inclination or fear. What I cognize immediately as a law for me I cognize with respect, which signifies merely consciousness of the *subordination* of my will to a law without the mediation of other influences on my sense. Immediate determination of the will by means of the law and consciousness of this is called *respect*, so that this is regarded as the *effect* of the law on the subject, and not as the *cause* of the law (GMS, IV: 401).

530

In chapter three of the first book of part one of the second *Critique* (KpV, V: 71), which bears the title "On the incentives of pure practical reason," Kant takes a more radical stance and claims that "[w]hat is essential to any moral worth of actions is that the moral law determine the will immediately" and not through a feeling, "of whatever kind." Respect is not even mentioned, in order not to suggest that it might be a feeling that determines the will, as might still seem to be the case in the abovementioned passage from the *Groundwork*. Respect, therefore, *goes along* with the incorporation of the moral law into the subjective maxim, but it does not cause it. How, then, can the moral law have access to our mind and find its way into our maxims without going through the mediation of something subjective, even if the latter is not a feeling? Can the doctrine of the method of the second *Critique* offer an answer to this question?

Before discussing this point, I would like to refer to another passage of the second *Critique* (KpV, V: 146 ff.): paragraph IX of the second book of part one, which bears the title "On the wise adaptation of the human being's cognitive faculties to his practical vocation." The text is worth quoting in its integrity, but in this context, I will combine quotations and paraphrasing. These are its first lines: "If human nature is called to strive for the highest good, it must also be assumed that the measure of its cognitive faculties, especially their relation to one another, is suitable to this end.

Now, the *Critique* of pure *speculative* reason proves its utter insufficiency for solving, conformably with this end, the most important problems that are proposed to it." One could say that Nature is behaving 'in a stepmotherly fashion,' since it does not provide us with the faculty that is necessary to reach the highest good. Of course, this is not Kant's own position. "Assuming now that nature had here complied with our wish and given us that capacity for insight or that enlightenment which we would like to possess," what would be the consequence? Considering human nature, our inclinations would have the first word and "the moral law would afterward speak, in order to keep them within their proper limits," as actually happens. However, since we would have a direct insight into the moral law and the consequences of our possible disobedience to it, the result would be highly undesirable.

God and eternity with their awful majesty would stand unceasingly *before our eyes* (for what we can prove perfectly holds as much certainty for us as what we are assured of by our sight). Transgression of the law would, no doubt, be avoided: what is commanded would be done; but because the *disposition* from which actions ought to be done cannot be instilled by any command, and because the spur to activity in this case would be promptly at hand and *external*, reason would have no need to work itself up so as to gather strength to resist the inclinations by a lively representation of the dignity of the law: hence most actions conforming to the law would be done from fear, only a few from hope, and none at all from duty, and the moral worth of actions, on which alone in the eyes of supreme wisdom the worth of the person and even that of the world depends, would not exist at all. As long as human nature remains as it is, human conduct would thus be changed into mere mechanism in which, as in a puppet show, everything would *gesticulate* well but there would be *no life* in the figures (KpV, V: 148).

Fortunately, however, "it is quite otherwise with us," since we have no direct view into the moral law: "the moral law within us, without promising or threatening anything with certainty [hope and fear are therefore excluded as possible incentives of action – A. P.], demands of us disinterested respect." When this respect becomes "active and ruling," we can have "a view into the realm of the supersensible, though only with weak glances" and "there can be a truly moral disposition."

Contrarily to what Kant claimed in other passages, on this page respect seems to take the role of motivating our will, while the moral law fulfils this task only indirectly, that is, by awakening our respect for it. Furthermore, Kant emphatically claims that we would lose our freedom of action if we could have before our eyes the consequences of our obedience or disobedience to the moral law in all its force: we would become like lifeless puppets, empty figures, gesticulating automata that act *necessarily* according to the moral law, but never *freely* out of duty. Apparently, we must

fight against our inclination because otherwise we would lose our moral freedom. However, we still face the question of how the moral law can influence our actions if we have no direct view of it (and of the consequences of our actions). Through which filter could we try to catch a glimpse of the suprasensible realm? To answer this question, we should recur to the idea of a moral schematism that works in the practical realm analogously to the transcendental schematism in the epistemic realm. We should think, more precisely, of a double moral schematism: a practical-theoretical one, which would allow us to know the moral law; and a practical-pragmatical one, through which the moral law could determine our will.

It is not by chance, then, that this difficult and disturbing passage immediately precedes the section on the doctrine of the method, since it is in the latter that what I have called moral schematism is treated. Its main element is what Kant calls receptivity (*Empfänglichkeit*). This word appears only twice in the text, but the verb *empfinden* occurs three times, the noun *Empfindung* two, and the adjective *empfänglich* one. We could, therefore, claim that in the text there is a conceptual constellation articulated around the idea of moral receptivity. According to Kant (KpV, V: 152), the latter is “a property of our minds” that allows us to develop a “pure moral interest” and a “representation of virtue.” Such a property is present in everyone, including in uneducated or even corrupted minds, and can be awakened and refined. The existence of this “feeling,” as Kant now calls it (KpV, V: 153) can be proved “by observations anyone can make” (KpV, V:152). The philosopher offers an example of such observations in the following paragraph when he talks about the ‘subtle reasoning’ on the moral worth of actions and persons, which is quite common in the conversations of ‘mixed companies.’ When they talk about such topics, individuals appear to have different forms of moral receptivity, since some of them “are precise, refined, and subtle in thinking out everything that could lesson or even just make suspect the purity of purpose and consequently the degree of virtue in it,” while others are “inclined chiefly to defend the goodness that is related of this or that deed against all injurious charges of impurity and ultimately to defend the whole moral worth of the person” (KpV, V:152). In these discussions, the moral character of the judging person is often revealed, as Kant observes. More generally, though, what is revealed is the subjective capacity to judge the moral character of actions. The latter is not a property of actions in the same sense that color or mass are physical properties of things that can be described objectively. The forms of intuition and the categories of understanding grant us access to the properties of phenomena and allow us to describe them objectively. In the case of the moral character of action, we do not have access through our senses to the intention of the moral actor; however, this is a determinant factor

when it comes to ascertaining the moral worth of an action, Therefore, we cannot give an objective description of such moral worth. At most, we can infer it on the basis of our observation, by pondering the scant elements we have access to. This ponderation happens, according to Kant, in virtue of a “propensity of reason” (KpV, V: 154), thanks to the above-mentioned receptivity to pure moral interest. Once this faculty has been awakened, it never errs in identifying pure morality, so that even a ten-year-old child is capable of recognizing it in the actions of other persons, like in the example offered by Kant of Anne Boleyn and Henry VIII (KpV, V: 155 f.). Moral receptivity is the filter that allows us to recognize whether the moral law was followed in the actions we are called to judge. The ten-year-old who places him or herself in the place of Anne Boleyn and the honest person who refuses to calumniate an innocent are acknowledging that the moral value of an action consists in the purity of its incentive, for example, in renouncing any incentive that might be reduced to personal happiness. They are acknowledging, therefore, that moral law demands that we act solely out of duty, and from the idea of duty they will be able to go back to the content of the moral law itself, as Kant explains in the first section of the *Groundwork*: common sense is able to formulate the moral law alone, without help from the philosopher.

Once we have acknowledged that the moral law demands a pure intention, we can incorporate it into our maxims. But which mechanism leads to incorporating the objective law into the subjective maxim? Once again, the starting point is moral receptivity, which shows us what the moral law demands from us, namely, that we act solely out of duty. This receptivity must be awakened and educated. This is the first step of the moral education as Kant (KpV, V: 159) describes it in these pages: “*At first* it is only a question of making appraisal of actions by moral laws a natural occupation and, as it were, a habit accompanying all our own free actions as well as our observation of those of others, and of sharpening it.” In this way, we will produce in ourselves “a certain interest” in the moral law “[f]or, we finally come to like something the contemplation of which lets us feel a more extended use of our cognitive powers, which is especially furthered by that in which we find moral correctness” (KpV, V: 160). To make this interest become active, however, we need a second moral exercise, “namely to draw attention, in the lively presentation of the moral disposition in examples, to the purity of will,” until “the pupil’s attention is fixed on the consciousness of his *freedom*,” which consists in “the *inner freedom* to release himself from the impetuous importunity of inclinations” (KpV, V: 160 f.). When the mind become conscious of its freedom, it feels initially a painful sensation (*Empfindung*) (freedom is also a burden) and becomes capable of experiencing a feeling of self-satisfaction precisely

because it can release itself from the influence of inclinations. The moral subject develops a *practical* interest for acting out of duty and freely, that is, without blindly obeying inclinations. In the *Groundwork*, Kant gives a definition of interest that helps to better comprehend this point. Interest is defined there as “[t]he dependence of a contingently determinable will on principles of reason.” If our will were always determined by principles of reason, like in the case of God or of a holy will, we would not have interests. But our will does not always conform to reason and can, therefore, “take an interest in something without therefore acting from interest.” In the first case, we have a practical interest in the action; in the second (acting from interest) we have an interest in the object of the action “insofar as it is agreeable to me” (this is what Kant calls ‘pathological interest’). Therefore, “in the case of an action from duty we must look not to interest in the object but merely to that in the action itself and its principle in reason (the law)” (GMS, IV: 412 f.).

Through the abovementioned exercise (discussing examples of morally good actions), we can awaken in ourselves practical interest, that is, an interest in such actions. As Kant (GMS, IV: 401) claims, “[a]ll so-called moral *interest* consists simply in *respect* for the law.” As we saw, in the second *Critique*, Kant makes it clear that our will must be determined not by respect, but directly by the moral law. The task of respect for the law, that is, of the moral interest, is to make sure that my maxim has only the moral law as its incentive. It is, therefore, a merely negative task, for it consists in freeing our mind from the influence of inclinations and in preparing it to be influenced by moral law in its purity. At the same time, this is a fundamental task, since it is only when it has been excluded that inclinations serve as incentives for our actions and the moral law can become such an incentive, filling the void left by inclinations. The pure moral interest, that is respect for the moral law, is the practical-pragmatical schematism we were looking for, since it allows that the moral law determine the will to incorporate it into its maxim.

In the second part of this essay, I will consider the possible consequences of the position exposed in the ‘Doctrine of the method’ of the second *Critique* for a civic ethics. In recent years, interpreters have increasingly discussed the republican character of Kant’s political thought, starting with Habermas’ mention of a ‘Kantian republicanism’ – an expression he uses to indicate Kant’s concern with self-government by the citizens of a political body.² However, these interpreters do not discuss whether one could find in Kant’s political thought another characteristic element of classic republicanism, namely the notion of civic virtue and the corre-

² Cf. Habermas (1996: 126); cf. also Kaniowski (2013: 49–64).

sponding idea of a civic education for citizens. One reason for this could be the circumstance that Kant himself, in the well-known passage on the republic of devils in *Towards Perpetual Peace* (ZeF, VIII: 366), claims that it is not necessary to be a good man to be a good citizen. Now, this is precisely a typical republican position. Even Rousseau, who greatly inspired Kant's political thought, observed that there is an irreducible conflict between the demands of universalistic morals like the Christian ethics that requires us to love our enemies, on the one side, and the demands of patriotism that require us to love exclusively our fellow-citizens and hate the enemies of our country, on the other. For this reason, a good Christian or a cosmopolitan philosopher (another example mentioned by Rousseau) cannot be a good citizen (Rousseau, 1992: 163 f.). One could also mention Tocqueville who, in his *Souvenirs* (2004: 55), defines his sister-in-law as "the most honest woman I ever met, but a dismal citizen." And, of course, one could mention Machiavelli (1997: 349 f.), according to whom the true patriot ought to be willing to practice morally reproachable acts if they are demanded by the good of the country. In a letter to a friend, Machiavelli (1981: 505) even writes that he loves his country more than his soul, that is, more than his own moral integrity. It is unthinkable, however, that Kant might defend such a position when he claims that it is not necessary to be a good man to be a good citizen. We know that according to him it is not possible to justify an immoral act by pointing to the political benefits that might result from it (as he makes it clear in the appendices to *Towards Perpetual Peace*). What Kant means, therefore, is that all one expects from good citizens is respect for the juridical law, not the moral law. One expects even less some ethical morality that means they act according to the moral law out of respect for the law itself, that is, out of duty. Can we expect that they act according to the juridical law out of respect for it and not just out of mere legality? Is a juridical morality thinkable?

According to Otfried Höffe (2001: 112 ff.), it is. Morality and legality are attitudes that can be taken concerning both spheres of morals, namely to right and to ethics (following the distinction presented in the "Introduction" to the *Metaphysics of Morals*). We would face then four possibilities: ethical morality (*conditio sine qua non* of the moral value of an action), ethical legality (when one acts according to the moral law, but not out of duty), a juridical legality (when one respects a juridical law, whatever the motive might be, that moves the agent) and a juridical morality. What interests us here is this latter possibility, that is, the case where an individual acts according to a juridical law out of a motive analogous to duty in the case of ethical morality.

First of all, we must remember that, for Kant, there is no moral obligation to take this attitude of juridical morality: one characteristic element of

juridical law is precisely the circumstance that it admits to being obeyed out of mere legality. There is no perfect duty to develop some form of civic virtue, in this sense, if one understands the latter as juridical morality. Secondly, we must remember that in the "Introduction" to the *Metaphysics of Morals* (MS, VI: 220), when distinguishing ethical from juridical laws, Kant claims that "[e]thical lawgiving (even if the duties might be external) is that which cannot be external; juridical lawgiving is that which can also be external." The word "also" opens up the logical possibility that juridical lawgiving, which is usually external, can also be internal; contrarily to ethical lawgiving, which cannot be external and remains limited to the internal dimension of intentions. An example of such internal juridical lawgiving might be the pseudo-Ulpianian principle: *Honeste vive*, which Kant (MS, VI: 236 f.) believes gives rise to an internal juridical duty. However, I will not comment on this principle here.³ We could, therefore, conclude that juridical morality is possible, even if it is not necessary or even if its existence is not demanded by practical reason. We could consider it to have a morally supererogatory character; to be, therefore, a juridical virtue that reunites all other virtues, traditionally called 'civic virtues.'

536 Once we have established that it is possible to think of a juridical morality in Kant and that such morality has a supererogatory character, and can, therefore, be assimilated to a virtue, we can address the question that interests us: would it be possible to think, on the basis of the doctrines of the method of the second *Critique* and of the *Doctrine of Virtue*, a doctrine of the method concerned with developing a juridical morality? In other words, how can such a morality be awakened in citizens?

Differently from what happens in the case of ethical morality, the law here is known directly and we are far from being dazzled by its awful majesty: it is simply the juridical law. We do not need, therefore, to develop some 'juridical' receptivity through education. Nor are we supposed to fulfil this law out of mere respect: pathological incentives such as fear and hope are admissible. It is possible, however, to make citizens obey it out of (juridical) morality. In this case, we do not need to go through the first step described in the "Doctrine of the method," and we can directly pass to the second, namely, awakening through examples a practical (i.e., non pathological) interest in the minds of citizens. Kant himself quotes (KpV, V: 158) some verses by Juvenal that recommend: "Be a good soldier, a good guardian, and an incorruptible judge" and mention the example of those who sacrifice their life "for the preservation of [their] country." However, there is no mention of this kind of exercise in the *Metaphysics of Morals*. In this work Kant mentions (in the *Doctrine of Right* and in the

³ Cf. Pinzani (2005: 71–94).

Doctrine of Virtue, respectively) two kinds of honesty, namely, juridical and internal honesty. In both cases, they concern primarily the prohibition of renouncing one's freedom (external freedom in the case of juridical honesty, internal freedom in the case of internal honesty). They do not, however, indicate the attitude of those who constantly respect the law. Where in the Kantian oeuvre could we then find a basis for thinking of a juridical morality?

To answer this question, I will recur to two commentators: Peter Berkowitz and Sandra Seubert, who in their works speak explicitly of civic virtues in Kant. Berkowitz (1999: 111) starts by identifying politics' ultimate goal as the protection of individual freedom as external freedom. Right and political institutions do not directly influence our internal freedom and are not grounded on our moral character, but on our understanding, that is, on the faculty or quality that Kant (ZeF, VIII: 366) demands from his people of devils. Berkowitz, however, considers this faculty to be much more than the mere capacity to recognize one's immediate interest. Through their understanding, the devils realize that their long-term interest is to obey common rules; therefore, they are forced to develop some characteristics that make it possible to create a minimal level of respect of the juridical laws. According to Berkowitz (1999: 127), "[w]hether one gives these qualities the name 'virtue' is less important than appreciating that, on Kant's own account, liberal republics require them, and, though Kant does not delve deeply into the matter, that since they do not arise spontaneously, particular beliefs, practices and associations must be instituted and sustained to foster them." It seems to me, however, that Berkowitz (1999: 127) tends to morally overload the subjective attitudes that are necessary to create a republic. Kant demands from his devils solely the capacity to recognize their interest, but he does not claim that this must be their long-term or 'enlightened self-interest', as Berkowitz holds. Such a capacity can have a merely prudential character and does not need to include specific moral attitudes. The same is true for the capacity of respecting juridical laws. Whether a republic can survive without such qualities, simply by gaining citizens' obedience by threatening them with the use of violence, is an empirical question and allows for prudential answers *à la* Hobbes.

Berkowitz seems to appeal to the classical republican idea that individuals have a superior interest that ends up coinciding with the common interest (an idea that becomes especially clear in Rousseau's concept of a general will). The corresponding civic virtue would consist then in acknowledging both this coincidence and, as a consequence, the normative necessity of pursuing the common good. If it were so, then Kant would assume the same position as Rousseau. In my opinion, though, political

virtues in Kant do not serve the creation of a republican constitution; they are not instrumental to this goal but have value in themselves. They go beyond an attempt to attain the common good of a specific political community and point to a wider dimension, namely the cosmopolitan process of 'republicanization.' This can be made clearer by recurring to Sandra Seubert's interpretation of Kant's political thought.

Seubert (1999: 16) calls attention to a relevant difference between Kant, on the one side, and Hobbes and classical republicanism, on the other. The latter refer to 'the good citizen' in a purely functionalistic way: it is the citizen who has the qualities that are "necessary to maintain a specific political order, whatever this might be." One could have a different understanding of what it means to be a good citizen, however: good is the citizen who contributes to maintaining a *just* political order like, for example, maintaining Kant's republic precisely because it is a just order. In this sense, one should talk of *political*, not just of civic virtues in Kant, for these virtues do not depend on belonging to a specific political community but have to do with creating just political institutions in general – on the domestic as well as on the international level (tendentially even on the global level).

538 The first and most important political virtue is the republican 'way of thinking,' that is, the will to organize one's own political community in accordance with a republican constitution. Since Kant claims that the republican ideal corresponds to a demand of practical reason, each individual has a duty to pursue its realization. Obviously, this must happen primarily in the political community to which one belongs; however, reason demands that such an ideal be realized in every country. Kantian republicanism is a process that involves at the same time the citizens of a state, the states in their reciprocal relations, and the individuals in their relation with foreign states, conforming with the triple division of public right, in the *Doctrine of Right* (RL, VI: 311), into domestic public right, right of nations and cosmopolitan right.

The republican way of thinking corresponds to the propensity of evaluating the purity of the morality of actions mentioned in the "Doctrine of the method." It is present in every individual and needs only to be awakened, as shown by the public's enthusiasm for the French Revolution quoted by Kant in *The Conflict of the Faculties* (SF, VII: 85). This historical event assumes here the role of the moral examples in the "Doctrine of the method" and contributes to the rise of a practical interest in the republicanization of state constitutions. The republican ideal thus becomes the main motive of individuals when they act as citizens, that is, when they obey the law. The corresponding internal attitude is, therefore, juridical morality. In the case of ethical morality, it is demanded

that pathological incentives be neutralized and that the only motive is the moral law itself, unconditionally. In the case of juridical morality, it is demanded that the pathological incentives of fear and hope be neutralized and that citizens obey to the law as such, *but only under the condition* that it is a law that contributes to realizing the republican ideal. The subjects of a tyrant have a duty to obey the law, but not to obey out of juridical morality. The citizens of a republic, however, have the duty (imposed on them by pure practical reason) to obey the law because it is an expression of the republican ideal, no matter how imperfect the state's constitution may be.

In the "Doctrine of the method" of the second *Critique*, the moral pupil acquires consciousness of his freedom when he acquires consciousness of the existence of actions that are practiced merely out of duty. This is an essential moment, since it indicates that, when obeying the moral law, the agent is affirming her internal freedom, that is, her autonomy from pathological inclinations. Something similar happens in the context of juridical lawgiving: when the citizen obeys it, she is affirming her external freedom, since juridical laws make possible and safeguard the concrete exercise of external freedom, which according to Kant (MS, VI: 237) is the only innate right. But this is possible only if they are republican laws, that is, laws created by the citizens themselves through their representatives, for only thus can citizens acknowledge them as their laws; namely, as laws which they give to themselves and which they will obey not out of fear or hope (these are pathological incentives), but because they are expressions of their freedom. Through participation in this law-giving activity, citizens are not only creating the practical conditions for the exercise of their external freedom, but they are also directly affirming such freedom. The fulfilment of juridical laws should therefore awaken in them a feeling of self-satisfaction analogous to that awakened by the fulfilment of the moral law, but this feeling may not serve as a motive for acting according to the law.

This means that, differently from ethical morality, juridical morality depends on conditions that are external to the subject, namely on the existence of a republican constitution. The latter, however, depends on the circumstance that citizens deploy a republican way of thinking. They must develop their propensity to republicanism, develop enthusiasm for concrete examples of republicanization, and listen to the intellectuals who try to enlighten them (as claimed by Kant in *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* and in *The Conflict of the Faculties*). In this sense, citizens are all pupils of a political catechism, whose text is gradually written over the course of human history with the help of philosophers. These scholars allow us to recognize a meaning in this history; that is, they make us


understand it as a constant juridical-political progress that is at the same time a moral progress. Philosophy of history is the link that bounds ethics and politics in Kant's practical thinking, but this issue cannot be discussed in this context.

BIBLIOGRAPHY

- Allison, H. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bacin, S. (2010). "Methodology of Pure Practical Reason", in: Reath, A. and Timmermann, J. (eds.), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 197–215.
- Beck, L. W. (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press.
- Berkowitz, P. (1999). *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Gonnelli, F. (1999). *Guida alla lettura della 'Critica della ragion pratica' di Kant*. Roma-Bari: Laterza.
- Habermas, J. (1996). *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Höffe, O. (2001). *Königliche Völker. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kaniowski, A. M. (2013). "Kantian Re-construction of Intersubjectivity Forms: The Logic of the Transition from Natural State to the Threshold of the Civic State", in: Flores, I. B. and Himma, K. E. (eds.), *Law, Liberty, and the Rule of Law*. Dordrecht: Springer, pp. 49–64.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (1996). "Critique of Practical Reason", in: Kant, I., *Practical Philosophy*, translated and edited by M. J. Gregor, introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). "Doctrine of Right", in: Kant, I., *Practical Philosophy*, translated and edited by M. J. Gregor, introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). "Doctrine of Virtue", in: Kant, I., *Practical Philosophy*, translated and edited by M. J. Gregor, introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). "Groundwork of the Metaphysics of Morals", in: Kant, I., *Practical Philosophy*, translated and edited by M. J. Gregor, introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). "Metaphysics of Morals", in: Kant, I., *Practical Philosophy*, translated and edited by M. J. Gregor, introduction by Wood, A. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). "Religion within the Boundaries of Mere Reason", in: Kant, I., *Practical Philosophy*, translated and edited by M. J. Gregor, introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). "The Conflict of the Faculties", in: Kant, I., *Practical Philosophy*, translated and edited by M. J. Gregor, introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, I. (1996). "Towards Perpetual Peace", in: Kant, I., *Practical Philosophy*, translated and edited by Gregor, M. J., introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kopper, J. (2004). "Die Bedeutung der Methodenlehre", in: Fischer, N. (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Meiner, pp. 391–407.
- Machiavelli, N. (1981). *Lettere*, edited by F. Gaeta. Milano: Feltrinelli.
- Machiavelli, N. (1997). *Discourses on Livy*. Oxford: Oxford University Press.
- Munzel, G. F. (1999). *Kant's Conception of Moral Character. The Critical Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: Chicago University Press.
- Munzel, G. F. (2002). "Doctrine of Method and Closing", in: Höffe, O. (ed.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft (Klassiker Auslegen)*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 203–217.
- Pinzani, A. (2005). "Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regel in Kants Rechtslehre". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 59 (1), pp. 71–94.
- Rousseau, J. J. (1992). *Du contrat social*. Paris: Flammarion.
- dos Santos, R. (2007). *Moralität und Erziehung bei Immanuel Kant*. Kassel: Kassel University Press.
- Seubert, S. (1999). *Gerechtigkeit und Wohlwollen. Bürgerliches Tugendverständnis nach Kant*. Frankfurt am Main–New York: Campus.
- de Tocqueville, A. (2004). *Souvenirs*. Paris: Gallimard.

Ewa Wyrębska-Dermanović

 <https://orcid.org/0000-0002-4693-5165>
University of Bonn

THE APPLICATION OF METAPHYSICAL PRINCIPLES TO THE EMPIRICAL WORLD. A BRIEF RECONSTRUCTION OF THE CORE OF KANT'S DOCTRINE OF RIGHT*

Abstract

The rediscovery of Kant's Doctrine of Right resulted in many attempts to apply Kant's position to current affairs. This research often faces the problem of defining clear borders of what in Kant's texts needs to be considered as rational core of his theory and what is merely a theoretically less significant consequence of particular political situation of 18th century. My claim is that in order to be able to adequately apply Kant's ideas and concepts to the 21st century problems, the process of application of his rational principles to the world of experience must be reconstructed. This will not only bring about the core structure of right but may also determine which elements of Kant's legal theory are contingent to changing empirical data. I recognise two levels of Kant's application of the rational principles to human condition, which consecutively determine the rational core of right and secondary structural divisions that emerge from contingent data about political history of mankind. The aim of the article is to investigate the fundamental steps of Kant's application on the first level, in order to reconstruct the rational core of his legal theory. In the first step I analyse the universal principle of right in order to clarify Kant's concept of a right. Further, I investigate the axiom of external freedom, which, in conjunction with human condition generates the necessity of using external objects of choice and therefore grounds the emergence of acquired rights. Nevertheless, these rights, as particular legal titles that limit the freedom of others, cannot be reconciled with

543

* This paper has been concluded thanks to the support of the Alexander von Humboldt Foundation during my postdoctoral research stay at the University of Bonn, Germany. I would like to express my gratitude to my friends and colleagues, especially Natalia Albizu, Sorin Baiasu, Eytan Celik, Ruhi Demiray, Dina Emundts, Bernd Ludwig, Alice Pinheiro Walla and Maria Eugênia Zanchet for giving me helpful feedback on earlier drafts, as well as the audiences at ECPR Joint Sessions in Mons and the doctoral seminars at the University of Bayreuth, the University of Göttingen and the Free University Berlin for questions and comments to the earlier versions of this paper.

universal freedom in the state of nature. Therefore, from the establishment of innate and acquired right, there arises the necessity of public right and entering the civil condition.

Keywords:

Kant's political philosophy, Kant's legal philosophy, innate right, private right, public right

INTRODUCTION

544 In the past decades the political philosophy¹ of Immanuel Kant has received unprecedented attention from philosophers, jurists and political scientists. The rediscovery of his Doctrine of Right resulted in numerable attempts to apply Kant's position to current affairs, especially in the domain of global politics, such as cosmopolitan law, climate change or peace studies. My belief is that such endeavours may be not only philosophically fruitful, but also practically useful for understanding and tackling global political issues. Nevertheless, the other side of the coin of this blossoming Kantian research in the realm of his political philosophy is the repeatedly resurfacing problem of defining clear borders of what in Kant's texts must be considered as the rational core of his theory and what is merely a (theoretically less significant) consequence of the political situation at the end of 18th century. My claim is that in order to be able to adequately apply Kant's ideas and concepts to current political issues, we need to understand Kant's method of application of his rational concepts to the world of experience.

Kant's project of establishing a new, critical approach to ethical and legal theory was based on the premise that the principles of such theory must be derived a priori from pure rational concepts, without any empirical additions. Nevertheless, Kant's practical philosophy was designated for human beings and their empirical character, including the limitations defining them as a species. Especially in the sphere of his legal theory, Kant had to consider the phenomenal world, as the practical prescrip-

¹ It is important to stress that the term "political philosophy" is used here in accordance with its contemporary usage in English language literature. For Kant the sphere of political philosophy was of a much narrower scope. The normative topics, commonly classified as political philosophy, were addressed by Kant as legal and moral issues, not as political theory. Politics was considered the sphere of implementation of normative prescriptions (of right), but the methods of application and the rules thereof had an instrumental and goal-oriented character. In other words, for Kant, politics belonged rather to the domain of prudence, not practical normativity.

tions refer to the use of external freedom. Therefore, he claimed that the method in his Doctrine of Right rests on the application of rational principles to anthropological, historical and even geographical knowledge about the world:²

Just as there must be principles in a metaphysics of nature for applying those highest universal principles of a nature in general to objects of experience, a metaphysics of morals cannot dispense with principles of application, and we shall often have to take as our object the particular *nature* of human beings, which is cognized only by experience, in order to *show* in it what can be inferred from universal moral principles. But this will in no way detract from the purity of these principles or cast doubt on their a priori source. – This is to say, in effect, that a metaphysics of morals cannot be based upon anthropology but can still be applied to it (RL, VI: 217).³

While introducing the idea of the metaphysics of morals, Kant drew a distinction between highest universal principles (*Grundsätze*) and the principles of application (*Prinzipien*) of the former to the empirical conditions and the nature of the human beings. Kant's method in practical philosophy in general and theory of law in particular, must thus consist of the following steps for his philosophy to remain pure and yet be applicable to the empirical world. First, one must define and ground the rational principles of practical philosophy. Second, there is the need to discern only those empirical data, which is indispensable for the adequate application of the principles to the human condition. The third step is the proper application of the former to the latter, while considering that the principles of application (*Prinzipien*), which bring about normative laws, belong to a different level of philosophical reflection than the highest principles (*Grundsätze*) as such. The above presented procedure determines the entire structure of Kant's doctrine of right, although we may recognize at least two levels of such application, which consecutively determine the core structure of the legal theory, which rests on the most indispensable empirical data and the secondary structural determinations, which result from contingent knowledge about the political history of humankind.⁴

545

² In the following quote Kant mentions only anthropology. Still, it will become clear from my considerations that for some further determinations in the structure of Kant's legal theory, some essential knowledge of geography and history becomes necessary.

³ Kant's works are referenced to the volume and page number in the '*Akademie Ausgabe*' of the Prussian Academy of Sciences (1902 ff.), the translation cited throughout the paper stems from the *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, volume *Practical Philosophy*, translated by Mary J. Gregor and edited by Allen Wood, New York: Cambridge University Press, 1996 ff.

⁴ One may argue if such rational "core" structure of right can at all be inferred from Kant's writings and in this respect my endeavor should not be seen as a mere recapitulation

In this paper, I aim at demarcating a clear border between the core structure of Kant's legal theory and the rest of the elements belonging to the Doctrine of Right. For this purpose, I will reconstruct the fundamental steps of the application of the rational principles to the human condition with regard to the juridical sphere, which results in discerning the basic structure of this theory. I argue that there are three fundamental steps in Kant's deduction of right. Firstly, (1) he grounds the external freedom as the only innate right of every individual. What follows from the innate right in conjunction with the human condition is the need to make use of external objects, which justifies the emergence of acquired rights (2). Nevertheless, as these individual rights asymmetrically limit the freedom of others, they cannot be reconciled with universal freedom in the state of nature. Therefore, from the establishment of innate and acquired right, there arises the necessity of public right, in which the idea of omnilateral united will serves as the instrument of legitimation of individual rights. The postulate of entering the rightful condition in an institutionalized form of a state is, therefore, a necessary conclusion of applying the right to external freedom to the most basic empirical elements of the human condition. Moreover, I argue that since individual and conclusive rights of persons are only possible within a state, coercion becomes an inevitable instrument of securing them on an institutional level (3).

546

WHAT RIGHT IS AND WHOM IT MAY CONCERN

The reconstruction of Kant's core right must begin with restating several premises of his practical metaphysics. Kant claims that practical laws, including those belonging to juridical sphere, must not be derived from experience but have purely rational, metaphysical origin, even though their application to the relations between legal subjects is clearly empirical. These laws, as much as they are metaphysical, need to possess two major features: they must be universal (as opposed to particular) and necessary (as opposed to contingent). Kant was obviously aware, that in the world of experience, the juridical sphere encompasses some contingent laws that are based on empirical knowledge. Nevertheless, the origin of law, as well as the most fundamental principles, had to be established on

of Kant's account. For an opposite view that one presented in this paper see, for example, Beck (2006: 371–401).

purely rational basis. For this reason, the subject matter of laws must be freedom (as opposed to happiness), because only freedom could be conceived of *a priori*. Happiness in Kant's understanding, as a perfect fulfillment of one's all needs and desires, rests on individual, empirical and contingent preferences. Freedom, on the other hand, together with rationality, is a universal capacity of all persons.

Let us follow with a brief presentation of the necessary traits of the subjects, to which one may apply the juridical sphere. The metaphysical constitution of a legal subject is founded on a lawgiving practical reason, and on free choice between acting according to law and being driven by one's desires. These two capacities contribute to the imputability of such subject, which makes him⁵ the author of his actions, i.e., a person (RL, VI: 223). This concept of a person, which Kant presented in his moral theory, is a necessary yet not sufficient prerequisite for generating the juridical dimension of practical laws. In other words, the justification of the need for harmonization of external use of freedom of persons requires the introduction of some essential empirical data.

The first precondition for the emergence of the juridical sphere is the existence of plurality of persons. Moral life could probably be conducted in complete solitude,⁶ but for the postulate of right to emerge, there is a need for at least two persons, who could raise legal claims against one another. Moreover, these persons need to exist as embodied beings, who have some basic existential needs, make use of their freedom externally (i.e. in time and space) and pursue various goals. For eons, who do not occupy and act in the empirical spatiotemporal realm we can conceive of practical (moral) laws, but not juridical laws. Finally, we must consider the finitude of Earth surface and thus of the resources, which can be distributed to all men. If this were not the case (or if people could inhabit some indefinite number of other planets) the subjects of external laws could disperse indefinitely. Instead, they must live in proximity to one another, which makes their interactions inevitable. Under these conditions there arises the possibility of a conflict, which is aggravated by the acquisition of objects of choice (possession).

⁵ There is a heated discussion concerning the universal applicability of Kant's moral theory. Due to my specific focus in this paper, I cannot include my views on this topic. Throughout the paper I attempt to use gender-neutral vocabulary, in order to signal that Kant's ideals can be applicable regardless of gender. Wherever it is not possible and for the sake of accommodating many reasonable arguments in favor of the exclusionary character of Kant's account, I forfeit using female pronouns (she, her, hers) in the text.

⁶ At least with regard to the ethical duties towards oneself.

Only while considering these basic facts of the human condition, the universal principle of right becomes the metaphysical basis for the entire Doctrine of Right:

Any action is right if it can coexist with everyone's freedom in accordance with a universal law, or if on its maxim the freedom of choice of each can coexist with everyone's freedom in accordance with a universal law (RL, VI: 230).

Right is therefore the harmonization of the use of freedom of everyone under universal law. This use of freedom is manifold, but due to the imperative of respecting its other users, persons must limit their conduct by following laws, which constitute their juridical duties. Such duties towards others, as opposed to moral duties, ground the rights of others. If a person has a right, it means that all other persons have a duty to respect such right.

Moreover, since for embodied beings, who have the capability of free choice, the act of following the law (fulfilling one's duties) is subjectively contingent, the juridical sphere brings about the necessity of external incentive for any rightful action. Thus, in the sphere of external freedom, the rights are connected to permission for enforcing them with coercive measures:

A strict right can also be represented as the possibility of a fully reciprocal use of coercion that is consistent with everyone's freedom in accordance with universal laws (RL, VI: 232).

548

For Kant, coercion in juridical sphere is the opposite of violence, because it is fully reciprocal and consistent with freedom under universal laws. These conditions for rightful coercion cannot be met if a dispute concerning a right is solved by force between two competing parties. Conversely, it requires a solution in which the universality of laws and the full reciprocity of coercion protects the freedom of every person. The force must then be legitimized by both parties, applied for the protection of their freedom and equally effective for them both, i.e. it must be exercised within a **rightful condition**, a legal order.

THE INNATE RIGHT TO FREEDOM – THE FOUNDATION OF THE LEGAL SYSTEM

The structure of a right, together with the exposition of the legal subject cannot account for the starting point of Kant's system of rights – the innate right to freedom. This first step must be considered the postulate incapable

of further proof, or 'the axiom of external freedom' (RL, VI: 267), since it does not simply explicate the nature of right as such, but raises a normative claim, that external freedom really is a *right* of every human being:⁷

Freedom (independence from being constrained by another's choice), insofar as it can coexist with the freedom of every other in accordance with a universal law, is the only original right belonging to every man by virtue of his humanity (RL, VI: 237).

Kant defines external freedom in a republican way as non-domination and in the reflections following the definition equips this right with further elements – human beings are thus originally granted the right to equality (in being bound by others in a reciprocal relation), being one's own master, being beyond reproach (often explained as legal innocence) and being authorized to do anything one pleases as long as they do not infringe on the right of others (RL, VI: 237–238).

We cannot, therefore, be obstructed in our free choice by the domination of others and this rule applies equally to establishing legal relations (such as a contract), being held responsible for only one's own deeds and doing anything we are pleased to (also while violating moral duties), as long as we respect equal freedom of others. It is important to stress, that Kant's right to external freedom is not one that permits an unlimited use of it (like it is the case with Hobbesian freedom of individuals in the state of nature), but it is limited by the same extent of freedom of everyone else.

The question concerning the justification (if not proof) of the innate right as an *a priori* metaphysical cognition of practical reason in the juridical sphere may be settled only by considering the opposite proposition. If persons did not have a right to make use of their freedom in the empirical world, the juridical sphere would not exist. Moreover, the exercise of free choice would be deemed impossible, and thus people would be reduced to things, animals or slaves, since personality requires free action and imputability. Such scenario is possible, yet not within Kant's practical philosophy. Another question, which may arise is why the freedom as right needs to be distributed equally to everyone, even though experience teaches us that people are so different in many ways and so it might have been beneficial to every person and to the society as a whole to give different scopes of freedom to different individuals. In order to answer this, we only need to remind ourselves that this right is given *a priori*, without considering the empirical differences between people and the consequences of legal equality. Simply put, if external freedom is given to anyone as a right, then it must be given to every person in an equal share.

⁷ Cf. also Byrd, Hruschka (2010: 78 ff.).

THE SPACE TO DWELL AND THRIVE – THE ESTABLISHMENT OF ACQUIRED RIGHTS

As Kant progresses in the application of the rational principles to human condition, he arrives at the conclusion that as embodied beings we cannot sufficiently secure our wellbeing only using free choice, of which everyone has an equal share. The most basic knowledge of human condition states it as necessary (although the necessity is contingent to their empirical nature) that people, in order to survive and thrive, need (and want) to use external objects — they need to find shelter, food, clothes etc., and in the course of the development of culture, satisfy further needs.

Originally,⁸ all human beings share common possession of the surface of the Earth and are equally (understood collectively) entitled to use it. Moreover, they also have a right to a place they occupy by their body (understood disjunctively), for they are embodied spatiotemporal beings. Since Earth is a globe and therefore the amount of space to occupy and the objects to use is limited, there arises the need to introduce acquired rights.⁹

These rights state that persons can exclusively possess certain objects of choice and therefore exclude others (unilaterally posing limitations to their freedom) from using them. For Kant claims, that using objects of choice implies possession of them (RL, VI: 245). What is more, rational investigation into the conditions of using external objects concludes for him with asserting the necessity of not merely physical, but intelligible possession of things.¹⁰

In the world, where everyone has an equal right to freedom, acquiring such a particular right seems practically impossible,¹¹ because in order to do it, one must unilaterally exclude everyone else from use and possession of an object and this violates their external freedom (as one imposes obligation, which is not reciprocal). On the other hand, if intelligible possession of things were impossible, then it would contradict with the external

⁸ It is important to note that Kant does not mean some primordial order of things millennia ago but uses the term “common possession of earth” as a rational concept necessary to ground the acquisition of objects as well as the cosmopolitan right. Cf. Pinheiro Walla (2016: 160–178).

⁹ Cf. also Byrd, Hruschka (2010: 128–129), Pinheiro Walla (2016: 177).

¹⁰ As opposed to physical possession which is merely an empirical fact of holding an object in our power (or just in our hand), an intelligible possession of an object means that I am being wronged when someone uses an object of my possession without my consent (cf. RL, VI: 245–250).

¹¹ In Kantian terms: what is practically possible is allowed, what is practically impossible is forbidden, what is practically necessary is commanded.

freedom of everyone, since no subject would be allowed to use any objects except the ones currently held in his hand or the space occupied by his body (RL, VI: 250):

For an object of my choice is something that I have the *physical* power to use. If it were nevertheless absolutely not within my *rightful* power to make use of it, that is, if the use of it could not coexist with the freedom of everyone in accordance with a universal law (would be wrong), then freedom would be depriving itself of the use of its choice with regard to an object of choice, by putting *usable* objects beyond any possibility of being *used*; in other words, it would annihilate them in a practical respect and make them into *res nullius*, even though in the use of things choice was formally consistent with everyone's outer freedom in accordance with universal law (RL, VI: 250).

Therefore, one of the most crucial steps in Kant's process of application of the principles of right to human condition is introducing a principle that cannot be directly derived from the concept of freedom itself, and nevertheless is practically necessary for human existence – existence of embodied creatures dwelling on the limited surface of Earth. This principle – the postulate of practical reason with regard to rights is the one which gives permission to unilaterally exclude others from using an object of one's choice:

This postulate can be called a permissive law (*lex permissiva*) of practical reason, which gives us an authorization that could not be got from mere concepts of right as such, namely to put all others under an obligation, which they would not otherwise have, to refrain from using certain objects of our choice because we have been the first to take them into our possession. Reason wills that this hold as a principle, and it does this as *practical* reason, which extends itself a priori by this postulate of reason (RL, VI: 247).

551

Even though such a permissive law, which enables to unilaterally impose an obligation on others may be considered highly problematic, it is deemed necessary to enable human existence.¹² It by no means introduces any legal relation between a subject (an individual) and an object (a thing) but is always considered a legal relation between persons. As such, the permission to impose limitation on the freedom of others is given, but only conditionally. An unconditional use of such permission would be the exact opposition of the equal external right to freedom of everyone, since some people would have their freedom limited more than the others.

¹² The interpretation of permissive law has been discussed by many Kantians, which follow roughly three interpretative trends. They either reject *lex permissiva* as a rationally grounded element of Kant's theory, they consider it as an exception to a general rule (which forbids certain acts) or they understand it as a permission to impose asymmetrical obligation. My interpretation is a combination of the latter two interpretation trends. For reference, see Tierney (2001: 45–72); Brandt (1982: 233–285).

Therefore, the permissive right is valid only together with a presumption of establishing a civil condition (*Rechtszustand*) in a form of a state, where all the acquired rights would become consistent with universality of the law, by means of the idea of the general united will:

Now, a unilateral will cannot serve as a coercive law for everyone with regard to possession that is external and therefore contingent, since that would infringe upon freedom in accordance with universal laws. So it is only a will putting everyone under obligation, hence only a collective general (common) and powerful will, that can provide everyone this assurance. - But the condition of being under a general external (i.e., public) lawgiving accompanied with power is the civil condition. So only in a civil condition can something external be mine or yours (RL, VI: 256).

What follows from the ability of acquiring further rights is the necessity of establishing civil condition, i.e. the postulate of public right. Only under a presumption of omnilateral acceptance can a unilateral act, which limits the freedom of other people, be considered permitted. For only under public laws the equality in being bound by other's choice may be reinstated.

Before we proceed to the discussion of the core elements of Kant's structure of public right, there is a need to clarify what follows from permissive right. Firstly, there arises a question what the notion of intelligible possession, and consequently, the permissive law applies to. The concept of possession of an external object is not limited to physical objects. According to Kant, this concept can be applied to any object of free choice that one can acquire as such possession, which means any right or legal title that transgresses the right to external freedom (RL, VI: 247):

There can be only *three* external objects of my choice: 1) a (corporeal) *thing* external to me; 2) another's *choice* to perform a specific deed (*praestatio*); 3) another's *status* in relation to me. These are objects of my choice in terms of the categories of *substance*, *causality*, and *community* between myself and external objects in accordance with laws of freedom.

Kant speaks in this passage about 1) property rights, 2) contract rights and 3) family rights. All these objects of choice can become our intelligible possession, which translates into having a right, regardless of the physical proximity. If one can claim these objects (corporeal things, will of another person or her status), there arises a need to secure such claim by excluding others from making them their objects of choice. With every limitation of freedom of others, there arises the need of legitimation of this limitation as well as of securing one's rights to the object, i.e., the need of a civil condition.

Another issue, which needs to be considered, is the way one may acquire such rights. Purely intuitively, the least problematic may be the

rights acquired by contract. The latter involves only equal individuals, is based on their bilateral agreement, and the structure of imposing obligations is symmetrical. Furthermore, contracts are the very basis of most human conduct and one can acquire anything in this way, starting from an apple and ending with an employee (the choice of other person, limited by the conditions of contract). What raises a doubt is how anyone can acquire a property in the first place, before he can rid of it by means of a contract. In other words, what is Kant's understanding of the original acquisition of every object of choice on Earth before the contract law comes to being.

Kant aims at solving this issue by introducing the 'practical postulate of reason with regard to rights.' According to him, from all physical objects that can become an object of choice, the most basic possession is the possession of a piece of land. As Kant states, land is the substance, to which all the objects, which are situated on it (and over, and under it), can be considered accidents:

Land (understood as all habitable ground) is to be regarded as the *sub-stance* with respect to whatever is movable upon it, while the existence of the latter is to be regarded only as *inherence*. Just as in a theoretical sense accidents cannot exist apart from a substance, so in a practical sense no one can have what is movable on a piece of land as his own unless he is assumed to be already in rightful possession of the land (RL, VI: 261).

553

Original acquisition, which must happen before any contract is possible, is the acquisition of land. As Kant, in opposition to Locke,¹³ does not pose any limitation on how much land can be acquired in this original unilateral act, the basic principle, according to which property of land must be attributed, is the first occupation of such piece of land (RL, VI: 263). This so called *beati possidentes* principle may be highly problematic, as there is no practically possible way of redistribution of individual¹⁴ property rights, even if one individual had acquired significantly more than another. Nevertheless, it must be considered more plausible¹⁵ than previous explanations of original acquisition, because such solution preserves

¹³ Locke believed that property of land in the state of nature comes to being on the ground of mixing it with the possessor's labor. Hence no man could acquire more land than he could reasonably make use of. Cf. Locke's *Second Treatise* (1824, section 26).

¹⁴ It is different when it comes to property rights of legal entities other than private persons. For example, Kant claims that religious institutes or orders should not be granted unlimited property rights. Interestingly, perpetual property rights are also not granted to nobility. See RL, VI: 370. One can also argue that in a republican Kantian state the inequalities might be possible to even up by means of taxation. The possibility of reinterpreting Kant into a welfare state theorist will not be discussed here. Cf. e.g. Ludwig (1993: 221–254) and recently Holtman (2018).

¹⁵ As a matter of fact, Kant considers it the only plausible ground for first acquisition of land. See RL, VI: 251.

strictly interpersonal character of legal relations (there can be no relation of persons to inanimate objects, but only relations between persons) and seems to reduce empirical conditions of such acquisition to a necessary minimum. Permissive law in private right enables provisional intelligible possession of such acquired piece of land and of other rights acquired via contract, while conclusive rights are possible only in civil condition.¹⁶

I have presented a basic structure of innate and acquired right in Kant's legal theory with a view to his application of rational concepts to human condition. The further steps in the course of the application lead to widening the scope of possible rights within human society, but also cannot avoid the limitation of freedom of some individuals to the benefit of others. While the limitation of freedom in innate right rests solely on rational concept of the universality of laws, in the private right the freedom is limited due to empirical fact that the surface of the Earth and therefore the space provided for people to live is finite. Because the interaction with other people is unavoidable and the resources are limited, in order to use objects of choice individuals must acquire possession, while excluding others from using the possessed objects. The original act of acquisition is unilateral and although permitted in the sphere of right, it only guarantees a provisional possession. Thus, the empirical conditions of humans compromise their free choice and they cannot escape arbitrariness and violence of what in the tradition of political philosophy has been long before Kant named the state of nature. From the state of nature, there arises the postulate of public right, which secures conclusive possession and replaces unruly violence with institutional coercion. The final grounding step of the core structure of right in Kant's theory is the introduction of the concept of public right, civil condition and the requirements, which it must fulfil in order to bring about justice.

554

THE NECESSITY OF THE IDEA OF GENERAL UNITED WILL – PUBLIC RIGHT

In the following paragraphs I aim at outlining the most basic elements of Kant's public right theory as stemming from rational concepts applied to human condition. I focus on the postulate of public right and Kant's

¹⁶ I abstain from discussing the family law here, as I consider it a matter of secondary application, since it presupposes certain kinds of social bonds and corresponding duties, which can easily be historically and anthropologically challenged.

idea of justice as a legal concept. Moreover, I investigate the sources of state legitimacy (and its monopoly on the use of coercion) in the idea of general united will (which is omnilateral as opposed to unilateral) and the concept of citizenship.

In the paragraph 41 of the Doctrine of Right, which sets the ground for the transition from the state of nature into a rightful condition Kant reiterates the three core elements of the structure of right in the form of a division of public justice. Public justice is the prerequisite to a rightful condition, where everyone can enjoy their rights. According to Kant:

Public justice can be divided into *protective justice* (*iustitia tutatrix*), *justice in acquiring from one another* (*iustitia commutativa*), and *distributive justice* (*iustitia distributiva*). In these the law says, *first*, merely what conduct is intrinsically *right* in terms of its form (*lex iusta*); *second*, what [objects] are capable of being covered externally by law, in terms of their matter, that is, what way of being in possession is *rightful* (*lex iuridica*); *third*, what is the decision of a court in a particular case in accordance with the given law under which it falls, that is, what is *laid down as right* (*lex iustitiae*) (RL, VI: 306).

Whereas the first two types of justice may be present in the state of nature, the latter is possible only within a civil union and therefore Kant calls the civil condition “a condition of distributive justice” (RL, VI: 307). Of course, as the final step in establishing what is right, the rightful condition encloses all the three components of justice, which can also be translated into three sovereign powers of a state (legislative, executive and judiciary). Public justice requires moreover that the civil condition is ruled under public laws, which create the framework of interpersonal interaction. This framework, the system of public laws, is where the Universal Principle of Right can finally be applied to the world of experience, as only within the state the individual rights are not only granted to everyone equally, but also secured by means of institutional coercion (RL, VI: 307). The authorization to use coercion, which was introduced in the section discussing the legal subject and the concept of right, is implied by the universality of right (RL, VI: 231–232), as a necessary tool to provide the implementation of legal norms. Nevertheless, the proper justification of coercion, can only come to being if there is an institution capable of securing the reciprocity of such constraint to freedom.¹⁷ In other words, in the state of nature, coercion must be considered just pure violence, but under the system of public laws, where rights obtain universal validity, coercion is a necessary element of juridical lawgiving (as an incentive, which is external) and a warrant for the execution of rights.

¹⁷ An exhaustive justification of this claim has been presented by Pinheiro Walla (2014: 126–139).

The introduction of a condition of public justice, with three powers of state and the legal framework of public laws is the final stage of demarcating the core structure of Kant's legal doctrine. Three powers exercising public justice within a civil condition are all subdued to the idea of general united will, which protects the universality of the innate right to freedom by means of providing justification to individual acquired rights:

Every state contains three *authorities* within it, that is, the general united will consists of three persons (*trias politica*): the *sovereign authority* (sovereignty) in the person of the legislator; the *executive authority* in the person of the ruler (in conformity to law); and the *judicial authority* (to award to each what is his in accordance with the law) in the person of the judge (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*) (RL, VI: 313).

General united will of everyone turns the provisional rights of the state of nature into conclusive rights, because it requires an omnilateral consent to any limitations of individual's rights for the benefit of another individual. According to Kant, what must be inferred from this idea is the republican and representative form of government and the concept of active citizenship. The republican form of government is the empirical representation of the rational concept of "state in idea", which Kant introduces in the paragraph 45 of the Doctrine of Right:

A *state (civitas)* is a union of a multitude of human beings under laws of right. Insofar as these are a priori necessary as laws, that is, insofar as they follow of themselves from concepts of external right as such (are not statutory), its form is the form of a state as such, that is, of *the state in idea*, as it ought to be in accordance with pure principles of right. This idea serves as a norm (*norma*) for every actual union into a commonwealth (hence serves as a norm for its internal constitution) (RL, VI: 313).

In the republican government the sovereignty, which is expressed by lawgiving, belongs to the united will of the citizens, who can implement this will through representative¹⁸ system – the empirical representation of the idea of general united will. Kantian contractualism rests, as we may infer from previous reflections, on a rational concept of unanimous will, which declares laws in accordance with their universality and compliance to the right of external freedom. What needs to be stressed regarding the idea of representation is that while there may be many different empirical procedures, which are fulfilling this function, the idea of general united will is not an empirical concept expressing the aggregate of all individual and particular desires of citizens. Conversely, the will dictating laws is

¹⁸ "Any true republic is and can only be a *system representing* the people, in order to protect its rights in its name, by all the citizens united and acting through their delegates (deputies)" (RL, VI: 341).

another moral concept, representing the rational source of such lawgiving, which stems from practical reason. The general will of all people is not their collective power of choice, rather, it is their practical rationality that must only dictate laws, which benefit the state as a whole and equally protect individual rights of all citizens.¹⁹

The last rational concept, which must be discussed here is the one of a citizen in a state. Recall being pointed out that that the idea of general united will is the only concept, which can provide final justification for any limitation of individual freedom. In a republic, the freedom of a subject is not only protected by securing his individual rights, but also is extended whilst providing its positive aspect. The idea of a citizen in Kant's terms is constructed by means of three attributes, two of which belong to the rational core of his legal theory:²⁰

The members of a state, are called *citizens of a state* (*cives*). In terms of rights, the attributes of a citizen, inseparable from his essence (as a citizen), are: lawful *freedom*, the attribute of obeying no other law than that to which he has given his consent; civil *equality*, that of not recognising among the *people* any superior with the moral capacity to bind him as a matter of right in a way that he could not in turn bind the other (RL, VI: 314).

The positive freedom of a citizen is the freedom of a lawgiver and the attribute of equality means that no citizen of a state can impose more obligations on other citizens than he himself is obliged to follow. In our times, this rational account of a free citizen does not strike us as any breakthrough, but according to Kant these principles were supposed to ensure that

557

Since all right is to proceed from it, it *cannot* do anyone wrong by its law. Now when someone makes arrangements about *another*, it is always possible for him to do the other wrong; but he can never do wrong in what he decides upon with regard to himself (for *volenti non fit iniuria*).; Therefore only the concurring and united will of all, insofar as each decides the same thing for all and all for each, and so only the general united will of the people, can be legislative (RL, VI: 313–314).

For citizens to truly exercise their freedom, they must be the ones, who impose limitations to it. Only then the universal right to external freedom, together with individual acquired rights, can be protected by means

¹⁹ Flikschuh (2002, 64 ff.) stresses in this context the distinction between German terms “Wille” and “Willkür”.

²⁰ For space reasons, I am not capable of providing exhaustive critique of Kant's account of an “independent” citizen, which is the only one to be granted the positive freedom rights (i.e. autonomy within a state), see RL, VI: 314–315. It is enough to say that connecting the capability of “being one's own master” with certain type of occupation in contrast to another (a wig maker vs. a barber) is deeply rooted in economic relations of Kant's times (ZeF, VIII: 296).

of institutional coercion, because these are the citizens themselves, who legitimate the use thereof. Public justice – securing what is right, as well as individual rights – rests on the institution generated by the general united will of the people, with three demarcating state powers that leave the sovereign right of imposing laws to the ones, who are affected by them whilst granting their civic freedom. There certainly arises the question of appropriate means of creating just institutions, which ensure the rational character of dictated norms, sufficient protection of individual rights as well as of civic freedom and equality. Yet, the manifold answers provided by Kant himself, as well as Kantian scholars throughout the centuries, belong to further levels of application of metaphysical concepts to increasingly specific knowledge of human nature and historical circumstances.

The last step in determination of the rational core of right brings us to conclude that human beings have external freedom as their constitutive right as well as ability to acquire further rights through acquisition (original acquisition of land) and contracts of various types. For these rights to be granted conclusively there arises the necessity of the idea of general united will, expressed in the institution of a state. Only under the condition of an institutionalized power of a state, which grants justice in its three domains (*iustitia tutatrix, commutativa, distributiva*) can the omnilateral united will be satisfied and the requirements of “right” fulfilled. In a just state, citizens are granted the participation in juridical lawgiving and this should assure that the laws passed will not incur them injustice.

558

(CONCLUSION) HUMANITY IN HISTORY – CONTINGENCY UNDER MORAL LAWS

Kant’s *Metaphysical Foundations of the Doctrine of Right* (as well as his other texts on political philosophy) substantially transgresses the brief description of the core structure presented in this paper. I claim that normative conclusions met by Kant in further paragraphs of the Doctrine of Right are inferred in the process of secondary application, which takes into account the political history of human race. In other words, the further conclusions made by Kant in his major works on political philosophy presuppose deep knowledge of the historical, anthropological and geographical conditions of his times as well as acquaintance with the discussions concerning natural law theories, in which he participated. To name just a few crucial moments of Kant’s political philosophy, which transgress the “core” rational concept of right, we can mention: Kant’s

exhaustive account of his theory of contract, his family right section, the permissive right in public right (mentioned only in his late essay *Perpetual Peace*), the particular relation between the state and its citizens and many more. In order to do justice to Kant's political philosophy we should not render those other mentioned elements of his theory as unimportant and simply dated. I am confident, that some of the empirical data, which determined Kant's mode of application, must be considered necessary despite their historical and contingent character. Nevertheless, the core structure of right, which emerges from the reconstruction above should be considered the first point of reference, if we want to argue for political solutions from a Kantian perspective.

BIBLIOGRAPHY

- Beck, G. (2006). "Immanuel Kant's Theory of Rights". *Ratio Juris*, 19 (4), pp. 371–401.
- Brandt, R. (1982). *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, in: Aczel, P., Israel, D. Peters, S., Katagiri, Y. (eds.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*. Berlin–New York. Walter de Gruyter, pp. 233–285.
- Byrd, B. S. and Hruschka, J. (2010). *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*. New York: Cambridge University Press.
- Flikschuh, K. (2002). *Justice without virtue*, in: Timmons, M. (ed.), *The Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, pp. 51–70.
- Holtman, S. (2018). *Kant on Civil Society and Welfare (Elements in the Philosophy of Immanuel Kant)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hruschka, J. (2004). "The Permissive Law of Practical Reason in Kant's *Metaphysics of Morals*". *Law and Philosophy*, 23 (1), pp. 45–72.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften*. (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (1996). *Practical Philosophy*, translated and edited by M. J. Gregor, introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1824). *Second Treatise*, in: Locke, J. *Two Treatises on Government*. London: C. Baldwin, pp. 150–258.
- Ludwig, B. (1993). "Kants Verabschiedung der Vertragstheorie – Konsequenzen für eine Theorie sozialer Gerechtigkeit". *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 1, pp. 221–54.
- Pinheiro Walla, A. (2014). "Human Nature and the Right to Coerce in Kant's *Doctrine of Right*". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 96 (1), pp. 126–39.
- Pinheiro Walla, A. (2016). "Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right". *Kant-Studien*, 107 (1), pp. 160–178.
- Tierney, B. (2001). "Kant on Property: The Problem of Permissive Law". *Journal of the History of Ideas*, 62 (2), pp. 301–312.

Dariusz Aleksandrowicz

Professor Emeritus
Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder)

SOME PROBLEMATIC PHILOSOPHICAL IMPLICATIONS OF THE THOMAS THEOREM

Abstract

Despite of its wide recognition in the social sciences, the Thomas theorem lacks clarity and finds its expression in diverging statements. A sound core of the theorem is blurred by notions these statements consist of. They include untenable ontology and epistemology along with a flawed claim concerning the peculiarity of the human world.

Keywords:

Thomas theorem, situation, environment, behavior, interactions

561

INTRODUCTION

Apart from several more ancient statements, the claim of a peculiar characteristic of the human-related world, and especially of the human society, was famously made by the neo-Kantian thinkers at the turn of the 19th and 20th century. Being interested chiefly in theory of knowledge and methodology, these thinkers postulated different modes of cognition to be applicable for investigating issues concerning the human society on the one hand and issues concerning (the remaining) nature on the other hand. Cognate views can be found in the metatheoretical reflection on social sciences and humanities up to the present day. They stem from diverse traditions, and thus are not necessarily inspired by the neo-Kantian classics.

Characterizing scientific thinking, Abner Shimony (1993: 40, 183 f.) refers to the “Copernican position” as a core aspect thereof. With that notion, he indicates not only that particular scholar and his theory but some more general features exemplified by it. They consist in considering any aspect of the world under investigation without distinguished reference

to the investigating subject, to the humanity, or to the perspective emanating therefrom. In the Copernican position, cognitive efforts are selected not with respect to some particular agency in its functional relationship to a specific environment, where knowledge promotes survival in that environment. They rely on fit with data representing the world which may transcend any such environment the knowing subjects are immersed in. This paved the way for bootstrapping ourselves in our cognitive efforts out of the Platonic cave.

Having originated in the natural science, the Copernican position not easily found its way into the social sciences. It is only partly due to the fact that these sciences are, in general, of a relatively recent origin as compared with their natural counterpart. More important reasons stem from their status as *social* sciences, thus being concerned with the human-related world itself. Even though it is flawed to deny some peculiarity of social sciences *vis-à-vis* natural science across the board, it is on the other hand important to identify it at the proper point. The real problem has little to do with any essential (ontological) differences between human society and the remaining nature. Instead, it concerns different ways of our connection with the respective aspects of the world. This motivates different expectations associated, at least implicitly, with the both involved branches of knowledge. Any of those branches is limited in providing information concerning the occurrence of particular facts within the realm of reality investigated by it. Even if the appropriate understanding is nowadays pretty reliable in that respect, we can predict only with some probability whether it will rain tomorrow and how long and heavy the possible rain will be. Nature and natural science do not differ at this point very much from society and social sciences. According to Hayek (1967), the existing differences are due to the relative complexity of human society. Yet, the interrelations of factors the actual weather situation arises from are also very complex, and it seems difficult to find any measure for comparative rating of these both complexities. Another aspect is more crucial in this regard. It pertains to the somewhat diverging coupling between humans and the facts of the *social environment* on the one hand and of the remaining natural environment on the other hand. The former kind of coupling is, as it were, more 'closely woven' and proceeds with 'higher frequency' than the latter. This implies continuous concern for a great amount of particular circumstances occurring in the social realm and involves, in addition, the normative account of them. Since scientific knowledge cannot offer much support in that matter, humans find it elsewhere – in elements of tradition established independently of the scientific revolution. This results, among others, in a combination of respective patterns of thought and expectations related

to them with social sciences involved in social practice and human action. Such combination contributes to the uniqueness of some aspects of social sciences compared with natural science.

Examining these issues, we shall discern between the explicit anti-scientific reaction within the corresponding branches of knowledge and standpoints in principle sympathetic to the science-conforming investigation of the social world. The latter are roughly tantamount to what Sperber (2007) and others dub "standard social science practice." Admittedly, it is hardly feasible to neatly mark off these aspects in each particular case. But matters of classification are of minor relevance here. More clear-cut examples of 'reactionary' endeavors, inviting not only social sciences but also the natural science back into the cave, refer to currents of thinking known as "poststructuralism," "postmodernism," or "deconstructivism." Questions concerning the Thomas theorem pertain certainly to the other category.

THOMAS THEOREM AND ITS WIDE RECOGNITION

563

The so-called Thomas theorem enjoyed wide recognition in the social sciences and the philosophy thereof. Numerous authors, among them such of great significance for their fields of inquiry, regarded it as a valid statement of the peculiar character of social reality, which marks crucial distinctions between that reality and the remaining world.

The most well-known proponent of the theorem was Robert Merton, the respected sociologist, who also dealt with metatheoretical questions of his discipline. His writings decisively initiated the subsequent popularity of both the theorem and its original inventor. It was also Merton who first used the term "Thomas theorem" to refer to the corresponding pronouncement. According to him (1948: 193), the theorem is "basic to the social sciences" and

[t]hough it lacks the sweep and precision of a Newtonian theorem, it possesses the same gift of relevance, being instructively applicable to many [...] social processes.

Noteworthy in this context is also the respective, and more actual, appraisal by Mario Bunge, who, in addition to being a profound philosopher, outstripped many other authors in denouncing and opposing tendencies tantamount to luring social sciences back into the cave. Such nearly

univocal recognition of the theorem is astonishing and, therefore, worth consideration. According to Bunge (2001: 136),

[t]he main difference between the social and the natural sciences is ... one of subject matter; i]n particular, humans satisfy what Merton [...] has called the Thomas theorem.

He, however, promptly adds, that

social reality [...] is out there, embedded in nature, just like rocks and rivers [, and thus] social science is just as materialist and realist as natural science.

Are these both statements indeed compatible, or are we facing some problems involved in making them appear that way?

WHAT DOES THE THEOREM SUPPOSEDLY MAINTAIN?

564

Although it was lucidly stated, there is some trouble with clearly expounding what the theorem is about. A good indicator of such ambiguity offers comparing the original formulation with its translations. With a statement making explicit sense, translation is a quite simple task. It presupposes some linguistic competence and consists, merely, in finding another expression for the given sense. Otherwise translators may easily go astray.

The famous sentence in Thomas/Thomas (1928: 572) reads: "If men define situations as real, they are real in their consequences." Two German translations (Thomas, 1965: 114; Merton, 1995: 399) and one Polish (Merton, 1982: 462) translation of it are most directly at hand for me. Translated back into English, they read, respectively: (1) "If men define situations as real, then their consequences are also real." (2) "If men define situations as real, then they have real consequences." (3) "If men define situations as real, then they turn into real situations."¹ We are thus confronted with four more or less different statements of allegedly one and the same theorem. The differences between them concern not only words, but pertain to the content. What do they, literally, claim? How can these claims be appreciated? I will review them in the inverse order.

¹ (1) "Wenn Menschen Situationen als real definieren, so sind auch ihre Folgen real." (2) "Wenn Menschen Situationen als real definieren, so haben sie reale Konsequenzen." (3) "Jeśli ludzie definiują sytuację jako rzeczywiste, to stają się one sytuacjami rzeczywistymi."

The last statement, "If men define situations as real, then they turn into real situations," is fallacious. The proficiency attributed there to "men" pertains only to God, as pictured in the Hebrew Bible. Things turn out as He pronounced ('defined') them to be.

The following variant, "If men define situations as real, then they have real consequences," is a combination of triviality and fallacy. Trivial is the claim that situations have real consequences. If there *are* situations which *have* consequences, then it necessarily follows that those consequences likewise *are* there, ergo *are real*. Fallacious is the conditional clause, "if..., then...", used in the statement making that trivial relationship dependent on "men" who "define" situations. The relationship simply holds irrespectively of whether there are any men (i.e. humans) involved and whether they provide any definitions or not.

Adding the word "also," renders the third statement, "If men define situations as real, then their consequences are also real," a bit less trivial but instead more problematic, and therefore still more fallacious than the former one. Fallacy precedes here the use of the conditional clause and concerns the assumed relationship between situations and their consequences. Consequences of real situations may *also* be real (or not). The statement implies that once there *are* (real) situations which *have* consequences, it is possible for those consequences not to be real, that is, as it were, not to exist. The conditional clause includes, again, the claim that for the consequences of situations to be real, we need men engaged in defining them.

The message conveyed by the original statement, "If men define situations as real, they are real in their consequences," is quite different from the two foregoing formulations. Unlike them, being real or not concerns here not the consequences of situations, but the *situations* themselves. The latter are claimed to be real (or not) *in* their consequences. It depends on whether the conditions referred to in the relative clause are fulfilled or not. In case men define the situations accordingly they are real in their consequences, otherwise they are not. Is this statement, except of making different claims, more tenable than the foregoing ones? Although there is no clear measure for comparing the amount of fallacy, all four statements are, alas, roughly similar in that respect (perhaps only with the first formulation outmatching the other three). As to the original version: if there *are* situations, they are ipso facto *real*. Neither their consequences, nor men, nor what their definitions amount to have any bearing on it. Except of, admittedly, being themselves just parts of those situations.

We can then conclude that there are diverging formulations for the theorem and all of them lack merit. Yet, none of them (including the original wording) correctly voices what the respective idea is all about.

WHAT DOES THE THEOREM ACTUALLY INTEND TO PRONOUNCE?

The idea thus vaguely stated is in fact rather simple: when confronted with *a* but (falsely) believing it to be *b* we behave accordingly (that is, as if it were *b*). For instance, if seeing dew under our feet we (falsely) believe it rains, we (may) take an umbrella for the walk. Thomas' example was more dramatic. A (surely very sensitive) man encountered another man who talked to himself. He (falsely) believed that the other man talks to him insulting him, and he killed that man.² However, with respect to the problems discussed, there is no considerable difference between the umbrella-example and the murder-example.

Where does all the bewilderment in the statements of such plain insights result from? It is due to mixing up the issues referred to with problems disconnected from them. These issues concern behavior of agents in relation to beliefs they have. Problems of ontology, pertaining to whether something is real or not, are not part of the package. In particular, these problems are in no way affected by whatever our insights regarding the former issues may be. An umbrella being *really* taken for the walk does not cause dew turning out into *real* rain. Being *really* killed does not turn the self-talking man into *real* insulter in the situation in which he was still alive.

When, as the title suggests, there is something problematic in the Thomas theorem, it must have been ambiguous from the beginning. Where then did its initial success as well as subsequent acceptance come from? How do the respected proponents of the Thomas theorem conceive the related questions? Where do they see the strength of his idea? In that regard, we shall consult primarily Merton.

MERTON'S APPRECIATION OF THE THEOREM

Three essential aspects are concerned in Merton's considerations: the ontological, the epistemological, and the practical aspect.

The first aspect is crucial in this context. It pertains to the assumed difference between the social realm and the remaining world. According to Merton (1948: 195),

² Actually, Thomas writes of several persons being killed by the same offender that way. But this is irrelevant for the issue, since each one of the corresponding situations is supposed to illustrate the Thomas theorem.

definitions of a situation (prophecies, predictions) become an integral part of the situation and thus affect subsequent developments. This is peculiar to human affairs. It is not found in the world of nature, untouched by human hands.

The second aspect affects the central problem of epistemology – the problem of truth. Merton maintains (195), that the respective definition

is, in the beginning, a *false* definition of the situation evoking a new behavior which makes the originally false conception come *true*.

The third aspect is related to how to cope with problems possibly engendered by the specific features of social world. In Merton's view (197),

[t]he application of the Thomas theorem also suggests how the tragic, often vicious, circle [...] can be broken. The initial definition of the situation which has set the circle in motion must be abandoned. Only when the original assumption is questioned and a new definition of the situation is introduced, does the consequent flow of events give the lie to the assumption. Only then does the belief no longer father the reality.

Merton was a great scholar, whose multifaceted contributions to sociology and social sciences in general are beyond doubt. Yet, there is not much substance in his treatment of the Thomas theorem. Let me shortly comment on his statements replicating the suggested classification.

(1) Ontological aspect. The word "definition" used in that context is, of course, a metaphor. What Merton or other authors mean with it is in fact a spectrum of attitudes of an agent (or, more general, an interactor) towards something. This conforms to the example with dew (*d*) being regarded as rain (*r*). It is not only not necessary but also misleading to speak of *d* being "defined" as *r*, because in such a situation no one is engaged in defining. He or she simply assumes that *r* is the case and, possibly, takes an umbrella for the walk.

The respective quotation consists of two parts: the longer sentence at the beginning and the two following sentences. The first part is unproblematic. Yet, despite of using cognate words, it is in fact disconnected from the claims originally made by the Thomas theorem. Merton merely states that our "definitions" of a situation are *parts* of it, and thus (in combination with other components of the situation) contribute to how the resulting occurrences will be. He does not postulate any feed-back between the "definitions" and the ontological status (the 'reality') of situations to which those "definitions" refer. The difference between being *part of* and *referring to*, with respect to "definitions," is decisive for what the Thomasian formula – despite its vagueness – is all about. In the first case, the "definition" simply adds to the assembly of aspects constituting the situation. In the

second case, it is located on a meta-level from where it is related to the situation in a way bearing far-reaching effects on it.

The corollary of Merton's view is, nevertheless, included in the two final statements. However, both of them do not hold: the described relationship between a living thing, a situation and how the situation is regarded by that thing is *not* peculiar to human affairs, and it *is* widely found in the remaining world of nature. Consider, for instance, how such devices as scarecrows work: birds regard scarecrows (*s*) as humans (*h*) and, possibly, keep distance from them. Looking for examples, we do not have to concern with so much sophisticated creatures as birds, because the entire living nature behaves roughly that way. On the other hand, a multitude of organisms are informed that such mechanisms operate in the world they live in. They can thus correctly expect that some other organisms in their environment behave in a manner satisfying something similar to the Thomas theorem. In a sense, such expectations pertain even to plants in their strategies to deceive animals. Admittedly, all those creatures do not construct definitions, do not have language, and they thus interact with their environment differently than we do. Yet, the point is exactly that the same scheme – falsely assuming that *a* is *b* and behaving as if this really were the case – works when nothing specifically human is involved in it. It does not matter whether the corresponding expectations are consciously reflected and inferentially arrived at or, simply, built into the organism's morphology. In both cases they appropriately exploit the 'Thomas theorem' – conforming features of some other organisms they interact with. For instance, the bee orchid's pollination strategy rests upon the inbuilt expectation that when its flowers (*f*) are made to appear to male bees as conspecifics of the other sex (*c*), the insects will behave toward them as if they were *c*, even if de facto they are not.

568

(2) Epistemological aspect. Merton's epistemological considerations are both untenable and unnecessary. A false conception cannot "come true." It is and remains false, irrespectively of the behavior of a person who (falsely) believes it to be true. False beliefs may, *in fact*, affect behavior and accordingly the *factual* consequences thereof. All that does not, yet, bear any influence on those *facts* to which such beliefs (falsely) refer. A similar relationship concerns the non-reflexive behavior of a non-human agent *vis-à-vis* something being regarded as another thing. *F* does not come to be *c*, even if the male bee ejaculates on it (which it, in fact, does). We are confronted here with a different mechanism and a different problem than those concerning the *truth* or *falsity* of statements.

A false assessment cannot be made true by assuming that the world is otherwise than it really is, nor by behaving in accordance with such assessment. It can only result in a collision with the facts of the environment in which the actor (the organism) in question is situated.

(3) Practical aspect. The respective considerations are commonplace: when we abandon something (a belief), it ceases to bear any effects. Ex definitione, there cannot be effects of something that does not exist. Assumed, of course, that we were quick enough to abandon it before the effects already occurred. On the other hand, and in contrast to conscious beliefs, unconscious behavioral patterns of the kind mentioned above cannot be simply abandoned. For a wide spectrum of interactions occurring in the living world³ it will still hold that agents behave towards something as if it were another thing due to (mistakenly) taking it for that thing. When reduced to their essential content, the related insights of the Thomas theorem appear thus even more substantial than Thomas or Merton claimed them to be. Nevertheless, they *contradict* rather than support the intention of these authors to employ the theorem for expounding the peculiarity of human society as compared with the natural world.

There were, however, other prominent scholars who declared to follow the idea of Thomas. One of them was Schütz. Will we come to decisively different conclusions when we examine how that idea was adapted or developed further by him?

SCHÜTZ' MULTIPLE WORLDS

569

Schütz and Merton do not have much in common. Schütz was inspired by the tradition of Husserl, and he worked towards transforming phenomenology into social science. That tradition and such attempt were alien to Merton. The main aspect these authors shared was perhaps their unspecified allegiance to the Thomas theorem.

One of Schütz' central concepts is the notion of "life-world." Seemingly, it appears complementary with the concepts of either "biosphere" or "environment" used in the natural science (the more so as Schütz himself declares the notion to be tantamount to "the whole universe of life," Schütz, 1962: 246 f.). Yet, in fact, it challenges rather than complements them. Schütz borrowed the term from Husserl, and thereby he took over the idea of the world as a secondary category, subordinate to the way human subjectivity is related to it. This idea underlies Schütz' notion of "multiple realities" (cf., 207 ff.), which is at the heart of his reception of the Thomas theorem.

³ However, it is possible to extend this analysis beyond the limits of the living world by considering some technical tools designed so as to interact with their surroundings.

The move from Thomas' original notion to the notion of multiple realities appears moderate, but it involves aspects that were lacking in Thomas or Merton. These authors plainly maintain that if someone regards *a* as *b* and behaves due to what he or she believes to be the case, then the resulting consequences are conditioned by the corresponding belief. They also, even if unnecessarily, add that these consequences are *real*. In Schütz, the adjective, *real*, turns into the substantive, *reality*. The Thomasian formula of the type '*b* is *real*, because it is so defined by some agent,' changes in Schütz' (cf. 54) reading⁴ into the idea that can be generalized like this: 'to *g* [where *g* refers to a group sharing an attitude or a belief], *b* is an element of their social *reality*.' Since besides *g* there may be another groups of agents, *h* or *i*, whose 'definitions' may amount to regarding a thing or a situation not as *b*, but as *c* or *d*, there are some more (here, three) *realities* possibly emerging from the underlying relationships. Schütz thus distinguishes "realities" by relativizing them to the respective groups of agents who approach them this, that or still some other way. Another aspect of the same idea consists in multiplying realities with respect to the type of practice pursued by the agents at issue. People are doing different things; in doing them, they behave (either overtly or not) accordingly. These are simple facts, known to everyone. In particular, people are *working*, *dreaming*, *imagining*, *phantasying*, *contemplating*. They do it where they are. The most general name for where they are is the *world*. Therefore, people do what they do in the world, since it is the world where they always are situated. This is also plain and plausible for everyone, if only one bothers to think about it. Schütz, however, transforms such plain facts into more sophisticated ones. Instead of speaking about *working*, *dreaming* etc. *in the world* (where else?), Schütz multiplies the 'worlds' and refers to the "world of work," "– of dream," "– of imagination," "– of phantasy," "– of contemplation." Scientific theorizing (in the world) turns into "the world of scientific theory," and various related derivations generate some more 'worlds,' as expounded in the respective book (cf. esp. part III, 207–356). Generally, '*x*-ing (in the world)' becomes 'the world of *x*,' which is accompanied by the similarly introduced 'worlds' of *y* or *z*.

Unlike Thomas or Merton, Schütz' theory is thus closer to 'reactionary' implications of the position espousing the peculiar character of the

⁴ Considering Schütz' reading, we get, however, one more interpretation of the Thomas theorem extending its ambiguity mentioned so far. According to Schütz (1962: 54), "as W. I. Thomas has shown, social reality contains elements of beliefs and convictions which are real because they are so defined by the participants [...]." Thus, what is "real" are *beliefs* and *convictions*, and at the same time they are "real," because they are *defined* as such. Just as was the case with other readings referred to above, this formula amounts to fallacy or, at the best, to a tautology.

human world and its cognitive penetration *vis-à-vis* nature and natural science. Such attribution holds even more with regard to those currents of thought which followed Schütz by further radicalizing the relativist, subjectivist and, generally, anti-naturalist facets of his approach. Still, there is some logic linking the more modest reading of the Thomas theorem with the extravagant ontology of Schütz. Consider how the theorem can be reasonably applied to a situation consisting of interactions of two or more agents each of whom 'defines' that situation differently. Which of these 'definitions' will then outmatch its competitors thus coming to be 'real' due to the consequences thereof? We can bypass the problem by claiming that what we face now is not one single situation but multiple situations, relative to the divergent 'definitions' held by the agents involved. Since each of them is as 'real' as the remaining ones, the single reality branches into a co-existing variety of them.

MEANINGS, ROLES, AND THE LEGACY OF SCHÜTZ

571

The term "definition of the situation," originally used by Thomas and Merton was a metaphor. Thus, Schütz (1967) occasionally substitutes "meaning" for it, establishing a contrast between "meaningful" and "natural world" (218). In his attempts "to determine the precise nature of the *phenomenon of meaning*" (13), Schütz claims that

meaning is merely the special way in which the subject attends to its lived experience; [...] which elevates the experience into an action (215).

Accordingly,

that theory is completely wrong which maintains that one's behavior is distinct from one's conscious experience of that behavior and that meaning belongs only to the latter (42).

The introduction of the term "meaning" proves thereby superfluous since it ends up in a tautology: the course of behavior is assumed to result from "meaning" attributed to *x*; but it turns out that "meaning" is nothing else than any (namely: this or that) behavior *vis-à-vis x*.

Referring to "meaning" in cognate contexts is firmly established in social sciences, and even characterizes the mainstream thereof. It commonly signposts the path to the slippery slope bringing social sciences away

from the account of the world established in natural science. Meaning, it is claimed, is exclusively human. Nonhuman animals may be ingenious in what they do, yet they never ‘mean’ anything. Alas, the respective use of the term relies on a conceptual confusion. It, therefore, obscures things rather than contributes to understand them.

Inspired by the ideas of Schütz, McHugh (1968) replaced the Thomasian (and Mertonian) “definition of the situation” with “meaning,” conceiving the latter term as “the more general one” (50). Its application amounts to the statement that “the same events or objects can have different meanings for different people, and the degree of difference will produce comparable differences in behavior” which are to be conceived in terms of varying “role-taking” (7 f.). All that is quite plain and can be said without using the respective word. It simply concerns any case in which we face something that can be named “behavior,” be it human or non-human behavior. Behaving always includes an x to which behavior is related, in the sense of behaving *towards* an x . Furthermore, to be related to something (that is, to behave towards something) necessarily implies to be related *this, that* or *some other way*, and, therefore, to play a corresponding “role.” It, thus, proves again that the alleged “meaning” is included in behavior and does not add as a kind of metaphysical grounding to it.

572 Just as those two authors, also Bruner (1996) makes a great case of the term “meaning” attributed to human behavior. According to him, “[a]s a species we adapt to our environment in terms of what things [...] are taken to *mean*” and this “is not to be found elsewhere in the animal kingdom” (164). Yet, when we look for what “meaning” is supposed to mean here, it turns out that it is simply a substitute for *function, place in a system or in chain of events*. In such a sense, the “alternative meanings” of the Panama Canal are “an episode in the history of North American Imperialism”, “a [...] step in the history of [...] transportation,” and “a landmark in man’s effort to shape nature” (13). The term is therefore confusing and superfluous, whereas what it vaguely refers to is not at all distinctive for humans. For beavers, a branch gnawed off of a tree can be the source of food and/or the material for improving the dam; they behave towards it due to whichever of the “alternative meanings” it momentarily has for them. Such abundant dealing with the word “meaning” is usual when it is dissociated from its strict semantic sense and used with reference to a variety of behavioral phenomena and social relationships. In the so-called interpretative social science, especially in Geertz, the self-proclaimed “meanings-and-symbols ethnographer” (Geertz, 2000: 69), the term “meaning” is used as a substitute for 10 different, partly overlapping notions, any of which is served better by some other, more specific word (cf. Aleksandrowicz, 2015: ch. 2.4).

The upshot of Schütz's legacy is, however, that the basic concepts used (as "life-world" or "meaning") or invented (as "multiple realities") by him boil down to social constructivism (cf., for instance, Berger/Luckmann, 1966/1991). Social constructivism is just relativism converted into ontology. Traditional relativism deals with differing behavior of social groups and agrees that they differ because of being located in different settings and being thus conditioned by them. Constructivism quasi turns this relationship upside down. Now, it is a particular kind of agentic behavior, particular stance towards the surrounding, especially stance consisting in comprehending it this or that way, that forms a 'world.' Another 'world' (reality) is again due to a different stance adopted by the involved subjects.

Due to its ambiguity, the Thomas theorem allows for interpretations cognate with these views. Something is real *because* of being "defined" that way.⁵ Nevertheless, such notion rather deviates from what Thomas and, the more so, Merton regarded as the essential implications of the theorem. As to Merton, the divergence seems to reach even further. Was Merton really consequent in maintaining what he declared with respect to his appreciation of the Thomas theorem?

MERTON'S APPLICATION OF THE THEOREM

In his renowned paper, Merton starts as a philosopher of social sciences and ends up as a sociologist. He thus proceeds from a general appreciation of the importance of the Thomas theorem to its concrete application concerning some particular aspects of the society. Do his sociological endeavors really confirm his initial philosophical claims?

The special issue elaborated by Merton are ethnic and racial prejudices in the American society of the mid-20th century. Having diagnosed the emerging problems, the author outlines a scenario for their effective solution. With the Thomas theorem as a seriously taken conceptual background for considering social problems, the proposed solution would be supposed to focus on respective 'definitions' of the situation, that is, on

⁵ Is such a view also championed by Peirce (1965: 268) when he writes "The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real"? This is only seemingly so, since the crucial notion in the statement is "[to be] fated", which connects "opinion" with (universal) "agreement." "Fated" by what? By how the world ("the object") really is – what else could such a "fate" (determination) rely on? (Thus, "the conception of truth and reality" attempted that way is reducible to a tautology).

what happens in the minds of the involved agents. These agents, members of an in-group, wrongly regard *a* (members of an out-group) as *b* (inferior or hostile to them) and thus behave accordingly. The task consists then in changing their minds in order to eliminate the corresponding behavior and the social tensions generated by it. Does Merton proceed in a similar manner?

He does not. Dealing with these questions, he rather successively steers away from the Thomas theorem rendering it utterly dispensable in that context. At the end of his paper (209 f.), it turns out that it is not due to attempts to influence *thought*, but owing to appropriate *institutional arrangements* that solutions of emerging problems can be effectively approached. They depend, therefore, on creating *facts* that constrain the respective behavior. The core theme is now the generation of *real situations*, and not merely of other – more realistic – ‘definitions’ of them.

Having said all that, it still cannot be denied that people sometimes do *d* just *because* they (wrongly) consider *a* to be *b*, and, in addition, elicit significant consequences that way. This might well be the case with the oversensitive murderer referred to by Thomas. There are also many more, quite diverse examples illustrating relationships of the kind indicated by the Thomas theorem. They cover a large array of issues concerning sociology or economics as well as individual psychology but also transcending the human world. At the same time, however, they display different mechanisms underlying the connection between causes and effects.

Let us take a brief look at some examples picked out from a potentially infinite number of suitable cases. Is the Thomas theorem useful for dealing with them? Can it at least assist to conceptually reduce the existing diversity by bringing various constellations of factors to some common point?

VARIETY OF EXAMPLES

In the context known as the “placebo-effect” or “placebo-response,” the health condition of a person (sometimes) improves when he or she takes a neutral substance (*a*) and believes it to be medicine (*b*). The relevant effect does not, yet, concern here the behavior of the involved person, since that behavior is restricted to the plain fact of taking *a*. The effect emerges out of a psychosomatic process not controlled by the person. In so far the mechanism in question has little to do with issues emphasized by Thomas. On the other hand, however, it is important what happens in the mind of the person for the process of “placebo-response” to occur.

Somehow cognate to it are beliefs of the Chinese in therapeutic effects of consuming certain body parts of some animals such as tigers, elephants, pangolins or rhinos. There is a noteworthy relationship between, say, Chinese beliefs concerning ivory and elephant poaching in Africa. To account for it, we must go beyond the causal scheme vaguely indicated by the Thomas theorem. Respective beliefs create market for ivory in China. Poaching elephants answers the demand existing on that market. For hunters as well as for sellers who serve the market it is irrelevant what kind of subjective motives the demand emerges from. Nonetheless, for the sake of their businesses they are objectively interested in perpetuating people's inherited beliefs.

This in turn points at the problem of molding or creating the consumer market by influencing the behavior of potential buyers by appropriately reshaping the seemingly tradition-bound Chinese folk-medicine. With such goal in mind, interested traders newly evoked respective convictions concerning manta rays, which were absent in the traditional view. On a more sophisticated level, some mechanisms of advertisement and of fashion operate that way. They consist in endowing things (commodities) with a kind of "semantic value," beneath their ordinary utility value and making consumers believe that by getting (buying) these things they also acquire that very value (cf. the concepts of "semantic value" and "symbolic consumption" in Aleksandrowicz (1979), and of "conceptual consumption" in Ariely/Norton (2009)). For instance, buying Marlboro cigarettes you get the image of the tough guy riding a horse in the Wild West, whereas buying Camel cigarettes you get the image of the tough guy driving his Land Rover in the rainforest. Both of them add to the common use value of these things (as means of damaging one's own lungs or whatever) which they share. As far as it works, consumers behave respectively because of sticking to what has been suggested to them. However, with the Thomas theorem, we are here also too poorly equipped to understand the corresponding phenomena. It does not capture the interdependencies generated by highly competitive markets where the demand for use values is approximately covered by alternative supply.

We can regard similar phenomena as instances of manipulation via deception, even if not as an especially harmful category thereof. A different kind of deception concerning consumer behavior was due to the classification of beaver as fish proclaimed by the Catholic Church some centuries ago. In this case, the intention was rather to deceive God with his prohibition to eat (mammalian) flesh on special days and at the same time to please devout meat-eaters by reconciling their dietary preferences with their sin-avoiding behavior. To dwell on the respective mechanisms of 'defining' *a* as *b* and its real-world consequences, we have to include,

among others, some aspects of theology and sociology of religion. Instead of considering the Thomas theorem, more useful would prove here consulting Thomas Aquinas whose proto-biology offered some doctrinal legitimacy for the remedy invented by the Church.

With these issues we approach a more general problem of deception which consists in influencing the stance of an interactor towards something so as to make it advantageous for the deceptor. Such strategies are, however, not specific for humans but are widely disseminated in the living world. The abovementioned pollination strategy of the bee orchid is one of numerous instances of it. Behavioral ecology or cognate contexts offer therefore a much more appropriate theoretical background for understanding the involved mechanisms than the Thomas theorem.

Behavior manipulation via deception in plant as well as in animal world depends on signaling (cf. Krebs, Dawkins, 1979). Unique to humans is the use of *language* in this function. Dealing with it, necessarily includes aspects absent in the more generally oriented behavioral ecology. Authors studying them (as, for instance, Tomasello, 2003) cannot either benefit much from considering the Thomas theorem, since it is conceptually too rough for that task. The theorem includes nothing but the already taken-for-granted assumption that the way we conceive our environment affects the way we behave in it. Such quite uncontroversial but rather vague assumption does not even address the more specific question how linguistic communication works in that context.

576

The very same assumption holds with respect to a wholly different agent-environment constellation which is bereft not only of any communication or purposeful signaling but often also of awareness on the side of the agent. When someone refrains from going into the dark forest because he or she regards it intimidating, then to understand the underlying mechanism we have to focus chiefly on the nature of inborn instincts. They operate even if the environmental conditions (dangerous beasts lurking in the respective surrounding), which once evoked them, already disappeared. Akin to it are several other biologically based patterns of behavior-guiding orientation in the world. Their colligated instances are the "agency detection system" (cf. Barret/Johnson, 2003) or the "law of similarity" according to which "things are what they appear to be" (Rozin, 2006). Since such patterns are common to different animals beyond humans, investigating them involves facets escaping the conceptual capacity of the Thomas theorem. In general, the patterns are due to anticipatory attributes (and to building of a related internal model of the environment) common to all organic complex adaptive systems (cf. Holland, 1992).

In the special case considered by Thomas (oversensitive and aggressive person *vis-à-vis* soliloquizing person), a possible explanation could consist

in qualifying the relevant agent as a mentally disordered individual (at the same time taking for granted the uncontroversial insights expressed by the Thomas theorem). There is large anecdotal as well as scientific evidence for mentally disturbed people who think themselves or others to be what they in fact are not (for instance, Napoleon or Elvis Presley, friend or foe) and behave accordingly. To tackle the related problems presupposes first of all drawing on findings offered by psychiatry and psychology rather than on anything that can be read out of the Thomas theorem.

In contrast to such individual-oriented perspective, the social dimension comes to the fore when we regard the aggregate behavior of groups and its consequences in terms of (unjustified) beliefs shared by members of these groups. For instance, the popular support for Hitler and his party in Germany in the 1930's and early 40's had a considerable bearing on what subsequently happened in that country and in the world. The underlying beliefs consisted in regarding Hitler and the Nazis as forces that will solve the problems emerging from the economic crisis and the defeat of Germany in the 1st World War. Understanding the social aspect of the involved beliefs, the resulting behavior and its consequences does not, yet, benefit much from sticking to the Thomas theorem. The notion of "belief" which is to be consulted here is much more complex than the "definition of the situation" alluded to by Thomas. On the side of the affected actors, beliefs concerning Hitler and the Nazis did not consist simply in viewing some *a* as *b*, that is in attributing the respective "meaning" to it. Unlike the example referred to by Thomas, the beliefs at issue principally exceed any situation in which the actor immediately finds him- or herself, and at the same time go beyond simple interactions with momentarily given aspects of the environment. They include a kind of theory (or quasi-theory) operating with abstract concepts and covering a greater range of facts detached from the immediate surroundings (cf. Millikan, 2004: ch. 14). The Thomas theorem will, thus, bring us not far enough in dealing with these questions. (For more on this see further below in this paper.)

The individual and the social aspect merge in the example demonstrated few years ago by E. M. Welch. He traveled to a restaurant and threatened some of its staff with a gun because he believed *a* (the restaurant) to be *b* (the place where pedophile politicians keep kidnaped children). However, there is no more than only a superficial and therefore not very instructive analogy with the example the Thomas theorem makes use of. In the latter, the misguided behavior emerged from self-deception. Welch's action was inspired by messages he found in the electronic media. The aim of conveying those messages was not to make some particular individual do something in a particular moment at a particular place. Likewise, the situation in which the messages were supposed to exert their influence by far surpassed such

narrow dimensions of time and space. Instead, it potentially covered the whole USA and included possibly some other places of the world, where the messages were propagated, targeting to affect the decisions of voters in the approaching presidential elections. It cannot be the task here to get involved in an analysis of all those entangled issues. The upshot is, yet, that attempting to understand the Welch-case with the aid of the conceptual equipment offered by the Thomas theorem leaves us with trivialities, while distracting from more constitutive aspects just mentioned.

The more examples we view the more diffused picture we get. The internet pages referring to the Thomas theorem offer a rich choice of them. Yet, finding such examples is a rather idle enterprise, just because they are so different in character, so numerous and thus abound wherever you look: "Poor cook! He wrongly assumed the soup is unsalted, salted it twice and his boss chided him." "Poor boy! He wrongly assumed that the water in the pond is deep enough, jumped into it, broke his backbone and will spend the rest of his life on a wheelchair." With ourselves as well as with all other organisms being imperfectly designed, lacking full information, and being confronted with deceptive measures, this is the way how organisms and their environments often interact in this world: "Poor fish! It wrongly assumed the moving and shining thing to be prey, swallowed the wobbler and ended up on the hook."

578

The diffusion as well as the possible confusion result from thinking of the diverse relationships in terms dictated by the Thomas theorem and the subsequent trouble to make further progress that way. What will then be left as the grain of the problem when we free it from its cumbersome formulation in the Thomas theorem? Let us first consider which aspects of the statement might be thus abandoned.

DISTINGUISHING BABY FROM THE BATHWATER

In the previous sections I already more or less explicitly pointed at some aspects of the bathwater included in the Thomas theorem: "If men define situations as real, they are real in their consequences."

Firstly, the reference to "men" (or, for that matter, to women) is unnecessary. It wrongly suggests the underlying problem to be less overarching than it in fact is. At the same time, it assumes too much just at the beginning. Therefore, I substituted that notion with "agents," "actors" or "interactors." The very last term is the best because it is more general and presupposes less than the other two. While this does not imply the claim

that humans and non-human organisms are the same kind of systems, there is still some elementary level at which their respective interactions with the environment can be modelled in similar terms. It implies starting at this elementary level of similarity between humans and other organisms and successively importing into the model relevant differences for concrete cases. It is opposite to the proceeding which starts from the differences between humans and other organisms and ends up with maintaining a gap between them.

Secondly, even more misleading is including the word “real” which appears twice in the short dictum. It paves the way for rather idle speculations concerning issues of ontology. They result in bad philosophy which misses the more relevant point. Contrary to them, the core question vaguely implicated by the Thomas theorem is not about what is *real* but about what is *causative* and in how far we can speak of *proper causation* in that respect. Questions of epistemology concerning what is “true” are neither at the right place in this context. Although this aspect was not directly referred to by Thomas, it was introduced by Merton who counts as the proper spokesman of the theorem. Those interconnected interpretations, namely the one pertaining to ontology and the one pertaining to epistemology, pose pseudoproblems. They arise from assuming a non-existent feed-back between conceiving *a* as *b* (due to illusion or successful deception) in combination with behavioral consequences effected by it on the one hand and the ontological status of *a* as well as the truth of the sentence “*a* is *b*” on the other hand. Such magic does not work in this world. Religious belief that there is an all-powerful God who can support us owing to our ritualized requests, results in prayer. The latter behavior is, admittedly, real. However, it does not produce anything (real) in the sense intended by it but further illusions. In general, belief in God as a widespread attitude *towards the world* has substantial consequences *in the world*. It thus renders people subordinate to the Church as well as makes the very origination of respective organization possible. All that, however, does not effect in making things to which this belief refers “real” and making the corresponding claims about the world “true.” These both sets of issues are completely independent from each other. Having referred to God, it will be not out of place to point at some parallel between how ontological problems are addressed in the Thomas theorem and in the so-called ontological proof of the existence of God invented by Anselm of Canterbury (1077–1078/1986, chs. II and III). It postulates an argumentative feed-back connecting the alleged necessity to conceive God as existing and His real existence. Already the medieval opponent of Anselm, Gaunilo (1078/1986), contended the supposition of this kind of feed-back to be logically fallacious because conceiving things *someway* does not bear upon how they in reality are.

The still remaining bathwater is due, thirdly, to the notion of the “definition of the situation.” The notion is essential for the Thomas theorem but it notably contributes to some confusion. The unwarranted use of the word “definition” was already mentioned above. Yet, the problem goes beyond that simple detail. The notion implies theorizing about the respective processes in the world in terms of (1) agentic systems, (2) situations confronted by them, (3) the way they view (“define”) these situations, and (4) the resulting behavior. Such theory establishes thus (3) as a kind of intermediary factor between (1) related to (2) on the one hand and (4) on the other hand. What is problematic in it? Where then is the baby?

ENTANGLEMENT OF SITUATION, INTERPRETATIONS, AND CONSEQUENCES

Can (3) always be neatly separated from the other aspects? Even the example selected by Thomas casts some doubt in that respect. Someone encounters another person and this is the situation someone is confronted with. He thinks the other person is insulting him and this is how he views (‘defines’) the situation. He kills that person and this is the resulting behavior. It is not clear where ‘viewing’ is supposed to end for ‘behaving’ to begin. Is it not rather one and the same process engaging, as the case may be, brain, tongue, arms, and what have you? Making the difference between ‘overt behavior’ and ‘internal, mental processes’ would not be of much help either. (By analogy, cf. here the distinction between “biological” and “representational function” in Burge, 2010.) When someone views *a* as *b* his or her eyes may shine and his or her knees may tremble accordingly. When the person makes the pronunciation “*a* is *b*,” then what happens that way is overt, yet it is still nothing but an expression of the person’s views.

Such entanglement is even more evident in the famous example introduced by Merton (1948): clients of a well-functioning bank hear rumors about its possible insolvency. They believe these rumors, run on the bank to withdraw their deposits and hence contribute in fact to its bankruptcy. Here, (3) merges not only with ‘behavior’ but in some measure also with ‘situation.’ Rumors (claiming *a* to be *b*) have the same content as views (claiming *a* to be *b*) of the involved agents. At the same time, they are part of the situation these agents are confronted with. Their views in turn need not at all have the shape of an explicit contention or even thought that *a* is *b* but can simply consist in behaving as if *a* were *b*. It is

tantamount to running on the bank which means nothing else than to follow the overall run exercised by others (in order to secure one's own savings in face of the bank run having erupted). Seen from this angle, run on the bank proves to be another aspect of the situation the agents at issue are faced with. Here we have to consider the difference between *learning from* (by paying attention to rumors) and *conforming to* other members of a social group. In the latter case the respective behavior of others functions as an environmental factor to which the actor in question adapts. Thus, the alleged "consequences of a situation," as considered from the point of view of the Thomas theorem, at the same time constitute the situation, while likewise contributing to the emergence and persistence of related 'interpretations.'

All pertinent aspects, namely situation, its interpretation and behavioral consequences, overlap and penetrate into each other. However, they do not overlap according to some common pattern, which might still leave room for approaching the interactions in question with a theoretical model of the kind implicated by the Thomas theorem. When their theoretical treatment is at issue, the diverse variants addressed in sec. 8 and in the current section, always call for conceptual aid outside of the Thomas theorem. Furthermore, neither of those cases proves supportive for the central philosophical conclusions of the theorem concerning reality and truth.

INTERACTIONS, INFORMATION, AND CONSTRAINTS

In the Mertonian example, both rumors and running on the bank exercised by others are information or, as the case may be, misinformation. Neglecting the question of 'reality' as well as the question of 'truth' and of the 'definition of the situation,' we are thus confronted with the problem of *information* and its role in the interactions between an agentive system and its environment. Information resp. misinformation *constrains* and *canalizes* rather than causes the behavior of the involved agent. The Thomas theorem, slimed down to its sound core, maintains that behavior is affected by what agents recognize in their environment and how they recognize it. There are two aspects that can be now added to the simple statement. (1) The way the environment is recognized is not freely decidable by the agent but constrained. (2) It does not occur exclusively on the side (and the less so – inside) of the agent but due to the relationship between the agent and the environment; in the interactive coupling between the two.

There are twofold implications of considering the respective processes in terms of dynamical, interactive couplings between agents and environments. Firstly, the way the environment is recognized ('viewed') by the agent depends on the encounter of relevant characteristics of both of them. Secondly, the agent behaves *vis-à-vis* the environment according to how the environment has been recognized; the environment 'answers' with subsequent occurrences happening in it. In the Thomasian example, the passer-by as part of the environment emerges with his odd manner to talk to himself. The respective agent emerges with his oversensitivity as a kind of mental disorder. The interplay of the two results in the (mis)information of being insulted by the passer-by. That (mis)information, most probably in connection with some other informational constraints of the type that it is dishonoring to endure insults, results in aggressive behavior. The environment 'answers' chiefly due to the function of the legal system, involvement of the police, the court etc. Owing to the inbuilt detection mechanism, a frog recognizes any small thing moving within its field of view as prey (a fly or a bug) and catches it with its tongue. Now and again the environment 'answers' by proving the thing to be inedible. The frog pits the thing out and in so doing it correctively improves its fit with the environment. A special, and accessible only to humans, kind of behavior *vis-à-vis* the environment resides in a public statement that a is b . Does then the environment engender any 'answer' when the behavior in question does not entail anything more except of predicating " a is b "? It does, by allowing for either corroboration or falsification of the statement. What remains is only the (public) articulation of either of the two. Admittedly, such interaction concerns rather some more sophisticated types of communication, whereas communicative acts such as, for instance, rumoring are not affected by it.

582

The primary manifestation of (falsely) conceiving a to be b consists in the behavior of an interactor i ; the further outcomes are due to answering on the part of the environment. The puzzling construction which claims that to define some a as b makes the resulting consequences real can thus be released of its alleged metaphysical depth and reduced to a rather plain observation. It proclaims merely that sometimes interactors behave towards something as if it were another thing and in doing so they generate or provoke some additional events.

However, exactly due to the 'answer' on the side of the environment, consequences of actions often disprove the view of the situation on which these actions initially relied. This contradicts a possible implication of the Thomas theorem to conceive the social world in terms of conscious projections becoming real owing to the consequences emanating from them. Not only actions based on apparently illusionary views but also those backed

by more realistic accounts of the world are confronted with the fact that what decisively constitutes the aggregate outcome of them are unintended consequences of intended acts. People may think this or that, and may view their surrounding this or that way. Yet, these attitudes or thoughts cannot control the further effects of their respective undertakings.

It was nevertheless exactly Merton who already in the mid-1930s approached the problem of unintended consequences of intended actions (1936). This illuminates an important aspect where Merton and Thomas tend to go their own way in their understanding of the seemingly one and the same theorem. The Thomasian murder falsely appreciates the behavior of a person and kills that person. The 'real' consequences of his initially unrealistic view of the situation consist in the latter act. Here, the agent did what he intended to, and his intentional action causally underlies the respective course of events. In the Mertonian illustration of the theorem, people hear false rumors suggesting the bad condition of a bank they keep their deposits in. They run on the bank in order to protect their savings. In effect, the condition of the bank really gets bad, causing its insolvency. Unlike the former example, the relevant consequences of actions undertaken by the involved agents occur at the aggregate (social) level. The agents perform some actions concerning the bank, but do not 'make' the bank insolvent. The insolvency just *happens* as an unintended outcome thereof.

583

The more complex the related issues and the more distal the possible consequences the less productive appears considering them in terms of situations and individuals undertaking actions due how they appreciate those situations. Consider, for instance, questions connected with climate warming. For the vast majority of us it is hardly possible to reasonably 'appreciate' anything in that regard, just because we do not encounter the relevant aspects of the situation the way the murder encountered the passer-by in the example outlined by Thomas. What we face here are only some cues, but not how those cues come together adding up to a complex system and contributing to the further dynamics emanating therefrom. In such context, wisdom would consist rather in sacrificing our subjective appreciations in favor of insights offered to us by experts. (For associated problems cf. Boyd/Richerson, 2005, ch. 4, who relate the rise of intersubjectively transmitted cognition to the increased complexity of the environment due to the instability of climate in the Pleistocene).

Applying the term "information" presupposes some clarification of this quite polysemous concept. The way I use it draws on the so-called "ecological" (causal) theory of information developed in the "situation semantics" (cf. Barwise & Perry, 1983; Barwise, 1993 or Devlin & Rosenberg, 1993). The concept is cognate to the respective notion in the "ecological mechanics" proposed by Shaw and Kinsella-Shaw (1988). Situation

semantics conceives information in terms of either causal or conventional constraints put on how situations are connected with each other. They constitute “channels” or “tunnels” through which such connecting occurs. Modifying somewhat the concept and taking the aspect of behavior into account, we can understand information in terms of constraints put on behavioral alternatives available to the informed agent. Informationally constrained behavior confronting a given connection of situations consists in generating some specific instead of an arbitrary spectrum of new situations. One connection of situations is followed by the other one in as far they are based on the same constellation of constraints. Situation₁ (water drops under the feet) is connected with situation₂ (possible rain); this in turn channels the connection with situation₃ (someone, namely the informed agent, takes an umbrella for the walk).

The last example (wet ground → rain → umbrella) with respect to how it was used in secs. 3 and 4 touches the notion of “misinformation” mentioned before. The notion poses some problems, since *misinformation* is not a special kind of information but rather lack thereof (cf. Aleksandrowicz, 2015: sec. 3.9). We shall then use the word with some caution. It might also be useful to consider what the notion of “misinformation” alludes to in negative terms, namely in the sense of covering information and obstructing the assimilation thereof. Referring to an example cognate to the frog-example indicated above, Haugeland (1998: 309 ff.) maintains that “there’s no such thing as misinformation.” Catching any small thing moving in the visual field is then rather due to genuine information emerging from the interactions of the respective agent and its environment; that is, assuming the (alas, always imperfect) general design of the species in question. Seen from this perspective, the Thomasian murderer is likewise *informed* in the light of the aspects of his particular ‘design’ previously indicated.

584

ESSER’S ASSIMILATIVE RECEPTION OF THE THOMAS THEOREM

The reception of the Thomas theorem since Merton and Schütz consisted often in repeating the formula and referring to further examples supposed to confirm it. The latter was a rather easy task since our world as well as records concerning the past offer a vast and many-faceted amount of them. This was not intended by Esser (1996) whose reading of the theorem consists in an attempt to integrate the idea into his own theoretical

approach and make further progress that way. According to the author, “[h]ardly any other statement meets with greater approval among sociologists than the so-called Tomas theorem” (3). Nevertheless, his assimilative reception amounts at the same time to a kind of ‘updating’ of that nearly a century old statement. With its title, “Definition of the situation”, the paper points to the two crucial notions of the theorem. The unhappy connection of these two words originated from Thomas and was then adopted by his followers, such as those referred to above. The respective authors seem, however, to have used the notion as a metaphorical manner of speaking rather, without combining any special theoretical claims with it. In Esser, however, “definition of the situation” is a bit more than mere wording. He not only adopts the notion, but attempts to make a proper theoretical concept out of it.

“Situation” refers to those aspects of the environment where the agent in question is momentarily situated. It consists of things, included living things, institutions etc. faced by and interacting with the agent. The agent may approach the situation and its components in diverse ways, but ‘defining’ them is not among the available options. It can apply to words. Defining words, we explicate (or establish) their sense and/or reference and engage in it whenever there is some unclarity in that regard which would impede communication: “What is a ‘mobile’?”. “It is a telephone which you can take with you going out or traveling somewhere and can still be phoned or phone with it, great-grandma.” However important it is, we should beware from defining too much, in order to progress from “mentioning” to “using” words (cf. Quine [1951], § 4, on “mention/use confusion”) and thus make communication possible, because this is what language has evolved for. “Defining” with respect to situations, things and the like is then an improper name for viewing or some related overt behavior towards them.

“Situation” is a convenient concept, and it was used above except with regard to the Thomas theorem also in connection with the “situation semantics”. Nevertheless, we may get confused by that concept when we refrain from using it carefully. On the one hand components of situations are out there, in the world, but on the other hand there is some artificiality in the way how we view the world applying the respective notion to it. Objectively, one is continuously not in *a* situation but in a still changing sequence of them. When one moves from *A* to *B* then every step of one’s feet or every turn of the wheels of one’s bicycle transfers that person into a new situation. However, it is not the way we consider situations we or others are embedded in. We would rather tend either to regard the entire moving from *A* to *B*, at least some sections of it significantly longer than a step or a turn of the wheels, as one situation or (more probably) to refrain

from making any reference to the respective concept. Identifying of separate situations within such continuum and viewing ourselves in terms of them, is only due to the occurrence of unexpected and sufficiently relevant events, like broken leg or flat tire (to mention only such unfortunate incidents). Thus, in spite of being always in some situation, we use the respective word rather sparsely in everyday communication. This is usually the case in contexts such as "What a good/bad situation I am in!", "I would/would not like to be in his/her situation!", "I wish to escape/get into that situation!" and so on. It would then seem as if sometimes one were in a situation, and sometimes (in fact, for most of the time) not. But this is not the way how that manner of speaking as well as of thinking is to be interpreted. We resort to the notion when there is some effort, be it some change in our behavioral routines, necessary to deal (either in a positive or negative sense) with occurrences in our environment. Scholars studying human behavior apply the corresponding concept not very differently in that regard. This is also how Esser seems to understand the issue when he connects "conscious consideration of a situation" with "important and unfamiliar" aspects appearing in it (31).

586 In his assimilative rationalization of the Thomasian formula, Esser interprets "definition of the situation" in terms of "complexity reduction". To "define" the situation means therefore to reduce complexity previously inherent to it. The specific Esserian notion for the concept is "framing". "Framing" refers to "frame," and the function of frame is to limit something that happened to be enframed by it. In this sense, "[t]he main idea of the Thomas theorem is [...] [that] people simplify the over-complexity of information in a situation due to a framing 'definition' of a leading point of view" (6).

"Complexity reduction" is a crucial purpose in the theory-backed inquiry of the world. In following it, theoreticians do not interact directly with the world but with "decoupled representations" thereof (for the latter term cf. Sterelny, 2003: chs. 2, 3). Admittedly, theoreticians interact directly with the environment as walkers, bikers, consumers or lovers, but in constructing theories they do not approach it that way. Theories include models of the respective aspects of the world, which reduce their really given complexity by hypothesizing about essential mechanisms operating there. Interaction with the world happens only thereafter, when the theories are tested with respect to how good they 'fit' the world. To be sure, interactions taking place here are not just the same as when one interacts with it as walker and the like. In testing hypotheses, the world is often substituted by diverse types of simulations, such as, for instance, experimentally designed environments (including thought experiments). But this fine difference can be ignored in this context. Either way, in testing we do not have

to bother about complexity reduction, because it has already been done in the previous step. Engaging in testing, we know in advance where to look in the world, which experiments to design, what to 'ask' the world for. The same, turning again a blind eye for the fine differences, concerns such mundane interactions as those mentioned above. Despite of considering oneself only occasionally to be in a "situation," one does not appear there as Martians landing on the Earth, where everything is alien to them. In fact, one steps into the "situation" following an interconnected chain of previous situations, even if he or she does not view them that way. The biker with the flat tire (to forget the somewhat sadistic example with the broken leg) knows without any additional 'reductive' effort what is now relevant for him or her and how to tackle with the emerging problems: fitting the tire, pushing the bike, or seek for alternative transportation, just in order to get from *A* to *B*. Such achievements do not, yet, distinguish only humans (and the less so humans endowed with bicycles) but can be traced far down the ladder of the living world. Moving towards moisture, avoiding aridity and the predating mole, the humble earthworm likewise selects only some aspects of its surrounding, thus reducing the complexity it consists of.

Situations of the kind referred to by the Thomas theorem are of a similar character. The madman encounters another man on the street and viewing him necessarily classifies the person somehow. He may classify him as an insulter and kill him or (this time rather implicitly) simply as a neutral passer-by and ignore him. Neither of the two classifications contributes more than the other one to complexity reduction, while both of them are just alternative applications of the selective sieve established far back in the sequence of interactions between the respective agent and his environment.

The Thomas theorem, as it was stated in the famous sentence (1928: 572), made popular by Merton, and then quoted by numerous authors, concerns some special type of classifying things in one's environment, namely classifying them the way which deviates from what they in fact are. The theorem consists in the claim that, in spite of being counterfactual, respective views result in facts of behavior of the involved agents and in facts concerning the consequences evoked by that behavior. The uncontroversial statement is, however, combined with dubious ontology and epistemology as well as with the untenable contention that it applies exclusively to the human world.

"Complexity reduction" *applied to the situation and not emanating from the interconnected sequence of them* is part of the issue rather in situations structured differently from those originally referred to by Thomas. In such situations, as was already indicated above, relevant consequences are distal, occur at the aggregate level and escape the chain of events causally

connected with actions undertaken by the involved agents. The difference refers thus to diverging constellations of causal relationship the behaviour in question is involved in. This is due to whether (a) the course of action and its supposed target are directly causally connected and entailed within a horizon readily comprehensible by an agent or (b) their connection straddles to a realm extended beyond the horizon of the action directly performed. In the first case, the agent's behavior refers to information generated in the given situation or in analogous situations faced with in the past. In the other case, it refers to theoretical or quasi-theoretical knowledge anticipating the outcomes of causal connections transcending the proximal context the action is directly involved in (cf. Rieser, 1999, for a simple model referring to related problems concerning wayfinding behavior).

Just as with the case of theory-backed inquiry, complexity reduction occurs here owing to a kind of theoretical account of the world. In contrast to theories proper, it is not subject to critical discussion and tests working towards improvement of knowledge but consists in folk-theories or pseudo-theories which stem from tradition, ideology and the like. Looking for examples of such theories well apt to concern issues addressed by the Thomas theorem, we shall point first of all to conspiracy theories. At the same time, conspiracy theories in their diverse forms are among the most common folk-theories offering easily comprehensible simplifications of the complexities of the social world. This owes to the fact that the respective stance towards the world relies on primordial intuitions (cf. Barrett/Johnson, 2003; Kelemen, 2004) and is therefore more lightly accepted than the usually less intuitive and more demanding accounts stemming from expert knowledge.

Animated by the corresponding theory and the related intention to make Britain great again, the voter voted for "leave" in the Brexit referendum. The situation, let's call it situation_p (for "proximate"), in which his or her action was causally connected with the consequences thereof, ended with his or her voting card falling down on the bottom of the voting box. The further consequences pertain to situation_a spreading over the aggregate and the distal dimension. They consist in the final outcome of the voting and in numerous problems generated for Great Britain (as well as for the EU) that way. With the Thomas theorem we are rather ill-equipped for dealing with the respective agent-environment interactions. Its concept of situation is too coarse-grained to account for the two dimensions the agent is situated in. Deciding in situation_p ("how to vote?"), the agent, instructed by the folk-theory, strives for effects concerning situation_a ("to make Britain great again"). Attempting to apply the theorem to this kind of interactions, we may get still more confused than with respect to simpler cases similar to the one outlined by Thomas. They are also still less

appropriate for confirming the philosophical upshot of the respective formula, namely that viewing situations “as real,” makes them “real in their consequences.” Falling down of the voting card in the voting box was real, and equally real are the precarious troubles faced now by the country. Yet, none of those dissimilar states of things is apt to materialize the expectations suggested by the underlying, complexity-reducing conspiracy theory: that freeing Great Britain from the European oppressors will allow to make the country and the British people better off than they were hitherto.

Another aspect of the Esserian assimilative interpretation of the Thomas theorem consists in regarding it in terms of the subjective-expected-utility (*SEU*) theory. According to the author, “it can be easily read even as an early formulation” of that theory (4) (In another paper, 1991/1993, the author offers a cognate treatment of Schütz). The Thomasian madman calculating the available behavioral alternatives, that is, killing or not killing, by comparatively weighting “subjective utilities” related to them would, yet, face an impossible task. Those “utilities,” such as avoiding to sacrifice one’s own honor vs. avoiding to be sentenced to prison (or to death), cannot be reasonably quantified and thus expressed in numbers making the respective weighting feasible (cf. Bunge, 1999: 78 ff., on “pseudo-quantification”). This suggests therefore to consider the corresponding notions as metaphors than as proper concepts rather, just as it was the case with “definition” in the above context. It is, however, not the proper place here to seriously deal with the *SEU* theory (as well as with the rational-choice approach that theory emerges from), because this would mean to address too many additional problems, which at the same time would bring us too far away from issues raised in this paper.

PERSPECTIVES, RELATIONS, AND FACTS

The critical discussion of the legacy of the Thomas theorem amounts, among others, to theorize about the human-related world from a conceptual stance located outside of it. Respective attempts share, more or less explicitly, such approaches as ecological psychology, the theory of complex adaptive systems, the ecological (in contrast to “constructivist”) conception of rationality, the so-called “Universal Darwinism” (dating over a decade earlier than that wording coined 1983), or the dynamic systems theory as the most general and formal of them. They, to some extent at least and indirectly, bear on issues addressed by Thomas and then developed further by his followers. All these approaches do not

start with assuming peculiarities of that corner of the world we are embedded in and are thus intimately tied to. Instead, they aim at inventing more overarching and integrative models to be applied to a variety of agentive resp., more generally, interactive systems. Relevant peculiarities of the human niche in that world are, admittedly, existent. Just as it is in the case of, say, spiders or chimpanzees. These peculiarities are, however, to be considered *within* such models and not *in contrast* to them. They establish a conceptual framework for an *explanative* account of those aspects of the world which are simply *assumed* by the standard practice of social sciences. Such aspects include several traits attributed to humans, like intentional and rational behavior, or deceptive manipulation thereof. Understanding social events and processes appears then as a cognitive task not principally different from understanding occurrences in galaxies, ecosystems and other complex systems, which, in a wide sense, have the character of complex *adaptive* systems. Those who maintain the unusual, specific character of society and therefore of attempts to cognitively grasp it, point at the role of consciousness appearing there. However, each of the diverse systems includes some relevant factors which are characteristic to it and thus are to be accordingly dealt with in attempts to gain knowledge concerning respective issues. Consciousness is nothing but another factor of such kind.

590

In his "Principles of Social Evolution" Hallpike (1986) contrasts biological adaptation with adaptation occurring in human society. He claims that unlike biological adaptation, where the design of the organism accommodates to the environment which remains *unchanged*, in the case of social systems, we are confronted with *mutual adjustment* (cf. 36). Such argument for the uniqueness of human society *vis-à-vis* the world of nature loses its force when we consider *niche construction* (cf. Laland et al., 2000) as an aspect of biological adaptation. In Hallpike, however, this point is further connected with notions cognate to the Thomas theorem. Accordingly,

we can only interact with our environment as we understand it, not as it 'really' is (127); [t]he human mind [...] grasps reality by a highly selective and structured attention which is essentially active rather than a mere passive reception of sensations (129);

therefore,

[f]or man, above all other organisms, thought defines the nature of reality [...] [s]o [...] that men inhabit a world whose very nature depends on their definition (136 f.).

Letting "thought" aside, all what the argument asserts pertains not only to humans but to any organisms, including worms and lichens. Yet,

exactly because of being in that sense “selective,” they interact with the environment as it *really* is, hence, as it *in fact* is.⁶

To identify facts in the cluster of things and events encountered in the environment means to relate them to other aspects of the environment, be it relationships in which an organism itself is involved or not. When an organism, *a*, approaches *x* as *y* (edible), then, in addition to the thing *x*, it faces now the fact which, in case language would come into play, could be phrased as “*x* is *y* (edible).” In case the organism itself is directly involved and, in addition, “*a*” refers to human organism, the issue still pertains to a relationship between things of the world: *a* eats *x*, *a* buys *x*, *a* cultivates *x*. According to such relations *things* become *facts*. Clinging to the Kantian vocabulary, one can say that owing to pertinent relational constellations “things-in-themselves” turn into “things-out-of-themselves,” since they now (simply) relate to something that is *outside* of them: “*x* is noisy,” “*x* revolves around a star,” “*x* affords⁷ sitting.”

Contrary to the view referred to above, the concept of relation, except of being simpler and more universal, is more basic than the concept of perspective (or perspectival experience). This suggests denying the ontological peculiarity of such category of facts which involve human beings as elements of relationships underlying them.

BIBLIOGRAPHY

Aleksandrowicz, D. (1979). *Poznanie i krytyka*. Wrocław: Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego.

Aleksandrowicz, D. (2015). *Kulturen als Information. Eine ökologische Herangehensweise*. Berlin: Frank & Timme.

⁶ Superficial conceptual burden akin to the Thomas theorem contributes to confusion also in the following line of thought: (1) “not only can men accommodate to a particular environment in a number of possible ways but, much more fundamentally, this process of accommodation also involves the assimilation of the environment” (2) “because what the environment *is* depends on how we define it,” and (3) “once adopted, certain uses of the environment open up remarkable possibilities [...] that are often irreversible [...] [and] produce further consequences” (286 f.). The construction is fallacious, since (1) does not imply (2), whereas (3) makes it clear, and can be even understood so as to contradict (2). The contradiction is complemented by the statement that societies inherit certain principles from their past, and “these principles are [...] of vital significance both in the definitions of [...] challenges [...], and in their response to these challenges” (cf. 370). This, correctly, implies that the way people “define” their surrounding is not a primary factor but a consequence of other constraints relevant for them.

⁷ For the term, cf. Gibson (1982).

- Anselm of Canterbury (1986). "Proslogion", translated by J. Hopkins and H. Richardson, in: Hopkins, J. and Richardson, H. W. (eds.), *Complete Philosophical and Theological Treatises by Anselm of Canterbury*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, pp. 88–112.
- Ariely, D. and Norton, M. I. (2009). "Conceptual Consumption". *The Annual Review of Psychology*, 60, pp. 475–499.
- Barrett, J. L. and Johnson, A. H. (2003). "The Role of Control in Attributing Intentional Agency to Inanimate Objects". *Journal of Cognition and Culture*, 3 (3), pp. 208–217.
- Barwise, J. (1993). *Constraints, Channels, and the Flow of Information*, in: Aczel, P., Israel, D., Katagiri, Y., Peters, S. (eds.), *Situation Theory and Its Applications. Vol. 3*. Menlo Park: The University of Chicago Press, pp. 3–27.
- Barwise, J. and Perry, J. (1983). *Situations and Attitudes*. Cambridge, Mass.–London: MIT Press.
- Berger, P. and Luckmann, Th. (1966/1991). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London–New York: Penguin Books.
- Boyd, R. and Richerson, P. (2005). *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruner, J. (1996). *The Culture of Education*. Cambridge, Mass.–London: MIT Press.
- Bunge, M. (1999). *The Sociology-Philosophy Connection*. New Brunswick and London: Routledge.
- Bunge, M. (2001). *Philosophy in Crisis. The Need for Reconstruction*. Amherst: Prometheus Books.
- Burge, T. (2010). *Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Devlin, K. and Rosenberg, D. (1993). "Situation Theory and Cooperative Action", in: Aczel, P., Israel, D., Katagiri, Y., Peters, S. (eds.), *Situation Theory and Its Applications, Vol. 3*. Menlo Park: The University of Chicago Press, pp. 213–264.
- Esser, H. (1991/1993). "The Rationality of Everyday Behavior. A Rational Choice Reconstruction of the Theory of Action by Alfred Schütz". *Rationality and Society*, 5 (1), pp. 7–31.
- Esser, H. (1996). „Die Definition der Situation". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 48 (1), pp. 1–34.
- Gaunilo of Marmoutiers (1986). "On Behalf of the Fool", translated by J. Hopkins and H. Richardson, in: Hopkins, J. and Richardson, H. W. (eds.), *Complete Philosophical and Theological Treatises by Anselm of Canterbury*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, pp. 113–119.
- Geertz, C. (2000). *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Gibson, J. J. (1982). *Notes on Affordances*, in: Reed, E. and Jones, R. (eds.), *Reasons for Realism. Selected Essays of James J. Gibson*. Hillsdale–London: Routledge, pp. 401–418.
- Hallpike, Ch. R. (1986). *The Principles of Social Evolution*. Oxford: Clarendon Press.
- Haugeland, J. (1998). *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*. Cambridge, Mass.–London: MIT Press.
- Hayek, F. A., (1967). *Degrees of Explanation*, in: Hayek, F. A., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Holland, J. H. (1992). "Complex Adaptive Systems". *Daedalus*, 121 (1), pp. 7–30.
- Kelemen, D. (2004). "Are Children Intuitive Theists? Reasoning about Purpose and Design in Nature". *Psychological Science*, 15 (5), pp. 295–301.
- Krebs, J. R. and Dawkins, R. (1979). "Animal Signals: Information or Misinterpretation", in: Krebs, J. R. and Davis, N. B. (eds.), *Behavioral Ecology. An Evolutionary Approach*. Oxford–London–Edinburgh: Blackwell Scientific Publishers, pp. 282–309.

- Laland, K. N., Odling-Smee, J., Feldman, M. W. (2000). "Niche Construction, Biological Evolution, and Cultural Change". *Behavioral and Brain Sciences*, 23 (1), pp. 131–146.
- McHugh, P. (1968). *Defining the Situation: The Organization of Meaning in Social Interaction*. Indianapolis–New York: Bobbs-Merill Company.
- Merton, R. K. (1936). "The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action". *American Sociological Review*, 1 (6), pp. 894–904.
- Merton, R. K. (1948). "The Self-Fulfilling Prophecy". *The Antioch Review*, 8 (2), pp. 193–210.
- Merton, R. K. (1982). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, translated by E. Morawska and J. Wertenstein-Żuławski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Merton, R. K. (1995). *Soziologische Theorie und soziale Struktur*. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Millikan, R. G. (2004). *Varieties of Meaning*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Peirce, Ch. S. (1965). *Collected Papers. Volume V. Pragmatism and Pragmaticism*, edited by Ch. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (1951). *Mathematical Logic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rieser, J. J. (1999). *Dynamic Spatial Orientation and the Coupling of Representation and Action*, in: Golledge, R. G. (ed.), *Wayfinding Behavior. Cognitive Mapping and Other Spatial Processes*. Baltimore–London: The John Hopkins University Press, pp. 168–190.
- Rozin, P. (2006). "About 17 (+/-2) Potential Principles about Links between the Innate Mind and Culture: Preadaptation, Predispositions, Preferences, Pathways, and Domains", in: Carruthers, P., Laurence, S. and Stich, S. (eds.), *The Innate Mind. Volume 2: Culture and Cognition*. Oxford–New York: Oxford University Press, pp. 39–60.
- Schütz, A. (1962). *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality*, edited by M. Natanson. The Hague: Springer.
- Schütz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.
- Shaw, R. and Kinsella-Shaw, J. (1988). "Ecological Mechanics: A Physical Geometry for Intentional Constraints". *Human Movement Science*, 7 (2–4), pp. 155–200.
- Shimony, A. (1993). *Search for a Naturalistic World View. Volume I. Scientific Method and Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, D. (2007). *Seedless Grapes: Nature and Culture*, in: Margolis, E. and Laurence, S. (eds.), *Creations of the Mind. Theories of Artifacts and Their Representation*. Oxford–New York: Oxford University Press, pp. 124–137.
- Sterelny, K. (2003). *Thought in a Hostile World. The Evolution of Human Cognition*. Oxford: Blackwell.
- Thomas, W. I. (1965). *Person und Sozialverhalten*, edited by E. H. Volkart. Neuwied: Luchterhand Verlag.
- Thomas, W. I. and Thomas, D. S. (1928). *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Alfred A Knopf.
- Tomasello, M. (2008). *Origins of Human Communication*. Cambridge, Mass.–London: MIT Press.

Gunnar Skirbekk

Professor Emeritus
Uniuersytet w Bergen

THE IDEA OF A GLOBAL HISTORY OF PHILOSOPHY*

Abstract

In this paper I assume, by definition, that philosophers are arguing, first and foremost concerning their own validity claims, but now and then also concerning claims or presuppositions presented by other thinkers, and also concerning validity claims raised by scientists and scholars in different fields, or concerning political ideologies or religious claims, or concerning major events and challenges in societies. Hence, a history of philosophy should be situated and argumentative: both socio-historically situated, and argumentative, taking various validity claims seriously. Hence, we could learn something *from* these thinkers, and not merely *about* them. Moreover, for a global history of philosophy, in our time, it should be brought up to our present situation, epistemically and otherwise. If so, the idea of a global history of philosophy, conceived in this way, tends to become a history of global modernization – certainly, each time with its short-comings and special selections.

Keywords:

philosophy, history of philosophy, a global history of philosophy, situated and argumentative, a history of global modernization

It is a great honor to participate in the celebration of the seventieth anniversary of my friend and colleague Andrzej Kaniowski, whom I met in Dubrovnik, several decades ago, and ever since we have kept contact, also on a personal level, meeting each other on various occasions, both in Poland and Norway. All along I have been impressed and thrilled by his philosophical and deeply human commitment and concern – in his writings, in conversations and discussions, both professionally and personally, and also on the organizational level – as a true intellectual, in a world

* This text is a revised version of a lecture given at the 24th World Congress for Philosophy, Beijing, August 14 2018. This English original has not been published earlier. A Chinese translation of an earlier version was published in the Chinese journal *Philosophical Analysis* 1 (2019).

in crisis. The paper I present in this *Festschrift* is the result of 50 years work, on my part. I started to teach history of philosophy (at the University of Bergen) in the fall of 1962, and the first version of what gradually became a textbook in the history of philosophy, was first published in 1970 – in other words, this year, in 2020, it is 50 years ago – a textbook for students, conceived in a self-critical modernization-theoretical perspective.

I hereby wish the *Jubilar* all the best for the years ahead – in gratitude for all those years of friendship and collaboration.

INTRODUCTORY REMARKS

The title of my paper is “the idea of a global history of philosophy”. Hence, there are three terms to consider: “*Philosophy*,” “*History of Philosophy*,” and “a *Global History of Philosophy*.” I shall briefly explain how I understand these terms, one by one, and thereby, how I conceive the idea of a global history of philosophy. On this background, I shall state a few *principles* for writing such a history of philosophy, followed by some remarks on my *experiences* in trying to do so. Consequently, this is the structure of this paper:

First my comments on the three terms, “*philosophy*,” “*history of philosophy*,” and “a *global history of philosophy*,” and then a few comments on *principles* and *experiences*.

“Philosophy”

The term “philosophy” is used in different ways, often quite widely, about all kinds of “world views” or “life views”. Here I shall delimit the definition to those who raise some *epistemic claims*, some validity claims, to the extent that they operate with some degree of a “*give and take*” of arguments, of reasons of some kind. Not only “give”, also “take”, being in principle open for counter-arguments. That is, for reasons of various kinds, as to what makes sense, as to what is reasonable, right, or true.¹

¹ In so far, validity claims in philosophy are different from truth claims of the empirical sciences. Briefly stated, in our time, validity claims in philosophy are typically concerned with conceptual clarification and adequacy and with constitutive and self-reflexive preconditions – for instance, by “interpretation and preciseness” (cf. Næss, 2005) or by conceptual clarification by working with examples (cf. Wittgenstein, 1953) and by self-referential reflections or presuppositional analyses (as in Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas).

Worldviews based purely on tradition, or on dogmatic claims, blind for possible counter-arguments, are not conceived as “philosophy”, according to this definition.

“History of Philosophy”

There are two questions.

First: What did former thinkers say or write? Be it Thales, seen as the first among ancient Greek philosophers, known for us largely by the writings of later thinkers. Or Confucius. Or Hegel. What did they actually say or write, word by word, and what did they mean, with their utterances? Hence, both textual studies and hermeneutic interpretations are required. We could say: this is the realm of the “history of ideas.”

Next: Does it make sense, is it true, or right, what they were saying or writing? Here we take validity-claims (epistemic claims) seriously. For instance: Hegel said so and so, but does it make sense? Is it true, or right? Is it reasonable and relevant, in some sense? If so, we may learn *from* these thinkers, not merely learn *about* them. Learn about valuable insights and interesting points, but also about what could be conceived as interesting misconceptions; for instance, the Cartesian soul-body dualism, which is often seen as a philosophically interesting “mistake”. Hence, according to this notion of *philosophy*, taking epistemic claims of former thinkers seriously, this is the main approach to the idea of a “*history of philosophy*,” in this paper.

Now, one way of writing a history of philosophy is that of presenting a chronological series of famous philosophers, one after the other. Fair enough! However, in so doing we miss an essential point, namely, that *when philosophers argue, they tend to refer to other philosophers; they tend to discuss with each other*. Surely, not always, but sometimes. For instance: Anaximander and Anaximenes refer to Thales. Heraclitus and Parmenides problematize, in two opposite directions, the presuppositions of these three thinkers, and Empedocles and Anaxagoras try to mediate between the two, before Democritus responds with his theory of unchangeable invisible atoms and empty space. Moreover, since these early Greek philosophers could not agree, the Sophists (Thrasymachus, Gorgias, Protagoras) became skeptical, which again triggered reactions from Plato, defending a notion of universal truth, which again was modified by Aristotle.

Likewise, after the empiricists (Locke, Berkeley, Hume) and rationalists (Descartes, Spinoza, Leibniz), Kant defended his transcendental philosophy as a better solution to basic epistemic questions, a position which

Hegel tried to situate historically, which again triggered reactions, in different directions, by Marx and Kierkegaard. In short, in addition to seeing each thinker alone, according to his or her own approach and presuppositions, it is also worthwhile looking at references and argumentations *between* various thinkers. In some cases, as among the early Greek thinkers, we may even talk about learning processes, in terms of a trying-out of different positions and thereby a conceptual development.

Moreover, *philosophers also relate to epistemic claims raised by the various sciences and humanities*. For instance, in the aftermath of the new mathematically formulated, experimental natural sciences (in the Renaissance), and in a certain opposition to Aristotelian lifeworld-based conceptions, philosophers like Descartes promoted the mechanistic worldview, and a dichotomy between body and soul (*res extensa* and *res cogitans*). Moreover, philosophers like Locke promoted a representational notion of experience and knowledge (*tabula rasa*), whereas philosophers like Francis Bacon argued for the usefulness of the new sciences (cp. the saying: *scientia est potentia*). Later, there were also influences from humanities, like history and hermeneutics (Vico and Hegel), or from Darwin and biology, or Freud and psychology. Recently, not least from neuroscience and brain research. Thus, Kant's fourth question, "Was ist der Mensch?" ("What is a human being?"), cannot be dealt with purely philosophically, not even conceptually (Skirbekk, 2017: 47–68).

598

However, it is worth seeing that the argumentative interaction between philosophy and the various sciences and humanities goes *both ways*. For example, neuroscience challenges philosophy, e.g. as to the notion of human freedom; but philosophy also challenges neuroscience, as to its presuppositions as a human activity raising validity claims for their own utterances. In short, both challenged by and criticism of – in both directions.

Moreover, *philosophers relate to, and respond to, various challenges and events in human history*. In so far, philosophical thinking is "situated", *socio-historically*. For instance, both Confucius and Plato reacted against what they saw as deep crises in their own society – Confucius in China around 500 BC, Plato in Greece somewhat later. Interestingly, both reacted by proposing an educational system that should promote wisdom and virtues. Good and just actions, by inner motivation, that was their common goal. Right actions proscribed and regulated by law was seen as the second best, since law was seen as an external force, not as an internal motivation. But later, in the dialogue *The Laws*, Plato modified his position, emphasizing that, in our imperfect world, laws are needed, whereas Confucians, confronted with an opposite school of thought, the Legalists (as during the Qin dynasty), defended the normative priority of a virtuous life.

Today, we have the ongoing discussion as to the optimal relationship between legal regulations on the one hand and settlement of

disputes or social anomalies by discursive counseling or lifeworld traditions, on the other.²

Another example: consider the reactions among philosophers after World War II, a North-American thinker like Richard Rorty could allow himself to refer to his own background as a North-American, without an attempt to justify his main position with universally valid arguments (which he would have conceived as illusions anyway), whereas German post-war thinkers, like Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas, who personally had experienced the civilizational brake-down during the Nazi regime, struggled seriously with the question as to how we could possibly justify some universally valid norms and principles. Evidently, socio-historical events, like crises and wars, do matter, also for philosophers.

This means, all in all, that a history of philosophy has to look at the socio-historical “situatedness” of various thinkers and schools of thought. The socio-historical context matters – as a background to better understand their concern, and hence to understand their questions and the way they argue.

Moreover, *philosophers also relate to epistemic claims inherent in political ideologies, or in religious and cultural convictions.* This is well known, not least in political philosophy, as to the interplay with political thinkers in various liberal or conservative traditions, or in popular movements of various kinds, from labor movements to women’s movements, civil rights movements and environmental movements, not to forget Marxist and socialist thinkers, as well as those of a libertarian and neoliberalist blend.

The same holds true as to the relationship between philosophy and various epistemic claims inherent in religious and cultural convictions. Surely, “religion” is an ambiguous term, and various aspects of what is usually seen as religious, such as rituals and religious feelings, might have little to do with epistemic claims. Nevertheless, in all the three monotheistic religions – Judaism, Christianity, and Islam – there are basic epistemic claims, e.g. related to the notion of the Godhead, often seen as merely good, omniscient, and almighty. Hence, confronted with major evils (like the tsunami in Lisbon in 1755), we have the “Problem of Evil”, head on.³ In this sense, religious validity claims are challenged by philosophy (and the sciences). On the other hand, according to Jürgen Habermas in his recent writings, “religion” (in its benign versions) may challenge secular

² For instance, Jürgen Habermas warning against a law-based “colonialization” of the lifeworld, in *Theory of Communicative Action* in 1981, while defending the rule of law, in *Between Facts and Norms* in 1992, and looking at religious rituals as a strengthening of moral motivation in modern societies, as in *Nachmetaphysisches Denken II* in 2012.

³ For recent discussions, see e.g. Rohs (2013); the author, a Kantian theist, with extensive knowledge of the international debate, demonstrates convincingly how deep and extensive a rational criticism of this crucial theological dilemma can be.

thinkers, urging them to be open for inherent insights in these religions. Insofar, once again, challenge and criticism in both directions.⁴

To sum up, our *restrictive* definition of philosophy, emphasizing the importance of epistemic claims, leads toward a *broadened* conception of the history of philosophy, referring to epistemic claims and dominant ways of thinking in the various sciences and humanities as well as in politics and religions, and also to decisive socio-historical events and constellations, as a background for philosophical questions and concerns.

“A Global history of philosophy”

There are regional philosophical traditions, national and otherwise, and hence we may have “local” histories of philosophy. However, when epistemic questions are decisive for the definition of philosophy, any “local” philosophy will have to be judged as to whether it “makes sense,” whether it has valid and interesting points, in short, whether we, living today, often in other cultural traditions, can *learn* something *from* these “local” thinkers, and not only learn something *about* them.⁵

Hence, “local” philosophical traditions, if they are philosophical according to our definition, are already “global”, at least potentially, in the sense that they in principle are available for other open-minded philosophical thinkers. In short, any “local” *philosophy*, given our definition, has to be able to show its philosophical relevance in our contemporary world. This point becomes even more salient when we add that a history of philosophy should not end with thinkers like Kant or Hegel, but should go *all the way up to contemporary thinkers*. If so, we should ask ourselves whether there are common epistemic claims and challenges, and common normative challenges, in our contemporary world.

My answer to that question is affirmative: in our contemporary world, there are several common challenges, with relevance for our philosophical thinking, for instance related to the variety of sciences and humanities, new technologies, and ecological crises:

⁴ Cf. Habermas (2012) and (2019) emphasizing the importance of mutual learning processes, between religion and secular thinking.

⁵ At the 24th World Congress for Philosophy in Beijing 2018 the motto was *Learning to be human*, and from the Chinese side Confucian thinkers were among the main topics, thus presupposing that “we”, living today, also “we” who are not Chinese, could learn valuable insights from these “local” philosophical traditions. Moreover, this is exactly what Professor Yu Zhenhua (at East China Normal University, in Shanghai) is doing in his impressive comparative work on “tacit knowing” in the Chinese tradition and among contemporary thinkers like Michael Polanyi, Ludwig Wittgenstein, and Martin Heidegger; cf. Zhenhua (2012).

(i) With all the different sciences and humanities in a modern world, as we see them at full-scale modern universities, there are both instrumental and interpretive-communicative forms of rationality; and common to them all is argumentative reasoning, as during doctoral disputations, trying out better reasons against less good reasons, in free and open discussions, being open for counter-arguments;⁶

(ii) New technologies give rise to challenges and questions, also for philosophy;⁷

(iii) And there are eco-crises of various kinds, challenging for all of us, also for philosophers.⁸

In short, in our time there are common epistemic and practical challenges for contemporary philosophy. Insofar, we have numerous modern challenges (Cf. Skirbekk, 2019), within what rightly can be seen as a *common modernity*. However, at the same time, in different nations and regions there are different institutional developments and different historical experiences. Insofar, there are “*multiple modernities*” (Cf. Skirbekk, 2011).

PRINCIPLES

So far, these are my comments on the three terms: “*philosophy*”, “*history of philosophy*”, and “*global history of philosophy*.” But what about the *principles* in trying to write such a history of philosophy, as defined about, and right into our contemporary world?

⁶ Hence, there are two pitfalls: (i) those who emphasize instrumental rationality, in terms of natural science and technology, and neglect interpretive and communicative rationality, as in the humanities – as we e.g. see it in the Middle East among the Jihadists, clever in using modern technology in warfare and communication, but with pre-modern worldviews and attitudes, but also in the Mid-West, with Star War and Creationism – all in all a fatal constellation that rightly could be described as “half-modern”; (ii) and those who dogmatically disregard and detest counter-arguments in matters of complexity and importance – also a fatal constellation, one that might rightly be described as “argumentophobic.” – In these cases, philosophy, not least the philosophy of the sciences and the humanities, has a job to do.

⁷ Not least for political philosophy, for instance as to changes in the public sphere and thus in politics, or as to changes on the job market, with socio-political implications, and also for the very notion of a human being, challenged by technology-based “transhumanism.” Cf. e.g. Ray Kurzweil (2005) on “singularity.”

⁸ Surely, there are various ecological challenges: climate change, pollution, unsustainable consumption and population growth, and scarce resources, water included, all of it made worse by “fragile states” and pre-modern traditions – hence, numerous challenges, also for philosophers.

Two points: (i) epistemic claims should be taken seriously, and (ii) socio-historical events and constellations should be considered, as background for the questions that are raised. That is, a history of philosophy should at the same time be conceived as *argumentative and situated*.

But how? My suggestion, briefly stated: *do not start with the answers!* Rather, focus on these four points, one after the other: (i) first, comments on the *background*, to make sense to *questions* and *concerns*. That it matters!⁹ (ii) then, comments on the *reasons* that are given (or could have been given), internally, within the philosopher's own perspective, and maybe also externally, related to other philosophers or other agents with relevant epistemic claims; (iii) and then, the "*answer*" – the position, theory, learning (*Lehre*), which is held and defended by the philosopher; (iv) finally, comments on implications of this specific way of thinking – what it implies, one way or the other.

Moreover, there are well known problems of how to choose and select among the various relevant and interesting thinkers and ways of thinking. Also, the choice of approach – how to write and for whom? In these cases, whatever the choice might be, it should be clearly stated in the preface.

EXPERIENCES

In trying to write such a global history of philosophy, as a co-author, and at the same time being a teacher, using this kind of text with this kind of approach, and thereby receiving valuable reactions from students as well as from colleagues and translators, in so doing one learns to appreciate the various forms of collaboration and the various practical and professional experiences. I may summarize my own experiences in three points:¹⁰

⁹ That it matters for these thinkers, and thereby, maybe, also for the reader. In short, basic philosophical questions cannot always be adequately grasped by the semantic utterance alone. In many cases some knowledge of the socio-historical context is required. Moreover, an adequate insight into the "background" may also imply an awareness of the underlying conceptual "horizon" in the sense of Martin Heidegger or Charles Taylor.

¹⁰ A book written in Norwegian. First edition, 1970, with the title "Introduction to Political Theory" (*Innføring i politisk teori*); in 1972 with the title "Political Philosophy" (*Politisk filosofi*); since 1980 with the title "History of Philosophy" (*Filosofihistorie*). Since 1987 with Professor Nils Gilje as co-author. The 9th Norwegian edition in 2007, in collaboration with Anne Granberg, Cathrine Holst, and Rasmus Slaattelid. English version in 2001, with the title "A History of Western Thought." Revised Chinese edition in 2016. Available in 18 languages. Further info, cp my homepage at UiB, <http://www.uib.no/personer/Gunnar.Skirbekk#> look at Show CV, seek "Notes in retrospect to my Chinese friends," pp. 29–45

It is advisable to have a *broad approach* – philosophically, as to different ancient traditions, such as Greek, Indian, Chinese, but also trying to do justice to different national traditions, such as French, British, and German,¹¹ and with regard to different schools of thought, not least in contemporary philosophy. Broad also in an extended sense, with references to epistemic claims and challenges in various sciences (and humanities) and ideologies – thus with reference to the historical development of various sciences and of various kinds of political thinking. Finally, broad in the sense that decisive socio-historical events and constellations are referred to, as a background for questions and concerns. Moreover, it is advisable to try to go the whole way, right into main trends in modern philosophy, even if it has to be selective and sketchy.

Finally, when ending up with contemporary thinkers and ways of thinking, it is advisable to take contemporary epistemic standards, standards for good work, into account. The same holds true for contemporary challenges, both related to modern sciences and humanities and other forms of reason and rationality, and related to main events and challenges in the modern world, with the intricate interplay of institutional, cultural, and ecological factors.

So, where do we end? Starting with a *restrictive* definition of “philosophy,” we end up with a *broad* history of philosophy, a *global* history of philosophy, that rightly can be seen as a *history of global modernization*, with its focus on the development of various forms for reason and rationality and their historical and institutional “situatedness” – both as common trends and as multiple modernities. Hence, all in all, it is a matter of self-understanding.

BIBLIOGRAPHY

Apel, K.-O. (2000). “First Things First. Der Begriff primordialier Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik”, in: Kettner, M. (ed.), *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt: Suhrkamp.

(A Chinese translation of these “Notes” is published in the Chinese version of *Multiple Modernities*, in 2013).

¹¹ Bluntly stated: in France, philosophy tends to be French, in Germany German, in England English. So maybe it is useful to write this kind of book from the perspective of one of the smaller European countries, whose citizens are used to trade with everybody and to change language and cultural horizon in crossing borders. Interestingly, English reviewers were astonished to find so many (for them) unknown German thinkers in our book, whereas French reviewers wondered why not more French philosophers were included. Apparently, national perspectives still prevail.

- Habermas, J. (1984) [1981]. *Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society*, translated by T. A. McCarthy. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Habermas, J. (1996) [1992]. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by W. Rehg. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Habermas, J. (2012). *Nachmetaphysisches Denken II*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near*. London–NewYork: Penguin Group.
- Næss, A. (2005). *The Selected Works of Arne Naess, vol. I, Interpretation and Preciseness. A Contribution to the Theory of Communication*, edited by A. Drengson. Dordrecht: Springer.
- Rohs, P. (2013). *Der Platz zum Glauben*. Münster: Mentis Verlag.
- Skirbekk, G. (1970). *Innføring i politisk teori*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Skirbekk, G. (1980). *Filosofihistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Skirbekk, G. (2011). *Multiple Modernities*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Skirbekk, G. (2017). "Menschenwürde und die Verletzbarkeit des Lebens. Der Mensch zwischen Tier und Roboter", in: Skirbekk, G., *Philosophie der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, pp. 47–68.
- Skirbekk, G. (2019). *Epistemic Challenges in a Modern World, (Zeitdiagnosen)*. Zürich: LIT Verlag.
- Skirbekk, G. and Gilje, N. (1993). *Geschichte der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Skirbekk, G. and Gilje, N. (2000). *Istoriya filosofii*. Moscow: Vados.
- Skirbekk, G. and Gilje, N. (2001). *A History of Western Thought*. London: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan.
- Zhenhua Yu (2012). *The Tacit Dimension of Human Knowledge*. Bergen: HF-fakultetet.

Ewa Nowak

 <https://orcid.org/0000-0002-5722-7711>
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Kinga Cierieszko

 <https://orcid.org/0000-0002-8016-1140>
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Alicja Dłużewicz

 <https://orcid.org/0000-0002-4208-4535>
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Karolina Napiwodzka

 <https://orcid.org/0000-0003-1845-7992>
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu



CHALLENGING HABERMAS' PRACTICAL DISCOURSE TO JUSTIFY THE RIGHTS OF ANIMALS

605

Abstract

The article is about to challenge Habermas' practical discourse approach and to explore its potentials for the justification of animal rights. Firstly, the classic concepts of agential features are discussed to examine whether animal agents deserve their rights (quasi *sui juris* in terms of H. Jonas) or they should be unconditionally recognized as continuously present in and endangered by the human and social world (Sections 1, 2, 3). Secondly, the principle of universalization of rights employing practical discourse is revised and extended to create the most favorable communicative-discursive opportunity for advocating for animal rights and catalyzing an agreement upon their validity, to adopt them as a justified "new social norm", and so to overcome the limitations of practical discourse. Subsequently, Habermas' view on the rights of animals is discussed (Section 4). The authors try to contribute to the "therapeutic" discourse recommended by Habermas when the matter of practical discourse rises controversies.

Keywords:

animal rights, justifying the animal rights, challenging discourse ethics, practical discourse revised, animals and humans, J. Habermas

OBJECTIVES AND THEORETICAL FRAMEWORK

Since practical discourse has been successfully applied to justify human rights and laws (Alexy, 1992: 234), the following question seems pertinent: why not extend this practice and apply it to justify the rights of animals? Today, the list of subjects with rights, or at least legal protection, goes beyond the class of subjects attributed with dignity, in the sense of autonomous self-determination. Why should we not consider animal agency having “legal standing” (Hodgeson, 2010: 792) and even their *pre-originary right to have rights*, to use Arendt’s language, consensually accepted by humans as fundamental to protect animals from ecocide and destructive impact of our societies (Keulartz & van der Weele, 2009: 238)?

Since, after the era of the unlimited right to their own development at the expense of unprotected animals, people are now considering self-restraint. Granting animals the right to be guided by their own rights also makes sense in the context of the planetary environmental crisis. This idea may challenge the popular position on animal rights, which sees them as limited to natural determinisms and emanations of biotic habitats. However, in a human-dominated world, abusive practices towards animals are ubiquitous, so the legal failure to protect animals is a serious and global normative problem.

606

Since we have entered not only a post-metaphysical and post-traditional era, but a post-human era, the limitations of practical discourse are to be challenged and its potentials explored to prove how discourse can facilitate social justification of animal rights. As anyone may “introduce any assertion into the discourse,” “express their opinions, wishes and needs,” state what they themselves believe to be a right and justifiable claim, and “problematise any assertion” (see Alexy, 1983, Part B; Habermas, 1983), examining validity of animal rights seems thoroughly possible in practical discourse. This chapter deals with this topic in the following way.

The revised principle of universalisation will be considered, with an emphasis on the responsibility of discourse participants to recognise the rationale for why animals deserve to have rights. Instead of subordinating the interests of animals to their anthropocentric “best interests” (Habermas, 1990: 68; Altner, 1979; Böhler, 2014), discourse participants would justify animal rights by representing and acknowledging animals’ “best interests” and balancing them with their own interests, which would no longer be anthropocentric. They would be guided by a modified principle of universalization.

Rather than ascribing as binding on everyone else a maxim that I can claim as a universal right for animals, I must present my maxim to all other participants in the discourse in order to argumentatively test its claim

to universality for rational humans credibly representing (and first: adequately recognizing) the vital interests of animals in those socio-practical contexts that threaten the realization of those interests. As we know, the vital interests of all living inhabitants of the ecosphere are interlinked. Therefore, the interests of animals, "although they are not our interests, can 'affect' us even when we have no direct interest in them" (Somek, 2016: 80). The emphasis shifts from what each can will without contradiction to be a general norm, to what all can will in agreement to be a universal norm (cf. Habermas, 1990: 68; McCarthy, 1978: 326) extended on related nonhuman living beings, including the consequences implied by this norm for all animal and human beings. This version of the principle of universalisation actually entails the idea of a cooperative process of argumentation' (Habermas, 1990: 68) in favour of solidaristically shared and to that extent commodified and generalisable interests, demonstrating that the claim to validity attributed to normative statements can be rationally and publicly examined within the framework of practical discourse.

However, the principle of universalization modified in this way would itself first require the acceptance of the participants in the discourse. We may note that this modification respects Habermas's requirement (see section 4) to distinguish between human persons and animals if it is true that "humans are 'persons' while animals are not" (Singer, 1978: 82), although they may possess natural agency (as discussed below).

As a result of this modification, the principle of universalization transforms itself to the principle of *universalizability*: human discourse participants would proceed so that their anticipated agreement upon the universal validity of animal rights does not involve asking *animal subjects* to deliver their reasons or arguments. First of all, the resulting discourse rules themselves need to be justified to ground a specific, *animal normativity-oriented discourse procedure*, as human participants would not necessarily have "intuitive knowledge" of the new rules (Habermas, 1990: 97).¹

Obviously, animals will not participate and argue directly which thus fails to meet Habermas' criterion of the "equalization of power" by neutralizing imbalances of power (Habermas, 1990: 71–72) inside and outside of discourse. Therefore, discourse participants will be obliged to exchange their previous extra-normative power for normative power and to follow the new rule of practical discourse, as advised by Hans Jonas: "In order to give the nonhuman life its own right" (*gewährt dem außermenschlichen Leben sein eigenes Recht*) as quasi sui juris (*Eigenrecht*) (Jonas, 2015: 183)

¹ Working on "the *certainty* with which we put our knowledge of rules into practice" (Habermas, 1990: 97) of seeking a discourse-based justification and agreement on the animal rights belongs to discourse theory research.

– minimize your claims to excessive anthropocentric power monopoly (*das anthropozentrische Monopol*) over the biosphere. Instead, extend the scope of your responsibility for future life to the planetary scale (Jonas, 1987: 87–88). Such a normative shift would derive from interspecies solidarism, reframe practical discourse to justify animal rights and balance powers in a biocentric (and therefore no longer anthropocentric) way (see Stilt, 2021).

Furthermore, while using their cognitive and rational-discursive advantage over animals to argue in favor of their rights, human discourse participants will be obliged to revise their epistemologies and knowledge regarding animals in accordance with the state-of-the-art science (which might be demanding for many discourse participants – and this is why we argue for scholars' engagement in discourse which "takes its place among the reconstructive sciences concerned with the rational bases of knowing, speaking, and acting" (Habermas, 1990: 98). Also "moral philosophy does have an enlightening or clarificatory role to play *vis-a-vis* the confusions that it has created" (Habermas, 1990: 98) in line with the development of human moral consciousness including advances in recognizing animal rights' validity.

At the same time, discourse participants will act as exponents and advocates of the best interests (and reasons, see Section 3) manifested by animal behavior, in order to transform the claims to validity of a series of legal rules to the validity which always only anticipates an ideal validity.

608

Applying practical discourse procedure to ground animal rights as universalizable seems possible (Mendieta, 2011), though the authors realize that "convincing the public of the necessity of adopting a new social norm and obtaining the consensus to enact the changes required is going to be a long, slow process" (Sankoff, 2012: 319). Challenging the "limitations of practical discourses" (Habermas, 1990: 107), exploring the potentials of discourse ethics – both encouraged by Habermas – and creating a favorable communicative-discursive opportunity to convince someone by arguments to adopt animal rights as a firmly justified, "new social norm" (Sankoff, 2012: 319) would be initial in this process.

In his article "Filozofia praktyczna Immanuela Kanta – jej siła i słabości" (*Immanuel Kant's Practical Philosophy – Its Strength and Weakness*) A. M. Kaniowski (2004) reflects on Kant's statement that "Everything in nature works according to laws", but "Rational beings alone have the faculty of acting *according to the conception* of laws, that is according to principles" (see also Fieldhouse, 2004; Skidmore, 2001). Accepting Professor Kaniowski's "invitation to discuss the topic", we decided to challenge the limits of the "mundus intelligibilis" (even in its 'situated' and 'embodied' formulas) and try to "incorporate other animals than humans" (Łuków, 2004: 138) into the realm of principles conceptualized by humans to recognize laws according to which the animals work – at least the basic ones.

IS RIGHT AS A "CONCEPT OF POSSIBLE FREEDOM" POSSIBLE FOR ANIMALS?

Due to their different "natures", animal and human rights were usually claimed to be discrepant. According to Kant, subjects are free if, and only if they embody self-consciousness and self-identity; the remaining subjects seem not to be identical with themselves and are "diffuse in nature" (Adorno, 1970: 292).

However, approaching the *right* as a concept of freedom, Kant and Fichte also addressed the causal, manifest (*das Recht, freie Ursache zu sein*) and external freedom of an individual only limited by the freedom of fellow individuals. This mutual limitation was further conceptualized, as common and binding (*Wechselwirkung nach Begriffen*) (Fichte, 1979) for subjects governing their freedoms by virtue of the concept of right.

Gegenseitiges Freilassen, und die ganze künftige Erfahrung müssen Eins, und ebendasselbe sein, oder, deutlicher, in der gegenseitigen Freilassung muß schon die ganze künftige Erfahrung, welche begehrt wird, liegen (Fichte, 1979: 100).

"The whole prospective experience" of acting in accordance with the concept of the reciprocal allowance to use individual external freedom captures the sense of collective self-regulations. Even more: it anticipates Rawls' initial principle of justice: "each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others" (Rawls, 1971: 60). With causation and extensive liberty, Kant, Fichte and Rawls approach physical laws and natural behavioral causation.

However, no such reciprocity and community of rights or laws can be expected between human and animal subjects. However, each of them shows an innate "drive" to self-activity and self-determination on their own ground (*Trieb nach Selbständigkeit*) (Fichte, 1995: 218), be it spontaneous, instinctive and "blind" in natural creatures (*Naturwesen*) or deliberate and guided by rules in rational creatures. This agential feature of nearly all living beings was also explored by Spinoza, even in terms of the plurality of *rights*, beyond the gap between nature and reason:

It is a right that Spinoza ascribes to every individual, not just rational or human beings, and it is a right that implies no reciprocal claim on the part of other individuals to respect it [...] a claim that would appear to eliminate any distinction between the natural and the normative, or between how an individual is determined to act and how it ought to act (Rutherford, 2008: 489).

Although not having rejected *reason* itself, Spinoza radically revised its claim to justify and prescribe rights by means the “pure” practical reason and transcendental deduction. As a result of this naturalistic turn, humans would prescribe “‘rules for living’ to themselves or others. Once decreed, these laws offer significant practical advantages” (Rutherford, 2010) with reference to “what we certainly know to be useful (*esse utile*) for us” (Spinoza, EIVd1), or others. What is useful (or “good”) for human and nonhuman beings, can strongly differ, so it is a mistake to claim all species harmoniously share natural goodness (or the related laws). “Because of the difference in nature between humans and nonhuman animals” (Grey, 2013: 379), what is unconditionally good for the latter, can only be situationally good for the former, and vice versa. However,

the denial of perfectly shared natures does not entail the *denial* of all morally relevant similarities between individuals. Just because animals do not share a nature does not mean they are dissimilar in every morally important respect [...] all of which might bear some degree of morally important similarity to us (Grey, 2013: 382; cf. Wilson, 1999).

Here we come to the normative discrepancy that poses a challenge for humans: granting rights to animals would imply that humans accept specific self-commitments regarding animals. These self-commitments would encompass not only recognizing – and respecting – animal rights as valid (in terms of theoretical and practical discourse), but would also amount to self-limitation, thus, sacrificing certain interests (usually justifying human strategies and powers) for animals’ sake as a part of consensual action.

In fact, “the legitimate interests of animals and the legitimate interests of human beings are in conflict in some [...] areas” which intensifies “the enforcement gap” (Sunstein, 2002). Dealing with the discrepancy would advance the participants of discourse from “naïve” and “controversial” claims to solutions that are normatively relevant and acceptable for all of them (*was alle in Übereinstimmung als universale Norm anerkennen wollen*) (Habermas, 1993: 77).

Rights that animals would be entitled to under the condition of justification obtained by means of practical discourse seem not to exclude a normative concept of freedom tailored to animals (Grey, 2012; Wilson, 1999; Horster, 1989). Still, Kant explicitly talked about “subsidiary” self-commitments and “duties to animals, that is, we do have duties to animals, but only as a proxy for duties towards other humans” (Mendieta, 2011) on account of the different “natures”, interests (and agential faculties, as discussed below). Homogeneous and symmetrical rights and duties to bridge an interspecies gap do not seem to be part of a realistic project (Pietrzykowski, 2019) for Spinoza either, who found that none of the “natures” were ideal, and thus none were entitled to regulate the universe of life.

The above discussed arguments have demonstrated that the German philosophers attempted to diminish the anthropocentric hegemony over human and nonhuman *animalia* but failed to rule out the concept of animal rights (legislated animal natural laws, respectively) (Nowak, 2021).

Nowadays, *ordo amoris* (Scheler, see Kelly 2011), animal liberation, freedom from suffering, welfare and wellbeing (e.g., in P. Singer²), eco-solidarity (e.g., in Probuscka, 2018), or cosmopolitanism (Mendieta, 2010) are classic arguments to justify animal rights, however, their persuasion power shows limitations.³ On the other hand, arguments pertaining to inherent value of animals (Regan, 1983) and their dignity seem to construct a new animal metaphysics.

Rawls' theory of justice does not seem to offer normative tools to restrict the injustice practiced by humans toward animals. 'No one needs ask the question: 'What if I were born an animal? How would I like to be treated then?' (Probuscka, 2017: 161).

Speaking of the entire philosophical tradition, Derrida accuses it of having deliberately forgotten the animal, and along with it the very animality of human beings (Gron-din, 2007; Derrida, 2008).

In the subsequent Sections (3 and 4) we will take a different path. Animal agential features shall be revisited to then revise – or even extend – Habermas' approach to animal rights. Then, with Mendieta, we shall go the next step in order to show that the social/ethical discourse procedure is the best one for considering and justifying animal rights, because animals are not only omnipresent in the human and social life worlds (or the human and social life worlds are omnipresent in animal life worlds), but are also radically affected by human and social practices. Thus, we, humans, are present within the external natural world with our overexpanding self-determination and self-fulfillment; and the latter should be autonomously self-limited (not just "annihilated") when recognizing the animal right to self-determination and self-fulfillment. Thinking beyond

² As a consequentialist implication of J. S. Mill's statement: "the question is not, can they reason? Nor, can they talk? But, can they suffer?" (Mill, 1987: 252).

³ For instance, „one cannot feel obligation towards a thing that does not possess an emotional life in which one can take part. One neither feels-with or sympathizes (*Mitfühlen*) with a lobster or a clam, nor condemns or respects it morally," however, once one has learned that a lobster possesses an emotional life so it can suffer, one is more likely (and enabled) to recognize it as a moral fellow. "Since entry into our fellows' inward life is a condition of our sense of obligation to and solidarity with them, sympathy has a moral function. Lack of sympathetic awareness of others breeds alienation and indifference, and leads to considering them as strangers whose life we do not share" (Kelly, 2011: 49). This example shows why a contingent perception and openness to others, as well as a conditional recognition of others remain casual, but not a common and firm basis of a moral status.

dichotomies and dualisms, we hope to harmonize the worlds, instead of deepening the antagonisms between them. To put it in Kantian terms, the regularity [*Gesetzlichkeit*] of nature and that of reason represent “the starry heavens above *and* the moral law within me” (compare Mulia et al., 2018).

ANIMAL AGENTIAL CAPACITIES PHILOSOPHICAL ARGUMENTS TO SUPPORT THE INITIAL CLAIM TO THE VALIDITY OF ANIMAL RIGHTS

612

Firstly, we will collect strong arguments to provide the concept of animal rights with a provisional claim to validity. We found two strong arguments in Jonas’ approach to the organism as a “distinct unity”, “inside knowledge”, “affectivity”, “spontaneity” and “autonomy” as “a capacity of organic form [...] to change its matter”, “biological behavior”, “productive performance” and “*internal* identity as the subject of its existing *in actu*” very different from mechanical and lifeless; “exercising itself in seeking or avoidance”; self-transcending and self-actualizing “its continued existence”; making “the point of life itself: its being self-centred individuality, being for itself and in contraposition to all the rest of existence, with an essential *boundary* dividing “inside” and “outside” – on the bases of actual change” (Jonas, 2016: 45–58). “In this polarity of self and world, of internal and external [...] **the basic situation of freedom with all its daring and distress is potentially complete**” (Jonas, 2016: 54). “Organic individuality is thus adventure, in which immediacy of being has been forsaken for the mediacy of execution” (Jonas, 2016: 48). Also, it has “inwardness”, that is, “the *unity* of the individual subject of life” (Jonas, 2016: 58). Focusing on self-determination, integrality and individuality, Jonas’ concept of a living organism anticipates – or even surpasses – the present-day conceptualizations of animal *agency*.⁴

Philippa Foot developed the concept of *animal moral agency*, thereby allowing us to define animal moral status more precisely, with the addition of new features. With regard to normative implications, if humans were to

⁴ In this article we only refer to the ipseity of an organism, however, Jonas offers much more, e.g., lectures on organism by Spinoza. For instance, he defines *intentionality* as a “decisive feature which represents the animal translation of the basic »concernedness« of all life, and it imbues animal sentience – perception – and animal motility – perception-guided motion – equally” (Jonas, 2016: 63).

take these features into account, the vast majority of them would probably refuse to inflict cruelty and experimentation “upon a member of our own species with similar potentialities” (Singer, 1979: 82; see also Chapouthier, 2013). According to Foot, animals incorporate practical pre-rationality, which cannot be derived from the goodness of their will, but from *reasons* for acting that make their actions important. Following their reasons, they manifest their preferences. Approaching their behavior in this context, we can easily identify and transform material values of “sub-rational things” to their reasons for action, and to validity claims ascribed to our assertion (judgment) on this. Furthermore, Foot talks about “autonomous”, “intrinsic”, “natural” features and

goodness [...] that may have nothing to do with the needs or wants of the members of any other species of living thing [...] Judgements of goodness and badness can have, it seems, a special “grammar” when the subject belongs to a living thing, whether plant, animal, or human being [...] Natural goodness [...] is attributable only to living things themselves and to their parts, characteristics, and operations, is intrinsic or “autonomous” goodness in that it depends directly on the relation of an individual to the ‘life form’ of its species (Foot, 2001: 26–27).

Foot also recalls P. Geach’s maxim referring to the evolutionary and analogical affinities between the human and the animal sense of justice or charity: “Men need virtues as bees need stings”, which is crucial for the cooperative life forms of numerous species.

With Michael Thompson’s study *The Representation of Life* we go beyond Foot, to meet Kant and Habermas. All life-forms, Thompson argues, incorporate a specific intelligent ability to follow reasons (or principles, as is the case with human beings) which make up their species-specific practical rationality. Kant has demonstrated

systematically how this principle “applies” to specifically human beings, that is, to fellow bearers of the terrestrial life-form or species that he himself exhibits. So even here concepts allied to those of *life* and *life-form* make themselves felt [...]. And so, for example, if we care to contemplate kinds of reasoning animals other than our own, as Kant constantly implicitly did, shouldn’t we be prepared also to imagine different shapes of practical reason? (Thompson, 1979: 28–30).

and to recognize them (Thompson, 2011).

Let’s consider nonhuman species in terms of their natural “normative authority”. Thompson unequivocally advocates for animal “rational agency” instead of values or – alternatively – biological processes. Neither values nor biological processes can be applied to justify animal rights through discourse procedure. Instead, to better understand how an animal’s “rational agency” behaves, Foot advises considering it not

in times of stability, but under circumstances involving the damage and harm caused by human practices. "A strength or a weakness in a living thing cannot be identified in the same way as, say, hardness or softness in a rock" (Foot, 2001: 35–36). Animals are bound without alternatives to their way of life and are unable to consciously determine a new lifestyle (let alone choose an ideal of the good life) (Kant, 2013: 167), but are nevertheless able to change their actual behaviour on the basis that they have changed their minds and learn new ways of behaving. Hence, they manage their causal and agential capacities and are not entirely predetermined by behavioral automatisms, external regularities, overpowering instincts, or god's voice, as Kant puts it. (Here the Kantian scheme according to which every thing in nature acts directly according to regularities, and only rational beings – that is, non-natural beings – act according to the representation of laws, loses its sharpness; for neither natural beings are purely natural, nor are rational beings purely rational in their activities). This is what Foot already has approached as the natural shape of practical reason in animals. Ch. Korsgaard has referred to these ideas and their normative consequences, which are mainly disrespected by societies: "Because the other animals do not choose their own way of life, they do not have rights grounded in this kind of autonomy" (Korsgaard, 2013: 30). She then advocates for protecting the existence *and autonomy* of animals "from us, from human beings" (Korsgaard, 2013: 31). The way we can cooperatively do so as a society "is by making laws" (Korsgaard, 2013: 31). And the way we can cooperatively justify such laws and law-making is, in our opinion, practical discourse.

614

How could this argument support the reasonings necessary to improve the claim that animal rights have validity within discourse? Firstly, taking it into account would result with the depotentiation of human practical reason, which has been considered unique and dominant since Plato's era. The embodied, intersubjective and social modus of practical reason provides the strongest anthropocentric foundation of discourse. But to argue for the validity of animal rights, the interest of human practical interest is not central; instead, procedure is central. Secondly, unveiling natural practical reason as the central agential feature of animals (in Foot's terms) weakens one of the most powerful counter-arguments against animal rights. According to this counter-argument, people strive to grant rights to animals in order to realize the interest of their own, human practical reason. The goal of animal rights advocates – as their opponents claim – is therefore not to eliminate the harm done to animals and to foster animal wellbeing. It is a human moral ambition: to ennoble one's own humanity or to reject speciesism: "our neglect of the interests of members of other species with equal or superior capacities is mere

'speciesism' – a prejudice in favor of 'our own kind' that is analogous to, and no more justifiable than, racism" (Singer, 1978: 82).

However, Foot's argument shifts the emphasis from the human moral aspiration (become better to animals, advancing human ecological virtues, etc.) to animal interest: more specifically to the animal's right to existence free from harm and mistreatment, and to the right to self-determination, development and self-fulfillment. Foot's argument also frees the concept of animal rights from a certain misunderstanding. This is based on the idea that animal rights have a moral character, imposed on animals by humans and, consequently, that they are anthropomorphous. However, the argument to justify animal rights within discourse, as an argument referring to animal practical reason, does not in fact prescribe any moral behavior to any animal subject. It prescribes such behavior to human subjects, however, with the focus on animal subjects as the moral ends of humans, though not all instrumental treatment conflicts with this focus.

Such a re-evaluation of animal agential capacities based on the above discussed arguments, especially because "an animal's consciousness can be entirely practical" (Korsgaard, 1989: 118) or sub-practical would significantly contribute to the concept of animal rights (Garner, 2008; 1996) not only in terms of "negative claim-rights" (i.e. "the withholding of something, namely, the interference of another") (Puryear, 2017: 8), but also in terms of positive claim: „to have a right in this sense is just **to be capable** of being wronged" (Puryear, 2017: 8). The re-evaluation would also imply downscaling a *practiced* anthropocentric supremacy, i.e. the normative predominance of the human agent as a participant of discursive procedure.

Taking into account, that nonhuman living beings

1) are capable of self-determination and self-fulfillment (to specific extent), they thus embody agential abilities in a scope and type appropriate to their species;

2) they are constantly present in the human-social horizon of experience and practice, most often in a position of wronged (not just reified and instrumentalized), at the same time;

3) being incapable of communicative and discursive self-constitutionalization (i.e. the process of organizing 'societas' together with other individuals), as well as participation in the constitutionalization of mutual relations and cooperation with people;

Furthermore, taking into account that

4) the natural habitats of animals not only come into contact with and interpenetrate human-social environments, but the former are radically reduced and transformed by the latter, in accordance with human priorities

(which are usually strategic), animals are therefore not able to negotiate their rights to their natural habitat⁵ with human beings.

The following socio-normative question thus seems legitimate: how can we regulate this zone of inter-species tensions and abuse (on the part of human beings) by using communicative-discursive rationality and norm-forming-legitimizing practical discourse? G. Patzig (1984) accused Habermas' discourse theory of excessive *anthropocentrism*. The present article draws on Patzig's argument to the extent that it poses a central question for animals: namely, the question of the rights that enable them to achieve the previously mentioned self-determination, self-fulfillment, and development. In turn, the establishment of, and respect for, such rights for each considered animal lies within the remit of human rational and communicative-discursive competence.

Both these processes, that is, self-determination and self-realization, have already been defined for human beings, for instance, in terms of 'capabilities'. It is possible to define capabilities, insofar as this encompasses well-being and development, also for animals that live in spaces shared with humans. In this case, animal rights would not only be a "principled account of how the capabilities view ought to deal with difficult questions" (Nussbaum, 2001: 1543) pertaining to animal functioning in the world dominated and controlled by humans. Above all, they would be the key normative guarantor of external, that is, environmental opportunities ("external conditions" in Nussbaum's terms) favorable for the individual, interindividual and intraindividual qualities of animal life (e.g., Ward et al., 2020). These opportunities can be considered in terms of "capabilities" (Nussbaum, 2018; Schinkel, 2008), on the supposition that concepts such as development, self-determination and self-fulfillment will be interpreted concurrently with the thoroughly recognized, correct and full-scale development of an individual within a population or species, as well as in other circumstances, such as relationships with humans, "for each species has its own good" (Nussbaum, 2001: 1542; Nussbaum, 2018).

Regulations are therefore needed exactly where people need them: at the inter-species interface of external freedom, where the ways of self-realization and self-fulfillment of individual subjects or groups conflict with the self-determination, development and self-fulfillment of nonhuman subjects. Furthermore, one of the human "capabilities" was defined by Nussbaum as "respecting the diversity of animal lives" or, more exactly,

⁵ "The animal does not reflect on the fact that its surroundings are only its surroundings, i.e. that it is relativized to its specific organization. This is because no animal thinks about something 'outside' of this environment, that is, about the world in which it itself is part of the environment of another living being" (Spaemann, 2001: 79). Only people are aware of this.

as "being able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature" (Nussbaum, 2018: 9). However, this 8th capability "must be considered utopian" (Schinkel, 2008: 49).

The authors are aware that the theory and practice of discourse do not serve to define "capabilities" or "thresholds". They do, however, serve to articulate, test, and legitimize certain rules that concretize the "concept of possible freedom" in its real and external realizations. It may be a challenge to define the basic realizations that are due to and preferred by animals as meaningful in normative terms. But such a challenge has already been taken up, in the attempt to define, for instance, The Five Freedoms approach:

The Five Freedoms consist of the freedom from hunger and thirst, from discomfort, from pain, injury or disease, from fear and distress, and the freedom to express normal behaviour (Richter & Hintze, 2019: 2).

In their developed, socially and environmentally located, but also conscious self-knowledge, human participants in discourse should try to properly represent and articulate such priorities and formulate a range of normative arguments in favor of animals' right to have rights.

Perhaps the greatest obstacle to such discourse will be the same strategic and egocentric interests that block the virtualization of the claims to validity in discourses concerning human interest. Let us now to place the spotlight on Habermas' position on animal rights.

617

HABERMAS ON ANIMAL RIGHTS

It is just as difficult to answer the basic objection of ecological ethics: How does discourse ethics, which is limited to subjects capable of speech and action, respond to the fact that mute creatures are also vulnerable? Compassion for tortured animals and the pain caused by the destruction of biotopes are surely manifestations of moral intuitions that cannot be fully satisfied by the collective narcissism of what in the final analysis is an anthropocentric way of looking at things,

we read in *Moral Consciousness and Communicative Action* (Habermas, 1990: 206–207). In his subsequent works, Habermas seems to remain focused on animal vulnerability as the very foundational reason for humans to take animal rights into account. In "Remarks on Discourse Ethics" this reason is re-examined and defended against the criticisms formulated by scholars – in particular G. Patzig – who claimed that discourse theory and discourse practice are limited to anthropocentric interests and rights, with

no platform for conceptualizing and justifying the position that animals have the right to be protected from cruelty, or for extending human moral responsibility to encompass the protection of animals from maltreatment.⁶

Habermas counter-argued from the human “quasi-moral” duty of cruelty avoidance:

We have an unmistakable sense that the avoidance of cruelty towards all creatures capable of suffering is a moral duty and is not simply recommended on prudential considerations or even considerations of the good life [...] Animals confront us as vulnerable creatures whose physical integrity we must protect *for its own sake* (Habermas, 1994: 106),

that is, a specific animal “normative authority” or “dignity” (Mendieta, 2011).

Mendieta has examined Habermas’ argument, especially the qualitative difference between animal and human suffering. However, instead of making reference to the conscious pain and suffering which has recently been discovered in a large number of species, Habermas referred to humanist psychology, especially to the concept of psyche, person, self and identity; their vulnerability, and their disintegration, which may produce suffering incomparable with that of animals, who only experience “physical” disintegration.

618 “The person develops an inner life and achieves a stable identity” and integrity which are vulnerable and need to be protected by moral principles and human rights.

From this anthropological point of view [...] [m]oral institutions tell us how we should behave towards one another to counteract the extreme vulnerability of the individual through protection and considerateness. Nobody can preserve his integrity by himself alone [...] Morality is aimed at the chronic susceptibility of personal integrity implicit in the structure of linguistically mediated interactions, which is more deep-seated than the tangible vulnerability of bodily integrity, though connected with it (Habermas, 1994: 109).

His argumentation cannot support animal rights and corresponding human duties to respect and apply such rights, for several reasons. Firstly, animals do not manifest the integrity and dignity associated with human personality, and thus do not deserve institutionalized normative protection. Secondly, human duties and responsibilities towards animals cannot be justified by reciprocal and symmetric relations, which are only possible

⁶ Patzig asked: “Is it possible to extend the sphere of validity of moral obligation beyond the human realm to encompass all living creatures who are capable of experiencing pain and suffering but also pleasure? [...] We run up against a clear barrier [...] for animals cannot enter into relation of principled reciprocity with us of the kind that govern our conduct toward other human beings” (Patzig, 1984: 67, translation after Morar, 2008: 151).

between human subjects, and are missing in human relations with animals because of the lower status of the latter. Hence, animals cannot be equal partners in intersubjective relations that are crucial for communicative action and practical discourse, which are the sources of the reciprocal recognition of the validity (*Geltung*) of all resulting rules, commands, obligations and agreements. Animals are not *socio-moral*, communicative and discursive agents (Morar, 2008: 152; Pietrzykowski, 2019). Therefore, "like moral obligations generally, our **quasi-moral** responsibility towards animals is related to and grounded in the potential harm inherent in all social relations", Habermas admits (Habermas, 1996: 109), and not in discursive procedures⁷. Here his whole argument:

Clearly this difference between personal and bodily integrity disappears in the animal world because we do not attribute personality to creatures with whom we cannot speak and cannot come to an understanding about something in the world. Nevertheless, we communicate with animals in a different way once we involve them in our social interactions, in however asymmetrical fashion. Such interactions take on a measure of continuity in our association with domestic animals: our conscience is particularly insistent "concerning species with which we can communicate with particular ease" (Habermas, 1994: 109).

According to argumentation discussed by Ch. Korsgaard, Habermas' statement would originate from

619

the reason most frequently offered [...] that human beings just are more valuable and important than the other animals [...] we should ask ourselves, on what grounds do we ourselves claim to be valuable in the way that we claim to be – ends in ourselves, never to be used as a mere means to someone else's ends? [...] we should treat the other animals as ends in themselves. [Regardless of the fact that] The other animals lack normative self-government, and in that sense they are not persons (Korsgaard, 2014: 31; see also Rowland, 2016; Whitebook, 1979; Regan, 2010).

It's no secret that Habermas is not inclined to discuss *values* and *evaluations* within discourse.⁸ When excluding animals as equal partners of

⁷ This conclusion suggests turning to deliberative procedure when issues cannot be resolved by means of the communicative-discursive model. But deliberative procedure is said to "underestimate the rationalistic bases of animal rights philosophy" (Garner, 2016).

⁸ Although mentioning values, evaluations, "strong preferences", etc., and allowing subjects to access *discourse* when being oriented towards their "intrinsic" values (or sharing them with others), Habermas excludes values *from* discourse. "Since Aristotle, important *value decisions* have been regarded as clinical questions of the good life" and "strong evaluations can be embedded in the context of a particular self-understanding" (Habermas, 1993: 4-5), claims to validity instead of claims to value can be considered within discourse. Habermas consequently maintains values to be discourse-heteronomous and extraneous. There cannot be reasonably cognized and agreed upon values within a practical-discursive framework.

communicative and discursive situation, he refers not to animals' self-governance, but to their functional disability, which entails that the reciprocity and symmetry required to justify normative claims remain unattainable.

But do discourse participants discussing animal rights need a concept of animal personality and its integrity (especially in terms of moral personality/integrity) to reorient and extend their moral responsibility towards the animals' desire to be free from harm, suffering and animal-scale disintegration,⁹ e.g., post-traumatic disorder (Whitaker et al., 2014; Neumann et al., 2011; Nussbaum, 2018)? On the one hand, we need updated evidence- and observation-based knowledge to develop proper cognition on human vs. animal experience with suffering and disintegration, including pluralistic epistemologies to approach biodiversity. On the other hand, however, we need "a pluralism of value orientations" (Habermas, 1990: 76) to enter a discourse procedure that would lead to the recognition of animal interests, so as to improve and legitimate conventions for animals, just as we do so for diverse interest groups living in a pluralistic society. For several reasons, this might be challenging for humans, but

Even if we are not able to reach "understandings" with them [animals – E. N. et al.], they are embedded within social relations within which they are vulnerable to the potential harm that is part and parcel of every social interaction. But how are these moral claims embodied in our social interactions? How do our moral intuitions take shape in social institutions and direct our social interactions? This is what Habermas set out to answer in his *Between Facts and Norms* (Mendieta, 2011).

It is not conventions themselves which are "moral". Once the communicative interaction allowed an interhuman reciprocal understanding of what the animal rights concept means and implies in terms of descriptive and normative aspects, the best quality moral arguments, reasons, beliefs, etc. will be delivered and examined to transform the animal rights' claim to validity into validity. Arguments are often based on moral principles and evaluations, but legal conventions (laws or "administrative powers") and moral principles/evaluations are different phenomena. Again, "moral" (in other words: right/righteous) would refer to an obligation that is accepted and followed by subjects for the same reasons they approved making it valid as "moral" lawgivers.

⁹ Recent findings between 2001–2020 show that central to the development of "animal personalities", in terms of the research subject, "was the accumulating evidence that behaviour is much less flexible than previously thought and that individuals of the same species differ consistently from each other concerning their behavioural and physiological patterns. Despite this increasing interest in the animal personality concept, however, there is still a great deal of uncertainty and debate about how to best conceptualise it" (Richter and Hintze, 2019: 1; see also Powell et al.; 2011; Gosling, 2001).

Therefore, according to Habermas, law remains “the only medium in which it is possible reliably to establish morally obligated relationships of mutual respect even among strangers” (Habermas, 1996: 460) and those who are radically other, including the representatives of diverse species. Again, rights – not laws – “is the way we experience law, embody moral intuitions while also guiding our everyday interactions in a non-coercive way that nonetheless regularizes our mutual expectations” (Mendieta, 2011). Observing rights (or general principles which make up the powerful arguments within practical discourse) one behaves as moral subject. Following laws, including their coercive ways of bringing about social conflict resolution and punishing the violation of laws, sanctions, etc., one behaves legally. Analogous to human rights, animal rights show their dual-nature, their “Janus face”, “simultaneously turning to law *and* to morality” (Habermas, 2010; cf. Mendieta, 2011).

What counts in participating in discourse to achieve a normative agreement with regard to establishing animal rights as universally accepted and valid legal conventions (laws), is the competence to justify. We will not only improve the moral right to the justification of animal rights (speaking with R. Forst) in ourselves, but also our *competence* to justify such rights with serious moral reasons, making them “non-rejectable, universally valid, and applicable in particular cases” (Forst, 1999: 36), in analogy with human rights.

The issue is not whether animals are rational, and thus command the respect every rational entity commands. Nor is it whether animals can communicate, or enter into our “space of reasons,” and thus hypothetically at some point assent to the consequences of the enforcement of some rights,

as Mendieta (2011) argues. The issue is whether we are rational and respectful enough to initiate discourse situations of all the kinds mentioned in discourse theory, whose participants argue by means of reasons and principles (not only by intuitions, human-centered interests, or strategies).

CONCLUSIONS

The arguments, analyses and references to discourse theory discussed above, as well as the discursive procedure of justification in regard to animal rights, are not intended to provide a new or revised discourse approach. The authors' ambitions were modest. They are hoping to meet J. Habermas' expectation with regard to philosophers: “in the political forum of a given democratic society, the philosopher's proposed explications can have at most a catalyzing or clarifying function” (Habermas, 1996: 60) in order to

prepare some bases – if not for “a rationally motivated agreement” through discourse, then for facilitating rationally motivated reflection or deliberation on the question, how can we better justify animal rights to bring them into juridical reality, that is, to empirically existing and applicable laws?

Nevertheless, in sum, we can conclude as follows: the discourse theory developed by Habermas shows potentials to be adapted and applied as a justification procedure of animal rights. Habermas – like many scholars representing nondiscursive ethics – does not recognize animal moral agency, and animals are absent in interhuman discourses. However, the animal agency concept is evolving and the chance for proper representation of the animals’ “best interests” by humans (or the chance to harmonize animal and human interests) is developing alongside increasing scientific and normative awareness. Promoting the latter to unmask and to diminish the heterogeneous powers applied to animals (Chrulew & Wadiwel, 2017); in other words, to diminish a practiced predominance of the human normative (and natural) agency – should be one of the priorities of discourse theory and discourse ethics interested in the justification of animal rights. At the same time, a rational communicative and discursive community cannot be replaced merely by solidarity and community between human and nonhuman animals (Böhler, 2014: 461). Discourse participants are expected to deliver rational and normative arguments to convert the claims to validity of animal rights to *validity*. In so doing, they would be able to protect valid normativity against quasi-normativity derived from the descriptions of biological life not belonging to the horizon of *questio juris* (Böhler, 2014: 462–463). Among these descriptions, however, exemplifications of animal descriptive bio-ethos can be found.¹⁰ For this reason, discourse participants genuinely should approve animals “as individuals in their own right” (quasi *sui juris*) (Alexy, 1992: 238).

622

¹⁰ Especially if a handful of questions will be taken into *ethical* consideration: “Very generally, all animals deserve ethical consideration, meaning ethically informed concern for the types of lives they are trying to lead. The list directs our attention to a host of pertinent factors. What life span is normal for that species in the wild? What is the physical condition of a healthy animal? What human acts invade or impair the bodily integrity of that sort of animal? What types of movement from place to place are normal and pleasurable for that sort of animal? What types of sensory and imaginative stimulation does this animal seek, and what is it to keep that animal in an unacceptably deficient sensory environment? What is it for that sort of animal to live in crippling and intolerable fear or depression, or with a lack of bonds of concern? What types of affiliations does this animal seek in the wild, what sorts of groups, both reproductive and social, does it form? What types of communication does the animal engage in, using what sensory modalities? What is it for the animal to be humiliated and not respected? What is it for this animal to play and enjoy itself? Does the animal have meaningful relationships with other species and the world of nature? What types of objects does this animal use and need to control if it is to live its life?” (Nussbaum, 2018: 10).

BIBLIOGRAPHY

- Adorno, T. W. (1970). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Alexy, R. (1983). *Theorie der juristischen Argumentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Alexy, R. (1989). "The Special Case Thesis". *Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 12 (4), pp. 374–384.
- Alexy, R. (1992). "A Discourse-Theoretical Conception of Practical Reason". *Ratio Juris*, 5 (3), pp. 231–251.
- Altner, G. (1979). "Wahrnehmung der Interessen der Natur", in: Mayer-Abich, K. M. (ed.), *Frieden mit der Natur*. Freiburg in Breisgau: Herder.
- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Janovich.
- Böhler, D. (2014). *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Krise*. Freiburg–München: Verlag Karl Alber.
- Chapouthier, G. (2013). "Thoughts on the Concept of Animal Rights". *Journal International de Bioéthique*, 24 (1), pp. 77–85.
- Chrulew, M., Wadiwel, D. J. (eds.) (2017). *Foucault and Animals*. Leiden–Boston: Brill.
- Coals, P., Burnham, D., Loveridge, A. et al. (2019). "The Ethics of Human–Animal Relationships and Public Discourse: A Case Study of Lions Bred for Their Bones". *Animals*, 9 (2), DOI: 10.3390/ani9020052
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*, translated by D. Willis. New York: Fordham University Press.
- Fichte, J. G. (1979). *Grundlage des Naturrechts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Fieldhouse, H. (2004). "The Failure of Kantian Theory of Indirect Duties to Animals". *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, 2, pp. 1–9.
- Foot, P. (2001). *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- Forst, R. (1999). "The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights", *Constellations*, 6 (1), pp. 35–60.
- Garner, R. (2008). "The Politics of Animal Rights". *British Politics*, 3 (1), pp. 1105–1119.
- Garner, R. (2016). "Animal Rights and the Deliberative Turn in Democratic Theory". *European Journal of Political Theory*, 18 (3), pp. 309–329. DOI: 10.1177/1474885116630937
- Garner, R. (ed.) (1996). *Animal Rights. The Changing Debate*. London: Palgrave Macmillan Press Ltd.
- Gosling, S. D. (2001). "From Mice to Men: What Can We Learn About Personality from Animal Research?". *Psychological Bulletin*, 127 (1), pp. 45–86.
- Grey, J. (2013). "Use Them at Our Pleasure: Spinoza on Animal Ethics". *History of Philosophy Quarterly*, 30 (4), pp. 367–388.
- Grondin, J. (2007). "Derrida on the Question of the Animal". *Cités*, 7 (2), pp. 31–39.
- Habermas, J. (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by T. McCarthy. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1993). *Justification and Application*. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (1994). "Remarks on Discourse Ethics", in: Habermas, J., *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, translated by C. Cronin. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norm*, translated by W. Rehg. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (2010). "Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights". *Metaphilosophy*, 41 (4), pp. 464–480.

- Hodgeson, L.-M. (2010). „Kant on the Right to Freedom: A Defense”. *Ethics*, 120, pp. 791–819.
- Horster, D. (1989). „Die Wirklichkeit der Freiheit”. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 75 (2), pp. 145–160.
- Jonas, H. (1987). „Warum die Technik ein Gegenstand für die Ethik ist: Fünf Gründe”, in: Lenk, H. and Ropohl, G. (eds.), *Technik und Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., pp. 81–91.
- Jonas, H. (2015). „Das Prinzip Verantwortung”, in: Böhler von, D. et al. (eds.), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, Mit Unterstützung des Hans Jonas-Zentrums e.V., vol. I. KGA, Bd. I/2. Freiburg i.Br.–Berlin–Wien: Rombach Verlag.
- Jonas, H. (2016). „The Basic Forms of Organic Existence: Metabolism”, in: Beckers, J. O. and Preußger, F. (eds.), *Organism and Freedom. An Essay in Philosophical Biology*, KGA Bd. I/4. Freiburg i.Br.–Berlin–Wien: Rombach Verlag, pp. 1–69.
- Kaniowski, A. M. (2004). „Filozofia praktyczna Immanuela Kanta – jej siła i słabości”. *Diametros*, 2, pp. 114–126.
- Kant, I. (2013). „Conjectural Beginning of Human History”, in: idem, *Anthropology, History, and Education*, edited by Zöllner, G. and Loudon, R. B., translated by M. Gregor, et al. Cambridge University Press, pp. 163–175.
- Kelly, E. (2011). *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer.
- Keulartz, J., van der Weele, C. (2009). „Between Nativism and Cosmopolitanism: Framing and Reframing in Invasion Biology”, in: Drenthen, M. A., Keulartz, J. F. W., Proctor, J. (eds.), *New Visions of Nature, Complexity and Authenticity*. Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer, pp. 237–256.
- Korsgaard, Ch. (1989). „Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”. *Philosophy & Public Affairs*, 18 (2), pp. 101–132.
- Korsgaard, Ch. (2013). „Personhood, Animals and the Law”. *Think*, 12 (34), pp. 25–32.
- Korsgaard, Ch. (2014). „The Normative Constitution of Agency”, in: Vargas, M., Yaffe, G. (eds.), *Rational and Social Agency: The Philosophy of Michael Bratman*. Oxford Scholarship Online. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199794515.003.0009
- Luków, P. (2004). „Komentarz do tekstu Andrzeja M. Kaniowskiego pt. *Filozofia praktyczna Immanuela Kanta – jej siła i słabości*”. *Diametros*, 2, pp. 137–147.
- McCarthy, T. (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. MIT Press: Cambridge.
- Mendieta, E. (2011). „Interspecies Cosmopolitanism: Towards a Discourse Ethics Grounding of Animal Rights”. *Logos. A Journal of Modern Society and Culture*, 10 (1). Available at: <http://www.logosjournal.com/interspecies-cosmopolitanism.php> (Accessed: 1 July 2020).
- Mill, J. S. (1987). „Whewell on Moral Philosophy”, in: Mill, J. S., and Bentham, J., *Utilitarianism and Other Essays*. New York: Penguin Books.
- Morar, M. (2008). „The Limits of Discourse Ethics Concerning the Responsibility Toward Nature, Nonhuman Animals and Future Generations”, in: Olaru, B. (ed.), *Autonomy, Responsibility and Health Care. Critical Reflections*. Bucharest: Zeta Books, pp. 129–158.
- Mulia, P. et al. (2018). „The Moral Imperatives of Sustainable Development: A Kantian Overview”. *Problems of Sustainable Development*, 13 (2), pp. 77–82.
- Neumann, I. D. et al. (2011). „Animal Models of Depression and Anxiety: What Do They Tell Us about Human Condition?”. *Progress in Neuro-Psychopharmacology and Biological Psychiatry*, 35, pp. 1357–1375. DOI: 10.1016/j.pnpbp.2010.11.028
- Nowak, E. (2021). „Can We Justify Animal Rights with Hegel’s Thought?”. Paper presented on the XXXIII International Hegel-Congress *Hegel and Freedom*, Warsaw, 21–25 June 2021. Author’s archive.

- Nussbaum, M. (2004). "Beyond Compassion and Humanity: Justice for Nonhuman Animals", in: Sunstein, C. R. and Nussbaum, M. C. (eds.), *Animal Rights. Current Debates and New Directions* Oxford: Oxford University Press, pp. 299–320.
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: The Belknap Press.
- Nussbaum, M. (2018). "Working with and for Animals. Getting the Theoretical Framework Right". *Journal of Human Development and Capabilities*, 19 (1), pp. 218.
- Nussbaum, M. C. (2001). "Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis". *Harvard Law Review*, 114, pp. 1506–1549.
- Patzig, G. (1984). "Ökologische Ethik innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", in: Elster, H. J. (ed.), *Umweltschutz. Herausforderungen unserer Generation*. Mainz: Hase & Koehler.
- Pietrzykowski, T. (2019). "Animal Rights: Ethics, Society and Constitutions". *Society Register*, 3 (3), pp. 151–158.
- Powell, D. M., Gartner, M. C. (2011). "Applications of Personality to the Management and Conservation of Nonhuman Animals", in: Inoue-Murayama, M., Kawamura, S., Weiss, A. (eds.), *From Genes to Animal Behavior: Social Structures, Personalities, Communication by Color*. Tokyo: Springer, pp. 185–199.
- Probucka, D. (2017). "European Philosophy and Its Negative Impact on the Treatment of Animals". *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 3, pp. 155–162.
- Probucka, D. (2018). "On the Concept of Ecological Solidarity. What Connects Animal Rights with the Rights of Human Beings?". *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, 24, pp. 39–47.
- Puryear, S. (2017). "Schopenhauer on the Rights of Animals". *European Journal of Philosophy*. DOI: 10.1111/ejop.12237
- Rawls, J. (1971). *The Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Regan, T. (2010). "Animals as Subjects-of-a-Life", in: Keller, D. R. (ed.), *Environmental Ethics. The Big Questions*. Chichester, UK: Wiley–Blackwell Publishing Ltd, pp. 161–168.
- Richter, S. H., Hintze, S. (2019). "From the Individual to the Population – and Back Again? Emphasizing the Role of the Individual in Animal Welfare Science". *Applied Animal Behaviour Science*, 212, pp. 1–8.
- Rowlands, M. (2012). *Can Animals Be Moral?* New York: Oxford University Press.
- Rowlands, M. (2016). "Are Animals Persons?". *Animal Sentience*, 101, pp. 1–12.
- Rutherford, D. (2008). "Spinoza and the Dictates of Reason". *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 51 (5), pp. 485–511.
- Rutherford, D. (2010). "Spinoza's Conception of Law: Metaphysics and Ethics", in: Melamed, Y. Y. and Rosenthal, M. A. (eds.), *Spinoza's 'Theological-Political Treatise': A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sankoff, H., (2012). "The Animal Rights Debate and the Expansion of Public Discourse: It Is Possible for the Law Protecting Animals to Simultaneously Fail and Succeed?". *Animal Law*, 18, pp. 281–320.
- Schinkel, A. (2008). "Martha Nussbaum on Animal Rights". *Ethics and Environment*, 13 (1), pp. 41–69.
- Siemek, M. (2021). *Inedita*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Singer, P. (1978). "Animal Experimentation", in: Reich, W. T. (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, vol. 1, London–New York: Collier Macmillan Publishers, pp. 79–83.
- Skidmore, J. (2001). "Duties to Animals: The Failure of Kant's Moral Theory". *Journal of Value Inquiry*, 35, pp. 541–559.

- Somek, A. (2016). "Zur Rekonstruktion des Rechts (2): Die Prinzipien des Rechtsstaates", in: Koller, P. and Hiebaum, Ch. (eds.), *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung*. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Stilt, K. (2021). "Rights of Nature, Rights of Animals". *Harvard Law Review Forum*, 134, pp. 276–285.
- Sunstein, C. (2002). "The Rights of Animals: A Very Short Primer". *University of Chicago Public Law & Legal Theory Working Paper*, 30. DOI: <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.323661>
- Swan, D., McCarthy, J. (2003). "Contesting Animal Rights on the Internet: Discourse Analysis of the Social Construction of Argument". *Journal of Language and Social Psychology*, 22 (3), pp. 297–320.
- Thompson, M. (2011). "Enlarging the Sphere of Recognition: A Hegelian Approach to Animal Rights". *The Journal of Value Inquiry*, 45, pp. 319–335.
- Thompson, M. (2012). *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ward, A. J. et al. (2020). "Social Recognition and Social Attraction in Group-Living Fishes". *Frontiers in Ecology and Evolution*, 8 (15), pp. 1–16. DOI: 10.3389/fevo.2020.00015
- Whitaker, A. M., Gilpin, N. W., Edwards, S. (2014). "Animal Models of Post-Traumatic Stress Disorder and Recent Neurobiological Insights". *Behavioural Pharmacology*, 25, pp. 398–409. DOI: 10.1097/FBP.0000000000000069
- Whitebook, J. (1979). "The Problem of Nature in Habermas". *Telos*, 40, pp. 41–69.
- Wilson, M. (1999). "For They Do Not Agree in Nature with Us: Spinoza on the Lower Animals", in: Gennaro, R. J. and Huenemann, C. (eds.), *New Essays on the Rationalists*. Princeton–NJ: Princeton University Press, pp. 336–352.

TABULA GRATULATORIA

Andreae Matthiae Kaniowski, viro optimo, doctissimo, litteris humanioribus professori instructissimo, homini in iudicio iusto, in amicitia constanti, in cogitatione claro, in disputatione infatigabili, non solum speculativo sed etiam practico studio dedicato, qui totius Universitatis Lodziensis decus est, circa septuagesimam diem natalem suam celebrandam ad perpetuam rei memoriam hunc libellum auctores necnon editores benignissime offerunt.

Rainer Adolphi

Dariusz Aleksandrowicz

Artur Banaszekiewicz

Ewa Bińczyk

Karolina M. Cern

Kinga Ciereszko

Alicja Dłużewicz

Winfried Franzen

Włodzimierz Galewicz

Marek Gensler

Agnieszka Gralińska-Toborek

Stephan Grätzel

Janusz Grygień

Paul Guyer

Christoph Horn

Joanna Jabłkowska

Marek N. Jakubowski

Jan C. Joerden

Wioletta Kazimierska-Jerzyk

Krzysztof Kędziora

Mathias Kaufmann

Ryszard Kleszcz

Jakub Kloc-Konkołowicz

Maciej Kokoszko

Petra Kolmer

Andrzej Kompa

Marek Kozłowski

Małgorzata Kwietniewska

Katarzyna de Lazari-Radek

Georg Lohmann

Janusz Maciaszek

Joanna Madalińska-Michalak

Monika Mansfeld

Anna Marciniak-Kajzer

Joanna Miksa

Leon Miodoński

Karolina Napiwodzka

Ewa Nowak

Marcin Orzechowski

Ryszard Panasiuk

Aneta Pawłowska

Paweł Pieniżek

Alessandro Pinzani

Józef Piórczyński

Aldona Pobojevska

Bartosz Pokorski

Agnieszka Rejniak-Majewska

Gunnar Skirbekk

Artur Starnowski

Florian Steger

Manfred Stöckler

Andrzej Szahaj

Tadeusz Szubka

Barbara Tuchańska

Joanna Turek

Ewa Wyrębska-Đermanović



INDEKS NAZWISK/ NAMENVERZEICHNIS/ INDEX OF NAMES

- Abelard Peter 485, 489
Abu Ali al-Hassan al-Tusi 482
Aczel Peter 559, 592
Adams Samuel 119
Adamson Peter 488
Adelard of Bath 482
Adelung Johann Ch. 72, 76
Adolphi Rainer 301, 325, 328
Adorno Theodor W. (Theodor Ludwig Wiesengrund) 609, 623
Agazzi Elena 277
Aigrain Yves 442
Ajdukiewicz Kazimierz 129, 130, 136, 137, 139, 210, 231
Akindynova Tatiana 78
Albizu Natalia 543
Aleksandrowicz Dariusz 561, 572, 575, 584, 591
Alexander VI, pope 487
Alexy Robert 606, 622, 623
Al-Ghazali 482, 488
Allison Henry 506, 512, 525, 530, 540
Altner Günter 606, 623
Amsterdamski Stefan 175
Anaxagoras/Anaksagoras 597
Anaximander/Anaksymander 597
Anaximenes/Anaksymenes 597
Anderson-Gold Sharon 98
Angehrn Emil 346
Angwin Julia 122, 127
Anne Boleyn, queen of England 533
Anselm of Canterbury, St. / Anzelm z Canterbury, św. 495, 579, 592
Apel Karl-Otto 596, 599, 603
Arcelus Jon 437, 442
Arendt Hannah 289, 461, 463, 466, 467, 472, 475, 606, 623
Ariely Dan 575, 592
Aristoteles/Aristotle/Arystoteles 21, 22, 24, 25, 28, 31, 40, 143, 166, 215, 304, 306, 350, 352, 373, 403, 451, 468, 482, 483, 487, 488, 597, 619
Armstrong Arthur H. 488
Arndt Hans W. 60
Assmann Jan 263, 264, 277, 278
Atmanspacher Harald 378
Aurelius Augustinus Hipponensis / Augustyn z Hippony, św. 82, 160, 306, 377, 461
Avenarius Richard 175
Ayer Alfred Jules 177, 198, 199, 231
Babbie Earl 238, 243
Bacin Stefano 527, 528, 540
Bacon Francis 598
Baczko Bronisław 247, 258
Bahr Hans-Dieter 455, 458
Baiausu Sorin 543
Ball Terence 127
Banaszkiewicz Artur 43, 57, 59, 60, 95
Banchelli Eva 274, 277
Banniza Johann Peter 357, 373
Bańka Józef 259
Barauskas Vidmantas 442
Barnes Jonathan 487
Baronio Cesare 480
Barrett Justin L. 576, 588, 592

- Barroso José Manuel 121
 Bartyzel Jacek 120, 127
 Barwise Jon 583, 592
 Basar Halil 444
 Basar Mehmet M. 444
 Baszniak Tadeusz 199, 231
 Batislam Ertan 444
 Batson Daniel 401, 403, 407, 411
 Bauer Fritz 275
 Bauer Susanne 426, 427
 Baumgarten Alexander G. 363, 373
 Bayle Pierre 82, 166
 Beauchamp Tom L. 439, 442
 Beckermann Ansgar 382, 389, 391
 Beck Gunnar 546, 559
 Beck Lewis White 527, 540
 Berger Peter 573, 592
 Bergner Clemens 434, 442
 Bergson Henri 160
 Berkeley George 597
 Berkowitz Peter 537, 540
 Bernard of Chartres 483
 Bernard of Clairvaux, St. / Bernard z Clairvaux, św. 485
 Bernd Ludwig 543
 Bernhard Helen 408, 411
 Betkiewicz Witold 243
 Bielińska Katarzyna 443
 Bienek Horst 272
 Bieńkowska Ewa 177, 198
 Bieri Peter 383, 385, 386, 391
 Bieroń Tomasz 127
 Bird Graham 525
 Bischoff Doerte 279
 Bishop Robert C. 378
 Bjarnason Ragnar 442
 Blackburn Simon 131, 139
 Blair Tony 121
 Bloor David 421, 422, 425, 427
 Bobko Aleksander 77, 98, 116
 Bocheński Józef Maria 462, 465–467, 469, 475
 Böckenförde Ernst-Wolfgang 340, 346
 Boddy Su-Anna 442
 Bode Stefan 392
 Boethius of Dacia 486
 Bogunia-Borowska Małgorzata 241, 243
 Bohnenkamp Björn 280
 Böhler Dietrich 606, 622–624
 Bohlken Eike 412
 Böhmer Justus H. 485
 Böll Heinrich 262
 Bonaparte Napoleon 222
 Bonaventure, St. (Giovanni Fidanza) / Bonawentura, św. 487, 488
 BonJour Laurence 138, 139
 Bornstein Stefan R. 444
 Boufflet Joachim 48, 59
 Bouman Walter P. 442
 Bowles Samuel 406, 411
 Boyd Robert 406, 412, 583, 592
 Braese Stephan 275, 277
 Bralewski Sławomir 485, 488
 Brandom Robert B. 139
 Brandt Reinhard 297, 300, 551, 559
 Brass Marcel 392
 Bregman Rutger 406, 411
 Bridges David 238, 244
 Broad William 237, 243, 603
 Bronowski Franciszek 255, 258
 Brosow Frank 397, 400, 411
 Brudermüller Gerd 348
 Bruner Jerome 572, 592
 Brunkhorst Hauke 157, 158, 338, 347
 Bruno Giordano 420, 427, 469, 472
 Brzeziński Jerzy 238, 242, 243
 Brzozowski Stanisław 198
 Büge Lutz 435, 442
 Bukowska Sonia 251, 259
 Bulira Waldemar 127
 Bunge Mario 563, 564, 589, 592
 Burdziej Aleksandra 265, 270, 277
 Burge Tyler 580, 592
 Burnett Charles 482, 484, 488
 Burnham Dawn 623
 Burton Robert 483
 Butler Joseph 403, 411
 Buttner Charles H. 488
 Byrd B. Sharon 549, 550, 559
 Callon Michel 426, 428
 Calzoni Raul 274, 277
 Camerer Colin 399, 411
 Camus Albert 446–448, 457, 458, 470–475
 Carnap Rudolf 203
 Carruthers Peter 593
 Caspari Otto 70, 76
 Casula Mario 44, 59

- Celik Eytan 543
 Chadwick Henry 480, 488
 Chapouthier Georges 613, 623
 Charbonnier Ralph 443
 Childress James F. 439, 442
 Chisholm Roderick 221
 Chowaniec Anna 443
 Chrétien de Troyes 482
 Chrulew Matthew 622, 623
 Chwin Stefan 272
 Cicero Marcus Tullius / Cyceron 21, 22, 25,
 26, 32, 40, 286
 Ciereszko Kinga 7, 605
 Claes Laurence 442
 Clark Christopher M. 65, 76, 488
 Clarke David 48, 278
 Clinton Bill 121
 Coals Peter 623
 Cölestin Christian F. 67
 Compton Arthur H. 378
 Comte Auguste 175
 Confucius/Konfucjusz 597, 598
 Constantine the Great, emperor / Konstan-
 tyn Wielki 484, 485
 Coreth Emerich 44, 59
 Creswell John W. 238, 243
 Crombie Alistair C. 481, 488
 Curtius Ernst R. 482, 488
 Czauderna Piotr 442
- D'Ancona Christina 481, 488
 Danto Arthur C. 219–222, 225, 231
 Darwin Charles R. 131, 404, 598
 Davidson Donald 130, 139, 201–204, 206–
 217, 221–232, 423, 428
 Davies Norman 480, 484, 488
 Dawkins Richard 576, 592
 Dąbrowska Katarzyna 60
 De Caro Mario 139
 de Gier Robert P. E. 442
 de Jong Tom P. V. M. 442
 De Lourdes Levy Maria 442
 De Waal Frans 405, 407, 412, 413
 De Winde Arne 278
 Demiray Ruhi 543
 Demko Daniela 348
 Democritus/Demokryt 597
 Descartes René / Kartezjusz 143, 160, 161,
 182, 204, 205, 207, 219, 220, 495, 597, 598
- Detel Wolfgang 389, 391
 Deutschländer Robert 381–383, 391
 Dewey John 131
 Dikun Xie 347
 Dilthey Wilhelm 166, 167
 Dłużewicz Alicja 7, 605
 Dod Bernard G. 482, 488
 Dönhoff Marion G. von 272
 Doričić Robert 443
 Dorn Ch. 437, 439, 440, 442
 Dörner Klaus 443
 Dosch Reinhold 70, 76
 Drenthen Martin A. M. 624
 Drzazgowska Ewa 98, 116
 Dummett Michael 130
 Duncker Tobias H. 444
- Earp Brian D. 434, 442
 Edgeworth Francis Y. 398, 411
 Edwards Scott 626
 Eichmann Adolf 275
 Eigler Friederike 262, 278
 Eilstein Helena 175, 198
 Eimer Martin 380, 381, 391
 Elias Norbert 63, 76
 Ellis Elisabeth 300
 Ellis George F. R. 392
 Elster Hans-Joachim 625
 Elster Jon 340, 341, 347
 Elyas Nadeem 433, 436, 442
 Empedocles/Empedokles 597
 Emundts Dina 543
 Eser Albin 373, 374
 Esser Hartmut 584–586, 592
 Etienne Tempier 487
 Eusebius of Caesarea / Euzebiusz z Cezarei
 485
 Evans Pritchard Edward E. 415, 416, 419–
 422, 425, 426, 428
 Evens Terence M. S. 422, 428
- Fackenheim Emil L. 87, 89, 93, 98
 Farreed Zakaria 118
 Fasching Guenter 442
 Feger Hans 347
 Fehr Ernst 398, 408, 411
 Feldman Marcus W. 593
 Fernandez-Aranda Fernando 442
 Fernau Joachim 63, 76

- Fetter Willem 442
 Feuerbach Ludwig 190, 352, 358, 373
 Fibonacci Leonardo 481
 Fichte Johann G. 301, 302, 305, 312–322,
 324, 325, 327, 328, 609, 623
 Fieldhouse Heather 608, 623
 Firla Monika 102–104, 116
 Fitze Guido 444
 Flikschuh Katrin 557, 559
 Foot Philippa 612–615, 623
 Forbes Robert J. 481, 488
 Forst Rainer 339, 347, 621, 623
 Foucault Michel 269, 623
 Fraenkel Ernst 326, 328
 Frank Hans 263
 Frankena William K. 394, 411
 Frankl Viktor E. 460, 464, 465, 468, 475
 Frank Thomas 121, 127
 Franz Matthias 434, 442
 Franz Walter 66, 76
 Franzen Winfried 393, 394, 397, 400, 407, 411
 Frazer James 415–419, 428
 Freud Sigmund 168, 171, 598
 Friedman Milton 119, 120, 121
 Friedrich II / Frederick II Hohenstaufen,
 emperor / Fryderyk II, cesarz 61–64,
 66–68, 75, 482
 Friedrich Wilhelm I / Fryderyk Wilhelm I 65
 Friele Minou 435, 442
 Frisch Morten 434, 442
 Fröbel Julius 331, 335, 341, 347

 Gahr Manfred 442
 Galewicz Włodzimierz 21, 77, 116
 Gałęcki Jerzy 98, 116
 Gansel Carsten 279
 Garber Klaus 65, 67, 77
 Garner Robert 615, 619, 623
 Gartner Marieke Cassia 625
 Gassner Ulrich M. 430, 442
 Gaunilon / Gaunilo of Marmoutiers 579, 592
 Gawlick Günter 60
 Gawor Leszek 257, 259
 Geertz Clifford 572, 592
 Gehrman Saskia 443, 444
 Gennaro Rocco J. 626
 Gensler Marek 479, 489, 501
 Gerlach Karlheinz 64, 65, 68, 77
 Geulinx Arnauld 205–207

 Geyer Christian 391, 392
 Gibbon Edward 480, 488
 Gibson James 591, 592
 Giertych Maciej 245–248, 257–259
 Gilewicz Joanna 243
 Gilje Nils 602, 604
 Gilpin Nicholas W. 626
 Gintis Herbert 406, 411
 Giordano Ralf 276, 278
 Glaser Horst Albert 78
 Goeller Tom 63, 77
 Gogłozy Włodzimierz 127
 Golledge Reginald G. 593
 Golscher Constantin 276, 278
 Gonnelli Filippo 527, 540
 Göpfert Herbert G. 68, 77
 Gorgias/Gorgiasz 597
 Gosepath Stefan 348
 Gosling Samuel D. 620, 623
 Gottsched Johann Ch. 67, 77
 Gottzmann Carola L. 65, 77
 Grabowiec Piotr 252, 259
 Granberg Anne 602
 Grass Günter 262, 271, 272
 Grätzel Stephan 445, 453, 455, 457, 458
 Graugaard Christian 442
 Graziano William G. 398, 404, 411, 413
 Green Joseph 71
 Greene Joshua 408, 411
 Gregory of Nazianzus 485
 Greisen Gorm 442
 Grey John 610, 623
 Grice Paul 203
 Griffith Phillips A. 231
 Grobler Adam 158, 237, 243
 Gromiec Zofia 198
 Gromska Daniela 24, 40
 Grondin Jean 611, 623
 Groß Dominik 443, 444
 Gruber Howard E. 244
 Gstrein Norbert 265
 Gunnarsdottir Anna 442
 Gurczyńska-Sady Katarzyna 466, 475
 Gutenberg Johannes 487
 Guyer Paul 300, 380, 400, 411, 503, 507,
 512, 517, 522, 525

 Habermas Jürgen 126, 127, 129–136, 138,
 139, 141–148, 153, 154, 156–158, 331–337,

- 340–342, 344, 346–348, 384, 388, 391, 534,
540, 596, 599, 600, 604–608, 610, 611, 613,
616–624, 626
- Habersaat Sigrid 69, 77
- Haggard Patrick 380, 381, 391
- Hahn Eva 265, 278, 279
- Hahn Hans H. 265, 278, 279
- Haidt Jonathan 408, 412, 465, 476
- Hallpike Christopher R. 590, 592
- Hałas Elżbieta 278
- Hamann Johann G. 68, 71, 130
- Hamilton Alexander 119
- Hampel Anna 279
- Hare Brian 404, 412
- Harris Oliver J. T. 422, 423, 425, 428
- Hartlaub Katja 267, 278
- Hartmann Wolfram 442
- Hass Ludwik 68, 69, 77
- Hassan Hassan 482, 488
- Haugeland John 584, 592
- Havranek Petr 442
- Hayek Friedrich Augusta von 119, 120,
562, 592
- Hayek Julia von 430, 442
- Haym Rudolf 68, 77
- Haynes John-Dylan 381, 391, 392
- Hazard Paul 44, 59
- He Anna Hanxi 392
- Hegel Georg W. F. 97, 112, 130, 143, 145,
162, 163, 197, 247, 316, 328, 329, 346, 407,
412, 597, 598, 600, 624
- Heidegger Martin 130, 135, 328, 447, 458,
600, 602
- Heidemann Gudrun 280
- Heinemann Torsten 426, 427
- Heinichen Otto 70, 77
- Heinze Hans-Jochen 392
- Helbig Louis F. 265, 278
- Heller Michał 235, 242, 243, 428
- Henrich Joseph 399, 412
- Henry the Navigator 484
- Henry VIII, king of England / Henryk VIII,
król Anglii 533
- Heraclitus/Heraklit 597
- Herb Karlfriedrich 293, 299, 300
- Herder Johann G. 65, 68, 77, 101, 116, 458,
623
- Herman Barbara 113, 116
- Hettinger Michael 352, 357, 359, 373
- Heyd David 355, 373
- Hilckman Anton 248
- Hintze Sara 617, 620, 625
- Hippel Theodor Gottlieb von 61–63, 66, 68,
69, 71, 73–77, 79
- Hirsch Marianne 264, 278
- Hirschauer Stefan 440, 442
- Hitchcock Rowena 442
- Hitler Adolf 577
- Hobbes Thomas 287, 293, 294, 300, 305,
320, 329, 341, 400, 412, 537, 538
- Hochschild Arlie R. 121, 127
- Hodgson David 378
- Hodgeson Louis-Philippe 606, 624
- Hoesch Matthias 348
- Höffe Otfried 112, 116, 285, 300, 535, 540, 541
- Holland John H. 576, 592
- Holst Cathrine 602
- Holtman Sarah 553, 559
- Hölzing Philipp 284, 300
- Hooke Robert 483
- Hopkins Jasper 592, 593
- Horch Hans O. 277
- Horn Christoph 283, 284, 292, 300, 321,
328, 338, 347
- Hörner Petra 65, 77
- Horster Detlef von 610, 624
- Hösle Vittorio 404, 412
- Hruschka Joachim 350, 352, 356, 358, 359,
362, 370, 373, 549, 550, 559
- Huddart Simon 442
- Huelle Paweł 272
- Huenemann Charles 626
- Hufendiek Rebekka 405, 412
- Hugo de Sancto Victore / Hugon
z św. Wiktora 488
- Hume David 85, 175, 198, 199, 206, 207,
242, 397, 399–401, 403, 404, 407, 411, 412,
480, 493, 501, 597
- Hunstorfer Karl 431, 443
- Huntington Samuel P. 257–259
- Husserl Edmund 161–163, 170, 175, 186,
197, 199, 211, 426, 428, 569
- Ingarden Roman 60, 98, 116, 161, 184, 198
- Inoue-Murayama Miho 625
- Insole Christopher J. 509, 525
- Ischreyt Heinz 78
- Israel David 559, 592

- Jabłkowska Joanna 261, 264, 272, 278, 280
 Jacobeit Jens W. 437, 439, 440, 442
 Jacobi Frederick 164, 464, 476
 Jacobie Johann C. 71
 Jagielska Paulina 127
 Jahnke Selma 78
 Jakobs Günther 360, 373
 Jakubowski Marek N. 245, 247, 257, 259
 James David 315, 328
 Janeczek Stanisław 198, 243
 Janicka Barbara 127
 Janson Staffan 442
 Jaszczak Poul 442
 Jednorowski Dominik 127
 Jedynak Stanisław 247, 259
 Jefferson Thomas 119
 Jensen Paul 378, 391
 Jesus Christus / Jezus Chrystus 197
 Jirgl Reinhard 261, 262, 266–269, 271, 272, 276, 278, 279
 Joerden Jan C. 349, 350, 354–356, 365, 366, 373, 374
 Johann Jakob Quandt 67
 John of Salisbury / Jan z Salisbury 483
 Johnson Amanda H. 576, 588, 592
 Johnson Mark 406, 412
 Johnson Uwe 262
 Jonas Hans 605, 607, 608, 612, 624
 Jordan Pascual 378
 Jung-Stilling Heinrich 72, 73
 Jureit Ulrike 263, 278
 Justin the Martyr / Justyn Męczennik, św. 480
 Justinian, emperor / Justynian I Wielki, cesarz 481
- Kafka Franz 445, 446, 448–451, 456–458
 Kahanowa Helena 78
 Kamal al-Din ibn Yunus 482
 Kammler Clemens 268, 269, 278
 Kämpf Andrea 339, 347
 Kane Robert 378, 384, 385, 391, 392
 Kaniowska Katarzyna 264, 278
 Kaniowski Andrzej M. 9, 11, 13, 116, 129, 158, 234, 349, 355, 374, 377, 390, 394, 489, 534, 540, 595, 608, 624
 Kant Immanuel 9, 13, 15, 16, 18, 44, 59–63, 65, 66, 68–79, 81–116, 142, 143, 145, 182, 191, 201, 205, 206, 214, 227, 228, 231, 283, 284, 287–300, 307, 312, 320, 321, 327, 328, 334, 338, 342, 343, 352–355, 374, 385, 411, 461, 476, 484, 489, 491–501, 503–541, 543–559, 597, 598, 600, 608–610, 613, 614, 624, 625
 Kanter Johann J. 67, 68, 70, 77
 Katagiri Yasuhiro 559, 592
 Kaufmann Mathias 347, 415, 423, 428
 Kawamura Shoji 625
 Kaźmierska Kaja 263, 278
 Kelemen Deborah 588, 592
 Kelly Eugene 611, 624
 Kelsen Hans 310, 328, 338, 347, 452, 458
 Kemper Hella 63, 78
 Kenny Anthony 488
 Keulartz Jozef 606, 624
 Keyserlingk Carolina Ch. von 70
 Kędziora Krzysztof 5, 141
 Kierkegaard Søren A. 143, 447, 450, 458, 598
 Kinsella-Shaw Jeffrey 583, 593
 Kirchner Joachim 64, 78
 Kitcher Philip 406, 407, 412
 Klausnitzer Ralf 64, 78
 Klein Andreas 346
 Klemperer Victor 274
 Kleszcz Ryszard 173, 175, 178, 179, 183, 198
 Klopstock Friedrich Gottlieb 63
 Kłoczowski Jan A. 197, 198
 Kochanowski-Korwin Jan K. 257
 Köchy Kristian 391
 Koller Peter 316, 328, 626
 Kołakowski Leszek 168, 169, 171, 173–199, 241, 243
 Komfort-Hein Susanne 279
 Koneczny Feliks 245–259
 Kopper Joachim 528, 541
 Korsgaard Christine M. 407, 412, 614, 615, 619, 624
 Koselleck Reinhart 64, 78
 Kossert Andreas 265, 278
 Krajewski Władysław 175
 Krasicki Jan 78
 Krasieńska Ewa 244
 Krause Andrej 347
 Krauze-Błachowicz Krystyna 486, 488, 489
 Krebs John 576, 592
 Krechel Ursula 261, 262, 272–278
 Kreimendahl Lothar 60
 Kretzmann Norman 488

- Krockow Christian G. von 272, 309, 328
Król Marcin 127
Kryczyńska-Pham Anna 277
Kucher Primus H. 274, 278
Kuksewicz Zdzisław 481, 488
Kundera Milan 410, 412
Küper Wilfried 369, 374
Kupferschmid Christoph 442
Kurlandzka Amelia 127
Kurz Ronald 442, 462, 468, 469
Kutyła Julian 127
- Lahdes-Vasama Tuija 442
Laland Kevin N. 590, 593
Lalewicz Janusz 59
Lampe Ernst-Joachim 392
Landmesser Christof 346
Lanzerath Dirk 431, 443
Larcher Victor 442
Latham Joe Rae 440, 443
Latour Bruno 420, 426, 427, 428
Lauener Henri 426, 428
Laurence Stephen 593
Law John 428
Lazari-Pawłowska Ija 394
Le Goff Jacques 483, 488
Le Moël Sylvie 78
Lehmann Hans Georg 276, 279
Leibniz Gottfried W. 17, 67, 82, 85, 86, 92, 96, 161, 182, 188, 199, 206, 493–495, 597
Lekka-Kowalik Ewa A. 236, 237, 240, 243, 244
Lem Stanisław 175
Lemke Thomas 426, 427
Lenk Hans 624
Lenz Siegfried 271, 272, 428
Lessing Gotthold Ephraim 59, 63, 69, 78
Lévi-Strauss Claude 415, 416, 428
Lévy-Bruhl Lucien 417, 428
Libet Benjamin 375, 376, 379–382, 384, 388, 390–392
Lillteicher Jürgen 276, 279
Lindahl Harry 442
Lishner David A. 401, 411
Liska Vivian 275, 279
Littlejohn Clayton 138, 139
Locke John 48, 119, 285, 291, 293, 320, 332, 553, 559, 597, 598
Loewenich Volker C. H. von 442
- Löffler Sigrid 266, 279
Lohmann Georg 142, 158, 331, 332, 334, 337, 339, 344–348
Lottes Günther 79
Louden Robert B. 82, 91, 94, 98, 624
Loveridge Andrew 623
Lübbe Hermann 309, 328
Lubkoll Christine 270, 279
Luckmann Thomas 573, 592
Lukács Georg 451, 458
Luther Martin / Luter Marcin 44, 56, 57, 85, 93, 170
- Łukasiewicz Małgorzata 127, 158, 264
Łuków Paweł 443, 608, 624
- Macarthur David 136, 139
MacDonald Noni 442
Macedo Stephen 412, 413
Mach Ernst 175
Machcewicz-Grad Agata 215, 232
Machiavelli Niccolò 287, 304–308, 312, 320, 328, 535, 541
Maciaszek Janusz 5, 201, 212, 232
Madalińska-Michalak Joanna 5, 233
Madison James 119, 287
Malachowski Alan 139
Mann Thomas 262, 448
Manson Neil C. 436, 443
Manzei Alexandra 430, 442
Marek Rafał 485, 488
Margolis Eric 593
Markestad Trond 442
Markl Hubert 406, 407, 412
Marquard Odo 460–462, 465, 468, 472–474, 476
Marx Karl / Marks Karol 97, 180, 188, 190, 192, 461, 476, 598
Masłowski Paweł 280
Maurer Christian 400, 412
Mauss Marcel 455, 458
Mayer-Abich Klaus M. 623
McCabe Mary A. 436, 443
McCann Hugh 221, 232
McCarthy John 626
McCarthy Thomas 604, 607, 623, 624
McGrade Arthur S. 485, 488
McHugh, Peter 572, 593
McNamee Mike 238, 244

- Meinecke Friedrich 308, 328
 Melamed Yitzhak 625
 Mele Alfred R. 382, 391
 Melosik Zbyszko 236, 243, 244
 Menasse Robert 265
 Mendieta Eduardo 608, 610, 611, 618, 620,
 621, 624
 Menke Timm 268, 269, 279
 Merton Robert K. 563, 564, 566–571, 573,
 574, 579, 580, 583, 584, 587, 593
 Mez Adam 481, 488
 Michaelis Martin B. 275, 279
 Michalson Gordon E. Jr 95, 98
 Miksa Joanna 99
 Mill James 119, 120, 127, 209, 286, 611, 624
 Millikan Ruth Garrett 577, 593
 Mincer Weronika 127
 Minois Georges 485, 487, 489
 Miodoński Leon 61, 67, 78
 Mirandola Giovanni Pico della 466
 Mirowski Philip 121, 127
 Miśkiewicz Maria 483, 484
 Mittelmann Hanni 277
 Mohr Georg 381, 390, 392
 Moller Sabine 280
 Montaigne Michel de 466
 Montesquieu (Charles Louis de Secondat
 baron de) / Monteskiusz 59, 73
 Morar Nicolae 618, 619, 624
 Moya Carlos J. 218, 221, 232
 Muchnik Pablo 93, 94, 98
 Mulia Pankojini 612, 624
 Müller Burkhard 269, 279
 Müller Sabine 432, 443
 Münkler Herfried 308, 328
 Munzel Felicitas G. 101, 116, 529, 541
 Murphy Nancey 392
 Muzur Amir 443

 Nagel Thomas 465, 476
 Nagy Hajnalka 278, 279
 Nahmias Eddy 382, 392
 Napiwodzka Karolina 605
 Næss Arne 604
 Neiman Susan 83, 84, 98
 Neitzke Gerald 431, 443
 Neuburger Karin 277
 Neumann Inga 620, 624
 Neuschafer-Rube Christiane 443

 Newton Isaac 208–210, 483, 493, 501
 Nicolaia Friedrich 69, 77, 624
 Nielsen Kai 130, 139
 Niesen Peter 289, 300
 Nietzsche Friedrich 98, 167, 168, 170, 171,
 460
 Niven Bill 265, 267, 279
 Noller Jörg 87, 89, 90, 93, 96, 98
 Nordhov Solveig M. 442
 Norton Michael I. 575, 592
 Nowak Ewa 7, 328, 605, 611, 624
 Nowak Marianne 443
 Nozick Robert 316, 328
 Nóvoa António 237, 244
 Nussbaum Martha C. 616, 617, 620, 622,
 625

 Obermeier Otto-Peter 396, 412
 O'Connor Timothy 382, 392
 Octavianus Augustus, emperor / Oktawian
 August, cesarz 484, 485
 Odling-Smee John 593
 Olaru Bogdan 624
 O'Neill Onora 299, 300
 Origen/Origenes 484
 Orłowski Hubert 265, 279
 Orzechowski Marcin 429, 430, 443

 Paix Bruce R. 435, 443
 Panasiuk Ryszard 484, 489, 491, 493, 501
 Panufnik Maciej 158, 199
 Papiernik Joanna 481, 482, 489
 Papineau David 387, 392
 Parfentyeva Ekaterina 444
 Parmenides 597
 Pasek Zbigniew 56, 60
 Patzig Günther 409, 412, 616–618, 625
 Pauen Michael 380, 381, 384, 390–392
 Peirce Charles S. 333, 573, 593
 Perry John 583, 592
 Peters Stanley 559, 592
 Peterson Steffen E. 435, 443
 Petersons Aigars 442
 Pettit Philip 288, 300
 Pichlo Hans-Günter 439, 443
 Pieniążek Paweł 81
 Pietrzak Zbigniew 78
 Pietrzykowski Tomasz 610, 619, 625
 Pinborg Jan 488

- Pinheiro Walla Alice 543, 550, 555, 559
 Pinochet Augusto 120
 Pinzani Alessandro 527, 536, 541
 Piotrowski Robert 257, 259
 Piórczyński Józef 159, 464, 476
 Piskorski Jan M. 265, 279
 Planck Max 378, 405, 406
 Plato/Platon 143, 145, 304, 306, 461, 480,
 482, 483, 489, 597, 598, 614
 Platthaus Andreas 273, 279
 Plehwe Dieter 121, 127
 Plotinus/Plotyn 480
 Pobjewska Aldona 6, 459
 Pocock John G. A. 286, 300
 Poettering Hans-Gert 246, 257
 Poincaré Henri 209
 Polak Marcin 461, 466, 476
 Pollmann Arnd 344, 347, 348
 Pomian Krzysztof 175
 Powell David. M. 620
 Presley Elvis 577
 Preuß Ulrich K. 337, 346, 347, 348
 Price Huw 136, 139
 Prinz Wolfgang 382, 392
 Probucka Dorota 611, 625
 Proctor James 624
 Protagoras 597
 Prüll Livia 439, 440, 443
 Przełęcki Marian 175
 Puryear Stephen 615, 625
 Putnam Hilary 421, 428

 Quine Willard Van Orman 422–426, 428,
 585, 593
 Quinn Feargal 442
 Qvist Niels 442

 Radbruch Gustav 311, 328
 Radisch Iris 269, 279
 Ramšak Mojca 443
 Rasmus Slaattelid 602
 Rauchfleisch Udo 439, 443
 Rawls John 141–143, 147–158, 285, 300,
 316, 328, 609, 611, 625
 Reagan Ronald 119
 Reath Andrews 510, 525, 526, 540
 Rebecca Ellsäßer 278
 Regan Tom 611, 619, 625
 Reid Thomas 221

 Reinhold Karl L. 87, 98, 512, 525, 526
 Resnik David B. 236, 244
 Richardson Herbert 592
 Richerson Peter J. 406, 412, 583, 592
 Richter Sophie H. 446, 617, 620, 625
 Ricœur Paul 446–448, 458
 Riedel Manfred 72, 78
 Rieser John J. 588, 593
 Rietz Henryk 67, 78
 Ritter Joachim 72, 78
 Robb John 422, 423, 425, 428
 Robert de Courçon 486
 Rockenbach Bettina 398, 408, 411
 Röger Maren 265, 279
 Rohs Peter 599, 604
 Ropohl Günter 624
 Rorty Richard 129–131, 133–139, 599
 Rosenberg Duskaesser 583, 592
 Rosenkranz Karl 68, 78
 Rosenthal Michael 625
 Rosmundsson Thrainn 442
 Roth Gerhard 382, 389, 392
 Rottenburg Richard 417, 423, 428
 Roughley Neil 397, 412
 Rousseau Jean-Jacques 82, 83, 85, 90, 101,
 284, 287, 297, 300, 332, 343, 415–417, 428,
 535, 537, 541
 Rowlands Mark 619, 625
 Rozin Paul 576, 593
 Ruse Michael 402, 412
 Russel Bertrand 203, 402, 412, 463, 476
 Rutherford Donald 609, 610, 625

 Säfken Christian 438, 443
 Sahn Wilhelm 65, 78
 Salmonowicz Stanisław 63, 78
 Sankoff Peter 608, 625
 Santos Robinson dos 529, 541
 Sapolsky Robert 408, 412
 Saryusz-Wolska Magdalena 264, 278–280
 Satzger Helmut 369, 374
 Saxen Harri 442
 Schapp Wilhelm 452, 458
 Scheffner Johann G. 62, 68, 71, 78
 Scheler Max 169, 171, 611, 624
 Schenk Michael 396, 413
 Schildhauer Johannes 65, 66, 78
 Schinkel Anders 616, 617, 625
 Schleiermacher Friedrich 54

- Schmetkamp Susanne 397, 413
 Schmid Carl Ch. E. 512, 526
 Schmidt Thomas 87, 406, 413
 Schneiders Werner 59, 295, 297, 310, 311,
 320, 322–325, 327, 333, 334, 336, 352,
 354–356, 359, 372, 381, 394–396, 401–403,
 408, 421, 425–427, 445, 448, 451, 465, 469
 Schochow Maximilian 437, 443, 444
 Scholz Stephan 265, 279
 Schönecker Dieter 88, 89, 98
 Schön Erich 64, 78, 280
 Schönke Adolf 357, 359, 374
 Schönrich Gerhard 86, 87, 92, 98
 Schopenhauer Arthur 165, 407, 411, 460, 625
 Schramme Thomas 397, 412
 Schröder Gerhard 121
 Schröder Jürgen 385, 386, 392
 Schroeder David A. 398, 404, 411, 413
 Schroeder Horst 357, 359, 374
 Schroetter Friedrich L. von 68
 Schulte Christoph 82, 83, 87, 91, 92, 94,
 96–98
 Schütz Alfred 569–573, 584, 589, 592
 Schütz Erhard 277
 Schwarz Peter E. H. 434, 444
 Sebald Winfried G. 264
 Seelmann Kurt 348
 Seibert Peter 70, 78
 Sellars Wilfrid 130
 Sen Amartya K. 398, 402, 413
 Seńko Władysław 487, 489
 Seubert Sandra 537, 538, 541
 Shamoo Adil E. 236, 244
 Shaw Robert 583, 593
 Shell Susan Meld 101, 116
 Shimony Abner 561, 593
 Siegel Harvey 433
 Siemek Andrzej 59
 Siemek Marek 625
 Sieyes Emmanuel J. 337, 348
 Siger of Brabant 486
 Silber John R. 512, 526
 Silies Eva-Maria 280
 Simmermacher Danaë 347
 Simon Hermann 433, 436, 444
 Simon Steffen 443
 Singer Peter 607, 611, 615, 625
 Sinnott-Armstrong Walter 392
 Siraj al-Din Urmawi 482
 Skidmore James 608, 625
 Skinner Quentin 286, 300
 Skirbekk Gunar 595, 598, 601, 602, 604
 Skoczyński Jan 247, 257, 258, 259
 Smith Adam 121, 396, 397, 413
 Sober Elliot 404, 413
 Socrates/Sokrates 461, 472
 Sommer Volker 413
 Soon Chun Siong 380, 392
 Sosnowska Katarzyna 127
 Sosnowska Paulina 98, 116
 Sowiński Grzegorz 59
 Spengler Oswald 248, 251, 257
 Sperber Dan 563, 593
 Spinoza Baruch 48, 185, 194, 199, 206, 597,
 609, 610, 612, 623, 625, 626
 Spöhrer Markus 432, 444
 Spreckelsen Tilman 269, 279
 Stark Werner 67, 78
 Starość Anna 198, 243
 Stasikowski Sławomir 45, 60
 Stawrowski Zbigniew 120, 127
 Stederoth Dirk 391
 Steger Florian 429–431, 435, 437, 442–444
 Stehr Maximilian 442
 Steinmetzer Jan 431, 437, 438, 443, 444
 Stekeler-Weithofer Pirmin 348
 Sterelny Kim 586, 593
 Stevenson Charles L. 188, 199
 Stich Stephen 593
 Stirner Max 190
 Stöckler Manfred 375, 378, 387, 388, 392
 Stocks Eric L. 401, 411
 Strawson Peter F. 196, 199
 Streminger Gerhard 396, 413
 Sturma Dieter 388, 392
 Sunstein Cass R. 610, 625, 626
 Supady Grzegorz 62, 79
 Suwała Halina 59
 Swan Davina 626
 Szacki Jerzy 127
 Szahaj Andrzej 5, 117, 127
 Szaniawski Klemens 183, 199, 239, 240,
 241, 244
 Szkudliński Jan 76
 Sztobryn Dorota 116
 Szubka Tadeusz 129, 139
 Śliwińska Katarzyna 269, 280

- Taché Yvette 444
 Tarkian Tatjana 406, 413
 Tarski Alfred 131, 203, 212
 Taylor Charles 602
 Taylor Richard C. 470, 488
 Teluk Tomasz 120, 127
 Thales of Miletus / Tales z Miletu 597
 Thatcher Margaret 119
 Theodosius, emperor / Teodozjusz I Wielki, cesarz 484, 485
 Theresa of Calcutta (Agnes Gonxha Bojaxhiu) / Mutter Theresa / Matka Teresa z Kalkuty 402
 Thies Christian 412
 Thomas Aquinas, St. / Tomasz z Akwinu, św. 21, 22, 24, 27, 30, 31, 33–41, 205, 352, 486, 489, 576
 Thomas Dorothy S. 593
 Thomas William I. 561, 563, 564, 566–571, 573–582, 584–591, 593
 Thompson Michael 613, 626
 Thornhill Christopher 337, 348
 Thrasymachus/Trazymach 305, 597
 Tierney Brian 551, 559
 Timmermann Jens 526, 540
 Tischner Józef 241, 244
 Tocqueville Alexis de 120, 127, 535, 541
 Tomasello Michael 403, 405, 406, 412, 413, 576, 593
 Tomasi-Kapral Elżbieta 280
 Tommek Heribert 269, 280
 Toynbee Arnold 248, 257
 Traba Robert 278, 279
 Trotta Margarethe von 274
 Trump Donald 118, 121, 123
 Tschuggnall Karoline 280
 Tucholsky Kurt 422
 Twardowski Kazimierz 189
- Ulrich Johann A. H. 512, 526
 Unfried Berthold 276, 280
- Vaidhyanathan Siva 123, 126, 127
 Vajda György Mihály 78
 Van der Wee Cor 606, 624
 Van Dijk Eric 399, 411
 Van Niekerk Anton A. 130, 139
 Vanberg Victor J. 347
 Vansina Jan 264
- Vargas Manuel 624
 Vico Giambattista 598
 Vierhaus Rudolf 78
 Vogel Christian 408, 413
 Voltaire (François-Marie Arouet) / Wolter 480
 Volz Gustav B. 63, 79
- Wade Nicolas 237, 243
 Wadiwel Dinesh J. 622, 623
 Walde Bettina 381, 386, 392
 Wallace Doris B. 235, 244
 Wallander Johan 442
 Wallner Jürgen 431, 443
 Wallner Thomas 264, 270, 280
 Walter Henrik 382, 392
 Walter Sven 386, 392
 Wang Ge De 347
 Ward Ashley J. W. 616, 626
 Warneken Felix 405, 413
 Wartenberg Mściśław 98, 116, 231
 Washington George 119
 Wasmaier-Sailer Margit 348
 Watkins Eric 517, 525, 526
 Wehinger Brunhilde 63, 79
 Weiss Alexander 593, 625
 Welch Edgar M. 577, 578
 Wellmer Albrecht 342, 348
 Welzer Harald 263, 269, 280
 Wetenkamp Lena 270, 280
 Whitaker Annie M. 620, 626
 Whitebook Joel 619, 626
 Wiesemann Claudia 436, 444
 Wijnen Rene 442
 Wilhelmy-Dollinger Petra 70, 79
 Wilson David S. 404, 413
 Wilson Margaret D. 610, 626
 Winch Peter 419–423, 425, 428
 Winckelmann Johann J. 63
 Winstel Tobias 276, 280
 Wintersteiner Werner 278, 279
 Witcomb Gemma 442
 Witkiewicz Stanisław I. 257
 Wittgenstein Ludwig 136, 195, 203, 395, 413, 415, 416, 418–421, 428, 596, 600, 604
 Włodkowic Paweł 256
 Wojnakowski Ryszard 278, 279
 Woleński Jan 244
 Wolf Christa 271, 272
 Wolff Christian 17, 43–60, 67, 493–495

- Wolf Susan 460, 462, 467–470, 476
Wolting Monika 278
Womersley David 488
Wood Allen W. 504, 525, 526, 540, 541, 545,
559
Woods Vanessa 404, 412
Wyrębska-Đermanović Ewa 543
- Yaffe Gideon 624
Yilmaz Erdal 435, 444
- Zabel Benno 348
Zabłutowski Tadeusz 76
Zalta Edward N. 392
Zammito John H. 101, 116
- Zanchet Maria E. 543
Zaracko Ariana 432, 443
Zdziechowski Marian 257
Zedler Johann H. 72, 79
Zeidler Franciszek 231
Zhenhua Yu 600, 604
Ziemiński Ireneusz 462–464, 476
Ziman John 239, 244
Zimniak Paweł 279
Zuboff Shosanna 122, 127
Zupanič-Slavc Zvonka 443
Zygmuntowski Jan J. 126, 127
- Żaboklicki Krzysztof 59
Żelazny Mirosław 78, 98