

M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris 1968, Seuil, ss. 253.

Strukturalizm, mimo stosunkowo krótkiego okresu istnienia, posiada już dość bogatą historię. Ma nie tylko swoich apostołów, ale także i apostatów. Co więcej, forma strukturalizmu (jego metoda, sposób ujmowania zjawisk ludzkich) zaczęła się powoli oddzielać od swoich treści i jest stosowana do innych niż dotychczas dziedzin wiedzy. Rozszerzenie się tej metody, często ukryte pod innymi nazwami, spowodowało także wzmocnienie się opozycji wobec niej. Jednym z najpoważniejszych wyrazów tej opozycji jest książka Mikela Dufrenne'a *Pour l'homme*.

M. Dufrenne znany jest przede wszystkim ze swoich prac dotyczących estetyki. Jego nowa książka rozszerza spojrzenie na całego człowieka. Treścią jej jest rozprawa ze współczesną filozofią lub z tymi dziedzinami myśli, które są za filozofię uważane, oraz danie nowego programu filozofii człowieka i dla człowieka. Krytyka dotyczy sytuacji francuskiej, ale ma chyba znaczenie bardziej rozległe.

Współczesna filozofia, mówi Dufrenne (9)*, ma oblicze antyhumanistyczne. Po śmierci Boga nowa filozofia głosi śmierć człowieka (10). Dokonuje się to przede wszystkim przez zatrącenie właściwego spojrzenia na człowieka — wizji człowieka żywego o swoistej autonomii. Dufrenne głosi obronę człowieka, stąd tytuł książki, będący parafrazą tytułu książki francuskiego marksologa Althussera.

Książka podzielona jest na dwie części. W pierwszej, zatytułowanej *Główne tezy filozofii współczesnej*, tropi antyhumanizm w modnych dzisiaj we Francji kierunkach. Zaczyna od myśli Heideggera, od jego filozofii bytu. Zarzuca M. Heideggerowi, a także jego kontynuatorom, dwie rzeczy. Po pierwsze — zafascynowanie pustką. Jest nią bowiem stosowanie formalnej metody myślenia, bez widzenia jej źródła i celu. Drugim jest zarzut wydziedziczenia człowieka. Człowiek skierowany w pustkę traci swą substancję. Jak mówi Dufrenne — byt człowieka pod pretekstem jego uprawomocnienia został zlikwidowany na korzyść Bytu (duża litera nie oznacza tutaj Absolutu, lecz pewne ogólne i nieokreślone istnienie — J. G.) lub jego równoważników: logosu, sensu, języka.

Zagadnienie człowieka podporządkowane jest zagadnieniu Bytu, zaś sam człowiek staje się sługą Bytu.

Pozytywizm we Francji zaczyna dopiero teraz zdobywać sobie teren, o dobre kilkadziesiąt lat po np. Anglosasach (a także i Polakach). Przyjął tam nazwę filozofii pojęcia. Sposób podejścia tego kierunku nie pozwala na ujęcie człowieka po prostu, w całości. Człowiek jest zawsze ujmowany pod pewnym kątem — „ze względu na ... jako ... jako postać ... jako środek ...” itp. Zostaje więc podporządkowany swoim własnym działom, które odrzucają jego ojcostwo. Dlatego właśnie ten rodzaj pozytywizmu (czy tylko ten?) jest antyhumanistyczny. Wytwory umysłu ludzkiego zamiast pomagać, biorą górę nad człowiekiem. „Logos hegliański przeszedł w ręce logików” (30). Rozbicie człowieka na wiele warstw zniszczyło jego substancję. Człowiek przestał istnieć, zostały tylko aspekty.

Trzecim omawianym przez Dufrenne'a kierunkiem jest epistemologia archeologiczna, której twórcą jest M. Foucault. Popularność jej bierze się stąd, że chce zjednoczyć badania nad trzema kwestiami: językiem, strukturą i nieświadomością (37). Jego teoria „episteme” jest teorią systemu, jakim dla logików jest teoria języków formalnych. Foucault chce wyjaśnić fakt „episteme” przez badania archeologiczne. Ma to doprowadzić do wyjaśnienia pochodzenia, nie jest jednak jasne czego — człowieka czy świata (37).

Foucault nawiązuje do trzech typów archeologii: pozytywnej Leroi-Gourhana, szukającej początków człowieka, aby snuć jego nie historii; Heideggera, szukającej początku człowieka w Bycie, co nie ma charakteru szukania chronologii; archeologii fenomenologicznej, szukającej zarazem i pochodzenia człowieczeństwa w człowieku, i pochodzenia człowieka w Naturze (38). Tych trzech znaczeń słowa archeologia używa Foucault zamiennie. Stąd system, który on tworzy, jest metny i wieloznaczny. „Pole epistemologiczne”, na którym dokonuje poszukiwań, ogranicza do trzech rzeczy: życia, pracy i języka (40). Człowiek dla niego nie jest konkretem, jest to tylko pojęcie człowieka, figura znikająca w systemie czasowych pojęć. Człowiek jest traktowany tak samo, jak wszystkie inne przedmioty badań historycznych, staje się rzeczą

* Cyfry w nawiasach oznaczają strony w recenzowanej pozycji.

wśród rzeczy. Staje się, podobnie jak u Kanta, imperatywem nawiedzającym myśl człowieka, nieokreśloną siłą popychającą do uwewnętrznienia siebie. Jest to „myśl” istniejąca wewnątrz „pola epistemologicznego” — stąd człowiek, jednostka nie ma ani własnej opinii, ani nie tworzy własnej myśli. Ponieważ wzajemne przenikanie się „świata myśli”, jakby powiedział Kant, i człowieka dokonuje się w sposób tajemniczy, a co ważniejsze, ludzka działalność nie jest racjonalna, człowiek przedstawia się jako byt obdarzony ślepą siłą, ślepą chęcią życia, pasją, która wyławoduje się tajemniczo, w równie tajemniczym „polu epistemologicznym”. Dufrenne konkluduje, że system Foucaulta chcą być filozofią niejasności pozostaje sam filozofią niejasną i mętną (47).

Althusser jest jednym z wielu filozofów francuskich nawiązujących do Marksa. Dufrenne ma wątpliwości co do jego wierności dla myśli Marksa, ale nie czuje się kompetentny, aby je rozwiązać (49).

Althusser (Dufrenne omawia jego poglądy przede wszystkim na tle najważniejszej jego książki — *Pour Marx*) redukuje cały marksizm do epistemologii, uważając wskazaną przez Marksa możliwość naukowego poznania za najważniejszy wkład w historię filozofii, a dodać można, że poznanie uważa za najważniejszy problem filozoficzny. Polem poszukiwań prawdy i „prawdziwych problemów” jest ideologia (religia, moralność, filozofia) (54). Badania epistemologiczne nad nią pozwalają na „skok jakościowy”, na przejście do nauki, na stworzenie nauki. Podkreślenie naczelnej roli problemów epistemologicznych w nauce zwraca uwagę na samo poznanie. Jednakże naczelnym problemem nie jest możliwość poznania, ale mechanizm wytworzenia „skutków poznania”, pojęć i definicji (53). Stąd zasadniczy problem filozofii Marksa, problem „praxis” zostaje zaważony. Althusser rozumie ją jako tworzenie nauki albo szerzej — logosu. Wytworzone pojęcia i definicje ułożone są w pewien system, któremu poddany zostaje konkretny i żywy człowiek (dla Althussera „pojęcie nie jest w rzeczy”, zdaniem Dufrenne’a, ale jest „wewnątrz abstrakcji poznawczej”, co oznacza, że nie jest obiektywny) (57).

Filozofia języka, zdaniem Dufrenne’a, jest ukonkretnioną formą filozofii pojęcia. Język rozumiany jest trojako: jako warunek, model i przedmiot nauki (59). Omawiając ten kierunek Dufrenne umieszcza go w perspektywie *Traktatu logiczno-filozoficznego* L. Wittgensteina, przez co prace M. S. Trubeckiego, Todorowa i innych nabrały większej wyrazistości. Koncepcja Wittgensteina stanowi niejako punkt wyjścia badań językoznawców spod znaku struktury. Dotychczasowe koncepcje stosunku myśli języka zostały odwrócone — kryterium sensowności myśli jest język, myśl jest wyrazicielem języka (słynna 4 teza Wittgensteina —

myśl jest to zdanie sensowne) (60). Starając się badać język jako fakt obiektywny, niezależny od subiektywnych naleciałości, potraktowano język jako byt autonomiczny, więcej nawet, jako nadrzędny wobec człowieka (62). Człowiek stał się sługą języka. Co więcej, odrzucenie człowieka, jako wyznaczającego sens języka, spowodowało odnalezienie sensu jedyne (czy też sensu nadrzędnego) w samej strukturze syntaktycznej.

Syntaksa uzyskała uprzywilejowane miejsce przed semantyką (67). Fonologia postępuje w taki sposób z językiem żywym, jak postępuje z materią fizyka atomowa, wspomagając się w tym analizą logiczną. Rozbivszy język na atomy, układa je w pewną strukturę syntaktyczną przy pomocy logiki (65). Fonom-znak traci swoją substancję na rzecz substancji formy-struktury, nabiera znaczenia poprzez posiadanie odpowiedniego miejsca w kontekście (68). Stąd fonologia może powtórzyć za Wittgensteinem — nie należy pytać, jaki to ma sens, ale jak się to używa (69).

Z drugiej strony język (a nie mowa — bo ta jest konkretyzacja języka) wyznaczony jest przez nieświadomość, a dalej przez operację mózgu. A więc ostatecznie w materii poprzez język trzeba szukać uzasadnienia myśli. Tak spotkały się dwie skrajności — materializm i logiczm (71). Można jednak mieć wątpliwości, czy to jest rzeczywiście skrajny materializm, czy też rodzaj skrajnego idealizmu. Jakkolwiek jednakby się rzecz miała, to sprawa jest jasna. W tej koncepcji nie język jest wyrazicielem człowieka, ale na odwrót, człowiek jest wyrazicielem języka czy też może nieokreślonego zmaterializowanego Logosu.

„Królestwo struktury” nosi tytuł następny rozdział, poświęcony C. Lévy-Straussowi. Nauki humanistyczne (a właściwie ich twórcy) pozazdrościły ścisłości naukom formalnym i przyrodniczym. Językoznawstwo pierwsze starało się sformalizować swoje badania, zaś swój przedmiot zobiektywować.

Za językoznawstwem, mając już nieco przetarty szlak, poszły pewne nauki społeczne, tj. nauki o kulturze. Podobnie jak językoznawstwo język, tak i one uczyniły kulturę czymś obiektywnym, co tutaj oznacza niezależnym od człowieka. Jedyne kontakty z człowiekiem został w postaci jego zniewolenia przez kulturę. Człowiek jest postawiony poza kulturą, jest wobec niej obcy. Kultura ma taką samą obiektywność, autorytatywność, jest tak samo nieludzka, jak język we współczesnym językoznawstwie. Staje się normą zniewalającą. Ja człowiekiem (80). Zadaniem strukturalizmu jest, według słów Lévy-Straussa, szukanie wspólnych form dla różnorodnych przejawów życia społecznego, gdyż tylko to, co ogólne, jest prawdziwą rzeczywistością. Jednostka jest abstracją, jak mówił Comte (82). Tutaj rzeczywistością

jest struktura. Czym ona jest? Sens, a raczej sensy tego słowa zaczerpnięte są z matematyki — „struktura” określa relacje między elementami, tj. warunki bycia zbiorem (całością, grupą), i sam zbiór, „Struktura jest zbiorem bytowości, które powiązane są trwałymi relacjami, to znaczy podporządkowane są aksjomatom” (83). Określić strukturę, to znaczy wypracować model ukazujący charakter systemu, do którego się odnosi.

Struktura składa się z takich elementów, że zmiana jakiegokolwiek z nich powoduje zmiany we wszystkich innych. Model oczywiście nie jest wybrany arbitralnie, wynika z obserwowanych faktów. Wszystkie dane etnologii, w postaci jednostkowych faktów („atomowych” chciałoby się powiedzieć, bo wchodzą tu takie elementy, jak fonemy, morfemy, mitemy, elementy dekoratywne, jakości kulinarne itp.), podporządkowane są regułom nadającym im charakter systemowy (83).

Normy kultury regulujące zachowanie znane i określone przez członków danej zbiorowości, zwane przez Lévy-Straussa modelami świadomości, nie są jeszcze strukturą. Trzeba dopiero doszukiwać się struktury głębszej, która jest „modelem nieświadomym”. Dopiero przejście do nieświadomości pozwoli uchwycić sens różnorodnych faktów i sprzecznych reguł świadomych. Nieświadomość ukazuje jednorodność faktów. Ten model jest „prawdziwy”, który jest wypracowany przez myśl nieświadomą (85), a zarazem nieosobowa, wyznaczającą pozaczasowe prawa struktury (86).

Umysł „nieświadomy” jest więc umysłem „głębszym”, obiektywnym. Gwarantuje on prawdziwość poznania, gdyż dotyka samej rzeczy; rzeczą, czyli myślą, jest zespół praw, które odkrywa poznanie (86). Myśl tkwi w rzeczach i faktach społecznych, gdyż one są jej przejawem. Refleksja uczonego, odkrywającego myśl w rzeczach, jest miejscem, gdzie myśl dokonuje refleksji nad sobą. I tu Dufrenne odkrywa właściwy charakter strukturalizmu — idealistyczny dogmatyzm. Struktura bowiem („prawda”) nie jest prawdą rzeczy ani prawdą o rzeczy, ale rzeczą w prawdzie. Lévy-Strauss indentyfikuje w strukturze rzecz i myśl. W ten sposób idealizm łączy się z materializmem. Działanie myśli to tylko aktywność komórek kory mózgowej. Umysł jest tylko rzeczą — działanie tej rzeczy informuje nas o jej naturze. Stąd „poznanie jest tylko odniesieniem się rzeczy do rzeczy, gdzie podmiot nie ma więcej miejsca ani zastosowania” (87).

Człowiek nie jest ani twórcą, ani podmiotem sensu. Sam jest przedmiotem sensu, który jest wyznaczony przez naturę myślącą (90). Znika więc cały problem humanizmu, gdyż znika też człowiek jako byt autonomiczny, jako byt myślący i działający.

Następny rozdział — „Nieświadomość” —

poświęcony jest psychologii neofreudowskiej, reprezentowanej przez Lacana. Jak można było zobaczyć uprzednio, psychologia czy filozofia nieświadomości ważna jest nie tylko sama w sobie, ale także jako klucz do rozumienia innych kierunków — epistemologii archeologicznej, filozofii języka strukturalizmu, a także filozofii Sartre’a.

Tematami centralnymi psychoanalizy, które pozwalają ostatecznie zrozumieć człowieka, są: Śmierć, Pożądanie, Prawo (92). Celem tej psychoanalizy jest dotarcie do „subiektywności twórczej”, „do prawdy podmiotu”, która pozwala na odkrycie prawdziwej mowy i realizacji swojej własnej historii (94). Język, czy też mówienie, nie jest dla psychoanalizy tylko narzędziem czy sposobem dotarcia do najważniejszych pokładów „ja”. Świat rzeczy jest konstytuowany przez świat słów. Język konstytuuje człowieka — „człowiek mówi, gdyż symbol uczynił go człowiekiem”, stwierdza Lacan (95). To nie człowiek jest twórcą języka (nawet przez nieświadomość), to język, który jest zewnętrzny wobec nieświadomości, autonomiczny i „ciężki sensem”, wyjaśnia i konstytuuje nieświadomość, a przez nią i człowieka. Nieświadomość (z nią i człowiekiem) jest zdepersonalizowana (95). Prawa języka są Prawem człowieka (96). Lacan odwołuje się tutaj nie do struktury formalnej języka, ale do konkretnego mówienia. Jego sens wyznaczony jest przez Pożądanie, którego przedmiotem są język i Drugi (człowiek). Pożądanie jest czysto formalne. Oznacza ono brak bytu, ubytek domagający się uzupełnienia. Kluczem do rozumienia Pożądania jest phallus, wokół którego koncentruje się w całości język i nieświadomość. On nadaje sens, nadaje „byt” (99).

Człowiek więc nie tylko traci odpowiedzialność za swoje działanie, ale i zatracca się sam jako podmiot poznania na rzecz nawet nie nieświadomości, ale czynników zewnętrznych wobec niej — języka i pożądania.

Ostatnim rozdziałem tej części jest „Filozofia historii”. Dufrenne mówi: ciężar nieświadomości unieruchamia człowieka. Człowiek nie ma historii, teleologia jest pojęciem pustym. Co więc dokonuje rozwoju historycznego (101)? Odpowiedź jest prosta — filozofia współczesna zniszczyła zarazem idee człowieka i idee historii. I chociaż nie wszyscy omawiani tutaj autorzy w sposób jawny zgadzają się z odpowiedzią B. Malinowskiego na pytanie o historię — *ignoramus et ignorabimus* (107) — to faktycznie przez swoje dzieła taką odpowiedź dają.

Druga część książki jest napisana w wyraźnej opozycji do omawianych poglądów. Dufrenne, zobaczywszy we współczesnej nauce i filozofii niebezpieczeństwo dla człowieka, chce go unikać tworząc taki obraz człowieka, który by nie tylko miał na uwadze osiągnięcia współczesnej wiedzy, ale osiągnięcia te mierzył rzetel-

nym doświadczeniem filozoficznym. W jego przekonaniu tylko ta filozofia jest prawdziwa, w której konkretny człowiek nie zostaje pozabawiony odpowiedzialności za los swój i drugich.

Autor nie dąży do utworzenia definicji człowieka, gdyż „człowiek nie jest pojęciem”. Można zrozumieć, że formułka słowna nie jest taka ważna, jak opis i analiza człowieka, ale nie wyklucza to dania definicji, a na pewno podany powód nie jest powodem ważnym i istotnym.

Część druga — *Zbliżenie do refleksji nad człowiekiem* — rozpoczyna się rozdziałem „Filozofia i człowiek”, w którym Dufrenne daje krótką charakterystykę czy też program proponowanej przez siebie filozofii: 1. filozofia jest wiedzą, której zadaniem jest dotarcie do istoty człowieka; 2. filozofia nie wyrasta z pasji wiedzy, lecz z pasji prawdy (rozumianej jak w filozofii klasycznej); 3. filozofia, jak i cały świat, jest dla człowieka (stąd tytuł książki), a nie dla technologii, wiedzy, struktury itp.; 4. filozofia musi być wiedzą pewną, „nie-kontestowalną”, jak mówi Dufrenne; 5. teza o „filozofii-dla-człowieka” nie oznacza, że człowiek jest jej jedynym przedmiotem.

Człowiek jest w świecie i przez to cały świat otwiera się dla filozofii; każda autentyczna filozofia zawiera w sobie etykę, chociażby się ona nazywała metafizyką moralności czy też manifestem komunistycznym. Etyka jest integralną częścią spekulacji filozoficznej. Jest to spekulacja angażująca człowieka. Zarówno tego, od którego wychodzi, jak i tego, do którego się zwraca, dlatego jest na swój sposób normatywna. Etyka nie jest zwracaniem się uczonego do uczonego, ale człowieka do człowieka i prokokuje do bycia człowiekiem.

Drugi rozdział — „Podmiot i przedmiot” — poświęcony jest pokazaniu dwuznacznej sytuacji człowieka: jest on zarazem częścią świata i korelatem świata, podmiotem empirycznym i podmiotem transcendentnym (125). Dufrenne chce zsyntetyzować w ten sposób dwie skrajne tendencje występujące w dzisiejszej filozofii. Rozpoczyna od analizy pojęcia prawdy, od relacji między pojęciem a przedmiotem. Nie wystarczy powiedzieć, że prawda jest zgodnością pojęcia i rzeczy, bowiem wielu (np. Althusser) podporządkowuje rzecz pojęciu, niszcząc realność rzeczy (129).

Pojęcie jest w rzeczy, zamieszkuje ją. Zdobycie prawdy domaga się inicjatywy człowieka. Jednakże cała inicjatywa nie leży po stronie człowieka, on bowiem nie tworzy prawdy, ale „jest w prawdzie”. Człowiek także może znajdować się w błędzie — świadczy to o jego zmienności oraz wolności.

Łączenie wolności człowieka z prawdą nie jest chyba u Dufrenne'a ustępstwem na rzecz czynników pozaracjonalnych w poznaniu. Cho-

dzi bowiem nie tylko o poznanie teoretyczne, ale praktyczne (fronetyczne), w którym znajduje się miejsce i dla wolności.

Dufrenne broni zarówno obiektywizmu i prawdy przed agresją podmiotu i subiektywizmu, jak i praw niezbywalnej subiektywności przed obiektywizacją — przed systemem, instytucjonalnością wytworów ludzkich. System ten staje się koniecznością, z którą subiektywność jest w ciągłym antagonizmie (135). System ma swoją wewnętrzną logikę, a utożsamienie z nią wolności jest niszczeniem zarówno wolności, jak i odpowiedzialności (139). Człowiek bowiem poznaje jedynie prawo funkcjonowania systemu, nie zna natomiast jego celu (135). Staje się tylko częścią maszyny.

Celem każdego systemu jest (czy też winno być) „bycie dla człowieka” — tylko to zgodne jest z jednym z najważniejszych faktów metafizycznych, z odpowiedzialnością. Wolność i odpowiedzialność z kolei domagają się pewnego rodzaju „paktu społecznego”, ufundowanego na powszechnej wolności i solidarności (143). Także i język, choć wyraża subiektywność podmiotu, nie jest tylko indywidualny. Służy podmiotowi mówiącemu do powiedzenia drugiemu tego, co chce powiedzieć (144). Stąd nauka nie może ignorować podwójnej zależności języka — subiektywnej i obiektywnej.

Odkrycie człowieczeństwa może dokonać się, czy też pogłębić, jedynie w spotkaniu człowieka z człowiekiem. Dlatego następny rozdział nosi tytuł „Ja i drugi”. Świat, w którym jesteśmy, poznajemy przez proste przeżycia: potrzeby, niebezpieczeństwa, konieczność pracy itp. Nie tylko my poznajemy świat i mierzymy go, ale i świat poznaje się w nas, a rzeczy się w nas mierzą (146). Nie jesteśmy bowiem absolutem, należymy do świata, do naszego świata. Widzimy jednak, iż w tym świecie istnieją dwa porządki, nie mające wspólnej miary, człowieka i rzeczy (147).

Punktem wyjścia poznania człowieka jest poznanie „ego” i to jest warunkiem poznania „alter ego”, drugiego, który jest naprawdę drugi, nie tylko numerycznie, ale w sposób nieporównywalny, niezamienny ze mną. Drugi jest zawsze wyjątkowy i całkowicie zewnętrzny wobec mnie (148). Chociaż jego „wewnętrzność” jest także wyjątkowa i niepowtarzalna, jest jednak otwarta i poznawalna, przede wszystkim przez swoje eksterioryzacje, które są przyczyną wzajemnego porozumienia i poznawania (150). W eksterioryzacjach zaś przede wszystkim ujawnia się wolność (151). Odkrywanie w drugim jego wewnętrzności i wolności zabrania traktowania go jako środka, jako zaprzeczenia siebie (152). Spotkanie z drugim jest zobowiązaniem (153).

Pomysł uchwycenia wartości moralnych już w łonie antropologii przewija się przez całą książkę Dufrenne'a. Etyka nie jest autonomiczną dziedziną filozofii, specyfiką człowieka

bowiem jest moralność. Tak więc uchwycenie struktury człowieka, jego cech specyficznych jest zarazem odsłonięciem warstwy moralnej.

Idea podobnego (drugiego) nie doprowadza co prawda do ogólnej idei natury ludzkiej, ale także jej nie podważa (154). Spotkanie z drugim pozwala na ujęcie jednostkowej i nieporównywalnej natury, która jednakże jest wspólna (155). Wspólność w różności (czy też na odwrót) można by chyba wyrazić starym pojęciem analogii bytowej — natura ludzka jest analogiczna.

Natura człowieka częściowo jest rozpoznaczana przez kulturę (156), która wynika ze spotkania ludzi. Kultura jest prawie współczesna naturze (159). Nie jest więc ona przeciwieństwem natury, ale jej wynikiem. Jako byt społeczny (międzyludzki), kultura jest ufundowana na naturze. Wyrasta z najgłębszych warstw natury (162). Stąd też różnorodne formy kultury, jak np. język, nie są wobec natury nadrzędne, ale wprost przeciwne, są jej wyrazem.

Obecność kultury w naturze, jako w swoim źródle — pisze Dufrenne (rozdz. IV — „Ku uwyrażeniu idei człowieka”) — wskazuje, iż kultura jest transcendowaniem się człowieka (natury ludzkiej), jest znajdowaniem sensu rzeczy w różnorodnych i zmiennych sytuacjach, a więc natura jest plastyczna (170). Kultura jest wynikiem indywidualnej inicjatywy człowieka, jest narzędziem natury.

Natura człowieka (jak i innych bytów) daje świadectwo o Naturze (172). Nie oznacza to monizmu. Ciało i dusza są czymś zasadniczo różnym, chociaż łączą się jednoś substancjalnie (173). Jedność człowieka i świata wyraża się w ciele ludzkim, sformowanym przez naturę. Ale ciało jest również naszą naturą (174). Jedność człowieka i świata jest więc czymś faktycznym, chociaż niepełnym.

Niezbyt jasne jest, i to chyba nie tylko z winy krótkości omówień, w jakim sensie autor używa terminu substancja, a szczególnie Natura. Jeśli chodzi o to drugie, raz wydaje się za nim kryć po prostu przyroda ze swoimi prawami, kiedy indziej materia — tworzywo, a jeszcze w innym miejscu siły kształtujące to tworzywo (Bóg?).

Przyjmując A. Tarskiego definicję prawdy, Dufrenne mówi, że prawda tkwi w samej rzeczy, że rzeczy są prawdziwe (175) — czy to nie przypomina twierdzenia o prawdzie transcendentальной? W każdym razie jakoś podobnie brzmi.

Prawdę rzeczy wydobywamy przez doświadczenie (174). Język nasz jest prawdziwy, gdyż jest wypełniony znaczeniami rzeczy (176). Człowiek sam wydobywa sensy ze świata, z rzeczy. Można więc powiedzieć, że człowiek jest bytem-w-prawdzie (174). W ujęciu prawdy ważną rolę ma chęć (wola). Jej rolą jest afirmacja prawdy (179). I znowu tutaj nie bardzo wiadomo, jak tę tezę rozumieć — czy w znaczeniu kar-

tezańskim (prawdę spekulatywną), czy też arystotelesowskim (prawdę poznania praktycznego, fronetycznego?).

Chcenie jest jednym z wielu aktów intencjonalnych człowieka. Chęć nie jest pusta, gdyż wypełniona jest myślą, poza tym ma charakter teleologiczny. Jest nastawiona na cel przez uprzednią jego afirmację. Jedną z właściwości chcenia jest afirmowanie siebie jako chcenia wolnego (181). Wolność jest istotną właściwością człowieka.

Konkretnie chcenie człowieka nie jest przejawem bezosobowego czy pozaludzkiego chcenia (183). Jest to wyraz konkretnego człowieka, jego natury. To człowiek chce, taka jest jego natura. Dufrenne głosi „powrót wolności do natury” (187).

Następny rozdział — „Filozofia a etyka” — jest jednym z najkrótszych, ale i najważniejszych. Filozofia człowieka implikuje filozofię woli, ta z kolei etykę. Autor nawiązuje tutaj do M. Schelera. Chcenie ożywione jest przez doświadczenie wartości (192) angażujących człowieka (193). Hierarchiczna struktura wartości uwyrażnia naczelną rolę wartości moralnych, będących celem. Wartość, w której umieszczony jest człowiek, jest bezwarunkowa, jest prawem (195). Realizacja prawa jest dążeniem do doskonałości, do nadczłowieczeństwa, jak mówi Dufrenne (196).

Rozdział szósty — „Filozofia człowieka a nauki o człowieku” — zajmuje się relacjami między tymi dwoma dziedzinami wiedzy. Właściwe uchwycenie tych relacji jest między innymi dlatego ważne, iż filozofie głoszące śmierć człowieka chętnie powoływały się na nauki. Uwagi Dufrenne'a na ten temat nie są oryginalne, ale zasługują na pokazanie z innych względów. Przede wszystkim dlatego, że często nie widzi się odrębności tych dwóch dziedzin albo ich przedstawiciele wzajemnie się ignorują, co chyba nie wychodzi na korzyść tych dyscyplin. Trzeba powiedzieć, że pogląd Dufrenne'a w tym względzie nie jest zbyt klarowny.

Nauka i filozofia nie mają wspólnego terenu, niemożliwy jest dialog między nimi (201). Filozofia więc nie może anektować wyników badań naukowych. Przedmioty formalne są różne, materialne zaś są zdeterminowane stosowanymi metodami. Każda dziedzina ma właściwy sobie aspekt badawczy (202). Nie można więc wprowadzać założeń filozoficznych w doświadczenia nauk. Każdy naukowiec może być zarazem filozofem, a także wyznawać jakąś religię, lecz dziedziny te są całkowicie zewnętrzne wobec nauki. Nie wyklucza to ich wzajemnego potwierdzenia się, ale tylko pośredniego (203). Nauka może oddzielić dobre ziarno od złego tylko w oparciu o filozofię. Może być w pełni świadoma siebie tylko przez filozofię, natomiast refleksje filozoficzne znajdują pożywkę w nauce. Poza tym zarówno filozofia, jak i nauka zakotwiczone są

w tym samym świecie i obie tworzą wspólną wiedzę człowieka.

Rozdział końcowy zatytułowany jest „Szansę człowieka dzisiaj”. Istnieje wielka dysproporcja między infrastrukturą zoologiczną człowieka a jego olbrzymią suprastrukturą. Istnieje sprzeczność między cywilizacją o nieograniczonych możliwościach a „cywilizatorem”, którego agresywność jest taka sama jak w czasach, gdy zabicie rena było warunkiem zachowania życia. W rezultacie „przeznaczenie człowieka jest takie, że wszystko, przez co on staje się człowiekiem, odłącza się od niego, a nawet obraca przeciwko niemu” (230).

Główne niebezpieczeństwa to: technokracja, rozwój języków formalnych (swoiście rozumianych, bo wchodzi tu także i język angielski wypierający inne i wciskający się w inne języki narodowe), wszechwładza mass media. Wskutek tego rozwija się albo konformizm, albo przeciwny mu anarchizm (236). Przemiany cywilizacyjne nie powodują przemian człowieka, ale go niszczą — człowiek się depersonalizuje, a nawet traci swoją substancję (237).

Jednakże proces ten nie jest nieuchronny. Człowiek nie chce umrzeć. Najlepszym tego dowodem jest Wietnam i Ameryka Południowa. Dzisiejsza cywilizacja daje człowiekowi także pewne szanse (242).

Warunkiem ocalenia człowieka jest, razem z kontrolą urodzin (przez zastosowanie się do prawa naturalnej płodności — 243), rozwój informacji czy edukacji we wszystkich jej formach — naukowej, technicznej, politycznej i estetycznej, w której to informacji każdy znajduje właściwą sobie miarę współtworzenia świata (247). Drugim warunkiem, który podkreśla Dufrenne bardzo mocno, jest sztuka, wprowadzająca w życie człowieka kontemplację. Sztuka stanowi oczyszczenie, katharsis, zmusza do życia nie tylko technika, ale i poznaniem spekulatywnym (248—50), a więc „obywatelowi nowego świata może jeszcze świecić boski płomień piękna”.

*

Przyjęta przez Dufrenne'a analiza krytyczna omawianych dziedzin ma na celu przede wszystkim pokazanie skutków tak uprawianych nauk. Skutków nie tylko naukowych, tzn. jakichś bardziej szczegółowych tez dotyczących człowieka, ale także i konsekwencji życiowych, gdyby te tezy przekształcić w postulaty działania. Skutki te są dość przykre. Pokazane w „czystym stanie” nie są zbyt zachęcające. Nic dziwnego, że Dufrenne przeciwstawia się zarówno tym skutkom, jak też i ich podstawom. Jednakże celem nauki nie jest dawanie pociechy ludziom. Być może nauki te pokazują przykre perspektywy, ale czy one są prawdziwe? To jest chyba najważniejsze pytanie. Daleko idące tezy tych nauk, tezy filozoficzne w pewnym rozumieniu,

porównuje do tez przyjętej przez siebie filozofii. Rozumie on, jak można się domyślać, że prawda, wolność, odpowiedzialność i racjonalność człowieka są spontanicznie przyjmowane przez zdrowy ludzki rozsądek. I zapewne nie myli się w tym, a przynajmniej nie jest bardzo daleko od prawdy. Ta polemika z filozoficzną treścią tych nauk jest przekonująca. Ale sprawa jest chyba o wiele ważniejsza. Można ją sformułować w postaci pytania o zasadność wyciągania wniosków filozoficznych z tez nauki. A pytania tego, mimo świadomości zasadniczej niezależności dziedziny filozofii i dziedziny nauki (o czym świadczą końcowe partie książki), Dufrenne nie stawia.

W pełni uzasadnione jest pytanie, czy deklaracje ideologiczno-filozoficzne snute na kanwie omawianych nauk wynikają z nich w sposób uzasadniony (pominąwszy nawet sprawę, czy ci, którzy składają te deklaracje uważają je za takie czy nie), czy też są wynikiem osobistych przekonań ich twórców, a podawane są tylko przy okazji omawiania ich wyników naukowych.

Osiągnięcia poszczególnych nauk zdeterminowane są przez zastosowane metody związane z określonym aspektem rzeczywistości. Zarówno metody, jak i całe nauki, ujęte jako system, mają swoje podłoże filozoficzne (ontologiczne, teoriopoznawcze, metodologiczne).

Zastosowana metoda wskazuje na swój przedmiot, którego dotyczy. Pozwala więc na wyciągnięcie wniosków w stosunku do badanego przedmiotu, czyli aspektu rzeczywistości. Ale czy wychodzenie poza ten przedmiot jest uzasadnione? Tymczasem zaś wielu omawianych przez Dufrenne'a autorów (szczególnie dotyczy to Lévy-Straussa) dość niefrasobliwie pomija ten postulat. I tutaj miast przychylić ich na gorącym uczynku, Dufrenne sam daje się wciągnąć w tę niezbyt czystą grę. Na przykład, czy poszczególne „przejścia” Lévy-Straussa do uchwycenia coraz bardziej nieświadomych struktur aż do praw materii „czystej”, do Myśli = Materii tłumaczącej całą rzeczywistość, są wynikiem doświadczenia i analizy faktów kulturowych czy też tłumaczeniem tych faktów biorącym się spoza tego doświadczenia, z uprzednich założeń filozoficznych? Czy np. brak uświadomienia sobie genezy praw kulturowych i społecznych u tych, którzy tym prawom podlegają, musi prowadzić do stwierdzenia ich w pełni nieświadomego charakteru czy tylko do stwierdzenia braku refleksji nad nimi, co by nie wykluczało ich charakteru racjonalnego i świadomego, przynajmniej w części. Wchodzenie z wnioskami na coraz wyższy poziom abstrakcji jest coraz mniej u niego usprawiedliwione. Nie przekreśla to bynajmniej doniosłości i płodności zastosowania np. metod psychoanalitycznych do badań kultury. Wyniki na pewno są ciekawe, ale nie trzeba zapominać, iż są one zrelatywizowane do danej metody. Czyż inne metody nie mogłyby dać równie in-

interesujących wyników i naświetlić badane fakty w sposób równie uzasadniony? I tak można by przejść po kolei wszystkie dziedziny i sposoby ich uprawiania. Absolutyzowanie jednego tylko metod, choć doraźnie może dać ciekawe wyniki, jednak na dłuższy czas chyba nie da się utrzymać, czego dowody są oczywiste.

Można chyba powiedzieć, że sugerowane wnioski filozoficzne nie obciążają nauk, i trzeba je złożyć na karb osobistych przekonań reprezentantów tych nauk, którzy w tym momencie przestają być tymi przedstawicielami, a mówią jako filozofowie.

M. Dufrenne właściwie nie zajmuje się tymi wszystkimi problemami. Być może nie sprzyja temu ani jego temperament naukowy, ani atmosfera intelektualna Francji. Z drugiej zaś strony analiza taka wymagałaby pewnej ilości szczegółowych badań metodologicznych, których chyba nie ma. Ogranicza się więc Dufrenne do krytyki deklaracji filozoficznych, które uzasadnione, czy też nie, tworzą nowy klimat filozoficzny. Odnosi się także wrażenie, że Dufrenne odrzuca wyniki współczesnej nauki ze względu na konsekwencje, na błędny obraz człowieka, jaki ona tworzy. Nie jest to chyba słuszne, gdyż nauka ma swoje prawa rozwoju i własną autonomię. Wystarczyłoby wskazywanie na niesprowadzalność do siebie nauk i filozofii.

Trzeba także podkreślić i to, że Dufrenne uprosił bardzo sprawę traktując w jednakowy sposób wszystkie omawiane kierunki. Niewątpliwie zauważona przez Dufrenne'a tendencja do „śmierci człowieka” istnieje w tych kierunkach. Jednakże nie ma ona jednakowego natężenia. Należałoby ją więc w jakiś sposób ustosunkować. Czy Heidegger w ogóle się w tym schemacie mieści? Po drugie, stosowane metody, choć mogą mieć ujemną stronę, mają także i dodatnią, gdyż po prostu rozwijają daną naukę, i o tym nie można zapominać. Wyszukiwanie antyhumanizmu we współczesnej nauce jest efektywne, ale jeśli nie towarzyszy temu ostrożność, to nie musi prowadzić do efektywności.

O wiele trudniej jest ustosunkować się do

drugiej części książki. Jest to właściwie dopiero szkic antropologii filozoficznej, choć piękny i ciekawy, jednakże niepełny. Wypienienie i rozwinięcie go mogłoby dopiero przekonać, że taka antropologia jest spójna i ukazuje pełny oraz właściwy obraz człowieka.

Ciekawym rysem tej książki jest powiązanie perspektywy filozofii klasycznej ze współczesną filozofią, szczególnie fenomenologią i egzystencjalizmem, a także z prądem heglowskim i marksistowskim, przez podkreślenie „historyczności” człowieka. Trudno powiedzieć, czy taka synteza jest udana, gdyż jest to dopiero program wymagający rozwinięcia.

Inną godną podkreślenia cechą jest swoisty moralizm omawianej pozycji. Moralna odpowiedzialność jest nie tylko nieodłączną cechą człowieczeństwa, ale cechą bodaj że najwęższą, zaś wartości moralne należą do najwyższych. Likwidowanie ludzkiej odpowiedzialności — czy to przez nauki, czy przez ideologie — jest likwidowaniem samego człowieka. Nie można uprawiać ani nauk, ani filozofii, nie można działać ani nawet myśleć „poza” moralnością. To, co jest przede wszystkim „dla człowieka”, to wartości moralne, które można znaleźć jedynie w nim samym, w jego naturze.

Ukazanie się tej książki i jej odbiór świadczą, że za wcześniej jeszcze na podzwonne dła pewnych rozwiązań i pewnych typów filozofii. Racjonalizm jeszcze nie przeżył się. Filozofia antyracjonalistyczna, filozofia wieloznaczności jeszcze nie dzierży pola. „Natury” nie można jeszcze spokojnie wsadzić do muzeum, gdyż nadal pozostaje płodnym polem badań antropologii filozoficznej.

Natura i wolność, przedmiotowość i podmiotowość nie muszą pozostawać w koniecznej i całkowitej wobec siebie opozycji. Tym niemniej wszystkie wspomniane tutaj problemy, a także i inne, nadal wymagają ciągłego uświadamiania sobie ich realności i dalszego ich pogłębiania. Dobrze, że M. Dufrenne je stawia i proponuje, w części przynajmniej, nowe rozwiązania, nie stroniąc przy tym od uświadamiania sobie problemów i dziedzin pokrewnych.

Jerzy Galkowski

L. A. Reid, *Meaning in the Arts* London: G. Allen a. Unwin Ltd, New York: Humanities Press, 1969, ss. 314.

L. A. Reida *Znaczenie w sztuce* jest drugą pozycją książkową poświęconą specjalnie problematyce estetycznej i stanowi częściowo kontynuację i uzupełnienie, częściowo zaś modyfikację poglądów autora zawartych w *Studium estetyki*, wydanym w r. 1931.

Luis Arnaud Reid, emerytowany profesor Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Londyńskiego, długoletni wykładowca filozofii na kilku

uniwersytetach w Anglii i poza jej granicami, jest autorem szeregu prac z zakresu filozofii poznania, która stanowi główną domenę jego zainteresowań. Poglądy estetyczne, wyłożone w obydwu wymienionych książkach, opartą w głównej mierze na ogólnych założeniach teoriopoznawczych i z tego punktu widzenia rozwinął teorię doświadczenia estetycznego i sztuki. Metoda analizy filozoficznej, zwrócone