

Prezentacje, wywiady

Презентации, интервью

Wywiady z filozofami krajów słowiańskiego obszaru językowego zamieszczone w kolejnych numerach Pisma „ΣΟΦΙΑ” mają na celu przybliżenie aktualnie działających czołowych postaci filozofii poszczególnych krajów słowiańskich.

(Redakcja)

O swoim filozofowaniu mówi prof. dr hab. Józef Bańka

О своем философствовании говорит профессор Юзеф Банька

Panie Profesorze, Pana dorobek intelektualny jest imponujący. Jest Pan Profesor autorem bardzo licznych publikacji książkowych i artykułów. Publikuje Pan swoje teksty nie tylko w języku polskim. Ukazały się także Pańskie prace w językach obcych, w tym w języku angielskim. Jest Pan twórcą oryginalnego systemu filozoficznego, znanego jako recentywizm. Był Pan wieloletnim dyrektorem Instytutu Filozofii oraz dziekanem Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jest Pan osobą znaną w filozofii polskiej. Niemniej, nasze informacje na temat Pańskiej Osoby, zwłaszcza dla Czytelników najmłodszego pokolenia, mogą nie być pełne. Czy zechciałby Pan wskazać na te aspekty swojego filozofowania, które we własnej ocenie uznaje za szczególnie znaczące. Wdzięczni bylibyśmy także za podzielenie się chociażby kilkoma uwagami na temat wydarzeń z Pana ciekawego życia.

JB: Pochodzę z maleńkiej wioski Nieszków, położonej wśród malowniczych wzgórz byłego powiatu miechowskiego, pośród których wije się rzeka Nidzica (dopływ Wisły). Pamiętam wylewające każdej wiosny jej wody, które w czas roztopów rozprzestrzeniały się błoniami po bezkresie. Jeszcze nie wiedziałem o tym wówczas, ale niedaleko mnie, we wsi Cuszów (15 km od Nieszkowa) żył

i dorastał nieco wcześniej (bo urodzony w 1902 r.) Józef Maria Bocheński, późniejszy O. Innocenty. W Miechowie, stolicy powiatu, urodził się mój przyjaciel Tadeusz Płuzański. Z Charsznicy zaś k/Miechowa pochodził Stanisław Jedynak – później wielokrotny recenzent moich książek. Ojciec mój był obrotnym kupcem i przedsiębiorcą, toteż matka mogła się całkowicie oddać wychowaniu rodzzeństwa. A było nas sześcioro.

Z Nieszkowa przenieśliśmy się do pobliskich Działoszyc, położonych w Niece Nidziańskiej, gdzie spędziłem czasy okupacji. Tam też byłem, jako chłopak, świadkiem jak zginęło 3,5 tys. mieszkańców (ponad 50 proc.), w tym cała ludność żydowska. Z tego okresu na długo utkwiała mi w pamięci scena zachowania mojej matki, o której nigdy z nią później nie rozmawiałem. W czasie tzw. łapanek na rynku ustawiono w dwóch szeregach złapanych, którzy mieli być wywiezieni na front do kopania okopów. W pierwszym szeregu rozpoznałem mojego ojca. Matka, która trzymała mnie za rękę, podeszła do gestapowca, wręczając mu kosztowności. Na skutek transakcji ojciec mój stał się wolny, a jego miejsce zajął w szeregu mój starszy brat Zbigniew. Nawiasem mówiąc, uciekł pod osłoną nocy z konwoju i znalazł się bezpiecznie w domu. Na skutek zniszczenia naszego domu przez działania wojenne, przenieśliśmy się wraz z rodzicami do Bytomia. Po wojnie nastąpiły czasy stalinowskiego terroru, toteż zawód mojego ojca był źle widziany. Rodzice postanowili oddać mnie pod opiekę jezuitów, jako że z rodziny (z rodu Koneweckich) wywodził się znany jezuita O. Józef Konewcki, zamordowany w pierwszych dniach wojny przez hitlerowców. Tak trafiłem do szkół jezuickich: do gimnazjum im. Jana Długosza w Nowym Sączu, a następnie do kolegium w Starej Wsi koło Krosna, ważnego ośrodka naukowego zakonu. Jedną z pozostałości, obok dyscypliny i ćwiczenia pamięci (tzw. *exertitium memoriae*), po pobycie w szkołach jezuickich było zamiłowanie do tekstów łacińskich i greckich.

W roku 1955 zostałem powołany do wojska, do jednostki przeciwlotniczej stacjonującej w Poznaniu przy ul. Rolnej, naprzeciw Zakładów Metalowych im. J. Stalina (d. Cegielski). W roku 1956 w czerwcu brałem udział w walkach ulicznych w tzw. wypadkach poznańskich jako żołnierz, nie oddając strzału. Wieczorem – ironią losu – zostałem zakwaterowany w Forcie VII na cytadeli, znanym z męczeńskiej karni hitlerowskich więźniów.

W roku 1958 rozpocząłem studia na jednej z niewielu dostępnych mi uczelni: Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Wybrałem filozofię teoretyczną, słuchając wykładów m.in. Mieczysława Krapca, Stefana Swieżawskiego, Stanisława Kamińskiego, Józefa Pastuszki, Karola Wojtyły, Antoniego Stępnia, Mieczysława Gogacza. Pracę magisterską obroniłem w 1962 r. pod kierunkiem M. Krapca na temat *Metoda filozofowania Jeana Paula Sartre'a*. Pracę zacząłem w niepełnym wymiarze godzin w Studium Nauczycielskim Nr 1 w Poznaniu, skąd przenieśliśmy się, dzięki życzliwości kierownika Katedry Historii Filozofii w Uniwersytecie im. A. Mickiewicza, prof. Stefana Kaczmarka. Drogę do stanowiska

asystenta w uniwersytecie otworzyło mi ostatecznie wstąpienie do PZPR. Mój promotor, prof. Stefan Kaczmarek, specjalizował się w historii filozofii polskiej XIX w., stąd temat mojej pracy doktorskiej: *Stanowisko społeczne i poglądy filozoficzne Michała Wiszniewskiego*, obronionej w 1965 roku. Pozostałem wówczas w swoich badaniach w obszarze filozofii polskiej, wydobywając nieznaną postać twórcy pojęcia ergonomii w skali światowej, Wojciecha Jastrzębowski. Stopień doktora habilitowanego otrzymałem w r. 1969 na podstawie rozprawy *Narodziny filozofii nauki o pracy w Polsce. Studium o ergonomii humanistycznej Wojciecha Jastrzębowski*. Recenzentami rozprawy byli: Jan Legowicz i Jerzy Topolski. W roli superrecenzenta pracy wystąpił T. Kotarbiński. Miałem wówczas 35 lat.

Po habilitacji w moich pracach przeszedłem ewolucję od rozważań nad rozwojem i strukturą pierwszej rewolucji przemysłowej do zagadnień związanych z oddziaływaniem współczesnej techniki na osobowość ludzką. W 1971 r. wystąpiłem z inicjatywą powołania do życia tzw. eutyfroniki, czyli nauki o ochronie człowieka przed skutkami cywilizacji w sferze psychiki wraz z próbą realizacji ważniejszych zamierzeń z jej programu. Właśnie w roku 1971 w oficynie Uniwersytetu im. A. Mickiewicza ukazała się moja książka *Współczesne problemy filozofii techniki. Studium z zakresu eutyfroniki*. Następnie, w roku 1973 r., ukazała się duża moja pozycja w Wydawnictwach Naukowo-Technicznych w Warszawie pt. *Technika a środowisko psychiczne człowieka. Wprowadzenie do zagadnień eutyfroniki*.

Chcąc się znaleźć bliżej Krakowa, gdzie w tym czasie mój ojciec zbudował dom, skorzystałem z możliwości, jakie stwarzał rozwój powstałego w 1968 roku Uniwersytetu Śląskiego, i w roku 1974 przenieśliem się z Poznania do Katowic. Filozoficzne środowisko młodego uniwersytetu miało już swą krótką historię. Do grona pierwszych filozofów UŚ należeli: Alicja Glińska, Halina Promieńska, Florian Donocik, Naum Chmielnicki, Franciszek Kuboszek, Marek Zagajewski i na pół etatu Czesław Głombik (stały pracownik Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Katowicach). To było tylko siedem osób. A wszystkim przewodził doc. Jarosław Ładosz – ideowy marksista, który jednak w 1973 r. wrócił do swojego pierwotnego miejsca zatrudnienia – do Wrocławia.

Gdy w 1975 r. powierzono mi funkcję zastępcy dyrektora Instytutu Filozofii, Socjologii i Nauk Politycznych, powołałem natychmiast Zakład Filozofii Techniki, który pasował do pejzażu Śląska, a ponadto swoim nazwaniem chronił mnie przed nadmiernym zideologizowaniem. W 1976 r. doszło do powstania samodzielnego Instytutu Filozofii, którego zostałem dyrektorem, co dało mi większą swobodę w prowadzeniu badań. A tymczasem grono filozofów dynamicznie się rozrastało. Jeszcze w grudniu 1974 r. z Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Katowicach przeniósł się na uniwersytet doc. Cz. Głombik. W roku 1978 drugi w instytucie stopień doktora habilitowanego uzyskał Kazimierz Ślęczka, kolejne stopnie – w 1979 r. Cz. Głombik, w 1981 r. Halina Promieńska, w roku

1985 Wiesław Sztumski. Z grona pracowników prowadzonego przeze mnie Zakładu Filozofii Techniki stopień doktora habilitowanego uzyskali: Adolf Szoltysek (1986), Andrzej Kiepas (1991), Janusz Czerny (1994) i Piotr Skudrzyk (2002). W roku 1988 otworzyłem studia dzienne z filozofii, a w 1994 r. – idąc za ciosem – studia zaoczne. Intensywny proces budowania instytutu zakończyłem objęciem w 1999 r. stanowiska dziekana Wydziału Nauk Społecznych, które Rada Wydziału powierzyła mi na kolejne dwie kadencje. Żeby zamknąć opis mojej działalności organizacyjnej, wymienię jeszcze członkostwo w Komitecie Nauk Filozoficznych PAN w Warszawie, funkcję wiceprzewodniczącego Komisji Nauk Filozoficznych i Socjologicznych Oddziału PAN w Katowicach, wieloletnie (do dziś) przewodniczenie oddziałowi katowickiemu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, udział we władzach centralnych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej oraz funkcję wieloletniego (również do dziś) prezesa Oddziału Regionalnego Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Katowicach.

Chciałbym teraz wskazać na te aspekty mojego filozofowania, które we własnej ocenie uznaję za szczególnie znaczące.

W latach 1986–1991 ukazały się trzy tomy mojej *Filozofii cywilizacji*. Materiał całej historii ludzkości uporządkowałem w niej za pomocą pojęć własnych: „identyfikacji kulturowej”, „mutacji kultury” oraz trzech typów cywilizacji: diatymicznej, diafronicznej i eutyfronicznej. Wszystkie niemal zagadnienia tej książki obracają się wokół jednego pytania: czy uda się wy tłumaczyć różnorodność kultur i cywilizacji poprzez zastosowanie tylko jednego mechanizmu wyjaśniania – identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego? Czy uda się w oparciu o tę właśnie zasadę – z grubsza choćby, lecz przejrzyście – usystematyzować olbrzymie bogactwo zagadnień, które stanowią rezultat mutacji wielu typów kultury i cywilizacji? Pisząc to dzieło, dawałem wielokrotnie wyraz przekonaniu, że możliwa jest odpowiedź pozytywna.

Po okresie zajmowania się filozofią techniki rozpoczął się w moim życiu na dobre okres zajmowania się filozofią recentywizmu (łac. *recens* – teraz, ang. *recentivity* – świeżość). Termin ten długo czekał na wprowadzenie go w obieg publiczny. Wymyśliłem go jako 24-latek, ale nie publikowałem, chociaż „prywatki” u przyjaciół pobrzmiwały dyskusją na jego temat. Dla jego utrwalenia użyłem go w mojej drukowanej pracy doktorskiej o Wiszniewskim (s. 234, 277). Przypuszczałem, że nietolerujący konkurencji marksizm nie będzie przychylny żadnemu nowemu „izmowi”. Czekałem więc na dogodny moment, a ten nastąpił po solidarnościowym przesileniu. W roku 1983 ukazało się ważne moje dzieło *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Po ukazaniu się tego dzieła recentywizm zaistniał jako system samodzielny. Jeszcze w tym samym roku ukazała się moja nowatorska książka z zakresy teorii poznania: *Recentywizm w teorii poznania praktycznego. Teraźniejszość jako czynnik recepcji kulturowej*.

Kolejny obszar rozważań filozoficznych, na który wkroczyłem, to ontologia: *Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach recentywizmu* (1986). Pisałem tę książkę z wypiekami na twarzy. Problem szedł za problemem. Dlatego, specjalnie w tym kontekście, opracowałem problematykę czasu w *Traktacie o czasie. Czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach recentywizmu i prezentyzmu* (1991), wydanym również po angielsku. Chodziło o to, że chciałem uniknąć uciążliwych pytań ze strony gości zagranicznych na temat różnicy między recentywizmem a prezentyzmem. Po prostu moim gościom wręczałem tą książkę. Zwieńczeniem tego okresu mojej twórczości było opracowanie estetyki (*Metafizyka piękna. Zarys estetyki recentywistycznej*, 1991).

Częściowe zmiany w klimacie życia naukowego i politycznego kraju po roku 1981 okazały się dla mnie przychylne. Po zamrożeniu mojej profesury na 16 lat (habilitacja w 1969 roku), otrzymałem wreszcie w roku 1985 tytuł profesora nadzwyczajnego i pojawiłem się w Belwederze w Sali Pompejańskiej, w której zaprzyjaźniłem się z prof. Aleksandrem Krawczukiem (odbierał wtedy tytuł profesora zwyczajnego i wkrótce został ministrem kultury).

Etyka prostomyślności, zrodzona w poprzednim okresie mojej twórczości i związana z eutyfroniką, przeszła do okresu nowego. Obrona prostoty ducha przed komplikacją technicznej cywilizacji przekształciła się dzięki recentywizmowi – w potrzebę ochrony osobowości człowieka w bieżącej chwili jego istnienia. Rychło bowiem zdałem sobie sprawę, że „teraz” jako fundamentalny termin ontologii bytu aktualnego za źródło ma ludzkie doświadczenie czasowości. A ponieważ czasowość jest zaprzeczeniem Absolutu, przeszedłem w ten sposób od penetracji natury ludzkiej, którą posiada, do penetracji natury Absolutu, którym nie jest. Wtedy powziąłem antynomiczną myśl o wiecznym samobójstwie Absolutu, oskarżając go o Absurd. Zauważyłem nawet, że wkroczyłem na pewną drogę rewanżu: skoro naturą Absolutu jest milczenie, to i postawą człowieka wobec Niego powinno być to samo. I w tym geście zamilknięcia człowiek najbardziej upodabnia się do Absolutu.

Idąc tym romantycznym śladem (częściowo za przykładem hr. A. Cieszkowskiego), ułożyłem mą myśl w postaci syntetycznego dzieła pt. *Ojciec nasz, któryś jest teraz. Idee czystej terażniejszości i terażniejszościowej filozofii* (2001). Poczulem się uczestnikiem rozmowy romantycznego guślarza z duchami zmarłych. Może dlatego – żeby się cofnąć – Parmenidejska podróż do ołtarza bogini musiała odżyć w mojej koncepcji recentywizmu. Dalszy ciąg wywoływanych duchów filozofii stał się dla mnie oczywisty: Zenon z Elei – ciąg dalszy Parmenidesa, Plotyn – byt jako jedno, ponad empirią i możliwością zrozumienia, Spinoza – próba uściślenia metody poruszania się myśli w wysokich rejonach panteistycznie rozumianej przyrody, Bergson – epistemologia bezpośredniego wglądu w naturę bytu, Mikołaj z Kuzy – duch wielkiego systemu, który jest jaskółką nowej epoki. Sięgałem skwapliwie po ich poglądy, aby przysposobić je

dla własnych celów, podobnie także niektóre moje rozstrzygnięcia były reakcją na ich lekturę. W tym sensie, zgodnie z klasyfikacją Nietzschego, jestem zarówno nadmyślicielem (posiłkującym się czyjąś myślą) i recentywistą (ciągle odnoszącym ich myśl do terażniejszości).

Pragnę się odnieść jeszcze do dwóch moich propozycji książkowych, które odbiegają nieco od przyjętej formy wyrażania poglądów filozoficznych. Chodzi najpierw o moją książkę pt. *Rap metafizyczny, czyli odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców rozpisana na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obwiesiów i obieżyświatów* (1999). Jest to paszkwil filozoficzny, niemający w literaturze odniesienia, w którym nie można się odwołać do sędziów, ponieważ wszyscy popadli w szaleństwo. Chciałem dać wyraz współczesnej sytuacji człowieka w świecie. Druga propozycja to dwutomowe *Recenzjalki. Dialogi filozoficzne* (2003) ułożone w mało stosowanej dzisiaj formie dialogu. Pisałem je pod urokiem starożytnej Grecji, towarzyszyło mi w nich ciepło przyjaźni miłośników mądrości, o której żywiłem i żywię przekonanie, że jest duszą prawdziwej filozofii.

Nie mogę też nie wspomnieć o nagrodach: ministra nauki, stowarzyszeń społecznych i naukowych. Jedno chciałbym wyróżnić: w listopadzie 2004 r. przy dźwiękach hymnu narodowego otrzymałem z rąk Pani Rektor Uniwersytetu im. Pałackiego w Ołomuńcu, Prof. Jany Maćakovej medal pamiątkowy za wkłady w ramach współpracy z Uniwersytetem Śląskim.

Głównym obszarem Pańskiego filozofowania jest recentywizm. Czy mógłby Pan przybliżyć podstawowe tezy tego myślenia i jak Pan Profesor postrzega miejsce proponowanej przez siebie filozofii w myśli współczesnej? Bardzo często mówi się, że filozofia przeżywa kryzys. Formulowany jest nawet sąd o końcu filozofii? Czy podziela Pan Profesor ten sąd? Jeśli tak, to czy mógłby Pan Profesor wskazać na jego przyczyny i konsekwencje? Jakie problemy uznaje Pan Profesor za szczególnie aktualne dla współczesnej filozofii? Co w Pańskim przekonaniu recentywizm oferuje współczesnemu człowiekowi? Jak Pan widzi miejsce filozofii a w szczególności recentywizmu w krajach postkomunistycznych?

JB: Zacznę od tego, że filozofia w swojej historii zawsze musi wystąpić jako system. Inaczej mamy do czynienia z filozofowaniem, tj. eklektycznym co do formy wypowiedzianiem sądów bardziej lub mniej mądrych, lecz niemających wątku głównego, wiążącego je w jakąś całość. W przypadku filozofii chodzi o pomysł na taką całość. Tylko wówczas możliwy jest proces wyprowadzania z danych sądów nowego sądu, wynikającego w sposób konieczny z sądów wyjściowych. Od innych systemów (np. logicznych) filozofia różni się tym, że w jej przypadku system jest to sposób, za pomocą którego jedno pojęcie tworzy drugie pojęcie, a całość prowadzi do ogólnego obrazu świata. Z tego powodu system filozoficzny musi zawierać pojęcia transcendentalne (*transcendent omnia*

genera entium), a nie tylko – jak to jest w naukach szczegółowych – uniwersalne. I wreszcie filozofia musi być systemem jednoaksjomatycznym, to znaczy musi na początku przyjmować jeden aksjomat o tak bogatej informatywnej wartości, by mógł stać się zaczynem rozwiązań we wszystkich działach filozofii: ontologii, epistemologii, etyki, estetyki itd.

Jeśli chodzi o przyjęcie tego a nie innego systemu, to dokonuje się to w polu reakcji emotywniej. Przynajmniej ja tak uważam. Dlatego najchętniej definiuję filozofię jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu. Los odsyła do eschatonu i ma rejestrować wpływ obiektywnych sił zewnętrznych na życie człowieka, które toczy się w czasie i wraz z czasem. Słowu „los” przeciwstawia się tu inne słowo – „szczęście”, pytając zarazem, jakie usposobienie więcej szczęśliwości pozwoli człowiekowi wydobyć z życia: czy usposobienie kierujące jego myśl ku przyszłości, czy też to koncentrujące jego uwagę na teraźniejszości. To drugie usposobienie zdefiniowałem jako reentywizm, dający się zawrzeć w maksymie: życie człowieka jest ważne bezpośrednio teraz, a nie jako środek do osiągnięcia czegoś w przyszłości. To emocjonalne usposobienie daje się zobiektywizować i ująć w pogląd, iż nasz świat rodzi się za każdym razem na nowo (*a recentiori*) wraz z doświadczeniem, pomimo iż już raz w jakimś sensie (gramatycznym) istniał. Wszystko bowiem, co pojawia się w naszym życiu – każde doświadczenie, zdarzenie, dzieło lub odczucie – pojawia się zawsze po raz pierwszy. Nic nie jest powtarzalne, bo każda chwila jest inna. Nawet opis jakiegoś zjawiska może być dokonany we wszystkich czasach gramatycznych, ale prawdziwy pozostanie tylko w czasie teraźniejszym. Czas realny niszczy czas gramatyczny. Podstawową kategorią reentywizmu jest zdarzenie (*eventus recens*), czyli to, co dzieje się tu i teraz. Zdarzenie jest jednak człowiekowi dane tylko intuicyjnie, ponieważ w procesie poznania dostrzega on jedynie zjawiska, stanowiące już efekt zdarzeń. Zdarzenie posiada tylko teraźniejszość, to istnienie pozbawione trwania, byt, który prawdziwie „jest”. Zjawisko odwrotnie – ma przeszłość i przyszłość, a nie ma teraźniejszości; zjawisko „jest”, jeśli jest pochodną zdarzenia. Zdarzenia więc znikają, a zjawiska – czyli to, co spostrzegamy wokół siebie – są ich obrazem. Nie potrafimy jednak uchwycić zdarzeń inaczej jak intuicyjnie – poprzez zjawiska. Podobnie jak dźwięku nie można sformułować w kategoriach dźwięku, lecz jedynie poprzez zapis nut na pięciolinii.

W historii filozofii związane jednak zjawiska nie ze zdarzeniem, które znika, ale z substancją, która jest stała i niezniszczalna. To stało się powodem, dla którego ogłoszono koniec filozofii: kategorii substancji nie można interpretować w nieskończoność. W istocie, dotychczasowa filozofia była bądź historią filozofii, bądź historią systemów, których ambicja i żywotność przygasły u schyłku XX wieku. Po zdetronizowaniu kategorii substancji zabrakło bohatera, który mobilizowałby umysł ludzki do systemowego wysiłku. Ale oto pojawił się nowy obiekt zainteresowań ludzkich – zdarzenie samo dla siebie, rzeczywistość wirtualna, która jest samowyróżnialna i dlatego nie potrzebuje substancji. Ten nowy

obiekt ludzkich pożądań domaga się umiejscowienia w systemie wiedzy ludzkiej, domaga się nowej zasady myślenia. Taką zasadą jest myślenie od początku (*a recentiori*), bo obiekt wirtualny ma tylko początek. I właśnie sposoby myślenia mieszczące się w ramach tej zasady określiłem mianem recentywizmu. Według tej zasady opis jakiegokolwiek zjawiska ze sfery kultury nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, ale tylko w czasie terażniejszym. Głównym wyróżnikiem naszego okresu dziejów jest skumulowanie się wielkiej liczby problemów w naszej terażniejszości. Fakt ten świadczy o bardzo poważnym kryzysie społeczno-kulturalnym i politycznym współczesnego świata, który musi rozwiązywać problemy nierozwiązane w przeszłości, ponieważ ich nierozwiązanie teraz grozi kataklizmami. Wszędzie obserwuje się problemy, które przedtem groziły konfliktami jedynie lokalnymi, a których rozwiązanie można było odłożyć do szczęśliwszej przyszłości. Teraz nagle problemy te pojawiły się jako niecierpiące zwłoki, ponieważ od ich rozwiązania zależy przyszłość. Nasze „tutaj-teraz-bycie” stało się główną rzeczywistością, ponieważ naszych problemów nie da się zepchnąć do „nie-tutaj-teraz-bycia” przyszłego społeczeństwa, jako że grozi nam „nie-bycie”. W takiej sytuacji, cokolwiek jest, jest teraz.

Pogląd ten nazywa się recentywizmem i wyraża myśl, że w sferze faktu ludzkiego bytu i terażniejszość zbiegają się – *ens et recens convertuntur!* W odniesieniu do zjawisk kulturowych chodzi o czas terażniejszy historyczny, przy czym przymiotnik „terażniejszy” odnosić się będzie do człowieka jednopojawieniowego („tutaj-teraz-bycie”), a przymiotnik „historyczny” – do człowieka wielopojawieniowego („nie-tutaj-teraz-bycie”). Terminy „człowiek jednopojawieniowy” i „człowiek wielopojawieniowy” zastępować będą dotychczas stosowane „człowiek jednostkowy” i „człowiek społeczny”, ponieważ zawierają jako istotny składnik głębszą charakterystykę egzystencjalną.

Po drugie, w myśl recentywizmu historia jest dolnym horyzontem terażniejszości, który jest otwarty epistemologicznie na poznawanie, a zamknięty ontologicznie na stawianie się, stanowi więc swego rodzaju „nieistnienie istniejącego” i prowadzi do paradoksu „ślepego bytu”. Przyszłość jest natomiast górnym horyzontem terażniejszości, który jest otwarty ontologicznie na stawianie się, a zamknięty epistemologicznie na poznawanie, stanowi więc swego rodzaju „istnienie nieistniejącego” i prowadzi do paradoksu „ślepej prognozy” (im lepsza prognoza, tym gorzej prognozuje). Pozostaje terażniejszość jako byt (*ens ut recens*), który jest „istnieniem istniejącego” ontologicznie (a więc stałą możliwością bytu i stałym bytem możliwości) oraz „istnieniem istniejącego” epistemologicznie (a więc stałą możliwością poznania i stałym poznawaniem możliwości). Terażniejszość, jako istnienie istniejącego, prowadzi do prostomyślności bytu i świadomości, przy czym treść „istnienia istniejącego” ontologicznie zdeterminowana jest przez rzeczywistość (byt).

Sytuacja człowieka we współczesnym świecie jest następująca: wszystkie filozofie konkurują ze sobą o rząd dusz. Mają one szanse stać się własnością

człowieka i ożywić go jako osobnika realizującego zawarte w nich idee, jeśli tylko przeciętny człowiek je zaakceptuje. Wszystkie, najbardziej skomplikowane poglądy stają się własnością ludzi, kiedy odbierane są przez nich zawsze jako własne prawdy. Ale muszą one wtedy z piedestału skomplikowanych idei zstąpić na ziemię, przemienić się w idee proste. Nie chodzi bowiem o to, by człowiek współczesny znał różne poglądy. Chodzi o to, by miał w ogóle poglądy. Zaakceptowanie informacji, uznanie ich za swoją prawdę – to właśnie pogląd prostomyślny. W moim systemie pogląd ten występuje pod nazwą etyki prostomyślności.

Etyka prostomyślności przyświeca zaprezentowanej przeze mnie filozofii cywilizacji, ponieważ wyraża myśl, że w dotychczasowym biegu dziejów daje się zauważyć przejście od obrazów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thymos*) do obrazów o najbliższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*), przy czym przejście to zgodne jest z kierunkiem rozwoju od przeszłości do przyszłości – od kultury do utopii. Można więc przyjąć, że w obrazie przeszłości utrwala się wartości o najwyższym wskaźniku prostomyślności, a w obrazie przyszłości – wartości o najniższym wskaźniku prostomyślności. Stąd funkcjonowanie zasady, która wyraża istotę sporu reentywizmu z historyzmem o koncepcję dziejów: terażniejszość („tutaj-teraz-bycie”) jest wprost proporcjonalna do głębokości historii („nie-tutaj-teraz-bycie” I), w której szuka przyczyn swych działań, a odwrotnie proporcjonalna do perspektywy czasowej wybiegania w przyszłość („nie-tutaj-teraz-bycie” II) dla oceny skutków tych działań. Oznacza to, że im lepiej znamy przeszłość, tym lepiej rozumiemy terażniejszość, lecz im więcej szczegółów z naszej terażniejszości rzutujemy w przeszłość, tym bardziej zamazujemy obraz własny tej przyszłości. Prowadzi to do swoistej „teorii echa”, zgodnie z którą – każdy fakt zaistniały w przyszłości znajduje swoje echo w kształcie faktu realnego, mającego miejsce w terażniejszości; a każdy fakt, przewidywany jako mający zaistnieć w przyszłości, jest echem faktu realnego, wyjętego żywcem z naszej terażniejszości. Mamy więc echałalię historyczną, jak również echałalię prognostyczną. Ta pierwsza nie stanowi dla umysłu ludzkiego zagrożenia, bo – jak powiedzieliśmy – im więcej faktów poznajemy z naszej przeszłości, tym lepiej rozumiemy naszą terażniejszość. Szkodliwa jest natomiast echałalia prognostyczna, w której nasze fakt przenosimy na przyszłość.

Główny wyraz zastosowań etyki prostomyślności do oceny cywilizacji należy znaleźć w eutyfronie (od gr. *euthys* – prosty), nauce zajmującej się zagadnieniami ochrony podstawowych wartości ludzkich w świecie cywilizacji technicznej.

Eutyfronika zmierza do zhumanizowania człowieka i utrzymuje, że człowiek powinien coś zrobić ze swoją cywilizacją. Główną cechą cywilizacji technicznej jest to, że staje się coraz bardziej skomplikowana. A tymczasem człowiek w swoich zewnętrznych czynnościach jest jej odwrotnością. Technika wy-

maga więc dostosowania do niekomplikujących się sytuacji w organizmie i psychice człowieka. Takiego właśnie człowieka, o którym mówi eutyfronika, nazywamy *homo eutyphronicus*. O takim człowieku niektórzy autorzy chcą powiedzieć: „koniec człowieka”, a o takiej filozofii, która go preferuje – „koniec filozofii”. Jeszcze raz okazuje się, że filozofia za każdym razem grzebie swoich grabarzy.

Oto co oferuje – wbrew tym hasłom – recentywizm.

Zacznę od tego, że sytuacja filozofii współczesnej przypomina jej sytuację w czasach Hegla i państwa pruskiego. Powraca jak bumerang pytanie: jakiej filozofii potrzebuje wiek XXI? Na to pytanie recentywizm odpowiada słowami Hegla – potrzebuje filozofii pisanej w formie słownika nowego systemu. Albowiem recentywizm to tylko globalny ucieleśniony słownik. Dlatego napisałem dwutomowy *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentywizmie, eutyfronice i etyce prostomyślności* (2004). Słownik ten zawiera nowy elementarz słów dających sposobność do tego, aby dokonać metamorfozy człowieka w świecie wirtualnej rzeczywistości i ustanowić nową sieć połączeń z kimś tak istotnym w świecie technotronicznym jak *homo eutyphronicus*. Z punktu widzenia recentywizmu filozofia nowego okresu powinna więc spełniać w tym kontekście siedem postulatów.

Postulat 1. Nowa filozofia powinna się cechować nową metodą, metodą *a recentiori*. Chodzi o to, że żadne poznanie nie wyprzedza w nas doświadczenia, lecz wraz z nim rozpoczyna się tak jakby świat naszych przedstawień rodził się po raz pierwszy (właśnie *a recentiori*), stając się światem pierwszego dnia, w którym nie występuje różnica między zdarzeniami teraźniejszymi, przeszłymi i przyszłymi, wycinki czasu natomiast, sukcesywnie pojawiające się w doświadczeniu człowieka, muszą być traktowane jako współwystępujące w postaci refleksy zdarzeń.

Postulat 2. W definicji prawdy trzeba uwzględnić duży udział czasu. Postulat ten prowadzi do neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w duchu recentywizmu, tj. poglądu, że opis jakiegoś zdarzenia, choć jest możliwy we wszystkich czasach gramatycznych, to jednak prawdziwy jest tylko w czasie realnym – teraźniejszym. Kluczowe znaczenie ma tu łacińskie słowo *adaequatio*, które w nowej definicji zamieniamy na słowo *adaequans*. Prawda zamiast być sądem zgodnym z rzeczywistością, zamienia się na sąd zrównujący się z aktualnym stanem rzeczy, istniejącym w aktualnym dla wypowiedzi świecie.

Postulat 3. Należy dążyć do przywrócenia idei oryginalności w sposobie filozofowania. Koncepcja *adaequans* nie akceptuje „stałej” prawdy, którą można by wzbogacać, ponieważ proces wzbogacania będzie przebiegał w różnych czasach, w których tzw. „stała” prawda utraci swą identyczność. Jeśli na taki proces wzbogacania się zdecydujemy, to będziemy zwiększać już inną prawdę, a w konsekwencji nie będziemy jej zwiększać, lecz mieć całkiem nową prawdę.

Postulat 4. Należy bronić wielkie systemy filozoficzne przed nadinterpretacją. Hermeneutyka, która tłumaczenie dzieł znanych filozofów stawia sobie za cel sam w sobie, prowadzi do całkowitego zaciemnienia tekstów oryginalnych.

Postulat 5. Należy dążyć do ugruntowania nowej antropologii filozoficznej, która byłaby osnuta na tle zjawiska techniki wirtualnej, ale nie wywodziłaby się przede wszystkim z niego. Takim rodzajem antropologii filozoficznej byłaby eutyfronika, która zajmuje się oddziaływaniem techniki, zwłaszcza internetowej, na osobowość ludzką.

Postulat 6. Istnieje potrzeba powiązania estetyki z koncepcją czasu teraźniejszego, czyli uprawiania teorii piękna w świetle ontologii *recens (ens et pulchrum convertuntur)*. Estetyka ta opierałaby się na inscenizacji epistemologicznej zdarzeń niezaiściałych. Gdyby bowiem w sztuce chodziło o kreowanie zjawisk dla zaiściałego zdarzenia, a więc o konkretny przypadek, to możliwości inscenizowania wokół niego różnych peryferiów byłyby ograniczone.

Postulat 7. Epoka nasza stoi u progu nowej teorii kultury, opartej na identyfikacji częściowej z tradycją i projekcji całkiem nowej świadomości człowieka współczesnego. Nowe mutacje kultury rozpadną się na te zmutowane przez przeszłość, terażniejszość lub przyszłość. Epoka nasza wymaga kultury zmutowanej przez terażniejszość.

Na tle tych postulatów recentywizm wprowadza do filozofii człowieka dwa motywy – motyw życia i myślenia o życiu. Jedną jego tezą jest to, że życie moje jest terażniejszością i toczy się realnie tylko w terażniejszości. Drugą – że należy go zmieniać i zależy to ode mnie. A trzecią, że myślenie o życiu zależy zarówno od tradycji, którą jesteśmy obciążeni, jak i od prognoz, w których wybiegamy przed siebie. Z tym łączy się pewna koncepcja praktyczna: aby życie zmieniać, trzeba pozbyć się obciążenia tradycją i nie sugerować się wątpliwej wartości prognozami. Tu występuje pewna koncepcja historyczna: obciążenie tradycją polega na tym, że podlega ona pseudourzeczywistnieniu w wyrazie „przeszłość”, zaś obciążenie prognozami polega na tym, że ulegają one urzeczowieniu w wyrazie „przyszłość”. W ten sposób dwie hipostazy: „przeszłość” i „przyszłość” wprowadzają do naszego myślenia o życiu „rzeczywistości”, których naprawdę nie ma. Błąd polega w istocie na braku rozróżnienia tego, co jest przedmiotem inscenizacji epistemologicznej od tego, co jest przedmiotem twardej ontologii. Okazuje się, że opis jakiegoś zjawiska nie jest tożsamy z jego istnieniem. Dramat nasz polega na tym, że nie potrafimy polubić terażniejszości, która jedynie zmusza nas do działania i bycia w świecie aktualnie danym.

Można by powiedzieć, że postęp wiedzy naukowej i współczesny świat techniki pozwolił człowiekowi na rozwiązanie wielu jego problemów związanych z jego życiem w różnych praktycznych jego wymiarach. Niemniej, postawił go też w nowej sytuacji wobec przyrody i samego siebie. Przed problemami ekologicznymi i moralnymi. Czy zdaniem Pana Profesora, człowiek współczesny ma wła-

ściwe rozeznanie swojej sytuacji i jest w stanie udzielić sobie zadawalających odpowiedzi na dręczące go pytania dotyczące choćby przyrody (ekologii), problemów bioetyki? Jakie kwestie uznałby Pan w wypadku tych dziedzin za wymagające pilnych odpowiedzi?

JB: Postęp wiedzy naukowej i współczesny świat techniki postawił człowieka przed koniecznością: a) rozwiązania problemu relacji między psychiką człowieka a cywilizacją wirtualną (elektroniczną), b) rozwiązania problemu optymalnego zastosowania nauk społecznych do kierowania techniką przez wybór potrzeb i kierunków produkcji, c) rozwiązania problemu regulacji wpływu człowieka na funkcjonowanie naturalnych ekosystemów.

Pierwszy z wymienionych problemów interesuje eutyfronikę, naukę o wpływie techniki elektronicznej na psychikę człowieka. W polu tych zainteresowań znajdują się przede wszystkim sytuacje, w których systemy techniczne – wkraczając w różne dziedziny życia ludzkiego – popadają w kolizję ze stylem życia dotychczas nietechnicznym. Kolizja ta wynika z faktu, że działalność techniczna eliminuje wszelką działalność nietechniczną lub przeobraża ją w techniczną. W rezultacie, umysł ludzki nie syntetyzuje już poczynań, które przedsięwzięje, nie potrafi ich wyświetlić w prostomyślnej perspektywie. Rozwinięta cywilizacja elektroniczna wyraża się w szerokim zastosowaniu jej zdobyczy na różnych odcinkach życia, nawet tych, które pozostają w kolizji z zasadą technologiczności. Technologiczność oznacza właściwość polegającą na łatwym wykonaniu czegoś przy zastosowaniu odpowiednich środków technicznych. A właśnie rozwinięta cywilizacja wirtualna polega na zastosowaniu technologiczności w sferze aksjologii, co z punktu widzenia etyki prostomyślności jest najbardziej wątpliwe. Należałoby nawet mówić o swoistym paradoksie technologiczności, polegającym na komplikacji życia ludzkiego przez jego ułatwienie, kiedy to łatwość osiągnięcia skutku, dzięki zastosowaniu określonej technologii, pozbawia w oczach człowieka przedmiot pożądan tej wartości, którą nadaje mu duży nakład własnych sił i osobistych umiejętności człowieka. Mamy tu do czynienia z niespecyficznym transferem techniki na życie człowieka, kiedy to, co przenosi się z jednej sytuacji na drugą, chociaż zostaje przyswojone w sytuacji właściwej dla przeniesienia wprawy, nie jest jednak specyficzne dla tej (ludzkiej) sytuacji. Efektem transferu techniki na życie człowieka jest tzw. facylitacja techniczna, która wynika stąd, że technologia coś zawsze ułatwia, daje coś niejako darmo, bez wysiłku. Pojawiają się ujemne skutki tej darmowości. Jak wiemy, trudy osiągania sukcesu służą nie tylko zdobyciu pewnego kapitału dóbr, ale nadto trenują do pokonania przeszkód analogicznego typu i kształtują przez to osobowość człowieka. Niszcząc te pozaefektywne rezultaty działania z wysiłkiem, technika wymienia wartości na wygodę. Chodzi o to, że pewne nabyte w toku posługiwania się techniką postawy ulegają przyswojeniu przez

człowieka, następnie nabierają pozoru wartości bez posiadania istotnych walorów w kategoriach aksjologicznych.

Drugi z wymienionych problemów dotyczy tzw. humanistycznego efektu zwłoki. Chodzi o to, że nauki podstawowe techniki rozwijają się niezwykle intensywnie, tak że ich rozwój wyprzedza nauki społeczne. Tymczasem części wydzielone tych nauk – to znaczy nauki społeczne – partycypują w rozwoju techniki, dostarczając działalności gospodarczej kryteriów potrzeb i ich wyboru. Niestety, partycypują w tym rozwoju na zasadzie opóźniającej enklawy. Stąd generalna konkluzja, zgodnie z którą wymóg, aby problemy cywilizacyjne były rozwiązywane nie tylko w sposób optymalny przez techników, ale i w sposób optymalny stawiane przez humanistów. Ale ten wymóg prowadzi do coraz większej liczby problemów podstawowych, które leżą bardziej w sferze emocjonalnej człowieka, aniżeli w sferze samej techniki. Trzeba pamiętać, że zastosowania nauk społecznych do kierowania techniką przez wybór potrzeb i produkcji nie są równie szerokie, co zastosowania nauk przyrodniczych. Skłania to do przyznania się, że mimo iż rozwinęliśmy wielki zakres korzystania z dobrodziejstw wysokiej techniki, nie umiemy jeszcze chronić się od jej toksyn. To znaczy nie umiemy utrzymać się w granicach rozsądnej adaptacji.

Stąd trzeci problem, dotyczący regulacji wpływu człowieka na funkcjonowanie naturalnych ekosystemów. W warunkach wysokiej techniki słowo adaptacja nabiera dwojakiego sensu: raz chodzi o bardzo oszczędnie działającą adaptację biologiczną, drugi raz – o bogaty zakres adaptacji sztucznej, wynikającej z faktu, że człowiek stał się homeostatem inteligentnym dzięki ewolucji centralnego układu nerwowego. Pierwszy rodzaj adaptacji, tj. adaptacja biologiczna, wynika stąd, że organizm ludzki dysponuje regulacyjną różnorodnością, która równoważy fluktuacje środowiska. Niestety, adaptacja ta jest procesem oszczędnym, to znaczy uwzględnia tylko parametry z zakresu regulacyjnego, jaki został wymuszony na organizmie ludzkim w toku ewolucji, tj. przez trwałe ograniczenia środowiska. Tymczasem adaptacja bogata, oparta na technice współczesnej, pozwala człowiekowi wpływać na funkcjonowanie naturalnych ekosystemów i zmieniać je, często w kierunku niekorzystnym. Tu istnieje jakby dialektyczne oddziaływanie na siebie obu typów adaptacji – bogatej i oszczędnej. Jest bowiem tak, że rezultaty teoretyczne aktywności mózgowej człowieka stanowią różnorodnościową rezerwę gatunku *homo sapiens* w radzeniu sobie ze zmianami w środowisku. Ale jednocześnie techniczne urzeczywistnienia tych rezultatów, stanowiąc odpowiednik fenotypowej manifestacji stanów możliwych, stwarzają pewne niebezpieczeństwo. Polega ono na tym, że nie działają żadne sita eliminacyjne dla tych urzeczywistnień. Po prostu technika realizuje prawie wszystko, czego jej nauka dostarcza w owej postaci potencjalnej, a to nie jest korzystne.

To smutne, ale w epoce wysokiej techniki, pytań dotyczących egzystencji ludzkiej nie stawia się już pod kątem tego, co człowiek może osiągnąć wartościowego, ale pod kątem wyboru, jakiego dokonuje w swojej praktycznej dzia-

łałości. I trzeba powiedzieć, że lojalność nauki nie jest lojalnością wobec ludzkości, lecz wobec jej własnej prawdy. A także, że prawo nauki nie jest prawem tego, co ludzkość uważa za dobre, moralne i przyzwoite, lecz prawem tego, co jest możliwe. Staczymy się jakby po pochylni: wszystko, co nauka może wiedzieć, nauka musi wiedzieć, i podobnie – wszystko, co technika może zrobić, to prawdopodobnie robi. W tym kontekście wspomniany humanistyczny efekt zwłoki oznacza, że ludzkie możliwości zmieniania i kierowania przyrodą wra- stają szybciej, aniżeli człowiek jest w stanie wyobrazić sobie konsekwencje głą- bokich przemian, jakie jest w stanie wywołać. Tym bardziej, że między momen- tem zastosowania innowacji technicznej na skalę przemysłową a momentem powszechnego uświadomienia sobie jego negatywnych skutków w sferze czło- wieka upływa pewien czas. Ten odstęp czasu powoduje, że podjęcie posunięć zapobiegawczych wobec skutków ubocznych następuje równie z pewną zwłoką. Nazywamy to technologicznym efektem zwłoki. Wiemy tymczasem, że sku- teczne usuwanie występujących niedomagań jest możliwe tylko we wczesnym stadium procesów technologicznych. W rezultacie, zalecenia profilaktyczne mają miejsce wtedy, gdy społeczeństwo zdoła sobie uświadomić szkodliwe skutki tej lub innej innowacji – a więc na psychologicznym poziomie ich oddzia- ływania. Stąd dopiero odsyłane są one do weryfikacji na poziomie technologicz- nym. W ten oto sposób ogromny wysiłek nowoczesnej technologii może zostać przekierowany i wykorzystany niezgodnie z założonymi planami.

Przyczyna tego zjawiska tkwi w samej istocie racjonalności techniki. Tech- nik bowiem obejmuje świadomie te cechy przedmiotów, o których aktualnie wie, że wpływają na wynik użytkowy działania. Natomiast pomija, jako nie- istotne, cechy nieobjęte celowością działania czysto ludzkiego. W tej sytuacji sygnał o zachodzącym błędzie dobiega do świadomości technika zbyt późno. Po prostu system dokonuje poprawki, gdy już minęła potrzeba jej dokonania. Co więcej, nowy sygnał błędu pojawia się niebawem i wywołuje nową poprawkę, a spóźniona reakcja zostaje powtórzona i, jak łatwo przewidzieć, w kierunku odwrotnym. Tu po przekroczeniu pewnej bariery powstaje sytuacja, która sprzy- ja generowaniu zmian już szkodliwych. Można by powiedzieć, że nasza cywili- zacja techniczna znajduje się w takim właśnie momencie. Wsuwanie w tym kontekście hasła modelu „nowego człowieka” w biotechnologii i psychologii nie wynika ze współczesnej wiedzy antropologicznej, lecz z idealizmu humani- stycznego. Nie znamy jednak sposobu określenia idealnego stanu ludzkiego. Możemy tylko bronić stanu aktualnego kondycji człowieka, czego domaga się właśnie eutyfronika.

Panie Profesorze, jak Pan ocenia zmiany, jakie zaszły w naszej części świata po upadku komunizmu? Czy rzeczywistość toczy się zgodnie z Pańskimi oczekiwaniami i oczekiwaniami tzw. społeczeństw postkomunistycznych? Czy czło- wiek współczesny ma wizję swojej przyszłości? Czy świat współczesny może

zagrozić człowiekowi? A być może, że to człowiek jest zagrożeniem dla świata i samego siebie?

JB: Zmiany, jakie zaszły w naszej części świata po upadku komunizmu, muszę ocenić najpierw z punktu widzenia historiozofii, którą osobiście uprawiam. Chodzi mi o to, że cywilizacja realizuje się w dziejach zarówno podmiotu wielopojawieniowego (zbiorowego w sensie historycznym), jak i podmiotu jednopojawieniowego (jednostki w danym okresie historycznym). Cywilizacja realizująca się w dziejach podmiotu wielopojawieniowego niewiele ma wspólnego z zaspokajaniem pragnień w sferze podmiotu jednapojawieniowego. Miejscem pojednania racjonalności podmiotu wielopojawieniowego z subiektywnym punktem widzenia podmiotu jednopojawieniowego nie są abstrakcyjne dzieje ducha (np. duch solidarności), lecz kultura techniczna, którą jednostka zastaje w miejscu przemian i z którą stanowi „całość etyczną”. Czynnikiem całościującym zastanej kultury technicznej jest żywy *ethos* (np. *ethos* solidarności), w którym jednostka może zrealizować własną wolność jako część podmiotu wielopojawieniowego. *Ethos* powszechny staje się moralnością, wola powszechna – wola jednostkową. Ten właśnie moment woli jednostkowej odrywa się od woli powszechnej i od konieczności przyrodniczej, decyduje o ludzkim osobowym wnętrzu człowieka ery postkomunizmu w naszej części świata. Toteż zwykło się go określać terminem „wolność”, „decydowanie”. W erze komunizmu była to wolność klasowa i współdecydowanie.

I tu dochodzimy do istoty zagadnienia. Moment wolnej decyzji rozkłada się bądź na inteligencję emocjonalną jednostki, bądź na jego inteligencję techniczną, to znaczy wiąże się z postępowaniem moralnym lub technicznym. Braki w postępie moralnym są mniej zauważalne, aniżeli braki w postępie technicznym, który tu nazwiemy postępowaniem menedżerskim. Jednostka nieprzywykła do radzenia sobie w sprawach gospodarczych indywidualnie, siłą rzeczy zdaje się na menedżment, tj. system sprawowania naczelnego kierownictwa w przedsiębiorstwie nie przez właściciela, ale przez powołanego przezeń i działającego w jego imieniu oraz na jego rachunek kierownika. Własność i kontrola stały się tu w rzeczywistości oddzielone. Taki stan rzeczy stał się powodem wielu niekształceń w pojmowaniu natury cywilizacji technicznej. Należy tu wymienić utożsamianie postępu technicznego z postępowaniem społecznym. Obecnej ekonomii politycznej zarzucić trzeba, iż nie jest w stanie objaśnić współczesnego świata w kontekście żądań ludzkich.

Czy więc rzeczywistość współczesna toczy się zgodnie z oczekiwaniami, jakie żywiłem? Odpowiedź musi wypaść negatywnie, skoro ekonomie polityczną zastąpiła doktryna postępu technicznego, ta zaś wyprowadza z postępu technicznego funkcję postępu społecznego. Stawia przede wszystkim moralność tradycyjną wobec wielu nowych zagadnień powstałych w wyniku wzrostu stopy życiowej społeczeństwa postkomunistycznego. Zdaniem jednych, zbyt szybko

poszukuje się możliwości dialogu między moralnością tradycyjną i współczesną, a to przez odwołanie się do opisu faktów i ich naukowego wyrazu (patrz: biotyka, biotechnologia), zdaniem innych proces ten przebiega za wolno. Społeczeństwo hołdujące moralności tradycyjnej opierało się na dwóch filarach: moralności dziedziczenia i moralności obyczajów. Częściowo zasady te wywodzą się jeszcze ze społeczeństwa rolniczego opartego na rodzinie jako grupie pierwotnej. Tymczasem w miarę urbanizacji więź emotywna i życie sąsiedzkie uległy rozluźnieniu, wobec czego tradycyjne cnoty, mające oparcie w instynkcie, zanikają, zaś sam instynkt, będący główną ich podstawą, człowiek współczesny usiłuje przekroczyć w kierunku wartości rozumu.

Problem polega więc na definicji przekroczenia bariery dotychczasowego systemu wartości. Skoro instynkt zaznaczył się w dziejach Europy gwałtem i rzezią, trzeba pomyśleć o racjonalizacji systemu moralnego w życiu społeczeństwa postkomunistycznego. Miejsce moralności tradycyjnej, opartej na instynkcie, powinna zająć moralność oparta na informacji. Przynajmniej tak przekonywał jeszcze niedawno do swej wizji J. Fourastie. Metoda naukowa, na której opiera się ta nowa moralność, pozwoli człowiekowi ująć zagadnienia dobra i zła w kategoriach obiektywnych, tj. przenieść zagadnienie zła z dziedziny moralności do dziedziny techniki. Na tym właśnie polegałoby przejście od pojęcia winy w odczuciu instynktu do pojęcia błędu w znaczeniu rozumowym. Decyzje wynikające z wyboru moralnego winny być zastąpione decyzjami popartymi informacją. Informacja okazuje się potrzebna nie tylko w polityce, ale i w moralności. Niestety, człowiek przeciętny, cierpiący na niedosyt informacji naukowej, trzyma się dalej moralności tradycyjnej, dzięki której urzeczywistnia kompromis potrzeby, która go ożywia, i kosztów, które ponosi.

Widzimy oto jak scjentyzm człowieka ery technotroniki, w której zasięgu znalazło się także nasze postkomunistyczne społeczeństwo, zrzuca odpowiedzialność za ludzkie czyny na formułę nauki i wiedzy ścisłej. Przeciw tego typu moralności scjentyzycznej występuje etyka prostomyślności, przy której obstaje. Jest to etyka zharmonizowania rozumu i godności. Głosi ona mianowicie, że jednostka ludzka, która aktualnie znalazła się w nowej sytuacji, powinna być zdolna do wytworzenia adekwatnych postaw, które byłyby w płaszczyźnie rozumu (w sferze *phronesis*) zgodne ze zdobyczami nauki (np. w kwestii *in vitro*), a w płaszczyźnie instynktu (w sferze *thymos*) chroniłyby człowieka przed zatrutą „życia żarliwego”. Chociaż bowiem nauka zwiększa ilość rozwiązań opartych na informacji, to przecież decyzje oparte na prostomyślności pozostaną zjawiskiem podstawowym: w pewnych sytuacjach musimy decydować jeszcze przed uzyskaniem wszystkich informacji.

Przypomnę, że idea etyki prostomyślności wyrasta bezpośrednio z eutyfroniki, której ambicją jest stworzenie modelu człowieka prostomyślnego (*homo euthyphronicus*) odpornego na alienacyjny, frustracyjny wpływ techniki. Punktem wyjścia etyki prostomyślności, której zręby zarysowałem w moich licznych

publikacjach, jest założenie, że człowiek dzisiejszy poszukuje zaspokojenia swych pragnień w sposób możliwie prosty i bezpośredni. Tymczasem technika, do której odwołuje się dzisiejsza gospodarka globalna, powoduje, wręcz wymusza na jednostce coraz bardziej skomplikowany i pośredni sposób reakcji czy wyrażania własnych potrzeb. To prawda, że życie w społeczności ludzkiej – także w systemie postkomunistycznym – wymaga kontroli impulsów spontanicznych (ze sfery *thymos*) przez procesy wyższe – racjonalne (ze sfery *phronesis*). Jednak nadmierna racjonalizacja i komplikacja życia człowieka prowadzi do wypierania z jego osobowości sfery uczuć i emocji, które muszą współistnieć ze sferą rozumu (*phronesis*), aby jednostka mogła harmonijnie się rozwijać. Jeśli współczesny człowiek utraci zdolność do takiego współistnienia, on sam stanie się zagrożeniem dla świata i samego siebie.

Etyka prostomyślności rysuje więc propozycje harmonii spontanicznej, dionizyjskiej *thymos* i jej niezbędnego uzupełnienia apollinijskiego porządku, opartego na rozsądku (*phronesis*).

Europa wydaje się być w szczególnym okresie swej historii. W pewnym sensie powróciła do idei średniowiecznego uniwersalizmu. Polska jest członkiem Unii Europejskiej. Czy nie sądzi Pan, że Europa po uzyskaniu nowej tożsamości, po burzliwym czasie, ale i bogatym w doświadczenia, zwłaszcza w minionym stuleciu, swoich dziejów, stoi przed koniecznością samookreślenia się w nowej rzeczywistości? Jak winna wyglądać Europa współczesna? Jak Pan Profesor postrzega miejsce Polski i innych krajów europejskich w zjednoczonej Europie? Jakie zadania uznałby Pan Profesor za szczególnie ważne, przed którymi stają filozofowie i filozofia w Europie i w Polsce? I czy te zadania są podejmowane aktualnie przez filozofów tego obszaru kulturowego?

JB: Porównanie jednoczącej się dzisiaj Europy do uniwersalizmu średniowiecznego jest tylko w części trafne. W gruncie rzeczy mamy tu do czynienia z nową jakością przemian, a to ze względu na to, że spotykają się aktualnie ze sobą dwa rodzaje tożsamości – narodowej i europejskiej. Chodzi o to, że tożsamość narodowa jest częścią kultury zmutowanej przez historię, zaś tożsamość europejska – wyrazem kultury zmutowanej przez teraźniejszość. Tożsamość europejska zakłada więc w jakimś stopniu teraźniejszość, która wyłania się w dialogu z edukacyjną przeszłością. Można zatem powiedzieć, że jesteśmy świadkami wchodzenia Europy w epokę reentywizmu, w której nasz świat rodzi się na nowo, pomimo iż już raz (historycznie) w jakiś sposób istniał. Stąd w mojej koncepcji historiozofii europejskiej – nazwałem ją euroreentywizmem – opis dokonujących się przemian nastawiony jest na próbę ukazania, w jaki sposób dzisiejsza Europa zmierza do wspólnotowej teraźniejszości narodów, w ramach której wspólna teraźniejszość zmusza narody europejskie do przyjęcia wspólnej przeszłości i wspólnej przyszłości.

Podkreślam tu słowo „wspólnotowość”, które wstawiam w miejsce uboższego w treść terminu – „wspólnota”. Idzie o to, że w dziejach ludzkich ukształtowały się różne typy szeroko rozumianej wspólnotowości, które tradycyjnie nazywamy cywilizacjami. Dwa z nich mają już zamkniętą historię, trzeci natomiast rodzi się na naszych oczach i stanowi zaledwie polityczny, a być może i moralny, postulat. Pierwszy typ wspólnotowości obejmuje cywilizacje diatymiczne (*dia-thymos*), znajdujące się na niższym poziomie rozwoju, ale cechujące się przewagą pierwiastka miękkiego, tymicznego właśnie. Na gruncie tej wspólnotowości motorem projekcji był strach, a jego dopełnieniem łup zdobywany na tym drugim, którego strach był większy. Typ drugi wspólnotowości określa cywilizacje diafroniczne (*dia-phronesis*) stojące na wyższym poziomie racjonalnego rozwoju, ale cechujące się przewagą pierwiastka twardego, fronicznego. Na gruncie tej wspólnotowości motorem projekcji stała się praca, a jej dopełnieniem zysk, który znalazł opis w epopei K. Marksa *Kapitał*. Z tego punktu widzenia w dotychczasowym biegu dziejów daje się zauważyć przejście od stanów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thymos*) do stanów o najniższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*). W tym właśnie kontekście towarzysząca filozofii reentywistycznej eutyfronika, rozumiana jako nauka o ochronie wartości ludzkich przed działaniem cywilizacji technicznej, postuluje trzeci typ wspólnotowości – cywilizację eutyfroniczną, w której pozostawałyby w eufunkcjonalnej harmonii ze sobą zarówno kody orientacji (sfera *phronesis*), jak i wzory godności (sfera *thymos*), określające wartość życia w poszczególnych typach cywilizacji. Na gruncie tej wspólnotowości motorem projekcji postępu stał się rozum, a jego idealnym (lecz jak realnym?) dopełnieniem miałyby być – godność ludzka. Ten trzeci typ wspólnotowości europejskiej zakrawa na utopię. Rysując takie perspektywy czujemy się po trosze jak prostomyślny szlachcic, Don Kichot z Manczy, w nasz wiek XXI przeniesiony. Ale jeśli czasami nie pocujemy się nim choć raz, będziemy być może niezadługo żyć w świecie, w którym żyć wprawdzie łatwo, ale w którym żyć nie warto. Systemem odniesień jest tutaj dla filozofa dziejów człowiek terazniejszy, wobec którego przyszłość i którego dopiero przeszłość rodzić się mogą jako miary czasu: tego historycznego, który niesie zdarzenia martwe, i tego przyszłego, który niesie nieznanne.

Cywilizacja terazniejszej Europy wydaje się być wytworem długiej walki ze strachem, pracą i rozumem, jaką musiała stoczyć ludzkość u zarania swoich dziejów i jaką toczy nadal, cofając się do jądra doświadczenia strachu, zakodowanego w swoim stanie pierwotnym. To dialektyczne splątanie cywilizacji i strachu, cywilizacji i pracy, cywilizacji i rozumu, każe nam przypuszczać, że zarówno jednostki, jak zbiorowość uwikłane są w nieustanny dialog ze strachem, zyskiem i rozumem, w który wpędza nas przyspieszony bieg dziejów. W tym dialogu pokój jest obroną stanu posiadania, a więc łupu, który został zagarnięty, zysku, który zrodził się z ludzkiego potu, godności, która uzasadnia

swą wyższość nad rozumem. Aby dotrzeć do jądra tego trójdialogu – strachu i łupu, pracy i zysku, rozumu i godności – trzeba przebić się przez gąszcz reguł, które ludzkość stworzyła dla pokonania bariery strachu, pracy i rozumu. Jednak zysk prowadzi do strachu przed utratą pracy, a rozum do strachu przed utratą godności. Aby ten *circulus vitiosus* naszej cywilizacji przeciąć, musimy wrócić do podmiotu projekcji strachu, pracy i rozumu, którym jest człowiek jednopojawieniowy, ulokowany w „tutaj-teraz-byciu”, jak i do przedmiotu identyfikacji, którym jest człowiek wielopojawieniowy, ulokowany w „mie-tutaj-teraz-byciu”, tj. który uosabia powtarzalność podstawowych wartości i form życia ludzkiego. Zawsze można mieć nadzieję, że w swoim powtórzeniu owa wartość będzie wyższa.

Cywilizacja europejska, która przeszła przez trzy etapy cywilizacji diatymicznej, diafronicznej i wkracza w okres cywilizacji eutyfronicznej, nadal – jak się zdaje – pozostaje w dużym stopniu cywilizacją diatymiczną, a więc cywilizacją strachu. Nadal rewolucja jest wyrazem strachu przed głodem, pokój jest strachem przed wojną, Bóg jest strachem przed nicością, a państwo jest wyrazem strachu władzy przed utratą władzy. Europejczyk musi więc sobie postawić pytanie o sens na nowo, zanim z horyzontu jego spojrzenia przepadnie ów „zanikający punkt” – człowiek narodowy. To pytanie o sens to pytanie o kierunek ekspansji, widzianej z punktu widzenia funkcji różniczkowalnej „przed”, „teraz” czy „po”, tj. czy będzie to tworzenie kultury zmutowanej przez przeszłość, terażniejszość czy przyszłość. Interesuje nas, oczywiście, kierunek ekspansji w terażniejszość.

Ten ostatni kierunek ekspansji przyjął aktualnie podwójną postać, jakimi są: euroamerykanizm i eurocentyzm.

Recentyzm amerykański jest globalistyczny, jednak daje pierwszeństwo faktom ludzkim, wyżej ceni fakty ludzkie niż te, które stały się zjawiskami samymi dla siebie. Słowem, jest pragmatyczny. To jest jego siła. Ale z drugiej strony globalizm amerykański natrafił w kulturze europejskiej na granice ekspansji. Mechanizm identyfikacji kulturowej obecny w kulturze amerykańskiej ceduje jednostkową wartość na istniejące aktualnie społeczeństwo i odtąd zamienia ją w fantazmat przyszłości (Ameryka chce być dzisiejsza jutro), ponieważ Ameryka nie ma już pomysłu na swoją terażniejszość.

Taki pomysł na siebie znalazła Europa, która odchodzi od historii narodowej i kroczy do wspólnotowej terażniejszości narodów. Druga wojna światowa przyniosła rozpad Europy na zachodnią i wschodnią oraz świata – na Wschód i Zachód. Wielkie mocarstwowe potęgi trzymały świat w ryzach ekonomicznych i militarnych aż do upadku jednej z nich i otwarcia Europy Wschodniej na Zachód. Po zjednoczeniu Niemiec przyszedł czas na zjednoczenie Europy. Ale narody Europy, chcąc budować jedność, muszą pozbyć się brzemienia historii, tj. spisać w tym względzie protokół rozbieżności. Budując wspólną terażniejszość, muszą ją koncentrować wokół wspólnego momentu recentyzmycznego –

muszą wyrównać swoją terażniejszość. W tej dorównującej terażniejszości Europy spostrzegam miejsce dla Polski i innych krajów europejskich, mających się znaleźć w zjednoczonej Europie. Euroamerykanizm, zmierzający do wspólnoty „nie-tutaj-teraz-bycia”, zostaje wyparty przez eurorecentywizm, czyli dążenie Europy do wspólnotowej terażniejszości – do wspólnoty „tutaj-teraz-bycia”.

W tej zmieniającej się terażniejszości Europy rysują się szczególnie ważne zadania, przed którymi stoją filozofowie i filozofia w Europie i w Polsce. Kiedyś postawiono u nas pytanie: „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?” Dzisiaj powiedzielibyśmy: „Jakiej filozofii potrzebują Europejczycy?” Na pewno nie potrzebują końca filozofii. Nowa epoka Europy oznacza koniec dawnej filozofii. Hegel uważał filozofię rozumności obiektywnej za ostatecznie zakończoną. Kierkegaard i Nietzsche zapowiadali koniec możliwości kwestionowania komunikacji „bycia-z-Bogiem” albo z nicością własną. Po zakwestionowaniu wszystkiego nic już nie nadawało się na materiał wielkiego systemu. Odtąd trzeba było pozwolić oddziaływać samej postawie negacji, a także – nie tworząc samemu systemu – filozofować w spojrzeniu na system, którego twórcą jest ktoś inny. Na efekty tego stanu rzeczy nie trzeba było długo czekać. Przestały na naszych oczach rodzić się systemy filozoficzne, funkcję myśliciela przejął filozof-historyk. W tym szeregu malkontentów ustawił się nawet Heidegger, skoro problemem dla niego nie jest to, czy nowe zagadnienie dla nowej epoki zostaje otwarte, czy stare podjęte na nowo (my powiedzielibyśmy: *a recentiori*), lecz sam sposób stawiania zagadnień. Tu samo filozofowanie zostaje opatrzone znakiem zapytania. Rozumowano tak: skoro Grecy otworzyli intelektualny horyzont, w którym porusza się współczesny filozof, to nie pozostało nic innego poza nieustannym odślanianiem problematyczności, w której znalazła się współczesna filozofia. To decyduje o dobrym samopoczuciu współczesnego filozofa-historyka. Gorzej, że samopoczucie to zwalnia z filozofowania oraz z funkcji bycia myślicielem terażniejszej Europy, którego obowiązywałaby oryginalność.

Jest charakterystyczne, że wymyślono ideę „końca filozofii”, ale zauważono, iż rzekomy koniec filozofii nie oznacza „końca nauki”. Toteż filozofowie łudzą się postęпами nauki i kryją za ich parawanem, uprawiając tzw. filozofię naukową, tj. filozofię wypowiedzianą w języku nauki. Jednakże złudzenie postępu, które daje nauka, polega nie na jej osiągnięciach, lecz na przenoszeniu tych osiągnięć w przyszłość, co w prostej linii prowadzi do antynomii prognostycznej, polegającej na tym, że im więcej faktów przenosimy z naszej terażniejszości w przyszłość, tym bardziej wypaczamy obraz przyszłości. Odwrotność tego mechanizmu stosują dzisiejsi filozofowie-historycy, którzy ulegają tzw. echolalii historycznej, zgodnie z którą każdy pogląd stworzony w przeszłości znajduje swoje echo w kształcie poglądu realnego, mającego miejsce w terażniejszości. Tymczasem nie da się wytłumaczyć przyszłości przez terażniejszość, ani terażniejszości przez przeszłość: terażniejszość interpretuje się przez samą siebie, dokonać zaś tego może przez wysiłek myśli systematycznej.

Panie Profesorze, jak Pan ocenia procesy kulturowe i cywilizacyjne zachodzące w Europie Zachodniej, a dziś już faktycznie w Unii Europejskiej? Czy postępująca laicyzacja Europy chrześcijańskiej oraz niekorzystne zjawiska demograficzne (ujemny wskaźnik urodzeń) wśród ludności autochtonicznej i potężne ruchy migracyjne nie będą prowadziły do istotnych zmian kulturowych i populacyjnych. Czy zatem Europa nie jest w sytuacji utraty swej historycznej tożsamości? Czy nie jest w sytuacji upadającego Rzymu? Czy można już mówić o nowej Europie?

JB: Procesy kulturowe i cywilizacyjne zachodzące w Unii Europejskiej to dwa odrębne procesy. Uważam bowiem, że istnieje zasadnicza różnica między cywilizacją a kulturą. Cywilizacja to przede wszystkim techniczne osiągnięcia, które służą udoskonaleniu i ułatwieniu codziennego życia ludzkiego. Rozwój cywilizacji wiąże się z rozwojem techniki, ekonomiki, systemów organizacji itd. Kultura natomiast jest wyższą postacią ludzkiego bytowania, która odnosi się do faktów duchowych, artystycznych, intelektualnych i religijnych. Kultura determinuje sposoby życia poszczególnych narodów wchodzących w skład Unii Europejskiej i dostarcza całego (źródnicowanego) bogactwa wartości (*resp.* wzorców godności). Wyróżniamy dwa ludzkie dążenia związane z cywilizacją i kulturą: dążenie do projekcji (przekraczania siebie), właściwsze dla cywilizacji, i dążenie do identyfikacji (ukonstytuowania siebie), które jest dążeniem właściwym kulturze. Podmiotem projekcji, czyli aktywności poszukiwawczej, jest człowiek jednopojawieniowy Europy teraźniejszej, on uczy się, tworzy kulturę i cywilizację. Dopelnieniem tej projekcji musi być identyfikowanie się z jakimś ideałem – symbolami, wartościami. Takim przedmiotem identyfikacji jest człowiek wielopojawieniowy Europy – człowiek bez daty narodzin i śmierci, w którym zawarte byłoby to, co jest wytworem człowieka jednopojawieniowego, ale uległo obiektywizacji, utrwaleniu na tyle, że zostało włączone w dorobek ogólny nowoczesnej Europy, stanowiącą wartość w jej życiu wspólnotowym. Bez działania mechanizmu identyfikacji człowieka jednopojawieniowego (narodowego) z kulturą człowieka wielopojawieniowego Europy, kultura europejska traci swój najgłębszy sens, sens historyczny. Mechanizm identyfikacji kulturowej Europy jest wybitnie selektywny z punktu widzenia wchodzących w nią państw narodowych, w tym Polski. Jeśli np. mówimy, że żyjemy w kulturze polskiej, to znaczy to, że jesteśmy osadzeni w pewnej jej mutacji, która z żadną z poprzednich mutacji kultury polskiej się nie utożsamia.

Ruch narodów Europy w kierunku zjednoczenia to nie jest ruch po prostu, lecz ruch przekwalifikujący podmiot, który temu ruchowi podlega, i ten właśnie ruch nazywamy mechanizmem selektywnej identyfikacji człowieka jednopojawieniowego (narodowego) z kulturą człowieka wielopojawieniowego Europy. Znaczy to, że nowy moment reentywistyczny człowieka nowej Europy nie musi już (a nawet nie może) charakteryzować się dotychczasowymi peryferiami bytu,

choć powinien (a nawet musi) się odznaczać tożsamością rdzenia, jeżeli mamy je przypisać temu podmiotowi, a jednocześnie odmówić mu posiadania tych samych peryferiów. Możliwości rozwoju nowej Europy rysują się w perspektywie historycznej człowieka wielopojawieniowego, natomiast możliwość osadzona jest w biografii człowieka jednopojawieniowego, konkretnego Europejczyka. Stąd terażniejszość Europy nazwałbym stałym bytem możliwości jej historii. To, co się staje momentem recentywistycznym, aktualnym w tej historii, staje się nim z powodu jakiegoś braku w górnym peryferium i z negacji bytowania w dolnym peryferium terażniejszości. Myśl jest taka: jeśli każdy moment recentywistyczny aktualnie rozwijającej się Europy jest obłożony (narodowymi) peryferiami bytu, to może zaistnieć taka sytuacja, że jakieś „miejsce” w górnym horyzoncie jej rdzenia będzie puste (ontologicznie otwarte na stawanie się), a w dolnym horyzoncie zakrzepłe (ontologicznie zamknięte). Jednak – szczęśliwie – zablokowanie tych miejsc w dolnym horyzoncie stawania się Europą oraz ich otwarcie w horyzoncie górnym stają się motorem ekspansji, tj. stałym bytem możliwości. Zmiana formy bytowania przez jakąś kulturę na inną jest możliwa przez uchwycenie kierunku jej ekspansji. Przyszłość i terażniejszość skazane są na to, by w życiu Europejczyka nieustannie przeczyć sobie wzajemnie, jeśli chodzi o bycie, a zarazem wzajemnie schlebiać pod względem możliwości. To schlebianie, przez niektórych nazywane nadzieją, uwypukla sytuację Nowej Europy, ponieważ przyszłość to właśnie owe puste „miejsca”, do których zajęcia wszyscy jesteśmy zachęceni. Jest to trudna droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów.

Na tej trudnej drodze rysują się dwa ważne zjawiska: postępująca laicyzacja Europy chrześcijańskiej oraz niekorzystne zjawiska demograficzne, w tym potężne ruchy migracyjne, które będą prowadziły do istotnych zmian kulturowych i populacyjnych, podobnych do tych, które miały miejsce na terenach starożytnej Grecji i Azji Mniejszej. W szczególności postępująca sekularyzacja chrześcijańskiej Europy będzie miała istotny wpływ na kształt duchowości europejskiej. Pytanie, które można tu postawić brzmiałoby: Jaki jest Bóg w Europie teraz? A nie jest to tylko pytanie teologiczne. Pascalowskie teologumena, których precyzacją zajmują się teologowie w swoich katedrach, ciągle muszą się mierzyć z mitologummenami historii chrześcijaństwa. Zwłaszcza współistnienie z potężnym islamem będzie ciągle wywoływać te pytania, odniesione do postaci założyciela chrześcijaństwa, Jezusa: prorok czy Bóg? Drugim problemem kontrolersyjnym jest misyjny charakter chrześcijaństwa, bez którego nie ma ono szans przetrwania, a którego kontynuacja budzić będzie w innych wielkich religiach zrozumiały sprzeciw. Jednakże bez chrześcijaństwa Europa znajdzie się w sytuacji utraty swej historycznej tożsamości. Jeśli do tego dojdzie, Europa nie znajdzie się w sytuacji upadającego Rzymu, lecz – być może – możliwości nowego chrztu. Kto ochrzci Nową Europę? Tego nie wiemy.

Czy mógłby Pan Profesor podzielić się swoimi refleksjami na temat obszaru, który tu określimy umownie Krajami Kultur Słowiańskich? Problem to szczególnie znaczący po rozszerzeniu Unii Europejskiej nie tylko o dawne państwa należące do „bloku wschodniego”, ale i dawne republiki radzieckie. Pojawia się pytanie, czy w Europie nie powstaje nowy „mur berliński”, tym razem także między krajami słowiańskimi? Jakie zadania w tym kontekście widziałby Pan Profesor dla Filozofów tych krajów, w tym także dla Pisma Filozofów Krajów Słowiańskich „ΣΟΦΙΑ”?

JB: Rozumiem, że chodzi tu o obszar krajów o specyficznej duchowości, a zatem o zjawiska możliwe dzięki właściwościom psychicznym ludzi tego obszaru. Jeśli przez kulturę duchową rozumieć taki układ, który organizuje elementy procesu semiotycznego, a więc pewien „pejzaż semiotyczny” jako zinternalizowany układ znaczeń i wartości, norm i ideałów, w którym tkwią filozofowie krajów słowiańskich, to należy od razu zaznaczyć, że układ ten jest tylko względnie izolowany. Świadczy o tym łatwość, z jaką przesunięto dotychczasowe granice Unii Europejskiej. Chodzi o to, że kultura duchowa, w tym filozoficzna, stanowiąc pewien ład psychologiczny, nadbudowuje się na innego typu ładzie kulturowym, obejmującym eksterioryzowaną kulturę humanistyczną. Pod tym względem filozofowie krajów słowiańskich wchodzą – z punktu widzenia Unii Europejskiej – w ten sam układ kulturowy, określający europejski sposób wartościowania zjawisk, definiowany ze względu na dziedziny ich występowania – w literaturze, sztuce, filozofii. Trzeba tu przypomnieć, że Szestow, Biedajew, Trentowski, Hoene-Wroński – to filozofowie zarazem zachodni i słowiańscy. Decyduje o tym zbiór wartości przekazywanych przez nich za pośrednictwem symboli, a zwłaszcza konstrukcji systemowej wypowiedzi. W obu obszarach bowiem filozofia to system a system znaczy to samo – zorganizowany zespół idei. Wszędzie bowiem wysiłek refleksji filozoficznej zmierza do uczynienia wyrażania myśli jak najbardziej uniwersalnym. Do tego też zmierzają filozofowie słowiańscy. Inaczej ich oderwana myśl czy odosobnione twierdzenia byłyby czymś arbitralnym. Dopiero w kontekście ich duchowości słowiańskiej znajdują swe uzasadnienie i znaczenie, a jeśli ów kontekst i znaczenie są jeszcze – dzięki systemowi – połączone z jeszcze większą, europejską, całością, wszystko, co zostało wypowiedziane w języku słowiańskim, nabiera wówczas ścisłego, obiektywnego i (po przetłumaczeniu) uniwersalnego znaczenia.

To, co wiąże filozofie różnych obszarów geograficznych i kulturowych, to ich wyrażanie się w postaci systemu. To, co je różni – to plan dostosowania do środowiska pojęciowego, który obejmuje na danym obszarze funkcjonowania konkretnego filozofa – wiedzę, sztukę, filozofie, które są różnymi typami odpowiedzi na problemy ludzkie. Myślę, że pojęcie nowego „muru berlińskiego” nie ma tu realnego zastosowania, przynajmniej na dłuższą metę – formy nowoczesnego komunikowania się (internet), nowoczesnego tłumaczenia tekstów i zno-

szenia barier granicznych przez postępujący rozwój mediów zadecydują o tym, że filozofia krajów słowiańskich będzie mogła wnieść świeży ożywczy powiew w kulturę tzw. Zachodu, w tym także kulturę filozoficzną. Pod tym względem filozofowie słowiańscy sami muszą podjąć Hegłowski trud budowania systemów. To, co charakteryzuje ich dotychczasowy trud, to raczej pewna architektoniczna jedność ich poszczególnych dzieł. Jednakże w odróżnieniu od systemu będącego jednością pojęć architektoniczna jedność wystarcza tylko w literaturze, np. w powieści, gdzie może się opierać na charakterze postaci albo na uczuciu czy konkretnej intuicji. Ale jest to problem nie tylko filozofii słowiańskiej. Także filozofia Bergsona nie jest systemem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Tym, co ją spaja (jej jednością architektoniczną), jest intuicja życiowa. W tym bardzo szerokim znaczeniu – *mutatis mutandis* – można mówić również o „systemach filozofów słowiańskich”.