

ABP JÓZEF ŻYCIŃSKI  
Lublin

## REDUKCJONIZM PRAGMATYCZNY JAKO WERSJA WSPÓŁCZESNEJ REWOLUCJI W AKSJOLOGII

Antyintelektualne prądy współczesnej epoki relatywnie często prowadzą do propozycji zastąpienia kategoriami czysto pragmatycznymi tych racjonalnych składników kulturowego dziedzictwa ludzkości, w których ujawnia się specyfika naszego gatunku. O intelektualnym zaangażowaniu naszych przodków możemy się wiele dowiedzieć, śledząc ich dyskusje o uniwersaliach, odnajdując nawiązania do *Elementów* Euklidesa czy wczytując się w subtelności teologicznych dystynkcji dotyczących relacji między naturą osób Bożych. Wiek XX przyniósł pod wieloma względami załamanie się tradycyjnej wiary w rozum. Dramat Oświęcimia sprawił, iż po tragedii holocaustu usiłowano nie tylko zakwestionować możliwość poezji czy metafizyki, lecz również zdyskredytować racjonalną refleksję, skoro ta ostatnia nie potrafiła uchronić przed zbrodnią ludobójstwa przedstawicieli cywilizacji budowanej na racjonalnym dziedzictwie Hellady i oświeceniowej wierze w rozum. Postmoderniści krytycy pojętej klasycznie racjonalności deklarują się „po stronie nieważkiej dywagacji, pozbawionej pretensji do rozstrzygnięcia o czymkolwiek, po stronie błahości, po stronie swobodnego bredzenia, dyktowanego raczej pasją pisania, stwarzania pozorów, mistyfikowania niż szczytnymi zamysłami odślaniania prawdy”<sup>1</sup>.

W podobnej perspektywie, propagowanej w różnych wersjach ideologii głoszących koniec filozofii, miejsce sokratejskiej harmonii logosu i etosu zostaje zajęte przez poetykę fantazjowania, wyzwoloną zarówno z logicznych, jak i moralnych reguł odpowiedzialności. Miejsce klasycznego pytania o *arché* zajmują cytaty z J. L. Borgesa sugerujące, że w „życiu nie liczy się nic

---

<sup>1</sup> B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy, Spacja, Warszawa 1997, s. 9.

oprócz fantazjowania”<sup>2</sup>. Ostateczny regulator granic fantazji, które są konieczne do funkcjonowania społeczeństwa, mają stanowić pragmatyczne rozstrzygnięcia przyjmowane większością głosów, zgodnie z zasadami demokracji liberalnej. W radykalnych propozycjach budowy nowego społeczeństwa alternatywnego na miejscu *animal rationale* pojawia się *animal pragmaticum*. Zamiast teoretycznych kontrowersji, które inspirowały kolejne generacje filozofów, wprowadza się praktyczne propozycje, aby regulacje prawne, struktury instytucjonalne bądź wreszcie mechanizmy właściwe demokracji liberalnej zastąpiły wielkie narracje teoretyków, w których ponownie może się pojawić nowa postać mitu wybranej rasy czy siły przewodniej, prowadząc do nowych tragedii. W niektórych przypadkach propozycje takie wynikają ze zwyczajnego sceptycyzmu lub niechęci do wszelkich form aktywności intelektualnej. Nawiązując do tych ich wariantów, które uważam za szczególnie reprezentatywne we współczesnych polemikach, pragnę bronić racjonalnego dziedzictwa ludzkości, inspirowanego w dużym stopniu tezą, iż człowiek – stworzony na obraz Boży – ukazuje swe podobieństwo do Stwórcy poprzez działania refleksyjne, racjonalne i wolne.

### I. HOMO SAPIENS I PERSPEKTYWA REWOLUCJI AKSJOLOGICZNEJ

Wśród czynników, które wywarły istotny wpływ na rozwój kultury europejskiej, trzeba wymienić wyjście poza płaską pragmatykę. Ta ostatnia mogła łatwo uczynić człowieka niewolnikiem doświadczanych *hic et nunc* doznań i ograniczyć jego zainteresowania intelektualne do zbioru konkretnych pytań związanych z biologiczną walką o przetrwanie. Ludzka umiejętność transcendowania doraźnych uwarunkowań ujawniała się w podejmowaniu metafizycznych pytań i w poszukiwaniu artystycznej ekspresji piękna, w sporach teologicznych i w umiłowaniu poezji. Można by sobie wyobrazić cywilizację pragmatyków, których nie interesują ani wielkie pytania filozofii, ani dzieła sztuki. Intelektualista wśród Europejczyków byłby w niej traktowany w podobny sposób, jak jarośz wśród kanibali. Cywilizacja europejska rozwinęła się jednak w innym kierunku. Nie tylko ona zresztą. Na kontynencie europejskim odnajdujemy jednak szczególnie wyraziste wyjście poza egzystencję pragmatyków zdominowaną przez konkretne kwestie biologicznego przetrwania. Pojawiło się ono jeszcze przed chrześcijaństwem, kiedy starożytni Grecy

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 9.

pytali o *arché* i definiowali bezwymiarowe punkty, mimo iż podobna aktywność intelektualna nie niosła ze sobą pragmatycznych korzyści. Chrześcijaństwo rozwinęło tę tradycję, podejmując subtelne kwestie teologiczne, które nie interesowały wcześniej Greków, oraz szukając specyficznego połączenia języka matematyki i opisu obserwacji empirycznych, co zaowocowało powstaniem fizyki teoretycznej. Ta specyfika intelektualna wyraźnie odróżnia tradycję kształtowaną przez myśl chrześcijańską od tradycji znamiennej dla Babilonii czy Chin.

Inną ważną cechą tradycji chrześcijańskiej stanowi wyakcentowanie roli wartości duchowych. Ich dowartościowanie generowało na pewnym etapie odmienne kryteria pragmatyki, w których ceniono przede wszystkim postawy ujmujące doskonałość moralną człowieka w odniesieniu do doskonałości Boga. Zarówno greckie *gnōti seauton*, jak i sokratejska tęsknota za harmonią moralną uzyskały nowy sens w chrześcijańskiej koncepcji moralnej dobroci Boga, który wszystkich ludzi powołuje do świętości. W tej specyficznej dla chrześcijaństwa perspektywie otwarcie na transcendencję idzie w parze z otwarciem na *sacrum* i poszukiwaniem osobistej świętości, której istoty nie sposób określić w kategoriach pragmatyki.

W stosunku do tej wielkiej europejskiej tradycji intelektualnej, kształtowanej w ciągu wieków przez chrześcijaństwo, otrzymujemy obecnie liczne propozycje alternatywne, zdominowane przez pragmatyzm, wolny od bogactwa odniesień aksjologicznych znamiennej dla przeszłości. Usiłuje się w nim nierzadko zredukować bogactwo ludzkich wartości do jednego czynnika pragmatycznego, a na miejsce klasycznych wartości duchowych wprowadza się ich substytuty proponowane przez New Age lub przez zsekularyzowane wersje współczesnych mesjanizmów. Sytuacja taka niesie propozycję swoistej *rewolucji aksjologicznej*, w wyniku której może ulec istotnemu zubożeniu bogaty świat współczesnej kultury przez to, że klasyczne kategorie aksjologii, obejmujące przede wszystkim dziedzinę wartościowań moralnych, będzie się usiłowało zastępować ich substytutami czysto pragmatycznymi.

W próbach uzasadniania zmierzających w tym kierunku radykalnych propozycji pragmatyzmu często pojawiają się odsyłacze do głębokich przemian zachodzących we współczesnej kulturze. Te same przemiany stanowią jednak również dziedzinę wnikliwej refleksji papieskiej, która kieruje naszą uwagę w stronę całkowicie różnych propozycji, nie zawsze interpretowanych identycznie w zróżnicowanych kręgach odbiorców. Tak było np. z przesłaniem Jana Pawła II przedstawionym w sanktuarium w Mariapocs, podczas pobytu na ziemi węgierskiej w 1991 r. Papieskie słowa: „Europa znajduje się na pro-

gu nowej ery, w której zjawiskiem najbardziej widocznym pozostaje przynajmniej zaproszenie do „jedności”<sup>3</sup> wielu krytyków uważało za przejaw mesjanizmu, podobnie jak słynną papieską homilię wygłoszoną w Gnieźnie. Interpretacja taka pozostaje bezpodstawna merytorycznie, jeśli uwzględnimy głębokie przemiany spowodowane zarówno przez upadek komunizmu, jak i przez rewolucję informacyjną, która przekształciła już świat w „globalną wioskę” McLuhana. Ukazują one empiryczne potwierdzenie papieskiej tezy. Zjawisko tzw. mondializacji, w której te same wzorce kulturowe, etyczne czy egzystencjalne oddziałują na świadomość mieszkańców wszystkich kontynentów, ma swój wzmocniony odpowiednik na poziomie kontynentu europejskiego w tej integracji postaw, która była niemożliwa w okresie żelaznej kurtyny czy muru berlińskiego. Nie należy jednak traktować tego zjawiska jako nieuchronnej konieczności. W papieskiej wizji „jedności rodziny ludzkiej” nie należy oczekiwać na „jedność” niesioną przez tajemniczy determinizm praw historii lub przez nieuchronne oddziaływania społeczno-kulturowe. Te ostatnie mogą prowadzić do bardzo różnych efektów, także tych, których istnienia obecnie nawet nie podejrzewamy. Znamienne jest, iż w swej teorii rozwoju społeczeństwa Marks nie uwzględnił w ogóle możliwości wystąpienia faszyzmu. Podobnie we współczesnych predykcjach dotyczących przyszłej ewolucji społeczeństw minimalizuje się rolę nacjonalizmów czy następstwa konfliktów z mniejszościami jako takimi. Przesadne nadzieje łączy się natomiast z rozwiązaniami pragmatyczno-administracyjnymi, które mają wydać owoc w postaci zjednoczonej Europy. Jan Paweł II nie podziela również optymistycznych prognoz i kładzie nacisk na sferę wartości duchowych, które winny prowadzić do nowej Europy ducha, jednoczącej przedstawicieli różnorodnych tradycji w obronie tych samych wartości ludzkich. Tradycje te nie stanowią prostej sumy zachowań i postaw, które znalazły wyraz w historii rozwoju naszego kontynentu. Należy z tej historii wykluczyć zarówno patologie totalitaryzmu, jak i te propozycje aksjologiczne, w których podawano w wątpliwość godność osoby ludzkiej.

---

<sup>3</sup> Homilia podczas mszy św. w Mariapocs, 18 VIII 1991 r., „L'Osservatore Romano”, 19-20 VIII 1991 r., s. 6.

## II. PRAGMATYCZNE SUBSTYTUTY WARTOŚCI DUCHOWYCH

W wersji humanizmu chrześcijańskiego, która znajduje szczególnie wnikliwe rozwinięcie w nauczaniu Jana Pawła II, jako wartość centralna jawi się godność osoby ludzkiej. Przez odwołanie do godności człowieka i specyficznych dłań wartości duchowych, w wizji tej wychodzi się poza zwykłą pragmatykę. Wprowadza to w urzekającą perspektywę, w której Europa ducha, kontynuująca najpiękniejsze tradycje europejskie, jawi się jako intelektualna Ojczyzna dla gatunku *homo sapiens* na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. W perspektywie tej *animal rationale* jawi się jako istota chroniąca wartości, zatroskana o ludzką ekologię ducha. Kontrpropozycje w stosunku do tego ujęcia niosą prace, w których albo usiłuje się szukać liberalnego substytutu mesjanizmu, albo też przedstawia się czysty pragmatyzm jako ukojenie wszelkich aksjologicznych tęsknot człowieka. Pierwszą propozycję można znaleźć w pracach Francisa Fukuyamy przedstawiających demokrację liberalną jako ostatnie stadium rozwoju historycznego<sup>4</sup>. Istnieją podstawy, aby właśnie tę koncepcję uważać za przejaw zsekularyzowanego mesjanizmu, w którym u końca naszego tysiąclecia proponuje się liberalną wersję millenaryzmu. Twórcą i nauczycielem drugiej propozycji, sprowadzającej aksjologię do poziomu wartości pragmatycznych, pozostaje Richard Rorty.

Analizując obie sygnalizowane kontrpropozycje, trzeba pamiętać, iż mogą one przybierać wysoce indywidualną postać u różnych autorów, dla których papieskie określenie „wartości duchowe” jawi się jako rozmyte semantycznie. Aby wyeliminować domniemaną wieloznaczność, niektórzy z krytyków papieskiego ujęcia starają się unikać odniesienia nawet do wartości moralnych, sugerując, iż dla dobrze funkcjonujących instytucji społecznych istotne są wyłącznie zasady pragmatyzmu, gwarantujące realizację wszystkich celów społecznych uznanych przez statystyczną większość za ważne dla danej społeczności. W takiej perspektywie nawet wartościowania etyczne mogą zostać uznane za zbędne, przykazanie „nie kradnij” będzie sprowadzone do poziomu wskazówek prakseologicznych, które czynią zbędną jakąkolwiek wzmiankę o moralnym złu kradzieży. W innym nurcie prób semantycznego zneutralizowania papieskich wypowiedzi o „Europie ducha” można zauważyć dążenie do ograniczenia wartości duchowych do poziomu, z którego wyeliminowana zostaje jakakolwiek wzmianka o *sacrum* w sensie przywołującym transcendencję. Podobne próby miały już swe wcześniejsze odpowiedniki w tych kontrower-

<sup>4</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii*. Zysk i S-ka, Poznań 1996.

sjach, w których usiłowano interpretować teorie naukowe wyłącznie w kategoriach pragmatyzmu i instrumentalizmu, eliminując z nich tzw. terminy teoretyczne. Fiasko podobnych usiłowań, popularnych pół wieku temu, upoważnia do prognozowania o przyszłości tych współczesnych propozycji filozoficznych, w których usiłuje się reinterpreterować aksjologię w duchu skrajnego pragmatyzmu.

### III. „DYLEMAT TEORETYKA” W FILOZOFII NAUKI

Trudności związane z przekładem terminów teoretycznych na język obserwacyjny wywołały niepokój przede wszystkim wśród zwolenników formalizacji teorii naukowych, którzy poszukiwali jednoznacznych interpretacji dla syntaktycznego aparatu standardowo pojętych teorii. Trudności te nie zniechęciły jednak do poszukiwania nowych koncepcji teorii, w których terminy teoretyczne zostałyby wyeliminowane jako zbędny balast. Propozycje takie łączono najczęściej z programem instrumentalizmu<sup>5</sup>, według którego w nauce liczą się zjawiska i wyniki obserwacji, a łączący te ostatnie komentarz teoretyczny okazuje się nadbudową, wprowadzaną w imię konwenansów i podlegającą zmianie po krytycznej rewizji tych konwenansów. W ujęciu instrumentalizmu teorie naukowe nie miały bynajmniej prowadzić do prostego skatalogowania wyników obserwacji. Jego zwolennicy usiłowali wykorzystać prace W. Craiga i F. P. Ramseya z dziedziny logiki do wypracowania nowych koncepcji logicznej struktury teorii naukowych. Główną ideę inspirującą ich propozycję stanowi postulat ekonomii badań, w imię którego usiłowano eliminować z nauki formuły teoretyczne, uznane za przejaw spekulacji bliskich metafizyce. Tak właśnie argumentował w 1953 r. B. F. Skinner, utrzymując, iż uniknie się w nauce „wielu nudnych i wyczerpujących dygresji”, jeśli na miejsce schematu: „obserwacje<sub>1</sub> → interpretacja teoretyczna → obserwacje<sub>2</sub>” wprowadzi się prostszy i bardziej praktyczny schemat: „obserwacje<sub>1</sub> → obserwacje<sub>2</sub>”<sup>6</sup>.

Dziesięć lat wcześniej podobne propozycje wysuwał na łamach „Psychological Review” m. in. C. L. Hull, pytając: „Po co, nawet jeśli nie jest to bez-

---

<sup>5</sup> Niektórzy z autorów podejmujących tę tematykę nie określali swego stanowiska odnośnie do sporu instrumentalizmu z realizmem, pomijając całkowicie epistemologiczne aspekty kontrolersyjnych zagadnień.

<sup>6</sup> B. F. S k i n n e r, *Science and Human Behavior*, New York 1953, s. 35.

względnie szkodliwe, stosować wiele równań wówczas, gdy wystarczy jedno?”<sup>7</sup> Znamienny pozostaje fakt, iż podobnych propozycji nie podjęli fizycy. Trudno byłoby bowiem traktować poważnie sugestie, by sprowadzić fizykę do prostego porównywania wyników obserwacji. Propozycje takie wywołały natomiast zainteresowanie wśród przedstawicieli dyscyplin o niskim stopniu rozwoju teoretycznego. W tzw. paradoksie teoretyzowania zaczęli oni wykazywać, iż zarówno terminy, jak i założenia teoretyczne należy uważać za zbędne wówczas, gdy spełniają one poprawnie określone dla nich zadania, tzn. gdy przyporządkowują określonym wynikom obserwacji inne wyniki potwierdzone w praktyce badawczej. Zbędność elementu teoretycznego ma być konsekwencją faktu, iż – zgodnie z postulatami Skinnera – można się ograniczyć do ekonomicznego określenia relacji między samymi obserwacjami, całkowicie pomijając „ideologiczny” komentarz teoretyków. Podobne uprawianie nauki przypominałoby gry dzieci korzystających z komputera. Dzieci mogą zwyciężyć nawet w rozgrywkach z informatykami, mimo iż nie znają ogólnych zasad funkcjonowania komputera. Wiedza taka byłaby dla nich równie bezużyteczna, jak bezużyteczne miały być wprowadzane do nauki interpretacje teoretyków wykraczające poza proste uogólnienia wyników obserwacji.

Jeszcze mocniejsza krytyka pozaobserwacyjnych elementów teorii znalazła wyraz w tzw. dylemacie teoretyka. Wynikało z niej, iż elementy teoretyczne są zbędne zarówno wówczas, gdy okazują się prawdziwe argumenty przytaczane w paradoksie teoretyzowania, jak i wówczas, gdy prawdziwa jest negacja tych argumentów. Dylemat teoretyka otrzymał klasyczną postać w rozważaniach C. G. Hempel. Pisze on: „Jeśli terminy i zasady danej teorii spełniają swe funkcje, wówczas są one niekonieczne, jak to zostało właśnie wykazane. Jeśli natomiast nie spełniają one właściwych im funkcji, to z całą pewnością nie są konieczne. W przypadku określonej teorii albo jej terminy i zasady służą założonym celom, albo też nie. Przeto terminy i zasady dowolnej teorii są niekonieczne”<sup>8</sup>.

Celem uniknięcia dodatkowych nieporozumień trzeba zaznaczyć, iż używając wyrażenia „terminy i zasady” (*terms and principles*), Hempel wypowiada się konsekwentnie o terminach teoretycznych oraz o podstawowych założeniach teorii, które nie stanowią uogólnienia wyników obserwacji. Przy ocenie

---

<sup>7</sup> C. L. Hull. *The Problem of Intervening Variables in Molar Behavior Theory*, „Psych. Rev.”, 50 (1943), s. 284.

<sup>8</sup> C. G. Hempel, *The Theoretician's Dilemma*, w: *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York 1970, s. 186.

pozornego paradoksu, który ma wynikać z dylematu teoretyka, nie budzi zastrzeżeń drugi człon wprowadzonej alternatywy. Rzeczywiście, gdyby wprowadzone terminy teoretyczne czy arbitralne, nieuzasadnione założenia prowadziły do oczywistej niezgodności z wynikami obserwacji, nie można by ich uważać za konieczny element teorii naukowych i należałoby poszukać ich lepszych odpowiedników. Przypuszczenie, iż wszystkie elementy teoretyczne wymagałyby eliminacji z tego właśnie powodu, wydaje się nie tylko pozbawione podstaw, lecz także wysoce surrealistyczne. Główne zastrzeżenia podważające prawomocność Hemplovskiej wersji „dylematu teoretyka” kierują się w stronę pierwszego członu alternatywy, w którym przyjmuje się poprawność antyteoretycznych wywodów Skinnera. W argumentacji tej przyjęto bez dowodu tezę, iż jedyną funkcją spełnianą przez terminy teoretyczne jest wprowadzanie korelacji definicyjnych między różnymi terminami obserwacyjnymi. Przyjęcie tej tezy dało podstawę do opinii o niekoniecznym charakterze elementów teoretycznych, których obecność jest jedynie wynikiem przyzwyczajenia czy przejawem konwenansów inspirowanych przez metafizykę. Tezę stanowiącą podstawę tego dylematu można zakwestionować przynajmniej z dwóch powodów:

1. Różne terminy teoretyczne mogą być w jednakowym stopniu zgodne z wynikami dostępnych obecnie obserwacji, a mimo to mogą odgrywać zasadniczo odmienną rolę w procesie rozwoju nauki. Rozwój ten dokonuje się nie tyle dzięki opracowaniu uogólnień wyników obserwacji, ile raczej dzięki wprowadzaniu nowych założeń teoretycznych, prowadzących do predykcji obserwacyjnych, których bardzo często nie dostrzegano w momencie formułowania samych założeń. Ujęcia, w których założenia teoretyczne wychodziły jedynie w niewielkim stopniu poza uogólnienie dostępnych obserwacji, okazywały się z zasady mało wartościowe heurystycznie. Ich obecność z reguły świadczy, iż określona dziedzina badań znajduje się na niskim poziomie rozwoju teoretycznego<sup>9</sup>.

2. Niezależnie od roli elementów teoretycznych w rozwoju nauki, nie można ich usuwać z poszczególnych teorii, jeśli się okaże, iż zbioru  $T_0$ , złożonego ze zdań obserwacyjnych teorii, nie można ukonstytuować bez wprowadzenia terminów i założeń o charakterze teoretycznym. Problemem do przebadania pozostaje więc kwestia, czy dla danej teorii  $T$  zbiór jej zdań obserwacyjnych  $T_0$  można utworzyć, odwołując się jedynie do pomocy słownika złożonego ze stałych logicznych i terminów obserwacyjnych. Przy próbie pozytywnej

<sup>9</sup> Por. opinie J. Sucha, *Czy istnieje experimentum crucis?*, Warszawa 1975, s. 316.



odpowiedzi na to pytanie usiłowano wykorzystać przede wszystkim lemat Craiga udowodniony w 1953 r. w rachunku predykatów<sup>10</sup>. Lemat ten, nazywany również twierdzeniem o interpolacji, orzeka, iż jeśli w przypadku dwóch formuł A i B rachunku predykatów implikacja  $A \rightarrow B$  jest twierdzeniem w tym rachunku, to istnieje formuła C zbudowana wyłącznie z symboli występujących w obu formułach, a równocześnie taka, iż implikacje  $A \rightarrow C$  i  $C \rightarrow B$  są twierdzeniami rachunku predykatów.

Długotrwałe dyskusje nad próbą wykorzystania lematu Craiga do eliminacji terminów teoretycznych zakończyły się ostatecznie fiaskiem. Ich wyniki podsumował Carl G. Hempel, pisząc: „Rezygnacja z terminów teoretycznych niszczy prostotę teorii [...], gdyż zbiór postulatów implikowany przez metodę Craiga jest zawsze zbiorem nieskończonym. Nawet w przypadkach, gdzie rzeczywiście istnieje jakiś skończony podzbiór [...], z którego można wyprowadzić całą resztę, procedura Craiga nie doprowadzi do takiego podzbioru. Taka jest właśnie cena jej uniwersalnej stosowalności”. Późniejsze próby wykorzystania do tego samego celu tzw. formuły Ramseya jeszcze dobitniej podsumował Bas van Fraassen, pisząc w *The Scientific Image*: „Trudno nie zakończyć konkluzją, że wszystkie tamte dyskusje o aksjomatyzowalności w ograniczonych słownikach, «terminach teoretycznych», twierdzeniu Craiga, «zdaniach redukcyjnych», «językach empirycznych», «zdaniach empirycznych», zdaniach Ramseya i Carnapa były, co do jednej, rozwiązaniami sztucznie zrodzonych problemów i okazały się nieistotne filozoficznie”<sup>11</sup>. Ich pośrednia, nie zamierzona przez autorów, doniosłość filozoficzna znalazła wyraz w ukazaniu niemożliwości zrealizowania ambitnych programów metanaukowych. Istnieją powody, by analogiczną ocenę sformułować w odniesieniu do współczesnych prób zastępowania kategorii aksjologicznych kategoriami pragmatycznymi.

#### IV. PRZEZWYCIĘŻENIE CZYSTEGO PRAGMATYZMU

Współczesne projekty tzw. rewolucji aksjologicznej występują przynajmniej w dwóch różnych wariantach: indywidualnym i społecznym. Nie są to warianty równoważne. Można sobie wyobrazić sytuację, w której niepowo-

<sup>10</sup> W. C r a i g, *On Axiomatizability within a System*, „J. of Symb. Log.”, 18 (1953), s. 30; mniej techniczne omówienie z wyakcentowaniem akcentów filozoficznych zob. t e n ż e, *Replacement of Auxiliary Expressions*, „Phil. Rev.”, 65 (1956), s. 38-55.

<sup>11</sup> B a s v a n F r a a s s e n, *The Scientific Image*, Oxford 1980, s. 56.

dzenie pierwszego z wymienionych wariantów szłoby w parze z wprowadzeniem wariantu drugiego. Miałoby to miejsce wówczas, gdyby eliminacja pojęć aksjologicznych okazała się niemożliwa na poziomie interpretacji światopoglądowych, przyjmowanych przez poszczególne osoby. Równocześnie jednak mogłyby funkcjonować struktury społeczne, w których łączono by neutralność aksjologiczną państwa z jego zaangażowaniem (*commitment*) pragmatycznym. W takim właśnie kierunku zdają się zmierzać np. niektóre z interpretacji tekstów Fukuyamy, redukujące do minimum refleksję nad aksjologicznym fundamentem demokracji liberalnej. Kontrpropozycję w stosunku do tego ujęcia wskazuje wizja fundamentów demokracji ukazywana w encyklikach Jana Pawła II, zwłaszcza w *Centesimus annus*.

Istotna dla *Centesimus annus* teza o niemożności zbudowania demokracji bez fundamentu aksjologicznego znajduje równoważne sformułowanie w interpretacjach wielu filozofów społeczeństwa czy historyków idei. Owen Chadwick w wykładzie przedstawionym w Castel Gandolfo podczas sesji poświęconej demokracji, zawężając papieską tezę do sfery moralności, argumentuje: demokracja nie może istnieć w państwie, w którym nie respektuje się zasad moralnych. Ignorowanie tych zasad przekształcałoby takie państwo z konieczności w państwo policyjne, w którym główną rolę odgrywałyby propaganda i system represji<sup>12</sup>. Próba zredukowania aksjologii do podzbioru wartości pragmatycznych mogłaby przynieść co najwyżej nową wersję tych systemów totalitarnych, które usiłowały już w naszym stuleciu poszukiwać utopii ideologicznej za cenę eksperymentów na społeczeństwie. Sugestia, iż kolejny eksperyment z nową wersją liberalno-pragmatycznej utopii przyniesie zdecydowane rozwiązanie problemów nurtujących odwiecznie ludzkość, pozostaje równie optymistyczna, jak bezpodstawna.

Jak wyżej wspomniano, można by szukać jakiejś reinterpretacji wartości moralnych w języku wartości czysto pramacyjnych. Pod względem metodologicznym podobny redukcjonizm miałyby już swe precedensy w tych próbach, w których usiłuje się opisywać wartości estetyczne w kategoriach fizyki. Można by zapewne usiłować opisywać kwartet smyczkowy Haendla w kategoriach częstotliwości odpowiadających poszczególnym dźwiękom albo nawet przez odwołanie do wskaźników tarcia charakterystycznego dla interakcji smyczków i poszczególnych strun skrzypiec. Procedura taka, rozwijana na granicy groteski, powodowałaby istotne zubożenie w dziedzinie ludzkiego doświad-

---

<sup>12</sup> O. Chadwick, *Demokracja a religia*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, Znak, Kraków 1994, s. 136.

czenia, eliminując z naszej egzystencji bogactwo doznań związanych z doświadczeniem piękna. Doświadczenie to pozostaje tym bardziej istotne dla gatunku *homo sapiens*, iż jego genezę nierzadko trudno jest tłumaczyć w kategoriach biologicznej walki o byt. Kontemplacja pejzaży wysokogórskich nie daje z zasady przewagi w walce o byt, wręcz przeciwnie – może prowadzić do zagrożenia życia w warunkach trudnej wspinaczki. Wrażliwość na piękno nie prowadzi z reguły do korzyści pragmatycznych, natomiast może utrudniać egzystencję w środowisku wypranym z podobnej wrażliwości. Konstrukcja „rzeczpospolitej pragmatyków”, do której zabroniono by wstępu artystom czy etykom, oznaczałaby więc w praktyce istotne zubożenie natury ludzkiej. Nowym wzorcem *animal rationale* stałby się w tej perspektywie człowiek jednowymiarowy, dla którego jedynym kryterium wartościowań byłyby korzyści pragmatyczne. Marksistowska próba redukcji człowieka do całokształtu stosunków społecznych implikowała w wielu konkretnych wypadkach podobną metodologię redukcjonizmu, w którym apriorycznie usiłowano sprowadzać całe bogactwo ludzkich doznań do jednego, wyróżnionego czynnika. Powstaje pytanie: W imię czego powtarzać znane błędy metodologiczne marksizmu, wówczas gdy ich obrona wymaga głębokich antropologicznych zniekształceń, czyniących możliwym pominięcie najbardziej istotnych dziedzin ludzkiego doświadczenia?

Należy przypuszczać, iż zwolennicy czysto pragmatycznego modelu społeczeństwa liberalnego skłonni byłiby uznać potrzebę wartości estetycznych w tak pojętym społeczeństwie. Ostatecznie można przyjąć pojęty szerzej pragmatyzm, w którym chodzenie do teatru czy słuchanie muzyki okazuje się również ważną formą pragmatyki społecznej. Polemika na temat roli wartości estetycznych w społeczeństwie „odaksjologizowanym” może się więc okazać formą czysto akademickiej dyskusji, w której literalne sformułowania przesłaniają istotę treści. Dla dalszych analiz istotna pozostaje natomiast alternatywa sformułowana przez Chadwicka: albo wybierzemy państwo demokratyczne z fundamentem wartości moralnych, albo odrzucimy ten fundament i zostaniemy skazani na państwo policyjne. Takie postawienie problemu sugeruje nacychmiast metodologiczną możliwość poszukiwania rozwiązań pośrednich, w których albo wprowadzano by w ukryciu fundament wartości moralnych, albo też poszukiwano by zabiegów interpretacyjnych, które pozwoliłyby maskować policyjny charakter przyjętego systemu. Uznając obydwie sugerowane możliwości za przejaw retoryki, dla której nieistotna jest prawda, stajemy przed centralnym pytaniem: jakie dalsze następstwa pociąga za sobą uznanie konieczności przyjęcia wartości moralnych w demokracji liberalnej?

Pytanie to może uzyskać różną odpowiedź zależnie od zbioru uwarunkowań uznanych za charakterystyczne dla państwa liberalnego. Można, kierując się statystyką i doświadczeniem społeczeństw demokratycznych, wyróżnić w makroskali zbiór zachowań, w których przejawiać się będą istotne dla społeczeństwa pojęcia sprawiedliwości, uczciwości czy odpowiedzialności moralnej. W perspektywie tej uzasadnione może wydawać się przekonanie, iż wola ustawodawcy, wyrażona za pomocą odpowiednich procedur demokratycznych, stanowi fundament konstytuujący wartości moralne. Bezpodstawność podobnej opinii ujawnia się jednak w ogólniejszej skali, kiedy pojawiają się skrajne sytuacje, do których można odnosić miano „sytuacji granicznych”. Wzorcowego przykładu może dostarczać aksjologia nazizmu. Adolf Hitler doszedł do władzy dzięki wykorzystaniu demokratycznych procedur wyborczych. Gdyby w Niemczech lat trzydziestych przeprowadzono referendum, być może ograniczono by w jego wyniku prawa mniejszości żydowskiej w taki sam sposób, w jaki drogą referendalną usiłuje się dziś ograniczać prawo do życia dzieci nie narodzonych. Proces przestępców hitlerowskich w Norymberdze wprowadził odwołanie do prawa natury. Pojęcie to rodzi dziś niewiele mniejsze opory niż odniesienie do transcendentnego Boga. W obydwu wypadkach ustawodawca stwierdza jednak, iż ostatecznym fundamentem wartości i norm moralno-prawnych pozostaje rzeczywistość ontycznie pierwotna w stosunku do regulacji przyjętych w aktach prawnych określonej społeczności. Kiedy stwierdzenia takiego zabraknie, choćby ze względu na metafizyczną doniosłość doktryny uznającej istnienie Boga czy istnienie prawa naturalnego, pojawia się pytanie nie mniej doniosłe w swych konsekwencjach: Skoro wola ustawodawcy stanowi ostateczną normę moralności, a pluralizm kulturowy pozostaje faktem, który możemy jedynie stwierdzić, to czy skutkiem tego należy konsekwentnie się pogodzić z wizją ludzkości, w której będą współistnieć społeczeństwa demokratyczne o głęboko zróżnicowanych systemach moralnych? Odrzucenie takiej możliwości prowadzi do uwikłania się w wewnętrzne niekonsekwencje. Przyjęcie zaś niesie perspektywę, w której – po uwzględnieniu niezbędnych ograniczeń i dystynkcji prawnych – można by dopuścić umiarkowaną postać kanibalizmu, pedofilii czy łagodniejszą formę linczu. Można by je dopuścić w sytuacjach określonych raczej na poziomie retoryki prawnej niż semantyki pozwalającej na ścisłą interpretację. Przykładu podobnej retoryki dostarczała w polskich warunkach zliberalizowana postać ustawy o przerywaniu ciąży, mówiąc o „trudnej sytuacji życiowej” kobiety. Podobna frazeologia stwarzała praktycznie nieograniczone możliwości interpretacyjne. Tą samą praktyką interpretacyjną można objąć wszystkie inne wartości, które jawią się

jako fundamentalne w naszej cywilizacji. Perspektywa wejścia w etap rozwoju społecznego, w którym usprawiedliwiano by kanibalizm czy pedofilię, może się wydawać surrealistyczna w kontekście obecnych uwarunkowań kulturowych<sup>13</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że pół wieku temu, w perspektywie hitlerowskich eksperymentów medycznych, oceniano jednoznacznie negatywnie eutanazję, a w odniesieniu do zachowań seksualnych już obecnie często usiłuje się powtarzać regułę, iż jest to dziedzina najbardziej osobista i nie można do niej wprowadzać żadnych ogólnych zasad, które naruszałoby intymność jednostki. Jeśli się przyjmie – skądinąd popularyzowane dziś w wielu publikacjach – stanowisko egalitaryzmu, w którym bez wprowadzania jakichkolwiek dystynkcji czy ograniczeń twierdzi się, że wszystkie kultury są jednakowo prawomocne i nie podlegają metasystemowemu wartościowaniu, to nie widać merytorycznych podstaw, które mogłyby upoważniać do zakwestionowania prawa do istnienia kultur praktykujących kanibalizm. Dochodzimy więc konsekwentnie do paradoksu, który można określić mianem *kanibalizmu oświeconego*. Brak odniesienia do transcendentnej podstawy wartości prowadzi w nim do możliwości prawnego zrehabilitowania i usprawiedliwienia tych wszystkich postaw, które składają się na najciemniejsze karty w historii gatunku ludzkiego.

## V. TRANSCENDENCJA A GRANICE PRAGMATYZMU

Chrześcijańska wizja demokratycznego społeczeństwa budowanego na fundamencie wartości kontrastuje z czysto pragmatyczną koncepcją, w której główną rolę odgrywają regulacje prawne i działania o charakterze instytucjonalno-administracyjnym. Wprowadzając opozycję między aksjologiczną a czysto pragmatyczną wizją zjednoczonej Europy, należy zastrzec, że chrześcijaństwo ze swej natury nie ma charakteru antypragmatycznego. Nie tylko jest teoretycznie możliwy, lecz również znajduje często praktyczną realizację pewien typ pragmatyzmu, który budowany jest na fundamencie wartości du-

---

<sup>13</sup> Zdania tego broniłbym tylko w sensie statystycznym, w odniesieniu do statystycznej większości społecznej. Z danych, które podaje Charles W. Socarides w swej polemice z permisywizmem seksualnym, wynika bowiem, iż niektóre z ośrodków opiniotwórczych usiłują już obecnie bronić pedofilii. Tak np. Rene Guyon Society broni tezy o konieczności uwolnienia kontaktów seksualnych z jakichkolwiek ograniczeń uwzględniających wiek. Socarides powołuje się na rozprowadzane przez to Towarzystwo ulotki, w których slogan „sex before eight, or it's too late” wyraża poglądy względnie konserwatywnych działaczy. C. W. S o c a r i d e s, *Homo-sexuality: A Freedom too far*, Margrave Books, Phoenix 1995, s. 32.

chowych. Nie istnieje więc przeciwstawienie między duchowością a tym typem pragmatyzmu, który określa optymalne warunki realizacji w danym środowisku wartości inspirowanych przez chrześcijańską wizję osoby ludzkiej z właściwą dla niej sferą duchowości. Problem pojawia się dopiero wówczas, kiedy terminu „pragmatyzm” używa się do oznaczania działań pozbawionych głębszego fundamentu aksjologicznego, np. na poziomie wartościowań moralnych, lecz nastawionych wyłącznie na wymierne, empirycznie obserwowalne osiągnięcia. Tak pojęty pragmatyzm może przybierać przynajmniej dwie głęboko zróżnicowane postaci:

1) pragmatyzm neutralny aksjologicznie, w którym nie kwestionuje się potrzeby uznania głębszych wartości, lecz równocześnie nie wprowadza się tych wartości z powodu znikomego rozwinięcia analiz na poziomie aksjologicznym;

2) pragmatyzm antyaksjologiczny, w którym podważa się potrzebę wprowadzania jakichkolwiek wartości pozapragmatycznych, twierdząc, iż czysto pragmatyczna interpretacja ludzkich zachowań prowadzi do interpretacji i ocen znacznie prostszych niż tradycyjne wartościowania, a równocześnie w pełni satysfakcjonujących intelektualnie.

Jako paradygmatycznych przedstawicieli dwóch wymienionych stanowisk wymieniłem wcześniej Francisca Fukuyamę i Richarda Rorty'ego. Fukuyama, ceniony jako autor bestselleru *The End of History and the Last Man*, nie jest bynajmniej krytykiem aksjologii. Jego zainteresowania intelektualne, związane zarówno z pracą w waszyngtońskim Sekretariacie Stanu, jak i w prestiżowym ośrodku komputerowym, narzucały mu styl myślenia, w którym problemy codziennej pragmatyki cenione były znacznie wyżej niż abstrakcyjne dyskusje o wartościach. Stąd też Fukuyama znacznie większą wagę przypisuje wynikom demokratycznych głosowań w parlamencie niż filozoficznym dyskusjom o hierarchii wartości. W jego perspektywie poznawczej *animal rationale* jawi się jako potencjalna maszyna do zliczania parlamentarnych głosów. Decyzje parlamentu mają z kolei wpływ na ludzkie zachowania i wybory. W tym sprzężeniu zwrotnym zamyka się całość antropologii dla liberałów i pewne kwestie aksjologiczne, elementarne dla studentów pojętej klasycznie filozofii, muszą tu pozostać bez odpowiedzi.

Apoteoza demokracji liberalnej, praktykowana w pragmatycznym podejściu Fukuyamy, odbiega daleko od społecznej refleksji Jana Pawła II zawartej w encyklikach społecznych. Ojciec św. akcentuje, iż – mimo pozytywnej oceny odrzucenia marksistowskiego modelu organizacji ekonomii i życia społecznego – „Kościół nie proponuje żadnych modeli”, gdyż konkretne propozycje

winy uwzględniać całą złożoność uwarunkowań społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, charakteryzujących poszczególne społeczeństwa w różnych stadiach ich rozwoju<sup>14</sup>. Kościół docenia zarówno zasady gospodarki wolnorynkowej<sup>15</sup>, jak i „demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych”<sup>16</sup>. Równocześnie jednak Autor *Centesimus annus* akcentuje, iż demokracja może być również nadużywana przez wąskie grupy kierownicze, „które dla własnych partykularnych korzyści albo dla celów ideologicznych przywłaszczają sobie władzę w państwie”, stąd też autentyczna demokracja wymaga uwzględnienia godności osoby ludzkiej<sup>17</sup>. Podobnie na poziomie ekonomicznym trzeba również uwzględniać wymiar personalistyczny; nie można traktować przedsiębiorstw jedynie jako zrzeszenia kapitałów, gdyż są one również zrzeszeniem konkretnych osób wnoszących zarówno organizację pracy, jak i jej wykonanie<sup>18</sup>.

Uwzględnienie tych personalistycznych postulatów wymaga odniesienia do wartościowań o charakterze etycznym. Bez tych ostatnich trudno bowiem na poziomie czystej pragmatyki ocenić, czy elity kierownicze nie nadużywają swej władzy, np. w celach ideologicznych, bądź też czy osoba ludzka nie jest traktowana w sposób instrumentalny. Nawet gdyby ktoś usiłował rozstrzygać te kwestie na poziomie prawnych regulacji wolnych od wartościowań, musi akceptować godność człowieka czy jego nienaruszalną wolność, które to wartości wychodzą już poza dziedzinę czystej pragmatyki w takim sensie, w jakim ją rozumieją Rorty czy Fukuyama.

Autor *Końca historii*<sup>19</sup> zdaje się nie dostrzegać tych problemów, gdyż w jego tekstach znajdujemy sielankową apoteozę demokracji liberalnej. Twierdzi on, że spośród różnych typów rządów, które występowały w historii, od monarchii po faszystowskie i komunistyczne dyktatury obecnego wieku, jedyną formą rządów, która przetrwała nienaruszona do końca obecnego stulecia, pozostaje demokracja liberalna. Stąd też patrząc na sytuację społeczną większości krajów, trzeba przyznać, że nie widać obecnie żadnej innej idei uniwersalnej, która mogłaby stanowić wyzwanie dla liberalizmu.

---

<sup>14</sup> *Centesimus annus*, 43, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków 1997, s. 678 n. W dalszym ciągu cyt. jako CA i *Encykliki*.

<sup>15</sup> Tamże, w: *Encykliki*, s. 679.

<sup>16</sup> CA, 46, w: *Encykliki*, s. 683.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> CA, 43, w: *Encykliki*, s. 679.

<sup>19</sup> F. Fukuyama (por. przypis 4).

Wielu krytyków podejścia Fukuyamy twierdzi, iż praktykuje on jedynie utopijną poetykę liberalizmu, a jego podstawowe wnioski mają taką samą wartość, jak – korzystające również z dorobku Hegla – prognozy Marksa o bliskości ideału: społeczeństwa bezklasowego. Polemiki prowadzone wokół książki pozostają interesujące przede wszystkim dlatego, iż ukazują głębokie różnice poglądów wśród samych sympatyków liberalizmu przy próbie szczegółowego określenia, czym jest w istocie liberalizm. Wszyscy byliby skłonni z aprobatą przyjąć liberalną wizję raj na ziemi, stanowiącą *happy end* ludzkiej historii; praktycznie wszyscy uznają wyższość liberalizmu nad faszyzmem czy dyktaturą. Kiedy jednak w grę wchodzi już delikatna kwestia wartościowań, nie sposób uniknąć pytania: Na jakiej podstawie mamy wyżej cenić liberalizm niż faszyzm? Odpowiedź byłaby prosta, gdyby przyjąć uniwersalne, obiektywne wartości, naturę ludzką, ład moralny określony przez Boga. W książce Fukuyamy nie widać takiej możliwości, gdyż pisze on wprost o „wygnaniu religii przez liberalizm”. Nie widać również, w jaki sposób te wartości, których rolę akcentowano w religijnej wizji świata, dałoby się zrekonstruować za pomocą mechanizmów właściwych demokracji liberalnej. Pozostaje nam przeto pragmatyka i aparatura do liczenia głosów, które w parlamentarnej debacie powinny się obrócić przeciw faszyzmowi czy innym formom uwspółcześnionych totalitaryzmów. Użycie słowa „powinny” zdradza już, bliską metafizyce Hegla, wiarę w logikę społeczeństwa i racjonalność historii. Ci, którym nie została dana łaska tej wiary, mogą słusznie pytać: A co, jeśli społeczeństwo, opanowane przez nudę i dobrobyt, zechciałoby w happeningowym stylu powierzyć władzę charyzmatycznemu przywódcy, który łączyłby w sobie cechy osobowości, powiedzmy, Hitlera i Żyrinowskiego? Jeśliby następnie ów przywódca zechciał wzbogacić strukturę demokracji liberalnej przez uwzględnienie bogactwa doświadczeń tzw. demokracji ludowej? Na jakiej podstawie zabronić mu prawa do eksperymentu, skoro demokracja ludowa miała przez tak długi czas wielu piewców, także w kręgach wpływowych intelektualistów? Ich sugestywna retoryka może przecież okazać się w pewnych warunkach przekonująca. Na jakiej podstawie kwestionować ich oceny, nim jeszcze pojawią się, jednoznaczne w swej wymowie, następstwa pragmatyczne przyjętych zmian systemowych? Pojawia się tu znowu to samo pytanie o ostateczne kryterium obiektywnych ocen, które – w mej opinii – winny uwzględniać przynajmniej godność osoby ludzkiej jako wartość centralną. Pojawia się więc znowu pytanie o podstawowe wartości moralne: bez nich utopijny raj liberałów może się łatwo przekształcić w krainę zagubionych wygnańców Ewy.



Słabym punktem pragmatycznego podejścia Fukuyamy pozostaje także bliska Heglowi wiara w racjonalność procesów rozwoju historycznego. Polemizował z nią już Popper w *The Poverty of Historicism*. Uwzględniając zarówno jego krytykę, jak i empiryczne dane przyniesione przez wydarzenia 1989 r., można pytać: Kto 30 lat temu był w stanie racjonalnie przewidzieć, iż polscy marksiści porzucą bez słowa komentarza „wiecznie żywe” idee Lenina, by przyjąć socjaldemokratyczne tezy „renegata” Kautsky’ego? Na jakiej podstawie, po doświadczeniu równie irracjonalnych metamorfoz, można wykluczyć przypuszczenie, iż przy kolejnej zmianie poglądów polscy socjaldemokraci zrezygnują z kosmopolity Kautsky’ego, by na jego miejsce, tak samo bez komentarza, wprowadzić rodzime autorytety z kręgu wpływów Mieczysława Moczara i Bolesława Tejkowskiego? Najbardziej istotnym brakiem pracy pozostaje dla mnie jednak brak koncepcji osoby ludzkiej, świata właściwych jej wartości i ocen moralnych.

Namiastkę aksjologii stanowi u Fukuyamy mechanizm *tymos* – pragnienia uznania. Jest to jednak szczątkowa aksjologia dla osób, u których odczucia moralne występują w formie zanikowej. Sam Fukuyama uznał ten brak w artykule *Pięć lat później* włączonym do antologii *After History*<sup>20</sup>. Przyznaje tam, iż wprowadzone przez niego Heglowskie kategorie pojęciowe wystarczają wprawdzie, by odróżnić człowieka od skały, a małpę od niedźwiedzia; pozostają one jednak całkowicie bezużyteczne, by scharakteryzować altruizm matki Teresy, kierującej się motywem miłości Boga. W sumie więc otrzymaliśmy znamienne dla wielu współczesnych nurtów apoteozę liberalizmu, w którym zaginął konkretny człowiek ze swym światem wartości i wyborów moralnych. Być może taka antropologia funkcjonowałaby poprawnie, gdyby przedstawiciele gatunku *Homo sapiens* zatrzymali się na poziomie rozwoju właściwym niemowlętom.

Jak wielokrotnie powtarza w swym nauczaniu Jan Paweł II, demokracja pozbawiona fundamentu obiektywnych wartości niesie ryzyko przekształcenia się w dyktaturę. Kultuwując sny o liberalnym raju, nie wolno wyciszać sumień za pomocą ogólników ani też unikać elementarnych pytań o wartości. W rozwoju gatunku *Homo sapiens* ważną rolę odgrywały wartości, dzięki którym człowiek budował świat poezji i filozofii, wartościowań moralnych, refleksji naukowej, piękna. Zapomnieć dziś o tych wartościach i tworzyć jednowymiarowy świat automatów do głosowania oznaczałoby w praktyce prze-

---

<sup>20</sup> F. Fukuyama, *Reflections on „The End of History”: Five Years Later*, Littlefield Adams, London 1994, s. 239-258.

prowadzenie amputacji kaleczącej zarówno naturę, jak i kulturę człowieka. Stanowi to naruszenie tych zasad „ekologii ludzkiej”, które Jan Paweł II wnikliwie przedstawia na kartach *Centesimus annus*<sup>21</sup>. Następstwem tego może być dehumanizacja, w której człowiek traktowany jest jako konsument lub producent, natomiast ignoruje się jego godność, wymagającą wyjścia poza czysto pragmatyczny poziom refleksji.

Ze zrozumiałych powodów stanowiska Fukuyamy nie należy traktować jako naczelnej kontrpropozycji w stosunku do papieskiej wizji oparcia nowych struktur społecznych na wartościach duchowych. Odmienną propozycję, łączącą pragmatyzm z postmodernizmem, rozwijają współcześnie sympatycy myśli Richarda Rorty'ego. Zdaniem amerykańskiego neopragmatysty, należy odrzucić jako zbędny obiektywny ład, w którym istniałaby pojmowana metafizycznie prawda oraz uniwersalne, ponadkulturowe wartości. „Społeczeństwo liberalne to takie, które zadowala się nazywaniem «prawdą» wszystkiego, co okazuje się być rezultatem [...] potyczek”<sup>22</sup> intelektualnych, konfrontujących obszerne spektrum bronionych stanowisk. W tej perspektywie można zastąpić racjonalną dyskusję przez społeczne referendum, które stanowi jedną z wielu dopuszczalnych potyczek. Za szkodliwe uznaje natomiast Rorty nie tylko odwołanie do obiektywnych wartości moralnych, lecz również do filozoficznych podstaw gwarantujących funkcjonowanie społeczeństwa liberalnego. „Próby takie zakładają bowiem istnienie jakiegoś naturalnego porządku tematów i argumentów, który jest pierwotny w stosunku do potyczek”<sup>23</sup>. Przyjmując aksjomatycznie ontologię, w której wszystko jest „potyczką”, autor pracy *Filozofia a zwierciadło natury* postuluje, by „uznać swój język, swoje sumienie, swoją moralność i swoje największe nadzieje za przygodny wytwór”, przez którą to decyzję możemy „przyjąć obywatelstwo idealnie liberalnego państwa”<sup>24</sup>. W państwie tym nie głosi się obiektywnej prawdy filozofów, lecz uprawia pojętą liberalnie poezję, a jako czołowa dyscyplina intelektualna jawi się krytyka literacka prowadząca do ironizmu<sup>25</sup>. Utopia liberalna jawi się jako „kultura upoetyczniona”<sup>26</sup>, a „liberalny ironista”, któremu wolność niesie

<sup>21</sup> CA, 38 n., w: *Encykliki*, s. 672-674.

<sup>22</sup> R. R o r t y, *Przygodność, ironia i solidarność*, Spacja, Warszawa 1996, s. 83.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 94.

<sup>25</sup> Tamże, s. 120.

<sup>26</sup> Tamże, s. 100.

nieuchronnie prawdę poprzez potyczki, może powtórzyć za Deweyem, że „sztuka jest bardziej moralna od systemów moralnych”<sup>27</sup>.

Znany z emocjonalnych ocen Ernest Gellner podsumowuje lakonicznie podobne propozycje interpretacyjne przedstawiane w kręgu wpływów Rorty’ego, Derridy i Foucaulta. Swą ocenę poglądów Rorty’ego zamyka w słowach: „straszliwie, głęboko niesłuszne”<sup>28</sup>, a jako pocieszający fakt przytacza to, że od ujęć Rorty’ego jeszcze bardziej żenujące pozostają propozycje Derridy, w którym widzi jedynie „kontrkulturowego kłowna”<sup>29</sup>. Znacznie bardziej wyważony w swej krytyce pozostaje Leszek Kołakowski. Zwraca on uwagę, iż w pragmatyzmie Rorty’ego zatarte zostają różnice między zasadami wyrażającymi elementarne normy moralne, np. „nie torturuj ludzi”, a konwensami *savoir-vivre*’u: „trzymaj nóż w prawej ręce”<sup>30</sup>. Zacieranie podobnych różnic prowadzi do intelektualnego regresu, w którym odwieczne pytania metafizyczne człowieka usiłuje się ukrywać pod błyskotliwym sloganem. Uczciwe intelektualnie uwzględnienie tych pytań prowadzi do konieczności podjęcia elementarnych pytań o aksjologiczne podstawy demokracji. Jan Paweł II w swym przemówieniu w Parlamencie Europejskim podkreśla, że na poziomie pragmatycznych regulacji społecznych nie można zastąpić funkcji ludzkiego sumienia ani też „zaspokoić potrzeby prawdy i absolutu”<sup>31</sup>. Dopiero uwzględnienie transcendentnego porządku dobra i prawdy pozwala dostrzec specyfikę ludzkiego bytu, pierwotną w stosunku do pragmatycznych rozstrzygnięć i społecznych umów<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Tamże, s. 104.

<sup>28</sup> E. G e l l n e r, *Oświecenie – tak czy nie?* w: J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski. *Stan filozofii współczesnej*, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 112.

<sup>29</sup> Tamże, s. 117.

<sup>30</sup> L. K o ł a k o w s k i, *Uwaga o stanowisku Rorty’ego*, w: Habermas, Rorty, s. 81.

<sup>31</sup> J a n P a w e ł I I, *Przemówienia i homilie*, Znak, Kraków 1997, s. 149.

<sup>32</sup> Tamże, s. 147 n.

PRAGMATIC REDUCTIONISM  
AS A VERSION OF CONTEMPORARY REVOLUTION IN AXIOLOGY

S u m m a r y

The author subjects to criticism the anti-intellectualistic conception of man as *animal pragmaticum* and he defends the humanity's rationalist heritage that is to a large degree inspired by the proposition that man – created in God's image – shows his similarity to the Creator by reflexive, rational and free actions. The author points to a necessity to refer in the cultural-social space to a transcendental basis of values, to the foundation of moral values, to the order of good and truth, and he warns against the dangers that are brought by a purely pragmatic approach in which the main role is played by legal regulations and actions that have an institutional-administrative character.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*