

Janusz A. Majcherek

Wyjątkowość, przygodność, uniwersalizm

Ciekawość poznawcza współczesnego człowieka jest zaspokajana przez wiedzę naukową, która dąży do tworzenia interpretacji i wyjaśnień w formie praw, osiągających możliwie najwyższy stopień ogólności i uniwersalności (powszechności). Karl Popper w *Logice odkrycia naukowego* uznał prawa nauki za zdania uniwersalne, czyli przyjmujące (*explicite* lub *implicite*) formułę: „O wszystkich punktach w czasie i przestrzeni (lub wszystkich obszarach czasoprzestrzennych) prawdą jest, że...”¹. Jak wskazuje z kolei B. Tuchańska, w dominującym obecnie modelu nauki „jednym z warunków koniecznych, jakie spełnione muszą być przez zdania kandydujące do miana praw nauki, zdania prawo-podobne, a tym samym warunkiem spełnianym faktycznie przez prawa nauki jest warunek uniwersalności czasowej i przestrzennej, czyli – ścisłej ogólności”².

Takie podejście jest charakterystyczne nie tylko dla przyrodoznawstwa, lecz także często usiłujących naśladować jego metodologię nauk społecznych i nauk o kulturze. W takim ujęciu

pierwszym zadaniem przy konstruowaniu teorii jest zatem znalezienie pojęć, które będą użyte w stwierdzeniach teoretycznych. Najbardziej pomocnym rodzajem pojęć teoretycznych jest zmienna ogólna, *continuum*, które stosuje się do każdej kultury i do każdego punktu czasu – do społeczności, które przestały istnieć, istnieją czy jeszcze nie zaczęły istnieć³.

Podążając konsekwentnie za tymi wymogami, możemy stwierdzić, że

za wiedzę uznajemy jedynie informacje o uniwersalnych regularnościach, nawet mimo tego, że wiedza nie musi mówić o absolutnie nieograniczonych uniwersalnościach.

¹ K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1972, s. 57.

² B. Tuchańska, *Uniwersalność praw nauki a związek dyscyplin nomologicznych z historycznymi*, [w:] *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*, red. J. Kmita, K. Łastowski, Warszawa 1990, s. 58.

³ J. Hage, cyt. za: *ibidem*, s. 61.

Wiedza i informacja po prostu o jakichś „tu i teraz” szczegółach czy unikatowych sprostowaniach nie jest wiedzą⁴.

Tego rodzaju epistemologia i metodologia nie pozostaje bez konsekwencji ontologicznych. Najbardziej lapidarnie ujął je Willard V. O. Quine, stwierdzając, że „być to znaczy być wartością zmiennej”, co oznacza dezindywidualizację pojedynczego przedmiotu. W przypadku przedmiotów fizycznych ma to uzasadnienie, bowiem zwłaszcza na poziomie kwantowym składniki układu są tak związane, że nieodróżnialne.

Cząstki elementarne zachowują się w zespołach podobnych cząstek tak, jakby nie odróżniały się w niczym od swoich współbraci. Samo przypuszczenie, że moglibyśmy na przykład odróżniać od siebie elektrony, znajdujące się w jednym układzie, jest niezgodne z podstawowymi prawami fizyki kwantowej. Teoria ta głosi całkowitą nieodróżnialność cząstek elementarnych jednego typu⁵.

Przeniesienie jednak tezy o indywidualnej nieodróżnialności i przedmiotowej deautonomizacji do charakterystyki osób ludzkich jest nie do przyjęcia z powodów zarówno ontologicznych, epistemologicznych (metodologicznych), jak etycznych.

Ludzka ciekawość poznawcza jest ponadto nakierowana zwłaszcza na to, co wyjątkowe, niepowtarzalne i unikatowe. W szczególności dotyczy to właśnie człowieka – najważniejszego lub przynajmniej wyróżnionego obiektu poznania, podług starożytnej maksymy *gnothi seauton*. Stąd wynika dysonans między wiedzą dążącą do unifikacji, standaryzacji i schematyzacji opisywanych przedmiotów a ludzkim dążeniem do uchwycenia tego, co w nich (a zwłaszcza sobie samych i innych ludziach) niezwykle. Konflikt ten ujawniał się już w przeszłości zarówno na gruncie filozofii, jak i między nauką a filozofią (zwłaszcza antropologią filozoficzną). Przykładem pierwszego typu jest sprzeciw Blaise’a Pascala wobec uniwersalizacji i „kwantyzacji” świata w kartezjańskiej metodzie analitycznej lub protest Sørensa Kierkegaarda przeciw uniwersalnym roszczeniom obiektywnych praw heglowskiego absolutyzmu, podniesiony w imię partykularności, subiektywności i wyjątkowości ludzkiej egzystencji. Przykłady drugiego rodzaju to dokonana przez Friedricha Nietzschego czy Henri Bergsona krytyka typologizacji i standaryzacji rzeczywistości dokonywanej przez rozum naukowy lub sformułowanie nakazu respektowania metodologicznej odrębności humanistyki wobec przyrodoznawstwa przez Wilhelma Diltheya w postaci przeciwstawienia *Naturwissenschaften* i *Geisteswissenschaften*, lub przez Florianą Znanieckiego jako konieczność uwzględniania „współczynnika humanistycznego”. Współcześnie ten dysonans i kryjąca się za nim odrębność filozoficzno-metodologiczna ujawniły się jednak na obszarze samej nauki, w tym również jej przyrodoznawczych dyscyplin. Tu natomiast uległy przynajmniej częściowej interioryzacji, o czym świadczą poniżej wymienione przejawy.

⁴ P. Munz, cyt. za: A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 87.

⁵ M. Tempczyk, *Świat harmonii i chaosu*, Warszawa 1995, s. 227

1. Reguła wzrostu entropii, będąca innym sformułowaniem drugiej zasady termodynamiki, głosi powszechne dążenie procesów fizycznych do równomiernego rozproszenia parametrów, lecz musi uwzględniać istnienie obiektów będących czasowymi i przestrzennymi odstępstwami od niej, tzn. osiągających lokalnie i tymczasowo zwiększony poziom komplikacji i organizacji. Zatem niezależnie od reguły stałego wzrostu entropii i pewności osiągnięcia finalnego stanu zupełnego nieuporządkowania układu, konieczne jest uwzględnianie wyjątków od niej, a w szczególności istnienia człowieka i związanego z nim porządku (od biologicznego, przez społeczno-kulturowy, do aksjonormatywnego).

Zdawali sobie z tego sprawę już niektórzy fizycy XIX-wieczni i uwzględniali w swoich interpretacjach. Ludwig Boltzmann, przykładowo, brał pod uwagę tę konieczność przyjmowania wyjątków od drugiej zasady termodynamiki w swej teorii kinetycznej, w której występują lokalne fluktuacje entropii w stosunku do jej „naturalnego” poziomu, tworząc tzw. nisze entropii. W pewnej interpretacji można to rozumieć jako metanaukowy nakaz uwzględniania obecności człowieka w świecie fizycznym, albowiem „fakt istnienia człowieka jest regułą wyboru (lub w sensie normatywnym – kryterium oceny) teorii fizycznych”⁶. Inaczej mówiąc, „ponieważ życie jest faktem, to fakt ten należy uzgodnić z uniwersalną stałą fizyczną”⁷, nie da się go zignorować.

Jeszcze wyraźniej konieczność uwzględniania pojedynczych i wyjątkowych, nieprzewidywalnych zjawisk wyeksponowała termodynamika nieliniowa, według której pojedynczy epizod modyfikuje przebieg całego procesu i może doprowadzić do jego zupełnie innego rezultatu.

Jak podkreśla Wolfgang Welsch, konieczność uwzględniania istniejących wyjątków i partykularnych właściwości, w tym związanych z istnieniem i istotą człowieka, nie została nauce (w jej przyrodniczych dziedzinach) narzucona czy zasugerowana z zewnątrz, lecz wyniknęła z odkryć i ustaleń dokonanych przez nią samą.

To, co kiedyś inne pola – na przykład teoria kultury lub estetyka – wносиły w formie krytyki, teraz wybucha w samym ładunku jądra scjentyistycznej racjonalności i stąd szybko staje się obowiązujące [...]. Do jądra świadomości naukowej dociera teraz pluralizm, nieciągłość, antagonizm, partykularność. Wyrzuca się natomiast monopolizm, uniwersalność, totalność, wyłącność⁸.

Druga zasada termodynamiki stała się ulubionym argumentem postmodernistów przeciw totalizującym skłonnościom naukowego obiektywizmu.

2. Jeszcze poważniejsze konsekwencje płyną z pojawienia się w kosmologii zasady antropicznej.

Jej słaba wersja, nakazująca uwzględnianie w kosmicznej ewolucji obecności człowieka (czyli antropogenezy), uchodzi już za oczywistość.

⁶ M. Zabierowski, *Wszechświat i wiedza*, Wrocław 1994, s. 33.

⁷ *Ibidem*, s. 27.

⁸ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, Warszawa 1998, s. 109.

Twierdzenie, że przyjmując w teoriach kosmologicznych rozmaite wartości wielkości fizycznych, musimy uwzględnić możliwość powstania w toku ewolucji kosmicznej świadomego życia, nie jest przecież niczym innym, jak postulatem liczenia się z faktami. Faktem jest, że istniejemy i trudno byłoby przyjmować takie wartości odpowiednich wielkości fizycznych, które byłyby z tym faktem niezgodne. Kosmologia może się nawet w ogóle nie interesować faktem istnienia życia świadomego, ale przyjmując swe rozwiązanie, nie może mu przeczyć⁹.

Lecz zdaniem Martina Reesa, „stwierdzenie, że kosmiczne środowisko sprzyja rozwojowi życia w tej formie, jaką znamy, nie jest tautologią. Dzięki takiemu rozumowaniu wzbogaca się nasza wiedza”¹⁰. Stwarza to dla kosmologii poważne wyzwanie, bowiem wymaga wprowadzenia w zakres obiektów, jakimi się zajmuje, przedmiotów o właściwościach (przynajmniej częściowo) pozafizycznych. Nie da się więc brać dosłownie zapewnień, że kosmologia „może się nie interesować faktem istnienia życia świadomego”, skoro „materialny Wszechświat obejmuje – jak można rzecz ująć – rozmaite poziomy (warstwy) ontyczne, w tym: psychiczność, świadomość oraz duchowość”¹¹. Zatem opis fizyczny wymaga uwzględnienia obiektu przynajmniej częściowo niefizycznego, charakteryzującego się świadomością. Jego istnienie jest pewnym wyjątkiem, ale tym samym czyni wyjątkowym również istniejący wszechświat.

Wszystko wskazuje na to, że nasze zaistnienie było uzależnione od znikomych – ale jednak różnych od zera! – zaburzeń w rozkładzie materii, jakie musiały istnieć w epoce, w której promieniowanie tła po raz ostatni oddziaływało z materią. Powstanie galaktyk, tych wielkich koncentracji energii, jakie wyewoluowały z pierwotnych zaburzeń gęstości, było prawdopodobnie warunkiem koniecznym do zaistnienia ewolucji, która wyprodukowała badaczy Wszechświata¹².

Silna zasada antropiczna idzie jeszcze dalej, wymagając przyjęcia obecności człowieka jako explanansu w teoriach kosmologicznych. W ten sposób „podważa ontologię samoistnej materii [...], kładzie nacisk na własność materii polegającą na otwarciu się na wiedzę o sobie, na to, że dopiero materia i jej samowiedza stanowią o pełnej postaci bytu. Żadna z dwóch warunkujących się składowych”, czyli fizyczna materia i świadoma duchowość, „nie może istnieć w sposób autonomiczny”¹³. Według wykładni zgodnej z silną zasadą antropiczną, przewycięzony zostaje wręcz ów dysonans między uniwersalnością praw fizycznych i partykularnością (wyjątkowością) ludzkiej egzystencji, obiektywnością świata materialnego i subiektywnością świata duchowego. Dotyczy to nie tylko samej kosmologii, lecz także mechaniki

⁹ M. Łagosz, *Człowiek miarą Wszechświata? Problem zasad antropicznych w kosmologii*, „Filozofia Nauki” 2002, nr 1, s. 36.

¹⁰ M. Rees, *Przed początkiem. Nasz Wszechświat i inne wszechświaty*, Warszawa 1999, s. 296.

¹¹ M. Łagosz, *Człowiek miarą...*, s. 39.

¹² M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 102.

¹³ M. Zabierowski, *Status obserwatora w fizyce współczesnej*, Wrocław 1990, s. 37–39.

kwantowej (zmuszonej, z innych powodów, także uwzględniać obserwatora procesów fizycznych). „W związku z tym tradycyjny podział świata na podmiot i przedmiot badań, świat wewnętrzny i zewnętrzny, ciało i duszę nie jest w ramach fizyki kwantowej uzasadniony” – twierdzi David Bohm¹⁴.

Te radykalne konkluzje wykazują jednak ułomność, oparte są bowiem na silnej wersji zasady antropicznej, mającej o wiele bardziej kontrowersyjny status od wersji słabej. Ale trzeba wziąć pod uwagę, że wspiera ją autorytet najwybitniejszego bodaj współczesnego kosmologa Stephena Hawkinga, posługującego się nią otwarcie¹⁵.

W każdym razie można bezpiecznie sądzić, że dyskusja nad zasadą antropiczną wykazała, iż zbiór wszechświatów, w których możliwe było nasze zaistnienie, jest znikomym małym podzbiorem w zbiorze wszystkich możliwych światów. Jest to niewątpliwie fakt o pewnej wymowie filozoficznej. [...] Żyjemy więc w nieprawdopodobnym świecie¹⁶.

Co więcej, elementy wynikające z praw ogólnych oraz te przypadkowe, wyjątkowe, są nieoddzielne i trudno odróżnialne. „Wśród wielu aspektów Wszechświata nie potrafimy rozróżnić tych, które są efektem praw przyrody, od innych, które pochodzą z wirującej ruletki przypadku”¹⁷.

3. Istnienie życia, a już zwłaszcza świadomego, zostało dotychczas stwierdzone na jednym tylko obiekcie kosmicznym w całym Wszechświecie. Jest więc, z tego punktu widzenia, wyjątkiem. W tej jedynej znanej postaci stanowi wynik procesów ustalonych i opisanych przez prawa ewolucji filogenetycznej. Jej podstawę od półwiecza tworzy, oparta na odkryciu struktury DNA, teoria multiplikacji genomu, a dokładnie rzecz biorąc – zaburzeń w tej multiplikacji. Gdyby bowiem przebiegała ona bez zakłóceń, to do dziś reprodukowalby się w nieskończoność ten sam typ jednokomórkowego organizmu, który można by rzeczywiście traktować jako zdeindywidualizowany, bo samopowielający się. Uniemożliwiłoby to jednak powstanie innych organizmów, a zwłaszcza tego świadomego, jakim jest człowiek. Zatem bogactwo form przyrody ożywionej, stanowiące przedmiot zainteresowania, podziwu i troski człowieka (zwłaszcza w rozmaitych nurtach współczesnej ekofilozofii), a także jego własne istnienie jest wynikiem pewnych zaburzeń procesu multiplikacji genetycznej, prowadzących do powstawania przypadkowych mutacji.

W toku ewolucji

ponad 99 proc. wszystkich gatunków zwierząt czy roślin wyginęło. Wiele gatunków człowieka również wymarło. Wszyscy ludzie żyjący obecnie pochodzą od bardzo niewielkiej

¹⁴ Za J. Czerny, *Filozofia współczesnej kosmologii*, Katowice 2001, s. 16–17.

¹⁵ „Zazwyczaj przyjmuje się, że pytanie, dlaczego czasoprzestrzeń ma cztery wymiary, nie należy do fizyki. Można jednak udzielić na nie dobrej odpowiedzi, odwołując się do zasady antropicznej. Czasoprzestrzeń trójwymiarowa – z dwoma wymiarami przestrzennymi i jednym czasowym – z oczywistych powodów nie wystarcza, by mogły istnieć skomplikowane organizmy” – S. Hawking, *Czarne dziury i wszechświaty niemowlące oraz inne eseje*, Poznań 1997, s. 57–58; w innym miejscu Hawking odwołuje się do silnej zasady antropicznej, by wyjaśnić zgodność psychologicznej i kosmologicznej strzałki czasu, ibidem, s. 90.

¹⁶ M. Heller, *Nowa fizyka...*, s. 108.

¹⁷ J. D. Barrow, *Teorie Wszystkiego. W poszukiwaniu ostatecznego wyjaśnienia*, Kraków 1995, s. 180.

grupy, może nawet od tylko jednego szczepu czy rodziny *homo sapiens*, która żyła gdzieś w Afryce około 150 tysięcy lat temu. Tym się udało, przeżyli, rozmnożyli... Czy to przypadek? Czy jakaś kombinacja szczególnych mutacji? Najprawdopodobniej jedno i drugie, jak to najczęściej zdarza się w ewolucji¹⁸.

Przypadek jest uwzględniony w prawach ewolucji jako czynnik sprawczy.

Co więcej, każdy człowiek ma odmienny i niepowtarzalny, sobie tylko właściwy układ genów. Pojawiające się współcześnie możliwości i pomysły ograniczenia tej różnorodności i unikatowości poprzez powielanie (klonowanie) istot ludzkich, budzą powszechne zaniepokojenie i oburzenie. Zatem istnieje zgoda co do konieczności zachowania genetycznej odmienności i wyjątkowości oraz brak takiej zgody co do jej zredukowania lub zmiany technicznymi manipulacjami. Człowieka obraża i zagraża mu nie tylko unifikacja i standaryzacja, dokonywana przez naukowe teorie, ale jeszcze bardziej usiłowanie jej dokonania przez naukową praktykę eksperymentalną. Możliwe skutki takiej praktyki Francis Fukuyama określił obrazowo jako „koniec człowieka”¹⁹.

4. Tym, co wyróżnia człowieka spośród innych istot żywych, są jego cechy psychiczne. Tym, co go odróżnia od całej natury, jest kultura.

Z punktu widzenia antropologii kulturowej indywidualny człowiek dysponuje i posługuje się kulturą dzięki jej nabyciu z zewnątrz, w toku procesów enkulturacji lub kulturalizacji. Dla antropologów rangę aksjomatu zachowała teza Clyde'a Kluckhohna: „to be human is to be cultured”²⁰. Jak tu ujął Alfred Kroeber, jeden z najbardziej reprezentatywnych i miarodajnych antropologów: „ogólnie rzecz biorąc, w sferze relacji pomiędzy kulturą i osobowością kultura właśnie okazuje się ciągle siłą czynną i kształtującą, a osobowość – elementem kształtowanym”²¹. Takie są właśnie prawidłowości („ogólnie rzecz biorąc”) przyjmowane w antropologii. Ten rodzaj determinizmu kulturowego został przez Johna Tennekesa uznany za wynikający z dążenia antropologów do wypełnienia wymogów naukowości, utożsamianych przez nich ze schematami wyjaśnień przyczynowo-skutkowych²².

Badania i analizy kultur, przejrane i przywołane przez Antoninę Kłoskowską, pozwoliły jej na sformułowanie następującej prawidłowości:

im prostsze jest społeczeństwo, tym mniejsza jest liczba wzorów, które wskazuje ono jednostce do realizacji, tym węższa „sfera tolerancji” pozostawiona indywidualnym odchyleniom, tym wyraźniejszy dzięki swej jednolitości społeczny charakter procesu uczenia się²³.

¹⁸ P. Słonimski, *Gdyby dinozaury przeżyły*, „Rzeczpospolita” 2003, nr 208, s. 11.

¹⁹ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004.

²⁰ C. Kluckhohn, *Mirror of Man*, New York 1944, s. 24.

²¹ A. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 1973, s. 333.

²² J. Tennekes, *Anthropology, relativism and method*, Assen 1971, s. 102 i n.

²³ A. Kłoskowska, *Z historii i socjologii kultury*, Warszawa 1969, s. 242.

Zatem im kultura wyżej rozwinięta i bogatsza we wzory, tym większe pozostawia możliwości indywidualnego kształtowania osobistych relacji wobec niej i wpływanie na nią. W miarę rozwoju kultury słabnie jej unifikująca rola.

Zygmunt Bauman uznał deterministyczne i holistyczne interpretacje kultury za „nowoczesne”, a więc przezwyciężone przez „ponowoczesne”, charakteryzujące się indywidualizacją i pluralizacją.

Istotne różnice kulturowe nie są nigdy „obiektywnie dane” ani też nie mogą być „obiektywnie wyrównane” czy wymazane. Jeśli treści kulturowe są „całością”, to tylko w tym sensie, w jakim jest całością zbiornik elementów, z którego czerpie się je w różnych zestawach, kombinując na w zasadzie niezliczone mnóstwo sposobów²⁴.

Gdyby bowiem przyjąć kulturę jako przyczynę i explanans, a osobę (osobowość) jako skutek i explanandum, a za podstawowy mechanizm kulturotwórczy uznać enkulturację lub reprodukcję prostą kapitału kulturowego (w rozumieniu Pierre’a Bourdieu), to niewytłumaczalne pozostałyby:

a. pochodzenie kultury; w rzeczy samej – Kroeber traktował kultury jako podobne pod względem statusu ontycznego ideom platońskim, bezosobowe i pozaosobowe, wieczne i w zasadzie niezienne, co pozostaje w sprzeczności z historyczną ich genealogią i niezgodzie z naukową antropogenezą;

b. źródło zmian i innowacji kulturowych; to poważny problem dla antropologii, a zwłaszcza jej dominujących nurtów funkcjonalnych i strukturalnych, zmuszonych odwoływać się do czynników egzogennych lub w ogóle pozakulturowych, naturalnych (np. teorii potrzeb);

c. zróżnicowanie stopnia zmienności i innowacyjności; rozmaite typologie kultur (dionizyjskie–apolińskie, prefiguratywne–kofiguratywne–postfiguratywne etc.) nie wyjaśniają powodów, dla których jedne są bardziej, a inne mniej rozwinięte i na rozwój podatne, wskazując raczej skutki lub przejawy tego zróżnicowania niż jego przyczyny albo źródła;

d. zróżnicowanie indywidualnej aktywności i kreatywności kulturowej; rozwój kultury wymaga właśnie zaburzeń, zakłóceń w procesie enkulturacji czy reprodukcji kulturowej, zmiany dominujących wzorów kulturowych, podważania standardów kulturowych i oferowania nowych przez osoby kreatywne, osobowości twórcze.

Jedynym wyjaśnieniem genezy kultury, jej odmian, zachodzących w niej zmian i zróżnicowania form uczestnictwa w niej może być działalność ludzkiej osoby jako jej twórcy, wylamującego się z deterministycznie rozumianych procesów enkulturacji i reprodukcji wzorów kultury. Kształtowanie kultury przez człowieka jest zapewne wyjątkiem na tle procesów przeciwnych – kształtowania człowieka przez kulturę. Regułą jest uleganie kulturze, a nie tworzenie jej. Twórców kultury jest nieporównanie mniej niż jej uczestników i użytkowników. Kultura jednak powstała i rozwija się właśnie dzięki tym wyjątkom.

²⁴ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 316.

5. Istnienie nie tylko pojedynczych ludzi, lecz ludzkich zbiorowości, powiązanych rozlicznymi relacjami, narzuciło naukom o człowieku podejście socjologiczne, wyrażające się w eksponowaniu procesu uczłowieczenia jako socjalizacji (w paradygmacie pozytywistycznym uważano socjologię za jedyną naukowo ugruntowaną dyscyplinę humanistyczną). Najbardziej skrajne deterministyczno-mechanistyczne jego sformułowanie znalazła A. Kłoskowska u Johna Gillina:

dziecko w każdym społeczeństwie zostaje zamknięte w rodzaju „żelaznej dziewicy” społeczno-kulturowych nacisków i skanalizowanych metod zaspokajania, których zadaniem jest uczynienie z niego takiego rodzaju osoby, jaką powinno się ono stać zgodnie z przewidywaniami i życzeniami członków jego grupy²⁵.

Jeśli nawet inne ujęcia są mniej drastyczne, to generalnie nauki społeczne traktują człowieka jako element grup i struktur, a istotę ludzką jako odzwierciedlającą istotę jej społecznych relacji. Społeczeństwo jest w takim ujęciu czymś pierwotnym, a osoba ludzka wtórnym. David Wrong nazwał takie podejście „przesocjalizowaną koncepcją człowieka w socjologii współczesnej” i skrytykował je jako rażąco jednostronne²⁶.

Niezależnie od siły, stopnia i charakteru procesów socjalizacyjnych oraz oddziaływania czynników społecznych, społeczeństwo bowiem nie istniałoby bez indywidualnych ludzi, którzy je tworzą lub przynajmniej się na nie składają, a zwłaszcza tych, którzy tworzą i kształtują obowiązujące w nim wzory społecznych zachowań i normy postępowania. W porządku epistemologicznym, co pokazał Kartezjusz, także istnienie indywiduum ludzkiego jako osoby świadomej jest pierwotne wobec istnienia innych ludzi, zwłaszcza jako zbiorowości nadrzędnej wobec każdego z nich. Wyróżniające się, odmienne, charakterystyczne osobowości są ciekawsze i bardziej społecznie znaczące (wpływowo) niż anonimowe, standardowe i typowe jednostki, ukształtowane w wyniku socjalizacyjnych schematów, reprezentujące typ przeciętny (modalny). Zatem to odstępstwa, wyjątki od unifikujących procesów społecznych tworzą podstawy rozwoju – zarówno indywidualnego, jak społecznego.

* * *

Jak można skonstatować z powyższych przykładów i omówień, zarówno w przyrodoznawstwie, jak naukach społecznych istnienie i istota człowieka (jako gatunku i jako indywiduum) przedstawia się jako wyjątek, odstępstwo, zakłócenie uniwersalnych i obiektywnych prawidłowości – fizycznych, biologicznych, kulturowych, socjologicznych. To tłumaczy np. trudności ujęć prawnonaturalnych, usiłujących znaleźć i wskazać prawidłowości (prawa natury) mogące być podstawą i uzasadnieniem wartości człowieczeństwa, a więc i praw je chroniących. Jeśli człowiek, i jako gatunek, i jako indywiduum jest unikatem, to jego wartość nie opiera się na „byciu

²⁵ A. Kłoskowska, *Z historii...*, s. 240.

²⁶ D. Wrong, *Przesocjalizowana koncepcja człowieka w socjologii współczesnej*, [w:] *Kryzys i schizma. Antysocjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1984.

wartością zmiennej” lub podmiotem zdań wyrażających ogólne prawa, lecz przeciwnie – na byciu odmiennym (od innych zjawisk i przedmiotów – fizycznych, biologicznych, społecznych) oraz partykularnym, niepowtarzalnym.

Tak rozumianą wyjątkowość można uznać za pewną wersję przygodności. Nie jest to kategoria w filozofii i antropologii nowa, przeciwnie: stanowi – jak wiadomo – trzon klasycznej metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. W tamtym ujęciu jednak otrzymała dopełnienie w przeciwstawionej jej konieczności, rozumianej teistycznie. Przygodność bytu (w tym ludzkiego) wymaga – dla pełnego wyjaśnienia – konieczności bytu absolutnego, czyli boskiego. Natomiast przygodność jako wyjątkowość, ujawniana w prawach naukowych i w ich wyniku, nie wymaga założeń teistycznych, lecz jedynie naukowych. I to nie ona stanowi dla nich przesłankę, lecz odwrotnie: jest wnioskiem z nich – pośrednio czy choćby tylko ubocznie – płynącym. To nie przygodność człowieka (i świata, w którym żyje) jest uzasadnieniem i potwierdzeniem konieczności Boga. To konieczność wyrażona w prawach nauki prowadzi do uznania człowieka jako wyjątku od nich, ale przez nie przewidywanego i ukazywanego.

Tak rozumiana przygodność bliższa jest tej, którą sformułował i analizował Richard Rorty. Istnienie ludzkości czy obowiązywalność praw człowieka nie jest, według tej wykładni, wynikiem konieczności tkwiącej w rzeczywistości lub naukowych prawach.

Utopijna światowa społeczność założona przez Kartę ONZ czy Helsińską Deklarację Praw Człowieka nie jest wcale w większym stopniu przeznaczeniem człowieka niż zagłada atomowa lub zastąpienie demokracji przez zwalczających się wojskowych przywódców. Gdyby zrealizowało się cokolwiek z tych ostatnich możliwości, nasz gatunek nie miałby szczęścia, ale wcale nie byłby irracjonalny. Nie tyle nie poradziłby sobie z życiem według powinności moralnych, ile straciłby po prostu szansę bycia szczęśliwym²⁷.

Przygodność oznacza, że nie ma w ludzkiej istocie konieczności – ani w tym, że istnieje, ani w tym, jaką jest. Solidarność – newralgiczna kategoria rortiańskiej antropologii i etyki – nie oznacza niczego, co można znaleźć w naturze lub odkryć w jej prawach, lecz coś, co należy stworzyć niezależnie od nich, bez względu na nie.

Ponieważ, zdaniem Rorty’ego, nie istnieje żadna natura ludzka, tj. żaden taki zbiór cech, które decydowałyby o naszym człowieczeństwie, nie ma też możliwości wskazania na jakieś obiektywne przesłanki ludzkiej solidarności. Stąd też solidarności nie można odkryć (nie czeka ona w ukryciu gotowa swego ujawnienia), lecz trzeba ją raczej stworzyć²⁸.

Jeśli istnienie i istota człowieka oraz rzeczywistość społeczna i kulturowa przez niego tworzone są przygodne, to w jaki sposób uzasadnić ich wartość i uprawomocnić je? Ani metafizyczna metoda, odwołująca się do zasady racji dostatecznej, ani koncepcje prawnonaturalne nie są w stanie dać przekonującego uzasadnienia, bo-

²⁷ R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski: stan filozofii współczesnej*, red. J. Niżnik, Warszawa 1996, s. 68–69.

²⁸ A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996, s. 89.

wiem zakładają jego ogólność i uniwersalność (taki charakter mają wszelkie prawa i zasady). Zwłaszcza jeśli postulatywnie rozumiane normy próbuje się opierać na tym, co normalne w sensie naukowo ustalonej prawidłowości, powszechności, typowości – można uzyskać rezultaty sprzeczne z intencjami. Na tego rodzaju prawidłowościach opierają się np. socjobiologia, psychologia ewolucyjna czy teoria samolubnego genu oraz inne interpretacje mechanistyczno-deterministyczne, trudne do pogodzenia z jakąkolwiek postulatywnością.

Powolywanie się na powszechność, w sensie powszechności występowania, naraża na podobne trudności. Można się wówczas zetknąć z argumentacją, że prawa człowieka czy demokracja nie mają takiego uprawomocnienia, ponieważ stanowią wyjątki w ludzkiej historii, a więc nie da się o nich powiedzieć, że „stosują się do każdej kultury i do każdego punktu czasu – do społeczności, które przestały istnieć, istnieją, czy jeszcze nie zaczęły istnieć” (zob. przyp. 3).

Rorty zdaje sobie sprawę z tych trudności. Odwoławszy się do kategorii przygodności, wyrzekł się więc teoretycznego uzasadniania konkretnych wyborów i decyzji, a zatem ich uprawomocnienia poprzez ogólne prawa i reguły, poprzestając na uzasadnieniu pragmatycznym. Stąd wynikły jego deklaracje o rezygnacji z „obiektywności” na rzecz „solidarności” i z „filozofii” w imię „demokracji”. Doprowadziło go to jednak także do bezradności w pragmatycznym usprawiedliwieniu tego wyboru, stawiając pod zarzutem relatywizmu, który trudno mu oddalić.

Putnam postrzega mnie jako relatywistę, ponieważ nie mogę odwołać się do żadnego obiektywnego stanu rzeczy, aby rozsądzić między możliwym światem, w którym naziści triumfują, zamieszkałym przez ludzi, dla których rasizm nazistów wydaje się czymś normalnym, a nasza egalitarna tolerancja szalona, a możliwym światem, w którym to my triumfujemy, a rasizm nazistów jest czymś obłądnym. Rzeczywiście – nie mogę odwołać się do takiego stanu rzeczy, nie bardziej niż jakiś gatunek zwierząt, który zagrożony utratą swej niszy ekologicznej na rzecz innego gatunku, stojący zatem w obliczu wymarcia, nie może znaleźć jakiegoś obiektywnego „stanu rzeczy”, aby rozstrzygnąć kwestię, który z gatunków ma prawo do owej niszy²⁹.

Rorty nie dostrzega, jak się zdaje, wskazanej i omówionej tu drogi uzasadnienia, przez powołanie się na niektóre ustalenia naukowe. Ukazują one istotę ludzką i świat, w którym żyje, jako wyjątkowe. To, co wyjątkowe i niepowtarzalne jest jednak właśnie wyżej cenione, niż to, co zdeterminowane i typowe, a więc nieuchronne i zastępowalne (bo dające się odtworzyć w powtarzalnych procesach).

To właśnie na owej wyjątkowości można oprzeć zasady czy normy nakazujące szacunek dla niej i jej obronę. Zasadą powszechną można uczynić ochronę wyjątkowości, tkwiącej w człowieku jako gatunku i jednostce – w jego wymiarze fizycznym, biologicznym, społecznym i kulturowym. Nie wikła to w trudności z uzgodnieniem takiej zasady z uniwersalnymi prawami nauki, bo te – jak pokazano – same ukazują tę wyjątkowość, jej nieusuwalność, a nawet – paradoksalnie – konieczność.

²⁹ R. Rorty, *Putnam a groźba relatywizmu*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995.

Uniqueness, accidentality, universalism

Abstract

The aim of all scientific activity is formulation of general truths, which concern the greatest possible number of entities. Scientific cognitive activity is thus concentrated on what is typical and standard in entities, disregarding the individual, accidental or peculiar features. And yet, non-scientific interests of a human being are directed just towards what is atypical, exceptional, or particular, especially focusing on "oneself", treated as a separate, unique, and independent being. Some of the findings and tendencies of modern science, however, give us the right to analyse uniqueness within the framework of scientific theory. Thus, whatever is unique – especially the man in the universe – will confirm its value and importance, also as an object of cognition.