Joaquín Jareño Alarcón
Universidad Católica San Antonio de Murcia
Academic Visitor (Oxford University)

Jaka tożsamość uniwersytetu?

Europejska przestrzeń uniwersytecka już od kilku lat przeżywa swoiste wrzenie, doświadczając procesu zmian, których celem, wśród wielu innych spraw, jest doprowadzenie do relatywnego ujednolicenia pod kątem akademickim krajów, które do niej należą. Jest to czas refleksji, w którym równocześnie zaczyna pojawiać się nowy model uniwersytetu, wzbudzając mieszane uczucia wśród wszystkich uczestników debaty. Co by nie było, z pewnością pozostają za nami zarówno średniowieczny model uniwersytetu, jak i propozycja Humboldta, bo zbliżamy się do wizji bardziej technicznej i nastawionej na zdobycie zawodu.

Niniejszy artykuł będzie głosem w dyskusji. Chcemy ustosunkować się do swoistego bezwładu w funkcjonowaniu współczesnych uniwersytetów, które postrzegają siebie jako całkowicie zależne od zmian i procesów socjoekonomicznych, a które przecież powinny być obce samemu uniwersytetowi jako takiemu. W tym sensie centralna idea niniejszego artykułu polega na wskazaniu, że nie chodzi o to, aby uniwersytet pozostawał w ściślej zależności od potrzeb społecznych, jakiekolwiek by one nie były, lecz przede wszystkim sam uniwersytet powinien przewodzić zmianom społecznym i otwierać ważne kierunki, dzięki którym ubogaci się samo społeczeństwo. To szczególne przywództwo będzie można zrozumieć jedynie dzięki zwiększonej obecności i znaczeniu nauk humanistycznych w świecie akademickim.

Nauczanie uniwersyteckie było tradycyjnie rozumiane jako „wyższa edukacja", to znaczy, jako ostatni odcinek procesu edukacyjnego, w którym osiągało się specyficzną dojrzałość intelektualną. Właś-

nie z powodu wymagań oraz implikacji tejże dojrzałości studia uniwersyteckie były uważane przez długi czas za wyraz pewnej wyjątkowości – jej konsekwencję stanowiły wymagania moralne, jakie się z nią wiązały. Bycie studentem zakładało pokonanie siły formacyjnej okresu młodzieńczego, aby przejść do uniwersalnego świata nauczania i debat intelektualnych, w których ofiarowało się tylko część, bo większa część pozostałej drogi do przebycia była odkrywaniem. Pozwalało to wielkim mistrzom, aby wykonywali swoje nauczanie poprzez przykład i uruchamianie w studentach ambicji wychodzenia z rutynowych wyobrażeń. W ostatnich latach jednak pojawiło się wiele zjawisk pozwalających sądzić, że to już jest przeszłość. Uniwersytet wkroczył w dynamikę, w której nie ma już realnej przestrzeni dla doskonalenia, zdziwienia, podziwu albo osobistej inicjatywy bazującej na autonomicznej refleksji. Jest to pewne zło, które prowadzi Uniwersytet na drogę zguby, z której trudno zawrócić. Tradycyjny uniwersytet jest „podejrzany", ale alternatywa nie powstaje z jego zdolności do autokrytyki, lecz wydaje się pochodzić i zależeć od czynników jej obcych.

Ta okoliczność może prowadzić nas do pytania: O czym mówimy, gdy mówimy o „uniwersytecie"? Istnieje wiele zjawisk, którym moglibyśmy przypisać tę samą nazwę bez konieczności posiadania elementów, które jasno identyfikowałaby się z uniwersytetem. Więcej, moglibyśmy zastosować wittgensteinowski termin „podobieństw rodzinnych", chcąc dowieść mniej lub bardziej jasnego przetrwania niektórych cech wspólnych.

Twierdzenie, że uniwersytet charakteryzuje przekazywanie wiedzy, jest nieścisłe. Inne instytucje oraz obszary społeczne również spełniają tę funkcję. Poznawanie jako uporządkowane jest dziedzictwem wszystkich formalnych odcinków edukacyjnych, jak również nauczania zawodowego mniej lub bardziej kwalifikowanego. To, co wydaje się najbliższe definicji przestrzeni uniwersyteckiej, to idea szczytu studiów o charakterze oficjalnym; czubek w piramidzie poznania, co wymaga pewnej dojrzałości moralnej i mentalnej, a której nie ma lub jest niewystarczająca na pozostałych szczeblach edukacyjnych.

Szybkie zmiany następujące w społeczeństwie informacyjnym oraz na światowym rynku dotknęły w sposób poważny obrazu insty-

tucji uniwersyteckiej, którą akceptowano od wielu lat. Do tego stopnia, że znalazło się w centrum zainteresowania społeczeństwa, którego stosunek do świata akademickiego konkretyzuje się w pytaniu: Czemu to służy? To znaczy, jaką korzyść daje – może dać – dzisiaj uniwersytet? To zagadnienie ma wielką wagę i nie można go pominąć, nie tylko dlatego, że oczekuje pilnie odpowiedzi, lecz dlatego, że chodzi o pytanie, które sam uniwersytet powinien sobie postawić. Odpowiedź, której udzielimy, pokaże jasno, jaką posiadamy wizję tej instytucji.

„Czemu służy" to formuła, która wskazuje na konotacje utylitarystyczne, dając do zrozumienia, że żadna instytucja nie istnieje dzięki i dla samej siebie. W tej sytuacji nic nie jest rozrywką, również uniwersytet nie pragnie takim być. Wypełnia bowiem pewną funkcję, a w wielkości tejże funkcji musi zawierać się usprawiedliwienie jego obecności i trwania. Gdyby tak nie było, zniknąłby już dawno temu. To, że zajmuje pewną pozycję w społeczeństwie, jest czymś niekwestionowanym i szczególnie cenionym w aktualnych debatach, podejmujących temat miejsca, które uniwersytet zajmuje w społeczeństwie zglobalizowanym i jego rolę w nowej „ekonomii poznania". Warto się odwołać, jako do przykładu, do średniowiecznej wizji, która czytelnie odzwierciedlała podstawy społeczeństwa, w którym porządek polityczny i intelektualny były jasno określone.

Jacques Le Goff wskazał na ciekawy motyw w swojej książce *Intelektualiści w epoce średniowiecznej*, w której ukazuje zarówno początki świata uniwersyteckiego, jak i różnorodność osób, które go tworzyły, oraz trudności, przez które musiała przejść instytucja w swoim środowisku społecznym[1]. Ale jest to wizja uniwersytetu zarzucona już dawno. Być może wersja humboldtiańska bardziej zbliżyła się do modelu, który znaliśmy z lat naszego doświadczenia uniwersyteckiego: jedności badania i nauczania; autonomii i wolności dla potrzeb osobistej formacji. Chodziło o „Einsamkeit und Freiheit", która podkreślała wyjątkowość i ważność jednostki.

Idea Humboldta już w jego czasach musiała stawić czoła duchowi utylitarnemu wielu myślicieli oświeceniowych, dla których uniwersy-

[1] J. Le Goff, *Los Intelectuales en la Edad Media*, Barcelona 1990.

tet powinien ulegać żądaniom polityków czy organizacji zawodowych[2]. W rzeczywistości obrona uniwersytetu była obroną jednostki i jej pragnienia prawdy, rozumiejąc, że owe poszukiwanie było tym, co pomagało autentycznie kształtować podmiot. Stąd ważność, którą przypisywano humanistyce. Była to naczelna wizja współczesnego uniwersytetu, ale nie tego, który dziś moglibyśmy nazwać *Uniwersytetem Postmodernistycznym*. W tym modelu – Humboldta – praca naukowa posiadała znaczenie moralne, a kierunek aktualnego uniwersytetu prowadzi przez wizję daleko odbiegającą od owej pracy, chyba że przymiotnikowi moralny nadamy niezwykle szerokie pole znaczeniowe. Należy już do klasyki studium Ortegi y Gasseta dotyczące *bolączek* uniwersyteckich. Ortega również zatrzymuje się, aby dociekliwie badać korzenie tradycji, a następnie stwierdza, iż uniwersytet potrzebuje głębokiej reformy. Uważa, że wyższe nauczanie polega na „profesjonalizmie i badaniach" (*Misja Uniwersytetu*, 1930), skarżąc się przy tym, że zanikło nauczanie kultury. Kultura była przezeń postrzegana jako „witalny system idei w każdym czasie". W oczach Ortegi specjalista jedynie dużo wie o swoim obszarze badań, jest erudytą na swoim terenie, chociaż w rzeczywistości staje się „nowym barbarzyńcą", jest „prostakiem" nauki. Uniwersytet, w miarę jak prawdziwie postrzega siebie jako „wyższą edukację", odpowiada na społeczną potrzebę dobrych specjalistów, ale – posługując się słowami Ortegi – „jest nieunikniona konieczność podjęcia na nowo na uniwersytecie nauczania kultury albo systemu żywych idei, które posiada. To jest radykalne zadanie uniwersyteckie. Tym właśnie musi być przede wszystkim i bardziej niż jakakolwiek inna rzeczą, Uniwersytet". Nawet z właściwym dystansem krytycznym echa wizji Humboldta czy Ortegi wychodzą obecnie naprzeciw wypaczeniom, na które cierpi system uniwersytecki. Wspomniane wypaczenia nie są niczym innym jak szeregiem wymagań społeczenych, które przejęły prymat w debacie na temat słusznych aspiracji społeczeństwa w pełni nowoczesnego.

[2] Por. M. I. Fehér: „The Humboldtian Idea of a University. The Bond between Philosophy and the Humanities in the Making of the Modern University"; w: *Neohelicon*, vol. XXVIII, n. 2, s. 34.

Kiedy Humboldt mówił o autonomii, nie mógł pozostawić na boku procesu formacyjnego, w którym owa autonomia nabierała realnych kształtów, gdyż od niego właśnie zależała. Ortega mówił o ważności nasycenia podmiotu wszystkimi jego uwarunkowaniami, aby w pewien sposób mógł nad nimi zapanować i zmienić je, jeśli byłoby to konieczne. Konsekwencją tego wszystkiego był postęp, który w sposób nieunikniony musiał odbić się na poprawie społeczeństwa, gdyż chodziło o postęp moralny. Obecne warunki społeczne utrzymują to pojęcie, ale jego rozumienie zmieniło się w sposób nieunikniony, warunkując rozumienie współczesnego uniwersytetu.

„Postęp" może być rozumiany jako dobrobyt wytworzony przez technikę albo możliwości zaspokojenia potrzeb materialnych, które przynosi ze sobą ekonomia mniej lub bardziej dynamiczna. Ale „postęp" można rozumieć również na płaszczyźnie moralnej, to znaczy, jako pogłębienie poznania jednostki, jej osobistej formacji i przekazania tegoż poznania na rzecz poprawy relacji społecznych, co w sposób nieunikniony niesie ze sobą poprawę materialnych warunków życia samego społeczeństwa. Wydaje się, że model społeczeństwa zachodniego został zaangażowany w ten proces i przywiązany do pierwszego ze wspomnianych znaczeń. Przemiana nauki tradycyjnej w technonaukę zmieniła sposób postrzegania życia, które dawniej posiadały jednostki, aby teraz zaakcentować dobrobyt materialny i ukazać go jako cel aspiracji społecznych.

Takie społeczeństwo wymaga stałej produkcji wiedzy stosowanej, to znaczy, wiedzy związanej z praktycznymi wynikami przekładanymi na dobrobyt i wygodę. Wraz z tym szła paralelnie specjalizacja uniwersytecka, nie tylko po to, aby pogłębiać coraz bardziej skomplikowane zjawiska ludzkiej wiedzy, lecz aby rozwijać aplikacje coraz bardziej praktyczne – polega to na tym samym, co sprawowanie coraz większej kontroli nad rzeczywistością poprzez nowe stosowanie wiedzy. Ale w naszym współczesnym społeczeństwie zostało to wpisane głównie w satysfkację z dóbr konsumpcyjnych i rozwój powiązanej z nim ekonomii. Skutki tego w świecie uniwersyteckim były takie, że kroczyliśmy w stronę niemożliwości zdefiniowania, czym jest uniwersytet sam w sobie, a jedynie poprzez wskazanie na warunki socjoekonomiczne, które umożliwiają i pozwalają go zrozumieć.

Zatem definicję (czy wyjaśnienie) podaje się za pomocą tych uwarunkowań, gdyż sam uniwersytet jest poddany ekonomii poznania. Spogląda się na uniwersytet – jak na pewną firmę – pod kątem zysków, które może przynieść, skoro dokonuje się w niego inwestycji. Takie spojrzenie jest u podstaw licznych, aktualnych badań (plan I+D+I), co szczególnie widać przy okazji udzielanych subwencji, zarówno publicznych, jak i prywatnych, aby finansować określone projekty badawcze. To, że ten bezwład posiada jakieś znaczenie moralne, może zostać usprawiedliwione w sposób prosty i nieprecyzyjny, choć w rzeczy samej go posiada.

W tym sensie ideę humboldtiańską autonomii nauki, „zabezpieczającą naukę przed uzależnieniem od ingerencji politycznych i ekonomicznych imperatywów", można uważać za całkowicie nieaktualną[3]. Nauka oddzielona od refleksji metafizycznej przekształciła się w siłę napędową społeczeństwa przemysłowego, faworyzując nastawienie produktywne do poznania, wraz z tym powodując w świecie uniwersyteckim skrzywienie utylitarystyczno-merkantylistyczne. Widać to w wielu różnych dziedzinach. Nie tylko – choć jest bardziej widoczne i postrzegalne – w obszarach, na które przeznaczane są środki finansowe, ale również w nadmiarze praktyk i technik, które dawniej były częścią nauki bardziej powszechnej, o małej zręczności intelektualnej. To stwierdzenie nie prowadzi jednak do uszczerbku wspomnianych praktyk ma jedynie za zadanie wskazać teren, który jest wspólny wielu różnym interesom.

W ostatnich czasach – czasach ostatnich reform uniwersyteckich – mogliśmy dostrzec pojawienie się w zakresie studiów uniwersyteckich takich praktyk, które jasno ukazują natychmiastowe wymagania nowego społeczeństwa, bez wkraczania w pogłębienie intelektualne bardziej lub mniej związane z tymi praktykami. *Podniesienie* ich do kategorii uniwersyteckiej zobowiązuje nas do ponownego skonstruowania naszej percepcji „wyższej edukacji", aby przejść do połączenia edukacji oraz ćwiczenia, likwidując przymiotnik („wyższa"), który zdawał się posiadać konotacje antyrównościowe, być może stając

[3] J. Habermas: „The Idea of the University"; w: *New German Critique*, n. 41 (1987), s. 9.

się echem marksistowskiego rozróżnienia na pracę ręczną i pracę umysłową wraz z implikacjami ideologicznymi, które są z tym związane. Jedyną racją tej obecności jest jej zapotrzebowanie ze strony społeczeństwa, choć społeczeństwo nie ma potrzeby żądać jego uniwersyteckiego charakteru.

Pogodzenie się z tym, że tak ma być, oznacza wejście w pewną dynamikę, która zwyczajowo była obca światu uniwersyteckiemu: popytu i podaży, a więc pojęć mało marksistowskich. Lykke Friis, wicerektor Uniwersytetu z Kopenhagi, przed nieco ponad rokiem zwracał uwagę, że „dzisiejszy świat, studenci i badacze wybierają uniwersytety w sposób bardzo podobny do tego, w jaki konsumenci dokonują zakupów w międzynarodowym supermarkecie". Pozbawiony stałego finansowania uniwersytet został zmuszony do podjęcia aktywności, dzięki którym zapewni sobie studentów – czyli wpływy – i w ten sposób usprawiedliwi społecznie swoją działalność, bardzo często jednak kosztem obniżania wymagań akademickich. W ten sposób staje się jedynie odbiciem ewolucji rynku – choć oczywiście powiązanie jest dużo bardziej skomplikowane – czyniąc zadość interesom, które w rzeczywistości zmieniają jego istotę. Należy przez to rozumieć, że zaakcentowano profesjonalizację przed formacją humanistyczną, przygotowując do wykonywania określonych zawodów, gdyż – z powodów zupełnie obcych przestrzeni kształcenia wyższego – dzięki profesjonalizacji studenci mają lepszy start na rynku pracy.

Jednym z ważniejszych współcześnie kryteriów oceny działania uniwersytetu jest stopień zatrudnienia swoich absolwentów. Ortega miał rację, gdy mówił, że uniwersytet kształci pracownika, ale uznawał również, że nie można było zastąpić całości częścią, gdyż w sposób nieunikniony ustąpiłby w swoim impulsie wobec wymagań, które prowadziłyby do jego alienacji.

Innym elementem pochodzącym z środowiska handlowego, bardzo silnie wpływającym na działalność uniwersytetu, jest postrzeganie studenta jako *klienta*. Alejandro Llano wyróżnił niebezpieczeństwa pochodzące z nowego rozdania ról aktorom środowiska akademickiego[4]. Student, będąc *klientem*, jest tym, kto utrzymuje przed-

[4] „La Nueva Tarea de la Universidad"; w: *Nuestro Tiempo*, junio de 2006, s. 36.

siębiorstwo i warunkuje jego działalność, gdyż nadaje mu znaczenie praktyczno-realne. Mówiąc w języku klasycznych pojęć handlowych: „klient ma zawsze rację". Stąd jako takiego trzeba traktować go w ten sposób, aby otrzymał produkt, który mu się podoba. Jeśli go nie otrzyma, pójdzie do konkurencji[5]. Mówimy o zwykłej relacji popytu, w której to, co mniej ważne, staje się artykułem nadającym się do negocjacji, a tym, co fundamentalne, jest zadowolenie konsumenta. Spowodowało to nie tylko obniżenie wymagań intelektualnych właściwych uniwersytetowi, ale również uczyniło z uniwersytetów zwykłe sklepy z tytułami, wartościując je jedynie przez pryzmat wcześniejszego prestiżu. Barbara Haverhals podkreślała, iż „prawie w każdej sferze życia społecznego relacje międzyludzkie są traktowane w kategoriach popytu i podaży, wytwórcy lub sprzedawcy i klienta", ostrzegając, że uniwersytet nie pozostaje na marginesie tego dążenia[6].

Wszystko to wydaje się usprawiedliwiać fakt, że tradycyjna wizja uniwersytetu już nie przyciąga tych, którzy w ten czy inny sposób pozostają z nim w relacji. Nie ma miejsca na kształtowanie wiedzy i aktywności krytycznej wobec rzeczywistości. Obie zostały usunięte z nowego modelu handlowego i zajmują jedynie miejsce rezydencyjne w nowych planach uniwersyteckich, sprawiając, iż ci, którzy chcieliby poświęcić się rozwijaniu takich aspiracji, będą musieli złączyć się z instytucjami specjalistycznymi, stworzonymi w tym celu[7]. Jeśli uniwersytet pragnie posiadać własną tożsamość, powinien być w dużej mierze niezależny od państwa i społeczeństwa. Nie oznacza to, że nie ma między nimi interakcji. Uniwersytet nie może wyalienować się ze swego środowiska. Haverhals zaznacza, iż: „Jest faktem, że publiczna instytucja taka jak uniwersytet nie może być wyalienowana od ewo-

[5] Por. R. Middlehurst: „University Challenges: Borderless Higher Education, Today and Tomorrow"; w: *Minerva*, vol. 39 (2001), s. 5: „Higher education is subject both to its own economic imperatives and to wider economic and business concerns".

[6] „The Normative Foundations of Research-Based Education: Philosopical Notes on the Transformation of the Modern University Idea"; en: *Stud. Philos. Educ.*, vol. 26 (2007), s. 426.

[7] Który z nowych uniwersytetów zdecyduje się współcześnie założyć Wydział Filozofii?

lucji społeczeństwa jako całości. Ale ten fakt nie daje wystarczającego argumentu, aby wyciągnąć wniosek, że uniwersytety powinny dostosować się do społecznej ewolucji lub nawet, że powinny brać w tym aktywny udział"[8]. Chociaż nie podzielam ostatniego jego stwierdzenia, myślę, że wcześniejsze odzwierciedlają wystarczająco dobrze ideę, czym jest instytucja uniwersytetu. Autonomia nie oznacza wyizolowania. Raczej jest realną zdolnością do inicjatywy i przekonania o wadze wartości, które podtrzymują uniwersytet i jednocześnie kierują jego działalnością instytucjonalną.

Częstym przykładem, który aktualnie jest narzucany, jest model północnoamerykański. Chodzi o propozycję, w której akcentuje się instrumentalną wartość poznania, skupiając uwagę na tym, co nazwaliśmy „profesjonalizmem". W tym modelu szuka się opłacalności, pragnąc osiągnąć największe przychody, używając języka produkcji ekonomicznej, co z kolei wprowadza pewną dynamikę reaktywacji, która sprawiła, że naród amerykański stał się taką potęgą, którą dziś jest. Poszukiwanie sukcesu osobistego jest złączone z uznaniem społecznym wedle ważności, którą osiągał człowiek w kontekście przedsiębiorczym, w którym przyszło mu żyć. A to wszystko stało się obecne w sposób trwały w uniwersytecie amerykańskim. Ideałem nie jest już prawda, lecz sukces społeczny. Nie może zatem dziwić, że rosnące siły ekonomiczno-gospodarcze pewnych krajów zwróciły swój wzrok na model amerykański – który również dziś naznaczył trwale tradycję europejską – starając się naśladować jego powołanie do społecznego przywództwa w poszukiwaniu silniejszej i bardziej widocznej pozycji w kontekście rynku globalnego. Konkretnie, rząd chiński, którego ekonomia pod względem wielkości zajmuje drugie miejsce na świecie, wzmocnił ostatnimi czasy rozwój zawodowy swoich liderów, prowadząc wymianę z jednym z najbardziej prestizowych uniwersytetów amerykańskich[9]. Ale obecność i wpływ tego modelu spowodował równocześnie wielkie naciski w tradycyjnych uniwersytetach, które zaczynają mieć problemy z właściwym ich umiejscowie-

[8] Op. cit., s. 427.

[9] Por. C. Ewing Cook: „How China is Reforming Higher Education"; en: *Change* (mayo/junio de 2008), ss. 32-39.

niem przy okazji zestawień czy porównań[10]. Ostatnio publikowane rankingi podniosły konkurencyjność, która w niektórych przypadkach jest pożądana, dając jednak ewidentny przykład, jaki typ kontekstu akademickiego się tworzy. *Times Higher Education* opublikował w 2009 roku swój własny ranking, w którym wśród 20 pierwszych uniwersytetów aż 13 było ze Stanów Zjednoczonych.

Dystans między tymi uniwersytetami a tym, który jest uznawany za pierwszy w historii – Akademią Platońską – niezwykle się powiększa. Nie tylko ze względu na upływ czasu i zmiany, jakie miały miejsce. Okoliczności oraz interesy zmieniły się bardzo, ale to nie oznacza, że istotę sprawy można pozostawić na boku. W moim przekonaniu pozostaje nadal aktualna wyrocznia z Delf: klasyczne „poznaj samego siebie". Kształcenie moralne jest pierwszym z wymogów procesu uniwersyteckiego. Kształtować oznacza zawrzeć w edukacji takie elementy, które umożliwią wzrost moralny i uzdolnią do rozróżniania z pewnym stopniem dojrzałości miedzy dobrem a złem. To jest jedno z podstawowych zadań uniwersytetu: rozwijać zdolność do decydowania. Oznacza to otworzenie umysłu na poszukiwanie prawdy nie tylko na polu osobistym, ale również w przestrzeni poznawczej. Rozwój ludzki i naukowy – rozwój wiedzy we wszystkich jej obliczach – są dwiema stronami tej samej monety. To zaś pozwala odzyskać tradycyjną wizję uniwersytetu jako wspólnoty mistrzów i studentów, wprowadzając do niej pewien wymóg, który znacznie przekracza zwykłe przypisywanie biernych ról.

Model, który proponuję, jest bardzo zbliżony do idei „agory", rozumianej jako miejsce analizy, krytyki, dyskusji i podejmowania decyzji. Chodzi zatem o aktywną formację, rozumianą nie jako zwykłe, bezkrytyczne przyjmowanie pewnych treści. Student musi zrozumieć w jakiś sposób wartość tego, co otrzymał, i nauczyć się wcielać to w swój osobisty rozwój. Interakacja aktorów tej panoramy uniwersyteckiej musi być stała. Kształcenie powinno być zatem rozumiane jako wysiłek odkrywania drogi prowadzącej do transcendentaliów (dobra, piękna, prawdy), aby student poczuł się zwabiony przez nie i kroczył za nimi w sposób wolny i autonomiczny. Jest to związane ze stworzeniem prze-

[10] Por. R. Middlehurst, op. cit., s. 6.

strzeni dla analizy konkretnych sytuacji albo propozycji o oddziaływaniu społecznym, politycznym etc., o każdym możliwym charakterze, aby w ten sposób sam uniwersytet mógł proponować idee i sugerować modele działania, przygotowując również do ścierania się z nimi i współpracy. Obojętne jest więc to, czy będą to studia takie czy inne, zawsze pod warunkiem, że forum uniwersyteckie będzie miejscem, w którym wyrazi się potencjał krytyczny (w sensie etymologicznym) zaangażowanych w niego protagonistów. Ci zaś mogą być świadomi nie tylko wartości moralnej, którą posiada ich osobiste curriculum, ale także miejsce, które powinni zająć, czy roli społecznej, którą muszą podjąć.

Jeśli miałbym podsumować, choć na pewno w sposób zbyt uproszczony, powiedziałbym, iż czekające uniwersytet zadanie polega na poszukiwaniu dobra i zastosowaniu go, a walkę o poprawę społeczeństwa, w którym żyjemy, zaczynać należy od poprawy osobistej. W tym sensie rola humanistyki jest nie do przecenienia. Nie chodzi jedynie o odzyskanie idei Karla Jaspersa odnośnie roli filozofii przy zapewnianiu motywacji dzięki bezwarunkowemu pragnieniu poznania. Wpisanie przedmiotów humanistycznych w curriculum uniwersyteckie powinno pełnić funkcję gwaranta w kontekście formacyjnym. Nie możemy zadowolić się nabywaniem zręczności, stając się bardziej lub mniej produktywni zawodowo. Nie możemy zadowolić się rozwojem zawodowym, choćby samo społeczeństwo tego wymagało. Zadanie uniwersytetu polega na przewodzeniu zmianom społecznym dzięki dojrzałości moralnej tych, którzy nią żyją. To najważniejsze forum, na którym kieruje się odpowiedzialnym społeczeństwem, analizuje się wszystkie „za" i „przeciw" otaczających zjawisk, podejmując także inicjatywę określenia tego, co w danym momencie i na danym etapie jest najlepszym rozwiązaniem. Dlatego najistotniejsza jest taka formacja, która pozwoli na ukształtowanie głębokiej wizji, a równocześnie określi całość relacji między bytem ludzkim a rzeczywistością, podobnie jak będzie miejscem do ich wyrażenia. Taką właśnie formację przekazuje w szczególny sposób humanistyka, której obecność w programie jakichkolwiek studiów powinna zostać zagwarantowana, gdyż byłoby wielką stratą oddać uniwersytet interesom jemu samemu bardzo odległym.

Tłum. ks. dr Piotr Roszak

What an Identity of the University?

Summary

For several years, the European university's domain has been going through a kind of turmoil, and experiencing the process of changes which aims, among many other things, at harmonizing academically countries that belong to it. It is a time of reflection, where a new model of the university does come into being at the same time, what raises mixed feelings among all participants of the debate. Certainly, there remains for us both a medieval model of the university, as well as Humboldt's proposal of it, because we are approaching to a more technical vision, which is focused on gaining a profession. In recent reforms of the university, while looking at academic curricula, we can see an emergence of such practices, which clearly show immediate requirements of the new society, which resign any intellectual deepening of these practices.

Ks. Peter Stravinskas
Maryvale International Theological Institute, Rzym

Ex Corde Ecclesiæ – echo Newmanowej *Idei uniwersytetu*

Filozofię edukacji wykładam od dwudziestu lat na dwóch największych uniwersytetach katolickich w kraju, dziedzina owa jest więc dla mnie czymś więcej niż tylko przelotnym hobby. Gdy otrzymałem zaproszenie, by wygłosić referat na konferencji sponsorowanej przez Stowarzyszenie Kardynała Newmana dla upamiętnienia dwusetnej rocznicy jego urodzin, natychmiast pomyślałem o jego pracy magisterskiej pt. *Idea uniwersytetu*, o której kardynał Antoni Bevilacqua pisał, iż jest „dziełem o niezwykłej subtelności"[1]. Świeżo w pamięci miałem także fakt, że konferencja episkopatu Stanów Zjednoczonych właśnie zakończyła trwające od dziesięciu lat starania, by rozpowszechnić w kraju *Ex Corde Ecclesiæ* papieża Jana Pawła II. Czy można odnaleźć powiązania między koncepcjami Newmana i Wojtyły?

Obaj spędzili znaczną część życia jako profesorowie uniwersytetu oraz kapelani. Obaj napisali jedynie jedno główne dzieło poświęcone naturze katolickiego uniwersytetu: praca Newmana była przygotowaniem na otwarcie Katolickiego Uniwersytetu Irlandzkiego; dzieło Jana Pawła II miało zapobiec upadkowi wyższej edukacji katolickiej na całym świecie. Obaj, mimo przeszkód, usiłowali wprowadzić swe idee w życie. Newman nie zdołał, sprawa Wojtyły jest jeszcze w toku i czeka na swój „wyrok".

[1] „Ecclesia – Magistra Veritatis, Mater Universitatis", *The Nature of Catholic Higher Education* (Steubenville, Ohio: The Fellowship of Catholic Scholars, 1995), s. 9.

Wielu uważa, że kardynał Newman był duchowym ojcem Soboru Watykańskiego II. Nie sądzę, iżby opinia ta była przesadna. Późniejszy Ojciec Święty, podobnie jak wszyscy jego poprzednicy od XIX wieku wprzód, przy licznych sposobnościach nie krył swego szacunku dla nawróconego archidiakona. Przykładowo, podkreślić można fakt, że – wyjąwszy papieży oraz beatyfikowanych i kanonizowanych – Newman jest jedyną osobą cytowaną w Katechizmie Kościoła Katolickiego – i to trzykrotnie! Oczywiście, Papież Jan Paweł II na konsystorzu w 2001 roku zakończył homilię, czcząc pamięć kardynała Newmana w dniu dwusetnej rocznicy jego urodzin oraz stawiając go za wzór kardynałom trzeciego millenium. Znamienne, że podczas tego samego konsystorzu ks. Avery Dulles SJ wstąpił do kolegium kardynałów – kolejny teolog, kardynał i nawrócony.

Przypuszczenia o wpływie Newmana na kształt *Ex Corde* wydają się – wobec powyższego – bardzo prawdopodobne, o czym można się przekonać, spoglądając na przypisy, gdzie znajdują się trzy bezpośrednie odwołania. Dokładniejsza analiza owego dokumentu wykazuje jednak, że pobrzmiewa w nim głośno i wyraźnie echo Newmanowego głosu; że jest on niewątpliwie w swej wymowie przepełniony myślą i duchem Johna Henryego Newmana. Niniejszym pełnić będę w tych dociekaniach rolę przewodnika, któremu – podczas wędrówki drogą wiodącą od Kardynała do Papieża – przyświecać będzie pytanie jedynie z pozoru zuchwałe: Czy Newman był „ukrytym autorem" *Ex Corde Ecclesiæ*?

1. Czym jest uniwersytet katolicki?

Newman podejmuje ów problem z pełną rozwagą, gdyż pisze: „Gdy Kościół zakłada uniwersytet, nie pielęgnuje on talentu, geniuszu ani wiedzy dla nich samych, lecz dla swych dzieci. Ma on przed oczyma perspektywę ich duchowego dobra, ich działalności oraz użyteczności religijnej, jak również cel, jakim jest tego rodzaju kształcenie, które pozwalałoby im na lepsze realizowanie ról życiowych i uczyniło z ich inteligentnych, zdolnych, aktywnych członków społeczeństwa"[2].

[2] *The Idea of a University* (New York: Longmans, Green & Co., 1947), s. XII [pozycja cytowana dalej jako *Idea*].

Dzieło będące papieską ekshortacją apostolską pojawia się tu nieprzypadkowo. O szkołach katolickich, przynajmniej od 1981 roku (jeśli się nie mylę), pisał on, iż są „samym sercem Kościoła"[3]. Miejsce uniwersytetu wyznacza Ojciec Święty już we wstępie, gdy pisze o nim, iż jest „zrodzony z serca Kościoła". Zwraca on uwagę na zasadniczą sprawę, o której wielu komentatorów – zarówno katolickich, jak i świeckich – zapomina: iż nie tylko uczelnie katolickie, lecz samo pojęcie i system edukacji uniwersyteckiej w ogóle zostały stworzone właśnie przez Kościół Katolicki. Oto odpowiedź na złośliwą wzmiankę Georgea Bernarda Shawa, który twierdził, że „«uniwersytet katolicki»" jest nazwą wewnętrznie sprzeczną.

Papież naucza, że „zaszczytem, a zarazem obowiązkiem uniwersytetu katolickiego jest poświęcić się bez reszty *sprawie prawdy*[4]. Następnie zaś, cytując bezpośrednio kardynała Newmana, mówi o „głębokim przekonaniu Kościoła o tym, że prawda jest jego prawdziwym sprzymierzeńcem [...] oraz że prawda i rozum są w niezawodnej służbie wiary"[5].

Nie sposób nie zauważyć, że prawda zajmuje centralne miejsce w procesie edukacji. W tej materii widać bezgraniczny podziw Papieża dla Newmana, gdy pisał o nim jako o „żarliwym wyznawcy prawdy"[6]. Istotnie, Newman uczynił bitwę o prawdę *cause célèbre* swego życia, zwalczając religijny „liberalizm", który definiował jako przekonanie, że „nie ma w religii prawd niepodważalnych, lecz każde credo można zastąpić innym"[7]. Zaangażowanie Newmana w tę sprawę opisuje w sposób dość poruszający kardynał Bevilacqua: „Życie kardynała Newmana jest świadectwem wyzwalającej siły prawdy,

[3] „Pope: Schools Are Heart of Church", Catholic Standard and Times (November 26, 1981), s. 12.

[4] *Ex Corde Ecclesiæ*, nr 4 (wyróżnienie pochodzi z tekstu). Sprawę tę nazywa św. Augustyn w „Wyznaniach" gaudium de veritate (X, XXIII, 33). Istotnie, uniwersytet katolicki zajmuje szczególne miejsce, jeśli chodzi o to zadanie, gdyż – jak zaznacza kardynał Walter Kasper w artykule zamieszczonym w Theology and Chuch (New York: Crossroad, 1989, ss. 129-147) – Kościół jest „miejscem prawdy".

[5] *Idea*, s. XI.

[6] *LOsservatore Romano* (1990), nr 18, s. 11.

[7] „*Biglietto* Speech", in W. P. Neville, ed., *Addresses to Cardinal Newman with His Replies, etc.* (New York, 1905), s. 64.

a zarazem ostrzeżeniem przed niewolą czekającą tych, którzy ponad wszystko stawiają wolność. Jeśli wolności tej nie zbudujemy na skale prawdy, nasza słaba wola będzie, jak mówi Apostoł, «miotana przez fale i poruszana przez każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu» [Ef 4"14]. Wolność ludzka, pozbawiona łaskawego światła prawdy, gubi się w ogarniającym ją mroku"[8].

Następnie Ojciec Święty wyszczególnia cztery „cechy istotne" (posługując się jego terminologią), czyli jakości, którymi musi odznaczać się każdy uniwersytet pretendujący do miana katolickiego. Warto przytoczyć je w całości:

1. Natchnienie (w rozumieniu chrześcijańskim) nie tylko u poszczególnych ludzi, lecz w całej wspólnocie uniwersyteckiej jako takiej.

2. Ustawiczna refleksja, w świetle wiary katolickiej, nad skarbnicą wiedzy ludzkiej, która ciągle wzrasta i którą refleksja ta wzbogaca dzięki własnym metodom badawczym.

3. Wierność przesłaniu chrześcijaństwa – takiemu, jakie niesie nam Kościół.

4. Instytucjonalny obowiązek służby Ludowi Bożemu i rodzinie w ich pielgrzymowaniu ku transcendentnemu celowi, który nadaje życiu sens[9].

W dalszej kolejności Papież poucza wszystkich, którzy tworzą społeczność uniwersytecką, mówiąc, iż musi ona być „ożywiana duchem Chrystusa". Dalej argumentuje zaś, że żadna prawdziwa społeczność nie może istnieć bez „wspólnotowego oddania się prawdzie, wspólnej wizji godności osoby ludzkiej, a ostatecznie – bez osoby i orędzia Chrystusa". Właśnie ów ostatni element „nadaje instytucji uniwersytetu szczególny charakter" (nr 21). Nauczyciele akademiccy

[8] A.J. Bevilacqua, s. 6. Myśl ta stanowiła motto Stowarzyszenia Uczonych Katolickich na zebraniu w 1995 roku w Minneapolis, poświęconemu naturze wyższej edukacji katolickiej. Co ciekawe, w pismach kardynała Bevilacqui trzynaście z pięćdziesięciu pięciu odwołań czynionych jest do Newmana.

[9] Owe papieskie kryteria zostały umieszczone w dokumentacji Drugiego Międzynarodowego Kongresu Delegatów Uczelni Katolickich, który miał miejsce w Rzymie w listopadzie 1972 roku.

tym samym nie pełnią jedynie funkcji dostarczycieli formacji akademickiej, lecz są oni powołani do tego, by być „świadkami i pedagogami autentycznego życia chrześcijańskiego". Co najważniejsze – jak twierdzi Ojciec Święty – sprawą oczywistą jest to, że nauczyciele ci powinni osiągnąć pełnię „integracji wiary z życiem oraz kompetencji zawodowej z chrześcijańską mądrością" (nr 22). Nie powinno się również zakładać, że skoro dużą część kadry stanowią nauczyciele świeccy, wymiar ów zejdzie na dalszy plan bądź stanie się nieobecny (nr 25). Wydaje się logiczne, że studenci, którym przybliżono znaczenie chrześcijańskiej mądrości i którzy ujrzeli jej jasny, spójny, żywy przykład w swych profesorach, będą widzieć się w roli „przyszłych, wykształconych liderów i świadków Chrystusa tam, gdzie przyjdzie im wykonywać swój zawód" (nr 24).

2. Dlaczego potrzebne są katolickie uniwersytety?

Kardynał Newman tłumaczy to w ten sposób: „[...] Przedmiotem ogromnej troski katolickich prałatów jest to, że ich lud powinien być uczony mądrości, jaka – z dala od ludzkich ekscesów – znalazła swe uosobienie w instytucjach, które zwycięsko przeszły próbę czasu [...]"[10].

W *Ex Corde* czytamy zaś: „W dzisiejszym świecie, charakteryzującym się gwałtownym postępem nauki i techniki, zadania uniwersytetu katolickiego stają się coraz ważniejsze i pilniejsze. [...] Chrześcijańska inspiracja pozwala mu uwzględniać w pracy badawczej również wymiar moralny, duchowy i religijny oraz oceniać osiągnięcia nauki i techniki z perspektywy całości osoby ludzkiej" (nr 7). Dalej natomiast Papież pisze: „[...] zwracam się do całego Kościoła w przekonaniu, że uniwersytety katolickie są niezbędne dla jego wzrastania, rozwoju całej kultury chrześcijańskiej oraz dla postępu człowieka. Dlatego też wzywam całą wspólnotę kościelną, by wspierała je i towarzyszyła im w procesie rozwoju i odnowy. Wzywam ją w szczególny

[10] *Idea*, s. XXII.

sposób, by w społeczeństwie obywatelskim chroniła ona prawa i wolność tych instytucji [...]" (nr 11).

Wśród wielu wspólnych momentów da się zauważyć, że Newman „podkreśla priorytet literatury nad naukami ścisłymi i przyrodniczymi w nauczaniu" po to, by kościelne instytucje edukacyjne nie generowały jedynie pokolenia „technokratów"[11]. Nie oznacza to bynajmniej, że Newman stał w opozycji do nauki. Przeciwnie, idąc duchowym śladem swego współbrata, szesnastowiecznego oratorianina, kardynała Baroniusza, Newman, tak jak Wojtyła, żywił głęboki szacunek dla nauki i jej autonomii. Przyznał on nawet, że „wielu naukowców stało się wrogami religii, gdyż teologowie często przekraczali swe granice"[12].

Papież wyprowadza z owych ogólnych zasad praktyczne wnioski, mówiąc o „integracji wiedzy" (nr 16) i potrzebie promowania „dialogu między wiarą i rozumem" (nr 17). Podkreśla on konieczność ugruntowania wszelkich badań naukowych na normach etycznych i moralnych, zarówno jeśli chodzi o „ich metody, jak i o dokonywane odkrycia" (nr 18), aby w każdych okolicznościach chronić godność osoby ludzkiej.

3. Czy uniwersytet katolicki ma własny program nauczania?

Wydaje się, że Jan Paweł II daje odpowiedź twierdzącą, co można by określić mianem „humanum". Przypominając wielce rzymskiego poetę Terencjusza i jego *nihil humanum mihi alienum est*, Ojciec Święty argumentuje, że „istnieje tylko jedna kultura, kultura człowieka, tworzona przez człowieka i dla człowieka". Dalej zaś pisze: „Dzięki uniwersytetom katolickim i ich dziedzictwu humanistycznemu i naukowemu, Kościół – znawca ludzkości [...] – zgłębia tajemnice człowieka i świata, ujaśniając je w blasku Objawienia" (nr 3). Stwierdza nawet odważniej: „Poprzez swoisty uniwersalny huma-

[11] F. Turner, ed., *The Idea of a University* (New Haven: Yale University Press, 1996), s. XVI.

[12] Turner, s. XVII.

nizm, uniwersytet katolicki oddaje się całkowicie zgłębianiu wszystkich aspektów prawdy w ich istotowej więzi z Prawdą najwyższą, którą jest Bóg" (nr 4), z czego wynika, iż zadaniem katolickich instytucji nauczania wyższego „jest odważnie zgłębiać bogactwa Objawienia i natury, aby połączony wysiłek rozumu i wiary pozwolił ludziom osiągnąć pełnię własnego człowieczeństwa" (nr 5). I tu Papież bardzo przypomina Ireneusza i jego *gloria Dei vivens homo*.

Wzmianka o Ireneuszu ma bezpośredni związek z Newmanem. Jakie ma on zatem zapatrywania względem programu nauczania uniwersytetu katolickiego? Kardynał zauważa, że pomimo iż papież Grzegorz Wielki nie przepadał szczególnie za literaturą starożytnej Grecji i Rzymu (a znał ją bardzo dobrze), biograf powiada o nim, że „podtrzymywał hall stolicy apostolskiej kolumnami siedmiu sztuk wyzwolonych"[13].

Przedstawiwszy ogólne idee związane z ufundowaniem Katolickiego Uniwersytetu Irlandzkiego, Newman opracował oparty na nich model programu nauczania: „[...] Również cywilizacja posiada własne reguły powszechne, poglądy i nauki, w szczególności zaś książki, które w mniejszym lub większym stopniu podarowały nam minione czasy. Słowem, klasycy i przedmioty ich dociekań oraz badania, którym dali początek, bądź też – posługując się cenniejszym terminem względem obranego tutaj celu – nauki humanistyczne, ogólnie rzecz biorąc, zawsze były instrumentami kształcenia, które cywilizowane *orbis terrarum* przejęło. Analogicznie, dzieła natchnione, żywoty świętych, prawdy wiary i katechizm zawsze były instrumentami chrześcijaństwa. Rozważania te, jak widać, dodają powagi [naszemu projektowi], ukazują one bowiem ów swoisty moment, iż my jedynie powielamy tradycję kontynuując wszystkie te dostojne metody wzbogacania umysłu, doskonalenia intelektu i uszlachetniania uczuć, na których proces cywilizowania zasadzał się od zawsze"[14].

Czcigodny kardynał w równie szczególny sposób traktował „literaturę katolicką", którą definiował następująco: „[...] przez literaturę katolicką nie powinno się rozumieć literatury traktującej wyłącznie,

[13] *Idea*, s. 61.
[14] *Idea*, s. 256.

bądź w pierwszym rzędzie, o sprawach katolickich, doktrynie katolickiej, polemikach, historii, osobach lub polityce. Obejmuje ona swym zakresem wszelkie tematy literackie rozpatrzone tak, jak rozpatrzyłby je katolik i wyłącznie tak, jak może on je rozpatrzyć"[15].

Newman jest zwolennikiem ugruntowania edukacji na wzorcach, jakimi są klasycy. Jak zatem poznać, że autor wywiązuje się ze swych obowiązków? Newman twierdzi, że „prawdziwym autorem nie jest ten, kto oferuje czcze *copia verborum*, prozą bądź wierszem, i może na zawołanie przytoczyć dowolną ilość górnolotnych wyrażeń i wzniosłych sentencji. Jest nim ten, kto ma coś do powiedzenia i wie, jak to wyrazić"[16]. Dalsze eksplikacje owego stanowiska przybierają jeszcze bardziej szczegółową, a nawet poetycką formę: „[...] jeśli słowa wydobywają na jaw sekrety serca, łagodzą ból duszy, zadają kres skrytej żałobie, przekazują współczucie, niosą poradę, utrwalają doświadczenie i przechowują mądrość; jeśli wielkość autora sprawia, że wielu gromadzi się, by stanowić jedność, że utrwala się charakter narodowy, że lud przemawia, a przeszłość i przyszłość, Wschód i Zachód nawiązuje dialog; słowem: jeśli ludzie ci są rzecznikami i prorokami jednej, wielkiej ludzkiej rodziny – nie przystoi nie przywiązywać wagi do literatury i lekceważyć nauki z niej płynącej. Możemy być pewni, że gdy opanujemy w odpowiednim stopniu pewien język i zrozumiemy jego ducha, sami – we własnym zakresie – będziemy nieść owe dobra tym, z którymi łączą nas więzy społeczne i którzy znajdują się w sferze naszego osobistego wpływu – czy będzie ich mało, czy wiele; czy kroczyć będą ciemną, czy jasną drogą życia"[17].

Niewielu komentatorów przeoczyło fakt, że Newman był ogromnie zafascynowany rolą, jaką ów „osobisty wpływ" gra w życiu ludzi. Podobnie późniejszy Papież akcentował, że jest sprawą zasadniczej wagi, by tę zdolność posiadać, oraz by kadra dostarczała odpowiednich wzorców postępowania dla zbiorowości studentów. Jan Paweł II podkreśla także, że w apostolacie uniwersyteckim „powołanie laika-

[15] *Idea*, s. 296.
[16] *Idea*, s. 291.
[17] *Idea*, s. 293f.

tu jest niezastąpione" (nr 25). Widać jednak, że Ojciec Święty znów podąża myślą Newmana, gdyż pisze: „Tak oto kardynał Newman opisuje ideał, do którego powinno się dążyć: «wytworzył się nawyk umysłu trwający przez całe życie, którego atrybutami są: wolność, sprawiedliwość, spokój wewnętrzny, umiarkowanie i mądrość»"[18]. Kolejny raz głośno i wyraźnie słychać tu „humanum".

4. Jakie jest miejsce teologii w programie nauczania?

Czy w ogóle jest dla niej miejsce? Kardynał Newman odpowiada na to pytanie w formie sylogizmu: „Uniwersytet, jak sama nazwa wskazuje, jest miejscem przekazywania wiedzy uniwersalnej. Teologia z pewnością jest gałęzią wiedzy. Jak zatem jest możliwe, by uprawiać wszystkie gałęzie wiedzy i zarazem wykluczyć z przedmiotów nauczania ten, który – skromnie mówiąc – jest przynajmniej tak ważny i tak rozległy, jak każdy z pozostałych? Nie sądzę, żeby w którejś z przesłanek tego argumentu mógł się pojawić wyjątek"[19]. W innym miejscu podkreśla zaś, że „doktryna religijna jest wiedzą w pełnym tego słowa znaczeniu, tak samo, jak wiedzą jest doktryna Newtona. Nauczanie uniwersyteckie bez teologii jest po prostu niefilozoficzne. Teologia ma co najmniej tyle praw, by rościć sobie miejsce w gmachu wiedzy, ile ich ma astronomia"[20].

Starając się zrozumieć i wyjaśnić przyczyny, które spowodowały, że teologia została powoli, acz stanowczo zepchnięta na margines środowiska akademickiego, Newman czyni niezwykle wnikliwą, fascynującą uwagę. Sugeruje on, że powód był dość prosty, mianowicie: teologia została potraktowana jako niewiele więcej niż sprawa „gustu i opinii"[21], która sprowadza wszystko do subiektywności. Innymi

[18] *Ex Corde*, note 23 (*Idea*, s. 101f).

[19] *Idea*, pp. 18f.

[20] *Idea*, p. 42. Way back in 1929, Pope Pius Xl saw it all most lucidly when he wrote in *Divini Illius Magistri* that „the so-called neutral school from which religion is excluded is contrary to the fundamental principles of education. Such a school moreover cannot exist in practice; it bound to become irreligious." Even Thomas Jefferson, in founding the University of Virginia, recognized the necessity of including theology in the curriculum.

słowy, ironia polega na tym, że teologia przekreśliła samą siebie w momencie, gdy – pod wpływem oświecenia – odstąpiła od prawdy obiektywnej.

Kardynał Newman zdawał sobie również sprawę z możliwości nadmiernych roszczeń ze strony teologii, toteż przestrzegał on również teologów oraz innych uczonych: „[...] jako że jesteśmy jedynie fizjologami, bądź jedynie politykami, bądź jedynie moralistami, nasza idea człowieka jest mniej lub bardziej odległa od rzeczywistości”[22]. Wąska perspektywa szkodzi wszystkim, dlatego też stwierdza on, że marny byłby z niego uczony, gdyby „realizował własną naukę nie bacząc na inne”[23]. Dlaczego? Dlatego, że „wszelka wiedza formuje jedną całość, gdyż posiada jedną dziedzinę i jeden przedmiot”[24]. Newman, nie obawiając się sprzeczności, utrzymuje, „że systematyczne zaniedbywanie którejkolwiek z katalogu nauk przekreśla całkowicie szanse na to, że nasza wiedza będzie dokładna i kompletna”[25]. Jeśli doszłoby do takiego zaniedbania, pojęlibyśmy bez cienia wątpliwości, iż teologia jest „duszą uniwersytetu”. Pisze on: „[...] prawda religijna jest nie tylko częścią, lecz warunkiem wiedzy ogólnej. Wymazać ją znaczy niemalże – jeśli można tak powiedzieć – rozplątać sieć nauczania uniwersyteckiego. Byłoby to – jak mówi greckie przysłowie – usunięcie wiosny z kalendarza lub imitowanie niedorzecznej praktyki tych tragików, którzy, wystawiając dramat, pomijali jego główną część”[26].

Ex Corde zwraca uwagę na centralne miejsce teologii w katolickich instytucjach wyższego nauczania oraz podkreśla wagę interdyscyplinarnego rozpatrywania wielu przedmiotów, toteż jedność wszystkich prawd jest tu uznana w sposób oczywisty. Teologia jest tym samym „służebnicą innych dziedzin w ich poszukiwaniach sensu. Nie tylko pomaga im ona określać, w jaki sposób ich odkrycia wpłyną na życie osób i społeczeństw, ale także ukazuje im perspektywę i nad-

[21] *Idea*, p. 26.
[22] *Idea*, p. 43.
[23] *Idea*, p. 45.
[24] Ibid.
[25] *Idea*, p. 46.
[26] *Idea*, p. 62.

aje kierunek, o których nie mówią ich własne metodologie". Droga owego oddziaływania nie jest jednak jednokierunkowa, gdyż „interakcja z innymi dyscyplinami i ich odkryciami wzbogaca teologię, umożliwiając jej lepsze rozumienie dzisiejszego świata i sprawiając, że poszukiwania teologiczne są ściślej związane z aktualnymi problemami" (nr 19). Stąd też płynie potrzeba, by „każdy uniwersytet katolicki posiadał wydział lub przynajmniej katedrę teologii". Nie trzeba dodawać, że Papież podkreśla wymóg, by teologia katolicka nauczana była „w duchu całkowitej wierności wobec Pisma, Tradycji i Magisterium Kościoła" (nr 20).

5. Jaka jest relacja między uniwersytetem katolickim a Kościołem?

Papież dotyka sedna problemu, z którym zmagano się kilka poprzednich dekad, a który miał swój początek w oświadczeniu z Land oLakes z 1967 roku[27]. Mówiąc możliwie najściślej, twierdzi on, że relacja ta „stanowi istotny element jego [uniwersytetu] instytucjonalnej tożsamości". Oświadcza on ponadto, iż od niekatolickich członków społeczności uniwersyteckiej „wymaga się poszanowania katolickiego charakteru" instytucji, nawet jeśli uniwersytet będzie „szanować ich wolność religijną" (nr 27). Ważna i szczególna rola, jeśli chodzi o katolickie szkoły wyższe, przypada biskupom, którzy zajmują się „ścisłą współpracą i stałym dialogiem" z władzami uniwersytetu. Natura tej relacji powoduje, że biskupów nie powinno się pod żadnym pozorem traktować jako „czynnika zewnętrznego" życia uniwersytetu pragnącego być katolickim. W rzeczywistości są oni aktywnymi „uczestnikami [jego] życia" (nr 28). Jan Paweł II przypomina

[27] In 1967, representative officials of nearly every major Catholic institution of higher learning in the United States met to discuss the future course of their endeavors. Their vision was enshrined in their now-famous Land o' Lakes Statement, in which we find the clarion call: „To perform its teaching and research functions effectively, the Catholic university must have a true autonomy and academic freedom in the face of authority of whatever kind, lay or clerical, external to the academic community itself".

również, że teologowie katoliccy – tak jak wszyscy inni profesorowie – mają prawo do wolności akademickiej. Podstawowa część tego prawa traktuje jednak o wierności zasadom i metodom właściwym dla dyscypliny, którą jest teologia, czyli wierności Pismu, Tradycji i Magisterium Kościoła" (zob. nr 29).

Kodeks prawa kanonicznego słusznie zatem orzeka, że „władza kompetentna, zgodnie z postanowieniami statutów, ma obowiązek zatroszczyć się o to, ażeby nauczycielami uniwersytetów katolickich mianować osoby, które obok odpowiednich kwalifikacji naukowych i pedagogicznych, odznaczają się również nieskazitelnością doktryny i dobrymi obyczajami" (Kan. 810). W dalszej części kodeks zobowiązuje rektorów oraz tych, którym powierza się nauczanie w dziedzinach dotyczących wiary i moralności, do złożenia wyznania wiary według formuły zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską (zob. kan 833).

Jednak ponad sto lat wcześniej kardynał Newman, ów wielki obrońca wolności akademickiej, stwierdził dobitnie: „Konieczność bezpośredniej i czynnej jurysdykcji Kościoła nad [uniwersytetem katolickim] oraz w jego obrębie wypływa stąd, że – w przeciwnym razie – ogół wspólnoty uniwersyteckiej współzawodniczyłby z nim w tych sprawach teologicznych, które przynależą wyłącznie Kościołowi"[28]. Co więcej, „teologia katolicka, nawet najbardziej zdeklarowana, nie będzie stanowić wystarczającej ochrony dla katolickości uniwersytetu, jeśli Kościół nie napełni go swym czystym, nadprzyrodzonym duchem, jeśli nie będzie modelował i formował jego organizacji, strzegł nauk, łączył uczniów i kontrolował jego działania"[29]. Co ciekawe, Newman jako przykład podaje tu instytucję, która popadła w amok właśnie przez brak więzi z instytucjonalnym Kościołem: hiszpańską inkwizycję[30].

Teologia *communio*[31] leży u podstaw idei zawartej w *Ex corde*, zakładającej, że na katolickim uniwersytecie panuje spójność. W tym

[28] *Idea*, p 215.

[29] *Idea*, pp. 214f.

[30] See *Idea*, pp. 215f.

[31] Particularly *ad rem* is the observation of the Reverend Joseph Komonchak: Both the Pope and the Church look at the Catholic university as being *in* the Church;

kontekście Papież znów bezpośrednio odwołuje się do Newmana, gdy pisze: „Kardynał Newman zauważa, że uniwersytet «głosi, iż przypisuje każdym badaniom, które dzieją się w jego obrębie, odpowiednie miejsce i właściwe im granice, oraz że definiuje on prawa, ustanawia wzajemne relacje i jednoczy wspólnoty»"[32]. Czy to nie Kardynał Grzegorz z Chicago wskazywał, że problem nie dotyczy miejsca Kościoła w uniwersytecie, lecz miejsca uniwersytetu w Kościele?

Uwagi końcowe

Ojciec Święty omawia znacznie szerzej inne, ważne problemy, rozmiar niniejszego artykułu nie pozwala mi jednak poświęcić dostatecznej uwagi takim chociażby zagadnieniom jak: (1) jak uniwersytet katolicki służy Kościołowi i społeczeństwu, (2) jaki rodzaj posługi duszpasterskiej powinno się praktykować na terenie uniwersytetu, (3) wyjątkowy wkład, który katolickie uczelnie wyższe powinny wnosić do współczesnej kultury oraz (4) centralne miejsce ewangelizacji w priorytetach, dążeniach i celach uniwersytetu. W tym kontekście warto przyjrzeć się spostrzeżeniom Newmana odnośnie do apostolstwa uniwersyteckiego, gdyż odzwierciedlają one całość jego poglądów na posługę duszpasterską świadczoną studentom.

Pozwolę sobie wyszczególnić kilka najistotniejszych momentów *Ex Corde Ecclesiæ* i *Idei uniwersytetu.*

---

the relationship, then, is internal and not adversarial; see „The Catholic University in the Church," in John P. Langan, ed., *Catholic Universities in Church and Society: A Dialogue on Ex Corde Ecclesiae* (Washington: Georgetown University Press, 1993). The Most Reverend James Malone likewise identities this notion as part of the Church's theology of *communio* (see „Sharing Rcsponsibility: University and Bishop," *Origins* [February 16, 1995], p. 582). The Reverend J. A. DiNoia, O.P., handles the same topic in „Communion and Magisterium: The Teaching Authority and the Culture of Grace", *Modern Theology* (October 1993), pp. 403-418. Also instructive in this regard is Edward J. Miller's „How Cardinal Newman Might Understand *Ex Cordes Communio*, "*The Newman Newsletter* (August 2001), pp. 2f.

[32] *Ex Corde*, note 19 (*Idea*, p. 457).

1. Warto zauważyć, że Papież Jan Paweł II, podobnie jak wiek wcześniej Newman, podkreśla, że uniwersytet katolicki istnieje, by szerzyć prawdę. Dążenie to powinno charakteryzować każdą instytucję wyższego nauczania, lecz okres postoświeceniowy, w którym przyszło nam żyć, pozbawił środowisko akademickie tego zakotwiczenia, jakim była wiara w prawdę, zastępując ją – przynajmniej jeśli chodzi o sprawy religii – opinią i/lub ideologią. Fascynujące jest jednak to, że w matematyce dwa plus dwa nadal równa się cztery – niezależnie od czyichkolwiek osobistych opinii lub zachcianek oraz bez względu na czyjekolwiek sugestie, że pogląd ten jest wyrazem postawy „autorytarnej".

2. Nie sposób pominąć papieskich nawoływań o interdyscyplinarne podejście do nauczania – gdzie słychać kolejny raz echo Newmanowego głosu. Katolicka filozofia edukacji jest bowiem głęboko zakorzeniona w przekonaniu, że wszystkie prawdy są w istocie jedną prawdą, co powoduje, że działamy, kierując się zunifikowaną wizją rzeczywistości. Koniec z niezdrową parcelacją! Trzeba bowiem pamiętać, że z samego znaczenia słowa „uniwersytet" wynika, że przedstawia się i zgłębia tam wiele dyscyplin w ten sposób, by „skierowane były ku jedności", by zbiegały się w tym, co Papież nazywa „jedyną rzeczywistością"[33], czyli jednoczyły wszystkie małe prawdy poszczególnych nauk w wielką Prawdę, która jest Natchnieniem i Źródłem wszelkich akademickich dociekań. Tym samym to, czego naucza się na jednym wydziale, powinno ostatecznie w holistyczny sposób zazębiać się z wiedzą zdobytą na innych wydziałach. I chociaż nie ma czegoś takiego, jak katolicki dział matematyki lub katolicka wykładnia nauki, nasz etyczny i moralny namysł musi stanowić podstawę wszelkiej działalności naukowej. Można zatem śmiało stwierdzić, że na prawdziwie katolickim uniwersytecie nikt nie będzie publicznie przeczył prawdom wiary katolickiej, chociażby dlatego, że wszystkie prawdy stanowią jedną, wzajemnie umacniającą się całość.

W trzecim wieku Tertulian zadał pytanie – wedle niego retoryczne – „Zaprawdę, cóż wspólnego mają Ateny z Jerozolimą?", mając na myśli to, że teologia i nauki humanistyczne mają niewiele punk-

[33] Cited by him in *Ex Corde* at note 20.

tów wspólnych bądź też nie mają ich wcale. Kościół był zasadniczo odmiennego zdania co do tej kwestii i w czasach Wieku Wiary zainicjował system uniwersytecki.

3. Zarówno Newman, jak i Wojtyła odnotowują z ulgą, że autorytet nauczycielski Kościoła oraz lokalny biskup nigdy nie są przez katolicki uniwersytet traktowane jako rzeczywistość zewnętrzna wobec niego, ani tym bardziej jako coś, co tłamsi uniwersytet. Jako że katolickie instytucje edukacyjne powstają dzięki wierze, istnieją nadal dzięki wierze oraz mają swe uzasadnienie w wierze, postrzeganie spraw związanych z wiarą jako coś, co jest im obce lub nieobecne w ich funkcjonowaniu, jest postawą w sposób oczywisty absurdalną.

4. Oczywiście, Papież wiąże z katolickimi szkołami wyższymi duże oczekiwania, które w wielu przypadkach nie sprowadzają się do prostych zmian kosmetycznych. Szuka się tu czegoś więcej niż koloratki i krzyże na ścianach – mimo że są to kroki niewątpliwie zmierzające w dobrym kierunku. Intencją Papieża jest placówka edukacyjna, która oddycha katolickim powietrzem, która zrodzona jest z przepełnionej katolickim duchem idei nauczania. Taka też filozofia edukacji daje o sobie znać niemal na każdej stronie Newmanowej *Idei uniwersytetu*.

Podsumowując, czy można – bazując na pismach Newmana i Wojtyły – argumentować, że jedynym prawdziwym uniwersytetem jest uniwersytet katolicki (*pace* George Bernard Shaw)?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie, przenieśmy się machiną czasu w teraźniejszość i spytajmy, co obecny papież ma do powiedzenia na ten temat. Wypada zauważyć, że masywny zbiór dzieł Józefa Ratzingera zawiera jedynie nieliczne wzmianki traktujące o edukacji katolickiej. Odkąd zmienił on imię na Benedykt XVI, pisał jednak obszernie na ten temat, toteż nie dziwi fakt, że planowane spotkanie z katolickimi nauczycielami w Waszyngtonie D.C. 17 kwietnia 2008 r. wzbudziło powszechną uwagę. Spotkanie to początkowo było skierowane w stronę rektorów amerykańskich uczelni, krążą jednak pogłoski, że poziom zainteresowania docelowej publiczności był tak niski, że przekształcono je w zebranie dotyczące ogólniejszych tematów.

Moje spostrzeżenia dotyczące wypowiedzi Papieża są zdecydowanie inne. Po pierwsze, nie sposób nie zauważyć, że nie odwołał się on ani razu do *Ex Corde* – nawet w przypisie. Po drugie, z czterostronicowej dokumentacji dyskursu mniej niż ćwierć bezpośrednio odnosiła się do instytucji wyższego nauczania. Praktycznie tylko jeden paragraf dotyczył konkretnie uczelni wyższych. Dlaczego tak się stało?

Moja sugestia jest taka, że Papież Benedykt XVI doszedł do wniosku, iż ogromna większość katolickich uczelni wyższych w Stanach Zjednoczonych nie rokuje szans na poprawę i nie ma powodu, by trawić czas i energię na przegraną sprawę. Sądzę, że Papież Jan Paweł II myślał podobnie o amerykańskim życiu religijnym i porzucił swój projekt, skupiając się raczej na ożywianiu nowych wspólnot religijnych niż na reformie już istniejących. Podejrzewam, że obecny Ojciec Święty zdecydował się przedsięwziąć podobną strategię, jeśli chodzi o amerykańskie uczelnie, które kiedyś posiadały silną, kościelną tożsamość, a już ją utraciły. Strategia ta w skrócie brzmi: nie marnować wysiłku na przegrane instytucje, lecz wspierać nowe, których etos i wrażliwość są prawdziwie katolickie. Czy schemat ten odzwierciedla dokładnie papieską strategię, a jeśli tak, jak dalece jest to postępowanie rozsądne – to pokaże czas.

Papież Jan Paweł II wydał *Ex Corde* na uroczystość Wniebowzięcia w 1990 roku. Podczas trwania pontyfikatu konsekwentnie przedstawiał *Sedes Sapientiæ* jako model dla katolickich uczonych. Widać tu kolejne podobieństwo do kardynała Newmana, gdyż to Newman rozpoczynał każdą z rozpraw poświęconą problematyce uniwersytetu inwokacją *Sedes Sapientiæ, ora pro nobis* i faktycznie oddał uniwersytet pod opiekę Najświętszej Panience, tytułując ją w ten sposób[34]. Lecz dlaczego? Dlatego, że – jak twierdzi Newman – Stolica Mądrości jest modelem dla teologów i dla zwykłych wierzących, gdyż kierowała się równocześnie wiarą i rozumem. Wielki nawrócony pisze: „Jest zatem Maryja ścieżką wiary, zarówno w recepcji,

[34] See Mary Katherine Tillman, ed., *Rise and Progress of Universities and Benedictine Essays by John Henry Newman* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001), p. xvi.

jak i w nauce Prawdy Uświęconej. Nie poprzestaje ona na jej przyjęciu, lecz ją roztrząsa; nie poprzestaje na poddaniu się rozumowi, lecz rozumuje w oparciu o nią; nie przedkłada ona – jak Zachariasz – rozumu nad wiarę, lecz zaniechawszy rozumowań wprzód wierzy, następnie zaś, uwierzywszy, z miłością i czcią rozumuje. Tak więc jest ona dla nas symbolem wiary nie tylko prostaczków, lecz także doktorów Kościoła, którzy muszą dociekać, ważyć, definiować oraz wierzyć w Ewangelię; muszą ustalać granice między prawdą a herezją, zapobiegać i leczyć różnorakie nieprawidłowości rozumu, własnymi siłami zwalczać dumę i lekkomyślność, tryumfując tym samym nad sofistami i innowatorami"[35].

Niech Maryja Dziewica, która prowadziła kardynała Newmana ścieżką wiodącą do pełni prawdy, tak jak prowadziła papieża Jana Pawła II, a teraz prowadzi papieża Benedykta XVI, troszczy się o to, byśmy mieli katolicką akademię trzeciego tysiąclecia, w pełni skierowaną ku jej Synowi, który jest Wcieloną Prawdą.

Tłum. Emilia Greń

Ex Corde Ecclesiæ* – an Echo of Newman's *Idea of the University

Summary

The Author analyzes the impact of Cardinal Newman on a shape of *Ex Corde Ecclesiae* by Pope John Paul II. As pointed out, it seems very likely, as it can be seen by looking at the footnotes, where there are three direct references. A detailed analysis of the document shows, however, that the echo of Newman's voice resounds in it loudly and clearly; that it is undoubtedly filled in its essence with a thought and spirit of John Henry Newman. In his deliberations the Author plays a role of a guide, who – while tracing a path from the Cardinal to the Pope – follows a seemingly daring question: was Newman a „hidden author" of *Ex Corde Ecclesiae*?

[35] Sermon XV, „The Theory of Development in Religious Doctrine", *Oxford University Sermons* (New York: Longmans. Green & Co., 909), pp. 313f.

Curtis L. Hancock
Rockhurst Jesuit University
Kansas City, Missouri, USA

Uniwersytet amerykański zdemaskowany

W 1957 r. Związek Sowiecki wystrzelił satelitę o nazwie „Sputnik". To wydarzenie postawiło Stany Zjednoczone w stan pogotowia. Ameryka obawiała się, że Sowieci mogliby wygrać „zimną wojnę" dzięki przejęciu kontroli nad zimnymi przestworzami kosmosu. Prezydent Dwight Eisenhower wezwał do podjęcia „kosmicznego wyścigu". W 1958 r. rząd utworzył Państwowe Biuro ds. Aeronautyki i Przestrzeni Kosmicznej (NASA). John Kennedy, następca Eisenhowera, zobowiązał się, że do 1969 r. Ameryka przeprowadzi lądowanie człowieka na księżycu.

Rząd, w celu poparcia kosmicznego wyścigu, skierował poważne wsparcie finansowe do różnych instytucji. O wykorzystanie tej rządowej inicjatywy zabiegały również władze amerykańskich uniwersytetów. Przy udziale rządowych funduszy uniwersytety mogły rozbudować przestrzeń dla dalszych badań technologicznych. Na terenie uniwersyteckich kampusów powstawały wyrafinowane laboratoria. Stoją one nadal niczym pomniki amerykańskiej recepty na zwycięstwo w „zimnej wojnie". Każdy z nich jednak przyczynił się do zmiany kultury amerykańskiego uniwersytetu. Po „Sputniku" amerykański uniwersytet był już innym miejscem.

Uniwersytety, aby przekonać studentów i wydziały do badań technologicznych, zmieniły swoje curricula. Większy nacisk został położony na nauki przyrodnicze, zwłaszcza na fizykę i inżynierię. Tymczasem tradycyjna edukacja humanistyczna była bagatelizowana. Badania naukowe i rozwój technologiczny cieszyły się większym uznaniem, ponieważ miały one mieć swój udział w badaniach prze-

strzeni kosmicznej, a ostatecznie w zapewnieniu bezpieczeństwa państwa. Jednym ze skutków tej sytuacji było umocnienie przekonania, dominującego już wcześniej w pewnych kręgach akademickich (zarówno amerykańskich, jak i europejskich), że uniwersytet dzieli się na dwie domeny, które brytyjski uczony Charles P. Snow przedstawił w swoim słynnym wykładzie z 1959 r. pt. *Dwie kultury* (*The Two Cultures*). Podział ten miałby obejmować: (1) matematykę i nauki fizykalne, które wielu nauczycieli prezentowało jako dyscypliny „twarde" i „rzeczowe", oraz (2) literaturę, filozofię i religię, które ci sami nauczyciele degradowali do rangi studiów „miękkich" i „subiektywnych". Ten podział jest ciągle obecny w postawach wobec kultury, zajmowanych na amerykańskich uniwersytetach. Chociaż w ostatnich latach został on osłabiony na skutek ataków relatywizmu i niepowodzeń polityki w naukach przyrodniczych[1].

Nic więc dziwnego, że inne dyscypliny dowodziły swoich związków z naukami fizykalnymi tak, aby przez skojarzenie mogły mieć udział w ich statusie i wiarygodności. Nawet filozofia nie oparła się tej pokusie. Wiele wydziałów filozofii poparło anglo-amerykańską tendencję do pozytywizmu, obejmującą przekonanie Augusta Comte'a, że filozofia jest ledwie dodatkiem do nauk. Jednak najbardziej oczywista próba sojuszu z naukami przyrodniczymi miała miejsce w naukach społecznych. Psychologia, socjologia, antropologia, politologia oraz ekonomia stanowiły większą część programu. Nauki społeczne zaczęły wywierać coraz większy wpływ na uniwersytecką administrację. Oczekiwały one większych funduszy i środków, i otrzymywały je. Nauki społeczne, dla zracjonalizowania swoich relacji z naukami przyrodniczymi, udzieliły poparcia naturalistycznemu redukcjonizmowi i jego pojęciu osoby ludzkiej, według którego istota ludzka jest po prostu zwierzęciem wyjaśnianym przez nauki biologiczne. Osobę ludzką pojęto jako organiczną maszynę, wyjaśnianą w świetle darwinowskiej biologii, która z kolei w biologii jako takiej była przejawem deterministycznej fizyki i chemii. W Ameryce psychologiczny beha-

[1] C. P. Snow, *The Two Cultures*, Cambridge 1998.

wioryzm był nurtem dominującym przez całe dziesięciolecia. „B. F. Skinner" stał się praktycznie synonimem psychologa behawiorysty[2].

W naukach przyrodniczych i społecznych dychotomia faktu i wartości była czymś aksjomatycznym. Zakładano w niej, że ludzkie cele i wartości mogą być usprawiedliwione lub „zredukowane" do czysto naturalistycznych wyjaśnień. Obecność „dwóch kultur" podzieliła uniwersytecki kampus, na skutek czego w pracowniach humanistycznych mówiono o kondycji człowieka klasycznym językiem pojęć metafizycznych i zasad moralnych (językiem, do którego należały takie kategorie, jak *słuszny*, *dobry* i *celowy*), tylko po to, żeby następnie zaprzeczyć im podczas zajęć z nauk przyrodniczych i społecznych.

Jakby dotychczasowych zmian, które zaszły w latach 60. XX w., było jeszcze zbyt mało, żeby zdezorientować kulturę uniwersytetu, dołączyła do nich inna, godna zauważenia okoliczność: immatrykulacja pokolenia, które urodziło się po wojnie, pokolenia zwanego „baby boomers". William Strauss i Neil Howe w swojej głośnej książce pt. *Pokolenia* (*Generations*), stanowiącej studium nad kolejnymi pokoleniami społeczeństwa amerykańskiego od 1584 r., określili, że „baby boomers" to szesnaste pokolenie licząc od XVI w., czyli Amerykanie urodzeni między 1943 r. a 1960 r.[3]. Trudno przecenić wpływ, jaki to pokolenie wywarło na amerykańską edukację i amerykańskie społeczeństwo. Kończąc niejako okres swego dojrzewania na uniwersyteckich kampusach, określało ono siebie jako „studenckich radykałów". Jego utopijna działalność, czasami nacechowana przemocą, zmierzała do przemiany Ameryki w socjalistyczne społeczeństwo egalitarne. Niektórzy jego przedstawiciele, jak William Ayers (współpracownik Baracka Obamy), popierali politykę stalinowską i uczestniczyli w rewolucyjnych działaniach z użyciem broni. Ogromna liczba aktywistów, takich jak William Ayers, zajmuje dziś stanowiska profesorskie[4].

---

[2] Burrhus Frederic Skinner (1904-1990), psycholog amerykański, jeden z czołowych przedstawicieli behawioryzmu [przyp. tłum.].

[3] W. Strauss, N. Howe, *Generations: The History of America's Future, 1584-2069*, New York 1991; zob. zwłaszcza część II, rozdział 11, s. 295-343.

[4] Na temat związków Baracka Obamy z Williamem Ayersem zob. J. R. Corsi, *The Obama Nation: Leftist Politics and the Cult of Personality*, New York 2008.

Radykałowie studenccy dołączyli do kampusu wtedy, gdy uniwersytet był główną siłą w walce z marksizmem podczas „zimnej wojny". A ponieważ wielu z tych, którzy sympatyzowali ze studenckim radykalizmem, z czasem stanęło na czele licznych dziedzin amerykańskiej kultury, to dziedzictwo lat sześćdziesiątych w amerykańskim społeczeństwie jest ciągle czymś widocznym. (Na przykład, pierwszym przedstawicielem „baby boomers", który został prezydentem Stanów Zjednoczonych, był William Clinton.) Olbrzymia liczebność tego pokolenia (według obliczeń urzędu statystycznego USA, liczy ono 76 milionów) uczyniły go motorem napędowym zmian społecznych.

W latach 60. i 70. ubiegłego wieku protesty pokolenia „baby boomers" przeciw wojnie w Wietnamie demoralizowały naród i osłabiały zdecydowanie rządu w dążeniu do zwycięstwa w tym konflikcie. Afera „Watergate", która obaliła prezydenturę Richarda Nixona w 1974 r., była w ogromnym stopniu napędzana oskarżeniami stawianymi prezydentowi wobec opinii publicznej właśnie przez to pokolenie. Jego samozwańczy przywódcy traktowali porażkę Ameryki w Wietnamie i rezygnację Nixona jako swoje moralne zwycięstwa. Co kilka lat siwiejący już dziś członkowie pokolenia „baby boomers" publikują wspomnienia własnej chwały, rozpisując się na temat tych wydarzeń – Wietnamu i Watergate – w słowach i stylu, które zawierają co najmniej tyle wyrazów uznania wobec siebie, co mowy Churchilla do Brytyjczyków, które nieustannie poruszają dumę starszych pokoleń wspominających „czasy swojej świetności" w walce z Luftwaffe.

Innym sposobem wyrażania samozadowolenia przez pokolenie „baby boomers" jest kino. Na przykład w 2003 r. wyprodukowany został film pt. *Mgły wojny* (*The Fog of War*). Robert McNamara, doradca w Departamencie Stanu za prezydentury Lyndona Johnsona, mógł w nim przeprosić za swój udział w kierowaniu wojną w Wietnamie. Jednak zamiast rzetelnych przeprosin, mówiących o tym, że wojna była do wygrania i że ówczesny prezydent wraz ze swoim doradcą zepsuli ją swoją nieudolną administracją, McNamara wypowiedział – powtarzany do znudzenia przez przedstawicieli pokolenia „baby boomers" – tekst, że Ameryka w wojnie wietnamskiej rzeczy-

wiście była łamiącym prawo agresorem i że nigdy nie powinna wszczynać wojny na południowym wschodzie Azji. Film został uznany za ilustrację tego, jak oświecone pokolenie „baby boomers" pomogło starszym od siebie Amerykanom wreszcie „ujrzeć światło"[5]. Ciekawe jednak, że film ten zupełnie zignorował późniejsze wydarzenia, które miały miejsce w południowo-wschodniej Azji po tym, jak oświecone pokolenie, amerykańskie media oraz nieudolność McNamara i administracji Johnsona, zmusiły Stany Zjednoczone do opuszczenia Wietnamu: wejście Pol Pota i Czerwonych Khmerów do Kambodży i rzeź ponad dwóch milionów ludzi.

Obrona przed holokaustem jest dobrym powodem do prowadzenia wojny. Zło wojny wietnamskiej nie polegało na tym, że ją prowadzono, ale na tym, że prowadzono ją nieudolnie i bez woli zwycięstwa. Studenccy radykałowie, razem z Robertem McNamarą, byli odpowiedzialni za tę nieudolność i utratę ducha walki.

Nie ma potrzeby mówić, że pokolenie „baby boomers" było motorem napędowym życia społecznego nie tylko w latach 60. i 70. ubiegłego wieku. Jego 76-milionowa rzesza nieprzerwanie nadaje kształt amerykańskiemu społeczeństwu. Wielu z nich (jednak nie wszyscy) ciągle entuzjastycznie dochowuje wierności tej samej, quasi-marksistowskiej (lub nie tak bardzo quasi) polityce, którą wchłonęli kilkadziesiąt lat wcześniej. Biorąc pod uwagę to, co obecnie wiemy o tej smutnej historii komunistycznych społeczeństw, krytycy lewego skrzydła członków pokolenia „baby boomers" oskarżają ich o ideologiczną idolatrię, która czyni ich ślepymi wobec faktów. Ważne jest to, aby zdać sobie sprawę z tego, że ta ideologia jest endemiczna nie tylko na dzisiejszych uniwersytetach amerykańskich, lecz także w wielu innych sferach amerykańskiego społeczeństwa.

Społeczni krytycy, od Roberta Borka (*Slouching Towards Gomorrah*) do Thomasa Sowella (*The Vision of The Anointed*), twierdzą, że każda gałąź lub wymiar kultury amerykańskiej jest obecnie pod kontrolą przedstawicieli pokolenia „baby boomers", którzy nadal popierają tę samą ideologię, którą wspierali w latach 60. XX wie-

[5] Film dokumentalny pt. *The Fog of War: Eleven Lessons from the Life of Robert S. McNamara*; reż. E. Morris; rok produkcji 2003.

ku[6]. Ameryka stała się ich królestwem. Zaludnili oni i opanowali „hałaśliwe" klasy polityków, dziennikarzy, członków akademii oraz ludzi estrady. Prawnicy, a nawet kler, reprezentują ich socjalistyczne tendencje. Ich najbardziej rzucającym się w oczy zwyczajem jest wielomówstwo. To ono wbija w pychę polityków i dyplomatów, przekonanych o tym, że ich panowanie nad językiem jest w stanie zapobiec złu na świecie. „Ideologia" jest właściwym słowem na określenie ich działania. Obejmuje ona przede wszystkim politycznie poprawny (lub konformistyczny) światopogląd, który nie jest otwarty na dyskusję, przynajmniej nie w tym, co się tyczy jego podstaw. Jest ona czymś elementarnym na amerykańskim forum publicznym, a zwłaszcza na uniwersytetach, na których „oświecone umysły" uznają ją za własną. Podtytuł książki Sowella doskonale ujmuje tę ideologię: *Wizja namaszczonych: samozadowolenie jako polityka społeczna* (*The Vision of the Anointed*: *Self-Congratulation as Social Policy*).

Pokolenie „baby boomers" musiało sięgnąć po stanowiska profesorskie, czyli po te najbardziej „wygadane". Kiedy studenccy radykałowie kończyli studia, dojrzewali i stawali się przywódcami, ich postawy niechybnie zaczynały dominować w kulturowym krajobrazie uniwersytetu. Ten fakt był gruntownie przebadany przez Rogera Kimballa w jego pracy pt. *Radykałowie na posadach* (*Tenured Radicals*)[7]. Niegdyś młodzi studenccy radykałowie są teraz wiekowymi profesorami uniwersyteckimi. Radykałowie stanowią więc „establishment", co jest niejako ironiczną nazwą wobec tego, że w latach 60. ubiegłego wieku była ona przez nich używana w znaczeniu pejoratywnym pod adresem starszego konserwatywnego pokolenia. Establishment jest obecnie ideologicznie liberalny. Studia potwierdzają, że przedstawiciele pokolenia „baby boomers", którzy są u władzy, utrzymują swoją lewicową wrażliwość. Zaledwie niewielka część nauczycieli akademickich uważa się za politycznych konserwatystów. Podczas wyborów ogólnokrajowych ponad 90% głosuje na Partię

[6] R. Bork, *Slouching Towards Gomorrah: Modern Liberalism and American Decline*, New York 1996; Th. Sowell, *The Vision of the Anointed: Self-Congratulation as a Basis for Social Policy*, New York 1995. Zob. również Th. Sowell, *Intellectuals and Society*, New York 2009.

[7] R. Kimball, *Tenured Radicals*, New York 1990.

Demokratyczną (liberalną)[8]. Tę jednolitość preferencji politycznych wśród profesorów ujmuje w swoim tytule ostatnia książka Davida Horowitza na ten temat – *Klasa szkolna jednej partii* (*One Party Classroom*)[9].

Ta inercja kulturowa wyjaśnia jednorodność przekonań i wartości we wspólnocie uniwersyteckiej. Jedną z najbardziej zabawnych cech życia uniwersytetu jest to, że władze akademii oczekują, że profesorowie i studenci będą myśleć w podobnych „oświeconych" kategoriach co oni, podczas gdy sami głoszą wartość autonomii. Tacy nauczyciele szczerze wierzą, że ich szkoły produkują niezależne i sokratejskie umysły. To złudzenie jest zjawiskiem „stada niezależnych umysłów".

Kolejnym dowodem na polityczny konformizm uniwersytetów jest sposób, w jaki „wprowadzają one łodzie" do portu i chronią radykałów w swoich murach. Uniwersytety działają na korzyść setek lewicowych ekstremistów. David Horowitz w swojej książce pt. *Profesorowie* (*The Professors*) omawia 101 z nich. Wspomniany uprzednio William Ayers stanowi dobrą ilustrację. Jego przypadek odkrywa gotowość władz uniwersyteckich do obrony, wsparcia i przyjęcia pod swój dach tych ekstremistów, którzy podzielają komunistyczne sympatie i są antyamerykańscy. Daje on również mocne dowody na to, że niektórzy przywódcy polityczni są bardzo uprzejmi wobec takich ekstremistów. Barack Obama przebywał w domu Williama Ayersa, kiedy w 1995 r. ogłosił on decyzję startu w wyborach do senatu w Stanie Illinois. Ten fakt może niepokoić, skoro Ayers uchodzi za nieprzejednanego terrorystę własnego kraju. Kilka uwag na temat życia Williama Ayersa otworzy zapewne szerzej okno na wewnętrzne patologie amerykańskich uniwersytetów[10].

---

[8] Zob. H. Kurtz, *College Faculties, A Most Liberal Lot, Study Finds*, „Washington Post", 29 marca 2005.

[9] D. Horowitz, J. Laksin, *One Party Classroom: How Radical Professors at America's Top Colleges Indoctrinate Students and Undermine Our Democracy*, New York 2009.

[10] D. Horowitz, *The Professors: The 101 Most Dangerous Academics in America*, Washington 2006.

William Ayers razem ze swoją żoną, Bernadine Dohrn, byli w latach 60. ubiegłego wieku liderami amerykańskiej organizacji terrorystycznej zwanej „Weatherman". Wspólnie zainicjowali i wzięli udział w ponad 30 atakach na Amerykanów. Specjalizowali się w używaniu bomb. Według nich taktyczne bombardowania miały zniszczyć infrastrukturę bezpieczeństwa Stanów Zjednoczonych. Ich celem było wywołanie wojny rasowej w Ameryce (którą określali słowem *Amerikkka* przez trzy „k", co miało nawiązywać do Ku Klux Klanu) jako preludium do masowej rewolucji komunistycznej. Pogardzali oni Ameryką i mówili o tym wprost: „Zabij wszystkich ludzi bogatych. Zniszcz ich samochody i mieszkania. Wprowadź rewolucję do domu, zabij swoich rodziców"[11].

Grupa terrorystyczna „Weatherman" dokonała zamachów bombowych na budynek Kapitolu USA, główną siedzibę policji w Nowym Jorku, Pentagon, oraz urzędy Gwardii Narodowej w Waszyngtonie. Oprócz wymienionych „sukcesów" jej akcje nie zawsze kończyły się pomyślnie. Trzej członkowie grupy zginęli w pewnym mieszkaniu na Manhattanie w wyniku eksplozji bomby, którą starali się skonstruować. Bomba ta miała im posłużyć do zabicia rekrutów wojskowych i osób im towarzyszących podczas spotkania w Fort Dix w Stanie New Jersey[12].

Ayers i Dohrn przez lata dokonywali szaleńczych zbrodni pod egidą swoich współtowarzyszy z progresywnej lewicy, do których należeli także najlepiej opłacani adwokaci. Ujawnili się w 1980 r. Po krótkim epizodzie więziennym wyszli na wolność na mocy orzeczenia sądowego, że rząd rozpracowując działalność Ayersa i Dohrn, posłużył się „niewłaściwymi metodami nadzoru". Zamiast wykluczenia z życia publicznego oboje zostali przyjęci jako „naukowe znakomitości" na kampusach uniwersyteckich. Oboje dostali się na uczelnie, gdzie ich polityczni towarzysze, urzędujący obecnie na wydziałach, pomogli im wejść na drogę nowej kariery. Dohrn została profesorem prawa w Northwestern University, a także prominentnym członkiem Amerykańskiej Izby Adwokackiej. Ayers został profeso-

[11] Tamże, s. 29.
[12] Tamże.

rem nauczania początkowego i naukowcem wyższej rangi na University of Illinois w Chicago. Żadne z nich nie zmieniło swoich politycznych poglądów[13].

W swojej autobiografii pt. *Dni uciekiniera* (*Fugitive Days*) Ayers bez żadnych skrupułów z uznaniem wyraża się o swojej terrorystycznej przeszłości. Po ujawnieniu się w 1980 r. Ayers podjął pracę nauczyciela w przedszkolu[14]. Tam też udzielił wywiadu pewnemu dziennikarzowi, któremu sarkastycznie przyznał się, że nie może uwierzyć w swój szczęśliwy los: „Winny jak cholera, wolny jak ptak! Ameryka to wspaniały kraj". Blisko trzydzieści lat później chlubił się swoją przeszłością: „Nie żałuję podkładania bomb" – powiedział w wywiadzie dla *New York Times* – „Uważam, że zrobiliśmy zbyt mało". Nie przejawiał on żadnych wyrzutów sumienia ani wstydu, pomimo że wielu ludzi, w większości policjantów, padło ofiarą zamachów bombowych grupy „Weatherman"[15].

Podjąłem tę krótką wycieczkę po biografii Williama Ayersa w celu zilustrowania (1) typu ludzi, którzy często znajdują schronienie i uznanie w amerykańskich uniwersytetach, a także (2) specyfiki klimatu prawdziwie stalinowskiego, który musi istnieć, jeśli chce się usprawiedliwić takich jak oni beneficjentów uniwersytetu i zaopiekować się nimi. William Ayers nieprzerwanie cieszy się uznaniem w dziedzinie nauk społecznych w zakresie nauczania początkowego. Jego nazwisko przyciąga wielkie audytoria podczas konferencji na temat edukacji elementarnej. Przykład Ayersa jest niepokojącym obrazem tego co złe na Amerykańskich uniwersytetach.

Powyższe uwagi wskazują, że amerykański uniwersytet jest pogrążony w ideologii. Dominacja lewicowej ideologii w kampusie skutkuje rozkładem moralnym. Przejawem takiego rozkładu jest gotowość do usprawiedliwiania błędów i niekompetencji, które wynikają z ideologii politycznej poprawności (tudzież z ideologii lewicowej). Ilustracji takiego rozkładu nie brakuje. Weźmy na przykład profesora, który u początku swojej kariery wygłasza tezę, że – mimo

[13] Tamże, s. 30.

[14] W. Ayers, *Fugitive Days*, Boston 2001.

[15] „New York Times", 11 września 2001.

iż reprezentuje ideologię lewicową – potrafi przyciągnąć uwagę szerokiego audytorium. Zdarza się jednak czasami, że jego „sensacyjna teza" nie jest w stanie stawić czoła krytyce. Rozumni ludzie zaczynają dostrzegać, że jego dowody zdecydowanie obracają się przeciw niemu tak bardzo, że tylko ideologowie (fanatycy albo ci, którzy zachłysnęli się swoją karierą) trwają przy nauczaniu profesora. W takim wypadku pozbawiony krytycyzmu klimat uniwersytetu często trzyma profesora w izolacji, zachęcając go do wierności swojej skompromitowanej tezie, tak jakby w rzeczywistości żadna krytyka nie istniała. Niestety, grono adorujących go słuchaczy może być na tyle liczne, że skutecznie utwierdzi ich naukowego guru w jego ideologicznym uporze. Poza tym, pomimo trwania przy swoich kompromitujących poglądach, profesor może nadal poruszać się w kręgach, w których cieszy się takim uznaniem i zaufaniem, jak poprzednio. Oskarżenia o błędy, niekompetencję czy niewiarygodność nie trafiają do świadomości takich „teflonowych panów". Ewidentnie jest to dysfunkcja, która prowokuje do żartu, że „uniwersytet jest to abstrakcyjna wyspa otoczona przez rzeczywistość".

Przykłady profesorów tego typu podaje Thomas Sowell. Weźmy sprawę Johna Kennetha Galbraitha, który zbudował swoją karierę, zapewniając wielokrotnie, że gospodarka wolnorynkowa poniesie porażkę i że niechybnie socjalistyczna gospodarka Związku Sowieckiego zapanuje nad światem. Takie przewidywania snuł on na kilka lat przed rozpadem Kraju Rad. Upadek ekonomii sowieckiej niewiele jednak wpłynął na sławę Galbraitha – pozostał on nadal „szarą eminencją" gospodarki amerykańskiej[16].

Kolejnym przykładem „teflonowego proroka" jest biolog Paul R. Ehrlich, czarnowidz w kwestii przeludnienia i autor takich książek, jak *Populacyjna bomba* (*The Population Bomb*) oraz *Populacyjna eksplozja* (*The Population Explosion*). W latach 60. i 70. ubiegłego wieku głosił on, że w ciągu dziesięciu lat globalne przeludnienie spowoduje głód, choroby i nieznośne zatłoczenie miast – katastrofy te pociągną za sobą przewlekły chaos polityczny, rządy i gospodarki

[16] Th. Sowell, *The Vision of the Anointed*, s. 65-66 (John Kenneth Galbraith zmarł w kwietniu 2006 r.).

legną w gruzach. Taki scenariusz wydawał się czymś pewnym, ponieważ opierał się na zapewnieniach teorii maltuzjańskiej[17].

Oczywiście lata mijały, a rządy i gospodarki poszczególnych państw nie popadały w anarchię. Problemy bowiem rządów i gospodarki nie mają wiele wspólnego z zaludnieniem. Mieszkańcom gęsto zaludnionych miejsc – takich jak Hong Kong czy Manhattan – żyje się dobrze, pod warunkiem, że zdrowa jest polityka. Jeżeli natomiast niedomaga polityka, to ludzie doznają niedoli bez względu na to, czy ich populacje są gęste czy nie. Ehrlich nie jest pierwszym prorokiem, którego gubi nieprawdziwość maltuzjanizmu. Jednak jego poglądy rzadko bywają krytykowane na uniwersytetach czy w mediach. Ehrlich ciągle bierze udział w sympozjach naukowych, a jego maltuzjańskie tezy, uznawane za niepodlegające dyskusji, ciągle są oklaskiwane przez podekscytowanych słuchaczy.

Przykład Ehrlicha pokazuje, że nawet empiryczna nauka, taka jak biologia, nie jest odporna na deformujące wpływy lewicowej ideologii. Losy Williama Ayersa i Kennetha Galbraitha są jednak bardziej typowe, ponieważ dotyczą przedstawicieli nauk społecznych. Mówiąc bowiem o uniwersytecie w Stanach Zjednoczonych, trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że dominującą rolę w amerykańskiej kulturze intelektualnej odgrywają właśnie specjaliści od nauk społecznych. Jak wspomniałem, wysoki akademicki status socjologii w latach 60. ubiegłego wieku był czymś niezwykle atrakcyjnym dla studenckich radykałów. W naukach społecznych znajdowali oni alternatywne („bardziej oświecone") wyjaśnienie ludzkiej egzystencji i życia politycznego, wyjaśnienie, które unieważniało klasyczne teorie metafizyczne, moralne i teologiczne. Socjologia usunęła obciążenia nienaukowej przeszłości, umożliwiając nowoczesnemu umysłowi

[17] P. R. Ehrlich, *The Population Bomb*, Rivercity 1975. P. R. Ehrlich, A. Ehrlich, *The Population Explosion*, Oxford 2000 (Thomas R. Malthus (1766-1834) *notabene* twierdził, że produkcja żywności może wzrastać jedynie w postępie arytmetycznym, natomiast populacja wzrasta w postępie geometrycznym. Stąd też, dla uniknięcia nędzy na świecie, konieczne jest ograniczenie przyrostu populacji na drodze działań zwiększających śmiertelność lub zmniejszających ilość narodzin. Zob. M. Żardecka-Nowak, *Maltuzjanizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2005, s. 759 [przyp. tłum.]).

przekroczenie oczekiwań i ograniczeń prymitywnej religii i moralności (w tym chrześcijaństwa i jego etyki). Nauki społeczne stały się modnym kierunkiem, dzięki czemu mogły efektywnie popularyzować taki światopogląd. Obecnie natomiast jednym z najbardziej popularnych przedmiotów kierunkowych (czy też specjalizacji) wśród studentów amerykańskich jest psychologia[18].

Niespójność wiedzy socjologicznej deprymuje zarówno niektórych nauczycieli, jak i studentów. Nauki społeczne są nacechowane pewnego rodzaju eklektyzmem, którego celem jest obrona z jednej strony naturalistycznego redukcjonizmu, a z drugiej – mesjanicznej polityki liberalnej. Oczywiście nie mogą one tego dokonać na dwa sposoby naraz. Obrona naturalizmu unieważnia słuszność i obiektywność języka moralnego. Ludzie bowiem, jeżeli zostaną zredukowani do rzędu zwierząt, nie ponoszą żadnej odpowiedzialności moralnej. A jednak, w celu zniszczenia tradycyjnych przekonań na temat ludzkiej osoby i społeczeństwa, a promocji socjalistycznego światopoglądu politycznego, muszą oni posługiwać się językiem moralnym, muszą zaakceptować zasadność klasycznego języka humanizmu, filozofii, etyki i religii. Nauki społeczne żyją więc pasożytniczo na dorobku klasycznej filozofii i religii, a jednocześnie dążą do jego zniszczenia na drodze różnego rodzaju redukcjonizmów. Dlatego też dzisiejszy uniwersytet cierpi z powodu tych samych sprzecznych tendencji, co wówczas, gdy jego profesorowie byli jego studentami.

Spójne czy nie, nauki społeczne są atrakcyjne dla Amerykanów. Być może stoją za tym purytańskie korzenie Ameryki, ale jest też coś w samym charakterze jej mieszkańców, co czyni ich wrażliwymi na to, co terapeutyczne i konfesyjne. Faktycznie, niektórzy badacze społeczni określają Amerykę jako „kulturę terapeutyczną". Skutkiem tego nauki społeczne mogą mieć tutaj większy kulturowy wpływ niż gdzie indziej. Usprawiedliwia to ich wysoką rangę na amerykańskim uniwersytecie. Socjologowie stoją na czele komisji akredytacyjnych dla instytucji szkolnictwa wyższego. Mogą oni zatem mieć głęboki i niewspółmierny wpływ na programy uniwersyteckie. Nauki społecz-

[18] „The Chronicle of Higher Education", styczeń 2002.

ne są wręcz w powietrzu, którym oddychają Amerykanie. Jak mówi jeden z moich znajomych, „są one amerykańską metafizyką”[19].

Powyższe analizy pomagają zorientować się w sytuacji współczesnego kampusu amerykańskiego. Trzeba jednak powiedzieć więcej. Aby zrozumieć, dlaczego tak wielu amerykańskich profesorów myśli w ten, a nie w inny sposób, trzeba poczynić kilka obserwacji filozoficznych.

Kilka uwag filozoficznych

Koncentrując uwagę na rozmowach prowadzonych w amerykańskim kampusie, można usłyszeć wiele oznajmujących zdań w dogmatycznym tonie. Zresztą czymże jest polityczna poprawność, o której wspomniałem wcześniej, jeśli nie zbiorem ortodoksyjnych tez o tym, co jest prawdziwe, a co fałszywe. Niemniej jednak, poza wypowiedziami ideologicznymi, w amerykańskiej auli wykładowej rzadko słyszy się słowo *prawda*. To sprzeczne myślenie jest kolejną znamienną cechą amerykańskiego establishmentu edukacyjnego. Przyjmuje się tam polityczne dogmaty, z których wszystkie razem i każdy z osobna są prawdziwe. Wśród tych „prawd” znajduje się dogmatyczny sąd relatywizmu, mówiący o tym, że nie ma żadnej prawdy. Z kolei politycznie poprawny slogan brzmi: „Żadnych sądów”. Nic więc dziwnego, że po czterech latach tego orwellowskiego szturmu sądów biedny student jest zdezorientowany.

Postawa jednego z moich kolegów, pracującego na innym wydziale, wobec prawdy jest typowa dla środowiska akademickiego. Stwierdził on kiedyś, iż nie wierzy, że profesor może przekazywać swoim studentom prawdę. Zapytałem go, czy to oznacza, że on sam nie udziela informacji swoim studentom. Odpowiedział, że informacji oczywiście udziela. Kiedy jednak zacząłem udowadniać, że informacja jest rodzajem wiedzy, a *wiedza* jest innym słowem na oznaczenie

[19] Nt. pasjonującej dyskusji o Ameryce jako „terapeutycznej kulturze” zob. R. Bellah, R. Madsen i in., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley 2007.

prawdy, wówczas odpowiedział, że „bawię się z nim w semantyczne gierki". Podkreślił zarazem (z cała pokorą), że jest w stanie przekazać studentom jedynie *metodę*, ale nigdy prawdę. Powiedziałem mu, że wybór tej metody, a nie innej, zakłada, że jeden sposób odkrycia jest prawdziwie wyższy od innego, że wybór właściwej metody jest rodzajem wiedzy. Innymi słowy, metoda ma sens tylko wtedy, gdy odnosi się ją do celu. Rozpoznanie tej relacji między metodą i celem jest rodzajem wiedzy (nawet jeśli cel nie został jeszcze osiągnięty). Po wysłuchaniu tych uwag mój kolega odszedł wyraźnie zdenerwowany i nigdy już nie podjął tematu naszej rozmowy.

Mój kolega znalazł się w niezręcznej sytuacji na skutek elementarnej techniki sokratejskiej, która postawiła go wobec niekonsekwencji jego własnego rozumowania. Mówiąc ogólnie, istnieją dwie grupy niekonsekwencji, które piszą orwellowski scenariusz na dzisiejszym uniwersytecie. Pierwsza grupa polega na bezpośrednim odrzuceniu własnego stanowiska. Niemal codziennie można usłyszeć deklarację typu: „nikt nie może powiedzieć, co jest *prawdziwe*, a co *fałszywe*". W jakiś sposób jednak *to* zdanie uchodzi za bezspornie prawdziwe. Inne głosi, że „prawda i fałsz są tylko kulturową inwencją". Ale to stwierdzenie chce być oczywiście prawdą transkulturową. Jeszcze inne twierdzą, że „to, co prawdziwe lub fałszywe, zależy od paradygmatu, który się przyjmuje". Samo jednak uznaje się najwidoczniej za metaparadygmatyczne. Nigdy nie przestanie mnie zdumiewać fakt, jak niektórzy naukowcy mogą zachować spokój wobec tych jawnych niekonsekwencji.

Druga grupa niekonsekwencji dotyczy ślepego podporządkowania naukom przyrodniczym. Czasami nauczyciele akademiccy, kiedy czują się przyparci do muru, wycofują się nieco ze stanowiska skrajnego, że nie ma żadnej wiedzy (czy też prawdy), i zajmują bardziej umiarkowane. Przyznają oni, że uzasadniona i obiektywna wiedza jest tam, gdzie wchodzą w grę nauki empiryczne, natomiast wyniki pozostałych dyscyplin muszą zadowolić się statusem opinii. Jest to więc scenariusz wzorowany na „dwóch kulturach" Snowa, o którym wspominałem wcześniej. Chociaż bronił on tej postawy dziesiątki lat temu, to nieprzerwanie rzuca ona swój urok na wielu dzisiejszych nauczycieli.

Niemniej jednak liczba bezkrytycznych zwolenników „dwóch kultur" szybko się zmniejsza. Jak pokazują wyżej wymienione niekonsekwencje, przeważający relatywizm epistemologiczny i moralny w akademii zmusił wielu intelektualistów, w meandrach postmodernistycznej skrajności, do uznania, że wszystkie roszczenia wiedzy są arbitralne. Ludzie nie są w stanie poznać niczego, poza własnymi inwencjami, a więc wiedza, nawet płynąca z nauk przyrodniczych, jest ostatecznie ludzką konstrukcją. Dla wyjaśnienia tej konstrukcji są proponowane przeróżne teorie. Niektórzy teoretycy opowiadają się za ekonomią, inni za kulturą eurocentryczną. Jeszcze inni preferują płeć, kolonializm czy też psychologię. Ostateczny rezultat jest taki, że nauki fizykalne zanurzają się w odmętach relatywizmu, podobnie jak nauki humanistyczne.

Moda na konstruktywizm jest sposobem, w jaki wielu współczesnych intelektualistów amerykańskich stara się pokonać problem „dwóch kultur" Snowa. Roszczenia względem wiedzy, nawet te w naukach fizykalnych, są redukowane do arbitralnych, społecznych konstrukcji. Relatywizm staje się konsensusem. Oczywiście konsensus ten jest tylko maską, za którą jest ukryta prawdziwa tajemnica relatywizmu w akademii. Żaden myślący człowiek nie może wierzyć w relatywistyczny konsensus. Udziela mu jednak swego poparcia z uwagi na polityczną nagrodę, która jest prawdziwym celem amerykańskiej edukacji: indoktrynacja studentów, której zadaniem jest zniszczenie grecko-rzymskiego i judeochrześcijańskiego dziedzictwa (do którego *notabene* należą uniwersytety, w których kształcą się ci sami studenci).

Zniszczenie uniwersytetu jest naturalną konsekwencją przekonania o tym, że wiedza nie istnieje. Wiedza, w moim przekonaniu, jest zdolnością ludzkiego umysłu do odczytania informacji z prawdziwego (niezależnego od umysłu) świata. Zakłada to dwa sądy, których współczesna akademia się wypiera: (1) że w świecie realnym istnieją natury oraz (2) że istnieje relacja między substancjami, taka, że człowiek poznający (jedna substancja) jest świadomy prawdziwego, poznawalnego zmysłami i inteligibilnego przedmiotu (innej substancji). Na drodze tej relacji (komunikacji) między substancjami człowiek poznający może zdobyć przynajmniej częściowe zrozumienie, nawet jeśli tylko na drodze wnioskowania z natury konkretnych rzeczy.

Pod wpływem sceptycyzmu, wielu (jeśli nie większość) współczesnych intelektualistów niechętnie przyznaje, że przyczyną wiedzy, określającą jej treść, są rzeczy niezależne od umysłu. Z drugiej strony jednak nie dysponują oni odpowiednim słownictwem do podejmowania kwestii związanych z realizmem. Edukacja bowiem znajduje się w impasie *nominalistycznym*. Wiedza składa się ze słów, które odnoszą się do innych słów i koncepcji. Słowa i koncepcje są zakotwiczone jedynie w sobie lub w myślach, ale z pewnością nie w rzeczach. W rezultacie, jeżeli edukacja ma mieć miejsce, to musi przyjąć formę retoryki i polityki.

Skoro nie ma prawdziwych przedmiotów, które intelekt mógłby poznawać, to epistemologicznym standardem staje się wiedza praktyczna. Tym samym publicznie rozpoznawalne przedmioty wyznacza praktyka, a konkretnie – progresywna polityka. Nowoczesny intelektualista przedkłada *praxis* ponad *theoria*. Jego spekulatywny intelekt, jako przedmiot poznania, może mieć tylko siebie. Nie może on uzasadnić tego, co twierdzi, że wie. Jakże wiele jest jednak twierdzeń i rywalizujących teorii, jakże wielu jest tych, którzy wiedzą[20].

Aby przezwyciężyć (lub zakamuflować) tę epistemologiczną anarchię, profesorowie uniwersyteccy przystępują do wspólnego projektu politycznego. Stwarza to pozory jednolitego programu i jednorodnej kultury uniwersytetu. Jak zauważył jeden z filozofów wychowania, nowoczesny uniwersytet amerykański jest bardziej drogą do sofistyki niż do filozofii. O ile sofistykę rozumiemy tak, jak ją rozumiał Sokrates: jako kombinację poezji (retoryki) i polityki, której celem jest indoktrynacja młodzieży. Trafnie ujmuje tę sytuację tytuł książki Davida Horowitza na temat uniwersytetu amerykańskiego: *Indoktrynujący uniwersytet* (*Indoctrination U*)[21].

[20] Nt. jasnych i przenikliwych rozważań o tym, dlaczego nowoczesny nominalizm i przedkładanie tego, co praktyczne, ponad to, co teoretyczne, jest charakterystyczne dla nowoczesnej ideologii, zob. P. A. Redpath, *The Masquerade of the Dream Walkers: Prophetic Theology from the Cartesians to Hegel*, Amsterdam 1998. Zob. również tenże, *Thomist Humanism, Realism, and Retrieving Philosophy in Our Time*, „Instituto Universitario Virutal Santo Tomas", Fundación Balmesiana-Universitat Abat Oliva CEU, 2003.

[21] D. Horowitz, *Indoctrination U: The Left's War Against Academic Freedom*, New York 2007.

Wspomniałem, że słowo *prawda* jest rzadko słyszane. Jednak pojawia się ono w tych kontekstach, których działanie ma zdekonstruować zachodnią i chrześcijańską tradycję związaną z prawdą. Profesorowie przyznają, że można odpowiedzialnie używać słowa *prawda* pod warunkiem, że nie oznacza ono sądu, za pomocą którego ujmuje się przedmiot istniejący poza poznającym człowiekiem. To prowadziłoby do filozoficznego realizmu. Uniwersyteccy sofiści nie mogą sobie pozwolić na dopuszczenie realizmu do dyskusji. Realizm odsłania niedający się utrzymać nominalizm i arbitralność modernistycznych systemów ideologicznych, które uchodzą za „korpusy wiedzy" na dzisiejszych uniwersytetach. Realista ujawnia kłopotliwą sytuację, że król jest nagi. Realizm oznaczałby zgon wszelkiej politycznej poprawności, sceptycyzmu i relatywizmu, które dręczą kulturę. W konsekwencji można spotkać niewielu realistów na uniwersytecie. Jednym z ostatnich miejsc, gdzie można ich jeszcze znaleźć, jest wydział filozofii. Jeżeli jacyś „realistyczni renegaci" zostaną tam przypadkiem zatrudnieni, to najczęściej są ignorowani i marginalizowani, a nawet – co najgorsze – padają ofiarą bezpardonowych prześladowań właściwych metodom politycznej poprawności.

Czymże więc jest prawda na uniwersytecie? Odpowiedź jest złożona: prawda jest poezją albo konsensusem.

Prawda sprowadza się do *poezji* (do uczuć), ponieważ *logiczna* prawda (fakty i obiektywność) wyraża się w kategoriach absolutnych, a oświecone umysły wiedzą, że takie kategorie nie istnieją. Autentyczna prawda jest tylko subiektywna i relatywna. Mogę mieć „moją prawdę", ktoś inny może mieć „swoją prawdę". Czyjaś prawda może być przeciwna mojej, ale nie może być błędna. Prawda – jak wyjaśnia Mortimer Adler – może występować w sensie *poetyckim* tam, gdzie nie obowiązuje sprzeczność, ale tam, gdzie głoszona jest jakaś prawda, a jej zaprzeczenie nie może być także prawdziwe, nie może występować prawda w sensie *logicznym*[22].

2. Prawda jest gnostyczna. Relatywizm nie zaprzecza, a wręcz przeciwnie – usprawiedliwia gnostycyzm nowoczesnego uniwersy-

[22] M. Adler, *The Plurality of Religions and Truth in Religion the Unity of Truth*, New York 1990, rozdz. 2: „The Logic of Truth".

tetu. Oczekuje się, że prawda zostanie uznana w duchu braterskiej lojalności wobec *magisterium* oświeconych (i zazwyczaj laickich) umysłów. Jeżeli prawda należy do *praxis* i jest poetyckim uczuciem, to na jakiej podstawie można zdecydować, które uczucia są naprawdę godne wyboru? Odpowiedź leży w konsensusie. Właśnie to zasugerował Thomas Sowell w tytule swojej książki *Wizja namaszczonych* (*The Vision of the Anointed*). Istnieje przekonanie, że właściwie myślący i oświeceni ludzie myślą w określony sposób: wierzą w „uznane prawdy". Gdyby jakiś dysydent przeciwstawił się konsensusowi, zostałby skazany na banicję. Gnostyk nie jest w stanie wykazać na mocy standardów prawdy logicznej, że „alternatywna prawda" dysydenta jest fałszywa. *Logiczna* prawda jest bowiem przestarzałą i nieoświeconą koncepcją prawdy. Zakłada ona, że znamy sposób, w jaki rzeczy istnieją. Sceptyk przekonuje nas, że taka wiedza jest złudzeniem. Przez dekonstrukcję klasycznego znaczenia *prawdy*, sama *prawda* jest korygowana, ale nie porzucana. Prawda jest teraz emocjonalna. Uczucia nie mogą ze sobą kolidować. Ale okazuje się, że niektóre uczucia są bardziej *szczere* od innych. W związku z tym gnostyk wie, że dysydent myli się, ponieważ nie podziela „szczerych uczuć" (poetyckiej wrażliwości) konsensusu.

Tolerancja

Na amerykańskim uniwersytecie nic nie jest tak szczere, jak tolerancja. Studenci i większość profesorów uznaje relatywizm, ponieważ nie widzi, jak tolerancja może bez niego funkcjonować. Świadomy tej sytuacji Allan Bloom rozpoczyna swoją mentorską książkę pt. *Umysł zamknięty* (*The Closing of the American Mind*) od następujących słów:

„Jednej rzeczy profesor może być absolutnie pewny: niemal każdy człowiek podejmujący studia na uniwersytecie wierzy, bądź też mówi, że wierzy, iż prawda jest względna. Jeżeli to przekonanie poddać próbie, to reakcję studentów można przewidzieć: nie zrozumieją. Względność prawdy nie jest wnioskiem teoretycznym, lecz moralnym

postulatem, warunkiem wolnego społeczeństwa, a przynajmniej tak widzą to studenci"[23].

Obserwacja Blooma jest kluczowa. Relatywizm paradoksalnie wyznacza uniwersytetowi jasny cel moralny. Popierając relatywizm, nauczyciele przyczyniają się do rozwoju wolnego społeczeństwa. Relatywizm służy bowiem realizacji zadania politycznego: projektu, który ma zastąpić aksjomatyczne wartości wcześniejszej edukacji amerykańskiej. Bloom pokazuje, że chociaż relatywizm jest niespójny, to studenci uznają go, ponieważ podtrzymuje on jedyną wartość, której oni nie kwestionują.

„O tym, że jest to dla studentów problem moralny, przekonuje charakter ich reakcji na pytanie, łączące w sobie nieufność i oburzenie. Pytanie brzmi: *czy ty jesteś absolutystą?* Wypowiadane jest ono jednak w tym samym tonie, co inne: *czy ty jesteś monarchistą?* lub *czy naprawdę wierzysz w czarownice?*. To ostatnie może deprymować, ponieważ ktoś, kto wierzy w czarownice, mógłby równie dobrze być łowcą czarownic lub też sędzią w ich procesie. Niebezpieczeństwem, które studenci dostrzegają w absolutyzmie, nie jest błąd, lecz nietolerancja. Relatywizm jest koniecznym warunkiem otwartości. I dlatego jest on cnotą, jedyną cnotą, nad zaszczepieniem której pracowało całe szkolnictwo elementarne przez ponad pięćdziesiąt lat"[24].

Edukacja uniwersytecka jest więc kontynuacją indoktrynacji relatywistycznej. Według Blooma ironią trąci fakt, że relatywizm zamiast podcinać skrzydła uniwersytetu, raczej określa jego tożsamość i misję. Jest tak dlatego, że czołowi amerykańscy nauczyciele interpretują tolerancję jako postać relatywizmu. Bloom dostrzega ten fakt i przyznaje, że świadczy on o odejściu od klasycznego znaczenia słowa *tolerancja*. Jego tradycyjne rozumienie zawarte jest w słynnej wypowiedzi Woltera: „Nie zgadzam się z tym, co mówisz, ale oddam życie, abyś miał prawo to powiedzieć". Wolter rozumie, że prawdziwa tolerancja nie suponuje relatywizmu. Rzeczy mogą być naprawdę słuszne lub niesłuszne, prawdziwe lub fałszywe, dobre lub złe. Jednak

[23] A. Bloom, *The Closing of the American Mind: How Higher Education has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York 1987, s. 25.

[24] Tamże, s. 25-26.

dla innego dobra, dla harmonii społecznej, dopuszcza on brak zgody w różnych sprawach. Bloom pokazuje, jak słowo *tolerancja* zmieniło swoje znaczenie. Teraz oznacza ono sytuację, w której nikt nigdy nie powinien oceniać, czy coś jest słuszne czy niesłuszne, prawdziwe czy fałszywe, dobre czy złe. Hasło „żadnych sądów" stało się naczelną dewizą. Innymi słowy, już sama niezgoda jest rodzajem nietolerancji. Wydawanie sądów jest uprawianiem bigoterii. Ponieważ jednak kultura Zachodu opiera się na różnego rodzaju sądach, stąd musi być poddana dekonstrukcji według ostatnich, bardziej „oświeconych" standardów tolerancji.

Konsekwentne utrzymywanie relatywizmu – jak wcześniej zauważyłem – jest oczywiście rzeczą niezwykle trudną, jeśli wręcz nie niemożliwą. „Podrap relatywistę – jak głosi powiedzenie – a znajdziesz pod spodem absolutystę". A zatem, kiedy zdrapie się fornir lub kamuflaż relatywizmu z amerykańskiego kampusu, wówczas oczom wszystkich ukażą się nieprzeliczone absolutyzmy. I to właśnie one są prawdziwym celem relatywizmu uprawianego przez nauczycieli. Relatywizm jest jednak zwyczajnym narzędziem politycznym. Jego działanie prowadzi do marginalizowania konserwatystów przez dyskurs polityczny na terenie kampusu (jak zresztą całej kultury), który jest zmonopolizowany przez liberałów. Do nich też należą ci nauczyciele, którzy kontrolują program. Dlatego ich wizja edukacji jest rodzajem indoktrynacji.

Strategia liberalnych nauczycieli polega więc na wprowadzaniu w życie relatywizmu, który przybiera maskę pluralizmu i multikulturalizmu, na propagowaniu koncepcji tolerancji i otwartości w celu zastąpienia tradycyjnych programów modnymi jednostkami akademickimi, kierunkami studiów i programami, które napędzają społeczne i polityczne zmiany. Pretekstem ich działania w amerykańskim kampusie jest „społeczna sprawiedliwość". A ponieważ sprawiedliwość socjalistyczna tłumaczy się w kategoriach „przestępcy i ofiary", stąd programy układane w ich świetle mnożą się i różnicują: od seminariów poświęconych kwestiom kobiet do badań nad grupami etnicznymi. Każdy z tych programów oparty jest na założeniu, że *wiedza* i *wartość* są historycznymi konstrukcjami Białych Mężczyzn z Europy, poprzez które uciskają oni i zdobywają świat. Ostatecznie to-

lerancja, sprawiedliwość społeczna (wiktymologia) i konstruktywistyczne poglądy na temat wiedzy dają racjonalne podstawy dla krytyki tych programów[25].

Moralne przesłanie tego artykułu wyraża się w przekonaniu, że życie społeczne zasługuje na więcej. Amerykańskie społeczeństwo uznaje ideę, że każda młoda osoba musi studiować na uniwersytecie. Gdyby nasza społeczność była bardziej przezorna, to zmieniłaby swoje naiwne i romantyczne patrzenie na życie uniwersyteckie, niczym na korzystne „pierwszeństwo przejazdu" dla amerykańskiej młodzieży. Rodzice zachowaliby ostrożność i rozwagę, czy powinni posyłać swoich synów i córki do instytucji, które częściej podobne są do obozów reedukacji stalinowskiej niż do uniwersytetów.

Tłum. ks. dr Paweł Tarasiewicz

The American University Exposed

Summary

The Author describes and explains the present culture of the American university. He focuses on such issues as: prominent status of the physical sciences in curricula, influential role of the social sciences in the campus, affinity of the university and the „baby boom" generation, political affiliation of „baby boomers", and tolerance as a species of relativism. He concludes that the American university is awash in ideology, especially in the Left-Wing ideology that spawns many corruptions.

[25] Nt. pasjonującej dyskusji o wiktymologii i marksizmie w ideologii feministycznej, zob. Ch. Hoff-Sommers, *Who Stole Feminism: How Women Have Betrayed Women*, New York 1994.

Andrzej Maryniarczyk SDB
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Filozofia (metafizyka) w kształceniu uniwersyteckim

Warto na początku tego artykułu odnotować trzy uwagi. Po pierwsze, w programach studiów uniwersyteckich obejmujących różne dziedziny, poczynając od matematyczno-przyrodniczych, poprzez politechniczne, a skończywszy na wydziałach humanistycznych, obserwujemy dwie niepokojące tendencje: jedna to rugowanie filozofii z programów kształcenia uniwersyteckiego, a druga to włączanie filozofii do kształcenia uniwersyteckiego, ale równocześnie redukowanie jej do uczenia historii filozofii. Pierwsza jest niebezpieczna bo zabija istotę kształcenia uniwersyteckiego, które winno być nabudowane na tkance filozofii dostarczającej ogólne rozumienie świata i człowieka, druga zabija samą filozofię, bo sprowadza ją do historii idei (myśli) ludzkich. Tymczasem – tak jak nauczania matematyki nie można sprowadzić do uczenia historii matematyki, a fizyki do historii fizyki – tak i nauczania filozofii nie można sprowadzić do uczenia tylko historii filozofii. Filozofia bowiem ma być przede wszystkim podstawą kultury, której działami są: nauka, etyka, sztuka i technika oraz religia.

Po drugie, należy przywołać ku pamięci i przestrodze nie tak dawne dzieje, dotyczące roli filozofii w kształceniu uniwersyteckim, które wiążą się z obligatoryjnie narzuconym dla wszystkich szkół i uczelni wyższych marksizmem. Z tej racji, warto przypomnieć, że komunizm przywiązywał wielką wagę do roli filozofii w kształceniu uniwersyteckim, stąd czynił ją obligatoryjnym elementem każdego kształcenia. Bez niej człowiek nie mógł otrzymać pełnego wyższego wykształcenia. Filozofia marksistowska miała pomóc w formowaniu nowej świadomości. I to jest uwaga ku przestrodze dla tych, którzy

rugują filozofię z kształcenia uniwersyteckiego. Ponadto, filozofią, którą wprowadzano do szkół i uniwersytetów była nie historia filozofii, ale właśnie marksizm, dostarczający materialistycznego rozumienia świata, człowieka i całej kultury. Jest to przypomnienie dla przedstawicieli tych tendencji, w których chce się zredukować filozofię do historii filozofii.

Po trzecie, studia uniwersyteckie są związane z wszechstronnym uprawianiem wiedzy naukowej – której ostatecznym celem jest udoskonalenie człowieka – i jej przekazywaniem. Zatem kształcenie uniwersyteckie zostało związane z całokształtem kultury osobowej człowieka. Z tej racji, tylko taka filozofia, która dostarcza rozumienia świata, człowieka i ludzkiego działania – w sposób najpełniejszy – może być fundamentem kształcenia uniwersyteckiego. Taką zaś filozofią nie jest każda, ale tylko taka, która uczy czytać świat realny, a w nim – w sposób szczególny – człowieka i prawdę o jego naturze.

Tylko bowiem realistyczna filozofia – co potwierdzają jej dzieje – może być bazą dla kultury i kształcenia humanistycznego.

W wykładzie skoncentrujemy się na dwóch problemach: (1) źródłach kryzysu kształcenia humanistycznego w uniwersytetach, oraz (2) propozycji powrotu do kształcenia filozoficznego, w sensie metafizycznego, jako drogi wyjścia z tego kryzysu.

1. Źródła kryzysu kształcenia humanistycznego w uniwersytetach

Potrzebę kształcenia humanistycznego we współczesnych uniwersytetach, fundującego właściwe rozumienie rzeczywistości, zrodził i rodzi kryzys współczesnej kultury. Kryzys ten wyraził się w tym, iż wiele rezultatów nauki i techniki czy sztuki i polityki pociągnęło za sobą nieproporcjonalnie wielkie zagrożenie ludzkiej egzystencji. Warto na początek przytoczyć fragment przemówienia Alberta Einsteina, które wygłosił w 1938 roku w Instytucie Technologicznym w Kalifornii. Instytut ten jest jednym z głównych na świecie ośrodków postępu naukowo-technicznego. Przemówienie jego nosiło znamienny tytuł: „Aby nauka była błogosławieństwem, a nie prze-

kleństwem ludzkości". Einstein mówił wtedy do studentów: „Cieszę się, że widzę was przed sobą: gromadkę ludzi młodych, tryskających życiem, którzy wybrali wiedzę stosowaną jako swój zawód. Mógłbym, oczywiście, śpiewać hymny pochwalne na cześć wspaniałego postępu w dziedzinie nauk technicznych, któregośmy już dokonali, a jeszcze większe – na cześć niezwykłego, dalszego postępu, którego twórcami wy niewątpliwie będziecie. Ale dalekie są ode mnie myśli tego rodzaju. Więcej nawet: przypomina mi się przy tej okazji obraz młodego człowieka, który ożenił się z niezbyt pociągającą kobietą. Spytany, czy jest szczęśliwy, odparł: »Jeśli miałbym powiedzieć prawdę, wolałbym skłamać«. Tak teraz właśnie jest ze mną. [...] Dlaczego – pytam Was – nasza wspaniała wiedza, która przyniosła oszczędność w pracy ludzkiej i uczyniła życie łatwiejszym, przyniosła nam tak mało szczęścia? Odpowiedź jest prosta i brzmi: ponieważ dotąd nie nauczyliśmy się jeszcze stosować jej w sposób sensowny. W czasie wojny wiedza pomaga nam truć i kaleczyć się wzajem. W czasie pokoju napełnia nasze życie pośpiechem i niepewnością. Zamiast wyzwolić, w dużej mierze, od wyczerpującej duchowo pracy, zamieniła ona człowieka w niewolnika maszyny, wypełniającego swą monotonną wielogodzinną pracę z niechęcią i drżącego ciągle o swe drobne zarobki. Pomyślicie, że stary człowiek śpiewa wam brzydką piosenkę. Tak, czynię to, lecz w pożytecznym zamiarze wyciągnięcia i ukazania wam konsekwencji. Nie wystarczy, jeśli nabędziecie umiejętności stosowania wiedzy dla pożytku człowieka. To SAM CZŁOWIEK I JEGO LOS MUSZĄ BYĆ GŁÓWNYM CELEM WSZYSTKICH ZABIEGÓW TECHNICZNYCH, DOTYCZYĆ MUSZĄ WIELKIEGO WCIĄŻ NIE ROZWIĄZANEGO PROBLEMU ORGANIZACJI PRACY I ROZDZIAŁU DÓBR, aby wysiłki naszego mózgu stały się błogosławieństwem, a nie przekleństwem ludzkości.

Nie zapominajcie o tym nigdy wśród swych wykresów i równań"[1].

Od tego przemówienia minęło 70 lat. Jego przesłanie jest dziś jeszcze bardziej aktualne i przynaglające. Zanim zatem wskażemy na potrzebę kształcenia filozoficznego, jako na podstawę edukacji humanistycznej w uniwersytetach i szkołach wyższych, spróbujmy

[1] A. Einstein, *Aby nauka była błogosławieństwem a nie przekleństwem ludzkości*, w: „Problemy" 2 (1946) nr 4, s. 60.

wskazać, co zrodziło kryzys kształcenia humanistycznego w uniwersytetach, który ujawnił się dehumanizacją kultury. Z perspektywy czasu możemy zauważyć, że złożyło się na to wiele przyczyn, wśród których jako najważniejsze możemy wskazać:

Oderwanie idei postępu od osobowego doskonalenia się człowieka. Należy zauważyć, że idea postępu, znana już starożytnym filozofom, była łączona z całokształtem życia i działania człowieka[2]. Jednak – jak pisał M. A. Krąpiec – „sam »postęp« nie jawił się jako zdeterminowane »zadanie« dla człowieka, ale bywał dostrzegany jako wtórny rezultat samego rozwoju człowieka. Uwaga była zwrócona na wewnętrzną kulturę człowieka, jego cnoty, które miał rozwijać sam człowiek, a państwo miało mu w tym pomagać. Zadaniem bowiem człowieka jest *animi cultura* – »uprawa ludzkiego ducha«, co odpowiadało greckiej PAJDEJA, której myśliciele starożytni poświęcali tyle uwagi"[3].

Tego typu rozumienie idei postępu, jako dążenia do *optimum potentiae* człowieka, przejęły Starożytność i Średniowiecze chrześcijańskie. Wyrazem zaś postępu (*progressio*) było osiąganie coraz większej doskonałości (*perfectio*) rozumu i woli w aktach decyzyjnych, przy wyborze dobra. Doskonałość, oznaczająca postęp, wyrażała się w usprawnionym (cnotami) działaniu człowieka, które jest stałe, natychmiastowe i dające zadowolenie (*firmiter*, *prompte ac delectabiliter*).

Nie znaczy to jednak, że filozofia i teologia chrześcijańska ideę postępu sprowadzały tylko do doskonalenia osoby ludzkiej. Niemniej, to „dopiero miało być gwarancją racjonalnych stosunków międzyludzkich i racjonalnego stosunku do całej przyrody. Albowiem w myśl przekazanego w Biblii przykazania Boga: »czyńcie sobie ziemię poddaną« chodzi nie tyle o opanowanie ziemi przez człowieka,

[2] Platon na przykład mówił o postępie (gr. *Epidosis, Prokope*) w kształceniu i wychowywaniu młodzieży; Arystoteles wskazywał na postęp (rozrost), jaki widzimy w uprawianiu roślin, a także przy tworzeniu dzieł sztuki; Cyceron natomiast dostrzegał postęp (Progresio) w uwalnianiu człowieka i ludzkości od tyrańskiwa i we wzroście w cnocie.

[3] M. A. Krąpiec, *Idea „postępu" w krzywym zwierciadle ekologii*, w: „Człowiek w Kulturze" 2 (1994), s. 17.

ile o transcendowanie tego, co jest »ziemskie«, przez człowieka. Nakaz Boga »czyńcie sobie ziemię poddaną« znaczy tyle, że należy nie poddawać się »ziemi«, ale ją przekraczać, ją transcendować, uczynić to wszystko, co jest »ziemią«, poddanym ludzkiemu duchowi"[4].

Drugim źródłem kryzysu kształcenia humanistycznego było związanie idei postępu z dążeniem do ułatwiania za wszelką cenę ludzkiego życia. Stąd nastawienie na wynalazczość, podporządkowanie badań naukowych wyłącznie celom pragmatycznym[5].

Oczywiście w idei tej nie ma nic złego. Można widzieć w niej dalszą interpretację biblijnej zasady czynienia sobie ziemi poddaną. Problem pojawia się jednak wtedy, gdy kultura techniczna zaczyna władać człowiekiem, gdy rzeczy zamiast służyć człowiekowi, podporządkowują go sobie. Stąd dochodzi do dehumanizacji kultury, a więc skażenia podstawowego środowiska ludzkiego, w którym człowiek żyje, rozwija się i uczy poznawać oraz rozumieć siebie oraz otaczający go świat[6].

Trzecim źródłem dehumanizacji kształcenia jest skierowanie całego wysiłku nauki i techniki na materię. Proces ten został zapoczątkowany przez XVII-wieczny racjonalizm. Jako prekursora tego racjonalizmu możemy wskazać R. Descartes'a. Pojęcie postępu wkomponowane zostało w nową koncepcję filozofii i nauki. „Postęp" ów był głoszony jako główne zadanie nauki, która miała dążyć do przedłużenia ludzkiego życia i uszczęśliwienia człowieka[7].

---

[4] Tamże, s. 19.

[5] Zwrócił na to uwagę już w średniowieczu Roger Bacon, który dostrzegł możliwość wykorzystania fizyki i innych nauk do budowania latających maszyn, okrętów pływających bez galerników itp., a wszystko po to, by uczynić bardziej wygodnym życie człowieka. Zob. Szerzej. K. Żydek, *Franciszek Bacon – reformator nauki?*, w: „Człowiek w Kulturze", 4–5 (1995), s. 103–119.

[6] Zob. J. Mizińska, *Postęp i okrucieństwo*, w: *Kryzys idei postępu – wymiar ekologiczny*, red. S. Kycia, Lublin 1993, s. 153–165.

[7] „Ostre rozdzielenie świata ducha (*res cogitans*) i świata materii (*res extensa*) skierowało badania naukowe na materię, której różnorakie »mierzenie« stało się podstawą rozwoju nauk przyrodniczych. Dlatego Leibniz, filozof i matematyk, widzi przed człowiekiem nieustanny postęp. »Postęp« staje się jakby hasłem wywoławczym przyszłego uszczęśliwienia człowieka. »Postęp« jak nowoolimpijski bóg (obok »nauki« i »wolności«) zdaje się kierować nauką (coraz bardziej matematyzowaną i technicy-

Nic więc dziwnego, że przymiotnik: „postępowy" będzie nie tylko wykładnikiem naukowości, lecz także nowoczesności we wszystkich dziedzinach życia.

Kolejnym źródłem kryzysu humanistycznego kształcenia było oderwanie idei postępu tak od świata rzeczy, jak i od człowieka, oraz przeniesienie w sferę świadomościowej powinności. I. Kant – jak zauważa M. A. Krąpiec – był jednym z pierwszych, który pojęcie postępu wprowadził do filozofii i związał z dziedziną powinności (*Sollen*): „[...] poznawalne jest to, co jest »do zrobienia« przez człowieka; poznawalne są wartości, jawiące się jako »powinności«, mające być zrealizowane przez człowieka [sic!] [...] cała kultura jest niczym innym jak właśnie realizowaniem wartości, będących »powinnościami« ludzkiego działania. Realizowanie takich powinności stanowi, w sensie właściwym, POSTĘP człowieka"[8].

Tak zinterpretowana idea postępu zrodziła kryzys moralności oraz deformację rozumienia samego człowieka i jego działania. Człowiek, oderwany w swym poznaniu i postępowaniu od „prawdy rzeczy", został skazany na jej subiektywne „ustalanie". Filozofia oraz nauka zostały potraktowane jako narzędzia do „urządzania się" człowieka[9]. Tego typu instrumentalizacja nauki pociągnęła za sobą instrumentalizację samego człowieka. Stał on się też „instrumentem", zarówno manipulowanym, jak i manipulującym.

Związanie postępu z pojęciem ewolucji nie pozostało także bez wpływu na kryzys edukacji humanistycznej współczesnego intelektualisty i naukowca. Ewolucja może bowiem prowadzić zarówno do rozwoju, jak i do samozagłady. Idea wiecznego postępu (stawania się – *werden)* wyprowadzona z dialektyki G. W. F. Hegla, przeniesiona z filozofii na społeczeństwo i przyrodę (K. Darwin, Th. Huxley, L. Lévy-Bruhl, É. Dürkheim), absolutyzująca postęp, zaowocowała teorią ewolucji jako synonimu postępu. Przodował w tym szczególnie marksizm (choć nie tylko). Tam natomiast, gdzie dominował i dominuje

zowaną), handlem i życiem społecznym" (Zob. M. A. Krąpiec, *Idea „postępu" w krzywym zwierciadle ekologii*, s. 20).

[8] Tamże, s. 21.

[9] Zob. H. Skolimowski, *W matni postępu, czyli jak dokonać odrodzenia duchowego*, w: *Kryzys idei postępu – wymiar ekologiczny*, s. 103–113.

pozostawił po sobie największe spustoszenia w naturalnym środowisku, kulturze, moralności i człowieku.

Jako jedno z najbardziej podstawowych źródeł dehumanizacji kształcenia uniwersyteckiego możemy wskazać zanieczyszczenie ludzkiego myślenia różnymi apriorycznie konstruowanymi teoriami, i ideologiami naukowymi, wskutek których nauka – zamiast uczyć rozumieć i poznawać otaczający nas świat rzeczy i osób – przedmiotami tymi manipuluje. Przyczyniła się też do tego komercjalizacja nauki, przez podporządkowanie jej doraźnym celom, a nie poszukiwaniu prawdy. Myślenie i poznawanie przestało być dla człowieka – jak powiedział M. Heidegger – „domostwem bycia"[10]. Nauka, technika i kultura, które miały być wyzwoleniem człowieka, podporządkowały go sobie. Heidegger mówił, że to właśnie jest najbardziej paradoksalne: „[...] technika coraz bardziej człowieka wyrywa i wykorzenia z Ziemi. [...] Nie potrzebujemy wcale bomby atomowej. Wykorzenienie człowieka już nastąpiło. Nasze stosunki są już czysto techniczne. [...] wykorzenienie człowieka, które ma tam [dziś – dop. A. M.] miejsce, jest już końcem [...], jeżeli raz jeszcze myślenie i poetyzowanie nie dojdą do władzy, która wyzbyta jest przemocy"[11]. Dlatego „[d]opomóc w zrozumieniu tego: myślenie nie żąda więcej"[12] – oto główne zadanie dla odnowionego współczesnego kształcenia humanistycznego[13].

Człowiek współczesny coraz wyraźniej zaczyna uświadamiać sobie, że u podstaw dehumanizacji świata leży przede wszystkim błędne rozumienie rzeczywistości, w które wyposażony został, w wyniku błędnego kształcenia, współczesny twórca techniki i kultury[14]. Przy-

[10] Zob. M. Heidegger, *List o „humanizmie"*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, wybór i oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 76 n.

[11] *„Tylko bóg może nas jeszcze uratować". Rozmowa „Spiegla" z Martinem Heideggerem z 23 września 1966 r.*, tłum. Z. H. Mazurczak, w: *Filozofia. Czasopismo Koła Filozoficznego Studentów KUL* 2 (1978), s. 27–29.

[12] Tamże, s. 29.

[13] Zob. Heidegger, *List o „humanizmie"*, s. 76–128; w: tenże, *Czas światoobrazu*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 128–167; w: tenże, *Pytanie o technikę*, tłum. K. Wolicki, s. 224–255.

[14] Szerzej na ten temat piszą m.in.: Krąpiec, *Idea „postępu" w krzywym zwierciadle ekologii*, s. 17–28; A. Maryniarczyk, *Systemy a filozofia*, w: „Człowiek w kultu-

wrócić więc właściwe rozumienie świata osób i rzeczy, a więc takie rozumienie, które jest wolne od zanieczyszczeń koniunkturalnych ideologii naukowych, to punkt wyjścia dla prawdziwie humanistycznego kształcenia we współczesnych uniwersytetach i szkołach wyższych.

2. Potrzeba kształcenia filozoficznego w uniwersytetach

Zarysowana problematyka ma na celu nie tyle w „czarnych kolorach" kreślić obraz współczesnej sytuacji kształcenia humanistycznego, ile raczej doprowadzić do postawienia pytania o sposób zażegnania tego kryzysu i wskazania konkretnych propozycji.

Niektórzy ze współczesnych filozofów drogę wyjścia widzą w przywróceniu pełnej prawdy o człowieku i świecie. I tak, M. A. Krąpiec postuluje uznanie dwóch podstawowych prawd o człowieku i świecie[15]. Pierwsza – to fakt transcendencji człowieka w stosunku do świata przyrody. Wynika z tego, że człowiek nie może zostać potraktowany jako środek dla działań politycznych, ekonomicznych czy naukowych, ale ma być ich celem. Druga prawda dotyczy przyjęcia odpowiedzialności człowieka „za" i „wobec" świata. Pierwsza domaga się odpowiedzialności za czyny ludzkie, poprzez które człowiek wprowadza zmiany w świecie (dotyczy to przede wszystkim dziedziny nauki, techniki i sztuki). Druga natomiast wskazuje na odpowiedzialność wobec drugiego człowieka, a ostatecznie wobec osoby Absolutu – Boga. W żaden sposób człowiek nie może się od tej odpowiedzialności uwolnić i nikt nie może go z niej zwolnić.

Trzecia prawda, którą tu należy w sposób szczególny wyartykułować, to powrót do odpowiedzialnego kształcenia humanistycznego. Kształcenie to wyraża się w doskonaleniu usprawnień, które starożytni nazywali, w szerokim znaczeniu, „cnotą" (*virtus*, *arete*). System

rze" 1 (1992), s. 59–73; H. Kiereś, *Kryzys w sztuce*, w: tamże, s. 75–93; Z. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, w: tamże, 4–5 (1995), s. 73–89; J. Chwedorowicz, *Rozwój myślenia ekologicznego*, w: *Kryzys idei postępu – wymiar ekologiczny*, s. 195–204.

[15] Zob. Krąpiec, *Idea...*, dz. cyt, s. 24.

cnót dotyczy zarówno poznania (cnoty intelektualne), jak i postępowania (cnoty moralne) oraz wytwórczości (cnoty wytwórcze). Cnota, rozumiana jako sprawność, stoi na straży dobrych działań ludzkich (*recta ratio*) i czyni dobrym tego, który działa. „Ważne są tu – pisze Krąpiec – i cnoty intelektualne, by wiedzieć, jak najlepiej działać i działanie takie usprawniać (uczyć się, ćwiczyć się w poznawaniu); i nie mniej ważne są c n o t y m o r a l n e (a jest ich cała »sieć zaprzęgu ludzkiego pojazdu, kierowana woźnicą roztropności«), aby wiedząc »jak działać«, faktycznie to dobro w działaniu realizować. Albowiem można wiedzieć dobrze, jak powinno się działać, a jednak wykonywać źle, ze względu na znieprawienie (brak cnoty) moralne"[16].

Chodzi przede wszystkim o to, by uświadomić sobie, że problemu dehumanizacji nie można rozważać w oderwaniu od intelektualnej formacji człowieka i jego rozumienia rzeczywistości. Głównym źródłem dehumanizacji kultury jest przede wszystkim – jak pisał Krąpiec – „zanieczyszczony w swym wnętrzu człowiek". „To człowiek bez cnoty intelektualnej i moralnej jest odpowiedzialny za zanieczyszczenie; bez wychowania intelektualnego i moralnego człowieka, nie będzie możliwe trwałe wprowadzenie ładu do środowiska. Bez ładu intelektualnego i moralnego nie ma ładu w działaniu. A wszystko, co człowiek działa, musi wypływać z maksymalnie oczyszczonego i usprawnionego źródła działania – c n o t l i w e g o c z ł o w i e k a"[17].

Postulat o rzetelny, podstawowy i neutralny namysł nad światem osób, roślin, zwierząt i rzeczy jawi się jako główne zadanie humanistycznego kształcenia. Namysł taki (podstawowy) starożytni nazywali PROTE-PHILOSOPHIA, czyli filozofia pierwsza, której synonimem była i jest TA META TA PHYSIKA (metafizyka). Dotyczył on przede wszystkim poszukiwania ostatecznych przyczyn istnienia bytów i ich powszechnych właściwości oraz dostarczał odpowiednich narzędzi ich poznania i rozumienia[18].

[16] Tamże, s. 26–27.

[17] Tamże, s. 28; zob. Chwedorowicz, *Rozwój myślenia ekologicznego*, s. 195 n.

[18] Zob. M. A. Krąpiec, *Przedmiot filozoficznych dociekań*, w: tenże, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 7–46.

Tego typu namysł nad światem osób, zwierząt, roślin i rzeczy wydaje się dziś potrzebą chwili. Powrót do bazowego poznania rzeczywistości, a więc metafizycznego (filozoficznego), które proponuje się jako podstawowy archetyp humanistycznego kształcenia we współczesnych uniwersytetach, wydaje się najbardziej właściwy i konieczny.

2.1. Jakiego typu ma być proponowana filozofia?

Gdy jednak postawimy pytanie: jaka filozofia ma być bazą kształcenia humanistycznego w uniwersytetach? czy starożytna? czy współczesna? czy fenomenologia? czy egzystencjalizm? czy filozofia analityczna? czy transcendentalna? itp. – wówczas widzimy, że z pozoru prosty postulat kształcenia filozoficznego w uniwersytetach zaczyna się komplikować[19].

Dzieje się tak dlatego, ze termin „filozofia" w czasach współczesnych został zawłaszczony przez różne ruchy myślowe, które w swej działalności poznawczej daleko odeszły do tego, czym jest filozofia i filozofowanie. Doprowadziło to do uwieloznacznienia słowa „filozofia", a to z kolei do całkowitego pomieszania języków w filozofii. Nic więc dziwnego, że często dialogi filozoficzne przypominają „rozmowy spod wieży Babel".

Tymczasem termin „filozofia" nie jest terminem wieloznacznym, nie jest też terminem jednoznacznym. Jest terminem „analogicznym". Co oznacza, że ma jakieś swoje pierwotne odniesienie i znaczenie, odpowiednio do którego powinno się odnosić działalność poznawczą człowieka, której przysługuje miano działalności filozoficznej. Tym pierwotnym odniesieniem, które stanowić miało „wzorzec" uprawiania filozofii była Arystotelesa filozofia pierwsza, nazwana z czasem METAFIZYKĄ. To metafizyka od początku uformowania się definicji filozofii stała się jej synonimem.

[19] Trudność tę potwierdza fakt, że opracowujący programy nauczania filozofii w szkołach średnich nie mogą znaleźć wspólnego języka przy wypracowaniu jakiegoś jednego programu.

Proponowana zatem filozofia w kształceniu uniwersyteckim, nie może być zredukowana do historii filozofii, lecz ma być filozofią realistyczną (metafizyczną).

Kiedy Andronikos z Rodos (I wiek przed Chr.) wprowadził wyrażenie „*TA META TA ΦΙΣΙΚΑ*" [*ta meta ta phisika*] na określenie 14 ksiąg, ułożonych w zbiorze dzieł Arystotelesa „po fizyce", wyrażenie to miało oznaczać specyficzną dyscyplinę badawczą, która nie utożsamia się ani z fizyką, ani matematyką, ani z żadną z nauk szczegółowych. Tak rozumiana nauka – jak wyjaśniał sam Arystoteles – „rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny [...]. Żadna inna [nauka] bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębniając jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co przysługuje mu w danym aspekcie"[20].

Z tej racji termin „metafizyka" stał się synonimem filozofii i to z przydawką: „pierwszej" (*prote philosophia*), a to dlatego, że i inne dociekania, takie jak matematyczne czy przyrodnicze były także nazywane filozofią.

Metafizyka miała oznaczać tego typu filozoficzny namysł, który: dotyczy realnie bytujących rzeczy (φυσις [*physis*] – świat natury); swoim zakresem badań obejmuje całość świata i całość wszechrzeczy (τα οντα [*ta onta*]); za cel badań ma dotarcie do pierwszych i ostatecznych przyczyn (zasad) bytowania wszechrzeczy.

Od początku więc termin „metafizyka" został odniesiony i zarazem zarezerwowany do dociekań filozoficznych, które zainicjował Arystoteles. Dociekania te miały być nakierowane na rzeczywistość świata danego nam w doświadczeniu empirycznym, a więc na tę samą, którą zajmuje się filozofujący fizyk (przyrodnik) czy matematyk, z tą jednak różnicą, że o ile fizyk i przyrodnik odkrywali jakościowe bogactwo tejże rzeczywistości, matematyk ilościowe – to metafizyk miał wniknąć najgłębiej w naturę tychże rzeczy i odkryć w nich to, dzięki czemu bytują i są tym, czym są (ich istotę) oraz dotrzeć do ostatecznych przyczyn (*archai*) bytowania wszechrzeczy. W ten sposób metafizyka została wyodrębniona spośród innych dzie-

[20] Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 1–2, Lublin 1996, 1003 a 20–26.

dzin wiedzy, jako specyficzna nauka ucząca sztuki odczytywania prawdy o naturze rzeczy i docierania do wewnętrznych oraz zewnętrznych przyczyn ich istnienia.

Metafizyka nie była i nie może być rozumiana jako jakaś „transfizyka" ani tym bardziej „teodycea", która miałby za przedmiot rzeczywistość „ponad" czy „pozazmysłową" – jak to sugerują niektórzy historycy. Nie jest też drogą do „samowyzwolenia" człowieka – jak chcieliby inni. Metafizyka – w swym podstawowym rozumieniu, jakie nadał jej Arystoteles – jest jak najbardziej nauką „empiryczną" (realistyczną), gdyż jej przedmiotem jest rzeczywistość fizyczna, i jest też nauką „teoretyczną" (*theoria*) – gdyż jej celem jest „ogląd i kontemplacja" prawdy dla niej samej (*scire propter scire*), którą rozum odczytuje w rzeczach danych nam w doświadczeniu empirycznym.

Dzięki autonomicznej metodzie poznania (abstrakcja metafizyczna, później separacja metafizyczna), filozof może wyczytać i odkryć „coś więcej" niż fizyk, przyrodnik czy matematyk. To więcej to: odkrycie przyczyn istnienia bytów; wyodrębnienie powszechnych (transcendentalnych) właściwości bytów, a wśród nich, takich jak: bycie prawdą, dobrem i pięknem; odkrycie pierwszych metafizycznych praw, ukazujących podstawy porządku racjonalnego dla bytowania i poznania bytów; wyodrębnienie złożeń bytowych, które odsłaniają wewnętrzną strukturę i naturę bytów, a wśród nich, takie jak: materia i forma, istota i istnienie, ciało i dusza, akt i możność, substancja i przypadłości; odkrycie uprzyczynowanego i analogicznego sposobu bytowania rzeczy, a co stanowi podstawę uformowania teorii poznania przyczynowego i analogicznego; dotarcie na terenie filozofii do prawdy o stworzeniu świata „ex nihilo".

To wszystko stanowi „owo więcej", które tylko metafizyka może nauczyć odkrywać i dostrzegać, a co pozwala w pełni rozumieć tak poszczególne byty jak i całą rzeczywistość, w tym zaś szczególnie człowieka.

Tak długo, jak filozofia zajmowała się badaniem realnie istniejącego świata roślin, zwierząt, ludzi i rzeczy, słowo „metafizyka" było synonimem filozofii, a słowo „metafizyk" synonimem słowa „filozof".

Filozofia realistyczna jest szczególnym typem poznania, polegającym na czytaniu rzeczy i braniu z nich miary (praw) do postępo-

wania i wytwarzania oraz rozumnego działania. Tomasz z Akwinu wyjaśniał: „[...] rzeczy naturalne, od których nasz intelekt przyjmuje wiedzę, mierzą nasz intelekt [...], lecz są mierzone przez intelekt boski, w którym wszystko zostało stworzone, tak jak wszystkie dzieła sztuki w intelekcie twórcy. Tak więc intelekt boski jest mierzącym, nie mierzonym, rzecz naturalna – mierząca i mierzona, lecz nasz intelekt jest mierzonym [...]"[21]. Rozum zatem kierowany (mierzony) prawdą rzeczy staje się rozumem prawym, wola kierowania odczytaną prawdą o dobru staje się wolą prawą, artysta kierowany pięknem rzeczy tworzy dzieła. Takie rozumienie przekazał w IV wieku przed Chr. Arystoteles, kiedy rodziła się sama filozofia i taka została na nowo sformułowana w XII wieku przez św. Tomasza z Akwinu, zaś w wieku XX odnowiona i opracowana przez M. A. Krąpca w ramach Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Wyodrębniając ją spośród innych dziedzin ludzkiej działalności poznawczej – Arystoteles podkreślał – że filozofia jest określonym typem poznania (*episteme)*, różnym od poznania matematycznego, przyrodniczego, historycznego czy religijnego. Poznanie to polega na rozważaniu (kontemplacji) rzeczy (*theorein*), namyśle nad istniejącymi rzeczami[22]. Poznający staje się mądry mądrością rzeczy. Stąd dopowie Arystoteles, że „tylko filozof żyje ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak, jak dobry sternik umocniwszy swe życie w tym, co jest wieczne i niezmienne, tam zarzuca kotwicę i żyje według własnej woli"[23].

Poznaniem filozoficznym (metafizycznym), które może przerwać łańcuch dehumanizacji, dokonywanej przez źle wykształconego człowieka, może być tylko takie, które nakierowane jest przede wszystkim na odkrycie prawdy, dobra i celu wszechrzeczy. W ten sposób narodził się w starożytności *ethos* filozofa jako wiecznego poszukiwacza prawdy oraz *ethos* filozofii jako teorii, której jedynym celem jest odkrywanie prawdy (zawartej w rzeczy). I choć – jak czytamy na

[21] Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, q. 1, a. 2, resp.

[22] Warto tu zauważyć, że marksizm propagował filozofię, która nie tyle poznaje świat, co go zmienia.

[23] Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, frg. 50.

początku pierwszej księgi *Metafizyki* Arystotelesa: „Wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania”[24] – to jednak nie wszystkich będziemy nazywać filozofami, lecz tylko tych, którzy starają się posiąść wiedzę o pierwszych przyczynach wszechrzeczy.

2.2. Cele kształcenia filozoficznego w uniwersytetach

Różne stawiano cele filozofii i różne też wyznaczano jej przedmioty badań. Był czas, gdy traktowano ją jako naukę o rzeczach pozaziemskich oraz łączono ją z wiedzą abstrakcyjną i bezużyteczną spekulacją. Raz ogłaszano ją królową nauk, kiedy indziej wykreślano z ich rejestru. Tymczasem termin „filozofia”, którego synonimem jest „metafizyka”, od samego początku używany był na określenie poznania, które dotyczy świata danego nam w doświadczeniu empirycznym i dostarcza rozumienia tego świata w świetle jego ostatecznych przyczyn istnienia i działania. W ten sposób filozofia jako taka stała się synonimem poznania o charakterze mądrościowym. Poznanie zatem filozoficzne ma między innymi:

(a) Dostarczyć wiedzy mądrościowej

Wśród różnorodnych typów działalności ludzkiej, takich jak: teoretyczna (*theoría*), praktyczna (*praksis*) czy wytwórcza (*póiesis*), od starożytności wyróżniano tę pierwszą. Jest to wiedza, która buduje (rozwija) samego człowieka jako istotę rozumną. Działalność teoretyczna prowadziła bowiem do mądrości, która była wiedzą o pierwszych i ostatecznych przyczynach i zasadach. Arystoteles w *Metafizyce* pisał: „Z nauk zaś tę raczej za mądrość uważamy, która jest godna wyboru dla niej samej, dla samego poznania, a nie ze względu na jakieś jego następstwa”[25]. I dopowiada, że „bardziej słuszna do nauczania jest wiedza teoretyczna, która przede wszystkim odnosi się do przyczyn. Bo uczą ci, którzy wskazują przyczyny poszczególnych rzeczy”[26].

[24] Arystoteles, *Metafizyka*, 980 a 22.
[25] Tamże, 982 a 27.
[26] Tamże, 982 b 31.

Stąd „dla człowieka byłoby w najwyższym stopniu rzeczą niegodną nie starać się o taką wiedzę wedle swej miary"[27]. Rozumieć zatem to poznać ostateczne przyczyny istnienia i działania świata osób i rzeczy, wśród zaś tych przyczyn najważniejszą jest przyczyna celowa, będąca przyczyną wszystkich przyczyn.

Poznanie filozoficzne, będąc „oglądaniem przedmiotów" w świetle prawdy, jest samo w sobie najbardziej cenne, gdyż rodzi „mądrość rozumu" (*toú noú he sophía*)[28]. Innymi słowy, stajemy się mądrzy mądrością rzeczy. Poznanie to w ostateczności prowadzi do jednego celu, a mianowicie „ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo" („do udoskonalenia człowieka, które jest jego szczęściem") – powie Tomasz z Akwinu w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa[29].

Poznanie prawdy służy człowiekowi jako takiemu. Człowiek bowiem jest tym, czym czyni go rozum. Jak powie Arystoteles: „[...] nie powinniśmy stronić od filozofii, jeżeli ona jest, jak sądzimy, posiadaniem i uprawianiem mądrości, a mądrość jest najlepszym ze wszystkich dóbr, i jeżeli w pogoni za korzyścią materialną narażamy się na niebezpieczeństwo płynąc aż do Słupów Heraklesa, to tym bardziej nie powinniśmy lękać się trudu i kosztów w dążeniu do mądrości"[30].

(b) Doprowadzić do rozumienia świata i człowieka

Z czasem coraz częściej uświadamiano sobie, że od całościowego rozumienia świata osób i rzeczy zależy tak moralne postępowanie człowieka (*agibile*), jak i jego działalność naukowo-wytwórcza (*factibile*). Innymi słowy, u podstaw etyki i sztuki leży rozumienie świata i człowieka. Jeśli rozumienie to będzie błędne czy zgoła fałszywe, odbije się ono złymi skutkami w moralności i kulturze. Wtedy – mały błąd na początku – jak ostrzegał Arystoteles – będzie wielkim na końcu[31].

[27] Tamże, 982 b 31.

[28] Zob. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 24.

[29] S. Thomae Aquinatis, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, cura et studio M.-R. Cathala, Taurini 1935[3], prooemium.

[30] Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 53.

Jeśli na przykład współczesny twórca nauki i kultury (humanista czy przyrodnik, teolog czy fizyk, matematyk czy etyk) przyjmie od przyrodników jednorodny (monistyczny) obraz świata, w którym wszystko (tak człowiek, jak i inne rzeczy) jest agregatem praelementów, to nic dziwnego, że całą istotę złożonych rzeczy i zjawisk, które odkrywamy w tym świecie, będzie upatrywał w „strukturze materii", w „naturze fal elektromagnetycznych", w „pulsujących kwantach energii" czy napiętych „strunach", które w ostateczności zredukuje do czegoś jednego. Przed redukcją tą nie obroni się też i sam człowiek, który z całą specyfiką swego działania i natury zostanie podporządkowany temu obrazowi i także zredukowany do agregatu organów, komórek czy chromosomów.

Gdy z kolei przejmiemy za Platonem i innymi dualistyczne rozumienie świata i człowieka, który rozdarty jest na świat dobra i zła, materii i ducha, bytu i niebytu, wówczas świat materialny (w tym i człowiek cielesny) zostanie potraktowany jako rzeczywistość „drugiej kategorii", która z „natury zasługuje na śmierć".

Widzimy więc, że z jednej strony nie możemy obejść się bez rozumienia świata i człowieka, z drugiej zaś zauważamy, że przyjmując jakąś określoną koncepcję, nie będąc do końca świadomym konsekwencji, jakie z niej wynikają, sami możemy wpaść w pułapkę proponowanego przez nią rozumienia i interpretacji.

Głównym więc zadaniem studium historii filozofii w ramach filozofii realistycznej (metafizyki) jest przywołanie z dziejów filozofii nośnych obrazów świata i człowieka oraz związanych z nimi metod interpretacji rzeczywistości, by w ich kontekście odkryć tę metodę badań i tę interpretację, która jest najwłaściwsza, czyli taka, która jest najbardziej zgodna z naturą rzeczy. Zatem filozofia uczy rozumieć rzeczy, ale i także musi uczyć rozumieć dzieje ludzkich wytworów, takich jak nauka, sztuka, systemy i teorie etyczne, doktryny religijne czy filozoficzne.

[31] Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, 271 b 8–13.

(c) Być *ancilla artes humanae et technicae*

Wskazanie na służebną rolę filozofii (metafizyki) w odniesieniu do innych dyscyplin naukowych nie oznacza, że filozofia (metafizyka) nie jest dyscypliną autonomiczną i że jest pozbawiona własnych celów poznawczych. Jej autonomiczny cel poznawczy został określony powyżej jako *scire propter scire.* Sama zaś metafizyka, będąc filozofią pierwszą, a więc taką, która stanowi bazę dla wszelkich dyscyplin poznawczych, może być dla nich *ancilla scientiae.* Jest bowiem czymś oczywistym, że tak nauki przyrodnicze, jak i humanistyczne, tak teologia, jak i kultura nie mogą obejść się bez filozofii (metafizyki). Wystarczy tylko prześledzić starożytne, średniowieczne i współczesne dyscypliny przyrodnicze i humanistyczne, a odnajdziemy u ich podstaw różnorodne rozumienia świata i człowieka. Filozofia realistyczna pojęta jako rozumienie świata osób i rzeczy występuje w roli *ancilla scientiae* i dostarcza tak przyrodnikom, jak i humanistom oraz teologom odpowiednich narzędzi do całościowej, a zarazem rozumiejącej interpretacji odkrywanych prawd o świecie i człowieku. (a) Narzędziem tym jest bez wątpienia dostarczane przez metafizykę rozumienie rzeczywistości i zbudowany na nim obraz świata i człowieka, który stoi u podstaw naukowego (w tym także teologicznego) poznania prawdy o świecie i człowieku. Potrzebę korzystania z filozofii (metafizyki) realistycznej we współczesnej filozofii, nauce czy teologii unaocznia także fakt, że fałszywe rozumienie rzeczywistości i obciążone dwuznacznością pojęcia, którymi posługują się te dyscypliny, prowadzą do deformacji obrazu świata i człowieka. Ten zaś zdeformowany obraz pociąga za sobą dobór złych praw i zasad działania i w ostateczności obraca się przeciw samemu człowiekowi. (b) Narzędziem tym jest także język, którym możemy opisać świat osób i rzeczy i naprowadzić na ich rozumienie. Tego typu narzędziami są wyrażenia językowe, za pomocą których formułuje się rozumienie takich rzeczywistości, jak: Absolut (Bóg), osoba, dusza, substancja, natura, dobro, prawda, piękno, działanie, doznawanie, i wiele innych.

Dziś zauważamy dwie tendencje w podejściu do języka filozofii: tendencję rugowania terminów filozoficznych z języka współczesnej

filozofii i kultury, zwłaszcza takich jak: dusza, osoba, Bóg, substancja, byt itp., co pociąga za sobą rugowanie także problemów, na które te wyrażenia wskazują, oraz tendencję unowocześniania języka filozofii przez zastępowanie zastanych terminów innymi. Weźmy na przykład słowo „sacrum", które przejęły i którym posługują się teologia i filozofia religii zamiast słowa „Bóg". „Sacrum" oznacza bliżej nieokreśloną rzeczywistość, czy jakieś bliżej nieokreślone zjawisko. Mówiąc „sacrum" zamiast „Bóg" w sztuce, kulturze, religii czy teologii, dokonujemy deformacji obrazu rzeczywistości, dzieląc ją na dobrą i złą (*sacrum* i *profanum*). „Sacrum" nie jest osobą, nie jest bytem konkretnym. Wprowadzając tego rodzaju termin (za którym kryje się odpowiednie rozumienie rzeczywistości) do teologii czy kultury, dokonujemy deformacji zarówno idei Boga, jak i obrazu świata. Podobnie dzieje się ze słowem „dusza" zastępowanym przez słowo „świadomość" czy „umysł", tak samo ze słowem „osoba", „substancja", czy innymi.

Wprowadzane nowe terminy często nie naprowadzają na widzenie rzeczy, ale raczej rzecz tę przysłaniają. Niech takim przykładem będzie słowo „embrion", które przeniesione z języka biologii do etyki czy antropologii przysłania prawdę o poczętym człowieku, redukując jego rozumienie do bliżej nieokreślonej komórki organicznej. Słowo „zabieg" czy „aborcja" używane zamiast słowa „zabicie", mówi o kolejnym etapie przysłaniania prawdy o „zabijaniu nienarodzonego człowieka".

Wyrażenia te, jak i inne tego rodzaju, które weszły do antropologii, filozofii, etyki, zaczynają żyć swym własnym życiem i pełnią funkcję „zasłaniania" prawdy o świecie osób i rzeczy. U podstaw zaś tych wyrażeń kryje się określony obraz świata i człowieka. Dlatego św. Bazyli ostrzegał przed tego typu podmienianiem słów, mówiąc: „[...] diabeł jest to złodziej i kradnie słowa, nie po to, aby uczyć pobożności swych stronników, ale po to, aby oni, przyozdobiwszy słowami i myślami prawdy własną bezbożność, uczynili ją bardziej przekonywującą dla tłumu"[32].

[32] Cyt. za: R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław 1991, s. 35.

Z perspektywy historii filozofii, teologii czy nauki możemy łatwo dostrzec, jak niekiedy zgubne skutki pociągało za sobą nieumiejętne i bezkrytyczne korzystanie z narzędzi nauk przyrodniczo-matematycznych w filozofii i teologii czy także na odwrót: z filozoficznych i teologicznych w naukach przyrodniczych. Stąd nie bez znaczenia jest, z jakiej filozofii korzysta tak przyrodnik, jak i humanista oraz teolog. A więc jakim rozumieniem i jakim obrazem świata się posługuje. Kim dla niego jest człowiek, czym świat i czym poszczególne rzeczy. Błędne bowiem rozumienie świata i człowieka pociągnie za sobą to, że przedkładane wyniki nauk przyrodniczych, a także teologicznych i humanistycznych będą fałszywe.

Filozofia realistyczna (metafizyka), która opiera się na metodzie metafizyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, dostarcza tego typu narzędzi poznawczych dla przyrodnika, etyka, antropologa, filozofa czy teologa, które nie znoszą autonomii owych dyscyplin naukowych, lecz pozwalają im osiągnąć rozumienie przedmiotu badanego nie tylko w aspekcie: „jakim jest", ale „dlaczego jest" i „jaka jest" jego natura. W tym też metafizyka realistyczna upatruje swoją służebną funkcję wobec współczesnej kultury i nauki.

(d) Być nauką prawdziwie wolnego poznawania

Zniewolenie, któremu poddawany jest naukowiec, może przychodzić z różnych stron. Jednym z najgroźniejszych jego źródeł są zapożyczenia fragmentów czy całych teorii naukowych lub metod poznawania, dokonywane przez tego, kto wkracza na drogę naukowego poznawania. Jako przykład można przywołać dwie podjęte przez Parlament Europejski uchwały, które obrazują zniewolenie członków parlamentu przez teorię. Jedna uchwała dotyczyła zobowiązania rządu Irlandii do zezwolenia na wyjazd do Anglii małoletniej dziewczynki, która w wyniku gwałtu zaszła w ciążę, by tam mogła dokonać zabicia dziecka. Druga zaś ustawa, podjęta przez ten sam parlament i w tym samym czasie, dotyczyła niewydawania przestępców, którym grozi kara śmierci do państw, które nie podpisały deklaracji o zawieszeniu wykonywania kary śmierci. Paradoks, który tu odkrywamy, dotyczy tego, że w obu przypadkach mamy do czynienia

z zabiciem człowieka. Jednak w przypadku ciąży, teoria głosi, że „to nie człowiek". Teorie te, będąc określonymi konstruktami poznawczymi (hipotezami lub modelami), często ograniczają dostęp do prawdy rzeczy, podporządkowując ją danej teorii czy hipotezie. Tymczasem ani teorie, ani hipotezy, ani metody w ostateczności nie weryfikują rzeczy, lecz odwrotnie – rzeczy weryfikują teorie. Teorie bowiem zmieniają się i powstają nowe, a „żaba jak była, tak dalej pozostaje żabą", jak zwykł mawiać W. Heisenberg.

Chodzi więc o to, by każdy, kto wkracza na drogę rozumiejącego poznawania świata i człowieka, obojętnie, czy rozpoczął od fizyki, matematyki, biologii, teologii czy sztuki, uświadomił sobie, że jedyną gwarancją zachowania wolności w poznaniu jest „słuchanie bardziej rzeczy" niż teorii i hipotez. Nie ma bowiem takiej teorii, która by w jakimś fragmencie nie przylegała do rzeczywistości. Ale przecież sam fakt, że jakaś teoria gdzieś „przylega", nie rozstrzyga, że taka jest ostateczna prawda o rzeczywistości i że taka jest rzeczywistość.

Podstawowym znakiem wolności w poznawaniu jest więc nie tyle wolność do głoszenia jakichkolwiek teorii i stawiania jakichkolwiek hipotez, lecz przede wszystkim wolność w dotarciu do samej prawdy rzeczy. Z tej racji metafizyka (filozofia realistyczna) proponuje poznanie, które jest przede wszystkim odpowiedzialne wobec osób i rzeczy oraz wyrażone w odpowiedniej teorii, a nie odwrotnie. By więc nauczyć się czytać prawdę o rzeczach, by nie być na nią ślepym, należy wybrać odpowiednią do przedmiotu i celu badań metodę poznania filozoficznego, korzystając przy tym ze skarbca historii filozofii. Takim narzędziem jest metoda poznania metafizycznego, która gwarantuje odpowiedzialność wobec rzeczy i uczy – jak mawiał Arystoteles – odróżniać „byt od niebytu" oraz unikać wyjaśniania „bytu przez niebyt", a więc chroni przed absurdami w poznawaniu i wyjaśnianiu świata osób i rzeczy. Nośnikiem zaś tej prawdy i jej źródłem jest świat osób i rzeczy, a człowiek tylko jej odkrywcą i sługą. W ten sposób świat staje przed nami jako księga, z której możemy uczyć się prawdy o rzeczach i ludziach, a w ten sposób sami coraz bardziej będziemy stawać się istotami rozumnymi. Dlatego św. Tomasz z Akwinu w pierwszej księdze *Sumy filozoficznej* pisał: „Ogólny zwyczaj [...] sprawił powszechnie, że mędrcami nazywa się tych, którzy po-

rządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą; stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcowi, umieszcza Filozof [Arystoteles – dop. A. M.] także wprowadzanie ładu. Jest zaś rzeczą konieczną, by reguła rządzenia i porządku płynęła z celu, do którego jest przyporządkowane to, czym się rządzi. Wtedy bowiem każdą rzeczą rozporządza się najlepiej, gdy się ją odpowiednio skieruje do jej celu – gdyż celem każdej rzeczy jest jej dobro. [...]

Otóż celem ostatecznym każdej rzeczy jest to, co zamierzył jej pierwszy twórca lub poruszyciel. Pierwszy zaś twórca i poruszyciel wszechświata jest intelektem [i źródłem istnienia świata – *Ipsum Esse*- dop. A. M]. Stąd [dop. A. M.] [o]statecznym celem wszechświata musi więc być dobro intelektu. Takim zaś dobrem jest prawda. Ostatecznym celem całego wszechświata musi zatem być prawda i przede wszystkim jej rozważaniem musi zajmować się mądrość"[33].

Wykorzystanie w kształceniu uniwersyteckim filozofii metafizycznej (w metafizyce) jest odwołaniem się do filozofii, która wolna jest od ideologii i poprawności „naukowej" obwarowanej oficjalnie uznawanymi autorytetami. Jedynym bowiem autorytetem, sędzią i arbitrem, do którego odwołuje się metafizyka realistyczna, jest REALNIE ISTNIEJĄCA RZECZYWISTOŚĆ. Jeśli w wyjaśnianiu tej rzeczywistości przywołujemy Platona, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza i innych, to nie po to, by powoływać się na ich autorytet, ale by odkryte przez nich prawdy o realnym świecie samemu dostrzec i potwierdzić w konfrontacji z istniejącym światem osób i rzeczy. Ponadto, by dzięki odkrytym przez nich prawdom dostrzec jeszcze inne, których oni nie dostrzegli i w ten sposób włączyć się w wielkie dziedzictwo ludzkiego myślenia i poznania. W każdym jednak przypadku to same rzeczy są ostatecznymi autorytetami. I dlatego tego typu nauczanie filozofii jest najbardziej racjonalne, zasadne i wolne od ideologizacji.

[33] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003, I 1, s. 17–18.

3. Zachęta do filozofii

Zachętę do edukacji filozoficznej słyszymy już w VI wieku przed Chr. z ust legendarnego Pitagorasa. „Życie ludzi – mówił Pitagoras – przypomina ów zjazd, który się odbywa z największą okazałością podczas uroczystych igrzysk w Grecji [...]. I my przyszliśmy do tego życia i świata jak gdyby z jakiegoś miasta na jakiś uroczysty zjazd, jedni by służyć sławie, inni pieniądzom, a zdarzają się i tacy, co za nic mając to wszystko, co gorliwie dociekają to, czym rzeczy były i są (istotę rzeczy); tych to nazywamy miłośnikami mądrości, to jest FILOZOFAMI.

I tak, jak tam najbardziej szlachetne jest, tylko przyglądać się, niczego z tych rzeczy dla siebie nie zyskując, podobnie i w życiu oglądanie i poznawanie (*theoria*) istoty rzeczy znacznie przewyższa wszelkie inne zainteresowania"[34].

Dlaczego zatem według Pitagorasa należałoby edukować człowieka w filozofii? Dla uszlachetnienia człowieka. Na czym ma polegać owo uszlachetnianie? Na przyglądaniu się temu co prawdzie, piękne i dobre po to by na wzór tego dobierać odpowiednie zasady działania.

Platon z kolei widzi jeszcze głębszy cel edukacji filozoficznej. Człowieka należy edukować filozoficznie, by dusza zagubiona w królestwie bogini Leto (w królestwie zapomnienia), dostąpiła wyzwolenia i odnalazła drogę powrotu do miejsca swego pierwotnego przebywania. A miejsce to – jak pisze Platon w micie o Hiperuranium – „zajmuje nie ubrana w barwy ani w szaty, ani w słowa istota istotnie istniejąca, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może [...] radością się napełnia, kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi i rozraduje [...] ogląda sprawiedliwość samą, ogląda władzę nad sobą, ogląda wiedzę nie tę, która się z wolna tworzyć musi [...] ale wiedzę rzeczywiście istniejącą o tym, co jest istotnym bytem. I inne tak samo istotne byty ogląda"[35].

---

[34] M. T. Cycero, *Rozmowy tuskulańskie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. J. Śmigaj, Warszawa 1961, s. 687.

[35] Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 247 c–e.

Dla Platona edukacja filozoficzna potrzebna jest dla zbawienia duszy, dla jej wyzwolenia. Stąd jest formą soteriologii. Edukacja filozoficzna jest jednak według Platona przeznaczona dla wybranych i dlatego dokonuje się pod osłoną mitów. Jak sam pisze w *Liście do Dionizjosa*: „w sprawie tyczącej się natury tego, co nazywamy »Pierwszym« muszę ci mówić »pod osłoną mitów (symboli)«, ażeby w razie, jeżeliby przydarzyło się coś tej tabliczce »wśród morza czy ziemi czeluści, ten, kto by ją znalazł, czytając nie wyczytał wszystkiego«"[36].

Także w IV wieku przed Chr. specjalne dziełko poświęca edukacji filozoficznej Arystoteles. Nosi ono tytuł *Protreptikos*, czyli *Zachęta do filozofii*. Arystoteles widzi w edukacji filozoficznej aktualizacje najbardziej ludzkich potencjalności, a takimi są potencjalności poznawcze.

Edukacja filozoficzna jest więc według Arystotelesa potrzebna człowiekowi: po pierwsze, dla jego własnego rozwoju. Jeżeli bowiem człowiek – jak pisał Arystoteles w *Zachęcie do filozofii* – „jest stworzeniem złożonym z wielu zdolności, to jasne, że gdy ktoś może pełnić różne funkcje, najlepsza z nich jest funkcja właściwa [...]. Nie możemy też wymienić lepszej funkcji myślenia czy myślącej części duszy jak zdobywanie prawdy; a więc prawda jest najważniejszym działaniem tej części duszy [...]. Osiąga się zaś to po prostu przez wiedzę, szczególnie przez wiedzę doskonalszą, a jej najwyższym celem jest filozoficzne myślenie"[37].

Po drugie, celem edukacji filozoficznej jest usprawnienie jego praktycznej działalności. „To, że teoretyczne myślenie – wyjaśnia Arystoteles – daje ludziom największe korzyści, można dostrzec łatwo w skutkach praktycznych. Bo tak, jak rozumni lekarze i liczni znawcy ćwiczeń [...] muszą mieć ogólną wiedzę o przyrodzie, tak też dobrzy prawodawcy muszą mieć ogólną wiedzę o przyrodzie, i to w stopniu o wiele większym niż ci pierwsi. Tamci bowiem są tylko twórcami doskonałości ciała, ci drudzy natomiast interesują się do-

[36] Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, 312 d–e.

[37] Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, frg. 65–66.

skonałością duszy i chcą uczyć o dobrym i złym stanie państwa, i z tego powodu potrzebują jeszcze więcej filozofii"[38].

Po trzecie, do poznania natury świata i tego, co w nim stałe i niezmienne. „Bo tylko filozof – jak pisał w *Zachęcie do filozofii* Arystoteles – żyje ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak, jak dobry sternik umocniwszy swe życie w tym, co jest wieczne i niezmienne, tam zarzuca kotwię i żyje według własnej woli"[39].

Z tej to właśnie racji – zachęca Arystoteles: „nie powinniśmy stronić od filozofii, jeżeli ona jest, jak sądzimy, posiadaniem i uprawianiem mądrości, a mądrość jest najlepszym ze wszystkich dóbr; i jeżeli w pogoni za korzyścią materialną narażamy się na niebezpieczeństwo płynąc aż do Słupów Heraklesa, to tym bardziej nie powinniśmy lękać się trudu i kosztów w dążeniu do mądrości"[40].

Warto jeszcze przywołać św. Tomasza z Akwinu traktat *De magistro*, określający pracę filozofa, teologa i nauczyciela prawdy jako „posługę miłosierdzia". Poznanie filozoficzne, będąc „oglądaniem przedmiotów" w świetle prawdy – jest samo w sobie najbardziej cenne, gdyż rodzi „mądrość rozumu" (*tou nou he sofia*)[41]. Poznanie to w ostateczności prowadzi do jednego celu, a mianowicie „ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo" („do udoskonalenia człowieka, które jest jego szczęściem") – powie Tomasz z Akwinu w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa[42].

Człowiek bowiem, według Arystotelesa: „pozbawiony zdolności postrzegania i rozumu staje się podobny do rośliny, pozbawiony tylko rozumu staje się podobny do zwierząt; natomiast człowiek w pełni obdarzony rozumem staje się podobny do Boga [...]. „Bo rozum jest

[38] Tamże, frg. 46.

[39] Tamże, frg. 50.

[40] Tamże, frg. 53. Dla dopełnienia tego obrazu można by jeszcze wspomnieć Boecjusza traktat *O pociechach filozofii*, pisany w IV wieku po Chr. w duchu neoplatońskim.

[41] Zob. tamże, frg. 24.

[42] S. Thomae Aquinatis, *In XII libros metaphysicorum commentarium*, proemium.

w nas Bogiem" (powiedział to Hermotimos czy Anaksagoras), „a życie śmiertelne odejmuje część samego Boga"[43].

Dziś z perspektywy wiedzy o człowieku jako osobie dopowiemy, że potrzebna jest edukacja filozoficzna w kształceniu uniwersyteckim, by człowiek mógł się w pełni rozwinąć jako osoba przez odkrycie prawdy, dobra i piękna świata, w którym żyje i którego sam jest cząstką.

Philosophy (Metaphysics) in University Education

Summary

At the beginning the Author notes that university programs covering various fields ranging from mathematics and natural sciences, through the polytechnic, and ending on the faculties of humanities, we see two disturbing trends: one, the ousting of the philosophy of university education programs, and the second is the integration of philosophy to university education, but also reducing it to learn the history of philosophy. The first is dangerous because it kills the essence of university education, which should be surface mounted on a philosophy that provides a broad understanding of the world and man, the other kills the same philosophy, because it reduces philosophy to the history of ideas (thoughts) of men. Meanwhile – as mathematics education can not be reduced to learning the history of mathematics and physics to the history of physics – yes, and philosophy can not be reduced to learning only as the history of philosophy. Philosophy is destined to be primarily based on culture, which are branches of science, ethics, art and technology, and religion. University education is associated with the whole culture of the human person. For this reason, only a philosophy that provides understanding of the world, man and human action – in the fullest possible way – can be the foundation of university education. It is not every philosophy, but only one that teaches how to read the real world and – in a special way – how to read a man and discover the truth about his nature. Only a realistic philosophy can be a base for the culture and humanistic education.

[43] Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 28, 110.

The Author takes the following issues: the sources of the crisis of humanistic education in universities; the need for philosophical education in universities (what type of philosophy should be offered?, purposes of philosophical education in universities); encouraging to the philosophy.

Człowiek w Kulturze 21

Henryk Kiereś
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Uczony – suweren czy funkcjonariusz?

1. Nauka w kulturze dziś

Człowiek jest bytem rozumnym i wolnym, a sposobem jego bytowania w świecie jest kultura: uprawa natury. W łonie własnej kultury człowiek poznaje świat i rozstrzyga problem ostatecznego celu własnego życia. Historia kultury dowodzi, iż zróżnicowanie kultur i ich jakość jest uwarunkowana cywilizacją, czyli przyjętą metodą życia wspólnotowego, ustrojem politycznym. Kultury nie są sobie równe, bo tworzą je różne cywilizacje[1].

O jakości cywilizacji świadczy wyróżnienie oraz uporządkowanie (zhierarchizowanie) poszczególnych dziedzin kultury – nauki, moralności, sztuki, religii – i polityczne (roztropne) zabezpieczenie ich bytu. Różnie z tym bywa, bo jak na przykład pokazuje historia nauki, od zarania kultury po dzień dzisiejszy rozmaicie pojmuje się naukę i jej rolę w życiu człowieka[2]. Rzecz jasna, to zróżnicowanie postaw wobec nauki wpływa na status uczonego i warunkuje jego działalność. Po przykłady nie trzeba sięgać daleko. W Polsce od dwóch dekad ma miejsce tzw. transformacja ustrojowa, która legitymizuje ingerencję instytucji państwowych w naukę, zachodzi bowiem – jak się oficjalnie argumentuje – konieczność zreformowania nauki i dostosowania jej do wymogów, jakie stawia przed człowiekiem współczesność. Odnotujmy, że założeniem tego argumentu jest teza, iż

[1] Zob. F. Koneczny, *Różne typy cywilizacji*, w: *Obronić cywilizację łacińską*, red. P. Gondek, Lublin 2002, s. 11–29.

[2] Zob. P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka. Studium filozofii kultury*, Lublin 2008.

poprzedni system był wadliwy cywilizacyjnie i że źle traktował naukę. Źle, czyli niezgodnie z jej naturą i według własnej, redukcjonistycznej wizji antropologicznej. Wiemy, że chodzi o komunizm, co – jak się zdaje – *a fortiori* przemawia za koniecznością reform w nauce. Jednakże w takiej sytuacji każdy światły, występujący w roli eksperta i arbitra, respektujący kryterium historyzmu teoretyk nauki postulowałby powrót do tradycji, czyli tego, co sprawdzone i co jest depozytem kulturowym w zakresie nauki. Głosów takich nie brakowało dawniej, nie tylko w czasach komunizmu, i nie brakuje ich dzisiaj, są one jednak ignorowane, a świadczą o tym osobliwe decyzje urzędów państwowych, które pogłębiają rozbrat nauki z tradycją. Co gorsza, nauki wcale nie wyzwala się z kajdan komunizmu, żąda się bowiem od niej tego samego, czego żądał komunizm, a zmienia się jedynie forma propagandy, a dokładniej mówiąc jej język. Nadal obowiązuje prymitywny scjentyzm, kult techniki i apriorycznego (zideologizowanego) ekonomizmu, a ze zdwojoną mocą spycha się w niebyt lub absurd filozofię i nauki humanistyczne. Przypomnijmy, że według tradycji europejskiej nauka ma przemawiać językiem Prawdy, zaś komunizm (nie tylko on i nie jako pierwszy) wymagał od niej, aby przemawiała „baconowskim językiem Władzy"[3]. To powinowactwo rzuca cień na wspomnianą wcześniej „transformację ustrojową" i na realizowaną już reformę nauki. Przy całym swoim programowym optymizmie reforma ta trąci fatalizmem, który wyraża się w obsesyjnie przywoływanym argumencie o „konieczności dostosowania się"[4]. Argument ten depersonalizuje naukę, traktuje ją jako narzędzie skutecznego działania wytwórczego, a lekceważy fakt, że przedmiotem poznania naukowego nie jest wyłącznie materia i że użyteczność nie jest kryterium prawdziwości. Nauki nie uprawiają abstrakcyjne byty,

[3] Zdaniem Th. Hobbesa „Wiedza jest gwoli mocy" (tenże, *Elementy filozofii*, Warszawa 1956 t. I, s. 17).

[4] Wnikliwą analizę przyczyn i konsekwencji zasady „dostosowania się" (ad justment) w uniwersytetach amerykańskich przeprowadził A. Bloom w rozprawie „The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impovarshed the Souls of Todays Students", New York 1987 (wyd. polskie: Poznań 1997, tłum. T. Biedroń). Zob. także: I. Chłodna, *Edukacja amerykańska. Drogi i bezdroża*, Lublin 2008.

lecz realni ludzie; żadna ustawa nie zwalnia ich z odpowiedzialności za Prawdę.

Wiadomo, że wszelkie przewroty ustrojowe cechuje chaos, a świadczą o tym spotęgowany gwar debat i pośpieszne decyzje rozgorączkowanych reformatorów. Są one z pewnością wyrazem racjonalności człowieka i niezgody na kryzys – utratę rozumienia świata i sensu-celu ludzkiego życia, ale – co charakterystyczne – w takich czasach nie tylko trzeba bronić tradycji, lecz także zdrowego rozsądku i oczywistości. Wspomniany wyżej historyzm, czyli obowiązek znajomości dorobku poznawczego tradycji, jest warunkiem *sine qua non* dyskursu społecznego. Warunek ten przypomina, że wiedzy nie dziedziczymy genetycznie, zaś jego realizacja zabezpiecza nas przed odkrywaniem dawno odkrytych prawd i popełnianiem zdemaskowanych błędów, a tym samym pozwala dorzecznie i racjonalnie planować przyszłość[5].

Współcześnie za Janem Pawłem II mówi się o „błędzie antropologicznym"[6]. Błąd ten polega na tym, że myśl ludzka i jej naturalne następstwo – działanie – rozmijają się z realnym człowiekiem, czego nieuniknioną konsekwencją jest koszmar cywilizacyjny. Nauka jest nie tylko wyrazem, lecz także synonimem rozumności człowieka, ale niestety, okazuje się, że jeśli nauka jest źle uprawiana, to może się ona stać źródłem idoli i przyczyną alienacji myśli i działań. Często winą za ten stan rzeczy obarcza się filozofię. Dziś piętnuje się tzw. modernizm, a na jego gruzach formułuje się nową „jedynie słuszną" receptę, którą ma być tzw. postmodernizm. I właśnie postmodernizm jest tłem myślowym „transformacji ustrojowej" i reformy nauki. Wobec tego zatrzymajmy się nad tym aspektem współczesności i spytajmy w jaki sposób oba nurty stawiają i rozstrzygają problem człowieka, a przede wszystkim celu jego działalności naukowej?

---

[5] Zob. H. Kiereś, *Konieczne kryteria dyskursu filozoficznego*, w: *Zadania współczesnej metafizyki 11. Spór o rozumienie filozofii*, Lublin 2009, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, s. 149 – 165.

[6] Por. *Zadania współczesnej metafizyki 5. Błąd antropologiczny*, Lublin 2003, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień.

2. Spór o człowieka

Historia i teoria myśli społecznej dowodzą, iż w zakresie problemu cywilizacji konkurują z sobą dwie koncepcje, mianowicie, ujęcie gromadnościowe oraz personalistyczne. Ich konsekwencją są określone wizje człowieka, jego istoty i ostatecznego celu jego bytowania. I tak, cywilizacje gromadnościowe redukują człowieka do statusu tzw. jednostki, bytu różniącego się jedynie numerycznie od innych ludzi-jednostek i tworzącego z nimi tzw. masę (hordę, zasoby ludzkie). Zróżnicowanie i celowość w bytowaniu jednostki urzeczywistnia się wyłącznie w ramach odgórnie zorganizowanej społeczności. Taka organizacja określa dobro i hierarchię społeczną, czyli proporcje udziału jednostek w tym dobru. Wydaje się, że ten model ustrojowy znakomicie ilustruje podział cywilizacji autorstwa Arystotelesa: tyrania, oligarchia, demokracja (ochlokracja). Ich zasadą jest dobro tych, którzy rządzą, a gwarantem dobra jest ich wola i jej emanacja: siła. Rządy oparte o siłę mechanizują życie wspólnotowe, a mechanicyzm rodzi wynaturzenia i prowadzi nieubłaganie do rozpadu danej cywilizacji[7].

Przywołane arystotelesowskie wyróżnienie trzech odmian ustrojów ułomnych jest aktualne po dziś dzień, ma więc w teorii społecznej wartość merytoryczną, a nie tylko historyczną. Niezależnie od tego, czy rządzi jeden, niewielu, czy też „wszyscy", zasadą polityki jest władza. Polityka jest zatem sztuką pozyskania i utrzymania władzy. Zasadę tę przypomniał i utrwalił w myśli europejskiej N. Machiavelli, a wraz z wyróżnionymi odmianami ustrojów zrealizowała się ona w ideologii społecznej socjalizmu. Socjalizm jest nowożytnym i współczesnym wcieleniem gromadności, a urzeczywistnił się on w socjalizmach monopartyjnych – w komunizmie, faszyzmie i nazizmie (komunizmie narodowym), które składają się na przywołany wcześniej modernizm, oraz w socjalizmie wielopartyjnym (oligarchicznym), czyli w liberalizmie, którego orężem ideologicznym jest postmodernizm[8].

[7] Por. *Przyszłość Cywilizacji Zachodu*, Lublin 2003.

[8] Por. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.

Źródła gromadności, której dzisiejszym wcieleniem jest socjalizm, tkwią w utopizmie i jego rozmaitych mitach społecznych, wizjach doskonałych państw i społeczności. Ich myślowym założeniem jest przekonanie, według którego doskonała (mechaniczna) organizacja życia wspólnotowego jest koniecznym warunkiem przemiany człowieka, jego moralnej metanoi. Utopizm jest wewnętrznie zróżnicowany, a nawet skłócony, ale zgodnie traktuje człowieka jako jednostkę i funkcję systemu. Człowiek jest więc wyłącznie lub przede wszystkim funkcjonariuszem, a jego człowieczeństwo określa się a zarazem mierzy według kryteriów systemowych. Tak właśnie rodzi się totalitaryzm.

Charakterystyczne, że wszelki utopizm, a szczególnie dzisiejsze socjalizmy reglamentują ludzkie życie i programowo zawłaszczają szkolnictwo i edukację, począwszy od stopnia podstawowego aż po stopień uniwersytecki. Chodzi przecież o wyprodukowanie „nowego człowieka", który ma być realizacją założonej przez system idei „prawdziwego człowieka" (komunisty, faszysty, nazisty, liberała). Badania historyczne poświęcone dziejom uniwersytetu dowodnie wykazują, iż szczególnie w czasach nowożytnych i współcześnie stawały się one własnością państwa, a ich misję poznawania prawdy rugowano na rzecz obowiązku służenia ideologii państwowej i produkowania uległych tej ideologii funkcjonariuszy[9].

Spadkobiercą takich działań stał się socjalizm, który po zdobyciu władzy natychmiast zaanektował uniwersytety i poddał je czystce ideowej, ingerując w kierunki badań, treść wiedzy i personalny wymiar pracy uniwersyteckiej. Szczególnie wymowna jest zróżnicowana ideologicznie, realizowana w państwach tzw. demokracji zachodniej, komunistyczna ofensywa na uniwersytety (tzw. długi marsz czy taktyka salami), która polegała na zdobywaniu przyczółków i rewoltowaniu studentów. Dokonywano tego pod typowymi dla socjalizmu hasłami Wolności i Postępu, które – jak zapewniano – są „motorem Historii". Jak już wspomniano, za tym prometejskim i zwodniczym optymizmem (przyszłość jest na tyle nieokreślona, że można snuć jej

[9] Zob. Abp. St. Wielgus, *Historyczne koncepcje i paradygmaty uniwersytetu oraz jego model na dziś i na jutro*, Lublin 2009, s. 31 – 48.

rozmaite wizje!) kryje się w istocie determinizm historyczny i fatalizm. Lansowany dziś i wdrażany politycznie liberalizm w imię tych samych haseł manipuluje człowiekiem i życiem społecznym. Jak każdy socjalizm, liberalizm opiera swą siłę na psychologicznie chwytliwej perswazji (przyszłość czeka każdego!) i na porażce (i możliwym powrocie) komunizmu, nazizmu, czy faszyzmu[10]. Opiera ją nie tylko na zmasowanej propagandzie, sięga bowiem chętnie po terror fizyczny (aborcja, eutanazja, manipulacje genetyczne) w imię Postępu i „demokratycznie". Charakterystyczne, że pomimo doświadczeń i smutnej spuścizny, jaką niesie z sobą historia socjalizmu, znajduje on nadal w uniwersytetach usłużnych funkcjonariuszy gotowych nadwyrężyć powagę nauki i etos prawdy, a także zapomnieć o odpowiedzialności za społeczne konsekwencje takiej postawy. Te konsekwencje to, nie bagatela, ignorancja tradycji i oportunizm. I dlatego właśnie adepci uniwersytetu raczej nie troszczą się o wiedzę i zrozumienie świata, chodzi im bowiem przede wszystkim o „papier", czyli dyplom, który będzie przepustką do kariery i stabilizacji życiowej w jej wymiarze materialnym.

Gromadności cywilizacyjnej i utopii socjalizmu wystawiono wiele trafnych diagnoz, w których zgodnie podkreśla się, iż depersonalizują one człowieka i skazują na los pisany przez tajemnicze fatum, fatum nazywane Historią. Przywołajmy znane słowa C.S. Lewisa z IX listu porad starego diabła: „Do oszustwa wystarczy tylko jedno słowo – faza, okres, epoka. Ludzki stwór przeżył już wiele takich faz i zawsze czuje się wywyższony ponad te, z których się właśnie wynurzy. Karm go mglistymi pojęciami rozwoju, postępu, a zwłaszcza historycznego punktu widzenia. Niech się powstrzyma od płaskiego przeciwstawiania Prawdy i Fałszu. Istnieją przecież miłe, bo niewyraźne wyrażenia: „to była tylko faza rozwojowa" lub „to mamy już za sobą"[11].

Przeciwieństwem gromadności (socjalizmu cywilizacyjnego) jest personalizm. Dzieje personalizmu sięgają średniowiecza, a odkryto wówczas, iż człowiek jest bytem osobowym, transcendującym zasta-

[10] Por. H. Kiereś, *U podstaw życia społecznego. Personalizm czy socjalizm?*, Radom 2001.

[11] Zob. K. Wajs, *Zasadnicza kontrowersja w kierowaniu nauką*, w: „Więź" 3/1977, s. 22–27.

ny świat przyrody, twórcą i zarazem celem kultury, czyli dobrem wspólnym (*bonum communae*) życia wspólnotowego. Odkrycie to oddziałało na kulturę Europy, czego owocem jest szeroki nurt myślowy, który na różne sposoby rozwija zawartą w nim prawdę o człowieku. Personalizm klasyczny jest teoretycznie zakorzeniony w tradycji realizmu filozoficznego, a jego kluczowa teza głosi, że człowiek stanowi jedność bytową natury rozumnej (*indyvidua substantia rationalis naturae*). Naturę ludzką jako ludzką konstytuują: zdolność do poznania prawdy; wolność, czyli możność wyboru dobra; miłość, czyli afirmacja drugich osób, zaś w życiu społecznym: podmiotowość wobec prawa; odrębność bytowa, czyli suwerenność oraz religijność, czyli cześć dla osób, od których zależy się bytowo[12].

W cywilizacjach gromadnych człowiek jest jednostką, czyli bytem niezróżnicowanym i bezjakościowym, zaledwie surowcem, który jest apriorycznie „uczłowieczany" według założonej systemowo idei człowieka. Personalizm natomiast wyróżnia własności bytu ludzkiego, jego potencjalności zadane mu przez jego naturę, które aktualizują się spontanicznie w życiu indywidualnym człowieka oraz – poprzez kulturę – w życiu wspólnotowym. Człowiek jest także bytem społecznym, zatem spoczywa na nim powinność rozpoznania zasad (metody) życia społecznego, czyli takiej cywilizacji, która pozostaje w zgodzie z jego osobową naturą i która gwarantuje mu osiągnięcie celu jego życia. Tę powinność poznawczą Europejczyk skonkretyzował w koncepcji cywilizacji tzw. łacińskiej, zwanej również cywilizacją personalistyczną. Osnową tej cywilizacji jest teza, według której człowiek jest suwerenem, jest nim każdy realny, konkretny i żyjący *hic et nunc* człowiek. Przypomnijmy, że w cywilizacjach gromadnych i socjalizmie suwerenem jest władca, oligarchowie lub „demokratyczne", czyli anonimowe państwo, reprezentowane przez partie i aparat urzędniczy (biurokrację).

W antropologii personalizmu podkreśla się, że podmiotem i celem-dobrem życia społecznego jest człowiek-osoba, i że życie wspólnotowe ma charakter relacyjny, jest „siecią relacji" wiążących tworzące społeczność osoby. Człowiek rodzi się społecznie, w ramach

[12] Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.

życia społecznego aktualizuje osobowe potencjalności i zabezpiecza własne bytowanie pod kątem jego celu ostatecznego. Społeczność jest koniecznym kontekstem naszego życia, jesteśmy bowiem bytami spotencjalizowanymi, nie jesteśmy równi „z natury", lecz różni. I właśnie ten fakt – fakt zróżnicowania – jest racją bytu i przyczyną powstawania społeczności ludzkich, dobrowolnej współpracy na rzecz dobra wspólnego, którym jest – powtórzmy – integralnie widziane życie każdego przedstawiciela społeczności. Czy z tego uwarunkowania osoby od społeczności wynika, że gromadność bierze górę nad człowiekiem i że jest on jedynie jednostką?

W związku z powyższym pytaniem i związanym z nim dylematem („*circulus vitiosus*" w uzasadnianiu) tradycja personalistyczna odróżnia od siebie dwa różne aspekty problemu relacji osoby do społeczności, mianowicie, aspekt jej suwerenności bytowej oraz aspekt jej wolnego (dzięki autodeterminacji) udziału w życiu społecznym, czyli miejsca i roli we wspólnocie suwerennych i wolnych osób. Człowiek jest suwerenny, istnieje bowiem własnym aktem istnienia i dlatego celem-dobrem jego bytowania jest jego własne życie. Jest bytowo odrębny, lecz jest spotencjalizowany, życie jest mu dane i zarazem zadane, aktualizuje się ono siłami natury i dzięki świadomej i celowej działalności w polu kultury jako „*bonum communae*" wspólnoty ludzkiej. Zatem nie tylko spotencjalizowanie i nierówność „z natury", lecz także suwerenny akt decyzji (autodeterminacja), są przyczynami tworzenia się społeczności ludzkich. Istotę życia wspólnotowego stanowi podział pracy, związana z tym podziałem hierarchia społeczna oraz gąszcz powiązań i zależności o charakterze zwrotnym. Każdy przedstawiciel społeczności zajmuje określone miejsce w tej hierarchii, pełni w niej określoną rolę, zależy od innych, a inni zależą od niego. Tę złożoną, wręcz skomplikowaną „sieć relacji" uporządkuje tylko taka metoda, która respektuje nadrzędność osoby nad społecznością, jej suwerenność bytową i transcendencję. Społeczność jest bytem relacyjnym, pochodnym bytowo od osób ludzkich, słabszym ontycznie, zatem służebnym wobec człowieka[13].

[13] Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007.

Zdaniem F. Konecznego życie społeczne bardziej przypomina organizm niż mechanizm. Organizmem kieruje jego własna natura, działa on według zasady „jedności w wielości", posiada zdolność samokontroli i korekty w zmieniających się uwarunkowaniach, ale działa zawsze pod kątem celu jego bytowania, celu zadanego mu przez jego naturę. Natomiast mechanizm jest wytworem sztuki, jest więc tworem sztucznym, jego jedność to jednostajność, brak mu zdolności do samonaprawy. Jako wytwór sztuki jest wtórny wobec natury, a pełni w życiu ludzkim ważną rolę, jeśli dopełnia braki zastane przez człowieka w naturze i wspomaga naturę w jej działaniu. Wynika z tego, że jeśli sztuka wyrasta z fałszu poznawczego, to wówczas jej dzieła nie doskonalą świata, lecz pomnażają w nim braki[14]. Można sądzić, że teza ta dotyczy całej kultury, także kultury życia społecznego. Jeśli u jej podstaw leży „błąd antropologiczny", człowiek traci suwerenność, a o jego życiu decyduje aprioryczna wizja, dla której jest on wyłącznie sumą funkcji.

Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencja, jaką jest aprioryzm cywilizacyjny, mają swoje ostateczne źródło w tradycji idealizmu i jej pseudofilozofiach. Idealizm odrzuca naturalne doświadczenie w jego roli źródła wiedzy o rzeczywistości, przyjmuje krytyczny punkt wyjścia i chce rozstrzygać pytania filozoficzne za pomocą racji myślnych (*rationes mentis*). Charakterystyczne, że pomimo rozpadu idealizmu na dwa skrajnie przeciwstawne nurty myślowe: racjonalizm i irracjonalizm, wszelki idealizm widzi w człowieku jednostkę, a bytowanie człowieka-jednostki uzależnia od „ogółu", którego uosobieniem jest państwo. Racjonalizm traktuje to uzależnienie radykalnie, natomiast irracjonalizm przyznaje jednostce status indywiduum (bytu z natury a-społecznego), które kierowane własną korzyścią (egoizm) tworzy społeczność, lecz traktuje ją jako domenę konwencji (tzw. umowy społecznej); treść konwencji określa doktryna zwycięskiej partii (wybory), która tym samym zdobywa „władzę" i reprezentuje państwo. Tę różnicę w dzisiejszej propagandzie określa się jako przeciwieństwo totalitaryzmu i demokracji, ale jest to

[14] Por. H. Kiereś, *Człowiek i sztuka. Antropologiczne wątki problemu sztuki*, Lublin 2006.

różnica pozorna, bowiem w obu przypadkach „władza" i państwo należą do oligarchii partyjnych. W konsekwencji, instytucje ze swej natury społeczne, np. szkoły i uniwersytety, stają się własnością państwa, zaś nauczyciele i uczeni jego funkcjonariuszami. Nawet jeśli są to instytucje prywatne, niezależne finansowo od państwa, muszą realizować odgórnie narzucony program edukacyjny i podlegają kontroli państwa. Charakterystyczne jest także to, iż ich opór i wola zachowania autonomii i suwerenności prowadzi do otwartego konfliktu z wszechwładnym państwem (*casus* Kościoła powszechnego). Innym owocem obecności idealizmu w życiu społecznym są powtarzające się kryzysy, transformacje i reformy, którym wtórują niekończące się, jałowe poznawczo dywagacje, nacechowane ignorancją tradycji i fatalizmem, czyli przekonaniem o konieczności „dostosowania się do ducha czasów". Idealizm nie wyjaśnia świata, lecz tworzy jego myślowe modele i żąda od świata, aby do tych modeli się dostosował. I właśnie w błędzie idealizmu tkwią przyczyny cywilizacyjnej gromadności i jej „błędu antropologicznego".

3. Uniwersytet w kulturze

Kolebką uniwersytetu jest europejskie średniowiecze, a cezurą jego historycznego początku rok 1200 i Paryż[15]. W fachowej literaturze poświęconej instytucji uniwersytetu słusznie podkreśla się, iż nie pojawił się on jak przysłowiowy „*Deus ex machina*", bowiem jego zalążki to filozoficzne szkoły, jakie powstawały w starożytnej Grecji w okresie jej odchodzenia od kultury mitologicznej, opartej na poetyckich wyobrażeniach świata. W szkołach tych, a szczególnie w Akademii Platona i Likejonie Arystotelesa, wypracowano dwie uniwersalne zasady, które określają istotę uniwersytetu jako uniwersytetu. Po pierwsze, uniwersytet skupia w sobie całą ludzką wiedzę (*en kyklos pajdeia*) i, po drugie, jego fundamentem jest relacja: mistrz-uczeń.

[15] Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek, kultura, uniwersytet,* Lublin 1982; I. Chłodna, *Edukacja amerykańska*, dz. cyt., szczególnie s. 11–36.

Twórcy pierwszych szkół naukowych oparli swoje dociekania na doświadczeniu i argumencie. Uwzględnili bogactwo doświadczenia, związane z nim pytania i uwyraźnione w tych pytaniach problemy, czyli przeszkody stojące na drodze do zrozumienia świata. Ogarnięcie całości doświadczenia oddawało sprawiedliwość naturze człowieka, jego rozumności i wolności, a także strukturze jego życia osobowego. Ta intuicja poznawcza – poznawać, aby rozumieć – i wynikający z niej podział nauk i dyscyplin utrwaliły się w uniwersytecie. Jego podstawę tworzy filozofia, jedyna samozwrotna i samouzasadniająca się nauka, na gruncie której rozstrzyga się problem przyczyny istnienia świata i racji jego integralności bytowej. Za filozofią idą nauki szczegółowe: przyrodnicze, społeczne i humanistyczne oraz dyscypliny i sztuki, zaś zwieńczenie stanowi teologia. Dlatego właśnie nieprzypadkowo na oznaczenie nowej instytucji naukowej pojawiło się słowo „uniwersytet", które pochodzi od łacińskiego „*universus*" – całkowity, powszechny, ogólny, i „*universitas*" – wszechświat, ogół wszystkiego. Oznacza ono zarazem wspólnotę osób dociekających prawdy oraz przedmiot tych dociekań: kosmos-wszechświat[16].

Z powyższego wynika, że uniwersytet przekracza wszelkie partykularyzmy, bowiem jego przedmiotem jest Prawda, czyli sama rzeczywistość poznawana naukowo, zaś kryterium wiedzy jest prawdziwość sądów (teorii). Prawda jest trudna, lecz jest ona światłem ludzkiego działania, bez niej działanie jest „ślepe", skazane na „fatum" przypadku. Tezę tę potwierdza nasze codzienne doświadczenie, jest to teza oczywista i nie wymaga dowodzenia.

Kolejną oczywistością i truizmem jest stwierdzenie, że uniwersytet tworzą ludzie. Pierwszym z nich jest mistrz, reprezentant określonej nauki czy sztuki; twórca szkoły, czyli ten, kto panuje nad własną dziedziną wiedzy – nad jej dziejami i teorią, kto jest autorytetem, bo odkrył Prawdę, sformułował ją i uzasadnił, kto nie popełnia błędów, czyli nie tylko wie, lecz także wie jak wie (jest krytyczny) i dlatego jest wzorem osobowym do naśladowania dla swoich uczniów. Ci ostatni nie są biernymi uczestnikami życia naukowego, lecz współpracownikami mistrza, naśladują go i wnikają w arkana metody na-

[16] Zob. H. Kiereś, *Uniwersytet*, w: *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 159–172.

ukowej, są także gwarantami trwania uniwersytetu i jego ideałów w pochodzie pokoleń.

W rozważaniach i okolicznościowych mowach akcentuje się dostojeństwo uniwersytetu, a określa się go jako „instancję Prawdy", co uzasadnia jego bezwzględną autonomię i suwerenność uczonego, bo właśnie uczony skupia w sobie jak w soczewce cały uniwersytet i jego misję. Nie wątpi się, że uniwersytet jest „mózgiem" cywilizacji łacińskiej i twórcą kultury europejskiej. Dostrzega się jego blaski i cienie, także zagrożenia, których nie brakowało i nie brakuje. Wskazuje się także na rozliczne przyczyny tych zagrożeń i ich konsekwencje, jakimi są utrata autonomii instytucjonalnej, ideologizacja nauki i zamach na suwerenność uczonych. Przywołajmy w związku z tym kilka wypowiedzi niemieckiego filozofa Karla Jaspersa z jego „Autobiografii filozoficznej" (IV, 7), w których z głębokim zaangażowaniem i rzeczowością mówi o roli uniwersytetu w kulturze oraz o przyczynach jego kryzysu, czy nawet upadku jego etosu.

Jaspers wyznaje, że w latach studenckich „Wobec nauczycieli wybitnych żywiłem głęboką cześć, z respektu dla ich roli – nie wyłączając tych, których nie aprobowałem. Gmach, aule, tradycyjne uniwersyteckie obrzędy: do tych rzeczy odnosiłem się z pietyzmem. Nie wiedziałem dokładnie, co nadaje temu wszystkiemu blask (...) lecz nastrój, w jakim się w tej społeczności pracowało, stosunek do instancji reprezentujących uniwersytecki autorytet, wnosiły ład oraz świadomość ogromu zadań spełnianych przez inteligencję, powołaną do tego, by kształtować i przepajać sobą całokształt życia społecznego".

W tak widzianym uniwersytecie – jako „instancji Prawdy" oraz uniwersalnej (ponadterytorialnej) instytucji – pojawiły się niepokojące zjawiska, które miały swoje źródło we wprowadzanych przez ideologię państwową „reformach". Jedne gwarantowały studentowi zaliczanie egzaminów „do oporu", co podważało autorytet wiedzy i jakość wykształcenia, a tym samym obniżało rangę uniwersytetu w świadomości społecznej, czyniły zeń wehikuł kariery, którą gwarantował sam dyplom, a nie posiadane umiejętności. Drugie podważały związki nauki z Prawdą, którą Jaspers określa jako „zachodnią ponadnarodową ideę", co równało się podporządkowaniu uniwersy-

tetu państwu. A był to początek 20 wieku: „To, że uniwersytety – zarówno anglosaskiego, jak i niemieckiego obszaru – dały w 1914 r. wyraz swej stronniczości, było dla mnie jednym z największych zawodów. Przyjąłem ją jako zdradę odwiecznej idei uniwersytetu (...) Powiedzenie „temu pieśń składam, czyj chleb jadam" uzyskało straszliwą realność. *Ponadpaństwowa* i ponadnarodowa instancja Zachodu zaprzepaściła swoją odpowiedzialność". I wreszcie na zakończenie przytoczmy wypowiedź znamienną: nikt, kto zna sytuację uniwersytetu dzisiejszego, jego realia będące owocem wprowadzanych reform, nie odmówi aktualności diagnozie Jaspersa: „Manowce instytucji (uniwersytetu) są liczne (...) rozproszenie – jałowość zajęć urzędowych, pochłaniających całkowicie czas – pracowite nierób-stwo. Wolność profesora, który nie powinien podlegać żadnej kontroli, może wprawdzie kogoś wprawić w rozleniwienie, ale jest to także pozorna wolność nie robienia niczego, kiedy dochodzi się do czegoś, czego nikt nie wie. Mamy tu w istocie źródło wszystkiego: kto nie chce się pogodzić z zawodnością jednostki, ten wraz z wolnością musi zniweczyć uniwersytecką twórczość oraz ducha uniwersytetu"[17].

The Scholar – Sovereign or Functionary

Summary

In this paper, the Author discusses three issues. First, he takes the problem of science in contemporary culture. He notices that the quality of civilization award shows and organize various cultural fields – science, morality, art and religion – and political (*prudent*) security of their existence. Therefore he draws attention to the so-called „systemic transformation", which is now widespread, and which legitimizes the intervention of state institutions in science. The source for this approach is the conviction of the deficiency of the previous system, and perceptions about the need to transform education. Unfortunately, as a result of these reforms only the form of propaganda is changed and science is separated from the

[17] Zob. „Więź" 3/1977, s. 37–43, tłum. S. Tyrowicz.

tradition. The second problem, which the author takes is a dispute over human. It shows that there are two opposite concepts of society: the collective and personalistic. The first – based on socialism – depreciates the role of the individual, uses terror, appropriates education and puts ideology over reality. The second one treats each human as a person who transcends the world of nature, and is the creator and also to culture. The key thesis of personalism is that man is the unity of the living conditions of a rational nature (*individua substantia rationalis naturae*). Man is, therefore, sovereign and free. Society is a relational being which comes from the man, and is therefore weaker than him, and fully subservient role to him. The third problem, about which the author says is a place of the university in the culture. The main thing here is the argument that the university is „an instance of the Truth" and the universal (over territorial) organization.

Piotr Jaroszyński
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

KUL w czasach PRL-u – kartka z historii

Katolicki Uniwersytet Lubelski powstał w roku 1918, a więc w roku odzyskania przez Polskę niepodległości po 123 latach od ostatniego rozbioru. Powstanie Uniwersytetu nie było rzeczą przypadku, lecz stała za tym myśl grona osób, na czele z ks. Idzim Radziszewskim, rektorem Akademii Duchownej w Petersburgu. Chodziło przede wszystkim o to, żeby po odzyskaniu niepodległości wypełnić edukacyjną lukę na mapie Polski, powołując do istnienia szkołę wyższą, która kształcić będzie polską inteligencję katolicką. Decyzja o powstaniu uniwersytetu lubelskiego została podjęta przez biskupów polskich (a przewodniczył im Achilles Ratii, późniejszy papież Pius XI) jeszcze przed odzyskaniem niepodległości.

Po 10 latach KUL uzyskał osobowość prawną (nazwę poszerzono z „Uniwersytetu Lubelskiego" na „Katolicki"), a po 20 latach pełne prawa, które umożliwiały nadawanie stopnia doktora i habilitacji. Do roku 1938 funkcjonowały 4 wydziały: Teologiczny, Prawa Kanonicznego, Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych oraz Nauk Humanistycznych. W roku 1938 utworzono piąty wydział – filozoficzny, ale zanim zaczął funkcjonować, wybuchła wojna.

W czasie wojny Uniwersytet został zamknięty i ograbiony. Niemcy uwięzili wielu profesorów i studentów, niektórych nawet zabito. Mimo trudnej sytuacji odbywały się tajne komplety. Gdy wojna zbliżała się do końca, już było wiadomo, że Polska nie będzie niepodległa, bo dostanie się pod wpływy sowieckie. Trudno było wszystko dokładnie przewidzieć, ale jedno było pewne: istnienie KUL-u będzie nowym władzom państwowym nie na rękę, przez co może nawet zablokują jego reaktywację. Dlatego postanowiono (ks. Antoni

Słomkowski) działać metodą faktów dokonanych: zanim wojna się skończyła, Uniwersytet rozpoczął pracę (21 sierpnia 1944 r.).

Z punktu widzenia planów podbicia całej Polski przez komunistów funkcjonowanie KUL-u było w pierwszych latach dla władz PRL sprawą drugorzędną. Na pierwszy plan wybijało się pokonanie zorganizowanych sił patriotycznych, w tym sił zbrojnych, następnie przejęcie administracji całego państwa, a w tym reorganizacja szkolnictwa i nauki na niższych i wyższych stopniach. Cały system nauczania stał się państwowy, a to oznaczało, że wszystkie placówki edukacyjne i naukowe musiały spełniać kryteria wyznaczone przez państwo. Były to nie tylko kryteria merytoryczne, ale również ideologiczne, ponieważ PRL nie była niepodległym państwem, lecz wasalem Związku Sowieckiego, który dążył do budowy socjalizmu w Europie i na świecie. W tym momencie jedyna uczelnia prywatna, jaką był KUL, stać musiała po drugiej stronie barykady jako instytucja wroga ideologicznie, a więc *de facto* skazana na prześladowania i w jakimś momencie na unicestwienie.

W Instytucie Pamięci Narodowej zachowało się wiele archiwalnych materiałów gromadzonych przez MSW, które pokazują, jak ta walka z KUL-em wyglądała, jakie były plany jego zamknięcia oraz do jakich środków uciekały się władze państwowe za pośrednictwem instytucji działających jawnie, jak Ministerstwo Nauki, czy też działających niejawnie, jak UB czy SB. Materiał to niezwykle ciekawy, ponieważ ukazuje równocześnie, w jaki sposób KUL się bronił.

Spróbujmy wobec tego prześledzić wątki tej walki, wprawdzie nie wszystkie, ale bardzo wymowne. Spośród wielu środków, których zastosowanie miało doprowadzić KUL do upadku, przeanalizujemy dokładniej trzy: strategię podatkową, likwidację wydziałów, blokowanie nominacji naukowych.

Strategia podatkowa

Jednym z najprostszych sposobów doprowadzenia jakiejś instytucji do upadku jest obłożenie jej podatkami, których nie będzie w stanie zapłacić. A gdy będziemy mieli do czynienia z instytucją

niedochodową, której celem nie jest zarabianie pieniędzy, to strategia ta będzie jeszcze skuteczniejsza. KUL, chociaż był uczelnią prywatną, to za studia nie pobierał opłat, lecz przyjmował chętnych za darmo, tak jak uczelnie państwowe. Mimo to władze państwowe wymierzyły KUL-owi podatek dochodowy już za rok 1946 w wysokości 106 milionów 736 tys. 10 zł. KUL od tej decyzji się odwołał, a odwołanie zostało przyjęte. Ale mimo to podatek taki wymierzano corocznie, powołując się oczywiście na stosowne przepisy prawne. KUL się odwoływał, odwołanie przyjmowano i tak aż do roku 1959, gdy odwołanie załatwione zostało odmownie (29.12.1959). W efekcie na wniosek Wydziału Finansowego PWRN konto bankowe KUL zostało zablokowane, po czym na konto Wydziału Finansowego w Lublinie przelano kwotę ponad miliona złotych (1 mln 95 tys.). Była to na razie jedna trzecia, gdyż do zapłaty było w sumie 3 745 021 zł. Władze, uznając, że działalność gospodarcza KUL-u „przekracza zadania bezpośrednio związane z funkcjonowaniem" uczelni, objęły podatkiem również lata wcześniejsze. W grę wchodził tu podatek od nieruchomości za lata 1955-58 (355 204 50 zł) i podatek lokalowy za te same lata (662 604 50 zł). Operacja ta miała być przeprowadzona za aprobatą ministrów: Ditricha i Sztachelskiego[1].

To krótkie dwustronicowe opracowanie pokazuje nam próbę pozbawienia uczelni materialnego i finansowego zaplecza, jakie było jej udziałem dzięki fundacjom i dotacjom jeszcze z okresu międzywojennego. Decyzję podejmowano na najwyższym szczeblu rządowym (ministerstwa), wykorzystując do tego prawo ustanawiane przez samych komunistów do ochrony ich interesów i możliwości zwalczania ideologicznego wroga. Za wroga takiego uznano katolicką uczelnię.

Uderza jednak to, że choć już w 1946 r. obłożono KUL podatkiem dochodowym, to aż do roku 1959 nie egzekwowano, rozpatrując pozytywnie odwołania, jakie KUL składał. Jest to o tyle zastanawiające, że przecież mowa jest o latach stalinowskich, gdy trwała bezpardonowa walka z Kościołem. Potem przyszła tzw. odwilż, a pod-

[1] IPN 0445/37, s. 59. Kolejne dane i cytaty, jeśli nie będzie zaznaczone inaczej, pochodzą właśnie z tej publikacji.

atek zaczęto ściągać wówczas, gdy nastał kres odwilży. Był to właśnie rok 1959, który okazał się gorszy niż czasy stalinowskie.

KUL czy ATK?

Władze PRL-u próbowały rozgrywać przeciwko sobie te dwie uczelnie katolickie, tyle że pierwsza była prywatna, a druga – państwowa. Sympatia władz leżała oczywiście po stronie tej drugiej, bo domagała się tego, jak wyjaśniano, „powaga państwa". Głębiej chodziło jednak o to, że władze, uświadamiając sobie, iż nie zatrzymają powołań w polskim Kościele, chciały mieć wpływ na propaństwową formację księży. Z takim też przekonaniem pisano w 1960 r.: „Doświadczenie uczy, że księża, którzy ukończyli Akademię, do socjalizmu mają zupełnie poprawny stosunek i wyzbyli się w toku studiów szeregu uprzedzeń. Też profesor seminarium, po ukończonych studiach specjalnych w ATK, inaczej patrzy na wychowanie kandydatów do stanu duchownego. Jest czynnikiem pozytywnym w kształtowaniu świadomości o potrzebie współistnienia wierzących i niewierzących i potrzebie wierności i pracy dla ustroju socjalistycznego" (s. 84-85). W tym fragmencie uderza swoista „pedagogika socjalizmu", która obejmuje również wpływ na kleryków, a nawet profesorów, tak jakby byli małymi dziećmi, które muszą nauczyć się aprobaty dla socjalistycznego państwa. A nie chodziło tu o postawę tylko pluralistyczną, lecz o to, żeby ponad katolicyzmem istniała aprobata dla socjalizmu, chociaż socjalizm z zasady jest państwowym ateizmem, a więc musi dążyć do zniszczenia Kościoła. MSW w tym ściśle tajnym dokumencie (bo taką adnotację posiadała większość dokumentów dotyczących KUL-u), ukazywało strategię działania długofalowego. Wyjaśniano: „Droga poprzez wychowanie kleru i wykształcenie w zakładach kontrolowanych nie tylko przez Episkopat, ale i przez Państwo, jest dłuższa, ale najbardziej skuteczna. Dlatego też należy poświęcić jej dużo pilnej uwagi" (s. 85). W jakiej mierze strategia ta przyniosła realne owoce, to kwestia, którą badać powinien historyk i socjolog. Dla nas najważniejsza jest konstatacja, że władze państwowe chciały niejako przechytrzyć Episkopat.

Ku stopniowej likwidacji

W omawianym materiale z roku 1960 znajdujemy określenie zadań stojących przed Ministerstwem Nauki w stosunku do KUL-u. Chodziło o to, żeby stopniowo ograniczać ofertę edukacyjną i zmniejszać liczbę studentów. W ciągu pierwszych dziesięciu lat władze państwowe zawiesiły działanie Wydziału Prawa i Nauk Społecznych (w 1949 r.) oraz takie kierunki studiów, jak pedagogika czy psychologia. Jednak efekty dalekie były od oczekiwanych, bo KUL i tak się rozrastał. W ramach Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej powstawały nowe kierunki, trzykrotnie wzrosła liczba pracowników naukowych, przybyło budynków, wzrosły dochody, a 5-krotnie powiększyły się zbiory biblioteczne. Do roku 1956 wzrosła dwukrotnie liczba studentów w stosunku do roku 1938, po czym zaczęła spadać, a następnie znowu rosnąć.

Co wobec tego władze planowały? Przeformować KUL w seminarium, czyli kształcić tylko duchownych, eliminując tzw. kierunki świeckie. Kadrę dydaktyczną uczynić lojalną i postępową, a sam uniwersytet poddać jeszcze większej kontroli państwa. Inne ograniczenie to wprowadzenie limitów studiujących (od 1952 r.). Poza tym do roku 1956 władze starały się wpływać na młodzież za pomocą takich organizacji jak ZMP, ZSP i PAX na Wydziale Filozofii i na Wydziale Nauk Humanistycznych. Dążono też do tego, aby kadra naukowa, zwłaszcza samodzielni pracownicy naukowi Wydziału Nauk Humanistycznych przenosili się do innych uczelni (do roku 1956 przeszło 10 osób). Uszczuplenie kadry miało na celu pozbawienie Wydziału prawnej podstawy działania, a w konsekwencji jego likwidację. Z tą też myślą otwarty został na sąsiednim Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej Wydział Prawa (1949), a następnie Wydział Nauk Humanistycznych (1952), by przejąć zarówno kadrę, jak i studentów KUL-u. Władze dążyły także do osłabienia pozycji KUL-u na wydziałach kościelnych przez wzmocnienie ATK. Jedną z metod był nacisk na usuwanie profesorów (chodziło o takich księży, jak: Adamczyk, Nowicki, Pastuszka, Słomkowski, Rybczyk, Styś, Waczyński, Krupa oraz profesorów świeckich: Strzeszewski, Klonowiecki, Sawicki, Czuma). W raporcie z dezaprobatą podkreśla się, że

mimo działań represyjnych KUL się rozrasta i umacnia swoją bazę ekonomiczną. Dzieje się tak, mimo że szereg posunięć miałobyć niezgodnych z prawem, jak np. zatrudnianie na stanowisku samodzielnych pracowników nauki osób, które nie zostały zatwierdzone przez Ministra (ks. Słomkowski, ks. Kłósak, Czuma, s. 89). Komunistów bulwersował też sposób poszerzenia zakresu Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, który miał być „wydziałem nauk kościelnych", a stał się „wydziałem kościelno-świeckim", dzięki czemu wprowadzono takie kierunki, jak społeczno-ekonomiczny, psychologiczny, biologiczny. Episkopat miał też pokrzyżować plany wzmocnienia ATK przez odpływ kadry naukowej z Warszawy do Krakowa i ograniczenie dopływu studentów, oraz ograniczenia lokalowe.

W takiej sytuacji władze postanowiły zablokować inwestycje KUL, w tym budowę nowego gmachu biblioteki. Ponadto kandydaci na rektorów mieli być uzgadniani z władzami państwowymi. Podjęto też decyzję o ograniczeniu zezwoleń na wyjazdy zagraniczne w ramach uzyskanych stypendiów (zgody nie otrzymał rektor ks. prof. Rechowicz i doc. Jan Turowski). Ustalono też konieczność przeprowadzenia tzw. rozmów zasadniczych z władzami KUL-u na temat przestrzegania przepisów (s. 29-33).

Ale gdy chodzi o ATK, to, jak czytamy w innej notatce (31.03.1961, s. 93.), Prymas Wyszyński naciskał, żeby ATK zaangażowało się w przeprowadzanie habilitacji pracowników naukowych KUL-u. Tu okazało się, że wiele rozpraw habilitacyjnych bywało jednak odrzucanych (w pierwszych trzech miesiącach 1961 r. zaaprobowano tylko rozprawę ks. Mazierskiego, a odrzucono rozprawy Nowickiego, Jakubca i Kwiatkowskiego).

Komuniści nie dawali za wygraną. Odbywały się spotkania na najwyższym szczeblu. I tak jeszcze w roku 1960 przedstawiciele KC PZPR, Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego, Ministerstwa Kultury, Urzędu do Spraw Wyznań i Ministerstwa Spraw Wewnętrznych naradzali się, jaką przyjąć linię postępowania. Ubolewano, że władze KUL-u nie w pełni są posłuszne rozporządzeniom płynącym ze strony państwa, a same organy, takie jak Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego czy Urząd do Spraw Wyznań nie są zbyt konsekwentne w realizacji wysuwanych postulatów (Notatka dot. KUL-u, 18.03.1961,

tajne, s. 89 n). W innej notatce ubolewano z kolei, że cenzura, czyli Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Lublinie zbyt liberalnie podchodzi do Towarzystwa Naukowego KUL, wydając zezwolenia na druk książek. Chodziło tu konkretnie o kierownika Wielopolskiego, bo to on wydawał zgodę (nie zawsze nawet formalnie ją odnotowując), a który ponadto zatrudniał pracowników o podobnych jak jego poglądach. Władzom nie podobało się to, że cenzura nie zatrzymała druku książki ks. Granata *Chrystus odkupiciel i kościół jego mistyczne ciało* (s. 95 n), a więc książki o charakterze czysto teologicznym. Autor notatki wymienia z niejakim oburzeniem inne pozycje, które czekają na druk, np. Leokadii Małunowiczówny podręcznik do łaciny *Roma christiana* czy Tadeusza Brajerskiego *Język pieśni K. Benisławskiej*. Powodem jest wytyczna Głównego Urzędu Kontroli Prasy (czerwiec 1961), aby nie dopuszczać do druku pozycji, które były zgłoszone w poprzednich latach. Udało się natomiast zablokować wydanie rozprawy habilitacyjnej ks. Majki.

Co do limitów na studiach, to w notatce MSW możemy przeczytać, że władze KUL-u w pewien sposób obchodzą ten przepis, sugerując studentom, że mogą zapisać się tam, gdzie są wolne miejsca, by po roku przejść na wybrany przez siebie kierunek, gdyż na drugim roku limity już nie obowiązują (ibid., s. 138).

Tajne stenogramy

Władze PRL-u skrupulatnie śledziły wystąpienia prelegentów podczas specjalnych zajęć lub uroczystości, jakie odbywały się na KUL-u, takie jak wykłady dla duchowieństwa czy okolicznościowe przemówienia. Nagrywano je, a następnie bardzo dokładnie spisywano. Dziś po latach materiały te, co jest swoistym paradoksem, są bardzo cenne, i to w sensie pozytywnym, ponieważ w innym wypadku po wielu z tych wykładów ślad by zaginął. Zdarza się, że najpierw załączona jest krótka notatka, kto z ważniejszych osób brał udział i jakie były główne wątki zawarte w przemówieniach. Przy czym, co warto podkreślić, autorzy sprawozdań unikają komentarzy i ocen. Takie sprawozdanie zaopatrzone było adnotacją *tajne*, natomiast ste-

nogramy były *tajne specjalnego znaczenia*. Uderza też troska o wierność stenogramu, widać to wówczas, gdy odsłuchujący nie rozumiał jakiegoś słowa (mogło to być nazwisko lub zwrot obcojęzyczny), wówczas stawiano albo trzy kropki, albo pisano wersję fonetyczną (w tym ostatnim wypadku wygląda to dość komicznie).

Co w tych przemówieniach, gdy chodzi o sytuację KUL-u, warto odnotować?

Władze państwowe, dążąc do likwidacji KUL-u, poza konkretnymi krokami administracyjnymi prowadziły równocześnie kampanię szeptanej plotki, która miała wytworzyć atmosferę, że KUL właściwie już przestaje istnieć. Doskonale ten nastrój wyczuwał ówczesny rektor, ks. Rechowicz, i wprost mówił o tym w czasie zjazdu księży 23 sierpnia 1961 r.: „Na skutek braku ścisłej informacji krąży wokół Uniwersytetu legenda mówiąca o tym, że Uniwersytet znajduje się w stanie likwidacji, że zabrano nieruchomości, że zabrano za podatki samochody, że księża profesorowie nie otrzymują pensji itd. Trzeba zająć stanowisko. Otóż oświadczam, że pogłoski te są nieprawdziwe. Dotychczas instytucji – poza przejęciem w roku 1959 miliona złotych – nie zabrano niczego. Życie Uniwersytetu płynie normalnie. Chciałbym to podkreślić bardzo mocno. Prawdą natomiast jest, że istnieje zagrożenie, o którym w gronie przyjaciół nie można milczeć" (s. 112). Jak widać ks. rektor sytuację oceniał bardzo realnie. Nie bał się i podawał szczegóły. Sprawa jednak była poważna, bo komuniści potraktowali KUL ostrzej niż seminaria. Te ostatnie opodatkowano od roku 1959, natomiast KUL wstecznie, bo począwszy od roku 1950. I tu ks. Rechowicz bardzo przytomnie zauważył, jakie były motywy tej podatkowej nierówności: KUL miał zostać szybko zlikwidowany całkowicie właśnie na drodze represji finansowych tak jak sektor prywatny. Doszło nawet do tego, że władze państwowe próbowały opodatkować fundusz stypendialny, a więc te środki, które miały wesprzeć najuboższych studentów. Była to „sprawa – jak mocno stwierdza rektor – bez precedensu". Wobec tego pisano odwołania, na które władze odpowiadały raz wcześniej, raz później albo w ogóle. Ale Uniwersytet nie był bierny, nie czekał na ostateczny wyrok i śmierć.

Do tego wątku (prześladowania uniwersytetu za pomocą podatków) nawiązał w swoim przemówieniu ks. Prymas Wyszyński, jak

zwykle z dużym dystansem, a nawet dowcipnie. Stwierdził, że jeśli sytuacja, w jakiej znalazł się KUL, „dostarcza społeczeństwu sposobności czynienia ofiar, to przez to wychowuje to społeczeństwo i uzdalnia je jeszcze do innych świadczeń, które tym razem mogą być potrzebne całemu narodowi, a może nawet i państwu. Istnienie więc takiej instytucji, która wychowuje cnotę ofiarności jest dobrem nie tylko tej instytucji, ale dobrem o szerszym zakresie". A gdy chodzi o podatki, na które zęby ostrzył sobie urząd fiskalny, to „nadzieja nasza, że podatki KUL-owe płacić będzie opatrzność boża". Po tych słowach, jak czytamy w stenogramie, nastąpiły „długie i burzliwe oklaski" (s. 115-116). W słowach ks. Prymasa uderza rozległość spojrzenia, by nie powiedzieć – wielkość. Ani Uniwersytet, ani Prymas nie mogli zniżyć się do poziomu, by w sytuacji jawnej niesprawiedliwości, błagać kogokolwiek o litość.

Blokowanie nominacji

Zasady działania każdej uczelni są takie, że musi posiadać odpowiednią kadrę naukową. Ta kadra jest zróżnicowana zarówno pod względem typu specjalności, jak i stopnia kwalifikacji. System komunistyczny rozbudował i umocnił hierarchię stopni i tytułów naukowych, pozostawiając sobie wpływ i decyzję poprzez odpowiednie organa administracji państwowej na uznanie lub odrzucenie wniosku o stopień lub tytuł (szczególną rolę odgrywała tu Centralna Komisja Kwalifikacyjna, w skrócie CKK). Państwo bezpośrednio zatwierdzało te stopnie i to od doktora wzwyż. W grę wchodziły nie tylko kryteria merytoryczne, czyli naukowe, ale również ideologiczne i personalne. Zachowały się dokumenty, które pokazują mechanizmy działania państwa w tym zakresie wobec pracowników naukowych KUL ze strony Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Warto im się, choćby pobieżnie, przyjrzeć.

Władzom politycznym zależało na tym, żeby uszczuplać kadrę naukową, co określane było w zachowanych dokumentach mianem „polityki kadrowej", a jednocześnie, jeśli już promować, to osoby o niewyrobionych poglądach politycznych, propaństwowe lub anty-

klerykalne (oczywiście wedle oceny pracowników MSW). Stosowano tu kilka metod. Pierwsza to dopilnowywanie, aby profesorowie odchodzili na emeryturę zgodnie z ówczesnymi przepisami, czyli w wieku 65 lat. Władze KUL-u dostosowywały się do poleceń Ministerstwa, ale następnie zatrudniały emerytowanych profesorów na wykładach zleconych, co MSW już się nie podobało. Druga metoda to blokowanie awansów, czyli odrzucanie wniosków o przyznanie stopnia doktora, docenta lub profesora. Metoda ta czasem była skuteczna, a czasem nie. Skuteczna była wówczas, gdy MSW w porę informowało Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego o swojej opinii. Jeśli jednak brakło odpowiedniego przepływu informacji, to zdarzało się, że Ministerstwo wychodziło KUL-owi na przeciw. W jednej z tajnych notatek MSW utyskuje, że „Min. Sz. Wyższego wydało szereg decyzji niesłusznych dot. nominacji na docentów ks. Poplatka i Tokarza oraz prof. nadzwyczajnego doc. Łosia" (1 marca 1962, s. 134, IPN 0445/37). Trzecia metoda to zachęcanie pracowników naukowych do zmiany miejsca zatrudnienia, czyli przechodzenia na uczelnie państwowe. W roku akademickim 1961/62 KUL opuściło dwóch samodzielnych i trzech młodszych pracowników naukowych (ibid., s. 137).

W materiałach z 8 maja 1963 r. zachował się szczegółowy spis osób, którym MSW zamierza zablokować awans naukowy od doktora wzwyż. Jest to materiał o tyle interesujący, że pokazuje, jak konkretnie MSW ingerowało w nominacje naukowe, i to z racji polityczno-ideologicznych.

Opracowanie dotyczące nominacji jest podzielone wedle wydziałów. Mamy więc Wydział Humanistyczny, Wydział Prawa Kanonicznego, Wydział Teologii i Wydział Filozofii Chrześcijańskiej. Wydziały podzielone są na sekcje, a w ramach sekcji umieszczone są najpierw prace habilitacyjne, a następnie doktorskie. Ale tak naprawdę nie jest to ocena pracy doktorskiej czy habilitacyjnej, ale krótka charakterystyka kandydata pod względem ideologiczno-politycznym, stosunek do ustroju PRL i ocena wniosku o tytuł: pozytywna lub negatywna. Oto kilka przykładów:

Wydział Humanistyczny, Sekcja Historii. Prace habilitacyjne: Dr Ludwik Dembiński – „Na wykładach próbuje tendencyjnie i złośliwie podważać słuszność ideologii marksistowskiej. Do PRL ustosunko-

wany negatywnie. – Nie wyrazić zgody na habilitację". Prace doktorskie: Mgr Chruszczewski. Klerykał, dobro kościoła stawia ponad wszystko. Na wykładach ostro i zdecydowanie odrzuca poszczególne założenia filozofii marksistowskiej. – Załatwić negatywnie" (s. 16).

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej. Prace habilitacyjne: Dr Gogacz Mieczysław, adiunkt. – „Na wykładach tendencyjnie i złośliwie podważa słuszność ideologii marksistowskiej. Jest nietolerancyjny wobec osób wykazujących bardziej postępowe zapatrywania. – Załatwić negatywnie" (s. 23). Prace doktorskie: Mgr Romuald Kukułowicz. – „Wykorzystywany przez hierarchię do specjalnych poufnych zadań. – Załatwić odmownie" (s. 24).

W sumie na 29 wniosków habilitacyjnych, jakie wypłynęły z KUL-u ze wszystkich wydziałów, MSW negatywnie zaopiniowało aż 20. Była to więc próba świadomej blokady nie tylko kariery naukowej poszczególnych osób, ale dalszego rozwoju uniwersytetu, który miał być pozbawiony samodzielnych pracowników naukowych, co równało się utracie praw. Gdy chodzi natomiast o młodszą kadrę, to na 54 wnioski doktorskie negatywnie zaopiniowano 30, a więc ponad połowę.

Jakie były uzasadnienia dla wniosków zaopiniowanych negatywnie? Katolicki doktryner, krytyk marksizmu, klerykał, rodzina hrabiowska, endek, nastawienie proniemieckie, reakcjonista, oddany hierarchii kościelnej, wojujący katolik, fanatyk, krytyk polityki partii i rządu, gorliwy katolik. Stosunkowo często pojawia się też opinia: negatywnie ustosunkowany do ustroju PRL lub do PRL-u.

Na osobną uwagę zasługują tu przypadki zbiorczej oceny negatywnej kandydatów do stopnia doktora lub doktora habilitowanego. Władze państwowe dążyły do tego, żeby zlikwidować niektóre sekcje, w związku z czym MSW bez wnikania nawet w poglądy polityczne kandydatów w całości odrzucało wszystkie wnioski, stwierdzając: „W związku z decyzją likwidacji filologii romańskiej na KUL-u i przeniesienia studentów na uczelnie państwowe, KUL nie ma potrzeby dalszego kształcenia kadry naukowej w tym kierunku" (s. 19).

Czasem z kolei, mimo braku zastrzeżeń, sugerowano zablokowanie habilitacji z uwagi na to, że ów kandydat jako członek Rady Wydziału osłabiłby pozycję innego członka wydziału, który był Taj-

nym Współpracownikiem SB, choć nie podano ani jego imienia i nazwiska, ani pseudonimu (s. 16).

W niektórych adnotacjach pojawia się uwaga: „materiałów kompromitujących nie posiadamy", z czego by wynikało, że MSW śledziło naukowców pod kątem możliwości ich szantażowania. Czasem też pojawia się informacja, że dana osoba od strony poglądów politycznych jest *nierozeznana*. To z kolei wskazywałoby, że MSW nie posiadało jeszcze wystarczających możliwości penetrowania całego środowiska pracowników naukowych.

Jeśli chodzi natomiast o opinie pozytywne, to informacja była zazwyczaj dość lakoniczna: zastrzeżeń nie ma, próbuje zachować postawę apolityczną, katolik o liberalnych poglądach, krytycznie ustosunkowany do polityki hierarchii kościelnej. Ale już z tych informacji widać, że starano się pójść na rękę tym, którzy albo nie głoszą ostentacyjnie poglądów krytycznych wobec PRL-u i jego ideologii, albo którzy są nastawieni krytycznie, tyle że wobec samego Kościoła, a zwłaszcza jego hierarchii.

Misja uniwersytetu

Prymas Polski, kardynał Stefan Wyszyński, dla którego KUL był Alma Mater (studiował przed wojną prawo kanoniczne), wielokrotnie w swoich wystąpieniach podkreślał znaczenie tego właśnie uniwersytetu dla katolickiej Polski, dla Lublina, ale także dla świata. Zdawał bowiem sobie sprawę nie tylko z unikatowej rangi uniwersytetu w całym bloku komunistycznym, ale także z tego, żeby KUL-u nie sklerykalizować, nie zmarginalizować, i ostatecznie nie zamknąć. 15 listopada 1960 r., nawiązując do początków powstania uniwersytetu, tak mówił: „[...] wspominamy pierwsze chwile istnienia i życia katolickiej uczelni w Lublinie. Były to czasy wyjątkowych napięć ducha polskiego. Przecież rodziła się nasza wolność. I jednym ze śladów tej rodzącej się wolności narodu, po ciężkich przeżyciach niewoli, był zryw myśli katolickiej, który się wypowiedział w powstaniu KUL. Jest to niejako symbol, trwanie KUL – jest dalszym dowodem trwania wolności narodu" (s. 158). Prymas łączył tu niepod-

ległość państwa i wolność narodu z posiadaniem własnej inteligencji katolickiej, która skupia się wokół swojego uniwersytetu. Inteligencji, czyli myśli katolickiej. Kontynuując, Prymas zwracał następnie uwagę, że ta uczelnia jest dumą dla miasta, które zaczyna być dostrzegane w skali międzynarodowej. Po czym przechodząc do wyznań bardziej osobistych, mówi: „[...] ilekroć wyruszamy za granicę, to bardzo często spotykamy się wśród cudzoziemców z tym pytaniem. „«A co słychać w Lublinie?» – «A skąd wiecie o Lublinie?» – «Bo tam jest Katolicki Uniwersytet». Ludzie o tym wiedzą. [...] do dziś dnia patrzy się w świecie na istnienie katolickiego uniwersytetu jako na ten dowód, że Polska, która powstała i urodziła pierwszy kwiat wolności swej – KUL – że ta Polska trwa (s. 158 n.)".

Tak postrzegał rolę KUL-u Prymas Polski, Stefan kardynał Wyszyński. Uniwersytet jako kwiat wolności i niepodległości. Uniwersytet katolicki. Była to inna wizja Polski i inna wizja uniwersytetu niż ta, jaką prezentowali bezpieczniacy z MSW i posłuszni im Tajni Współpracownicy. Bo KUL powstał z inspiracji wielkich mężów, którym i Polska, i Kościół były zawsze najbliższe sercu. To zaś w największym stopniu wyraża się w trosce o rozwój polskiej kultury naukowej, wiary szukającej zrozumienia i wychowywania kolejnych pokoleń ludzi, którzy zdolni będą wziąć odpowiedzialność za Kościół i za Polskę w świetle najpiękniejszych ideałów i najszczytniejszych wzorów. Tej dewizie KUL powinien być zawsze wierny.

The KUL in the PRLs Times – a History Sheet

Summary

The article concerns a history of the Catholic University of Lublin in the PRLs times. The Author cites a number of archival materials, collected by the Home Office, which are preserved in the Institute of National Remembrance, which show how the struggle against the KUL looked like, what plans for its closure were, and to what means the national authorities did resort for through institutions operating openly, like the

Ministry of Science, or those acting secretly, like UB or SB. That material is very interesting because at the same time it shows how KUL defended itself. The Author analyzes the various threads of that fight, although not all of them, but those very meaningful. Among many means, which were meant to lead to a collapse of the KUL, he analyzes precisely three: tax strategy, elimination of university faculties, and blocking scientific nominations.

Ks. Piotr Roszak
Universidad de Navarra, Pampeluna*

Uniwersytet i apostolat intelektu

W czasach, gdy Piotr Kantor pisał *Verbum Abbreviatum*, wskazując w niej na podstawowe narzędzia uniwersyteckiej praktyki nauczania, polegającej na *lectio*, *disputatio* oraz *predicatio*, u podstaw rodzącej się idei uniwersytetu średniowiecznego leżała pasja poszukiwania prawdy o świecie (*universum*), Bogu i człowieku.

Inspirowane tą ideą uniwersytety pragnęły stworzyć sprzyjającą przestrzeń do „wspólnego" odkrywania i przekazywania prawdy, stając się *universitas magistrum et scholarium*, dając pierwszeństwo nie tyle technikom przekazywania wiedzy, co poszukiwaniom naukowym, które rzucają światło na nowe obszary rzeczywistości. Niezapominanie o tej preferencji i niesprowadzanie studentów jedynie do „biernych" odbiorców wiedzy jest ogromnym wyzwaniem i siłą każdej uczelni. Miarą jej akademickości jest zdolność do generowania nowych idei, modeli i przedstawiania spójnej wizji świata, w której każde odkrycie wpisuje się w całokształt wiedzy[1].

Uniwersytet Nawarry (*Universidad de Navarra*), który rozpoczął swoją działalność w 1952 r., jest uczelnią, która od samego początku przyjmuje określoną „linię programową", związaną z wyzwaniami i zadaniami, które przed nim postawił św. Josemaria Escriva, twórca Opus Dei. Jako pierwsza z uczelni, która przełamała monopol państwa na nauczanie wyższe w Hiszpanii doby frankistowskiej, uniwersytet ten w swoim profilu jasno podkreślał walory chrześcijańskie

* dr teologii, asystent Departamentu Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Navarry.

[1] Por. P. Rodrigez, *Acerca del estilo universitario*, „Nuestro Tiempo" 185 (1969), s. 16.

i nasycenie całego nauczania – zwłaszcza nauk ścisłych – wartościami ogólnoludzkimi. W praktyce oznaczało to postawienie na pewną określoną wizję uniwersytetu, który podejmuje się „przygotowania" młodych ludzi do pełnego optymizmu zmierzania się z wyzwaniami świata, nie zapominając o konieczności „wychowania integralnego" do pełnej dojrzałości intelektualnej, stawiając nacisk na umiejętność pracy w zespole, która będzie przygotowaniem do pracy na rzecz społeczeństwa. Niewątpliwie wszystkie te zadania i cele są obecne w jakiejś mierze w każdym z uniwersytetów, ale waga, którą przykłada się do nich, jest odmienna w każdym przypadku. Niektóre uczelnie, akcentując przekaz wiedzy, stają się *teaching universities*, natomiast inne przykładają wagę jedynie do tego, co odnosi się do konkretnego przygotowania techniczno-zawodowego.

Uniwersytet Nawarry pragnie realizować te cele – wspólne wszystkim ośrodkom akademickim. Postrzega siebie jako wspólnotę osób rozkochanych w prawdzie, tworzących wyjątkową przestrzeń wymiany naukowej, płodnej w nowe idee, a przy tym w duchu solidarności i służby. Na tle innych hiszpańskich uniwersytetów wyróżnia się akcentem, który kładzie na obecność humanistyki we wszystkich dziedzinach życia akademickiego, kształtowanie kultury wewnątrz i na zewnątrz uniwersytetu oraz szczególny profil chrześcijański, który sprawia, że studium, badania, dydaktyka stają się także formą apostolatu intelektu.

Niniejszy artykuł ukazuje osobliwą misję Uniwersytetu Navarry – ambitny program realizowany już od ponad 50 lat, naszkicowany przez jego założyciela, odzwierciedlający logikę myślenia i pracy, której podstawowym założeniem jest uświęcanie się poprzez pracę w świecie. Na szczególną uwagę zasługuje „interdyscyplinarność" (w naukach ścisłych jak i humanistycznych) jako cecha własna projektów realizowanych przez UN, umiędzynarodowienie oraz takie modelowanie kultury, aby odzwierciedlała autentyczne wartości.

Priorytet badań i poszukiwań

Skalą osiągnięć każdego uniwersytetu są odkrycia, które dokonują jego profesorowie. Jako prawdziwa *universitas scientiarum* od

samego początku Uniwersytet Navarry oczekiwał od swoich profesorów, że pomimo wielkich nakładów pracy związanych z powstaniem uniwersytetu, z jego rozwojem, nie powinni rezygnować z prowadzonych badań i doświadczeń. Projekt fundacyjny UN wymagał od uniwersytetu, aby systematycznie zwiększał i pielęgnował własne pomysły naukowe, które mogą okazać się niezwykle owocne dla społeczeństwa.

Współistnienie nauk świeckich i teologicznych uznaje się przy tym za sprzyjające sąsiedztwo, wedle słów samego św. Josemarii Escrivy: „Nasz świat zbawią – pozwólcie, że to przypomnę – nie ci, którzy pragną znarkotyzować życie duchowe, redukując wszystko do kwestii ekonomicznych czy dobrobytu materialnego, lecz ci, którzy mają wiarę w Boga i w wieczne przeznaczenie człowieka oraz potrafią przyjąć światło Chrystusa jako światło ukierunkowujące ich działanie i postępowanie”[2].

Zachęta do podejmowania badań wypływa z fundamentalnego przekonania, że nie istnieje sprzeczność między postępem naukowym a prawdami chrześcijańskimi: nie ma strachu przed nauką, ponieważ wszystko, co prawdziwie naukowe, zmierza ku prawdzie. Uniwersytet, jak precyzują jego *Statuty*, nie opowiada się za konkretnymi szkołami (choćby filozoficznymi czy teologicznymi), ale pozostawia naukowcom całkowitą wolność w formułowaniu teorii. Nic więc dziwnego, że istnieją wielkie różnice i głębokie dyskusje między profesorami samego uniwersytetu.

Pozostając w czołówce odkryć naukowych (świadczą o tym liczne nagrody dla naukowców z Nawarry, patenty oraz publikacje w najlepszych światowych czasopismach naukowych), aktywnie włączając się w międzynarodowe projekty i stowarzyszenia naukowe, UN w odmienny niż inne centra akademickie sposób podchodzi do badań. Nie mają one odnosić się do bezpośredniego rozwiązywania problemów, którymi żyje współczesność, do szybkiej korzyści ekonomicznej z tym związanej, ale podkreśla wolność badań naukowych, szukając postępu w wielu dziedzinach nauki.

[2] *Josemaría Escriva y la Universidad*, 108.

Jednym z celów UN jest również wymierna pomoc w udoskonaleniu linii produkcyjnych, technologii i rozwiązywaniu problemów naukowych konkretnych sektorów gospodarki. W tym celu Uniwersytet Navarry nawiązał współpracę z firmami oraz organizacjami przemysłowymi, które finansując badania, mają możliwość korzystania z ich rezultatów. W ten sposób już w roku akademickim 1964/65 powstało *Centrum Badań Biologicznych Felix Huarte*, Szkoła Inżynierska UN podjęła współpracę ze *Stowarzyszeniem Przemysłowym Navarry*, a Wydział Medycyny z firmami farmaceutycznymi.

Priorytet badań na Uniwersytecie Navarry znajduje swój materialny wyraz w podejmowanych inwestycjach w ciągu historii. Wśród nich na czoło wysuwają się dwa projekty związane z medycyną: Klinika Uniwersytecka (CUN) oraz Centrum Badawcze Medycyny Stosowanej (CIMA).

Plasująca się wysoko we wszystkich rankingach i posiadająca światową sławę Klinika Uniwersytecka jest liczącym się w świecie medycznym centrum walki z wieloma chorobami, zwłaszcza w zakresie onkologii[3]. Pierwsze kondygnacje kliniki zaczęły powstawać już w 1961 r., pozwalając na umieszczenie jedynie 19 łóżek dla pacjentów. Druga faza budowy, rozpoczęta w 1969 r., oznaczała zwiększenie do 200 miejsc w klinice, a kolejne na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych (zakończone ostatecznie w 2005 r.) sprawiły, że Klinika posiada renomowane oddziały z wielu zakresów medycyny, pionierskie rozwiązania w zakresie troski o pacjenta (wpisanie rozwiązań architektonicznych w filozofię opieki nad pacjentem i jego rodziną, system połączonych gabinetów lekarskich, najnowsze technologie, zasady pobytu chorych etc.) oraz jasną opcję bioetyczną. Wyróżnikiem Kliniki nie jest zawężenie jej aktywności do badań i dydaktyki, ale nieustanne postrzeganie jej zadań z punktu widzenia pacjenta, respektowania jego godności. Każdy z pacjentów jest wyjątkowy, jedyny i niepowtarzalny, dlatego wszystko w klinice dzieje się wokół niego i z uwagi na niego. Taki styl pracy, o inspiracji chrześ-

[3] *Departamentos y servicios médicos de la Clínica Universitaria : especialistas que los integran, información de algunos aspectos o técnicas que desarrollan*, Clínica Universitaria, Pamplona 1987.

cijańskiej, polegający na szacunku do życia, wolności sumienia, kompetencji i wartościach ogólnoludzkich, a także praca w ekipie interdyscyplinarnej sprawia, że klinika stawia na kreatywność, innowacyjność oraz szybkie aplikowanie najnowszych badań do konkretnych przypadków.

Wyrazem filozofii i ducha Uniwersytetu Nawarry jest również bliskość przestrzenna trzech głównych filarów medycyny: Wydziału Medycznego i Uniwersyteckiej Szkoły Pielęgniarstwa (dydaktyka), Kliniki Uniwersyteckiej (praktyka) oraz Centrum Badawczego Medycyny Stosowanej (badania).

Zainaugurowana w 2004 r. CIMA jest owocem blisko 50-letniej aktywności Wydziału Medycyny, Farmacji, Nauk Ścisłych UN oraz Kliniki Uniwersyteckiej. Jej zadaniem jest przybliżenie podstawowych badań do ich zastosowania klinicznego, ale również współpraca z firmami farmaceutycznymi w zakresie biotechnologii i produkcji preparatów leczniczych i diagnostycznych. Głównym zadaniem CIMA jest więc praca badawcza w zakresie poszukiwania sposobów walki z chorobami dotychczas nieuleczalnymi, która realizuje się w czterech zasadniczych obszarach: terapii genetycznej i hepatologii, kardiologii naczyniowej, neurologii oraz onkologii.

Interdyscyplinarność

Podstawową misją uniwersytetu jest przygotowanie naukowe i profesjonalne osób, które kompetentnie będą służyły później społeczeństwu[4]. Ma to swoje przełożenie na konkretny, odpowiednio przygotowany plan studiów, wykłady realizowane wedle rygorów metodologii, która stawia na rozwijanie umiejętności pracy w zespole, na indywidualne studiowanie, przy wykorzystaniu najnowszych technik.

Interdyscyplinarność ma swoje głębokie uzasadnienie w misji uniwersytetu, którą nakreślił św. Josemaria Escriva[5]. Wskazywał

[4] Por. R. Medina, *Los fines de la Universidad*, w: *La educación personalizada en la Universidad*, s. 131-153.

[5] Wypowiedzi Założyciela Uniwersytetu Nawarry zostały zebrane w: *Josemaría Escrivà de Balaguer y la universidad*, EUNSA, Pamplona 1993.

on, że uniwersytet nie może żyć odwrócony plecami do potrzeb społeczeństwa, w którym się znajduje, do jego niepokojów i bolączek. Zadaniem uniwersytetu jest ożywiać uśpione siły, usuwać bariery, które przeszkadzają we wzajemnym poznaniu, usuwać strach przed przyszłością. Najskuteczniej uda się osiągnąć ten cel, gdy podejmie się wyzwanie, aby pracować wspólnie[6]. „Uniwersytet – mówił założyciel Opus Dei w jednym z przemówień *El compromiso de la verdad*, 9.05.1974 – posiada jako swoją naczelną misję służbę ludziom, bycie fermentem społeczeństwa, w którym żyje: dlatego powinien szukać prawdy we wszystkich dziedzinach, począwszy od Teologii, nauki wiary, wezwanej do rozważania prawd zawsze aktualnych aż po inne nauki ducha i natury". Będąc „wspólnym domem", Uniwersytet świadomie stawia nie na segmentację każdej z dziedzin i jej hermetyczne skupienie na sobie, ale na otwarcie i gotowość przybliżania się do prawdy z różnych perspektyw i odsłon. W gruncie rzeczy idea interdyscyplinarności wypływa z opcji na rzecz antropologii i jej prymatu w studiach uniwersyteckich.

Jednym ze sposobów realizacji tej interdyscyplinarności w zakresie humanistyki jest projekt stworzenia swoistego Centrum Badawczego Humanistyki (na wzór CIMA z zakresu medycyny), które skupiałoby badaczy z wielu krajów, różnych dziedzin, pracując w czterech głównych liniach tematycznych.

Pierwszą z nich jest *sztuka*: w najbliższym czasie zostanie stworzone Muzeum Uniwersyteckie, które udostępni wszystkim światowej sławy dzieła sztuki podarowane Uniwersytetowi Navarry przez Maríę Josefę Huarte (wśród których znajduje się m.in. *Mousquetaire* Pabla Picassa). Obok aktywności ściśle muzealnych Centrum Sztuki Współczesnej będzie inicjować studia oraz badania o charakterze akademickim poświęcone zagadnieniom sztuki współczesnej. W ten sposób Muzeum stanie się platformą rozpowszechniania znajomości sztuki i estetyki współczesnej między specjalistami i wszystkimi zainteresowanymi.

[6] F. Ponz, Reflexiones sobre el quehacer universitario: discursos y otras intervenciones como Rector de la Universidad de Navarra (1966-79), Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1988.

Kolejne linie badawcze nowego Centrum Badawczego Humanistyki będą dotyczyć trzech następujących kierunków:

1) Ubóstwo i Rozwój (odpowiedzialny za jego stworzenie będzie prof. Luis Ravina, były dziekan Wydziału Ekonomii i Przedsiębiorczości);
2) Rodzina, Edukacja i Społeczeństwo;
3) Globalizacja, Prawa Człowieka oraz Wielokulturowość.

Ambitne zadanie stojące przed nowym centrum wymagać będzie od profesorów UN przeznaczenia czasu na międzynarodowe projekty z zakresu humanistyki, które w nowatorski sposób będą zgłębiać zaproponowaną problematykę.

Międzynarodowość

W samych zamierzeniach św. Josemarii Escrivy Uniwersytet Nawarry miał być uczelnią międzynarodową w wielorakim sensie tego słowa. Uniwersalność uniwersytetu nie oznacza bowiem jedynie szerokiego wachlarza dziedzin, które są zgłębiane i wyjaśniane. To także kwestia takiego kształtowania społeczności akademickiej, aby odzwierciedlała tendencje, mentalności, problemy oraz zapatrywania całej ludzkości.

Strategia „umiędzynarodowienia" Uniwersytetu Nawarry opiera się na kilku zasadniczych fundamentach, które zostały przewidziane na lata 2005-2015. Jednym z głównych założeń jest wysoki wskaźnik studentów spoza Hiszpanii w ogólnej liczbie alumnów. W roku akademickim 2008/2009 międzynarodowość w liczbie studentów kształtowała się na poziomie 15% ogólnej liczby studentów, która wyniosła – wraz z ośrodkami w Madrycie, Barcelonie oraz San Sebastian – ok. 16.000 osób. Ambitnym planem Uniwersytetu jest osiągnięcie 25% studentów zagranicznych w ogólnej liczbie uczących się w UN.

Drugim filarem tak rozumianego procesu umiędzynarodowienia uniwersytetu jest zaangażowanie profesorów w różnych krajów nie tylko w zakres badań, ale także w dydaktykę. Z każdym rokiem również i te wskaźniki idą w górę, sprawiając, że bogactwo

kulturalne, językowe nauczycieli akademickich z całego świata jest przekazywane studentom Uniwersytetu Nawarry. Niewątpliwie w parze z tendencją do profilowania uniwersytetu, aby nabierał rysów międzynarodowych, idzie nacisk na otwieranie kolejnych kierunków dwujęzycznych, hiszpańsko-angielskich. Już dziś przyciągają one studentów z wielu krajów świata, którzy chętnie wybierają UN jako cel swoich staży w ramach programów europejskich typu Erasmus.

Międzynarodowość Uniwersytetu Nawarry wyraża się w również w zachętach kierowanych do studentów, aby w ramach swoich studiów mieli możliwość zdobycia doświadczenia w uczelniach i firmach znajdujących się poza Hiszpanią. Chodzi o zdobycie przez studentów szerszej perspektywy nie tylko w zakresie swoich studiów, ale również ubogacającego kontaktu z inną kulturą, środowiskiem i mentalnością biznesową. W ten sposób przygotowuje się studentów do otwarcia intelektualnego, myślenia w szerszych kategoriach i odkrycia konieczności troski o własną tożsamość jako elementu „wyróżniającego" każdego z nich.

Misja „użyźniania" serc i umysłów

Edukacja integralna studentów, według słów św. Josemarii Escrivy, nie może ograniczać się do technicznego przygotowania, ale musi zostać uzupełniona formacją ludzką, kulturalną i duchową. Chodzi o realizację owej „uniwersalności" uniwersytetu, który nie przygotowuje do jednego, wybranego zadania, ale stawia studenta wobec oczekiwań całego społeczeństwa. Dlatego również kształcenie musi – poza swoim jasnym profilem związanym z kierunkiem studiów – posiadać ten uniwersalny wymiar. Nie chodzi o jakiś jeden, konkretny model, który chciałoby się narzucić wszystkim: dlatego Uniwersytet Nawarry stawia na wolność.

Jest to praca związana z „użyźnianiem" serc i umysłów poprzez stałe podnoszenie kwestii duchowych: chodzi o profesjonalistów o szerokim umyśle, którzy jako prawdziwi eksperci w swoich obszarach potrafią oprzeć się tendencjom do manipulowania, jasno prze-

konani o hierarchii wartości[7]. Ewolucja społeczeństwa i postęp technologiczny mogą doprowadzić do głębokich zmian w sposobie realizacji edukacji akademickiej, ale uniwersytet zawsze będzie nosił na sobie odpowiedzialność za – jak to wyraził J. H. Newmann – „dyscyplinę umysłu". Polega ona na uczeniu poszukiwania prawdy, myślenia wedle rygorów naukowości, refleksji nad rzeczywistością wykraczającej poza analizę samych fenomenów.

Szczególnym czynnikiem budowania tej edukacji, na który wskazywał sam św. Josemaria, jest klimat miejsca zakwaterowania dla studentów znajdujących się poza swoimi rodzinami. Niezwykłą uwagę przywiązuje się do „Colegios Mayores" (Belagua, Mendaur, Goimendi, Aldaz, Goroabe, Olabidea i inne), które poprzez przemyślany rozkład dnia i obowiązków, a także organizowane życie kulturalne (zapraszanie ciekawych twórców, profesorów etc.), starają się pomóc, zwłaszcza młodym studentom, w wyrobieniu swoistego *habitusu* studiowania.

Kwestię wymiaru religijnego w strukturze uniwersytetu tak oto postrzegał założyciel Opus Dei: „Religia jest największą rebelią człowieka, który nie chce żyć tak jak bestia i nie jest zadowolony – nie zostaje zaspokojony – aż nie wejdzie w kontakt i pozna Stworzyciela: nauka religii jest fundamentalną potrzebą. Człowiek, któremu brakuje wykształcenia religijnego nie jest w pełni wykształcony. Dlatego religia powinna być obecna na Uniwersytecie i powinno się jej nauczać na wyższym poziomie, naukowym, jako dobrą Teologię. Uniwersytet, na którym brakuje religii, to uniwersytet niekompletny: ponieważ ignoruje fundamentalny wymiar, który nie usuwa – lecz wymaga – wszystkich innych wymiarów". Dlatego Założyciel chciał, aby na wszystkich świeckich kierunkach proponowano studentom, respektując wolność sumienia, wykłady poświęcone teologii, antropologii chrześcijańskiej, etyki.

[7] Por. F. Ponz, *Principios fundacionales de la Universidad de Navarra*, w: O. DIAZ, F.REQUENA, *Josemaría Escrivà de Balaguer y los inicios de la Universidad de Navarra (1952-1960)*, EUNSA, Pamplona 2002, s. 79n.

Pryzmat kultury

Uczestnictwo profesorów w wydarzeniach akademickich nie tylko z zakresu swojej dyscypliny, ale i w projektach interdyscyplinarnych faworyzuje otwarcie intelektualne i dialog, zdobywanie swoistej syntezy kulturalnej, na którą składają się nauki naturalne, ale i duchowe. Jest to w dużej mierze echo słów i zachęt Pawła VI w *Evangelii nuntiandi* do „ewangelizacji kultury": „Zerwanie między Ewangelią i kulturą jest jednym z największych dramatów naszych czasów, podobnie jak był nim w innych".

Dlatego Uniwersytet Nawarry przyjmując *memento* Pawła VI jest uczelnią pielęgnującą talenty muzyczne, aktorskie, malarskie swoich studentów, ale również sam poprzez specjalnie wydzieloną jednostkę, *Servicio de actividades culturales*, przygotowuje koncerty i wydarzenia artystyczne dla społeczności akademickiej. Wynika to z przeświadczenia, że uniwersytet, stawiając nie tyle na wycinkowe kształtowanie człowieka (z danej dziedziny nauki), ale integralne, dostrzega w kulturze sojusznika i środek do rozbudzania najgłębszych metafizycznych pytań o sens egzystencji.

W tę linię „kursu na kulturę" należy wpisać pionierskie inicjatywy utworzenia katedry Felix Huarte Estetyki i Sztuki Współczesnej, która powstała w 1998 r. na mocy porozumienia między Fundacją Beaumont, Uniwersytetem Nawarry oraz Fundacją Uniwersytecką Nawarry. Szczególną rolę odegrała również Katedra Dziedzictwa i Sztuki Nawarryjskiej, która począwszy od 2005 r. zainicjowała już szereg inicjatyw sprzyjających promowaniu znajomości sztuki i monumentalnych zabytków artystycznych Nawarry.

Niektóre aspekty „ducha" uniwersytetu

Zgodnie z duchem Opus Dei praca zawodowa jest postrzegana jako działalność godna człowieka, która może stać się dla niego środkiem do uświęcenia[8]. Dlatego miłość do pracy, którą pragnie rozbu-

[8] Por. P. Rodrigez (red.), *Mons. Josemaría Escrivà de Balaguer y el Opus Dei: en el 50 aniversario de su fundación*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1982.

dzać Uniwersytet Navarry, ma stać się czytelnym świadectwem pierwszeństwa człowieka nad rzeczami materialnymi, sposobem rozwoju własnej osobowości, więzią jedności między ludźmi i sposobem na postęp ludzkości. Dlatego Uniwersytet stawia na kształtowanie i obecność „ducha pracy" jako klimatu odpowiedniego dla studiów. Taki też wymiar ma szczególny akcent stawiany na częsty kontakt profesora ze studentem (średnio 1 profesor przypada na 7 studentów), promocję porządku i powagi, a wszystko po to, aby wyrabiać w młodym człowieku swoisty *habitus*, sprawność dobrej pracy, która znajdzie swoje przełożenie w późniejszej pracy zawodowej.

Sprzyja temu również inny ważny wymiar duchowy, na który kładł nacisk Założyciel: korporacja uniwersytecka ma stanowić rodzinę, w której wszyscy powinni być szanowani, rozumiani i doceniani. Chodzi o klimat pewnej naturalności, w której może wzrastać klimat optymizmu i czystej radości. Rodzi to szacunek do różnych gustów i upodobań, różnic kulturalnych, religijnych, społecznych, których nie chce się nigdy pokonywać, ale do których chce się przekonywać. Uniwersytet to *przestrzeń*, w której przygotowuje się do dawania odpowiedzi na nurtujące społeczeństwo pytania, intelektualny poligon, który uczy wspólnego życia w pokoju[9]. Warunkiem i podstawą tego klimatu jest nieustanne odwoływanie się do mentalności służby drugiemu człowiekowi, wrażliwości na jego potrzeby – a służba w przyszłości dla społeczeństwa zależy w dużej mierze od dobrego, profesjonalnego przygotowania.

Troska o „małe sprawy", o uświęcanie każdej pracy na uniwersytecie to inny z fundamentalnych profili UN. Zarówno troska o aspekt materialny, aby budynki, sprzęty, wyrażały skromność nakładów finansowych, ale jednocześnie wysoką jakość estetyczną i funkcjonalność.

Jak zauważył Jan Paweł II, „życie uniwersyteckie polega na poszukiwaniu prawdy i bezinteresownym jej przekazywaniu"[10]. Dla społeczności Uniwersytetu Nawarry są to słowa zasadnicze, uzmysła-

[9] Por. J. Illanes (red.), *La vocación cristiana : reflexiones sobre la catequesis de Mons. Escrivà de Balaguer,* Palabra, Madrid 1975, s. 50.

[10] Jan Paweł II, *Ex corde Ecclesiae*, nr 2.

wiające jednocześnie, że misję uczelni realizują zarówno profesorowie, jak i studenci, nie zapominając przy tym o absolwentach, z myślą o których UN prowadzi jeden z najlepszych w Hiszpanii programów *Alumni Navarrenses*[11]. Podtrzymywanie tej więzi z dawnymi studentami, którzy pracują na wielu różnych odcinkach życia społecznego, niejednokrotnie finansowo wspierając uczelnię (fundując m.in. stypendia „Alumni"), to kolejny dowód na to, że apostolat intelektu nie ogranicza się do czasu zdobywania wiedzy, ale jest to proces, który naznacza całe życie człowieka[12].

The University and the Intellectual Apostolate

Summary

The article presents a peculiar mission of the University of Navarra – an ambitious program carried out for over 50 years, outlined by its founder – St. Josemaría Escrivà, a program which reflects a logic of the thinking and the work, whose primary objective is to sanctify by working in the world. It deserves a special attention on account of its „interdisciplinarity" (in the sciences and the humanities) as its own feature of projects implemented by the UN, its internationalization, and such modeling of the culture, which reflects the authentic values.

[11] Universidad de Navarra, *Alumni: guía de servicios & beneficios*, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 2004.

[12] *Amigos de la Universidad de Navarra: comprometidos con el progreso de la sociedad*, Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra, 2003.

Łukasz Stefaniak

Utopijny model nauki i jego implikacje

Wraz z upadkiem komunizmu nastąpił w Polsce, podobnie jak i w innych krajach-satelitach postsowieckich, tzw. boom edukacyjny[1]. Społeczeństwo, po okresie stymulacji inżynierią marksistowską, uwierzyło, iż jest w stanie w sposób wolny korzystać z oferty kształcenia przedłożonej przez placówki naukowe, aby poszerzać własne horyzonty i zdobywać wyższe wykształcenie. Wzorem takiego zachowania jest sytuacja w krajach Europy Zachodniej oraz innych państw wysoko rozwiniętych (m.in. USA, Kanady, Japonii), gdzie ludzie w sposób powszechny korzystają ze szkolnictwa wyższego.

Jak obrazują statystyki, w Polsce największą liczbę studentów generują uniwersytety (550 500 tys.), wyższe szkoły ekonomiczne (406 200 tys.) oraz wyższe szkoły techniczne (318 900 tys.). Najbardziej popularnymi kierunkami są: ekonomiczne i administracyjne (437 846 tys.), społeczne (280 934 tys.), pedagogiczne (236 888 tys.), humanistyczne (175 102 tys.), inżynieryjno-techniczne (139 877 tys.), medyczne (102 765 tys.), informatyczne (101 806 tys.), biologiczne i fizyczne (72 413 tys.)[2]. Widzimy zatem, iż większość adeptów szkół wyższych dąży do zdobycia wykształcenia w tzw. naukach użytecznych, ponieważ ma to zapewnić im pracę, a co za tym idzie – środki materialne. Również państwo swymi działaniami stara się stymulować takie zachowania[3].

[1] W Polsce liczba studentów zmieniała się następująco: rok akademicki 1991/1992 – 428 200 tys.; rok akademicki 2006/2007 – 1 941 445 tys.; Zob. *Rocznik statystyczny GUS 1992* i *2007*.

[2] Zob. tamże.

[3] Młodym ludziom wypłacane są dość wysokie stypendia za sam fakt studiowania na pożądanym przez państwo kierunku. Są to kierunki techniczne.

Rodzi się pytanie, czy taki model jest osiągnięciem cywilizacji postmodernistycznej, czy też prekursorów tego typu koncepcji należy szukać we wcześniejszych epokach? Co zatem stanowi wzór dla struktury kształcenia w dobie współczesnego „boomu edukacyjnego" oraz jakie rodzi to konsekwencje?

Utopia a nauka

W klasycznym (arystotelesowskim) rozumieniu nauka ma dążyć bezinteresownie do poznania prawdy dla niej samej. Na przestrzeni wieków pojawiały się również inne koncepcje nauki, tworzone między innymi przez autorów utopii. Zatem przyjrzyjmy się bliżej, jaki ideał nauki proponują utopiści.

Kreśląc obraz szczęśliwie funkcjonującego społeczeństwa, ojciec utopii Platon określa również poziom i zakres kształcenia w społeczeństwie. Otóż strażnicy byli poddawani wychowaniu gimnastyczno-literacko-muzycznemu, zaś kandydaci na przywódców musieli przejść studium wyższe, matematyczno-dialektyczne. Edukacja wodzów kończyła się, kiedy osiągnęli pięćdziesiąt lat. Mieli oni specjalizować się w dziedzinach, które ułatwiałyby im wprowadzanie ładu w państwie, przede wszystkim dokonywali namysłu nad filozofią[4].

Myśl utopijna po „średniowiecznym zastoju" odżywa w dobie renesansu. Sztandarowym utworem, od którego ten sposób kreacji rzeczywistości społecznej zyskał swoją nazwę, jest *Utopia* Tomasza Morusa. Angielski arystokrata w swej pracy kreśli wizję społeczeństwa szczęśliwego, żyjącego na dalekiej wyspie. Podkreśla on powszechny charakter nauki. Mieszkańcy chwile wolne od pracy (uprawa roli i rzemiosło) spędzają najczęściej na kształceniu naukowym, obowiązkowo na wykłady publiczne mają uczęszczać wybrani do pracy naukowej. Tych młodzieńców lud na polecenie kapłanów zwalnia z pracy fizycznej po to, by mogli oddać się gruntownej nauce. Ludzie uczeni stanowią bowiem elitę Utopii[5]. Uczą się oni takich

[4] Por. Platon, *Państwo*, VII, 540 a-b; tłum. W. Witwicki.

[5] T. Morus, *Utopia*, tłum. K. Abganowicz, Poznań 1947, s. 54-59.

przedmiotów, jak muzyka, dialektyka, arytmetyka i geometria. Bardzo dobrze, dzięki wytworzonym narzędziom, orientują się w astronomii, zaś opierając się na doświadczeniu, prowadzą badania meteorologiczne. Jednak nie są w stanie podać przyczyn obserwowanych zjawisk oraz dokonać ich opracowania teoretycznego. Fakt ten jest odzwierciedleniem niskiego poziomu znajomości praw logicznych[6].

Inny renesansowy filozof Franciszek Bacon, autor powieści utopijnej *Nowa Atlantyda*, także podejmuje rozważania dotyczące miejsca i roli nauki w społeczeństwie „doskonale poukładanym". Na wyimaginowanej wyspie Bensalem istnieje swoista akademia nauk – Bractwo Domu Solamona. Funkcjonuje także druga nazwa tego zgromadzenia, a mianowicie Kolegium Dzieła Sześciu Dni, która ma nawiązywać do okresu, w jakim Bóg stwarzał świat. Celem tego towarzystwa w założeniu jego twórcy jest „[...] badanie praw przyrody oraz zgłębianie jej tajemnic [...]"[7]. Naukowcy mają za zadanie rozszerzyć władztwo ludzkie nad światem natury. Bacon przedstawia Dom Solamona jako swoisty instytut nauk ścisłych, gdzie drogą eksperymentów i doświadczeń uczeni mężowie Bensalem dokonują odkryć, mających na celu uczynić egzystencję mieszkańców łatwiejszą, wygodniejszą i przyjemniejszą. Swoje eksperymenty naukowcy przeprowadzają zarówno pod ziemią (ok. 1000 m), jak również na wysokich wieżach (ok. 800 m). W grotach wytwarzają różne sztuczne minerały, będące namiastką naturalnych, jak również różne sztuczne metale z kamieni. Na wysokich wieżach dokonują badań zjawisk atmosferycznych. Wszelkiego typu wodospady Bractwo adaptuje jako źródła siły napędowej. Ponadto dysponują składami takich minerałów, jak: saletra, ołów, miedź, żelazo, siarka, kwas siarkowy. Poza tym na wyspie znajdują się różnego typu budynki – laboratoria, gdzie sztucznie są wywoływane zjawiska atmosferyczne: śnieg, grad, deszcz, grzmoty, pioruny i błyskawice. W pokojach zdrowia wytwarza się korzystny dla chorych mikroklimat. Na szeroką skalę są prowadzone na wyspie prace związane z krzyżowaniem różnych gatun-

[6] Tamże, s. 75-76.

[7] F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Warszawa 1995, s. 52.

ków zarówno zwierząt, jak i roślin, w celu wyhodowania najdoskonalszych okazów. Naukowcy na Bensalem eksperymentują z dźwiękami – łącząc tony dur i moll z zapachami, mnożąc je oraz wzmacniając smak. W domach maszyn wytwarzają urządzenia naśladujące lot ptaków – „prasamoloty" oraz okręty, a przede wszystkim maszyny o ruchu nieustającym – *perpetum mobile*[8].

Charakterystyka działalności bractwa naukowego opisanego w *Nowej Atlantydzie* została uzupełniona w angielskim wydaniu z roku 1628 o listę wielkich zadań w stosunku do przyrody, mających na względzie pożytek ludzki. Bacon przedstawia w niej postulaty, których spełnienie ma zapewnić ludziom szczęśliwe życie (m.in. przedłużanie życia, opóźnianie starości, wprowadzanie zmian genetycznych, sztuczne wytwarzanie nawozów i pokarmów oraz środków zwiększających przyjemności zmysłowe)[9].

Również o nauce pisze w swojej utopii *Miasto Słońca* Tomasz Campanella. O jej roli świadczy fakt, iż nadzoruje ją jeden z trzech przywódców. Triumwirowi „Mądrość" podlegają nauki wyzwolone i techniczne oraz uczeni i nauczyciele. Istnieje księga zwana „Mądrość", w której spisane są w sposób przystępny wszystkie nauki (astrologia, kosmologia, arytmetyka, geometria, historia, poetyka, logika, retoryka, gramatyka, medycyna, fizjologia, polityka, etyka). Treść tej księgi wykładana jest ludziom według pitagorejskiego zwyczaju (w formie pewnego obrzędu). Na murach miasta, na polecenie władz wykonano obrazy, które ilustrują nauki. Znajdują się tam gwiazdy, figury geometryczne, twierdzenia oraz różne alfabety. Ponadto zobrazowano wiele gatunków minerałów, drzew i ziół, ryb, zwierząt, ptaków. Również na murach znajdują się obrazy rzemiosł i użytecznych narzędzi oraz są przedstawieni wynalazcy, prawodawcy i wojownicy[10]. Solariusze, podobnie jak mieszkańcy baconowskiego Bensalem, przeprowadzają eksperymenty laboratoryjne w zamkniętych pomieszczeniach. W pracy pomagają im wynalazki techniki – wozy z żaglami poruszającymi się nawet przy przeciwnych wiatrach,

[8] Tamże, s. 70-82.

[9] Zob. tamże, s. 89-91.

[10] T. Campanella, *Miasto słońca*, oprac. R. Brandwajn, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Wrocław 1955, s. 9-15.

galery i okręty pływające bez pomocy wiatru i wioseł; opanowali również sztukę latania[11].

Oświecenie to epoka, która powszechnie uważana jest za okres kultu rozumu i natury. Utopia w owym czasie przekracza ramy literackie, a staje się zasadą (wzorem), której respektowanie ma zapewnić szczęście społeczne[12]. Toteż prace utopistów przybierają charakter swoistych aktów prawnych. W kodeksach tych są zawarte również przepisy dotyczące nauki. Morelly, autor *Kodeksu natury*, stwierdza, iż liczba osób oddających się naukom i sztukom winna zostać ustalona odgórnie. Studia nie zwalniają od pracy w rolnictwie. Poza ustaloną liczbą nikt nie będzie mógł się zajmować nauką przed ukończeniem 30 lat. Uważa on, iż filozofia moralna ma kłaść nacisk wyłącznie na użyteczność. Taka też filozofia ma być wpajana wszystkim obywatelom, studiowanie zaś innej jest prawnie zabronione. Podobnie wykluczona z życia naukowego została metafizyka. W państwie, gdzie obywatele są szczęśliwi, ma istnieć *Kodeks publiczny wszystkich nauk*, który będzie sukcesywnie uzupełniany o odkrycia matematyczno-fizyczne oraz mechaniczne, potwierdzone doświadczalnie i rozumowo. Jako że Morelly uważa, iż metafizyki i moralności te metody nie dotyczą, dlatego też rozwój tych nauk nie może się dokonywać. Swoboda badań naukowych dotyczyć może, według niego, wyłącznie nauk spekulatywnych i doświadczalnych, których celem jest dociekanie tajemnic przyrody oraz doskonalenie sztuk użytecznych społecznie. Również poezja i sztuki artystyczne za przedmiot winny mieć tylko piękno natury i rozkosze życia społecznego. Obiektywną historię w myśl *Kodeksu* mogą tylko opisywać władze i urzędnicy[13].

Autor XIX-wiecznej *utopii industrialnej* C. H. de Saint-Simon rolę naukowców w życiu społecznym bardzo docenia. O ich szczególnej pozycji zaświadczają projektowana struktura władzy oraz podział społeczeństwa na kasty. Zarówno w sprawowaniu władzy, jak też w usytuowaniu w „piramidzie społecznej" najważniejsi są ludzie na-

[11] Tamże, s. 38-95.

[12] Por. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 72.

[13] Zob. Morelly, *Kodeks natury czyli prawdziwy duch jej praw*, tłum. D. Malewska, red. S. Ossowski, Kraków 1953, s. 145-147.

uki. W *Listach mieszkańca Genewy do swych współczesnych* czytamy, iż władza duchowa powinna spoczywać w rękach uczonych[14]. Saint-Simon nazywa ciało naukowe rządzące światem Radą Newtona i szczegółowo omawia jej strukturę oraz podział na rady lokalne. Każdej radzie ma zawsze przewodniczyć matematyk. Każda rada powinna zbudować świątynię – mauzoleum Newtona, do którego rodzice będą przynosić swoje dzieci bezpośrednio po urodzeniu. Natomiast „władza świecka" będzie w rękach tych, którzy mają talenty – oni będą dowodzić wytwórczością[15]. Mając to na uwadze, Saint-Simon kreśli schemat funkcjonowania rozbudowanego Parlamentu. Parlament składający się z kierowników industrii powinien mieć trzy izby. Pierwsza to Izba Twórcza składająca się z 300 członków (200 inżynierów, 50 literatów, 25 malarzy, 15 rzeźbiarzy i architektów oraz 10 muzyków), którzy będą wybierani na 5 lat[16]. Mają oni zajmować się pomnażaniem bogactwa kraju, przez co polepszą sytuację jego mieszkańców[17]. Drugą izbą Parlamentu w tym projekcie jest Izba Ocen, która ma składać się z fizyków i matematyków. Będzie w niej 200 fizyków (100 organicznych i 100 nieorganicznych) oraz 100 matematyków. Izba ta spełni trojaką funkcję: po pierwsze, będzie opiniowała projekty robót zgłaszanych przez Izbę Twórczą; po drugie, ma opracować projekt organizacji oświaty powszechnej; po trzecie zaś, ma ona opracować projekt świąt publicznych takich jak: święto mężczyzn, święto kobiet, święto chłopców, święto dziewcząt, święto ojców i matek, święto dzieci, święto kierowników zakładów wytwórczych, święto robotników[18]. Trzecią izbę parlamentu ma stanowić Izba Wykonawcza czuwająca nad skuteczną realizacją projektów Izby Twórczej zaaprobowanych przez Izbę Ocen[19].

[14] C. H. de Saint-Simon, *Listy mieszkańca Genewy do swych współczesnych*, w: C. H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 1, oprac. J. Trybusiewicz, tłum. S. Antoszczyk, [b.m.w.] 1968, s. 194.

[15] Tamże, s. 197-200.

[16] C. H. de Saint-Simon, *Organizator*, w: C. H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. S. Antoszczyk, [b.m.w.] 1968, s. 247-249.

[17] A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 90-91.

[18] C. H. de Saint-Simon, *Organizator*, w: C. H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 2, dz. cyt., s. 250.

[19] A. Sikora, dz. cyt., s. 91-92.

Saint-Simon dzieli społeczeństwo na trzy klasy. Najważniejszą kastę tworzą uczeni i artyści, bowiem cechują się największą energią mózgową. Uczeni mogą zdobyć szczęście dla siebie i dla innych klas[20]. Naukę ceni dlatego, że jest pożyteczna dla ludzi (daje możliwość przewidywania zjawisk). Uczeni to ci, którzy zajmują się zjawiskami astronomicznymi, fizycznymi, chemicznymi i fizjologicznymi[21]. Saint-Simon jest przeciwnikiem zaliczenia do grona naukowców filozofów, moralistów i metafizyków. Twierdzi, iż są oni przeszkodą na drodze rozwoju dla fizjologów, taką jak astrologowie dla astronomów czy też alchemicy dla chemików. Negatywny stosunek względem filozofów, moralistów i metafizyków wiąże się z tym, iż chcą oni zaobserwowane fakty powiązać w jeden system ogólny. Według Saint-Simona taki system może zbudować tylko matematyka, bowiem tylko ona jedna rozporządza narzędziami do tego przydatnymi. Stosunki społeczne w koncepcji twórcy *utopii industrialnej* powinny być rozpatrywane jako zjawiska fizjologiczne[22].

Idealny ustrój Utopii, krainy szczęśliwej opisanej w powieści G. H. Wellsa *Ludzie jak bogowie*, jest efektem pracy naukowej wielu badaczy. Życie społeczne jest podporządkowane nauce. Naukowe dysputy, mądre książki oraz analizy psychologiczne w laboratoriach, jak również doświadczenie wyrosłe na glebie szkół i kolegiów, dały początek szczęśliwej krainie. W utopii naukami, które rozwijają się na szeroką skalę, są geografia oraz nauki eksperymentalne: fizyka, a przede wszystkim psychologia[23]. Utopianie są tak wykształceni, że nie potrzebują nad sobą władzy zwierzchniej[24], kierują się w swoim postępowaniu fundamentalnymi zasadami wolności, wśród których jest zasada zdobywania nieograniczonej wiedzy[25].

---

[20] C. H. de Saint-Simon, *Listy mieszkańca Genewy do swych współczesnych*, w: C. H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 1, dz. cyt., s. 179-180.

[21] Tamże, s. 186.

[22] Tamże, s. 189.

[23] H. G. Wells, *Ludzie jak bogowie*, tłum. J. Sujkowska, Kraków 2002, s. 55.

[24] Tamże, s. 57.

[25] Inne zasady to: zasada tajności, zasada swobody ruchów, zasada prawdomówności, zasada wolności słowa i krytyki, tamże, s. 180-182.

Wiek dwudziesty to czas, kiedy utopia ukazała swoje oblicze w praktyce. Literacką reakcją na ów stan rzeczy była antyutopia, która starała się demaskować zgubny charakter utopizmu. W pracach kakotopów ukazany jest również utopijny model nauki. W powieści *Nowy wspaniały świat* A. Huxleya istnieje Szkoła Wyższa, do której uczęszczają osobniki kast uprzywilejowanych. Biblioteka uczelniana zawiera wyłącznie publikacje o charakterze informacyjnym – literatury pięknej (np. Szekspir), religijnej i filozoficznej tam nie ma[26]. Obcowanie ze sztuką pisaną zastępuje ludziom kino. Rezygnacja ze „sztuki wyższej" była ceną na rzecz społeczeństwa szczęśliwego. Również rozwój nauki jest ograniczony, bowiem jest ona uważana za niebezpieczną i trzyma się ją „w kagańcu i na łańcuchu"[27]. Nauka jest zagrożeniem, gdyż prowadzi do prawdy. Huxley opisuje deprecjonalizację znaczenia prawdy i piękna na rzecz wyimaginowanego szczęścia i dobrobytu. Ludzie nieuświadomieni w prawdzie są szczęśliwi[28]. Nauka ma zajmować się zagadnieniami najbardziej użytecznymi dla człowieka, tak by życie jego było wygodne. Podobnie w powieści *My* E. Zamiatina ludzie mają do dyspozycji wynalazki techniki, mogą poruszać się podziemną kolejką oraz latać na aero. Mieszkańcy Państwa Jedynego nie wyznają wiary w żadnego boga, bowiem dzięki zdobyczom techniki z bogiem się utożsamiają[29].

Na podstawie zarysu koncepcji nauki formułowanej przez utopistów możemy stworzyć pewien model. Cechy utopijnego modelu nauki są następujące:

1) Odejście od nauk teoretycznych, a rozwój nauk wytwórczych – bowiem one gwarantują ulepszanie świata – zawładnięcie światem natury. Nauką teoretyczną, ale tylko z nazwy, jest matematyka,

[26] Zob. A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, Warszawa 1985, s. 82.

[27] Huxley w paraboliczny sposób osiągnięcia nauk przyrównuje do książki kucharskiej „z przepisami, z prawowierną teorią gotowania, której nikt nie ma prawa kwestionować i z dodatkowym spisem recept, których stosować nie wolno bez pozwolenia naczelnego kucharza". A. Huxley, dz. cyt., s. 113. Wolne badania prowadzą ludzie odseparowani (niejako za karę) tak, by wyniki ich prac nie były znane ogółowi społeczeństwa.

[28] Tamże, s. 114.

[29] E. Zamiatin, *My*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 1989, s. 58.

ponieważ cel jej uprawiania jest *stricte* praktyczny. Stanowi ona narzędzie opracowania danych empirycznych.

2) W utopiach naukę uprawia się nie dla odkrycia prawdy, lecz w celu uzyskania pożytecznych dla ludzi rezultatów. Zatem prawda została zastąpiona użytecznością.
3) Rozwój nauki w utopiach odbywa się na drodze obserwacji i eksperymentu. Stąd też bardzo często miejscem uprawiania nauki są laboratoria.
4) Nieprzypadkowo wraz z postępowaniem myślenia utopijnego odbywa się degradacja humanistyki. Wiedza humanistyczna (zwłaszcza filozofia) stanowi narzędzie krytycznego postrzegania świata, a co za tym idzie ludzie posiadający świadomość, kim są oraz czym jest otaczający ich świat, są bardziej autonomiczni i niesterowalni. Utopistom natomiast chodziło o stworzenie społeczeństwa mechanicystycznego, w którym ludzie będą zestandaryzowani i ulegli.
5) W utopiach, mimo iż w hasłach głosi się powszechność „wyższego" nauczania, to jednak w praktyce stwarza się bariery (zgoda przełożonych, kapłanów), wskutek czego liczba studentów jest odgórnie ustalona (Morus, Morelly).

Wiemy, iż utopią rządzi *licentia poetica*, stanowi ona dzieło artysty – pisarza. Czy zatem ów irrealny obraz rzeczywistości ma tylko swoje miejsce w dziejach literatury, czy też stanowi on przyczynę wzorczą i stara się go realizować (utopizm). Zdawać by się mogło, że nie, a jak jest w rzeczywistości?

Utopizm nauki

Szesnastowieczny renesans myślenia utopijnego niesie ze sobą zmianę przedmiotu i celu dociekań naukowych. Dokonano rozdziału świata duchowego (*res cogitans*) i świata fizycznego (*res extensa*). Badania naukowe zostały skierowane na świat materii. Jego mierzenie i obliczanie różnorakich parametrów stało się celem nauk – jednak nie celem samym w sobie. Przejawy takiego sposobu myślenia o nauce możemy odkryć we wspomnianej powieści utopijnej Fran-

ciszka Bacona *Nowa Atlantyda*. W innej swojej pracy *Novum Organum* ten sam autor tłumaczy rozumienie nowego celu nauki. Celem nie jest, według niego, prawda sama w sobie, lecz utożsamia on prawdę z użytecznością[30]. W okresie starożytnym Arystoteles, z uwagi na cel poznania, dzielił nauki na: teoretyczne, praktyczne i wytwórcze. Sfera nauki – *theoría* miała przedmiot *speculabile*, a celem jej była prawda. Nauce nie towarzyszyły żadne inne inspiracje, jak szukanie prawdy dla niej samej. Natomiast sfera *pojesis* z przedmiotem *factibile* dotyczyć miała wytwórczości, czyli zdobywania wiedzy do tworzenia rzeczy pięknych, a cel poznawczy stanowiło piękno. Utopia przedmiot nauki upatruje w użyteczności.

Zastosowanie tak pojętej – utopijnej koncepcji nauki, prowadzi do tzw. rewolucji naukowej, wskutek czego prawda sama w sobie przestaje być celem nauk teoretycznych. Nauki teoretyczne mają stanowić bazę do odkrywania różnego typu wynalazków, do tworzenia. Dlatego też począwszy od XVI wieku zmienia się cel poznania naukowego. Przestaje nim być prawda (*scire propter ipsum scire*) na rzecz użytku (*scire propter uti*). Pytanie naukotwórcze *dia ti*? zostaje zamienione na *know how*? Nauka staje się środkiem do osiągnięcia praktycznego celu. Dochodzi do paradoksu, iż cel sam w sobie staje się środkiem[31].

Rewolucja naukowa, czyli przejście od *theoría* do *pojesis*, od celu, którym było osiągnięcie prawdy na rzecz użyteczności – nie piękna w sensie metafizycznym, dokonała się w XVII w., a konsekwencje tego faktu obecne są we współczesnej kulturze. Postawienie akcentu na użyteczność, czyli na wytwórczość, zawęziło naukę do celów utylitarnych. Nauka w naszych czasach ma służyć opracowywaniu efektywnych metod ulepszania świata materii, celem jest poprawienie egzystencji człowieka na ziemi (tak jak to miało miejsce w projektach utopijnych). Dlatego też w wyniku rewolucji naukowej obserwowany jest rozwój nauk matematyczno-przyrodniczych, tj. matematyki, bio-

[30] Por. F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 23.

[31] Zob. P. Jaroszyński, *Cywilizacja XXI wieku immanencja czy transcendencja*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, red. Z. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, P. Skrzydlewski, K. Stępień, P. Tarasiewicz, A. Gudaniec, A. Lekka-Kowalik, Lublin 2001, s. 550.

logii, fizyki, chemii. Jednocześnie jest obecna degradacja nauk humanistycznych, jako mniej potrzebnych, mniej użytecznych.

Pochodną rewolucji naukowej są inne rewolucje, takie jak: przemysłowa, informatyczna i informacyjna. Wszystkie zmiany wiążące się z przeobrażeniami w wymienionych dziecinach miały cele związane z polepszeniem efektywności wytwórczości (zob. *utopia industrialna* H. Saint-Simona). Miały zatem cele utylitarne.

Proces zmian w produkcji polegający na oderwaniu masowej wytwórczości od zakładów rzemieślniczych i manufaktur na rzecz produkcji seryjnej w fabrykach, który rozpoczął się w Anglii w końcu XIX wieku, zainicjował tzw. rewolucję przemysłową. Badania prowadzone na gruncie nauk przyrodniczych spowodowały, iż odkryto nowe technologie produkcji. Między innymi zaczęto wykorzystywać węgiel kamienny do wytopu rud żelaza. Również opracowanie maszyn tkackich i wynalezienie maszyny parowej sprawiło, że produkcja stała się efektywniejsza (zob. baconowskie Bensalem). W wyniku rozwoju przemysłu zaczęły tworzyć się centra produkcyjne w miastach fabrycznych, do których zaczęła migrować ludność wiejska. Nowe społeczeństwo powstałe w wyniku rewolucji przemysłowej w mniejszym stopniu opierało się na rodzinie. W wyniku migracji „z pola do fabryki" rodzina przestała pełnić rolę w miarę samowystarczalnej jednostki gospodarczej. Funkcje, które dotychczas pełniła rodzina, zaczęły wypełniać wyspecjalizowane instytucje należące do państwa. Taka sytuacja sprzyjała spełnieniu postulowanego przez utopię hasła państwowej edukacji, które propagowała tzw. wielka rewolucja francuska. Zaczęła zatem szerzyć się forma masowego kształcenia młodych ludzi, która była wzorowana na modelu fabryki. Edukacja taka dawała podstawy umiejętności czytania, pisania i arytmetyki, odrobinę historii i trochę wiedzy z kilku innych przedmiotów. Był to „jawny program nauczania". Pod nim krył się niewidoczny, „ukryty program", mający o wiele większe znaczenie. Obejmował on – i w wielu krajach przemysłowych nadal obejmuje – trzy przedmioty: punktualność, posłuszeństwo i umiejętność wykonywania rutynowej, powtarzalnej pracy[32]. Ów „ukryty program" to nic innego, jak reali-

[32] A. Toffler, *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyłło, Warszawa 1997, s. 70.

zacja znanych utopijnych wzorców wychowania i wykształcenia człowieka, który ma być użyteczny dla nowego społeczeństwa. Zarówno w pracach literackich, jak i w sytuacji realnej doby rewolucji przemysłowej funkcję formatora człowieka użytecznego miała pełnić szkoła i nauka. Natomiast nad ludźmi starymi i niedołężnymi opiekę zaczęły sprawować przytułki i domy starców, które pierwotnie opisywane przez utopistów, w dobie rewolucji przemysłowej i wyeliminowaniu alimentacyjnej funkcji rodziny, zaczęły funkcjonować w świecie realnym. Wzorem i społecznie akceptowaną normą stała się rodzina nuklearna – składająca się z ojca, matki i kilkorga dzieci; rodzina wolna od zbytecznego ciężaru, jakimi byli starsi krewni, za to zdolna do skutecznego wypełniania celów produkcyjnych[33].

Dopełnieniem utopijnego wzoru technicyzacji kultury, którą rozpoczęła rewolucja naukowa, jest rewolucja informatyczna. Rewolucja informatyczna dotyczy zastosowania maszyn-komputerów do wykonywania prac w różnych dziedzinach ludzkiej aktywności. Według teoretyków nowa technologia komputerowa jest najpotężniejszą i najwszechstronniejszą z dotychczas wynalezionych. Z tego powodu zmienia ona wszystko: to, gdzie i jak pracujemy, gdzie i jak się uczymy, gdzie i jak robimy zakupy, jemy, głosujemy, otrzymujemy pomoc medyczną, spędzamy czas wolny, prowadzimy wojny, zawieramy przyjaźnie, uprawiamy miłość[34]. Rewolucja ta rozpoczęła się w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w latach 40. XX wieku. W naszych czasach komputery są obecne w życiu ludzi w niemal wszystkich sferach. Nie może bez nich obyć się m.in. medycyna, wojsko, laboratoria doświadczalne nauk przyrodniczych. Z coraz większą dynamiką świat wirtualny wyznacza relacje międzyludzkie oraz kształtuje więzi społeczne. Według znanego futurysty Alvina Tofflera rewolucja informatyczna przybiera oblicze „trzeciej fali"[35]. Poprzednie fale wiąże on z rewolucją agrarną i przemysłową, które

[33] Tamże, s. 69.

[34] S. Rogerson, T. W. Bynum, *Cyberspace: The Ethical Frontier*, w: „Times Higher Education Supplement". The London Times, 9 czerwca 1995; za: T. W. Bynum, *Etyka a rewolucja informatyczna*, w: *Wprowadzenie do etyki informatycznej*, Poznań 2001, s. 25.

[35] Por. A. Toffler, dz. cyt.

wprowadziły zmiany cywilizacyjne w sferze struktury społecznej. Każda fala, według Tofflera, rodzi nowe społeczeństwo. W społeczeństwie „trzeciej fali" standardowa kultura masowa ustąpi miejsca odmasowionym i zróżnicowanym środkom wymiany informacji; każdy będzie mógł nadawać, a nie tylko odbierać informacje. Dzięki komputerom nie trzeba będzie jeździć do pracy, będzie można pracować we własnym domu w porze dogodnej dla każdego. Przeniesienie pracy do domu spowoduje zmianę modelu rodziny oraz zacieśnienie więzi międzyludzkich w mniej płynnych społecznościach lokalnych[36].

Komputery, a szczególnie powszechne zastosowanie internetu, umożliwiają powstanie nowej społeczności (cel utopii). Komunikacja bezpośrednia – personalna zostaje zastąpiona relacją stechnicyzowaną. Rodzi się zatem pytanie o strukturę ontyczną tej nowej społeczności. Jest to bowiem pierwszy przypadek, gdzie relację społeczną na szeroką skalę buduje się w oparciu o pośrednik mechaniczny. Społeczność, jak wiemy, jest bytem relacyjnym, opiera się na koniecznych relacjach interpersonalnych, ukierunkowanych na dobro wspólne[37]. Trudno jednak w relacjach wirtualnych znaleźć ukierunkowanie na dobro wspólne. Internauci dążą ku celom indywidualnym, dążą do zaspokojenia potrzeb związanych z wymianą informacji, nie budują więzi wspólnotowej ukierunkowanej na dobro wspólne. Kierują nimi dobra partykularne – osobiste. Zatem „wspólnota internautów" nie stanowi odrębnej społeczności, a tylko grupę ludzi porozumiewających się w celu wymiany informacji.

Powyższe przykłady ukazują nam, jak rozwój techniki, zapoczątkowany realizacją utopijnej wizji nauki, w świecie współczesnym zdominował życie społeczne. To, co wcześniej stanowiło treść utworów utopijnych, dzieje się na naszych oczach. W wyniku technicyzacji kultura zachodnia zmienia swoją tożsamość. Ma to swoje negatywne skutki, bowiem przyjęcie techniki jako naczelnej dziedziny życia deformuje istotę kultury i cywilizacji zachodniej. Niesie to za sobą technicyzację pozostałych dziedzin i w ten sposób odbiera im ich specyficzny status. Nauka przestaje być nauką, gdyż nie jest już bezintere-

[36] W. Osiatyński, *Przedmowa*, w: A. Toffler, dz. cyt., s. 8.
[37] Por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 333.

sownym szukaniem prawdy; moralność przestaje być moralnością, bowiem jej celem nie jest dobro osobowe. Rezultaty takiego stanu rzeczy odzwierciedlają pozycję człowieka w świecie. Staje się on narzędziem w realizacji utopii i podobnie jak bohaterowie utworów tego typu traci swój podmiotowy i osobowy wymiar. Również społeczeństwo z organizmu respektującego autonomie swoich członków staje się mechanizmem, tak jak społeczeństwa utopijne[38]. Czy zatem takie cele przyświecają propagatorom rozwoju nauki według modelu utopijnego?

Podsumowanie

Widzimy, iż model szkolnictwa wyższego, jaki jest obecnie realizowany, ma swoje źródła w pojetycznej koncepcji utopijnej. Podobnie jak w utopii nauka jest na usługach państwa, nie jest wolna, lecz ma służyć określonym celom. Funkcjonują dość powszechnie opinie, iż wykształcone społeczeństwo doprowadzi kraj do dobrobytu, a w konsekwencji do szczęścia. Po pierwsze, zawarty jest tu błąd logiczny braku wynikania (*non sequitur*), bowiem z tego, iż społeczeństwo będzie bardziej wykształcone w dziedzinach użytecznych, nie wynika, że będzie szczęśliwsze. Po drugie, instrumentalizacja nauki i ograniczenie jej rozwoju tylko do wybranych (potrzebnych państwu) dziedzin zuboża naukę jako całość, skutkiem czego adepci pożądanych kierunków kończą studia jako dyplomowani ignoranci.

Ponadto utopijny paradygmat nauki deprecjonuje nie tylko naukę, lecz również stopnie i tytuły naukowe. Magister (łac. *magister* nauczyciel, mistrz) to nie nauczyciel (osoba z racji wyuczenia i ogólnej wiedzy twórczo oddziaływująca na młodych), lecz solidny (nie zawsze) rzemieślnik (głównie technokrata lub biurokrata), zaś doktor (łac. *doctus* uczony), uważany niegdyś za uczonego, to osoba posia-

[38] Zob. P. Jaroszyński, *Źródła technicyzacji kultury zachodniej*, w: *Kultura wobec techniki*, red. P. Jaroszyński, I. Chłodna, P. Gondek, Lublin 2004, s. 25.

dająca obecnie pogłębioną wiedzę ogólną oraz w miarę gruntowną w danej dziedzinie[39].

Czy zatem należy być dumnym z „boomu edukacyjnego", czy też realnie spojrzeć na rzeczywistość i nazwać rzeczy po imieniu? Czy próba realizacji utopijnego wzorca doprowadzi do szczęśliwości, czy jak zwykle będzie to droga donikąd? Nauka tak jak człowiek powinna oddychać dwoma płucami. Rozwój nauk użytecznych powinien harmonizować z rozwojem właściwie pojętej humanistyki, bowiem nie wystarczy „wiedzieć jak" (*know how*), lecz trzeba „wiedzieć dlaczego" (*dia ti*).

An Utopian Model of the Science and Its Implications

Summary

The Author justifies that a model of the higher education, which is presently ongoing, has its origins in a poietic utopian conception. As in the utopia the science is at service of the state, is not free, but has to serve specific purposes. There are quite common opinions that the educated people will lead their country to a prosperity, and consequently to a happiness. First, it contains a logical error of the lack of consequence (*non sequitur*), because from a fact that the public is more educated in the utile areas, it does not proceed that it is happier. Secondly, the practices of instrumentalizing the science, and limiting its development to selected (needed by the state) disciplines, impoverish the science as a whole. In addition, a utopian paradigm of the science depreciates not only science, but also academic degrees and titles. As the Author points out, the development of utile sciences should harmonize well with the development of properly understood humanities, because it is not enough to *know how*, but it is necessary to *know why* (*dia ti*).

[39] Prawo obecnie funkcjonujące określa tytuł magister jako stopień zawodowy, ponadto wprowadza stopień licencjata, który również potwierdza zdobycie wyższego wykształcenia.

Ks. Paweł Tarasiewicz
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Filozofia w wyższych seminariach duchownych

Życie studenta[1] wyższego seminarium duchownego przebiega obecnie w kontekście przemian globalizacyjnych. Jedną z głównych cech tych globalnych przeobrażeń jest paradoksalna trudność związana z poznaniem prawdy – trudność, na jaką narażony jest nie tylko kandydat do kapłaństwa, lecz także każdy inny człowiek. Osoba ludzka bowiem z jednej strony posiada szerokie możliwości doświadczenia wielości i różnorodności poglądów, które z reguły uznaje za przejaw kulturowego bogactwa ludzkości i doskonałe źródło ubogacenia kultury osobistej. Z drugiej strony jednak, te same poglądy – między innymi właśnie z powodu ich wielości i różnorodności – przekraczają jej zdolności poznawcze, a tym samym wywołują poczucie bezradności, rozczarowania i zagubienia[2]. Wydaje się więc, że szansą

[1] W niniejszym artykule kandydatów do kapłaństwa nazywa się nie tylko alumnami, klerykami czy seminarzystami, lecz również studentami. Zob. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, red. K. Klauza, Częstochowa 1999, s. 69: „Mówiąc o seminarium jako o wspólnocie, w której przeżywa się rzeczywistość Kościoła, nie wolno pominąć faktu, że wspólnota ta ma charakter wyższej uczelni. Ważne jest, tak dla Kościoła, jak i dla katolickiego społeczeństwa, ugruntowanie charakteru akademickiego studiów w wyższych seminariach".

[2] Por. I. Stolarczyk, *Dylematy globalizacji*, Tarnów 2003, s. 123-126. Można też wyróżnić szczególną postawę nihilizmu, związaną z brakiem nadziei na znalezienie prawdy ostatecznej, zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio. Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem*, Rzym, 14 września 1998, nr 46: „Według teorii jego zwolenników poszukiwanie stanowi cel sam w sobie, nie istnieje bowiem nadzieja ani możliwość osiągnięcia celu, jakim jest prawda. W interpretacji nihilistycznej życie jest jedynie sposobnością do poszukiwania doznań i doświadczeń, wśród których na pierwszy plan wysuwa się to, co przemijające. Nihilizm jest źródłem rozpowszechnionego dziś po-

dla człowieka w zglobalizowanym świecie, a tym samym szansą dla kandydata do święceń kapłańskich, może być uprawianie filozofii, której istotnym zadaniem jest niesienie fachowej pomocy w zaspokajaniu typowo ludzkiej potrzeby poznania prawdy[3].

W kontekście zasygnalizowanej sytuacji, niniejszy artykuł podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie: czy alumn wyższego seminarium duchownego potrzebuje filozofii, a jeżeli tak, to jakiej i dlaczego[4]?

Czy filozofia?

Współczesny człowiek z reguły spycha filozofię na margines swojego życia. Rzadko odczuwa potrzebę rozwijania sprawności intelektualnych, które pozwoliłyby mu na kontemplację prawdy i odkrycie ostatecznego sensu życia. Traktując siebie – z coraz większym przekonaniem – jako *homo faber*, z upodobaniem przyswaja wiedzę specjalistyczną, którą zdaje się traktować instrumentalnie, jako środek do osiągania doraźnych celów, zwłaszcza kariery zawodowej, korzyści materialnej czy władzy politycznej. Natomiast walory uniwersalnej wiedzy mądrościowej stają się dla niego czymś niezrozumiałym i obcym[5].

Odstawiając filozofię na boczny tor, człowiek zgadza się niejako na to, że jego najważniejsze problemy egzystencjalne pozostaną bez ostatecznych rozstrzygnięć racjonalnych. Jednakże nie mogąc usunąć

---

glądu, że nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe".

[3] Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 3: „Wiele jest dróg, którymi człowiek może zmierzać do lepszego poznania prawdy, a przez to czynić swoje życie coraz bardziej ludzkim. Wyróżnia się wśród nich filozofia, która ma bezpośredni udział w formułowaniu pytania o sens życia i w poszukiwaniu odpowiedzi na nie: jawi się ona zatem jako jedno z najwznioślejszych zadań ludzkości".

[4] Wydaje się, że zadanie to stanowi klasyczny problem filozoficzny. Zob. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 6, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 636: „filozofować znaczy zarówno zastanawiać się nad tym, czy powinniśmy filozofować, czy nie, jak i oddawać się filozoficznym dociekaniom".

[5] Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 47; G. M. Garonne, *O nauczaniu filozofii w Seminariach*, tłum. A. Pilorz, „Studia Philosophiae Christianae" 1974 nr 1, s. 256.

pytań, typu „skąd jestem?" i „dokąd zmierzam?", poza nawias swojego życia, próbuje udzielić na nie pozytywnej odpowiedzi korzystając ze źródeł pozafilozoficznych. Najczęściej zadowala się propozycjami stanowisk fideistycznych, które z zasady odżegnują się od dorzecznych argumentów intelektualnych[6], bądź osiągnięciami nauk szczegółowych, które wprawdzie dowartościowują intelekt, lecz z powodu swych ograniczeń metodologicznych pozostają kompetentne wyłącznie w dziedzinie pewnej prawdy cząstkowej[7].

Współczesny kandydat do kapłaństwa nie neguje potrzeby poznania prawdy. Wręcz przeciwnie. Wyjaśniając swoje powołanie, wyraża przekonanie, że pochodzi ono od Jezusa Chrystusa, który mówi o sobie: „Ja jestem Prawdą", a swoich uczniów naucza słowami: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli"[8]. Co więcej, uznaje on, że w osobie Jezusa z Nazaretu Bóg objawił człowiekowi nie część, ale pełnię prawdy o samym sobie[9]. Alumn nie należy więc do grona ani sceptyków, ani agnostyków, ani ludzi usatysfakcjonowanych jakąś

[6] Zob. Z. Chlewiński, *Fideizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 427: „Zakładając niemożliwość osiągnięcia absolutnej pewności w poznaniu prawdy za pomocą ludzkiego wysiłku intelektualnego oraz aby przezwyciężyć sceptycyzm i agnostycyzm, fideizm dopuszcza, jako specyficzne źródło pewności, czynnik pozaracjonalny. [...] Zwrócenie się do racji pozaintelektualnych stwarza według fideistów większe poczucie bezpieczeństwa, gdyż uwalnia od wątpliwości i trudu osobistego poszukiwania".

[7] Por. G. M. Garonne, dz. cyt., s. 258: „Filozofia nie ma już własnego przedmiotu: została wchłonięta i zastąpiona przez pozytywne nauki przyrodnicze i humanistyczne. Te zaś zwrócone są ku problemom prawdziwym i realnym, do których podchodzą przy pomocy metod uznanych obecnie za jedynie właściwe. Postawa taka wyrasta z prądów pozytywistycznych, neopozytywistycznych czy też strukturalistycznych".

[8] Cytaty pochodzą kolejno z: J 14, 6 oraz J 8, 32. Nt. nadprzyrodzonych źródeł powołania do kapłaństwa, zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1578.

[9] Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Missio. Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego*, Rzym, 7. XII. 1990, nr 5; oraz *Dominus Iesus. Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Rzym, 6. VIII. 2000, nr 6: „Sprzeciwia się więc wierze Kościoła teza o ograniczonym, niekompletnym i niedoskonałym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, które rzekomo znajduje uzupełnienie w objawieniu zawartym w innych religiach. Najgłębszym uzasadnieniem tej tezy miałby być fakt, że prawda o Bogu nie może jakoby zostać pojęta i wyrażona w swej całości i pełni przez żadną historyczną religię, a więc także przez chrześcijaństwo, a nawet przez Jezusa Chrystusa".

prawdą cząstkową. Jeżeli jednak rezygnuje z uprawiania filozofii, jako drogi prowadzącej do poznania prawdy uniwersalnej, to wydaje się, iż nieuchronnie skazany jest na swego rodzaju fideizm.

Fideizm dzisiejszego kleryka nawiązuje wyraźnie do postawy chrześcijan z pierwszych wieków Kościoła, którzy – poznawszy Ewangelię – nie widzieli potrzeby uprawiania filozofii. Skoro bowiem w Dobrej Nowinie głoszonej przez apostołów znaleźli wyczerpującą odpowiedź na nurtujące ich pytanie o ostateczny sens życia, to filozoficzne dywagacje na ten temat wydawały się im zupełnie zbyteczne. Celem życia chrześcijan stało się nie poszukiwanie prawdy – jako że ta sama do nich przyszła w swojej pełni – lecz głoszenie drugiemu człowiekowi orędzia o zbawieniu w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym[10]. Podobnie więc jak pierwsi chrześcijanie, tak również seminarzyści naszych czasów żyją prawdą, którą otrzymują wraz z nadprzyrodzonym objawieniem. Prawda ta nie jest wynikiem pracy ludzkiego rozumu, lecz gotową treścią, będącą niezasłużonym darem, wyrazem Bożej miłości i zachętą do nawrócenia[11].

Fideistyczne stanowisko wydaje się bazować na przekonaniu, że prawda objawiona „broni się" sama, bez udziału filozofii. Takie założenie jednak jest możliwe tylko w wyniku pewnej nadinterpretacji doktrynalnej. Wprawdzie Kościół naucza, że właściwą odpowiedzią człowieka na prawdę objawioną jest tzw. posłuszeństwo wiary, w które wpisana jest pełna uległość ludzkiego rozumu. Lecz posłuszeństwo, o którym mowa, czerpie swoją siłę ze źródeł zarówno nadprzyrodzonych, jak i przyrodzonych. Do przyrodzonych należy niewątpliwie wiarygodność osoby, która jest autorem (Bóg) lub pośrednikiem (człowiek) objawienia, oraz zgodność głoszonych treści z osobową naturą ich adresata – człowieka. Motywy te wprawdzie nie są

[10] Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 38. Por. także Z. Chlewiński, dz. cyt., s. 427: „Fideizm występował już w filozofii starożytnej sofistów i we wczesnym okresie patrystyki (Tertulian). Podważenie wartości rozumu było reakcją chrześcijan na filozofię pogańską"; P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008, s. 98: „Konsekwencją awersji do antyku jest więc odrzucenie filozofii, dla której w kulturze chrześcijańskiej nie powinno być miejsca. Ten nurt obecny jest w chrześcijaństwie we wszystkich epokach, aż po dzień dzisiejszy".

[11] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 15.

wystarczające, tym niemniej są konieczne, aby akt wiary był aktem osobowym, a więc świadomym, dobrowolnym i odpowiedzialnym. Fideizm natomiast pomija naturalne racje posłuszeństwa wiary i zdaje się utrzymywać, że przyjęcie Bożej prawdy dokonuje się wyłącznie dzięki nadprzyrodzonej łasce. Tym samym interpretacja fideistyczna, udzielając łasce wyłącznych kompetencji w zakresie uzasadnienia wiary religijnej, przeciwstawia *ordo fidei* filozofii i przyczynia się do poważnego zakłócenia osobowego charakteru życia człowieka[12].

Fideista cechuje się z reguły silnym uprzedzeniem do rozumu[13]. Zdaje on sobie jednak sprawę z tego, że racjonalność jest niezbywalną sferą ludzkiej aktywności. Dąży więc do całkowitego podporządkowania rozumu domenie wiary religijnej, ilekroć ta tego wymaga. Polski fideista, z kolei, zdaje się posiadać dodatkowy atrybut w formie przekonania, że wiara jest tym doskonalsza, im wyraźniej – nie tyle podporządkowuje sobie rozum, co wręcz – odżegnuje się od rozumu, i że właśnie takiej wiary oczekuje od niego Kościół. Na tej podstawie sądzi on, że tylko taka wiara zasługuje na uznanie, która jest bezwzględnie posłuszna pozaracjonalnym natchnieniom religijnym, że wszelkie rozumowe dywagacje na temat wiary grożą jej wypaczeniem

[12] Nt. posłuszeństwa wiary, zob. *Dominus Iesus*, nr 7. Nt. specyfiki aktu wiary, zob. M. A. Krąpiec, *Wiara*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 750-751.

[13] Niechęć do rozumu wydaje się być przejawem wpływu nauki protestanckiej, według której: „Rozum posiada wartość wyłącznie w porządku pragmatycznym. Bóg dał nam rozum tylko po to, aby rządził tu na ziemi, tzn. posiada on władzę tworzenia praw i rozkazywania w zakresie takich spraw życiowych, jak picie, jedzenie, ubranie, również i w zakresie dyscypliny zewnętrznej i uczciwości. Ale w rzeczach duchowych jest on nie tylko ślepotą i ciemnością, ale jest naprawdę diabelską k... Rozum może tylko bluźnić i pozbawiać czci to, co Bóg powiedział i stworzył" (J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa-Ząbki 2005, s. 65-66). Tym samym fideizm jest nie do pogodzenia z filozofią klasyczną, według której człowiek jest tym, czym czyni go rozum. Por. Arystoteles, dz. cyt., frg. 28, s. 640: „Człowiek, pozbawiony zdolności postrzegania i rozumu, staje się podobny do rośliny; pozbawiony tylko rozumu staje się podobny do zwierzęcia; natomiast człowiek w pełni obdarzony rozumem staje się podobny do Boga"; oraz Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 6, zag. 76, art. 1, tłum. P. Bełch, Londyn (brak roku wydania), s. 20: „Otóż różnicą gatunkową stanowiącą człowieka jest być rozumnym".

i herezją, że irracjonalny i sentymentalny charakter wiary jest specyficzną właściwością polskiej mentalności itp.[14]

Fideizm jednak nie zasługuje na akceptację, nawet wtedy, gdy faktycznie łączy człowieka z prawdą. Pod pozorem pokory i posłuszeństwa wobec religijnych autorytetów, ukrywa on bezmyślność, lenistwo i niechęć do umysłowego wysiłku. Powoduje, że zarażony nim człowiek, na pytanie o rację przedmiotu swojej wiary, ma do powiedzenia tylko tyle: „Ja nie wiem, ja wierzę!". Fideizm pozostawia więc prawdę bez uzasadnienia i czyni ją bezbronną, a ludzką osobę naraża zarówno na błędy teoretyczne, jak i nadużycia praktyczne. Wystawia człowieka na wpływ chociażby okultyzmu i teozofii, wypacza jego rozumienie realnej rzeczywistości, a także degeneruje międzyludzką miłość i wzajemną odpowiedzialność[15].

Mogłoby się wydawać, że skutecznym remedium na fideizm jest teologia. Taką nadzieję budzi sama jej etymologia (gr. *Theos* – Bóg, *logos* – rozum), mówiąca o istotnej roli rozumu w nauce o nadprzyrodzonym objawieniu się Boga. Nie wynika z tego jednak, że współczesne badania teologiczne powszechnie dostrzegają potrzebę rozumu spekulatywnego. Wprost przeciwnie. Najczęściej uznają one dociekania filozoficzne za bezużyteczną grę słowną i dlatego rezygnują z niej na korzyść metod filologicznych i historycznych[16]. Nierzadko też rugują filozofię u samych jej korzeni w imię tzw. dehellenizacji teologii[17]. Tym samym próba pokonania fideizmu na drodze tak rozumianej teologii wydaje się czymś mało realnym.

---

[14] Por. J. Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s. 29-33. Zob. zwłaszcza tezy Stanisława (Piasta) Szczepanowskiego: „Polak skłonny jest do czynu religijnego, ale niecierpliwy do robienia rzeczy świętych przedmiotem spekulacji. Dlatego też scholastyka jest dla Polaka jak groch o ścianę", oraz: „Nie znam też narodu, u którego panuje równie bezdenna nieświadomość wszelkich argumentów teologicznych i równa odraza do wszelkiego mędrkowania w tym przedmiocie" (tamże, s. 33).

[15] Por. tamże, s. 33-36.

[16] G. M. Garonne, dz. cyt., s. 258.

[17] Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki*, Regensburg, 12 września 2006: „[...] muszę wspomnieć jeszcze pokrótce o trzeciej fali dehellenizacji, która rozprzestrzenia się aktualnie. Uwzględniając zetknięcie z wielością kultur, lubi się dziś mówić, że synteza z hellenizmem, która dokonała się w Kościele

Konsekwencje wynikające z fideizmu nie ograniczają się jedynie do życia indywidualnego. Współczesny student wyższego seminarium duchownego, rezygnując z typowo filozoficznych metod poznania prawdy uniwersalnej, nie tylko sam boryka się ze skutkami swojego fideizmu, lecz także czyni z niego poważny problem natury pastoralnej. Albowiem bez filozoficznego uzasadnienia prawdziwości własnej wiary bezpowrotnie traci on jedyną możliwość rozumnego dialogu z osobami niewierzącymi. Ogranicza tym samym skuteczność i zasięg swego przyszłego posłannictwa kapłańskiego w pluralistycznym społeczeństwie, w którym problematyka filozoficzna ujawnia się na każdym kroku i dzięki której mógłby się on znacząco przyczynić do pełniejszej humanizacji świata i jego kultury, proponując prawdziwą hierarchię dóbr warunkującą właściwe działanie[18].

Wydaje się więc, że współczesny kleryk stoi przed alternatywą oparcia swojej religijnej wiary na gruncie fideizmu, bądź połączenia jej z filozofią, która dowartościowuje osobową naturę człowieka i umożliwia rozumny dialog ze światem. Jeżeli jednak wybierze filozofię, to będzie musiał odpowiedzieć na pytanie, czy każdy rodzaj filozofii jest w stanie spełnić związane z nią oczekiwania?

---

starożytnym, była pierwszą inkulturacją. Nie powinna ona krępować innych kultur. Kultury te powinny mieć prawo cofnięcia się aż do punktu, który poprzedzał tę inkulturację, aby odkryć proste przesłanie Nowego Testamentu, a następnie dokonać jego ponownej inkulturacji w ich odpowiednich sferach".

[18] G. M. Garonne, dz. cyt., s. 259-261. Zob. zwłaszcza: „[...] nie ma żadnej wątpliwości co do tego, że najbardziej fundamentalne zagadnienia filozoficzne w większym niż kiedykolwiek stopniu znajdują się dzisiaj w centrum uwagi ludzi, rzutując na wszystkie dziedziny kultury – literaturę (powieść, esej, poezję), teatr, film, radio, telewizję, a nawet piosenkę. Wszędzie tam powracają stale odwieczne tematy myśli ludzkiej: sens życia i śmierci; sens dobra i zła; podstawa wartości; godność i prawa osoby ludzkiej; konfrontacja kultur i ich duchowej spuścizny; zgorszenie cierpieniem, niesprawiedliwością, uciskiem, gwałtem; natura i prawa miłości; porządek i nieład w naturze; problem wychowania, autorytetu, wolności; kierunek rozwoju dziejowego i postępu; tajemnica tego, co za grobem i wreszcie – jako zasadniczy moment tylu innych zagadnień: Bóg, jego istnienie, jego osobowy charakter i opatrzność" (tamże, s. 259).

Jaka filozofia?

Brak powszechnego nauczania filozofii w polskich szkołach średnich sprawia, że alumn najczęściej spotyka ją po raz pierwszy dopiero w seminarium. Poszukując odpowiedzi na pytanie „co to jest filozofia?", kieruje swoją uwagę zwłaszcza na historię filozofii, która wydaje mu się najbardziej odpowiednim źródłem wiedzy na ten temat. Niestety nie zawsze jest to źródło niezawodne. Jego wartość w dużej mierze zależy od sposobu prowadzenia zajęć. Uczenie bowiem historii filozofii na zasadzie bezstronnej prezentacji poszczególnych – często sprzecznych ze sobą – kierunków, szkół czy stanowisk, może wygenerować w kleryku przekonanie, że dziedzina określana mianem umiłowania mądrości posiada wiele różnorodnych definicji, że dopuszcza wiele różnorodnych rozstrzygnięć danego problemu, a co za tym idzie – że akceptuje i propaguje relatywizm.

Nauczanie historii filozofii może uniknąć szerzenia relatywizmu poprzez świadome i konsekwentne zrealizowanie dwóch celów. Nie może polegać ono jedynie na przekazie informacji o sformułowanych dotąd problemach i poglądach filozoficznych[19]. Jego równorzędnym zadaniem powinno być także wykształcenie studenta w zakresie dobrze pojętego krytycyzmu wobec omawianych stanowisk, nastawionego na eliminację błędów i poszukiwanie prawdy[20]. Taka podwójna perspektywa zajęć jest formalną gwarancją tego, że studium historii filozofii będzie w stanie nie tylko przyczynić się do poszerzenia wiedzy kleryka na temat filozoficznych problemów i prób ich rozwiązania, jakie pojawiły się w dziejach myśli ludzkiej, lecz również skłonić go do samodzielnego szukania odpowiedzi na pytanie, które z tych rozwiązań najbardziej zbliżają się do prawdy, do obiektywnego stanu

[19] Wydaje się, że do tego właśnie niektórzy ograniczają zadanie historii filozofii. Np. zob. J. Wojtysiak, *Pochwała ciekawości*, Kraków 2004, s. 17.

[20] Zob. H. Kiereś, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, s. 16: „Takie studium jest warunkiem eliminacji złej filozofii, pseudofilozofii prowadzącej myśl i działanie człowieka na manowce pseudokultury".

rzeczy[21]. Innymi słowy, celem wykładu z historii filozofii powinno być zapoznanie alumna z treścią różnych doktryn filozoficznych tak, aby zachował on z nich to, co prawdziwe, a jednocześnie potrafił odkryć ewentualne źródła błędów i je odeprzeć[22].

Wraz z historią filozofii student wyższego seminarium duchownego otrzymuje przygotowanie do uprawiania samej filozofii. Chociaż sztuka filozofowania nie sprowadza się do umiejętności erudycyjnego przeglądu tego, co na dany temat powiedzieli inni, tym niemniej historia filozofii stanowi nieodzowną pomoc do tego, aby kleryk był w stanie samodzielnie zmierzyć się z problemami realnego świata, aby – konfrontując i oceniając zastane rozwiązania – dążył do wypracowania własnego rozumienia rzeczywistości[23].

Świat realnie istniejących bytów jest więc dla seminarzysty nie tylko kryterium oceny poglądów poznawanych na wykładach z historii filozofii, lecz przede wszystkim przedmiotem jego własnych dociekań filozoficznych. Dlatego też, jak wśród nauk pomocniczych główną rolę odgrywa historia, tak wśród dyscyplin *stricte* filozoficznych podstawową funkcję spełnia metafizyka. W myśl obowiązujących zasad formacji kapłańskiej w Polsce, zajęcia z klasycznej filozofii bytu mają zapoznać alumna z racjonalnym i ostatecznym wyjaśnieniem rzeczywistości przez wskazanie na pierwsze racje tego, co istnieje. Znaczenie tych wykładów jest jednak daleko większe, niż prezentacja właściwych metafizyce pojęć, problemów, rozwiązań, sposobów argumentacji i uzasadnienia. Filozofia bytu bowiem wykładana w wyższym seminarium duchownych powinna przyczynić się do zbudowania racjonalnej podbudowy światopoglądu człowieka wierzącego, ułatwić przyszłe studium teologii systematycznej, a także umożliwić bardziej krytyczne i dojrzałe spojrzenie na współczesne nurty filozoficzne[24].

---

[21] Por. Z. Pawlak, *Nauczanie filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w ostatnim dwudziestopięcioleciu XX wieku*, „Studia Włocławskie" 11(2009), s. 368.

[22] Sobór Watykański II, *Optatam totius. Dekret o formacji kapłańskiej*, Rzym, 28 października 1965, nr 15.

[23] Por. G. M. Garonne, dz. cyt., s. 263.

[24] *Zasady formacji...*, s. 158-159. Por. Sobór Watykański II, *Optatam totius*, nr 15: „W samym sposobie nauczania należy obudzać u alumnów umiłowanie ścisłego po-

Dlaczego filozofia realistyczna?

Do istoty realizmu filozoficznego należy jego racjonalność i uniwersalizm, a nade wszystko jego dorzeczność, czyli respekt dla natury bytów realnie istniejących. Nierealistyczne nurty filozoficzne, nawet jeżeli dążą do poznania prawdy uniwersalnej, pomijają jej konieczny związek z naturą realnego świata. Utożsamiają one prawdziwość głoszonych przez siebie twierdzeń z ich użytecznością, oczywistością, powszechną na nie zgodą, czy też zgodnością z twierdzeniami wcześniej uznanymi za prawdziwe[25]. To, co w filozofii realistycznej zależy od natury bytu, filozofie nierealistyczne uzależniają od apriorycznych kryteriów poznania, które mają decydować o poprawności myślenia. Tym samym narażają one ludzkie poznanie na ingerencję mitu lub utopii[26]. Poprawne myślenie bowiem nie jest czynnością poznawczą, lecz jedynie porządkującą świat bytów intencjonalnych, na który składają się zarówno treści nabyte w drodze doświadczenia, jak również ich wirtualne kreacje i modyfikacje. Końcowym efektem poprawnego myślenia jest niesprzeczny system zdań, który – jeżeli ignoruje prawdziwość w sensie klasycznym, jako *adaequatio rei et intellectus* – może przyjąć postać mitologiczną, bądź utopijną[27]. Podstawową więc racją, dla której alumn wyższego seminarium duchownego potrzebuje filozofii realistycznej, jest sama jej specyfika. Dzięki niej, seminarzysta jest w stanie poznawać i głosić naukę Kościoła w sposób dorzeczny, chroniąc ją jednocześnie przed wpływami mitologii i utopizmu[28].

---

szukiwania prawdy, strzeżenia jej i dowodzenia przy równoczesnym uczciwym uznawaniu granic ludzkiego poznania. Trzeba też pomagać im w dostrzeganiu powiązań istniejących między argumentami filozoficznymi a tajemnicami zbawienia, które na teologii rozważa się w wyższym świetle wiary".

[25] Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kęty-Warszawa 2004, s. 22-25.

[26] Zob. H. Kiereś, *Mit*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 279-290; tenże, *Utopia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 619-626.

[27] Por. tenże, *Trzy socjalizmy*, Lublin 2000, s. 60-61.

[28] Filozofia realistyczna ze swojej natury chroni kulturę przed mitologizacją i utopizmem. Zob. H. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, Lublin 2006, s. 155-167; P. Tarasie-

Ze swojej natury filozofia realistyczna prowadzi kleryka do głębszego poznania świata, Boga i człowieka. Dzięki niej jest on w stanie samodzielnie wydobyć z przygodnej rzeczywistości prawdę obiektywną i konieczną, dorzecznie i racjonalnie usprawiedliwić afirmację osobowego Absolutu jako Stwórcy wszechświata, a także sformułować taką antropologię, która respektuje osobowy charakter ludzkiej egzystencji skierowanej ku życiu wiecznemu. Zgłębiając arkana realizmu, alumn odkrywa naturalną symbiozę pomiędzy przyrodzonymi prawdami filozofii, a nadprzyrodzonymi prawdami wiary. Poznaje on jednocześnie, że specyfika objawienia judeo-chrześcijańskiego jest absolutnie nie do pogodzenia z jakimkolwiek relatywizmem – epistemologicznym, moralnym czy metafizycznym – jak również z materializmem, panteizmem, immanentyzmem, subiektywizmem czy ateizmem[29]. Tym samym, na drodze edukacji filozoficznej przyszły kapłan zdobywa intelektualną formację, która w istotny sposób rzutuje na jego studia teologiczne[30].

Ponadto potrzeba realizmu filozoficznego w trakcie formacji seminaryjnej wypływa z misyjnej natury chrześcijaństwa. Zadaniem seminarzysty, podobnie jak wszystkich katolików w świecie, jest szerzenie wiary w Jezusa Chrystusa poprzez świadectwo słowa i przykład

wicz, *Podstawowe zadanie filozofii w kulturze*, w: „Człowiek w kulturze" 18(2007), s. 227-240.

[29] G. M. Garonne, dz. cyt., s. 263-264. Zob. także: Z. Pawlak, dz. cyt., s. 368; oraz Jan Paweł II, *Pastores Dabo Vobis. Posynodalna Adhortacja Apostolska*, Rzym, 25 marca 1992, nr 52: „Istotnym składnikiem formacji intelektualnej jest studium filozofii, która prowadzi do głębszego rozumienia i interpretacji osoby, jej wolności, jej relacji ze światem i z Bogiem. Jest ona pilnie potrzebna nie tylko ze względu na związek między zagadnieniami filozoficznymi a tajemnicami zbawienia, badanymi przez teologię w wyższym świetle wiary, lecz również ze względu na powszechny dziś klimat kulturowy, w którym subiektywizm wyniesiony został do rangi kryterium i miary prawdy. Jedynie zdrowa filozofia może pomóc kandydatom do kapłaństwa w ukształtowaniu świadomości, która odzwierciedla konstytutywną więź pomiędzy duchem ludzkim i prawdą – tą prawdą, która objawia się nam w pełni w Jezusie Chrystusie".

[30] Nt. relacji między filozofią a teologią, zob. S. Kamiński, *Teologia a filozofia*, „Summarium" 1993, t. 16/17 (1987/1988), s. 167-186; M. A. Krąpiec, *Filozofia w teologii*, Lublin 1998; B. Wald, *Filozofia w studium teologii*, tłum. J. Jakuszko, Lublin 2006.

życia[31]. W realizacji tego zadania szczególną pomocą kandydatowi do kapłaństwa służy filozofia, która – kształtując w nim postawę umiłowania prawdy – pozwala głębiej rozumieć wiarę i owocniej przekazywać prawdę Ewangelii tym, którzy jeszcze jej nie znają[32].

Wykształcenie kleryka w zakresie filozofii realistycznej znajduje swoje uzasadnienie również w naturze samego kapłaństwa. Kapłan ma być nie tylko świadkiem, ale i nauczycielem wiary. Powinien zatem odznaczać się wszechstronnym i głębokim rozumieniem treści, które głosi słowem i czynem. Z tej racji alumn na drodze swojej formacji intelektualnej powinien uzdolnić się do poznania Boga, przygotować się na przyjęcie światła Jego myśli i doprowadzić do duchowego z Nim zjednoczenia[33]. Skuteczną pomocą w tym względzie służy mu filozofia. Z jednej bowiem strony, zabezpiecza ona pewność tej prawdy, w której kleryk rozpoznaje podstawę swego osobistego i całkowitego oddania się Jezusowi Chrystusowi w Jego Kościele. Z drugiej natomiast, odkrywając i uzasadniając prawdę, służy ona zachowaniu tożsamości kapłana i jego zaangażowania misyjnego i apostolskiego[34].

Kolejny argument na rzecz realizmu filozoficznego dotyczy okoliczności, w których spełnia się kapłańska misja głoszenia prawdy we współczesnym świecie. Przyszły kapłan już dziś konkuruje z coraz bardziej rozpowszechnionym w kulturze relatywizmem, subiektywizmem i eklektyzmem. Przedstawiciele relatywizmu uznają, że to, co jest prawdą dla jednych, może nie być prawdą dla innych. Zwolennicy subiektywizmu, uważając rozum za jedyne źródło poznania, stają się niezdolni do przyjęcia metafizycznej prawdy płynącej z realnie istniejącego bytu. Z kolei, reprezentanci eklektyzmu, korzystając

[31] Por. Sobór Watykański II, *Ad Gentes. Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, Rzym, 7 grudnia 1965, nr 11. N.B. podobnie jak buddyzm i islam, chrześcijaństwo jest także religią misyjną i kieruje swoje przesłanie do wszystkich ludzi. Jednakże, podczas gdy buddyzm wydaje się być religią kosmocentryczną, a islam teocentryczną, to chrześcijaństwo jest raczej antropocentryczne, co zdaje się potwierdzać postawa samego Boga, który „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba [...] i stał się człowiekiem" (*Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański*).

[32] Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 5; *Zasady formacji...*, s. 150.

[33] Por. *Zasady formacji...*, s. 107.

[34] Por. Jan Paweł II, *Pastores Dabo Vobis*, nr 52.

z różnych kontekstów filozoficznych, nie dbają ani o ich spójność i systematyczne powiązanie, ani o ich zgodność z prawdą chrześcijańską[35]. W takim kontekście filozofia realistyczna, z uwagi na swój uniwersalny, dorzeczny i racjonalny charakter, jawi się jako skuteczna obrona posiadającej status dogmatu prawdy głoszonej przez Kościół.

Podsumowanie

Celem powyższych rozważań była próba odpowiedzi na pytanie o potrzebę filozofii w wyższym seminarium duchownym. W świetle przeprowadzonych analiz studia filozoficzne przyszłych kapłanów jawią się jako szczególna alternatywa dla nierzadko spotykanych wśród katolików poglądów fideistycznych. Za obecnością filozofii w programie zajęć seminaryjnych przemawia jednak nie tylko możliwość posłużenia się nią w celu zbudowania intelektualnych fundamentów pod wyznawaną i głoszoną przez kleryka wiarę religijną, która nie może obyć się bez rozumu i uchylić od trudu racjonalnego uzasadnienia swoich treści. Równie ważną racją wprowadzenia alumna w arkana *umiłowania mądrości*, zwłaszcza w zakresie klasycznej filozofii bytu, jest umożliwienie mu lepszego zrozumienia natury człowieka i otaczającej go rzeczywistości. Dzięki temu nabywa on uzasadnionego przekonania, że ludzki rozum jest w stanie poznać prawdę obiektywną i uniwersalną, w tym również prawdę o Bogu jako ostatecznej przyczynie wszystkiego, co istnieje. W konsekwencji staje się on zdolny do podjęcia rozumnego dialogu o prawdzie z coraz bardziej zglobalizowanym światem[36].

[35] Por. *Dominus Iesus*, nr 4.

[36] Por. Jan Paweł II, *Pastores Dabo Vobis*, nr 52.

A Philosophy in Catholic Theological Seminaries

Summary

The article aims at answering to the question whether students of the Catholic theological seminary do need any philosophy. Undertaken analyses lead to a conclusion that philosophy is an alternative for fideism which seems to be quite wide-spread among Catholics. However, the philosophical study by seminarians finds its reason not only in giving an intellectual support to their religious faith. The philosophy, especially the metaphysics, has its proper place in theological curriculum also for it enables the seminarians to acquire a better understanding of the human nature and the nature of all reality. The seminarians, by exercising the philosophy, strengthen their belief that the human reason can know an objective and universal truth, including a truth about God as an ultimate cause of all natural beings. In consequence, they become able to enter into a reasonable dialogue about truth with a more and more globalized world.

Imelda Chłodna
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Kilka uwag na temat roli retoryki w kształceniu humanistycznym

Zastanówmy się nad znaczeniem, jakie posiada retoryka w wykształceniu ogólnym, a więc odpowiedzmy na pytanie czy, a jeżeli tak to dlaczego warto uczyć się retoryki? Jeśli założymy, że na wykształcenie ogólne składają się dwa podstawowe elementy: 1) wszechstronny rozwój władz umysłowych; 2) przyswojenie sobie pewnej ilości pożytecznych w życiu wiadomości o otaczającym nas świecie, wiadomości, które poszerzają nasz widnokrąg umysłowy, dają możliwość orientowania się w narzucanych nam przez życie zjawiskach, to okaże się, iż nauka retoryki – języka ojczystego spełnia oba te warunki. Kształci ona bowiem umysł w kierunku logiczno-formalnym i daje mu pewien zasób przesłanek realnych, czyli pewną wiedzę o rzeczywistości. Owa zdolność jasnego, precyzyjnego formułowania i wyrażania swoich myśli pozwala nam w sposób komunikatywny tę wiedzę o rzeczywistości przekazywać innym. Jest to szczególnie ważne w obliczu zjawiska, które ma dzisiaj miejsce wśród młodzieży na wszystkich poziomach edukacji. Zjawiska, na które wskazują coraz częściej nauczyciele i wychowawcy, a mianowicie analfabetyzmu funkcjonalnego i związanego z nim analfabetyzmu kulturowego[1].

Analfabetyzm funkcjonalny polega na niezdolności rozumienia napisanego słowa, które jest w powszechnym użyciu. Dzisiejsi uczniowie i studenci nie potrafią czytać i nie czytają. Doświadczamy dzisiaj zanikania umiejętności czytania i pisania, co szczególnie widoczne jest wśród młodych ludzi, którzy nie będąc wdrażani w tę

[1] Zob. D. Closson, *The Closing of the American Heart*, Probe Ministries International, 1993.

umiejętność od pierwszych lat szkoły mają z tym ogromny problem. Kolejny typ analfabetyzmu, to tzw. analfabetyzm kulturowy. Dotyczy on uczniów, studentów, którzy czytać umieją, ale nie są zdolni do normalnego rozwoju we współczesnym świecie z powodu braku informacji potrzebnych do zinterpretowania materiału, który czytają. Odpowiedzialne za taki stan rzeczy są modele edukacji, które opierają się na twierdzeniu, że zdolności intelektualne i społeczne ucznia będą rozwijać się naturalnie, bez pomocy specjalnych treści edukacyjnych. Modele te bardziej koncentrują się na tym, w jaki sposób uczniowie zdobywają wiadomości niż na tym, czego się uczą. W konsekwencji uczniowie nie są wdrażani do zdobywania odpowiedniej ilości potrzebnych informacji, stając się kulturowymi analfabetami.

Tutaj właśnie z pomocą przychodzi retoryka, jako umiejętność m.in. poprawnego mówienia, czytania i pisania, poprawnego rozumowania i argumentowania, umiejętność analizy i interpretacji tekstów, prowadzenia dyskusji, debat i negocjacji. Nauczanie retoryki powinno spełniać dwojakiego rodzaju zadania. Z jednej strony uczeń powinien ćwiczyć się w poprawnym i logicznym wyrażaniu swoich myśli w mowie i w piśmie, z drugiej natomiast powinien poznawać zasadnicze zjawiska językowe i ich właściwości, aby za ich pomocą odpowiednio interpretować i w zrozumiały sposób wyrażać posiadaną wiedzę. W grę wchodzą tu zatem umiejętności teoretyczne, czyli znajomość podstawowych przynajmniej wiadomości z teorii języka oraz praktyczna znajomość języka ojczystego. Nauka gramatyki i stylistyki, a więc teorii językowej daje nam cały szereg pożytecznych wiadomości. Zjawiska i procesy językowe są funkcjami zjawisk i procesów myślowych, w języku odzwierciedlają się do pewnego stopnia formy i treść naszych myśli. Nauka teorii językowej może być zatem uważana za pewnego rodzaju wstęp do logiki, psychologii czy filozofii, jak to było w nauczaniu klasycznym, a podstawowe wiadomości z tych nauk powinny wchodzić w zakres wykształcenia ogólnego.

Kolejną ważną zaletą nauczania retoryki jest jej powszechność, uniwersalność. Świadomość języka i związanych z nim zjawisk ma bowiem każdy człowiek. Już przez sam fakt, że jest człowiekiem, niezależnie od pracy zawodowej jaką wykonuje. Każdy człowiek posługuje się językiem w myśli i mowie. Widzimy zatem, że nauka

retoryki umiejętnie i we właściwy sposób traktowana jest doskonałym narzędziem kształcenia umysłu pod względem logiczno-formalnym, daje także cały szereg przydatnych w życiu wiadomości, realizując dwa zasadnicze zadania kształcenia ogólnego: wszechstronnie rozwija nasze zdolności umysłowe oraz pomaga zdobywać wiedzę o otaczającym nas świecie.

Jeśli chodzi o praktyczną naukę języka, to jej znaczenie kształcące jest również doniosłe, ponieważ ćwiczenia w umiejętności wysławiania się są zarazem ćwiczeniami w umiejętności myślenia. Ponadto, zwiększanie zasobu słownictwa nieodłącznie idzie w parze z rozwijaniem zasobu pojęciowego. Język jest z jednej strony nieocenionym narzędziem myślenia, a poza tym jest skarbnicą doświadczeń i wiedzy, którą przekazali nam nasi przodkowie. Każdy człowiek ucząc się języka przez naśladowanie nie tylko kształtuje w sobie nowy sposób myślenia, ale zarazem przyswaja sobie wiedzę zdobywaną przez poprzednie pokolenia. Wiedza ta nie ma granic, dlatego człowiek uczy się języka od chwili, kiedy wymówił pierwszy wyraz, aż do samej śmierci. W pierwszych latach przyswaja sobie nie tylko wyrazy lecz i formy gramatyczne, następnie poszerza swój zasób słownictwa. Każda z tych umiejętności jest pewnym krokiem naprzód w kierunku rozwoju umysłowego. A zatem widzimy, że ćwiczenia w praktycznej umiejętności posługiwania się językiem mają równie ważne znaczenie jak i nauka teorii językowej. Ćwicząc umiejętność wysławiania się rozwijamy zdolności ścisłego myślenia, a wzbogacając zasób słownictwa, wzbogacamy i pogłębiamy jednocześnie zasób pojęciowy.

Nauka sztuki retoryki oprócz zadań intelektualnych ma także wpływ na kształtowanie się uczuć etyczno-społecznych, może być również szkołą wykształcenia estetycznego. Język jest funkcją naszego myślenia, ale należy pamiętać, że człowiek rozwija tę umiejętność dzięki temu, że żyje w społeczności innych osób, żyje życiem społecznym. Pozostawiony sam sobie nigdy nie doszedłby do rozwoju mowy. Umiejętność porozumiewania się, posługiwania się językiem, który jest niezbędnym warunkiem naszego rozwoju umysłowego, posiadamy dzięki społeczeństwu, wśród którego wzrośliśmy i żyjemy. Wdrażanie młodych i nie tylko młodych ludzi w ten społeczny pierwiastek języka może pozytywnie wpłynąć na rozbudzenie się uczuć etyczno-

społecznych. Ponadto świadomość, że język, który jest tak znakomitym narzędziem myślenia, wraz z którym przyswajamy sobie wiedzę całego szeregu poprzednich pokoleń posiadamy dzięki temu, że żyjemy w społeczeństwie, rozbudza w człowieku uczucie wdzięczności względem społeczeństwa i poczucie zaciągniętych wobec niego obowiązków. Z drugiej strony przekonanie, że pod względem językowym, jak zresztą pod innymi względami, jest się zależnym od społeczeństwa, od środowiska, w którym się żyje łagodzi zbytni indywidualizm i rozwija poczucie solidarności społecznej.

Tak więc zalet uczenia się retoryki i jej nauczania jest wiele. Opanowanie sztuki posługiwania się słowem ze znawstwem i umiejętnością ma ogromne znaczenie, zarówno w naszym życiu indywidualnym, jak i społecznym. U jednego z polskich pedagogów doby oświecenia, Jędrzeja Śniadeckiego czytamy: „Najlepszym dowodem oświaty narodu jest wydoskonalenie, czystość i dokładność jego mowy. Bo w niej jest skład wszystkich jego myśli i całej jego nauki. Ateńczykowie, najoświeceńszy w starożytności naród, lud, który język swój powszechnym Greków zdaniem z wielkim wymawiał wdziękiem i do najwyższego stopnia wydoskonalił, a nareszcie i wypieścił, uważali tę naukę za najważniejszą i najpierwszą”[2].

Several Remarks on the Role of Rhetoric in Humanistic Education

Summary

In this article the Authoress is thinking about the role of rhetoric in liberal education and answers on question whether and why it is worthy to learn rhetoric? The rhetoric is helpful as the skill of correct telling, reading and writing, correct reasoning and argumentation, skill of analysis and interpretation of texts, leadership of discussion, debates and negotiation. It includes the theoretical skills, that is at least the basic knowledge of theory of language as well as the practical knowledge of native language.

[2] J. Śniadecki, *O fizycznym wychowaniu dzieci*, Warszawa 1920, cyt. za: B. Wieczorkiewicz, *Zasady poprawnej wymowy polskiej*, Warszawa 1947, s. 11.

Teaching of linguistic theory can be the introduction to logic, psychology whether philosophy, as this was in classical teaching. Except intellectual tasks, teaching of the art of rhetoric has its influence on molding ethical and social feelings, can be also the school of aesthetical education. The skill of using words with knowledge and ability has the huge significance, both in our individual as and social life.

Tadeusz Rynkiewicz
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Rola uniwersytetu w kulturze – Jan Paweł II (cytaty)

Pontyfikat Jana Pawła II zaowocował wielką ilością wypowiedzi Papieża o uniwersytecie. Ich charakter jest różnorodny. Niektóre sformułowane zostały z tytułu pełnionego urzędu i skierowane były do uczelni katolickich pod postacią konstytucji apostolskich; inne, to z kolei przemówienia do środowisk uniwersyteckich wygłoszone podczas licznych podróży Ojca Świętego. Wśród nich były także fragmenty homilii wygłaszane podczas Mszy św. odprawianych na rozpoczęcie roku akademickiego. Zabierając głos na temat uniwersytetu Jan Paweł II często podkreślał swoją osobistą z nim więź – także uczuciową: „Pamięć tego, czym jest uniwersytet – *Alma Mater* – noszę w sobie wciąż żywą. Nie tylko pamięć, ale poczucie długu, który należy spłacać całym życiem"[1]. Mówił też jako niegdysiejszy wykładowca uniwersytecki, profesor, naukowiec: „Przez wiele lat ja sam korzystałem z dobrodziejstw życia uniwersyteckiego, wzbogacając się wewnętrznie dzięki temu, co stanowi jego istotę: dzięki gorliwemu poszukiwaniu prawdy i bezinteresownemu przekazywaniu jej młodym i tym wszystkim, którzy uczą się zasad ścisłego rozumowania, aby działać w sposób prawy i lepiej służyć ludzkiej społeczności"[2]. Szerokie zaangażowanie Jana Pawła II na rzecz uniwersytetu, jako ośrodka kulturotwórczego służącego „poszukiwaniu prawdy i bezinteresownemu przekazywaniu jej młodym" wynikało z bogactwa osobistych doświadczeń uniwersyteckich Papieża, jednak przede

[1] Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do świata nauki, Aula KUL-u, 9 VI 1987 r.

[2] Konstytucja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II *O uniwersytetach katolickich (Ex corde Ecclesiae)*, 15.08.1990 r.

wszystkim było ono wyrazem głębokiej troski o kondycję uniwersytetu, o jego status w życiu kulturowym społeczeństwa, w życiu narodu i państwa. Współczesne przemiany kulturowe także związane z dokonującym się procesem globalizacji nie omijają uniwersytetu. Jednym z jego istotnych elementów w ramach założeń Unii Europejskiej jest wdrożenie tak zwanego procesu bolońskiego, co w konsekwencji doprowadziło do pogłębienia kryzysu tradycyjnej roli uniwersytetu powodując wiele negatywnych zmian, w wyniku których współczesna uczelnia wyższa traci autonomię i przeorganizowując się zostaje „przedsiębiorstwem na garnuszku państwa", które decyduje chociażby o finansowaniu określonych dyscyplin naukowych. Następuje zjawisko komercjalizacji wykształcenia wyższego, „umasowienie" studiów, upadek tradycyjnej relacji mistrz – uczeń, upadek, a także spadek znaczenia wydziałów i kierunków humanistycznych, nie mówiąc już o rezygnacji z takich fundamentalnych ideałów akademickich jak prawda, a także obiektywność wiedzy. W obliczu tych wszystkich negatywnych przemian warto sięgnąć do skarbca wypowiedzi Jana Pawła II o uniwersytecie, który poprzez pryzmat współczesności wskazywał w swoim nauczaniu na znaczenie tradycji i nieprzemijalnych wartości, na których zbudowana została kultura europejska, a wraz z nią uniwersytet, jako „arcydzieło ludzkiej kultury".

Misja uniwersytetu

W Konstytucji Apostolskiej o uniwersytetach katolickich z roku 1990 Jana Pawła II czytamy, iż najistotniejszą i podstawową misją uniwersytetu jest: „nieustanne poszukiwanie prawdy poprzez badania naukowe. Przechowywanie i przekazywanie wiedzy dla dobra społeczeństwa"[3]. Zatem służba społeczeństwu i całej kulturze poprzez działalność na rzecz rozwoju nauki jest misją uniwersytetu, ale także jest nią – o czym Papież wspomina w Krakowie 8 czerwca 1997 roku – wychowywanie młodych pokoleń. „Czym jest uniwersytet? Jaka jest jego rola w kulturze i w społeczeństwie? *Alma Mater.*

[3] Tamże.

Alma Mater Jagellonica... Określenie to stosuje się także do uczelni – i ma to głęboki sens. *Mater* – matka, czyli ta, która rodzi i która wychowuje, kształci. Uniwersytet ma w sobie podobieństwo do matki, [*jakieś macierzyństwo*]. Podobny jest do niej przez troskę macierzyńską. Ta troska jest natury duchowej: rodzenie dusz do wiedzy, do mądrości, kształtowanie umysłów i serc. Jest to wkład nieporównywalny z niczym"[4].

Uniwersytet, pracując na rzecz społeczeństwa i całej kultury, wypełnia swe powołanie poprzez prowadzenie badań naukowych oraz nauczanie i formację studentów, którzy „z własnej woli towarzyszą swym nauczycielom, złączeni z nimi tą samą miłością wiedzy"[5]. To im Jan Paweł II dedykuje te oto słowa wypowiedziane 2 czerwca 1980 roku w siedzibie UNESCO w Paryżu: „Są to miejsca [uniwersytety – dop. autora], o których trudno nie mówić bez głębokiego wzruszenia. Warsztaty pracy, przy których powołanie człowieka do poznania i konstytutywny związek samego człowieczeństwa z prawdą, jako celem poznania, staje się codzienną rzeczywistością, niejako chlebem powszednim tylu mistrzów, czcigodnych koryfeuszy nauki i jej praktycznego zastosowania, a wokół nich młodych badaczy i adeptów nauki oraz rzeszy studentów ściągających do tych ośrodków poznania i wiedzy. Znajdujemy się tutaj jak gdyby na tych najwyższych szczeblach drabiny, po której człowiek od samego początku wspina się ku poznaniu rzeczywistości świata, jaki go otacza – a także tajników własnego człowieczeństwa. Ten historyczny proces w naszej epoce dosięgnął nieznanej przedtem możliwości i otworzył przed ludzkim umysłem nieznane przedtem horyzonty. Trudno byłoby tutaj wchodzić w jakiekolwiek szczegóły – tak bogaty jest rozwój nauki, tak wielokierunkowa specjalizacja na drodze ludzkiego poznania"[6].

[4] Przemówienie Ojca Świętego na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, Kościół św. Anny, 8.06.1997 r.

[5] List papieża Aleksandra IV do Uniwersytetu Paryskiego, 14 kwietnia 1255, Wstęp, *Bullarium Diplomatum*, t. III, Turyn 1858, s. 602., za: Jan Paweł II, Konstytucja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II O uniwersytetach..., dz. cyt.

[6] Jan Paweł II, Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2008, s. 293.

Umiłowanie prawdy ze względu na nią samą powinno być nie tylko wyznacznikiem wszystkich badań naukowych, ale – jak podkreślił Papież 9 czerwca 1987 roku w Lublinie – powinno również stanowić zasadę jednoczącą środowisko akademickie: „Kiedy przemawiam do Was, czcigodni Państwo, mam przed oczyma duszy wszystkie te środowiska, te wspólnoty, w których służba poznaniu – czyli służba Prawdzie – staje się podstawą kształtowania człowieka. [...] Służąc prawdzie z miłości do prawdy i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie, tworzymy wspólnotę ludzi zjednoczonych miłością do prawdy i miłością wzajemną w prawdzie, wspólnotę ludzi, dla których miłość prawdy stanowi zasadę jednoczącej ich więzi”[7].

W Krakowie 8 czerwca 1997 roku Jan Paweł II wskazał natomiast na uniwersytet jako wspólnotę, która poprzez wspólny wysiłek badaczy powołana jest do odkrywania nie tylko prawdy o człowieku i otaczającym świecie, ale też do zmierzania ku Prawdzie najwyższej, ku Bogu, jako ostatecznemu celowi człowieczeństwa: „Powołaniem każdego uniwersytetu jest służba prawdzie: jej odkrywanie i przekazywanie innym. Wymownie wyraził to artysta projektujący kaplicę św. Jana z Kęt, która zdobi tę kolegiatę. Sarkofag Mistrza Jana został umieszczony na barkach postaci uosabiających cztery tradycyjne wydziały Uniwersytetu: Medycynę, Prawo, Filozofię i Teologię. Przywodzi to na myśl ten właśnie kształt uniwersytetu, który poprzez wysiłek badawczy wielu dyscyplin naukowych stopniowo zbliża się ku Prawdzie najwyższej. Człowiek przekracza granice poszczególnych dyscyplin wiedzy, tak aby ukierunkować je ku owej Prawdzie i ku ostatecznemu spełnieniu swego człowieczeństwa. Można tutaj mówić o solidarności różnych dyscyplin naukowych w służbie człowiekowi i odkrywaniu coraz pełniejszej prawdy o nim samym i o otaczającym go świecie, [*o kosmosie*]. Człowiek ma żywą świadomość, iż prawda jest poza i „ponad” nim samym. Człowiek nie tworzy prawdy, ale ona sama się przed nim odsłania, gdy jej szuka wytrwale. Poznanie prawdy rodzi jedyną w swym rodzaju duchową radość (*gaudium veritatis*).

[7] Jan Paweł II, Przemówienie Ojca Świętego do świata nauki, Aula KUL-u..., dz. cyt.

[...] W tym przeżyciu radości z poznania prawdy, [*gaudium veritatis*] można widzieć także jakieś potwierdzenie transcendentnego powołania człowieka, wręcz jego otwarcia się na nieskończoność"[8].

Misja uniwersytetu, której istotnym elementem jest nakierowanie na osiągnięcie ostatecznego celu człowieczeństwa, nie jest jednak jakimś fatalizmem, czy błędem, ale przeciwnie, jest programem dla środowisk akademickich na drodze do odkrycia Boga, o czym Papież powiedział 9 czerwca 1987 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim: „Nieustanne odnajdywanie twórczego dynamizmu ducha zakłada zdecydowaną wolę całej wspólnoty uniwersyteckiej, w szczególności profesorów i władz akademickich, przekraczania samych siebie, i żywą cnotę teologiczną nadziei. Nauka, wiedza nie uznają fatalizmu, lecz starają się w wolności budować przyszłość... Przyszłość nie jest już fatalizmem, któremu trzeba się poddać, lecz programem, zadaniem do wspólnej realizacji, przy pomocy światła Bożego"[9].

Autonomia uniwersytetu

Misja uniwersytetu, również w wymiarze kulturowym, nie będzie możliwa do zrealizowania bez zachowania przez uniwersytet autonomii. W wyniku procesu bolońskiego nastąpiło uzależnienie uniwersytetu od struktur państwa, które decyduje o jego finansowaniu. Programy nauczania kierunków i specjalności studiów są podporządkowane określonym standardom nauczania i wymagają akceptacji ministra. Uniwersytet został wręcz zredukowany do roli „przedsiębiorstwa", które aby przetrwać musi rezygnować z autonomii i podporządkować się regułom ekonomicznym dostosowując ofertę edukacyjną do wymogów i potrzeb rynku pracy. Wszystkie te zmiany godzą w instytucjonalną autonomię uniwersytetu. Jan Paweł II w dokumencie wydanym w roku 1990 w Konstytucji Apostolskiej opowiedział się za utrzymaniem autonomii uniwersytetu: „Uniwersytet po-

[8] Jan Paweł II, Przemówienie Ojca Świętego na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego..., dz. cyt.

[9] Jan Paweł II, Przemówienie do społeczności KUL, 9 czerwca 1987 r.

siada instytucjonalną autonomię, bez której nie może wypełniać skutecznie swoich zadań i która gwarantuje jego członkom wolność akademicką, strzegąc praw jednostki i wspólnoty w granicach zakreślonych przez wymogi prawdy i dobra wspólnego"[10]. „Instytucjonalna autonomia" – zaznacza Papież – ma tu oznaczać, że ciało zarządzające instytucją akademicką jest i pozostaje wewnątrz tej instytucji. „Wolność akademicka" jest gwarancją udzieloną wszystkim, którzy zajmują się nauczaniem i pracą badawczą, pozwalającą im poszukiwać prawdy – w zakresie wybranej przez siebie dziedziny wiedzy i zgodnie z metodami właściwymi dla tej dziedziny – wszędzie tam, gdzie prowadzi ich analiza i zgromadzone dane, oraz dzielić się rezultatami tych poszukiwań poprzez nauczanie i publikacje, z zachowaniem wspomnianych warunków, to jest z poszanowaniem praw jednostki i społeczności w świetle wymogów prawdy i dobra wspólnego"[11].

Gwarancja „wolności akademickiej" oparta jest na „podmiotowości wspólnoty osób". W roku 1997 Jan Paweł II wezwał wspólnotę akademicką do obrony podmiotowości uniwersytetu jako właśnie „podmiotowości wspólnoty osób", która „rodzi się z samej natury bytu osobowego: odpowiada w pierwszym rzędzie godności ludzkiej osoby. Jest tej godności potwierdzeniem, sprawdzianem – zarazem wymogiem, zarówno w życiu osobistym, jak i zbiorowym. [...] „Człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza. Dlatego, że przez swój umysł zwrócony jest „z natury" ku prawdzie. W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje. Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek odkrywa, że sposób jego bytowania w świecie jest nie tylko całkowicie różny od wszystkiego innego pośród świata, lecz że jest także wyróżniony, nadrzędny wobec

[10] Zob. Dokument Soboru Watykańskiego II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, n. 59. *Gravissimum educationis*, n. 10, w: *Konstytucja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II O uniwersytetach katolickich...*, dz. cyt.

[11] Konstytucja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II *O uniwersytetach katolickich Ex corde Ecclesiae*, Watykan, 15.08.1990 r., przyp. 15.

wszystkiego innego w jego obrębie. Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swojej godności! [...] Uczelnie, warsztaty pracy poznawczej, działające wedle wielorakiej metodologii, są do tego wezwane w sposób szczególny [do zachowania podmiotowości – przyp. autora]. Są do tego wezwane „od wewnątrz": z racji swej konstytucji, która jest nieodzowna w służbie prawdy. Są do tego wezwane również niejako „od zewnątrz" – ze względu na społeczeństwo, wśród którego żyją i dla którego działają. Społeczeństwo oczekuje od swych uniwersytetów ugruntowania własnej podmiotowości, oczekuje ukazania racji, które ją uzasadniają, oraz motywów i działań, które jej służą. Z tym też jest ściśle związany wymóg wolności akademickiej, czy też słusznej autonomii uniwersytetów i uczelni. Ta właśnie autonomia na służbie prawdy poznawanej i przekazywanej jest warunkiem niejako organicznym podmiotowości całego społeczeństwa, wśród którego uniwersytety spełniają swoją misję"[12].

Autonomia uniwersytetu to przede wszystkim wolność badań naukowych, prowadzonych niezależnie od aktualnej władzy politycznej i ekonomicznej. Jan Paweł II zwrócił uwagę na problem „kolonializmu intelektualnego" przemawiając na forum Papieskiej Akademii Nauk w Rzymie 10 listopada 1979 roku: „Poszukiwanie prawdy jest zadaniem nauk podstawowych. Badacz na tym pierwszym szlaku nauki odczuwa cały urok słów świętego Augustyna: „Intellectum valde Ama", „bardzo kochaj rozum" i właściwą mu funkcję poznawania prawdy. Nauka czysta jest dobrem zasługującym na wielką miłość, jest bowiem poznaniem, czyli doskonaleniem inteligencji człowieka. Bardziej nawet niż za zastosowania techniczne winna być czczona sama przez się, jako integralna część kultury. Nauki podstawowe są dobrem powszechnym, które każdy lud powinien móc rozwijać w pełni swobodnie, niezależnie od wszelkich form zależności międzynarodowej lub kolonializmu intelektualnego. Badania podstawowe powinny być niezależne od władzy politycznej i gospodarczej, która powinna przyczyniać się do ich rozwoju, nie stawiając przeszkód ich twórczemu rozwojowi i nie podporządkowując ich

[12] Jan Paweł II, Przemówienie Ojca Świętego do świata nauki..., dz. cyt.

swym własnym celom. Jak każda prawda, prawda naukowa rozliczać się musi jedynie ze sobą i Prawdą najwyższą, którą jest Bóg, Stwórca człowieka i wszelkiej rzeczy"[13].

W Rzymie 11 listopada 2002 roku Ojciec Święty przypomniał społeczności akademickiej o konieczności bezkompromisowej obrony autonomii uniwersytetu: „Społeczność naukowa, która broni swej uprawnionej autonomii przed ekonomicznymi i politycznymi siłami nacisku, zachowuje niezależność od opinii większości oraz nie ulega pogoni za zyskiem, lecz bezinteresownie dąży do prawdy i dba o dobro wspólne, może pomagać i służyć narodom świata. W wypełnianiu tego zadania żadne instytucje nie są w stanie jej wyręczyć"[14].

Wolność badań naukowych

To co z nauki czyni narzędzie dla pozanaukowych celów, co godzi w zasadę bezinteresownego poznania prawdy, godzi także w wolność badań naukowych. Jan Paweł II przemawiając w Paryżu w siedzibie UNESCO w roku 1980 z wielką troską wskazał na istniejące realne zagrożenia dla wolności badań naukowych: „O ile buduje nas w pracy naukowej – buduje i najgłębiej raduje zarazem – ów rys bezinteresownego poznania prawdy, której uczony służy z najwyższym oddaniem, a nieraz i z narażeniem zdrowia czy nawet życia – o tyle musi niepokoić wszystko to, co sprzeciwia się zasadom bezinteresowności i obiektywizmu, co z nauki czyni narzędzie innych, pozanaukowych celów; więcej, co tylko takie cele stawia i zakłada, wymagając od ludzi nauki, aby stali się ich sługami, nie pozwalając im samodzielnie sądzić i rozstrzygać, w całkowitej wolności ducha, o humanistycznej i etycznej godziwości tychże celów lub grożąc konsekwencjami w wypadku odmowy"[15].

---

[13] Jan Paweł II, Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, Rzym, 10 listopada 1979, Wyd. ZNAK, Kraków 2008, s. 348-349.

[14] Jan Paweł II, *Odkrywać zdumiewającą prawdę o człowieku i świecie*, 11 XI 2002 – Do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Nauk.

[15] Jan Paweł II, Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego* ..., dz. cyt., s. 293.

Nauka traktowana instrumentalnie dla celów pozanaukowych jest niezdolna do odkrywania prawdy w zgodzie z dobrem człowieka i prowadzi nieuchronnie do „kryzysu wiarygodności nauki". Ojciec Święty podjął ten temat 15 listopada 1980 roku w Kolonii: „Mówiliśmy dotąd świadomie o nauce, która stoi w służbie kultury i w ten sposób w służbie człowieka. Byłoby to jednak zbyt mało, gdybyśmy ograniczyli się do tego jedynie aspektu. Szczególnie w obliczu kryzysu musimy pamiętać o tym, że nauka nie jest jedynie służbą innym celom. Poznanie prawdy ma sens samo w sobie. Jest ono dokonaniem o charakterze ludzkim i osobowym, ludzkim dobrem wysokiej rangi. Czysta „teoria" sama jest pewną formą ludzkiej *praxis*, a człowiek wierzący oczekuje najwyższej *praxis*, jednoczącej z Bogiem na wieki; jest ona widzeniem, jest więc „teorią". Mówimy o „kryzysie wiarygodności nauki". Tak, nauka ma wtedy sens i słuszność, kiedy uznaje się ją za zdolną do odkrywania prawdy i kiedy w prawdzie uznaje się dobro człowieka. Wtedy jest też usprawiedliwione zadanie wolności nauki; jak bowiem inaczej można osiągnąć ludzkie dobro, jeśli nie w wolności? Nauka powinna być wolna także w tym sensie, że nie będą jej w sposób istotny określały cele pośrednie, potrzeby gospodarcze czy interesy ekonomiczne. Nie znaczy to, że powinna być w sposób zasadniczy oddzielona od *praxis*. Żeby jednak mogła oddziaływać na praktykę, musi być najpierw określona przez prawdę, a więc otwarta ku prawdzie. Nauka, wolna i poddana tylko prawdzie, nie da się dopasować do modelu funkcjonalistycznego ani do żadnego innego modelu, który zawężałby rozumienie naukowej racjonalności. Nauka musi pozostać otwarta, a także zróżnicowana; nie powinniśmy się bać utraty jednoczącej orientacji podstawowej. Jest ona dana w troistości osobowego rozumu, wolności i prawdy, w troistości, na której opiera się i w której jest zagwarantowana różnorodność konkretnych urzeczywistnień"[16].

[16] Jan Paweł II, Przemówienie do ludzi nauki, Kolonia, 15 listopada 1980, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 344-345.

Uniwersytet miejscem formacji „całego człowieka"

Zawężenie działalności uniwersytetu jedynie do przekazywania wiedzy i kształcenia rzesz wąsko wykwalifikowanych specjalistów sprowadza uniwersytet do roli wyższej szkoły zawodowej, w której niepraktyczne dyscypliny teoretyczne, takie jak filozofia czy teologia tracą na znaczeniu i muszą ustąpić na rzecz dyscyplin technicznych czy zawodowych. Uniwersytet wtedy spełniać będzie swój własny cel, gdy stworzy odpowiednie warunki dla wszechstronnego rozwoju całego człowieka, jego potencjału umysłowego i duchowego. Aby to osiągnąć, konieczna jest jednak formacja całego człowieka, którą to myśl Ojciec Święty zawarł w adhortacji *Ecclesia in Europa*: „Ujawnia się tutaj szczególna rola uniwersytetów jako powszechnej wspólnoty nauk, a nie tylko jako zbioru różnych specjalności; w obecnej sytuacji wymaga się od nich, aby nie poprzestawały wyłącznie na nauczaniu, na przekazywaniu wiedzy technicznej i zawodowej, która jest bardzo ważna, ale niewystarczająca, lecz by starały się też pełnić gorliwie misję wychowawczą w służbie nowych pokoleń, odwołując się do dziedzictwa ideałów i wartości, które cechowały minione tysiąclecia. Uniwersytet będzie mógł w ten sposób dopomóc Europie odnaleźć i zachować własną «duszę», ożywiając owe chrześcijańskie korzenie, które dały jej początek"[17].

Przemawiając w Częstochowie 6 czerwca 1979 roku Jan Paweł II ponownie wskazywał, iż wiedza nie może być traktowana instrumentalnie, jedynie jako narzędzie podporządkowane celom praktycznym, lecz ma służyć rozwojowi całego człowieka: „Myślę, że coraz bardziej w świecie współczesnym, w różnych tego świata systemach, wytworzonych na gruncie różnych ideologii, które zresztą mają dość wspólny korzeń, coraz bardziej będzie oczywiste, że sama tylko produkcja wykształconych, wysoko wyszkolonych, wyspecjalizowanych jednostek nie rozwiązuje zagadnienia. Nie rozwiązuje zagadnienia człowieka. Droga uniwersytetu, droga społeczeństwa ludzkiego, droga narodu i ludzkości, to droga do wyzwalania człowieczeństwa, tego

[17] Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Ecclesia in Europa,* Synod biskupów obradował w dniach 1-23 X 1999 r., ogłoszona 28 czerwca 2003 r.

wielkiego potencjału możliwości ducha ludzkiego, umysłu, woli i serca – kształtowanie wielkiego człowieczeństwa, dojrzałego człowieczeństwa. Oczywiście, że uniwersytet też tego nie zrobi sam. On ma w tym pomóc. Bardzo dobrze, jeżeli w tym nie przeszkadza. Uniwersytet jest wspaniałym środkiem do celu, instytucja uniwersytetu jest jednym z arcydzieł ludzkiej kultury. Zachodzi tylko obawa, czy to arcydzieło nie ulega w dzisiejszej epoce odkształceniu i to w wymiarze globu... Nie wiem, już się na tym nie znam, ale boję się"[18].

W podobnym tonie, niejako kontynuując wątek, Jan Paweł II wypowiedział się w Rocca di Papa II 25 marca 2004 roku: „Uniwersytet to jest jakiś odcinek walki o człowieczeństwo człowieka. Z tego, że się nazywa uniwersytetem albo wyższą uczelnią, jeszcze nic nie wynika dla sprawy człowieka. Owszem, można nawet wyprodukować – złe wyrażenie, brutalne wyrażenie – można wytworzyć serię ludzi wyuczonych, wykształconych, ale problem jest nie w tym, chodzi o to, czy się wyzwoliło ten olbrzymi potencjał duchowy człowieka, przez który człowiek urzeczywistnia swoje człowieczeństwo. To jest decydujące"[19].

Zadaniem uniwersytetu jest pozwolić człowiekowi na wszechstronny rozwój, na uwolnienie potencjału duchowo-intelektualnego, a także przekazanie mu umiejętności samodzielnego myślenia: „Zadaniem uniwersytetu jest także uczyć, ale w gruncie rzeczy jest on po to, żeby człowiek, który do niego przychodzi, który ma swój własny rozum już co nieco rozwinięty i pewien zasób doświadczenia życiowego, nauczył się myśleć sam. Uniwersytet jest po to, żeby wyzwolił ten potencjał umysłowy i potencjał duchowy człowieka, żeby pomógł w jego wyzwoleniu się – ale to wyzwolenie jest aktem własnym, aktem osobowym tego człowieka. Oczywiście we wspólnocie, uznaję to, nie jestem żadnym indywidualistą (nawet w *Osobie i czynie* zwalczam zarówno indywidualizm, jak i totalizm. Totalizm ten, ażeby ułatwić sprawę nie tyle sobie, co innym, nazwałem tam antyindywi-

[18] Jan Paweł II, Przemówienie do profesorów i studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Częstochowa, 6 czerwca 1979 r.

[19] Tamże.

dualizmem). Otóż w tym wszystkim, co dotychczas powiedziałem, staje się jasne, że uniwersytet wtedy spełnia swój własny cel, gdy w określonej wspólnocie ludzi, przy pomocy środków o charakterze naukowo-twórczym, naukowo-badawczym prowadzi do tego, że się rozwija człowiek, że się wyzwala jego wszechstronny potencjał duchowy. Potencjał umysłu, woli i serca; formacja całego człowieka"[20].

Tylko w ten sposób uformowani ludzie nauki, kształceni w duchu prawdziwej mądrości mogą wziąć odpowiedzialność za losy przyszłych pokoleń: „Oto wielkie wyzwanie – fragment przemówienia Papieża w Krakowie 08 czerwca 1997 roku – jakie w sferze badawczej i dydaktycznej staje dzisiaj przed szkołami wyższymi: formowanie ludzi nie tylko kompetentnych w swojej specjalizacji, [*czasem wąskiej*], bogatych w encyklopedyczną wiedzę, ale nade wszystko w autentyczną mądrość. Tylko tak uformowani, będą oni mogli wziąć na swe barki odpowiedzialność za przyszłość Polski, Europy i świata"[21].

Uniwersytet wobec postępu naukowego

Konsekwencją zdeformowanej lub niepełnej wizji człowieka, jest błędnie rozumiana nauka, która z dobrodziejstwa przemienia się w poważne zagrożenie dla ludzkości. We współczesnym świecie, charakteryzującym się gwałtownym postępem nauki i techniki odkrycia naukowe i techniczne prowadzą z jednej strony do ogromnego rozwoju gospodarki i przemysłu, z drugiej jednak zagrażają dobru jednostek oraz społeczeństwu, zarówno w wymiarze moralnym, duchowym jak i religijnym. Przemawiając w Krakowie 8 czerwca 1997 roku Jan Paweł II wskazał na błędną filozoficzną koncepcję człowieka, stojącą u podstaw zagrożeń płynących ze strony źle pojętego postępu naukowego, w konsekwencji którego, człowiek traktowany jest jak „surowiec": „Innym warunkiem zdrowego rozwoju nauki, na który chciałem zwrócić uwagę, jest integralna koncepcja osoby ludzkiej.

[20] Tamże.

[21] Przemówienie Ojca Świętego na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego..., dz. cyt.

Wielki spór o człowieka u nas w Polsce wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił. Formy degradacji osoby ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego stały się bardziej subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne. Potrzeba dziś wielkiej czujności w tej dziedzinie. Otwiera się tutaj szerokie pole działania właśnie dla uniwersytetów, dla ludzi nauki. Zdeformowana lub niepełna wizja człowieka sprawia, iż nauka przemienia się łatwo z dobrodziejstwa w poważne zagrożenie dla człowieka. Rozwój współczesnych badań naukowych w pełni potwierdza te obawy. Człowiek z podmiotu i celu staje się dzisiaj nierzadko przedmiotem lub wręcz „surowcem": wystarczy wspomnieć o eksperymentach inżynierii genetycznej, które budzą wielkie nadzieje, ale równocześnie także i niemałe obawy o przyszłość rodzaju ludzkiego. Zaiste prorocze były słowa Soboru Watykańskiego II, do których często odwołuję się w spotkaniach ze światem nauki: „Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszystkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi (*Gaudium et spes*, 15)[22]".

Postęp naukowo-techniczy nigdy nie może dokonać się kosztem poświęcenia na „ołtarzu nauki" ludzkiej godności, o czym Papież przypomniał w Kolonii 15 listopada 1980: „Oddajemy bliźniemu braterską przysługę, kiedy rozpoznajemy w nim godność, która przysługuje mu jako istocie etycznej; mówimy o godności osobowej. Wiara poucza nas, że człowiek jest określony przez to, iż jest obrazem Boga; chrześcijańska tradycja dodaje do tego, że człowiek nie może – już ze względu na niego samego – być narzędziem do jakiegokolwiek celu. Dlatego osobowa godność człowieka jest tą instancją, w świetle której należy osądzić wszelkie kulturowe zastosowanie wiedzy naukowo-technicznej"[23].

[22] Tamże.

[23] Jan Paweł II, Przemówienie do ludzi nauki, Kolonia, 15 listopada 1980, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego* ..., dz. cyt., s. 342-343.

W tak symbolicznym miejscu, w Hiroszimie 25 lutego w 1981 roku Ojciec Święty Jan Paweł II zwrócił uwagę na straszliwe konsekwencje niewłaściwego wykorzystania potencjału intelektualnego naukowców wobec człowieka i przyrody: „W wielu krajach stowarzyszenia naukowców i badaczy wyrażają głęboki niepokój swego środowiska wobec nieodpowiedzialnego posługiwania się nauką, które zbyt często powoduje poważne zakłócenia w równowadze przyrody lub niesie ze sobą ruinę i ucisk człowieka przez człowieka. Przychodzą tu na myśl przede wszystkim fizyka, chemia, biologia, genetyka; słusznie potępiacie takie ich zastosowanie i takie doświadczenia, których skutki są zgubne dla ludzkości. Ale przychodzą również na myśl nauki społeczne oraz te, które odnoszą się do zachowań ludzkich, a które bywają używane do manipulowania ludźmi, do dławienia ich umysłów, dusz, godności i wolności. Krytyka nauki i technologii bywa czasem tak ostra, że jest niemal potępieniem samej istoty nauki. Tymczasem nauka i technologia są wspaniałym produktem ludzkiej twórczości danej przez Boga, otwierającym niezwykłe możliwości, z których wszyscy korzystamy. Wiemy jednak, że ten potencjał nie jest neutralny: może on być użyty tak dla postępu ludzkości, jak i dla jej degradacji”[24].

„Jestescie uczniami i świadkami Chrystusa na uniwersytecie”

Naukowiec, będąc człowiekiem wierzącym – katolikiem, nie może sprowadzać swojej wiary jedynie do sfery życia prywatnego. Podejmując obowiązki zawodowe, prowadząc prace badawcze czy dydaktyczne – o czym Papież powiedział w Rocca di Papa 25 marca 2004 – jest zobowiązany swoją osobistą postawą dawać świadectwo wiary chrześcijańskiej na uniwersytecie: „Dzięki darowi wiary spotkaliśmy Tego, który wypowiada te zdumiewające słowa: „Ja jestem

[24] Jan Paweł II, Przemówienie na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych w Hiroszimie, 25 lutego 1981, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 308-309.

prawdą" (J 14, 6). Jezus jest prawdą wszechświata i historii, sensem i przeznaczeniem ludzkiego życia, fundamentem całej rzeczywistości. Wy, którzy przyjęliście tę prawdę jako powołanie i pewnik swojego życia, powinniście ukazać zasadność tego wyboru również w waszym środowisku i w waszej pracy na uniwersytecie. Trzeba zatem postawić sobie pytanie: jaki wpływ wywiera prawda Chrystusa na wasze studia, badania, poznawanie rzeczywistości, na integralną formację osoby? Zdarza się, że niektórzy, również ci, którzy mówią, że są chrześcijanami, na uniwersytecie zachowują się tak, jakby Bóg nie istniał. Chrześcijaństwo nie jest po prostu subiektywnym wyborem opcji religijnej, w gruncie rzeczy irracjonalnym i dotyczącym sfery życia prywatnego. Jako chrześcijanie mamy obowiązek dawać świadectwo o tym, co stwierdza Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes*: „Wiara bowiem oświetla wszystko nowym światłem, ukazuje Boski zamiar co do całościowego powołania człowieka i dlatego kieruje umysł ku rozwiązaniom w pełni ludzkim" (n. 11). Musimy ukazywać, że wiara i rozum nie są ze sobą sprzeczne, lecz przeciwnie, że «wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy» (*Fides et ratio*, Wstęp)[25].

W pracy naukowej jedynie poznanie poszukujące prawdy zespolone z sumieniem naukowca, może służyć dobru człowieka, co Papież podkreślił podczas przemówienia w UNESCO 2 czerwca 1980 roku: „Istotne jest byśmy uświadomili sobie pierwszeństwo etyki przed techniką, prymat osoby wobec rzeczy, wyższość ducha nad materią. Sprawie człowieka służyć będzie jedynie poznanie zespolone z sumieniem. Ludzie nauki, jeśli mają naprawdę pomóc ludzkości, muszą zachować swiadomość transcendencji człowieka wobec świata i Boga wobec człowieka"[26].

[25] Jan Paweł II, *Jesteście uczniami i świadkami Chrystusa na uniwersytecie,* Przemówienie Jana Pawła II do uczestników VIII Międzynarodowego Forum Młodzieży, w Rocca di Papa, 25 marca 2004.

[26] Jan Paweł II, Przemówienie do UNESCO, 2 czerwca 1980, n. 22, AAS 72 (1980), s. 750; w ostatniej części cytatu przytoczone są słowa, które skierowałem do Papieskiej Akademii Nauk, 10 października 1979.

Ukształtowane sumienie naukowca powinno charakteryzować się pewną wrażliwością etyczną utrzymującą konieczną więź pomiędzy prawdą i dobrem, co zaakcentował Jan Paweł II przemawiając w Krakowie 8 czerwca 1997 roku: „W codziennym trudzie pracownika nauki konieczna jest także szczególna wrażliwość etyczna. Nie wystarcza bowiem troska o logiczną, formalną poprawność procesu myślenia. Czynności umysłu muszą być koniecznie włączone w duchowy klimat niezbędnych cnót moralnych, jak szczerość, odwaga, pokora i uczciwość oraz autentyczna troska o człowieka. Dzięki wrażliwości moralnej zachowana zostaje bardzo istotna dla nauki więź pomiędzy prawdą a dobrem. Tych dwóch spraw nie można bowiem od siebie oddzielać! Zasady wolności badań naukowych nie wolno oddzielać od odpowiedzialności etycznej każdego uczonego. W przypadku ludzi nauki ta odpowiedzialność etyczna jest szczególnie ważna. Relatywizm etyczny oraz postawy czysto utylitarne stanowią zagrożenie nie tylko dla nauki, ale wprost dla człowieka i dla społeczeństwa"[27].

To w rękach naukowca spoczywa odpowiedzialność za to, aby „ludzka myśl nie zamykała się na rzeczywistość Tajemnicy". Zachowując „dyscyplinę rozumu i uczciwość serca" człowiek powinien odważnie wkraczać na drogę, na której może spotkać Boga: „Na was zatem – na ludziach kultury i nauki – (przemówienie Jana Pawła II w Wilnie w 1993 roku) bardziej niż na kimkolwiek innym spoczywa odpowiedzialność za to, by ludzka myśl nie zamykała się na rzeczywistość Tajemnicy. Ta powinność nie zostaje na was nałożona z zewnątrz, jakby po to, by utrudnić wasze poszukiwania i ograniczyć wolność, ale w rzeczywistości jest konsekwencją samej logiki myślenia. Kiedy człowiek myśli, doświadcza swojej ograniczoności, uświadamia sobie, że nie jest prawdą, ale że wręcz musi jej szukać jakby po omacku. Zarazem przeczuwa, że jego poszukiwania nie mogą i nie powinny się ograniczać do mało znaczących i ograniczonych celów, jako że potężna siła popycha je coraz wyżej, ku nieskończonemu. Porywająca przygoda myślenia zawiera się w tej podstawowej dynamice, która stawia człowieka między świadomością własnych ograni-

[27] Jan Paweł II, Przemówienie Ojca Świętego na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego..., dz. cyt.

czeń a potrzebą absolutu. Dlatego gdy człowiek „myśli głęboko", zachowując dyscyplinę rozumu i uczciwość serca, wchodzi na drogę, na której może spotkać Boga"[28].

Uniwersytet musi przetrwać – zadanie dla środowisk akademickich

Powyższe, zacytowane fragmenty wypowiedzi Ojca Świętego stanowią krótki przekrój stanowiska Papieża w sprawie uniwersytetu, a także jego miejsca w kulturze europejskiej. Złożyły się na nie osobiste doświadczenia Papieża, jako wieloletniego pracownika nauki, ale przede wszystkim ogromne przekonanie Jana Pawła II o tym, że instytucja uniwersytetu była i jest nadal odpowiedzialna za współtworzenie europejskiego dorobku kulturowego wręcz w wymiarze cywilizacyjnym: „Przez wieki (List Jana Pawła II do rektorów uniwersytetów europejskich uczestniczących w kongresie w Lublinie, Watykan, 24 kwietnia 2004 r.) uniwersytety kształtowały duchową postać obecnej Europy, a chrześcijańskie przesłanie Dobrej Nowiny tworzyło w nich klimat otwarcia na prawdę, dobro i piękno. Pozwalało to odkrywać wartości humanistyczne niezbędne dla integralnego rozwoju osoby ludzkiej i kształtowania cywilizowanych społeczeństw"[29].

Środowiska akademickie pomne odpowiedzialności wobec tak chlubnej historii swoich poprzedników mają za zadanie nie zaprzepaścić dorobku przeszłych pokoleń i przekazać „te wartości duchowe, które wpływały na kształt kultury europejskiej" następnym pokoleniom: „Obecny czas głębokich przemian kulturowych niesie szczególne wyzwanie dla środowisk akademickich. Stoi przed nimi zadanie, by dołożyć wszelkich starań, aby dominacja technologii i myślenia pragmatycznego nie prowadziła do zaniedbania tych wartości duchowych, które w istotny sposób wpływały na kształt kultury europejskiej. Środowiskom akademickim Europy powierzona jest szczególna troska

[28] Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, Wilno, 5 września 1993, w: Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2008, s. 320-321.

[29] List Jana Pawła II do rektorów uniwersytetów europejskich uczestniczących w kongresie w Lublinie, Watykan, 24 kwietnia 2004 r.

o wartości, które odgrywały podstawową rolę w twórczym dialogu pomiędzy logosem racjonalnych interpretacji nauki a ukazywanym przez chrześcijaństwo logosem sensu i integralnej prawdy ukazującej duchową wielkość świata ludzkiej kultury. Trzeba, aby w kulturze europejskiej ten dialog był wciąż kontynuowany. Można w niej bowiem zauważyć niepokojącą «utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, której towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię»" (*Ecclesia in Europa*, 7)[30].

Cytaty zebrał i opracował:
Tadeusz Rynkiewicz

The Role of the University in the Culture – John Paul II (quotations)

Summary

In this paper the Author notes that the pontificate of John Paul II has resulted in a large number of Pope's statements about the university. Their nature is different. Some statements were formulated because of his office and were directed to a Catholic universities in the form of the apostolic constitution, other speeches were directed to the scholars and were presented at Holy Father's numerous trips. Among them were also fragments of homilies preached during the Mass celebrated at the start of the academic year. Speaking about the university, John Paul II has often stressed his personal, emotional relationship with the university. The author brings quotes from various speeches of Pope. These quotes concern the following issues: the mission of the university; the problem of university autonomy; freedom of scientific research; university as a place of formation of the „whole man"; the position of the University towards scientific progress; scientist-catholic at the university as a successor and a witness of Christ; the university needs to survive – a task for scholars.

[30] Tamże.

Piotr Roszak
Universidad de Navarra, Pampeluna

Zanim sięgniesz po Tomasza z Akwinu. Krótki poradnik teologiczny

Niemal wszystko co bierzemy do ręki poprzedzone jest instrukcją obsługi, wykazem krótkich zasad funkcjonowania, które mają ułatwić, naprowadzić na najważniejsze funkcje poszczególnych urządzeń codziennego użytku. Bez niej nie tylko nie odkryje się wszystkich możliwości drzemiących w danym urządzeniu, ale nawet istnieje poważne ryzyko, że nierozważne z niego korzystanie spowoduje jego uszkodzenie. Podobnie ma się sprawa z lekturą tekstów teologicznych. Trudno je czytać bez pewnego porządku odniesień, bez uzmysłowienia sobie narzędzi i techniki pracy teologa, który w swym warsztacie intelektualnym wybiera konkretny sposób przedstawienia prawdy, adekwatny do kontekstu kulturalno-filozoficznego swego czasu.

Nie inaczej jest w przypadku św. Tomasza z Akwinu, teologa, którego myśl naznaczyła nie tylko współczesne sobie szkoły teologiczne, ale wszystkie późniejsze debaty: aby go zrozumieć trzeba, wziąwszy do ręki jedno z jego dzieł, na chwilę się zatrzymać i przenieść w jego czas. Ta „hermeneutyka podróży" w czasy autora, w jego świat intelektualny musi być z całą pewnością dla człowieka naszych czasów intrygującym wyzwaniem. Dziś pojęć, którymi na co dzień posługiwał się mistrz teologii paryskiej Sorbony, używa wąska grupa specjalistów, a próby lektury abstrahującej od precyzyjnego określenia znaczenia słów, mogą skończyć się na niebezpiecznej (bo dalekiej od intencji autora) teologicznej bocznicy. W ten sposób czytanie Tomasza po Tomaszu staje się dla nas istotnym przedmiotem badań[1].

[1] Ten właśnie cel przyświeca ciekawym pozycjom teologicznym naszych czasów, które stawiają sobie za cel opisanie sposobu postrzegania Tomasza z Akwinu i jego

Dla współczesnego czytelnika, który zdecydował się sięgnąć po pisarza XIII-wiecznego największym wyzwaniem będzie – parafrazując słowa Karla Bartha – zburzyć ów mur czasu, który oddziela go od Akwinaty. Ponad siedem stuleci, które rozdzielają czasy Tomaszowe od naszych, wymaga wysiłku skupienia się na sprawach, które dziś może umykają uwadze, albo traktowane są jako drugorzędne i zbyt szybko przechodzi się nad nimi do porządku dziennego, ulegając pokusie kryteriów pozytywistycznego paradygmatu nauki. Tymczasem myśl św. Tomasza ukryta jest w tych zgoła niepozornych detalach jego pisarskiego stylu. Tu każdy cytat biblijny coś oznacza, podobnie kolejność i ciąg myślowy dyskursu wyznaczają nowe perspektywy, a każda cząstka wpisuje się w pomysł całości.

Tomasz uwielbia nie-dopowiedzieć, zostawiając czytelnikowi kontynuowanie rozpoczętej i naszkicowanej drogi ku prawdzie. Architektoniczny charakter teologii Mistrza z Akwinu, zauważony przez O. Pescha, domaga się dbałości o szczegół niczym średniowieczna katedra, której dostojność wyznacza zarówno jej plan jak i monumentalność bryły.

Skrótowość myśli średniowiecza, której nie da się zredukować jedynie do zasad kaligrafii, jest jej pomysłem na teologię, antidotum na „teologię rozgadaną", świadomością, że teolog nie jest biernym receptorem myśli, ale jej twórczym odkrywcą. Odkrywając meandry Tomaszej teologii trzeba być świadomym niektórych zasadniczych kwestii, które pozwalają prawidłowo odczytać jego zamysł teologiczny; wziąć pod uwagę rady tych, którzy wczytali się dogłębnie w nauczanie Akwinaty. Poniżej przedstawione rady teologów naszych czasów zdają się być doskonałym przewodnikiem do myśli św. Tomasza z Akwinu.

---

myśli przez każde z epok, które po nim nastąpiły. Te różniące się w interpretacji doktryny Akwinaty wypracowane w ramach poszczególnych szkół doskonale ukazuje choćby Cesario: *A short history of thomism*.

1. *Kwestia porządku*: rada R. Garrigou Lagrange[2]

Istnieje duże ryzyko przy czytaniu Tomasza z Akwinu, by potraktować przytaczane przez niego cytaty biblijne jako piękne ozdobniki. Pojawia się ich wiele i w różnych kontekstach. Raz jako potwierdzenie głównego wywodu, innym razem jako kontynuacja i zwieńczenie rozumowania.

W stylu uprawiania teologii, Tomasz nadaje cytatom biblijnym jeszcze głębsze znaczenie. One nie pojawiają się przez przypadek, a choć prawie nigdy nie są cytowane w całości, odwołują się do bogatego kręgu odniesień biblijnych. Nie wolno poprzestać na lekturze kilku słów, które Tomasz przytacza (świadomy, że słuchacz zna na pamięć tekst Pisma Świętego i doskonale się orientuje o jaki fragment chodzi!), ale trzeba wniknąć w ustanowioną przez Akwinatę relację pomiędzy cytacją a jego wywodem, który w większości przy-

[2] R. Garrigou – Lagrange – ur. (ur. 21 lutego 1877 w Auch, zm. 15 lutego 1964) w Rzymie, francuski filozof i teolog katolicki uważany za jednego z najwybitniejszych neotomistów XX wieku. Od 1909 do 1960 wykładał na Papieskim Uniwersytecie Świętego Tomasza z Akwinu w Rzymie. Przeciwnik modernizmu. Autor ponad 500 książek i artykułów. Jego świeckie imię brzmiało Marie-Aubin-Gontran; studiował początkowo medycynę w Bordeaux, ale w wyniku wewnętrznego nawrócenia w 1897 wstąpił do zakonu dominikanów. Od 1904 studiowała filozofię na paryskiej Sorbonie, gdzie słuchał wykładów Bergsona. Rok później wykładał historię filozofii w nowo założonej szkole dominikańskiej w Le Saulchoir, a od 1909 objął profesurę w rzymskim Angelicum. Był konsultorem Świętego Oficjum. Wykładając metafizykę, trzymał się klasycznej wykładni szkoły dominikańskiej (Kajetan, Banez) oraz tzw. XXIV tez tomistycznych, co przyczyniło się do opinii, iż był przywódcą „tomizmu ścisłej obserwancji". Był promotorem pracy doktorskiej ks. Karola Wojtyły pt. „Zagadnienia wiary w dziełach św. Jana od Krzyża". W swej pierwszej poważniejszej pracy (*Le sens commun, la philosophie de l'etre et les formules dogmatiques,* 1909) wykazał, że bergsonizm zmierza właściwie ku panteizmowi immanentystycznemu, negującemu transcendencję, absolutność i niezmienność Boga. Podkreślał zgodność wiary z rozumem. Systematyczny wykład swoich poglądów filozoficznych przedstawił w „La synthese thomiste" (1946). W latach 1938-1951 pisał błyskotliwy komentarz do „Sumy teologicznej" św. Tomasza z Akwinu. Jego najważniejsze dzieło filozoficzne to „Dieu, son existence et sa nature". W wielkim stopniu przyczynił się do odnowy i rozwoju teologii życia duchowego rozumianej jako zastosowanie dogmatów w życiu chrześcijańskim.

padków odsłania zaskakującą interpretację nawet najbardziej znanych tekstów biblijnych.

„Wielu niedoświadczonych – zauważał już niezwykły Garrigou-Lagrange – dziwi się widząc jak wielu odkrywa u św. Tomasza fundamenty teologii mistycznej... Owo zdziwienie takim sposobem widzenia Akwinaty ma swoje źródło w całkowicie materialnym sposobie czytania jego dzieła. Cechujemy się wielką tendencją do materializowania wszystkiego: doktryny, pobożności, zasad postępowania, działania... istnieje tendencja do materializowania najwznioślejszych doktryn, to znaczy, skłaniać się do elementów materialnych, które bardziej dopasowują się do naszych gustów i tracąc w ten sposób z pola widzenia ducha, który jest składnikiem formalnym duszy, całego ciała doktrynalnego... kiedy podąża się tą drogą, wówczas ów pretekst do oparcia się na tym, co dotykalne, mechanicznie precyzyjne, bezdyskusyjnie pewne nawet dla niedowiarków, pozwala dojść do momentu, w którym można wyjaśnić to, co wzniosłe przez to, co niższe; duszę przez ciało, życie łaski przez naturę, doktryny teologiczne przez doktryny filozoficzne, które się zasymilowały...

[...] Nawet ze szczerą chęcią, aby nauczyć się czegoś, można czytać świętego Tomasza z tego punktu widzenia i jak w jego doktrynie teologicznej, elementy materialne czy filozoficzne, które próbuje podporządkować idei Boga, autora łaski, są przesadnie liczne, jeśli skupi się uwagę zbyt mocno na tych elementach niższych, dostępnych dla rozumu, zamiast wznieść się na szczyt syntezy, będzie się postrzegało realną opozycję między jego doktryną i wielkich mistyków.

[...] Tak powstał sposób mało naturalny i antymistyczny czytania i komentowania doktryny św. Tomasza ... stąd jest rzeczą łatwą sfałszować precyzyjne narzędzie i jest bardzo trudno naprawić, dlatego nie ma nic łatwiejszego niż sfałszowanie doktryny Świętego. Wystarczyłoby uwypuklić to, co jest u Niego drugorzędne i materialne i przedstawić w sposób zwykły i bez należnego podkreślenia to, co jest formalne i pierwszorzędne; dlatego też traci się z oczu świetliste szczyty, które powinny oświetlać wszystko inne”[3].

[3] R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chretienne et contemplation,* (Libro I, cap. 2).

Garrigou Langrange zwraca uwagę na kwestię fundamentalną przy lekturze Tomasza: czujności teologicznej, która nie pozwala zachłysnąć się szczegółem, nie traci z pola widzenia myśli przewodniej całego tekstu. Właśnie dlatego nie męczą Tomasza licznie podziały (*divisius textus*), które mają pomóc czytelnikowi odnaleźć w każdym fragmencie komentowanego tekstu jej relacje z unifikującym centrum. Tomasz nie chce, aby czytelnik jego komentarzy biblijnych najzwyklej postępował za nim krok za krokiem, linia za linią. Czytelnik ma uczynić postęp w swej zdolności rozumienia i oceny ważności tego, co się ukrywa za każdą linią. Ma być to postęp nie tyle ilościowy, co jakościowy. Dlatego nie może się zadowolić jedynie akumulowaniem szczegółowych wykładni, ale musi zintegrować detal z detalem, podział z podziałem. W ten sposób tekst Tomasza przypomina fasadę gotyckiej katedry, ukrywającej w sobie niezmierzone perspektywy i połączenia: nie chodzi o dokładanie kolejnych bloków tekstu, ale ukazywanie ich wewnętrznych powiązań[4].

Komentarze św. Tomasza do Pisma Świętego, o których wartości tak otwarcie wypowiadał się Pius XII, ukazują podstawowy nerw aktywności teologa: jedność między Pismem Świętym i teologią, *Sacra Pagina* i *Sacra Doctrina*. Jeśli się wczyta w systematyczne dzieła Akwinaty, dostrzeże się natychmiast, że teologia nie może zostać odizolowana od środowiska skrypturystycznego. Jeśli czytelnik nie dostrzeże tego powiązania w „Sumie", nieporozumienia w odczytywaniu myśli Świętego są nieuniknione. Dlatego stwierdzeniem kluczowym dla prawidłowego śledzenia myśli Akwinaty muszą być słowa z „Sumy teologii": „*De Deo dicere non debemus quod in Sacra Scriptura non invenitur, vel per verba vel per sensum*"[5].

[4] Szczególnym komentarzem Tomasza, który obrazuje konieczność wcześniejszego przyswojenia stylu Akwinaty, jest „*Expositio*" księgi Hioba. Historia Hioba służy Akwinacie do refleksji dotyczącej pracy teologa i konieczności przejścia od słowa wypowiadanego do głębokiego przekonania, które wyrasta z doświadczenia stosowalności przepowiadanego Słowa (weryfikacja wiary w opatrzność).

[5] *S.Th.*, I, q.36, a.2, ad 1.

2. Kwestia „mowy" (środowisko „*New Blackfriars*")

Trzeba pamiętać, że choć dziś czytamy Tomasza, to jednak przeważająca większość jego pracy związana była z mówieniem, prezentowaniem argumentów w ogniu dyskusji, przekonywaniem dyskutanta, a dopiero potem została spisana[6]. Ostatnie czasy przynoszą szereg nowych studiów, które pragną zwrócić uwagę na „bezpośredniość" teologicznego kontaktu Tomasza ze słuchaczami, nie tylko związanego z naturą akademickiego wykładu czy uniwersyteckiego kazania („*Sermones*" Tomasza dają odczuć klimat każdego z wygłoszonych kazań, ich odbiorcę oraz problemy, z którymi się boryka), ale związanego z odkryciem ważności przekazu oralnego. Akwinata nie tylko potwierdza przekonanie starożytnych greckich filozofów, którzy jak Sokrates uważali pismo za wtórne wobec wywodu myślnego, ale odkrywamy w jego pismach skromną, choć istotną pochwałę „bezpośredniego filozofowania"[7].

Tomasz w naszych czasach został na nowo odkryty przez chrześcijańskich analitycznych filozofów religii; w laickich sektorach tej gałęzi filozofii traktowany jest w najlepszym przypadku jako wielki „syntetyzator" myśli Arystotelesa, w najgorszym jako „wandal", który wykorzystał olbrzymie dziedzictwo Perypatetyka dla swoich dogmatycznych celów[8].

Ta ostatnia opinia przylgnęła do Tomasza na tyle, że B. Russell w swojej „Historii filozofii Zachodu" oskarża go o „filozoficzną nieszczerość": Tomasz zanim pozwoli się prowadzić argumentom już zna prawdę! Słowa Russella w pewien sposób oddają atmosferę nieufności wobec Akwinaty obecną w niektórych sektorach filozofii, oskarżanego o brak „prawdziwie filozoficznego ducha".

---

[6] Jest to istotne również w drugą stronę: niektóre z dzieł, takie jak Suma teologii nigdy nie zostały wypowiedziane przez Tomasza w takiej formie w jakiej zostały spisane.

[7] K. White, *Aquinas on Oral Teaching*, „The Thomist" 4(2007), ss. 505-528.

[8] M. Nelson, *What the Problem with Aquinas isn't*, „Modern Theology" (2006), ss. 605-616.

Walkę z tak postawioną, niesłuszną diagnozą myśli św. Tomasza wypowiedziało środowisko skupione wokół dominikańskiego czasopisma teologicznego „New Blackfriars" oraz amerykańskiego uniwersytetu katolickiego w Nowym Jorku. Będąc odważnym zaczynem odnowy, nie lękającym się pytań, postrzega się w Mistrzu z Akwinu prawdziwego nauczyciela mądrości, na którego wskazała już encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*[9].

Tomasz nie jest „filozofem pracującym nad danymi filozoficznymi o Bogu, jest wierzącym". Wiara ma funkcję „wikariuszowską" w stosunku do wiedzy Boga, kontynuując na ziemi wiedzę Boga i teologię[10]. Teologia jest „quaedam impressio divinae scientiae" (I, 3, ad 2).

3. Kwestia 'wyrażalności' (Th. Marschler)

Te same problemy, które dziś stawia sobie teologia za czasów Tomasza były stawiane w inny sposób (np. teologia transcendentalna i kwestia wcielenia wedle „czystego rozumu"). Misterium, jak zauważa Tomasz, nie oznacza „*exluendam rei veritatem*", zawieszenia obowiązywalności prawdy, a przy tym nie działa automatyczne, ale pragnie zadziwić i obudzić życie oraz uczestnictwo.

Jak czytać Tomasza, aby jak za swoich czasów, tak i dziś, naświetlił problemy ery post-postnowoczesnej?

Odpowiedź może przynieść ciekawe studium prof. Thomasa Marschlera z Uniwersytetu w Bochum – poświęcone tajemnicy natury unii hipostatycznej – który pragnie uzyskać odpowiedź u Tomasza na kwestie chrystologiczne, których w jego czasach nie stawiano[11]. Marschler stawiając Akwinatę wobec problematyki chrystologii

[9] D. Schwartz, *Aquinas on Friendship*, Oxford University Press, New York 2007.

[10] A. Tijero, *Capitulo inesperado de la teología de Tomàs de Aquino: saber con compromiso*, „Ciencia Tomista", 1(1990), pp. 11-24:

[11] Th. Marschler, Natura assumpibilis. *Die Eignung der menschlichen Natur fur die hypostatische Union nach Thomas von Aquin*, en: Congresso Tomista Internacionale, *Lumanesimo cristiano nel III millennio: prospettiva di Tommaso dAquino*, Roma 2003, s. 1.

transcendentalnej Karla Rahnera, odnajduje u Mistrza z Akwinu zręby odpowiedzi na wskazany temat. Jest to możliwe do odczytania, jeśli współczesny czytelnik Tomasza odważy się stać dla Akwinaty swoistym „tłumaczem", który przełoży język nowoczesnej teologii w tryby myślenia Tomaszowego[12].

Tomasz nie jest eklektykiem, a jednocześnie pokazuje jak harmonijnie wsłuchiwać się w głos prawdy, który rozbrzmiewa w świecie[13]. Dopuszcza do głosu swoich największych intelektualnych rywali, będąc przekonanym, że prawda wiary jako ukonstytuowana w Bogu, nie może zostać obalona. A jednocześnie stoi na straży pokory myślenia, które świadome własnych ograniczeń z nadzieją i radością szuka pomocy we wszystkich gałęziach wiedzy.

Tak o tej nowej atrakcyjności Tomasza wyraża się Piotr Lichacz OP: „Zauważalne jest w ostatnich latach dynamiczne filozofów różnych proweniencji zainteresowanie Tomaszem jako rzetelnym i atrakcyjnym dzisiaj myślicielem (...). Postmodernistyczne rozczarowanie jałowością projektu filozofii nowożytnej, zrodzonej po części z głębi medytacji Kartezjusza, po części z samodzielności i śmiałości Hume'a, po części z zadziwiającej dyscypliny myślowej Kanta, pobudziło niektórych filozofów do poszukiwania inspiracji w kimś wielkim, a odpornym na kartezjańsko-oświeceniowego bakcyla pożerającej samą siebie wewnętrzności lub nieznośnie niezaangażowanej powierzchowności. Tomasz jawi się jako jedna z trudnych, aczkolwiek obiecujących możliwości"[14].

4. Kwestia integralności rozumienia myśli Tomasza (A. Bandera)

Historia interpretacji myśli św. Tomasza, a więc swego rodzaju „Tomasz po Tomaszu", mogłaby odpowiedzieć na szereg pytań zwią-

[12] Por. G. Verbeke, *Aquinas and problems of his times,* Leuven University Press, Leuven 1976.

[13] Ciekawe wnioski w tym sensie proponuje J. Wippel, *Platonizm and Aristotelianism in Aquinas*, „Doctor Communis" 1-2(2006), s. 45-62.

[14] P. Lichacz, *Metafizyka w teologii św. Tomasza z Akwinu,* w: R. J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, WAM, Kraków 2008, s. 185.

zanych z tak odmiennymi nieraz opiniami o Tomaszu i zarzutami, którego pod jego adresem się kieruje. Jedną z zasadniczych kwestii podejmowanych przy XX-wiecznej krytyce myśli Akwinaty był zarzut o braku w jego teologii zmysłu historycznego, wyizolowanie prawdy od dynamicznego dochodzenia do zrozumienia, przez co czytelnik miał wrażenie, że prawdy przedstawiane przez Tomasza są już od początku „produktem gotowym" i nie wymagającym już trudu interpretacji. Są gotowymi receptami teologicznymi na wszystkie problemy, przed którymi w konkretnych okolicznościach dziejowych stanie „*sacra doctrina*".

Nie trudno sobie wyobrazić, że ta krzywdząca Akwinatę opinia, utrwaliła się w umysłowości nowoczesnej, choć która nie potrafi już wniknąć do świata św. Tomasza, aby odkryć całe bogactwo jej odniesień[15]. W XX wieku taką próbą była publikacja M. Secklera[16], która otworzyła szereg studiów poświęconych obecności historii w myśli Akwinaty[17].

W szczególny sposób pragnął przypomnieć ów zmysł historyczny w teologii św. Tomasza, a co za tym idzie jego głębokie oparcie się na historii zbawienia, jako fundamentalnej inspiracji dla swego projektu teologii, dominikanin hiszpański – Armando Bandera.

„Nie rozumiem opinii o braku zmysłu historycznego, o szczątkowym zwracaniu uwagi na to, co należy do ekonomii zbawienia, o chrystomonizmie, o zbytniej systematyzacji, o spekulatywności...

---

[15] Por. M. Sacchi, *El drama de la conciecia historia*, „Doctor Communis" 3(1979), s. 327.

[16] M. Secler, *Das Heil in der Geschichte: geschichts-theologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel-Verlag, München 1964

[17] Wśród późniejszych publikacji, które nawiązują do tematu warto przywołać: U. HORST, *Uber die Frage einer Heilsokonomischen Theologie bei Thomas von Aquin*, en: *Thomas von Aquin. Band 1: Chronologie und Werkanalse,* red. K. Bernath, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, ss. 373-395; Guerra Pratas M.H., *Cristo, centro del cosmos y de la historia según Santo Tomàs de Aquino*, w: *S.Tommaso Teologo. Ricerche in occasionedei due centenari accademici*, red.A. Piolanti, Pontificia Accademia Romana di S.Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1995, p.251-262; GUERRA PRATAS M.H, *El valor revelador de la historia según santo Tomàs de Aquino*, Athenaeum Romanum Sanctae Cricis Facultas Theologiae, Romae 1990.

Święty Tomasz posiada wizję integralną, syntetyczną świata; on organizuje porządek uniwersalny nie tylko pod względem zasad systematycznych – których używania pozostaje jednak wielkim modelem i mistrzem – lecz również przyjmując porządek i „ruch" historii (...). Wydaje mi się, że święty Tomasz jest bardzo uważny na całość historii zbawienia, sprawę, którą nie zawsze widzą ci, którzy krytykują go za brak zmysłu historycznego. A myślę, że choćby rozwój jego doktryny eklezjologicznej nie miał odpowiednich ram aż do czasów soboru Watykańskiego II. Nie przychodzi mi identyfikować Tomasza z Vaticanum II. Ale twierdzę, że między nimi istnieje głęboka zgodność"[18].

To właśnie przekonanie stoi u podstaw „odzyskania" prawdziwego Tomasza – teologa, które to zadanie stawiają przed sobą nowe pokolenia tomistów (by wspomnieć zwłaszcza ośrodek dominikański skupiony wokół „*Revue Thomistique*"[19] czy północnoamerykańskie projekty profesorów *University of America*[20]). Chodzi o pokazanie Tomasza, któremu nie dano szansy wybrzmieć w nowej epoce i nie tyle siłą jego formuł, co genialności rozwiązań w przestrzeni „meta".

„Święty Tomasz jest postrzegany jako syntetyzator doktryn. Ale nigdy albo naprawdę bardzo rzadko przedstawia się go jako wspaniałości, których Bóg dokonał w historii zbawienia. Powtarza się za to, że nie posiada prawie zmysłu historii, uciska to, co chrześcijańskie w odlewach arystotelesowskich, że wpada w inną serię błędów, przez które wprowadza chrześcijaństwo w mentalność hellenizującą. Uważam, że w tym wszystkim odnajdujemy potężną dawkę ignorancji"[21].

Czytając komentarze biblijne św. Tomasza łatwo wpaść w błąd opisany przez Armando Bandera i skupić się na elementach drugo-

[18] A. Bandera, *En la escuela de santo Tomàs de Aquino:eclesiología histórico-salvífica,* Esin, Barcelona 1996, s. 226. Na uwagę zasługuje również inna publikacja Bandery w pracy zbiorowej: A. Lobato (red.), *El pensamiento de santo Tomàs para el hombre de hoy*, EDICEP, Valencia 1995-2003. Nasz autor wniósł swój wkład w III część tej książki poświęconą antropologii, chrystologii oraz eklezjologii Akwinaty.

[19] Warto wymienić w tym gronie przede wszystkim Giles Emeryego Emanuel Durand oraz Serge-Thomas Bonino.

[20] Środowisko te tworzą m.in. Matthew Levering, R. Cessario.

[21] A. Bandera, *Eclesiología histórico-salvífica. En la escuela de Tomàs de Aquino,* Ed. Esin, Barcelona 1996, p. 181.

planowych, które zaćmią tok egzegezy. Nie wolno izolować Tomaszowej wykładni prawd, tak często nawet odsyłającej do utartych schematów filozoficznych swojego czasu czy aluzji do jego ulubionych terminów, od skrypturystycznego odniesienia. Jest wielkim paradoksem Akwinaty, jego nienasycona ciekawość wobec Misterium Boga i głęboka mistyczna kontemplacja wobec Nieskończoności, do której przybliża się od różnych stron.

5. Kwestia „służby": nauka jako służba Boża (E. Stein)

Edita Stein nie przez wszystkich jest kojarzona ze św. Tomaszem. Znana jako przedstawiciel fenomenologii zdaje się pozostawać na antypodach doktryny Mistrza z Akwinu. A jednak za radą Ericha Przywary – podjęła się trudu przełożenia na język niemiecki wielkiego dzieła *De Veritate*. Spotkanie z tym średniowiecznym geniuszem stało się w życiu Edyty Stein ważnym wydarzeniem, pozwoliło odnaleźć na nowo wiarę w sens pracy naukowej: *Dopiero dzięki św. Tomaszowi tak naprawdę zrozumiałam, że można traktować naukę jako służbę Bogu. I dlatego zdecydowałam się z całą powagą podjąć na nowo pracę naukową.*

Pastoralny charakter teologii Mistrza z Akwinu rozbrzmiewa z całą doniosłością już na pierwszych stronach monumentalnego dzieła, jakim jest *Suma*, gdy pyta o status *sacra doctrina*: czy jest praktyczna czy też spekulatywna[22]. Kwestia wydawać by się mogła drugorzędna, tym bardziej, że Akwinata posługuje się i nawiązuje do arystotelesowskiego rozumienia praktyczności i teoretyczności. A jednak pomimo uznania teologii jako *magis scientia speculativa* (gdzie owo *magis* zasługuje na szczególną uwagę, gdyż Tomasz stoi na stanowisku, że teologia jest praktyczna i spekulatywna, choć bardziej ta ostatnia) ze względu na jej przedmiot, którym jest sam Bóg, a wszystko inne interesuje ją *sub ratione divinitatis*, Akwinata pokazuje służebny charakter teologii. Będąc racjonalnym zamyśleniem się nad

[22] *S. Th.*, I, q.1, a.4.

tajemnicą Boga, teologia staje się dla Tomasza uczestnictwem w wiedzy, którą Stwórca ma o sobie samym.

To, co odkryła dzięki Tomaszowi Edyta Stein, autorka niezapomnianego tłumaczenia *De Veritate* na język niemiecki, jest echem refleksji podjętej przez Mistrza z Akwinu w jednym z kwodlibetów uniwersyteckich, gdy zastanawiał się nad ważnością pracy profesora teologii, w którym streszczał się ideał uczonego[23]. Bardziej jednak niż słowa przekonuje Tomaszowy przykład uprawiania teologii, w którym można dostrzec wyraźnie jak duszpasterska troska łączy się z gorliwością teologa: Tomasz udziela szeregu odpowiedzi na problemy i pytania swoich przyjaciół i współczesnych, wykorzystując na tę okazję swoje wakacje (jak choćby w przypadku *De sortibus*[24]) czy również czas podróży (ostatni list św. Tomasza pisany w drodze na sobór w Lyonie jako odpowiedź na pytanie mnichów z Monte Cassino – *Responsio ad Bernardum Abbatem Casinensem*[25]).

6. Kwestia „czterech kroków" (M. Rossi)

Niewątpliwie wszystkie teksty teologiczne potrzebują właściwej metodologii studium, która uchwyci wszystkie aspekty prezentowanej wykładni. Nie inaczej jest w przypadku św. Tomasza, którego nie można potraktować „wycinkowo" i zadowolić się poznaniem jego nauki na podstawie jednego dzieła[26]. Poznanie Tomasza winno uwz-

[23] Por. *Quodl.* I,14.; por. N. Healy, *Thomas Aquinas. Theologian of the Christian Life*, Ashgate, Hants 2003, s. 53n.

[24] Por. M. Grabmann, *Santo Tomàs de Aquino. Introducción al estudio de su personalidad y su doctrina*, Madrid – Salamanca 1918, p. 7n.

[25] Por. D. Berger, *Die letzte Schrift des heiligen Thomas von Aquin*, „Forum Katholische Theologie" 3(1998), p. 221 – 230. Warto podkreślić, że wspomniany list, adresowany do opata Monte Cassino i napisany w styczniu 1274 roku, zostal napisany po zaprzestaniu kontynuowania *Tertia Pars* przez św. Tomasza w dniu 6 grudnia 1273, gdy po adoracji Najśw. Sakramentu w kaplicy św. Mikolaja miał Akwinata wypowiedziec znane slowa: *Omnia quae scripsi videntur mihi palee* (wg relacji G. Tocco). Pytanie zakonników z Monte Cassino dotyczylo właściwej interpretacji jednego zdania z *Moraliów* św. Grzegorza Wielkiego dotyczącego wszechwiedzy Boga.

[26] M. Rossi, *Methodological guide to interpreting the text of saint Thomas Aquinas*, „Angelicum" 85(2008), ss. 519-537.

ględniać jego własny intelektualny rozwój, który znajduje swoje odbicie w ewolucji poglądów Akwinaty na niektóre kwestie, które zmieniały się wraz z kolejnymi dziełami. Trzeba zatem przy każdym podejmowanym zagadnieniu odczytać historyczny rozwój refleksji św. Tomasza, aby wyodrębnić w całej swej rozciągłości jego opinię na konkretny temat.

Margharita Rossi, profesor Uniwersytetu Luterańskiego w Rzymie, proponuje przy lekturze dzieł Mistrza z Akwinu metodologię czterech kroków, które zwrócą uwagę na wcześniej przytoczone obserwacje.

Pierwszym krokiem czy etapem poznania tekstów Tomasza z Akwinu jest lektura tematyczna, która pragnie wyodrębnić główne linie tematyczne Tomaszowych dzieł, a następnie drugorzędne tematy. W ten sposób podążamy śladami *divisio textus*, bez których trudno dogłębnie zrozumieć Akwinatę, gdyż już sam podział zawsze odsłania u niego pewne wskazanie tematyczne. Warto zwrócić uwagę również na kluczowe koncepty, którymi posługuje się Tomasz lub do których się odwołuje, zakładając ich znajomość przez swojego czytelnika. Chodzi o stworzenie swoistej „mapy" tematycznej dochodzenia przez św. Tomasza do właściwego określenia omawianego zagadnienia.

Istotą drugiego etapu lektury jest „analiza syntetyczna" lub tzw. czytanie uzupełniające, gdyż zakłada, iż aby w pełni zrozumieć myśl Tomasza należy odwołać się również do innych tekstów napisanych przez niego, a które pozwolą zrekonstruować historyczny rozwój myśli Akwinaty. Dostrzegając zgodności i rozbieżności wśród różnych dzieł podejmujących te same kwestie, grupując stosowane przez Tomasza pojęcia – klucze, przybliżamy się do odkrycia jego ostatecznego przesłania.

Trzeci krok przy czytaniu Tomasza to dla M. Rossi „czytanie wartościujące", które dokonuje oceny pierwszeństwa i ważności tekstu Akwinaty na podstawie hierarchii źródeł, śledząc ich logiczną koherencję. Jest to ważny moment na zwrócenie uwagi na język św. Tomasza, – czy wypowiada się osobiście używając pierwszej osoby – stosowane figury retoryczne, elegancja i przejrzystość stylu. W konsekwencji czytelnik dokonuje oceny skuteczności przekazu w takiej formie konkretnych kwestii, które podejmuje św. Tomasz.

Ostatni, czwarty krok, polega na „czytaniu twórczym", które wydobywając aspekty pierwszo- i drugorzędne, posługuje się nimi, aby naświetlić inne kwestie podejmowane przez autora. Czytanie „Tomasza przez Tomasza" staje się właściwą drogą do uwypuklenia własnego stylu teologicznego Mistrza z Akwinu.

Te podstawowe cztery kroki metodologiczne, które proponuje prof. Rossi, wymagają rzecz jasna ukonkretnienia i wpisania w kontekst specyficznych dzieł Tomasza z Akwinu, jakim jest choćby *Summa theologiae*. Nie można zapomnieć jak ważne jest właściwe sformułowanie problemu, który podejmuje Tomasz, a który nie zawsze pokrywa się z pytaniem, które rozpoczyna każdy artykuł *Sumy*[27], ale również ponowne odkrycie głębokiego sensu „*sed contra*", które obrazuje za kim podąża św. Tomasz w swoim teologicznym zamyśleniu oraz na czyim autorytecie pragnie bazować.

* * *

Wspomniane powyżej teologiczne „rady" przy lekturze pism Tomasza z Akwinu starają się odkryć ukryte w nich bogactwo, które przy pierwszym spojrzeniu czytelnika wydaje się być niedostrzegane, albo głęboko skryte za pancerzem scholastycznych pojęć[28]. Język Tomasza stara się oddać tajemnicę Niewysłowionego Boga i ucieka się do korzystania z najlepszych narzędzi, którymi dysponował w swoim czasie. Prawda, którą pragnie przekazać jest jednak wciąż ta sama: zachwyt nad Bogiem, który włącza człowieka w krwiobieg swojej zbawczej miłości.

[27] Rossi zwraca uwagę, że pytanie rozpoczynające artykuł nie zawsze zgadza się z pytaniem, które w tekście oryginalnym Tomaszowym rozpoczyna wywód. Por. S. *Th.*, I, q.1, a.10. M. ROSSI, *Methodological Guide*, s. 528.

[28] A. Lobato, *Santo Tomàs, aquitecto de la vida universitaria. El profesor ideal en la paideia tomista*, „e-Aquinate" 1(2003), s. 2-26.

Before you Reach for Thomas Aquinas. Short Theological Guide

Summary

In this paper the Author notes that almost everything we take in hand is preceded by the instruction manual, a short list of operating principles, which aim to facilitate, to guide the most important functions of various everyday devices. Without it not only failed to discover all the possibilities hidden in the device, but even there is a serious risk that the reckless use of it will cause damage. The same is the case with the reading of theological texts. To understand Thomas Aquinas, we need, taking the hand of one of his works, stop for a moment and move in his time. There is a high risk of reading Thomas Aquinas, to treat his quoted scripture as beautiful ornaments. There're a lot and in different contexts. Once known as the confirmation of the main argument, another time as a continuation and culmination of the argument. Comments by St. Thomas to the Holy Scriptures, which are the values so openly spoke of Pius XII, show unity between Scripture and theology. In this paper the author takes the following issues: The question of order: R. Garrigou Lagrange's advice; The issue of „speech" („New Blackfriars" company); The issue of 'expressibility' (Th. Marschler); The problem of understanding the integrity of the thoughts of St. Thomas (A. Bandera); The issue of „service": Science as a service to God (E. Stein); The issue of the „four steps" (M. Rossi). In conclusion the author says that Thomas Aquinas's language tries to give the ineffable mystery of God, and resorted to using the best tools. True, he wishes to convey is still the same: admiration for the God who turns a man in the bloodstream of His redemptive love.

Ralph McInerny
University of Notre Dame
Notre Dame, USA

Dlaczego jestem tomistą*

I

Mógłbym rozpocząć od wyliczenia lekcji otrzymanych od św. Tomasza, dzięki którym stałem się jego uczniem. Nie byłoby to jednak w stylu tomisty, przypominałoby raczej operację czystego rozumu. Rozum rozwija się dzięki wielu czynnikom, nie najmniejszym z nich jest ten specyficznie ludzki, polegający na wprowadzeniu człowieka – jako nowicjusza – w arkana filozofii. Maksyma, którą Tomasz lubił przywoływać za Arystotelesem, głosi, że „trzeba, aby uczeń miał zaufanie" (*oportet addiscentem credere*). Oczywiście, są nauczyciele i nauczyciele, i ktoś mógłby dojść do wniosku, że zaufał niewłaściwej osobie. Mimo to, wydaje się, iż tej maksymy nie można lekceważyć, przynajmniej w normalnym biegu rzeczy.

W swoim traktacie pt. *De magistro* Tomasz rozróżnia między uczeniem się i odkrywaniem. Nauczyciel nie jest oczywiście konieczny. Każda osoba jest już z natury wyposażona w zasady i pewien rodzaj elementarnej logiki, co w sumie może ją doprowadzić do odkrycia nieznanych dotąd prawd. Dla Kanta – jak wynika z jego eseju pt. *Co to jest Oświecenie?*[1] – tylko taki sposób zdobywania wiedzy jest godny szacunku, który nie odwołuje się do żadnego autorytetu. Słabością takiego przekonania jest fakt, że wówczas każdy sam musiałby wymyślić koło dla siebie. I geometrię. I wszystko inne. Dopóki jed-

* Podstawa tłumaczenia: *Why I Am a Thomist*, „American Catholic Philosophical Quarterly", 2009 nr 3, s. 323-330.

[1] I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. A. Landman, Toruń 1995 [przyp. tłum.].

nak człowiek pozostaje pod wpływem *Elementów* Euklidesa, dopóty sam jest zmuszony uznać ich autora za autorytet, a tym samym powierzyć siebie w ręce kogoś innego. Ogólnie rzecz ujmując, powyższa instrukcja Kanta jest co najmniej niepraktyczna i z pewnością on sam nie działał według niej w swoim przedkrytycznym życiu intelektualnym.

Tomasz dostrzega analogię między uzdrawianiem i byciem uzdrawianym. Organizm ludzki posiada potrzebne środki, aby siebie uzdrowić. Na przykład, znikają zadrapania i mniejsze rany, i bóle brzucha, i wiele innych chorób związanych z ciałem, jednak nawet w przypadkach, kiedy ciało może odbudować się samo, lekarstwo przyśpiesza ten proces. Zamknięta i zabandażowana rana goi się szybciej i pozostawia mniejszą bliznę. Jest to doskonały przykład na to, że „sztuka naśladuje naturę". Opieka medyka pomaga naturze robić swoje szybciej i z większym skutkiem. Natomiast odpowiednia kuracja może poprawić to, z czym sama natura poradzić sobie nie jest w stanie – złamane ramię, katarakta, zapalenie wyrostka robaczkowego. Gdyby we wspomnianym eseju Kanta podstawić „zdrowie" w miejsce „wiedzy" i cały tekst odczytać jako sugestię, aby każdy stał się doktorem dla siebie, to jednocześnie byłoby bardziej oczywiste, że jego wymowa ma charakter wielkiej hiperboli.

Nauczyciel również naśladuje naturę, to znaczy, prowadzi ucznia do prawdy drogą krótszą i bardziej pewną od tej, którą ten musiałby pokonać idąc samotnie, i pokazuje mu zdecydowanie więcej niż to, co ten mógłby odkryć sam, nawet gdyby żył równie długo, jak Matuzalem[2].

Powie ktoś, że autorytet nauczyciela jest tylko środkiem. Że jest jak drabina, którą można odstawić z chwilą, gdy pędzel zrozumienia zostanie osadzony w odpowiednio długim uchwycie. I jest to prawda. Ale stwierdzenie to przypomina również o podstawowej zależności od nauczyciela. Jak jednak można uwolnić się od przekonań, bazujących na tym, czego nauczają inni, a zwrócić się ku przekonaniom bezpośrednio uzasadnionym prawdą, jeżeli te nie zostaną wcześniej zaakceptowane na próbę? Augustyn w swoim dialogu *De magistro*

[2] Zob. Rdz 5, 21-27 [przyp. tłum.].

przypomina nam, że nie posyłamy dzieci do szkoły po to, by dowiedzieć się, co wiedzą nauczyciele. Lecz jeśli posyłamy je tam, to czynimy to w nadziei, że ostatecznie one same się tego dowiedzą. Uczenie się jest rzeczą społeczną i hierarchiczną. A sukces polega na tym, że uczeń stopniowo uniezależnia się od nauczyciela.

Pomyślmy tylko, jak bardzo zdani jesteśmy na łaskę tego, co przygodne i przypadłościowe. Któż bowiem wybiera swego pierwszego nauczyciela? Jeśli to, jak rozpoczynamy studia filozoficzne, jest istotne – a któż pomyślałby inaczej? – to lekceważenie tej prawdy może wywołać dreszcz niepokoju. Nie przychodzimy na ten świat, jako ludzie dorośli – to powszechny fakt, dziwnie często zapoznawany. Przez długie lata jesteśmy pod opieką innych osób – matek, ojców, piastunek, wrednych ciotek, macoch, ojczymów itp. Kogóż nie pobudził do myślenia pierwszy rozdział drugiej księgi *Etyki Nikomachejskiej*?

Kiedy Arystoteles podzielił już cnoty na intelektualne i moralne, wówczas stawia pytanie o sposób ich nabywania. Cnoty intelektualne – jego zdaniem – powstają, a następnie rozwijają się dzięki nauczaniu, „które wymaga doświadczenia i czasu”[3]. Cnota moralna z kolei pochodzi od zwyczaju, o czym świadczy również pochodzenie nazwy *ethike* od *ethos*. Moralne cnoty – kontynuuje Stagiryta – nie powstają w nas z natury, jakkolwiek zakładają wiele naturalnych predyspozycji. „Ani więc z natury, ani przeciw niej nie powstają w nas cnoty. Z natury jesteśmy raczej predysponowani do ich nabywania i doskonalenia siebie na drodze zwyczaju”[4]. Moralne cnoty nabywa się przez

[3] W swoim komentarzu Tomasz wyraża to mocniej: „Quae quidem acquiritur nobis magis ex doctrina quam ex inventione” (nr 246). Podstawowa prawda jest jednak taka, że uczenie się jest dla nas czymś właściwym; *doctrina* zakłada zdolności do *inventio*, lecz nauczanie jest czymś bardziej powszechnym, niż odkrywanie. [Wszystkie cytaty dzieł Tomasza pochodzą z wydania leonińskiego, t. XLVII/1–2: *Sententia libri Ethicorum*, 1969.]

[4] „Sed moralis virtus fit *ex more*, idest ex consuetudine. Virtus enim moralis est in parte appetitiva. Unde importat quamdam inclinationem in aliquid appetibile. Quae quidem inclinatio vel est a natura quae inclinat in id quod est sibi conveniens, vel est ex consuetudine quae vertitur in naturam. Et inde est quod nomen *virtutis moralis* sumitur a consuetudine, parum inde declinans. Nam in Graeco ethos per e breve scriptum significat morem sive moralem virtutem, ythos autem scripta per y Graecum

spełnianie czynów właściwego rodzaju, przez wdrażanie się do działania przeciwnego działaniu powodowanemu pożądaniem lub gniewem. Jak jednak można być autorem cnotliwego czynu zanim posiądzie się cnotę? W tym momencie działającemu przychodzą z pomocą jego rodzice, inni dorośli ludzie, lub też obyczaje danego kraju. „Nie ma to małego znaczenia, czy pracujemy nad zwyczajem tego, czy też innego rodzaju, od naszej młodości; ma to ogromne znaczenie, a nawet znaczenie *całkowite*"[5].

Co by jednak było, gdybyśmy urodzili się w rodzinie sąsiadów, a nie własnej? Co by było, gdybyśmy urodzili się w innej części miasta, stanu, kraju, świata? Co by było, gdybyśmy urodzili się tysiąc lub więcej lat wcześniej, albo później? Jakże przygodny jest nasz pogląd na świat i na nas samych, jakże nieprawdopodobne jest to, że kiedykolwiek pozbędziemy się go w całości i rozpoczniemy *ab ovo* bez niczyjej pomocy. Rzeczywiście, jakże to nieprawdopodobne.

Niektórzy filozofowie oczywiście wyobrażają sobie taki fikcyjny początek. Proponują, abyś oczyścił swój umysł, uczynił go na powrót *tabula rasa*, i rozpoczął pod dyktando rozumu. Pomiń więc fakt, że piszesz po francusku lub łacinie, a także wszelkie zależności, które coś sugerują, i zapytaj: „co ja *tak naprawdę* wiem"[6]? Przypominam sobie wrażenie, jakie zrobiła na mnie lektura *Robinsona Crusoe*. Co by jednak było, gdybym to ja znalazł się na świecie sam? Co by było, gdyby wszystko było inne, niż jest? Odpowiedź na takie pytania wymaga magicznych wręcz zdolności, bez wątpienia – przekraczających zdolności rozumu, ale komuż nie przyspieszyłoby tętno na myśl o możliwości ich posiadania?

Niektórzy antropolodzy, widząc naszą zależność od miejsca, w którym przyszło nam się urodzić, i uwzględniając różnice między

quod est quasi e longum significat consuetudinem. Sicut etiam apud nos nomen moris quandoque significat consuetudinem, quandoque autem id quod pertinet ad vitium vel virtutem" (nr 247).

[5] „non parum differt, quod aliquis statim a iuventute assuescat vel bene vel male operari; sed multum differt; quin potius totum ex hoc dependet. Nam ea quae nobis a pueritia imprimuntur, firmius retinemus" (nr 254).

[6] Zawsze uderzały mnie cytaty we wstępie do *Krytyki czystego rozumu*, a nawet w eseju *Co to jest Oświecenie?* W większości poeci, ale cytowani jako autorytety.

kulturami, dochodzą do wniosku, że nasze przekonania są funkcją rodzinnego miejsca, że miejsca te się różnią, i że jakiekolwiek przekraczanie kulturowych granic jest nierealne. Oczywiście oni sami je przekraczają, ale mniejsza o to. Chodzi bowiem o rzecz niezwykłej wagi. Nawet przekład z jednego języka na inny wydaje się niemożliwy, jak twierdzi Quine – w angielskiej, hiszpańskiej i francuskiej wersji swojej pracy. Nasze człowieczeństwo wydaje się istnieć poniżej różnorodnych warstw kulturowych i językowych, i nie da się go wydobyć na powierzchnię w ciągu jednego dnia. A poza tym, na ile powszechne, na ile nieuniknione jest założenie wspólnego nam wszystkim człowieczeństwa?

Powyższe rozważania mogły oczywiście nadwerężyć cierpliwość czytelnika. Rozpocząłem je bowiem od refleksji na temat uczenia się filozofii, następnie zwróciłem się ku tekstom mówiącym o nabywaniu cnoty moralnej, po czym skupiłem się na różnicy między cnotami moralnymi i intelektualnymi. Istnieje jednak związek między wspomnianymi zagadnieniami. Ukazuje go Tomasz, kiedy pyta, czy nauczanie jest aktem życia kontemplacyjnego, czy czynnego[7]. Rozróżnia on między dwoma składnikami nauczania, jego treścią i jej przekazywaniem. Przekazywanie, z kolei, uznaje za przykład życia czynnego, nie kontemplacyjnego. Istnieje więc sztuka nauczania, a celem każdej sztuki jest działanie. Wszystko to jest dosyć oczywiste, a można do tego dodać jeszcze to, że istnieją cnoty moralne, które towarzyszą sztuce nauczania. Poza tym istnieją też moralne cnoty dotyczące uczenia się, mówiące o życiu ucznia i jego wadach, których trzeba unikać[8]. Tak więc uznajemy, bez pomieszania tego „co" – powiedzmy, prawdy geometrycznej – z tym „jak" najlepiej przekazać ją uczniowi, że nauczanie i uczenie się jest transakcją, która angażuje o wiele więcej, niż tylko spekulatywny intelekt. Sukces tej transakcji polega na tym, że uczeń zaczyna rozumieć temat i jest w stanie samo-

[7] Święty Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, kw. 11, art. 4 (tłum. A. Aduszkiewicz, Kęty 1998, s. 525-527).

[8] Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, II-II, kw. 166 i 167, na temat odpowiednio: *studiositas* i *curiositas* (tłum. S. Bełch, Londyn [brak roku wydania], t. 22, s. 164-170).

dzielnie wykazać, że suma wewnętrznych kątów trójkąta jest równa dwom kątom prostym.

Z czasem przyzwyczajamy się do prawd, których się nauczyliśmy, co może okazać się niebezpieczne. Zakochani w geometrycznej ścisłości, moglibyśmy żądać, by metoda geometryczna były stosowana bez względu na właściwy jej przedmiot. Lub też, z duszą uniesioną poezją, moglibyśmy żądać, aby wszelki dyskurs miał formę poetycką. Oczywiście mam tu na myśli *Metafizykę*, księgę drugą, rozdział trzeci:

„Jaki jest rezultat słuchanych wykładów, to zależy od naszych przyzwyczajeń. Albowiem odpowiada nam taki sposób przedstawiania czegoś, do jakiego jesteśmy przyzwyczajeni. W przeciwnym razie wydaje się nam, że chodzi już o coś innego: to brak przyzwyczajenia i obycia z naszej strony sprawia, iż rzecz jest dla nas raczej niezrozumiała i obca. Bo co jest dla nas zwyczajne, to jest i zrozumiałe. A jak wiele znaczy przyzwyczajenie, to widać na przykładzie praw, gdzie – siłą ludzkiego nawyku – ważniejsze są baśnie i dziecinne pomysły aniżeli rzetelne poznanie. Otóż więc jedni nie uznają za słuszne tego, co się mówi, jeśli nie można posługiwać się językiem matematycznym, a inni – jeśli nie można opierać się na przykładach; jeszcze inni zaś chcą, żeby udowadniać wszystko w sposób ścisły, a innych to drażni... Toteż trzeba najpierw się nauczyć, jakie są wymogi postępowania w danej nauce, gdyż niedorzecznością jest uprawiać jakąś naukę i szukać zarazem jej metody. Niełatwo zaś opanować choć jedno z nich”[9].

Z takich rozważań wyrósł *ordo addiscendi*[10], zwięźle wyłożony w Tomaszowym wstępie do jego komentarza do *Liber de causis*.

W takich okolicznościach realizują się nasze możliwości, które pojawiają się podczas studium dzieł św. Tomasza i Arystotelesa, wprowadzających nas w arkana filozofii. Przez pierwsze lata studiów poznajemy takie lub inne treści, lecz również nabywamy zwyczaju, dotyczącego określonych oczekiwań wobec dyskursu, pretendujące-

[9] Arystoteles, *Metafizyka*, 994b31-995a14 (tekst polski opr. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleźnika, Lublin 1996, s. 94-96).

[10] Tomasz rozumie ten termin jako porządek dalszego uczenia się (*an order of further learning*), zob. A. Broadie, *Notion and object: aspects of late medieval epistemology*, Oxford – New York 1989, s. 104 [przyp. tłum.].

go do rangi filozofii. Pociąga nas coś, lub odpycha, zawsze zgodnie z tym, do czego jesteśmy przyzwyczajeni. Nie jest to coś właściwego tylko dla początkujących tomistów; taki jest los wszystkich studentów filozofii. Stąd też bierze się ta ogromna trudność komunikacji z tymi, których filozoficzne przygotowanie było różne od naszego[11].

Nie jest tak, że najpierw badamy i oceniamy poszczególne typy filozofii, by następnie uznać jeden z nich za własny. Nikt tak nie uczynił, nikt nie mógłby tak uczynić. Jesteśmy już na terenie filozofii, gdy uświadamiamy sobie jej różnorodność. I nie tylko różnorodność typów filozofii, lecz również różnorodność podejść do każdego z nich. Odkrywamy nie tylko to, że istnieją inne, niż Tomaszowy, sposoby uprawiania filozofii, ale i to, że istnieją różne tomizmy! A my poznajemy jedynie jeden z nich. Ten problem – i niech nikt nie nazywa go drugorzędnym – prowadzi mnie do drugiej części moich rozważań: tomizmu – nie jako zwyczaju, ale określonego zbioru prawd.

II

Jan Paweł II, już na początku swojej znakomitej encykliki *Fides et Ratio*, ustala sposób postępowania z różnymi „systemami filozoficznymi", których liczba i różnorodność wydają się negatywnie wpływać na komunikację między nimi. Jest to sytuacja określana mianem „skandalu filozoficznego". Wcześniejszą od formalnych systemów i zakładaną przez każdy z nich jest – używając terminu papieża – filozofia niesprecyzowana. Zawiera ona odpowiedzi na podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji, pytania będące istotą filozofowania, pytania, które rodzą się ze zdziwienia. Któż bowiem miałby wątpliwości co do tego, że takie pytania, jak „co to wszystko

[11] Po raz pierwszy spotkałem się z tym problemem podczas Soboru Watykańskiego II, kiedy wielu spośród tych, którzy wcześniej nazywali siebie tomistami, odstąpili od marzeń swojej młodości i zaczęli uczyć się fenomenologii, filozofii analitycznej, egzystencjalizmu, czy czegoś tam jeszcze. Motywy ich postępowania wydają się być różne. Zaczęli oni uważać tomizm za niemodny i chcieli dołączyć do sił domniemanego postępu filozoficznego. W *Thomism in an Age of Renewal* (1965) podjąłem się refleksji na temat tej trudnej sytuacji.

znaczy?", „jaki jest cel życia?", „czy jest życie po śmierci?", „jak możemy odróżnić dobro od zła?", są stawiane przez wszystkich w takiej lub innej formie, w takim lub innym czasie? Charakterystyczna dla refleksji papieża jest teza, iż nie tylko istnieją pytania wspólne wszystkim ludziom, lecz również właściwe im odpowiedzi są podzielane przez wszystkich i tworzą właśnie to, co nazywa on niesprecyzowaną filozofią[12].

Kiedy przytacza on te pytania, wówczas czytelnika uderza ich tomistyczny ton. Czyżby papież sugerował, że niesprecyzowana filozofia stanowi ekwiwalent tomizmu? Bynajmniej. Niesprecyzowana filozofia jest raczej czymś, co zakłada każdy filozoficzny system, zarówno tomizm, jak i cała reszta. Co więcej, dostarcza ona narzędzi do oceny i klasyfikacji tych systemów. Każdy, kto uprawia formalną, czy też sprecyzowaną filozofię, zastanawia się nad tymi założeniami i właśnie w tym dostrzegam szczególną atrakcyjność myśli św. Tomasza. Dowodzi on bowiem tego, że istnieją zasady (lub punkty wyjścia) zarówno myślenia teoretycznego, jak i praktycznego, które znają wszyscy, i wiele miejsca poświęca na ich sformułowanie i analizę. Zasadami tymi są oczywiste i niezaprzeczalne prawdy, o których mowa w *Metafizyce* (ks. IV) i traktacie o prawie. Formuły tych zasad należą do tego, co można nazwać – za papieżem – filozoficznym systemem tomistycznym, ale są to formuły, które zakłada nie tylko ten, lecz również każdy inny system.

Uwaga, którą Tomasz cytuje z aprobatą, brzmi, iż mały błąd na początku stopniowo staje się większy, gdy ktoś z niego wyprowadza dalsze wnioski. Od lat uderza mnie w Tomaszu to, że jego filozofowanie zawsze pozostaje w życzliwym kontakcie z tym przedfilozoficznym punktem wyjścia. Jeżeli później wzniosłe i wyszukane dyskusje nie mogą wrócić do tych początków, to znak, że musiało stać się coś złego. Być może ta cecha nie czyni tomizmu niczym wyjątkowym, ale z pewnością odróżnia go od tych systemów, które rozpoczynają od kwestionowania, wątpienia lub prób odrzucenia takiego punktu wyjścia. Świadczy to przeciwko nim, bez względu na to, co wartościowego można by w nich znaleźć.

[12] Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, nr 4.

Powtarzam: wielką i niezmienną zaletą Tomasza pozostaje sposób, w jaki jego myślenie utrzymuje stały związek z tymi zasadami (czy też punktami wyjścia), innymi słowy, z tym, co każdy już zna. Bez zbędnych instrukcji sceptyka, każdy wie, że istnieje świat, w którym rzeczy się zmieniają i poruszają, powstają i zanikają. Dajmy im jakąś nazwę; są to rzeczy naturalne, przedmioty fizyczne. Od nich właśnie rozpoczyna Tomasz. Rozpoczyna on od analizy rzeczy fizycznych – rzeczy, które powstają na skutek zmiany. Z tej analizy bierze swój początek cała jego filozofia i w tym sensie możemy nazywać ją systemem. Tomaszowy komentarz do pierwszej księgi *Fizyki* i jego traktat *De principiis naturae* dostarczają podstaw *sine quibus non* dla całej jego filozofii, jak również jego teologii. Słyszę jednak ludzi utyskujących na najmniejszą nawet wzmiankę o tak zwanej teorii hylemorfizmu. Powinni się tego wstydzić[13]. Któż bowiem może rozważać teksty, które przytoczyłem, i nie odczuwać autentycznej radości filozofowania, *gaudium de veritate*? Niczego nie ma w umyśle, czy też w języku, czego nie byłoby najpierw w zmysłach.

Przed kilkoma laty w niewielkiej książce pt. *Akwinata*[14], jak dotąd nie zauważonej przez Komitet Noblowski, próbowałem wyłożyć schematycznie – acz przekonująco – to, jak z czasem całość filozofii przyrody, dyskusji o duszy, analiz wokół doznawania i pojmowania, a także całość metafizyki, wyłania się z analizy dokonanej na początku, podobnie jak cała literatura rosyjska zdaje się wyłaniać z noweli Gogola pt. *Płaszcz*. *Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Jeśli ktoś delektuje się tą łacińską maksymą, to czyni to bez wątpienia z uwagi na swoje przyzwyczajenie, lecz nie tylko z uwagi na nie. Dziękuje też Bogu za to, że zacząłem filozofować pod kierunkiem Tomasza z Akwinu.

Oczywiście w międzyczasie byli inni nauczyciele. Mój pierwszy profesor filozofii był świeżo upieczonym absolwentem Université Laval. Studia kontynuowałem pod okiem niezrównanego Charlesa

[13] Takie utyskiwania są często wynikiem bezpodstawnego założenia, że wszelkie prawdy na temat świata naturalnego mają swoje źródło w naukach eksperymentalnych, a stąd, że filozofia przyrody Arystotelesa i Tomasza musi zostać wrzucona do kosza na śmieci historii. Jest to jednak założenie, które trzeba egzorcyzmować.

[14] R. McInerny, *Aquinas*, Cambridge 2004 (wyd. w serii *Classic Thinkers*).

DeKonincka[15]. Z czasem uświadomiłem sobie, że oprócz DeKonincka istnieją też inne podejścia do Tomasza. Zbadałem je i uznałem, że są niepełne. Z wykształcenia i przekonania jestem tomistą z Laval (*Laval Thomist*), tzn. tomistą arystotelesowskim.

Przedstawienie się w ten sposób, jako podgatunek jednego z wielu konkurujących ze sobą systemów filozoficznych, może wydać się śmiesznie zawężone. I oczywiście może takie być. Mógłby się ktoś ograniczyć do przyswojenia Tomasza z Akwinu i przeklinania wszystkich innych filozofów. Jednak taka postawa byłaby zdecydowanie nie-tomistyczna. Jak wiele różnych sposobów uprawiania filozofii zobowiązuje do uszanowania zasady, iż nic filozofii obce nie jest (*nihil philosophiae alienum*)? A właśnie do tego zobowiązani są uczniowie św. Tomasza. Aby przekonać się, dlaczego tak jest, wystarczy przyjrzeć się argumentacji, leżącej u podstaw wielokrotnej rekomendacji Akwinaty przez Kościół, nie mówiąc już o praktyce samego Tomasza.

Tomizm jest rodzajem filozofii chrześcijańskiej. Oznacza to, że jest podejmowany i rozwijany w środowisku wiary. Filozofia każdego myśliciela bierze początek i rozwija się w konkretnym kontekście egzystencjalnym, często nieuświadomionym. Kiedy katolik zaczyna filozofować w towarzystwie Tomasza z Akwinu, to – bez względu na to, czy zdaje sobie z tego sprawę, czy nie – podąża za głosem Kościoła. Filozofia jest oczywiście filozofią, jednak chrześcijańskie filozofowanie zawsze dotyczy osoby (the *qui vive*), ponieważ łączy to, co poznajemy, z tym, w co wierzymy. To z kolei, w co wierzymy, nie jest prywatną własnością nielicznych; jest dobrem wspólnym adresowanym do wszystkich. Jest to prawda, która wyzwala. Filozoficzne stanowiska, które wchodzą w kolizję z wiarą, przyciągają uwagę tomistów, lecz ich zainteresowanie tym, co jest lub co było w filozofii, opiera się na przekonaniu, że w każdym uczciwym dążeniu do prawdy istnieje coś wartościowego. Wiara i rozum są nie tylko możliwe do pogodzenia, lecz również wzajemnie się umacniają.

[15] Pierwszy tom pt. *The Writings of Charles DeKoninck* (red. i tłum. R. McInerny) ukazał się w 2008 roku, nakładem University of Notre Dame Press. Z czasem ukażą się przynamniej dwa kolejne tomy.

Żyjemy w czasach przemian, jak powiedział Adam do Ewy podczas wyjścia z raju. Niegdyś wrogowie tomizmu – widząc w nim fałsz – atakowali go, używając przy tym argumentów, które również można było skontrować. Obecnie żyje wielu filozofów, którzy nawet własnej filozofii nie uznają za prawdziwą w jakimkolwiek poważnym sensie. Nie istnieje nic, z czym nasze sądy mogłyby się uzgodnić, by można je było uznać za prawdziwe, czy też być w sprzeczności, by mogły okazać się fałszywe. Nie ma niczego, przynajmniej nic, do czego możemy dotrzeć. Jesteśmy zamknięci w kokonie naszego języka lub naszych myśli. Protagoras, oto nasz wzorzec.

Obecnie bardziej niż kiedykolwiek musimy koncentrować się na istocie punktu wyjścia filozofii – na prawdach, które są niezaprzeczalne. Jeżeli one znajdą się w ogniu krytyki, to cała budowla będzie narażona na upadek. A młody człowiek – jak zauważył Arystoteles – pozostanie bez nadziei. Trzeba więc bronić możliwości rozumu, jego zdolności do poznania i zdobycia prawdy. Jest to zadanie o najwyższym znaczeniu dla filozofii. Nawet pozornie małe zwycięstwa na tym polu wydają się być potrzebą chwili. Czy nie dlatego właśnie Platon i Arystoteles poświęcali tak wiele uwagi sofistom? Zasadzie niesprzeczności? Jednakże, skutki zakwestionowania zdolności rozumu do poznania prawdy są poważniejsze: wraz z rozumem zostanie osłabiona również wiara, która na nim buduje swoją siłę. Zgoda na takie osłabienie byłaby aktem naszej bezbożności.

Tłum. ks. dr Paweł Tarasiewicz

Why I Am a Thomist

Summary

The Author does notice that like any other product of human thought, a philosophical system is conditioned by the contingent circumstances of its origins, and especially by sense experience, the origin of all human cognition. He also respects that the Catholic philosophy is conditioned by the doctrine of the Church. Therefore, he concludes that be-

cause both sense experience and the Catholic faith are true to their respective objects, and because truth for one is truth for all, the conditioning of Catholic philosophy by its contingent origins does not entail a lack of universal validity. And such validity is in fact possessed by St. Thomass system, which is faithful both to Catholic doctrine and to the concrete facts of everyday experience.

Curtis L. Hancock
Rockhurst Jesuit University,
Kansas City, Missouri, USA

Ku pamięci: w hołdzie Ralphowi McInerny

Dostojny przedstawiciel amerykańskiego tomizmu, Ralph McInerny, profesor filozofii na Uniwersytecie Notre Dame przez ponad pięćdziesiąt lat, przeszedł do życia wiecznego 29 stycznia 2010 r. w Mishawaka, w stanie Indiana. Zmarł w wyniku komplikacji spowodowanych przez raka przełyku.

Jego talenty oraz osiągnięcia były niezwykłe. Nawet krótka rozmowa z Ralphem McInerny ujawniała, jak wyjątkowym był człowiekiem. Doskonały i bystry rozmówca, zawsze zachwycał swoich interlokutorów. Jego rozbrajający humor, jego dar autoironii, erudycja, gracja, a także głęboka wiara – to wszystko składało się na niezapomnianą osobowość. Jako filozof i uczony, poświęcił swoje życie odkrywaniu mądrości św. Tomasza z Akwinu. Jako przedstawiciel tomizmu budził szacunek wielu katolickich uczonych zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i za granicą. Był w tej roli niezwykle skuteczny, ponieważ zarówno głębia, jak i zasięg jego wiedzy, pozwalały mu na dyskusję ze współczesnymi nurtami intelektualnymi. Był orędownikiem tomizmu nie dlatego, że nurt ten reprezentował tradycję, ale dlatego, że skutecznie odpowiadał współczesnym filozoficznym i kulturowym wyzwaniom. Ową skuteczność tomizmu jako dwudziestowiecznego nurtu pokazał w książce *Tomizm w wieku odnowy* (1966). McInerny otrzymał niezliczoną ilość nagród, ale największym zaszczytem, było członkostwo w Papieskiej Akademii Św. Tomasza z Akwinu.

Jego praca nauczyciela, redaktora, płodnego pisarza i wykładowcy, a nade wszystko obrońcy katolickiej mądrości, będzie wywierać wpływ przez kolejne lata. Postrzegał siebie jako swego rodzaju „wo-

jownika kultury". W ramach tej aktywności zyskał „złą" sławę, jako jedyny, który ubolewał i mówił otwarcie o negatywnych konsekwencjach, jakie przyniósł Sobór Watykański II dla Kościoła Katolickiego w Ameryce. Poglądy dotyczące tej kwestii są zwięźle przedstawione w jego książce *Co poszło nie tak na Soborze Watykańskim II*? W tej, a także w innych książkach rozbrzmiewają niepokoje Jaquesa Maritaina wyrażone w jego słynnej i – jak sam przyznawał – „zwariowanej" książce, *Chłop z Garonny*. Porównanie z Maritainem nie jest przypadkowe. McInerny uważał tego Francuza za swojego filozoficznego mentora. W seminarium, gdy poznał dzieła Św. Tomasza, to odkrył, że twórczość Jacquesa Maritaina stanowi niezwykle trafne do nich komentarze. Maritain był przekonany, że tym, co najlepsze u Św. Tomasza jest jego filozofia. Maritain słynie też z powiedzenia: „Biada mi, jeśli nie tomizuję". To również mogłaby być dewiza Ralpha. Jego zainteresowanie pracą Maritaina przetrwało. Widział w nim przykład kogoś, kto próbował dopełnić sferę intelektualną sferą duchową. W ostatnich latach swojego życia, McInerny napisał ujmującą biografię Maritaina, którą zatytułował *Bardzo bogate godziny Jacques'a Maritaina*: *Życie duchowe.*

Ralph Matthew McInerny urodził się w Minneapolis, w Minnesocie 24 lutego 1929 r., pod koniec Wielkiego Kryzysu. Był trzecim z dziewięciorga dzieci. Tak jak dla wielu Amerykanów, podobnie dla jego rodziny, czas ten oznaczał życie w biedzie. Co więcej, warunki bytowe rodziny McInerny znacznie się pogorszyły, gdy zmarł dziadek. Ponadto, synowie zmarłego byli zupełnie niezdolni, by zarządzać rodzinną firmą. Pomimo tych przeciwności, Ralph wspominał swoje dzieciństwo, jako „istną idyllę szczęścia"[1]. Jako dziecko otrzymał dwa znaczące prezenty: prostą maszynę do pisania oraz zestaw drukarski. To „zasianie ziaren" było niezwykle owocne dla jego kariery jako pisarza.

W wieku trzynastu lat wstąpił do Seminarium Św. Pawła, należącego do Archidiecezji pod tym samym wezwaniem, mieszczącego się w Minnesocie. Miał szczery zamiar zostać księdzem. Czas w semina-

[1] Zob. R. McInerny, *I Alone Have Escaped to Tell You*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2006, s. 7.

rium został jednak zakłócony roczną służbą w Korpusie Piechoty Morskiej Stanów Zjednoczonych. Po kilku latach postanowił zrezygnować ze święceń kapłańskich (określał samego siebie zabawnie jako „zepsutego księdza"). Wkrótce po tym zapisał się na studia na Uniwersytecie w Minnesocie, gdzie – będąc pod opieką Wilfreda Sellarsa, Paula Holmera oraz May Brodbeck – zainteresował się nowożytnymi i współczesnymi prądami filozoficznymi. McInerny przyjmował ich uwagi entuzjastycznie twierdząc, że „obowiązkiem tomisty jest interesować się wszystkim oraz każdym niemal filozofem". Po tym jak uzyskał stopień magistra na Uniwersytecie w Minnesocie, udał się do Uniwersytetu Laval w Quebecku, by studiować pod kierunkiem słynnego Charlesa De Koninck'a. Uzyskał tam tytuł doktora w 1954 r. Pierwszą posadę jako nauczyciel zdobył rok później na Uniwersytecie Creighton (Omaha), w stanie Nebraska. Jednak już w następnym roku został zatrudniony na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Notre Dame dzięki wpływowi (Ralph wciąż to przyznawał) Charlesa De Koninck'a. Jego przyjazd do Notre Dame zapoczątkował „romans" z tym uniwersytetem, który zakończyć mogła tylko śmierć Ralpha. Zarówno jego wizerunek, jak i wpływ, jaki miał na ten ośrodek naukowy, został wzmocniony wraz z jego awansem na Dyrektora Instytutu Mediewistyki oraz kierownika Centrum Jacquesa Maritaina. McInerny został pochowany na Cmentarzu Cedar Grove, należącego do Uniwersytetu Notre Dame, obok swojej żony Connie (oficjalnie, Constance Terril Kunert) i swojego pierworodnego syna – Michaela.

Ralph i Connie mieli siedmioro dzieci: Michale'a, Cathy, Mary, Anne, Beth, Davida i Daniela. Daniel McInerny poszedł w ślady ojca i zajął się filozofią na szczeblu akademickim. Obecnie uczy w Honors College na Uniwersytecie Baylor (Waco, Texas). Był ważnym członkiem Amerykańskiego Stowarzyszenia Jacquesa Maritaina, zajął się redakcją jednej z książek tam wydawanych, zatytułowanej *Zwyczajne rzeczy: szkice o tomizmie i edukacji.*

Ralph McInerny, jeśli chodzi o prace naukowe był niezwykle płodnym pisarzem. W latach 1959-1960 wyjechał do Louvain w ramach Fulbright Scholarship. Napisał tam swoją pierwszą filozoficzną monografię – *Logika analogii*, która była owocem intensywnych stu-

diów nad problemem analogii w pismach Św. Tomasza. Później – dla wydawnictwa Penguin Classics – zredagował książkę zawierającą tłumaczenia dzieł Św. Tomasza. Naukowe pisma autorstwa Ralpha nosiły czasami znamiona jego niepowtarzalnego humoru. Należy tu uwzględnić tytuł jednej z jego – wprowadzającej w myśl Św. Tomasza – monografii: *Pierwszy rzut oka na Św. Tomasza z Akwinu: Przewodnik dla ciekawskich tomistów*.

Profesor McInerny jest dobrze znany także wśród nieakademickiej publiczności. Był cenionym powieściopisarzem. Jego pierwsza powieść, *Jolly Rogerson*, jest niezwykle zabawna. Drugie dzieło, *Ksiądz*, wywołało z kolei sensację, sprzedano bowiem ponad milion egzemplarzy. Książka opowiada historię zmagań młodego księdza podczas politycznego zamętu, który nastąpił w wyniku postanowień Soboru Watykańskiego II.

W 1977 r. Ralph opublikował *Śmierć z przeziębienia*, pierwszą część szerokiej i niezwykle udanej serii Ojciec Dowling. Następnie ukazały się kolejne dwadzieścia trzy części. Przez trzy lata dużą popularność zyskała wersja telewizyjna serii, zatytułowana „Tajemnice Ojca Dowlinga". McInerny ukazał tytułowego bohatera jako wyleczonego alkoholika, który również jest zręcznym detektywem-amatorem. Oprócz tego jest on człowiekiem, którego religijność i moralna intuicja wynikają z tradycyjnego katolicyzmu. Poprzez ten szacunek do tradycji, Ojciec Dowling wyraża – choć nie wprost – osobiste poglądy ortodoksyjnego katolika, jakim był sam McInerny. W ostatnich latach, Ralph wzbogacił swoją działalność jako pisarz kryminalny, publikując „kryminały naukowe", których akcja toczy się na Uniwersytecie Notre Dame.

Wraz z Michaelem Novakiem, założył *Kryzys*, czasopismo poświęcone katolickim, świeckim poglądom. Razem z jezuitą, Ojcem Josephem Fessio, McInerny, założył kolejne czasopismo – *Akta Katolickie*. Ukazywało się ono co dwa miesiące i poświęcone było kontrowersyjnym tematom poruszanym w ramach katolickiego światopoglądu. Ralph był zdania, że współczesna świecka kultura przyczynia się do zniekształcenia katolicyzmu. *Akta Katolickie* dawały oparcie katolickiemu światopoglądowi wobec szerokiej publiczności. McInerny podobnie postrzegał rolę Międzynarodowego Uniwersy-

tetu Katolickiego. Myślał tak: „na naszych uniwersytetach jest wielu takich, którzy trzymają się prosto – możesz to nazwać czymś w rodzaju katolickiej diaspory. I choć na swoich uczelniach mogą oni stanowić mniejszość, to zebranie ich wszystkich w jedno miejsce jest niemożliwe, zatem konieczne jest, by zrobić to wirtualnie"[2].

W rezultacie, Ralph był pionierem nauczania „on-line" albo „edukacji na odległość".

Prof. McInerny często mówił, że jego filozoficzne powołanie rozwijało się pod egidą encykliki Leona XIII *Aeterni Patris*. Zaalarmowany zagrożeniem modernizmu, Papież nawoływał do powrotu do twórczości Św. Tomasza z Akwinu, jako lekarstwa na choroby współczesności. Zwłaszcza chodziło mu o realizm filozoficzny Św. Tomasza (raczej realne przedmioty niż własne konstrukcje umysłu stanowią miarę prawdy) oraz przekonanie o istnieniu obiektywnej moralności. Sceptycyzm i nihilizm, właściwe współczesnym uczonym, dowodzą, że osąd Papieża jest słuszny. Te intelektualne zaburzenia kosztowały wiele współczesną kulturę. „Leon XIII dowiódł, że jest takim samym prorokiem, jak papieżem. Wszyscy teraz jesteśmy postmodernistami"[3].

Pamiętając o słowach Leona XIII, Ralpha zastanawiał fakt, że współcześni filozofowie nie dość, że nie chcą się przyznać do porażki, to piszą coraz więcej na ten sam temat. Następujące słowa trafnie podsumowują opinię Ralpha na temat ogłupiającego stanu, w jakim znalazła się współczesna kultura intelektualna:

> Ten zwyczaj doszukiwania się większej liczby przyczyn problemu niż potrzeba jest cechą charakterystyczną naszej epoki. Filozofowie są świadomi, że coś niedobrego dzieje się z ich dziedziną, ale nie widzą wcale potrzeby odwrócenia wszystkiego o 180 stopni. A to, co nazywają rozwiązaniem radykalnym, wtrąca nas jeszcze bardziej w przepaść nihilizmu i relatywizmu. Krótko mówiąc, kultura i filozofia mają się gorzej od 1879 r, a jedynym remedium jest kuracja, o której mówił Leon XIII. Ludzki umysł musi ponownie zostać zmierzony przez realną rzeczywistość, a nie odwrotnie, bo to jest jałowe. Cóż za ironia, że filozofia katolicka od czasu II Soboru utraciła swój klasyczny cha-

[2] Ibid, s. 159.

[3] Zob. R. McInerny, *Philosophandum in Fide*, w: C. L. Hancock and B. Sweetman, *Faith and The Life of the Intellect,* Washington, D.C 2003, s. 234.

> rakter i specyfikę, a ponadto odcięła się od swych tradycyjnych źródeł. Dla większości członków naszego wydziału [chodzi o wydział filozofii Uniwersytetu Notre Dame, przyp. tłum.] to, co mówię, wyda się równie niezrozumiałe jak wątpliwe dla tych, którym brak wykształcenia klasycznego. Może to wyraz melancholii, ale obecnie, gdy tak bardzo potrzeba ozdrawiającego wpływu filozofii klasycznej, to my, po których można by się spodziewać, że jesteśmy jej przedstawicielami, porzuciliśmy ją, a tłumnie wypełniamy tonącego Titanica współczesnej kultury[4].

Do końca swoich dni prof. McInerny angażował się w spory, w których próbowano podkopać i zburzyć jego tradycyjny katolicyzm. Ponadto walczył z tymi, którzy wyznawali katolicyzm, ale starali się go zmienić tak, by stał się bardziej strawny dla świeckiej czy wręcz antykatolickiej kultury. Starał się o to, aby Notre Dame zatrudniał kadrę, która bronić będzie intelektualnej tradycji katolickiej w jej wysiłkach godzenia wiary z rozumem.

W ostatnich latach życia ubolewał nad tym, że ani urzędnicy, ani kadra nie odnieśli sukcesu w utrzymaniu Notre Dame w zgodzie z jego katolicką misją. W swojej wspaniałej autobiografii, *Uciekłem sam, by wam powiedzieć*, opisuje następujący epizod: „Mój młodszy kolega ogłosił na Radzie Wydziału, że odkąd uznał katolicyzm za fałszywy, uważa za swój moralny obowiązek odwodzenia od wiary swoich studentów. Do tego doszliśmy"[5].

Brzmi to jak żałosna nuta. Pozostawienie jednak tylko tej refleksji o Ralphie McInernym byłoby dla niego krzywdzące. Mimo wielu rozczarowań, dziedzictwo Ralpha jest przykładem postawy kogoś, kto zbliżył się do ideału Maritaina, aby łączyć rozwój intelektualny z duchowym. Tak jak Maritain był on realistą, który nazywał rzeczy po imieniu, łopata jest łopatą. Ale wielu z nas, którzy znali Ralpha osobiście, pamięta go jako człowieka, który nie tylko był optymistą, ale również który był człowiekiem nadziei, i to w źródłowym znaczeniu tego słowa, jako cnoty chrześcijańskiej. Z pism Ralpha emanuje nadzieja, a stąd czytelnik dostrzeże tę cnotę i w nim samym. Wiara, nadzieja i miłość były źródłem jego nieustannego poczucia humoru.

---

[4] Zob. R. McInerny, *I Alone Have...*, dz. cyt., s. 105.

[5] Ibid, s. 157.

Pozostawił go jako swe dziedzictwo wraz z napomnieniem, że kultura katolicka ciągle potrzebuje swych „rycerzy", aby odpowiadać na przesłanie papieża Leona XIII.

Tłum. Joanna Kiereś

In Memoriam: A Tribute to Ralph McInerny

Summary

This article is about Ralph McInerny – professor of philosophy at Notre Dame University for over fifty years, who died on January 29, 2010. As a philosopher and scholar, he dedicated his life to exploring the wisdom of Thomas Aquinas. Eventually, many Catholic intellectuals regarded him as a leader of Thomism in the United States and abroad. He was effective in this role because his depth and breadth of knowledge made him conversant with contemporary intellectual movements. He championed Thomism not because it represented a tradition but because it was effective for addressing contemporary philosophical and cultural challenges. As a defender of Catholic wisdom, his work as teacher, editor, prolific writer, and lecturer will be influential for years. He saw himself as a kind of „culture-warrior". But Dr. McInerny is known more widely to a non-academic audience. He was a successful novelist. His first novel, *Jolly Rogerson*, is riotously funny. His second novel, *The Priest*, was a sensation, selling over a million copies. It tells the story about the struggle a young priest has during the political confusions following Vatican II. Ralphs legacy was an example of a man who admirably approximated Maritains goal to combine intellectual and spiritual development. Like Maritain, he was a realist who would call a spade a spade. Hope, faith, and charity were a source of his ever-present good humor.

Jude P. Dougherty
The Catholic University of America

Umiarkowany islam

Umiarkowany islam jest bez wątpienia marzeniem wielu muzułmanów żyjących w kulturze zachodniej, dyplomatów na Bliskim Wschodzie oraz biznesmenów, nie mówiąc o całej reszcie, która każdego dnia za pośrednictwem mediów otrzymuje doniesienia o samobójczych atakach bombowych na Środkowym Wschodzie. Islamscy apologeci powtarzają, że islam jest religią pokojową. Uniwersytet i wydawnictwa komercyjne zalewają książkowy rynek studiami, które przedstawiają islam jako jedno z trzech Abrahamowych wyznań, zasługujące na taki sam szacunek jak chrześcijaństwo i judaizm, czemu nie przeczy ani jego doktryna, ani historia. Po 11 września 2001 r. opublikowano wiele islamskich studiów uznanych przez wydawnictwa uniwersyteckie, które są apologetycznymi w tonie, kosmetycznymi traktatami mówiącymi, że islam nie jest religią fanatyczną, za jaką się go uważa, a samobójcze ataki bombowe, które przeraziły Zachód, to po prostu wyjątki. Bywają też oczywiście inne opracowania. Wydawnictwo Uniwersytetu Harvarda opublikowało dość krytyczną książkę Bernarda Lewisa pt. *Co było nie tak?: Zderzenie islamu z nowoczesnością na Środkowym Wschodzie*[1], a ostatnio Wydawnictwo Uniwersytetu w Chicago wprowadziło na rynek historyczną pracę Rémi Brague pt. *Legenda średniowiecza*[2]. Biorąc pod uwagę wyzwanie stojące przed Europą, a w mniejszym zakresie – przed Ameryką Północną, będące rezultatem napływu imigrantów muzułmań-

[1] B. Lewis, *What Went Wrong?: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, Cambridge 2002.

[2] R. Brague, *The Legend of the Middle Ages: Philosophical Explorations of Medieval Christianity, Judaism, and Islam*, tłum. L. G. Cochrane, Chicago 2009.

skich, którzy odrzucają asymilację i żądają prawa do życia w obcym kraju według własnych reguł, jest czymś koniecznym, aby ci, którzy cenią sobie własną tradycję, lepiej poznali przybyszów. Wielu czytelników mogło wzrastać w kontekście kulturowego tygla (*melting pot*), który swego czasu był bardzo wymownym obrazem sytuacji, kiedy to w Stanach Zjednoczonych większość imigrantów pochodziła z Europy. Obraz ten jest często przywoływany jako argument, że nie należy obawiać się masowego napływu imigrantów z innych kultur. Prawda jest taka, że Europejczycy, którzy przybyli do Ameryki Północnej w XIX w., mogli pochodzić z różnych państw i mogli mówić różnymi językami, a mimo to posiadali wspólną kulturę. Od lat 60. XX w. polityka imigracyjna USA zaczęła faworyzować osadników pochodzenia nieeuropejskiego. Odtąd uprzywilejowani przybysze swoje korzenie mają nie w chrześcijaństwie, ale w Środkowym Wschodzie, północnej Afryce czy też w różnych częściach Azji. Zdecydowana większość nie wykazuje najmniejszej woli przyjęcia wzorców zachodnich i wykorzystuje prawo Stanów Zjednoczonych do popierania ich tradycyjnego sposobu życia.

Aby znaleźć bezstronną wykładnię islamu, nie ma lepszego źródła, jak praca Ignaza Goldzihera pt. *Wprowadzenie do islamskiej teologii i prawa*[3]. Książka ta ma interesującą historię. Odpowiadając na propozycję przeprowadzenia serii wykładów w Stanach Zjednoczonych w 1906 r., Goldziher napisał je po niemiecku, ale z uwagi na stan zdrowia i niemożliwość sprawdzenia wiarygodności przekładu na angielski, nigdy nie odbył podróży przez Atlantyk, aby je przeprowadzić. Wydanie niemieckie ukazało się w 1910 r., lecz zadowalające tłumaczenie angielskie nie było osiągalne aż do 1981 r., kiedy to Wydawnictwo Uniwersytetu w Princeton opublikowało przekład Andrasa i Ruth Hamori. Bernard Lewis jest autorem wprowadzenia. Według niego Goldziher był Węgrem żydowskiego pochodzenia, który dzięki swoim zainteresowaniom i zdolnościom językowym stał się szanowanym „orientalistą", jak w jego czasach w Wiedniu nazywano specjalistów od Środkowego Wschodu. W ocenie Lewisa Gol-

[3] I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, tłum. A. Hamori, R. Hamori, Princeton 1981.

dziher – jako przewodnik po muzułmańskiej wierze, prawie, doktrynie i pobożności – nadawał się o wiele bardziej niż jego chrześcijańscy współobywatele do tego, aby studiować islam i rozumieć muzułmanów. Znajomość prawa rabinicznego i podleganie jego zasadom ułatwia bowiem rozumienie świętego prawa islamu i tych, którzy je przestrzegają. Rémi Brague, przy którego pracy przez chwilę się jeszcze zatrzymamy, również cenił Goldzihera jako „być może największego studenta islamu, który kiedykolwiek istniał"[4].

Goldziher rozpoczyna prezentację początków islamu od zestawienia cierpliwego ascety z Mekki z Wojowniczym Prorokiem z Medyny. W Mekce przesłanie Proroka było eklektyczną mieszaniną religijnych idei i rozporządzeń. To były pożyczone kamienie – jak pisze Goldziher – na których Mahomet zbudował swoje eschatologiczne przesłanie. Nie ogłosił on żadnej nowej idei ani wcześniejszych koncepcji na temat relacji człowieka do tego, co transcendentne i nieskończone. Rewelacje ogłoszone przez Mahometa w Mekce – jak utrzymuje Goldziher – nie ustanowiły nowej religii, lecz stworzyły pobożny nastrój, znajdujący swój wyraz w ascetycznych praktykach, które można było spotkać wśród Żydów i chrześcijan tego okresu, np. modlitwy (deklamowane w postawie klęczącej lub leżąc twarzą do ziemi), dobrowolne ubóstwo (przestrzeganie postów) i uczynki miłosierdzia (udzielanie jałmużny). Islam powstał w 622 r., a zatem dopiero po tym, jak Mahomet i jego zwolennicy zostali zmuszeni do opuszczenia Mekki i zamieszkania w Medynie. W Medynie ten cierpliwy asceta zmienił się w wojownika, zdobywcę i polityka. Goldziher uważa, że ucieczka do Medyny w pewien sposób wpłynęła niekorzystnie na charakter Mahometa. W niedługim czasie po przybyciu do Medyny Mahomet – wychodząc naprzeciw oczekiwaniom coraz liczniejszych zwolenników – poparł zbrojne napady na karawany z Mekki, które kierując się do Syrii, przechodziły w pobliżu ich miasta. Wojna i zwycięstwo stały się wkrótce celem i środkiem jego prorockiego powołania. Sam wcześniej wzgardził dobrami ziemskimi, teraz natomiast począł ustalać zasady podziału łupów, a także prawa dziedziczenia i własności. Nastąpiły też inne zmiany. Chociaż pierw-

[4] R. Brague, *Legend of the Middle Ages*, s. 21.

otnie Koran uznaje, że właściwym miejscem modlitwy są klasztory, kościoły i synagogi, to w swoich objawieniach w Medynie Mahomet atakuje swych pierwszych nauczycieli, chrześcijańskich mnichów i żydowskich uczonych w Piśmie. Polemiki z Żydami i chrześcijanami faktycznie stanowią dużą część jego objawień. Mahomet uważa, że zamyka poczet proroków, i żąda, aby inni uznali go za odnowiciela religii Abrahama, za tego, który chroni ją przez wypaczeniem i podnosi z upadku. Zwycięstwa, które Prorok i jego towarzysze odnoszą nad przeciwnikami, umacniają wiarę w niego i jego misję wśród zwolenników.

Islam nie wszedł na ten świat jako w pełni uformowany system. Rozwój myśli islamskiej, określenie sposobów spełniania praktyk i ustanowienie instytucji stało się zadaniem późniejszych pokoleń. W Medynie związek religijny zawiązany w Mekce otrzymał początek struktury politycznej, od której – można by powiedzieć – rozpoczęła się jego droga do światowego imperium. Zręby administracji państwowej powstały w nim przez podbój. Dlatego też kodyfikacja prawa islamskiego poprzedziła rozwój islamskiej teologii. Nieprzerwane wojny i narastające zwycięstwa domagały się określenia legalnych kryteriów prowadzenia działań wojennych i zasad postępowania z podbitymi ludami. Zasady te były potrzebne w celu określenia statusu podległych ludów w państwie, jak również uregulowania ekonomicznej sytuacji, która powstała w następstwie gromadzenia zdobyczy wojennych. Na przykład traktaty pokojowe zawierane z chrześcijanami zamieszkującymi imperium bizantyjskie zezwalały im na praktykowanie ich religii, z pewnymi ograniczeniami dotyczącymi jej publicznej manifestacji, w zamian za opłacanie „podatku tolerancyjnego”[5]. Słowo *islam*, o czym przypomina Goldhizer, znaczy ‘posłuszeństwo’. Słowo to wyraża przede wszystkim uczucie zależności od nieograniczonej wszechmocy, której człowiek musi się poddać i na rzecz której zrezygnować z własnej woli. Posłuszeństwo jest główną zasadą właściwą wszystkim przejawom islamu (posłuszeństwo co do jego idei, form, etyki i kultu) i jest oczywiście wymagane od podbitych ludów. Wierność islamowi nie tylko oznacza postawę aktualne-

[5] I. Goldhizer, *Introduction to...*, s. 32.

go czy teoretycznego posłuszeństwa systemowi politycznemu, lecz także nakazuje akceptację pewnych artykułów wiary. W tym jednak leży pewna trudność.

Prorok nie był teologiem. Rozwój teologii był niewątpliwie dziełem następnych pokoleń. Islam nie jest jednak tak jednolity, jak kościół. Goldziher pokazuje, że historia kościoła i jego wewnętrzny dynamizm są wypadkową asymilacji obcych wpływów. Mówi on o dogmatycznym rozwoju islamu pod wpływem myśli hellenistycznej, jego zadłużeniu wobec perskich idei politycznych oraz udziale neoplatonizmu i hinduizmu w jego mistycyzmie. Z biegiem czasu obok Koranu powstawały nowe teksty. Ich zbiór, składający się z naocznych relacji czynów i słów Mahometa, wszedł do historii pod nazwą *Sunna*. Księga ta, mówiąca o czasach Proroka i przekazywana z pokolenia na pokolenie za pośrednictwem wiarygodnych autorytetów, posiada swój literacki wyraz w *Hadisie*, który ukazuje to, co towarzysze Proroka, za jego przyzwoleniem, uważali za bezwzględnie słuszne, i który służy jako norma postępowania[6].

Powołanie islamskiego teologa polegało na interpretowaniu *Hadisu*, ale nie tylko na tym. Polegało również na żmudnym wyprowadzaniu z Koranu systemu spójnych, niezależnych i wolnych od sprzeczności wierzeń. „Wierzenia Proroka – jak wyjaśnia Goldziher – odbijały się w jego duszy niczym cienie zmieniające się pod wpływem nastrojów, które brały w nim górę. W rezultacie było to na krótko przed tym, jak teologia zaczęła podejmować zadanie rozwiązywania teoretycznych problemów, powodowanych przez takie warunki"[7]. A kiedy kanon pisma świętego został ustalony, wówczas wokół niego zaczęły pojawiać się formalnie zdefiniowane teksty niczym gmatwanina dogmatycznych komentarzy. Komentarze stanowiły niewyczerpane źródło, z którego kolejno płynęły dogmatyczne spekulacje teologiczne. Ponieważ teologowie dyskutowali z teologami, sekty stały się czymś nieuniknionym. W kolejnych rozdziałach swojej książki Goldziher bada rozwój sunnickiego i szyickiego islamu, a także poświęca należną uwagę ascetyzmowi i sufizmowi. Jego

[6] Tamże, s. 37-38.
[7] Tamże, s. 68.

wywody kończą się uwagą na temat obiecującego ruchu panislamskiego i kongresu w Kazaniu, gdzie w sierpniu 1906 r. postanowiono, że sunnici i szyici mogą korzystać z jednej księgi świętych tekstów i że nauczyciele mogą być niezależnie wybierani z obu sekt. Nadzieja na ruch panarabski wygasła.

Sto lat później ujawnił się kolejny „orientalista" czasów minionych, specjalista od Środkowego Wschodu czy też studiów nad islamem – Rémi Brague. Jest on jednym z najbardziej znaczących współczesnych uczonych francuskich – na Uniwersytecie Paryskim legitymuje się tytułem „profesora średniowiecznej filozofii arabskiej". Motywem do podjęcia przez niego późniejszych studiów (których rezultaty opisał w książce pt. *The Legend of the Middle Ages*) jest teza, że średniowiecze jest okresem, który ma nam coś do powiedzenia o nas samych. Nie zajmuje się on początkami islamu, lecz koncentruje się na jego średniowiecznym rozwoju, zwłaszcza na poglądach filozofów arabskich tamtych czasów. Odnosząc się do początków kultury europejskiej, Brague twierdzi, że Europa zaczerpnęła swój budulec najpierw z grecko-rzymskiego świata, który ją poprzedzał, następnie ze świata kultury arabskiej, która rozwijała się równolegle do niej, a ostatecznie ze świata bizantyjskiego. Ze świata arabskiego Europa otrzymała zwłaszcza teksty Arystotelesa, Galena i wielu innych, teksty, które po przełożeniu ich z arabskiego na łacinę stymulowały rozwój renesansu XII w. Świat bizantyjski z kolei przyniósł oryginalną wersję tych samych tekstów, które pozwoliły na jeszcze bardziej wnikliwe badania i przyczyniły się do rozkwitu scholastyki. Gdzie byłby Tomasz z Akwinu – pyta Brague – gdyby nie znalazł godnego przeciwnika w Awerroesie? Czego dokonałby Duns Szkot, gdyby nie uznał Awicenny za swój punkt wyjścia?

Brague podaje kilka rozróżnień, które rzadko spotyka się we współczesnej literaturze. Na przykład rozróżnia między teologią w chrześcijaństwie i kalamem w islamie, między filozofią w chrześcijaństwie i falsafą w islamie, zwracając uwagę na terminy i różnice w ich rozumieniu. Zazwyczaj początek islamskiej filozofii widzi się w al-Kindim, żyjącym w IX w., a koniec w Awerroesie, tworzącym w XII w. Nikt nie podważa faktu, że muzułmanie nadal wzorują się na myśli Awerroesa, jednakże problem polega na tym, na ile tę myśl

można nazywać *filozofią*. W historii powstawały wybitne dzieła, których nigdy nie nazywano filozoficznymi, a które pomimo tego zaliczamy do „literatury mądrościowej" czy do tzw. „myśli". Zdaniem Braguea, Heidegger postawiłby „myśli" na wyższym poziomie niż filozofię. Brague jest szczególnie uwrażliwiony na szerszy kontekst kulturowy, w którym filozofia się rozwija. Odkrywa on, że opinie powszechnie uznawane w danej wspólnocie stanowią podstawę, na której filozofia jest budowana. Opinie te są uwarunkowane historycznie i pochodzą ostatecznie od prawodawcy danej wspólnoty. Wszystkie średniowieczne prace znajdowały się pod wpływem tego zjawiska. Wraz z chrześcijaństwem bardzo ważnym czynnikiem więzi społecznej staje się objawienie. Muzułmańskie i żydowskie formy objawienia, które występują w postaci prawa, nie podejmują tych samych problemów, co objawienie chrześcijańskie. Pojednanie religii i filozofii stanowi w chrześcijaństwie problem epistemologiczny, a nawet psychologiczny, podczas gdy w islamie i judaizmie – problem polityczny. W przeciwieństwie do islamu i judaizmu chrześcijaństwo posiada magisterium Kościoła, którego nauczanie jest obdarzone autorytetem w dziedzinie intelektualnej.

Instytucjonalizacja filozofii – jak zauważa Brague – ma miejsce pod kuratelą Kościoła i pozostaje czymś wyjątkowo europejskim. We wszystkich trzech śródziemnomorskich światach istnieje faktycznie coś na wzór wyższej edukacji, ale nauczanie filozofii na poziomie uniwersyteckim nie występuje ani w świecie muzułmańskim, ani we wspólnotach żydowskich. Filozofia żydowska i filozofia muzułmańska były przedsięwzięciem prywatnym. Zwykło się porównywać wielkich filozofów każdej tradycji, na przykład Awerroesa, Majmonidesa i Tomasza z Akwinu, ale różnica polega na tym, że Tomasz był jednym z wielu zaangażowanych w tę samą zbiorową działalność, wyróżniając się – co prawda – wśród mnóstwa innych nieznanych postaci. W islamie nie ma zbioru tekstów kanonicznych, które nadają się do *disputatio*. Pokazując różnicę, Brague zauważa, że można być doskonale kompetentnym rabinem czy imamem bez studiowania filozofii, podczas gdy filozoficzna podbudowa jest koniecznym elementem podstawowego wyposażenia teologa chrześcijańskiego. Leo Strauss, ukazując status filozofii w chrześcijaństwie z jednej stro-

ny, a w islamie i judaizmie – z drugiej, uznaje instytucjonalizację filozofii w chrześcijaństwie za miecz o podwójnym ostrzu. Oficjalne uznanie filozofii w chrześcijańskim świecie – jego zdaniem – podporządkowuje ją kontroli Kościoła, podczas gdy przypadkowa pozycja filozofii w świecie islamsko-żydowskim przyznaje jej charakter prywatny, a co za tym idzie – wewnętrzną wolność od nadzoru. W tej kwestii Brague zaprzecza Straussowi, jak zrobiłby każdy katolicki uczony, który realizuje swoje powołanie filozoficzne.

Brague przytacza interesującą wypowiedź na temat różnicy między chrześcijaństwem a islamem, widzianej z perspektywy muzułmańskiej. Autorytetem w tej sprawie jest dla niego Ibn Khaldun (1332-1406). Zdaniem tego średniowiecznego myśliciela – jak pisze o nim Brague – święta wojna jest obowiązkiem religijnym z uwagi zarówno na uniwersalny charakter muzułmańskiej misji, jak i obowiązek nawracania wszystkich niemuzułmanów na islam, czy to na drodze perswazji, czy siły. Skutkiem tego w islamie władza kalifatu i władza królewska są ze sobą zjednoczone tak, że osoba je sprawująca może poświęcić wszystkie swoje siły obu sposobom nawracania jednocześnie. Z kolei inne grupy religijne – jak uważa Ibn Khaldun – nie posiadają misji uniwersalnej i święta wojna nie jest dla nich religijnym obowiązkiem, z wyjątkiem sytuacji, gdy zachodzi konieczność zbrojnej obrony. Tym samym osoba sprawująca obowiązki religijne w innych wspólnotach religijnych nie zajmuje się polityką siły. Władza królewska dostaje się tym, którzy ją sprawują przypadkowo w sposób, który nie ma nic wspólnego z religią, i nie dlatego, że ciąży na nich obowiązek sprawowania władzy nad innymi narodami. Święta wojna występuje wyłącznie w islamie i co więcej – twierdzi Ibn Khaldun – jest podyktowana prawem Sharii.

Pozostawmy uzasadnienia teologiczne, Brague bowiem zadaje pytanie, w jaki sposób pojmują dżihad najwięksi filozofowie islamu. Stawia on to pytanie trzem arystotelikom – al Farabiemu, Awicennie i Awerroesowi – z których każdy wyznaje wiarę w islam. Wszyscy trzej dopuszczają prowadzenie wojny przeciw tym, którzy odrzucają islam – al Farabi i Awerroes przeciw chrześcijanom, Awicenna przeciw poganom perskiego pochodzenia. Al Farabi, który żył i pisał w kraju, którego wrogiem było imperium bizantyjskie, podaje listę

siedmiu czynników usprawiedliwiających wojnę – listę, na której znalazło się między innymi prawo do prowadzenia wojny w celu pozyskania czegoś, czego potrzebuje państwo, a co znajduje się w posiadaniu innych, prawo do walki z ludem, dla którego byłoby lepiej, gdyby służył, a który odrzuca jarzmo niewoli, oraz prawo do prowadzenia świętej wojny dla zmuszenia ludzi do przyjmowania tego, co dla nich lepsze, o ile nie rozpoznają tego w sposób spontaniczny. Awerroes, który pisał w najdalej na zachód wysuniętej części islamskiego imperium, bez zastrzeżeń aprobuje rzeź dysydentów, domagając się eliminacji ludzi, których istnienie mogłoby zaszkodzić państwu. Awicenna rozgrzesza podboje i skwapliwie przyznaje przywódcy swego idealnego społeczeństwa prawo do unicestwienia tych, którzy są powołani do prawdy, ale ją odrzucają. Mówiąc ogólnie, filozofowie nie mają żadnych wyrzutów sumienia co do przelewania krwi na szeroką skalę, co Brague ilustruje przykładami. Al Farabi nie ma nic przeciwko mordowaniu ludzkiego „bydła". Awicenna radzi, aby sceptyka w sprawach religijnych poddawać torturom tak długo, aż uzna on różnicę między prawdą i nieprawdą i okaże skruchę. Awerroes opowiada się za eliminacją ludzi upośledzonych umysłowo. „Czy Awerroes był dobrym człowiekiem?" – pyta Brague w ostatnim rozdziale swojej pracy pt. *Legenda średniowiecza*. I odpowiada „tak", wyjąwszy fakt, że usprawiedliwia on eksterminację niepełnosprawnych, popiera egzekucje heretyków i sankcjonuje to, co dzisiaj określa się mianem *czystek etnicznych*. Tomasz z Akwinu oskarżał Awerroesa o to, że jest on bardziej niszczycielem filozofii arystotelesowskiej niż jej interpretatorem.

Ci, którzy twierdzą, że islam jest religią pokojową, albo zupełnie nie znają jego historii, albo świadomie przemilczają rozliczne teksty, świadczące o czymś zupełnie przeciwnym. Ali A. Allawi, minister w kilku irackich rządach, zajmuje inne stanowisko. Jego ostatnia książka, nosząca tytuł *Kryzys cywilizacji islamskiej*, stanowi próbę zrozumienia średniowiecznej przeszłości islamu w kontekście jego przyszłości[8]. Allawi mówi o swojej pracy, że jest ona „jednoosobową" próbą zrozumienia przyczyn stojących za duchowym upadkiem

[8] A. A. Allawi, *The Crisis of Islamic Civilization*, New Haven 2009.

islamu oraz tego, co może przynieść przyszłość, o ile proces ten nie zostanie przekierowany lub zatrzymany. Książka koncentruje się nie na początkach islamu, lecz na jego losach w ciągu dwóch ostatnich stuleci, od początku XIX w., kiedy to zachodni imperializm wymusił spotkanie z modernizmem, na które islam nie był przygotowany.

W swoich rozważaniach Allawi przedstawia Irak u jego początków, Irak lat 50. XX w., kiedy to klasa rządząca oraz kulturalne i intelektualne elity odeszły od otwartej identyfikacji z islamem. Islam – zdaniem autora – przestał być widocznym wyznacznikiem codziennego życia. Chociaż religia była obowiązkowa w szkole, to jednak nikt w niej nie uczył zasad modlitwy, ani nie wymagał postu w okresie ramadanu. Kobiety z kolei ze wszystkich miejskich ośrodków średniej klasy nosiły wyłącznie zachodnią odzież. Jedynym nawiązaniem do przedmodernistycznej przeszłości było to, że starsi mężczyźni zawsze nosili dystyngowaną szatę oraz uświęcony przez tradycję kupiecki turban. Allawi nie pamięta, aby zetknął się ze słowem *dżihad* w jakimkolwiek ze współczesnych kontekstów. Dominująca retoryka tamtych czasów bardziej dotyczyła arabskiego przeznaczenia i antyimperializmu. Sekularyzm, według niego, wszedł do świata muzułmańskiego „przez gardło". Modernizm zalewał wszystko, a ludzie zdawali się pragnąć go coraz bardziej: kina i snack bary, lokale taneczne i wiejskie kluby, lejący się strumieniami alkohol i koedukacyjne imprezy. Bagdad zmieniał się w Babilon, swego poprzednika z dawnych czasów. W innych miastach wcale nie było dużo lepiej – w Casablance, Kairze, Damaszku, Stanbule, Teheranie, Karaczi czy Dżakarcie.

Jednakże w latach 60. XX w. klimat kulturowy zaczął się zmieniać i to wcale nie z uwagi na wojskowe dyktatury, które objęły większą część muzułmańskiego świata. Niemal niedostrzegalnie rozpoczęła się duchowa odnowa islamu. Okres ten wymagał refleksji. Muzułmański świat stanął w obliczu schyłku własnej cywilizacji, wzrostu obojętności i całkowitego porzucenia duchowych fundamentów wiary. Pod koniec lat 70. XX w. duchowy islam związany ze sprawowaniem kultu znalazł się w cieniu odradzającego się islamu wojskowego, politycznego i sięgającego po przemoc, który coraz częściej określał islam w oczach Zachodu. Zdaniem Allawiego „islam

polityczny" jest raczej przejawem słabości niż samą słabością. Sekciarska, etniczna i rasistowska nienawiść nieustannie walczy z ideałami islamskiej jedności. Mordercza przemoc rozpętana przez islamistów inspirowanych przez Wahhabiego spotkała się ze wsparciem zaawansowanych „uzasadnień" prawnych.

Allawi pokazuje, że chociaż muzułmanie posiadają wspólną kulturę polityczną i podzielają też inne cechy, to nie ma wśród nich jedności politycznej. Idea panislamskiej jedności politycznej jest czymś tak chimerycznym, jak – powiedzmy – zjednoczenie anglojęzycznego świata. Pomimo ideologicznej jedności na pewnym poziomie naturalnym stanem islamu jest różnorodność, „plemienność", która – można powiedzieć – obejmuje szeroki zakres sekt i innych grup. Według Allawiego, z uwagi na silne bloki państw, które stawiają czoło islamowi – czyli Stany Zjednoczone, merkantylne Chiny i rozwijająca się Unia Europejska – kraje muzułmańskie być może będą musiały stworzyć swój mocarstwowy blok w sektorze finansowym, aby ominąć instytucje z Breton Woods takie, jak Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy. Ten ostatni – jak uważa Allawi – razem ze Światową Organizacją Handlu w znacznej mierze służy interesom mocarstw zachodnich.

Wyjaśniając tytuł swojej pracy, Allawi pisze, że kryzys cywilizacji islamskiej bierze się z faktu, że nie zdołała ona wytyczyć własnej drogi do współczesnego życia. Zachodni modernizm – jego zdaniem – został nałożony na muzułmański światopogląd, skutkiem czego islam nie był w stanie nawiązać relacji z nowożytnym światem inaczej niż przez ten bolesny i niefortunny zabieg. Allawi odrzuca tezę o konfrontacji islamu z chrześcijaństwem, którą Samuel P. Huntington wygłosił w swoim *Zderzeniu cywilizacji*[9]. Do „zderzenia" – zdaniem Allawiego – dochodzi między świecką materialistyczną kulturą Zachodu i duchową kulturą islamu. Ostrzega on, że jeżeli muzułmanie pragną dobrodziejstw obiecywanych przez nowożytną cywilizację techniczną, to będą musieli uznać korzenie tej cywilizacji po to, aby stać się jej aktywną i twórczą częścią. W przeciwnym razie będą dla

[9] S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York 1995.

niej po prostu pasożytniczym dodatkiem. Trudno jednak dostrzec, jak islam może wspierać tę cywilizację, skoro odrzuca i kwestionuje jej założenia.

Allawi po części ma rację. Korzenie cywilizacji zachodniej są bezspornie chrześcijańskie. Zadaniem historyków nauki i techniki jest wyjaśnić, dlaczego nowożytna nauka powstała na terenie chrześcijaństwa, a nie w krajach islamu, gdzie podwaliny zostały podobno położone pod nią już wcześniej. Nowożytna nauka jest dziełem cywilzacji zachodniej i żadnej innej. Oświeceniowa niechęć do źródeł helleńskich i chrześcijańskich przynosi dzisiaj gorzki owoc w postaci idiotycznego materializmu, który obraża zarówno chrześcijan, jak i muzułmanów. Wykluczając chrześcijaństwo, Zachód ma niewiele do obrony poza swoją kulturą materialną. Jednak mówiąc to, trzeba pamiętać, że historycznych różnic między chrześcijaństwem i islamem nie wolno ignorować. Allawi ma prawo identyfikować islam z duchowością Proroka z Mekki, jak uczyni to wielu niemuzułmanów. Jednak nie udało mu się zmierzyć z problemem wojowniczego Proroka z Medyny, dzięki któremu nastąpił gwałtowny rozwój islamu. Sprzeczności bowiem nie dają się pogodzić.

Tłum. ks. dr Paweł Tarasiewicz

Moderate Islam

Summary

The Author emphasizes that, given the challenges facing Europe, and to a lesser extent North America – challenges resulting from an influx of Muslim immigrants who refuse assimilation and demand the right to live under their own law within the host country – it is incumbent on those who value their own traditions to become better acquainted with the newcomers. Therefore he undertakes an attempt of analyzing two different attitudes to Islam in the contemporary academic investigations. Those, who recognize Islam as a peaceful religion, seem to refer to Mohammeds activity in Mecca. The Prophet, as a long-suffering ascetic of Mecca,

delivered an eclectic composite of religious ideas and regulations, but did not establish a new religion yet. Islam came into being only in 622, when its founder was forced to leave Mecca and settle in Medina. In Medina Mohammed the Ascetic was transformed into Mohammed the Warrior, and war and victory became the means and end of his prophetic vocation. Traced the origin of Muslim religion, the Author concentrates on the historical differences between Christianity and Islam, illustrates them with several examples, and claims that they cannot be ignored to better understand a relation of the Muslim world to the Western civilization.

Pasteur Vallery-Radot

Odpowiedź Pasteur Vallery-Radot z Akademii Francuskiej na Przemówienie Etienne Gilsona z okazji przyjęcia do Akademii Francuskiej – 29 maja 1947 roku

Szanowny Panie,

Jest Pan filozofem, i to jednym z najznamienitszych w naszych czasach. Proszę mi wierzyć, że im bardziej się Panu przyglądam, tym bardziej jestem zadziwiony. Zanim Pana poznałem, wyobrażałem sobie filozofa pełnego powagi, surowego, niemal mrocznego. A oto mam przed sobą człowieka wesołego, uśmiechniętego, przepełnionego radością życia, myślenia i wyrażania się.

Jest Pan największym znawcą filozofii wieków średnich, kocha pan kościoły romańskie i gotyckie, począwszy od kościoła w Vézelay i Auxerre, a skończywszy na Notre Dame de Puy i Chartres; zna Pan w nich najdrobniejszy kamień, od dzwonów aż po krypty. Ale oprócz Summy św. Tomasza ma Pan na swoim biurku, a jestem tego pewien, książkę któregoś z tych żartownisiów libertynów, którzy dworowali sobie z naszych przodków; a oprócz kościołów, a wiem o tym, uwielbia Pan odwiedzać dobre karczmy. Pewnego dnia powiedział mi Pan w zaufaniu: „Podejrzewam, że niejedno jest białe wino w kraju, który rozciąga się od Etaules do Chablis i od Tannay do Coulanges-la-Cineuse, które zasługiwałoby na taką nazwę"; i dorzucił Pan: „z kawałkiem odpowiedniego sera". Ma Pan rację, to właśnie tworzy Francję – owo wyjątkowe połączenie duchowości i zmysłowości. Spośród Francuzów jest Pan jednym z najdoskonalszych tego przykładów.

Pewien amerykański autor napisał w dużym czasopiśmie po tamtej stronie Atlantyku: „Pan Gilson, Francuz z urodzenia, jest obywatelem świata". Autor ten mówi prawdę. Jest Pan Burgundczykiem, a poprzez swych przodków – Prowansalczykiem. Umiał Pan połączyć solidny i zdrowy sąd chłopów z Morvan z błyskotliwą fantazją ludzi

z wybrzeża śródziemnomorskiego, ludzi co śpiewają pod gołym niebem. Jest Pan również obywatelem świata poprzez swoje wyczucie humanizmu, a to czyni Pana jednym z najbardziej autentycznych reprezentantów myśli francuskiej. Witamy więc w tym Towarzystwie, gdzie kochamy tych co, tak jak Pan, są Francuzami do głębi swego bytu, ale nie pomijają tego, co dobre poza Francją. Jest Pan eklektyczny, odczuwając jednakową niechęć do nietolerancji jak do sceptycyzmu. Sądzi Pan, że nie można być przekonanym do własnych poglądów jeżeli nie jest się zdolnym zrozumieć dlaczego ci, co myślą inaczej są przekonani do swoich. Pewnego dnia napisał Pan do mnie: „Mój osobisty dogmatyzm wymaga zrozumienia dogmatyzmu innych i pełnego szacunku dla ich wolności. To bardzo wiele być Pascalem czy Valéry; jest wszak niemożliwym być jednym i drugim naraz; ale nie dostrzegam powodu dlaczego nie mielibyśmy kochać zarazem Pascala i Valéry".

Cenię w Panu to szerokie zrozumienie różnych punktów widzenia u różnych narodów; z taką uczciwością wyraża Pan to w swych artykułach w dzienniku „Le Monde". Kocham ten humanizm, który nakazał Panu napisać: „Dwa wieki (XIII i XVIII), o których można powiedzieć, że były wiekami francuskimi, to czas, gdy Francja jest najszerzej otwarta na wpływy z zewnątrz. Im więcej dostaje, tym więcej daje. Niepodjęcie ofiary z takiego płodnego wysiłku, dla jednostki i ludu, byłoby przyznaniem się, że nie ma już siły do trwania".

Mam nadzieję, że w nowych funkcjach jakie Pan przyjął, funkcjach w Radzie Republiki, dodając je do wielu zajęć jakie przytłoczyłyby każdego, lecz nie Pana, wniesie Pan pewien liberalizm, że obroni wolność myślenia i wypowiedzi, ochroni godność parlamentarną. Wszak widzę Pańską krzepką posturę i solidne samopoczucie świetnie do tych zadań dostosowane. Mam nadzieję, że Pańskie zasady działania będą wiedzione przez dwie formuły, o których chciałbym Panu przypomnieć:

Pierwsza jest taka: „Słuszny sprzeciw filozoficzny jest więcej wart niż fałszywa zgoda, która pogrąża w nieładzie" (Należy zmienić sprzeciw filozoficzny na sprzeciw polityczny). Jest to formuła, która pochodzić może tylko od wielkiego filozofa. I ona jest właśnie Pańska. A oto druga: „Jasność i zwięzłość są zawsze zdolnościami naj-

wyższymi". Pochodzi ona od wielkiego Francuza. Od Generała De Gaulle'a.

Jesteśmy przekonani, że kieruje Panem jedna troska: wielkość Francji. Pańska postawa w okresie okupacji jest dla nas pewną tego gwarancją. Przez te mroczne lata nie zaprzestał Pan, zarówno w rozmowach prywatnych jak publicznych, a nawet podczas wykładów, wyrażać wiary w zwycięstwo, odmawiając wszelkiego kompromisu z wrogiem.

Od urodzenia był Pan „ulubieńcem" bogów – przepraszam, Przeznaczenia! Czyż nie ujrzał Pan światła dziennego w piątek 13 w południe? To szczęśliwe wydarzenie miało miejsce w Paryżu 13 czerwca 1884 roku.

Rodzice dali Panu przykład pracowitości. Od ósmego roku życia mógł Pan powiedzieć jak Pasteur: „Tylko praca mnie pochłania". Czuje się bowiem wyraźnie, że ciężka i zażarta praca Pana pochłania; ten cichy trud polegający na odczytywaniu manuskryptów łacińskich, greckich i francuskich i interpretacja myśli wszystkich filozofów, którzy następowali po sobie, od ojców apologetów z drugiego wieku, aż do Renesansu.

Proszę zwrócić uwagę, że mówię: „od ósmego roku życia". Nie ma w tym żadnej uszczypliwości. Wszakże w takim dniu jak ten, winien jestem współbraciom dać całą prawdę o Pańskim życiu: Pańska nauka wstępna została uwieńczona głośną klęską na świadectwie nauczania. To jedyny egzamin czy konkurs jaki Pan oblał. Przeciw temu faktowi nie może mi Pan nic powiedzieć; oblał Pan – a to świadectwo nauk wstępnych? – czyż nie ma go Pan!

W wieku ośmiu lat rozpoczął Pan kolejne studia w Małym Seminarium Notre Dame des Champs. Spędził Pan w nim siedem lat chłonąc radośnie studia klasyczne. Czytał Pan Owidiusza i Wergilego, wypowiadał Pan te łacińskie strofy. Uczył się Pan rok po roku całych fragmentów z Racina czy Corneille'a. Pańscy koledzy pamiętają jak grał Pan scenę skąpca w tekście Plauta, a zaraz później tę samą scenę w tekście Moliera.

Jakichże nauczycieli Pan miał! Jeden z nich, ojciec Aubrejac, w dniu rozpoczęcia roku szkolnego recytował z pamięci Polyeucte'a,

albo pierwszą księgę *Eneidy* czy *Iliady*. Od takich ludzi zapoznawaliście się realnie z tym, co nazywano humanizmem, humanizmem tak pomniejszanym, który dał wszakże Francji najlepszych uczonych i literatów.

Pański umysł był otwarty na wszystko z wyjątkiem algebry. W trzeciej i drugiej klasie oceny były najwyższe, z wyjątkiem ocen z matematyki.

Przypomina Pan sobie, że musiał dać z siebie co najlepsze przed księżmi, którzy Pana wykształcili. Powiedział mi Pan kiedyś: „Nigdy nie miałem wrażenia bym miał dwa rywalizujące wykształcenia, a tym bardziej sobie wrogie. Byłbym niczym bez Notre Dame des Champs i Sorbony: oba wykształcenia są we mnie".

Zachował Pan ten śmiech z szesnastego roku życia, ten szczery śmiech tryskający prostodusznością, który rozjaśnia Pańską twarz. Szczęśliwi są ludzie, którzy, doszedłszy do szczytu kariery nie zagubili świeżości uczuć ze swej wczesnej młodości, którzy są jeszcze zdolni oddać się cali szczęściu, entuzjazmowi, uczuciu! Tacy właśnie ludzie nie znają ścieżek ukrytych, ani konwencjonalnych gestów, które hamują rozmach osobowości.

W wieku osiemnastu lat odbywał Pan w Eu służbę wojskową. Był Pan w plutonie z André Maurois. Nosił Pan brodę, był entuzjastą Brunetière i śpiewał wciąż wojskowe marsze. Był Pan duszą towarzystwa w plutonie. Chętnie mawiał Pan jak Ludwik VII: „Inaczej niż jest to gdzie indziej, na dworze Francji mamy tylko trochę chleba, trochę wina i wesołość". Ponieważ jest Pan człowiekiem wesołym. Jestem pewien, że podpisałby się Pan pod tymi traktatami średniowiecznymi, gdzie znajdujemy osiem grzechów głównych, a ósmym jest smutek.

W czasie służby wojskowej przeczytał Pan Descartesa: to było olśnienie. Odkładając studia literackie, do których się Pan gotował, poświęca się Pan filozofii. Zgodnie z dawnym zamiłowaniem studiuje Pan wpływ scholastyki na myśl kartezjańską i w ten właśnie sposób dociera do wieków średnich, których już Pan nie opuścił.

Dochodząc do samodzielności w filozofii uczęszczał Pan na wykłady Bergsona, tego człowieka o olśniewającej myśli i słowie, człowieka, któremu właśnie oddał Pan słuszny hołd. Zawdzięcza mu Pan, jak mi to wyznał, „najwyższe intelektualne radości w swoim życiu".

W czasach, gdy był Pan studentem Sorbony sam Bergson nie wystarczał, aby podtrzymywać ten płomień entuzjazmu, który w Panu nie wygasał. Pasjonował się Pan muzyką. A casus „Peleas". Wraz z trzydziestoma szaleńcami, którzy nie znając się wzajemnie, a ja byłem jednym z nich, zwalczał Pan wszystkich zapóźnionych, okopanych w konwencjonalnych formułach, nie zamierzających słuchać melodii tego, który stwierdził, że: „Jedyną zasadą muzyki jest ta, że trzeba słuchać wiatru, który wieje i opowiada historię świata". Uczynił Pan z Clauda Debussy swoje bóstwo. Tę muzyczną pasję gwałtownie zaświadczył Pan pewnej niedzieli 1906, gdy postanowił Pan przeszkodzić, by orkiestra Colonne zagrała koncert Mendelsona. Uczynił Pan wraz z kilkoma melomanami taki zgiełk w sali Châtelet, że zostaliście odprowadzeni na posterunek policji. Ah! Cóż za piękna epoka, gdy mogliśmy rozbłysnąć uczuciem dla Bergsona, Debussy, Maneta, Rodena, Gide'a, Valéry'ego, Claudela! Ponieważ byli młodzi ludzie tacy jak Pan, którzy walczyli w dobrej sprawie, by dzieła tych wyjątkowych ludzi znalazły prawa bytu i mogły trwać przez wieki.

W 1907 roku stanął Pan do konkursu na samodzielne stanowisko w dziedzinie filozofii i niebawem, po pracy jako profesor w liceach Bourg-en-Bresse, Rochefort-sur-Mer, Saint-Quentin, w 1913 roku uzyskał Pan doktorat nauk humanistycznych. Pańska rozprawa była zatytułowana: „Wolność u Kartezjusza i teologia".

Od momentu tej pierwszej pracy miał Pan klarowny zamysł: zamierzał przywrócić dzieło filozofa swojemu środowisku i jednocześnie je wyjaśnić. Goethe mówił: „Kto chce zrozumieć poetę musi pojechać do jego kraju". Pan mówi nam: „Niech ten, co chce pojąć filozofa umiejscowi się w kontekście, w jakim dzieło filozoficzne powstało". Metoda, która bliska była również Tainowi, i na której zbudował on swoją interpretację dzieł artystycznych. Wyśmienita metoda doprawdy, i w niej zostaliście mistrzem.

Bardzo często, jeszcze przed lekturą pańskich uczonych rozpraw o Kartezjuszu pytałem sam siebie – jak ten człowiek, który miał odwagę uczynić tabula rasa z całej ludzkiej wiedzy i z całej logiki średniowiecznej, aby zbudować ścisłe reguły rozumowania, nie uwolnił się całkowicie spod kurateli teologii. Wyjaśniam to sobie obecnie,

dzięki Panu: w środowisku do głębi teologicznym rozwinęła się metafizyka kartezjańska. W XVII wieku rozdział między filozofią i teologią jeszcze się nie dokonał. „Kartezjusz, powiada Pan, zamyśla zapoczątkować ten podział, lecz wiekowe nawyki myślowe nie zanikną w jeden dzień, a jego zerwanie z przeszłością jest mniej wyczuwalne w dziełach niż w jego intencjach".

Z jakimż zmysłem krytycznym i z jaką erudycją komentował Pan kilka lat później tę „Rozprawę o metodzie"! Rozważał ją Pan jako wyznanie równie wyjątkowe w porządku myśli spekulatywnej, jak wyznanie świętego Augustyna w porządku doznań religijnych. Ukazał nam Pan Kartezjusza pozbawionego zbędnych ambicji, Kartezjusza, który żyje dla radości poznawania, i którego jedynym pragnieniem jest medytacja w ciszy bez publikacji, aby ani opozycja, ani kontrowersje, ani nawet sława nie pozbawiły go czasu jaki miał zamiar spożytkować na naukę. „Co do mnie, pisał do swego przyjaciela Ojca Mersena, to szukam jedynie odpoczynku i spokoju". Cóż za mądrość w tym zobojętnieniu na próżność ludzką.

Zdaje się, że Kartezjusz nie daje Panu spokoju, ponieważ wraca Pan nieustannie do niego. Czy wobec tego nie jest zakwestionowana logika wieków średnich? W Pańskiej miłości do epoki, którą w mej młodości nazywano „mrokami", a którą nazywa się dziś „światłością" widzimy po raz kolejny doprawdy jak zmienne są opinie we francuskim kraju; rewolucja Kartezjusza wprawia w zakłopotanie – przyzna Pan. Również w serii rozpraw jakie zebrał Pan w jednym tomie i w swojej zasadniczej książce „Duch filozofii średniowiecznej" starał się Pan pokazać nam rolę, jaką myśl wieków średnich odegrała w kształtowaniu się systemu kartezjańskiego. Czyżby Kartezjusz nie był jego twórcą, jak sobie to wyobrażamy? Niektórzy powierzchowni czytelnicy wyciągający skrajne wnioski byliby zmuszeni po przeczytaniu Pana prac stwierdzić: Wieki średnie to jedyna epoka jasności i Kartezjusz jedynie „plagiatuje" scholastykę. Dzięki Bogu, zachowuje Pan słuszną miarę w swych ocenach, zdrowy sąd i równowagę, i nie idzie Pan tak daleko; jednakże nie mógł się Pan powstrzymać od stwierdzenia: „Metafizyka Kartezjusza nie ujrzałaby światła dziennego, gdyby nie istniała wcześniej filozofia wieków średnich". Jednak nie widzę w tym nic, co mogłoby nas zadziwić:

każdy z nas jest jedynie ogniwem w nieprzerwanym łańcuchu od początku świata, Kartezjusz pochodzi od Platona, a Napoleon od Aleksandra.

Jednakże nie zgodzę się z niektórymi historykami filozofii, gdy chcą przekonać mnie, że słynne „myślę więc jestem" jest jedynie naśladowaniem zdania świętego Augustyna: „Wątpię i wiem, że wątpię, znam więc z pewnością jedną przynajmniej prawdę, gdyż nie mogę wątpić, że wątpię". A ja odpowiem tym oskarżycielom Kartezjusza taką oto wypowiedzią Pascala: „Wiem jak różną jest rzeczą napisanie słowa byle jakiego, bez głębszego i szerszego zastanowienia się nad nim, a dostrzeżeniem w tym słowie godnej podziwu konsekwencji..., uczynienia z niego zasady niezawodnej i stałej dla całego porządku fizycznego, co Kartezjusz zamyślał uczynić". Z tą mądrą interpretacją Pascala zgadza się Pan, a jestem tego pewien od chwili gdy przeczytałem Pański „Komentarz do Rozprawy o metodzie". Pozostawmy więc, jak Pan tego żąda, Kartezjuszowi to, co jest z Kartezjusza, a scholastykom to, co jest ze scholastyków, uznając w pełni, że od zarania myśli ludzkiej nic nie jest odosobnione.

Jednak spostrzegam, że Kartezjusz oddalił mnie od właściwego tematu jakim jest Pańska osoba. Powracam więc do kolei Pańskiego życia po doktoracie z filozofii.

Jesteśmy oto w roku 1914. Jest wojna. Został Pan zmobilizowany w stopniu sierżanta w obozie Courtine w centrum szkolenia w broni maszynowej. Rozkładał Pan i składał wszelką znaną wówczas broń maszynową: to bez wątpienia jedyne urządzenia mechaniczne, którego sekrety usiłował Pan zgłębić!

W roku 1915 zostaje Pan skierowany na front walk. Jako podporucznik od broni maszynowej zaopatrywał Pan armię pod Verdun. Pewnego dnia nakazano Panu wybrać dla kompanii dwadzieścia cztery muły. Należało nauczyć się odróżniać muły od koni, a to wydawało się Panu w pierwszej chwili trudnością nie do pokonania. To coś było bez różnicy dla filozofa, ale nie dla mulnika!

Trzeciego dnia batalii pod Verdun został Pan ukryty w lochu. Gdy Pana wydobyto, otrzymał Pan krzyż wojenny, ale został Pan uwięziony.

Ludzie o Pańskiej tężyźnie nie wiedzą, co to zwątpienie: miesiące uwięzienia uczynił Pan miesiącami pracy i namysłu. We wszystkich obozach, nawet w obozach represyjnych, gdzie musiał Pan uciszyć swojego krnąbrnego ducha połączonego z nienawiścią do wrogów organizuje Pan wykłady zarówno z metafizyki jak psychologii i socjologii. W obozie koło Magdeburga pisze Pan artykuł dla „Revue philosophique" zatytułowany: „O podstawach sądów estetycznych". Cieszy się on zaszczytną krytyką ze strony Paula Souday'a.

Dzielił Pan swój czas między konferencje, pisanie artykułów i lektury. Lecz nie wystarczało to Panu: uczył się Pan języka włoskiego z włoskim więźniem, angielskiego z więźniem kanadyjskim, rosyjskiego z trzynastoma więźniami rosyjskimi.

Po wojnie otrzymał Pan najwspanialszą rekompensatę: katedrę na uniwersytecie w Strasbourgu.

Dwa lata później został Pan powołany w Sorbonie na stanowisko profesora historii i filozofii średniowiecznej.

Dorobek Pański jest znaczący. Jakaż towarzyszy mu erudycja! Wszystko Pan czytał: teksty w języku starofrancuskim, po grecku i po łacinie. Przeanalizował je Pan, porównał, rozłożył jak rozkładałby mechanizm zegarmistrzowski. Nic nie umknęło Panu z sensu, a nawet z tajemnych intencji jakie kryją się pod osłoną słów. Nic o czym myśleli wielcy filozofowie wieków średnich nie jest Panu obce. Kocha ich Pan tak, że utożsamia się z nimi: jest Pan kolejno świętym Augustynem, świętym Tomaszem, świętym Bernardem i świętym Bonawenturą. Umieszczając każdego z nich na jego miejscu rozważa Pan pobudki jakie każą im działać czy medytować i w skomplikowanym gordyjskim węźle ich myśli odnajduje Pan myśl przewodnią. Z naukowym wyczuciem, którego nie wiem jak dość wychwalać, staje Pan w obliczu faktów. Nie nagina ich Pan nigdy, a bada obiektywnie jak postępowałby geolog wobec minerału. Jest Pan zawsze skrupulatnie uczciwy w swych cytowaniach, swych interpretacjach i swych porównaniach. Jest Pan ostrożny i skromny do tego stopnia, by napisać o sobie w Pańskim „Wprowadzeniu do filozofii świętego Tomasza z Akwinu": „Autor tego Wprowadzenia musiał uprzedzić nowicjuszów, że są oni nowicjuszami na całe życie, i że on sam nie zakończył debiutowania".

To dzieło jest tak zwięzłe, a muszę to Panu wyznać, że zacząłem je czytać z trwogą. Czyż nie zagubię się w iluminacji intelektualnej świętego Bonawentury, albo w pięknie takim jak pojmował je święty Augustyn czy też w poznaniu atrybutów Boga według świętego Tomasza? Ale wnet zostałem pokonany przez Pańską dialektykę, tak świetnie uporządkowaną: wszystko pod Pańskim piórem staje się przejrzyste.

Przeglądamy dziś całość Pańskich pism, które są jak summy myśli filozofii średniowiecznej.

Jednym z najbardziej przystępnych dla laika jest „Filozofia w wiekach średnich"; godne uwagi spojrzenie na wszystko, co płynie od Ojców Kościoła w końcu XIV wieku. W ostatnim wydaniu tego dzieła usytuował Pan myśl filozoficzną w perspektywie poszerzonej historii kultury intelektualnej w średniowieczu. Pochwalam to, ale żałuję, że nie uczynił Pan wysiłku większego. Pragnąłbym znaleźć również na tych stronach spojrzenie na historię średniowiecza, widzieć przemarsz wielkich grabieżczych hord przybywających z północy, wschodu i południa, śledzić wraz z Panem wojny, które zdewastowały krainy Francji, drżeć od opisu pomorów i głodu, usłyszeć przywołane wyczyny kawalerii i choć na chwilę skryć się wraz z Panem w mroku klasztorów i opactw. Pragnąłbym śledzić zdumiewającą ewolucję architektury romańskiej, a następnie gotyckiej, paralelnie do rozwoju myśli. Pragnąłbym słuchać gwaru szczęśliwego tłumu w miastach i wzdłuż dróg. Jednym słowem chciałbym, poprzez filozofię, żyć życiem ludzi średniowiecza. Któż więc lepiej niż Pan mógłby uczynić z nas uczestników tych epok, gdzie wykuwała się dusza Francji?

Wiem dobrze, że w tej książce, takiej jaka jest, miał Pan jedynie zamiar dać nam wykład historii filozofii średniowiecznej. I zresztą doskonale się to Panu udało.

Według Pana „filozofia średniowieczna" rozpoczęła się z początkiem naszej ery, gdy religia chrześcijańska uchwyciła kontakt z filozofią hellenistyczną, poprzez nawróconych z kręgu kultury greckiej.

Ojcowie Kościoła postanowili uzgodnić wiarę i filozofię. Jeden z nich w swej gorliwości jednoczącej posunął się aż do stwierdzenia: „Kimże jest Platon jeśli nie Mojżeszem, który mówi po grecku?". Ci Ojcowie zdają mi się owymi młodzieńcami, uniesionymi przez wiarę,

których obserwujemy jak dla spokoju swego ducha zmagają się, aby ustanowić harmonię między nauką i religią, nie spodziewając się nawet, że te dwie dziedziny są różne. Ale, jak słusznie Pan to zauważył, świat średniowiecza jest światem wiary, tak jak świat dzisiejszy jest światem nauki: od naszych czasów począwszy nie zrozumie się filozoficznej budowli, która nie weźmie pod uwagę danych nauki; podobnie w średniowieczu nie można było sobie wyobrazić filozofii nie mającej za fundament wiary w prawdy objawione przez chrześcijaństwo. Po raz kolejny pokazuje nam Pan, że ocenić filozofie można jedynie umieszczając je w klimacie w jakim ujrzały światło dzienne.

Wśród tych Ojców Kościoła jest jeden, który przekracza i swoje czasy i wieki, jakie nadejdą. Jemu właśnie poświęcił Pan studium najbardziej dogłębne, które zatytułował Pan: „Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna".

To studium spowodowało, że ponownie sięgnąłem do „Wyznań". I bardzo za to Panu dziękuję, gdyż nie ma nic bardziej wzruszającego niż ten dialog pomiędzy świętym Augustynem i osobą milczącą, która nie jest nikim innym jak Bogiem.

Jakaż świeżość, jaka szczerość, jaki realizm na tych stronach – na przemian pełnych trwogi i zapału! W swych wołaniach do Boga, jakże subtelnej analizie stanów duszy poddaje się święty Augustyn! Z jaką poetyckością mówi o tych chwilach wahania, gdy odosobniony w ogrodzie swego domu, otoczony drzewami figowymi, zapytuje z niepokojem, ze łzami w oczach, o drogę jaką powinien podążać. I słyszy z sąsiedniego domu dziecko, które śpiewa: „Weź i czytaj". Otwiera księgę Apostoła i natychmiast w jego sercu rozlewa się światło, które rozprasza ciemności.

Czyż istnieje w dziele Rimbaud'a wyznanie bardziej poruszające niż to: „Wierzę, że są ponad sklepieniem niebios wody inne niż tu u dołu, wody nieśmiertelne i nie podlegające zniszczeniu"?

Jakże zrozumiałe jest, że Augustyn-poeta musiał stworzyć teorię piękna, które jest muzyką duszy przenikniętej Boskością, marzeniem o państwie Bożym, państwie mistycznym jakie tworzą wszyscy chrześcijanie rozproszeni na powierzchni ziemi, jest rozumieniem historii świata jako ogromnego i wspaniałego poematu, którego każda część, każda fraza, każde słowo znajduje swoje własne miejsce!

Wybaczy mi Pan, że nie będę mu towarzyszył przez kolejne wieki, nie będę mówić ani o Alkuinie, tym Anglo-Saksonie, który pod Karolem Wielkim przekazał nam kulturę klasyczną, ani o Janie Szkocie Eriugenie, który stworzył „wielką epopeję metafizyczną". Ale chciałbym przypomnieć ów XI wiek, w którym żył Avicenna, wyjątkowy lekarz i metafizyk arabski i Anzelm z Canterbery, prawdziwy poprzednik świętego Tomasza z Akwinu. Była to epoka, gdy Francja fundowała przedsiębiorstwa w Italii śródziemnomorskiej, na Sycylii, w Portugalii, w Anglii, podejmowała wyprawy na drugą stronę Pirenejów, aby przyjść z pomocą królestwom Navarry i Aragonii w walce z niewiernymi, ogłaszała pierwszą wyprawę krzyżową okrzykiem zjednoczeniowym: *Eat Francorum virtus!* Pielgrzymka daleka – fundowanie kościołów i warownych zamków, tworzenie wielkich targowisk, sprawa pieniędzy dla rycerstwa, uzyskanie przez gminy pierwszych deklaracji wolności... Czas intensywnego życia, gdy Francuzi uświadomili się sobie samym i wyszli poza swe granice.

Odtąd Francja, przeżywając wzloty i upadki, nie przestała być jednak siłą światową. Musiała zostać nią, albo być tylko małym krajem zduszonym w swych granicach, bez oddziaływania. Ochrona różnych obszarów cywilizacyjnej ekspansji Francji musiała się stać troską dla naszego pokolenia, gdyż inaczej poniesiemy przed historią odpowiedzialność, której wagi nie potrafimy w pełni przewidzieć. Jeżeli Francuzi przez nieznajomość przeszłości swego kraju, braku troski o przyszłość, albo obojętność dla swej wielkości czy też przez godne pożałowania sekciarstwo partyjne, albo karygodną wolę zniszczenia wspaniałej budowli, budowanej kamień po kamieniu z niepokonaną odwagą, subtelnym wyrzeczeniem i niezłomną wiarą w Ojczyznę; jeżeli Francuzi, mówię to, mieli zbrodniczy plan rozniecania w naszych krajach zamorskich ognisk wrogości, które zostały nawet rozniecane w ostatnich czasach – to Pan będzie, a jestem tego pewien, wśród pierwszych ku obronie w Parlamencie Wielkiej Francji i dzieła pokoju, sprawiedliwości i postępu, dzieła dokonanego ze wzruszającym poczuciem humanizmu, zarówno przez naszych twórców jak i żołnierzy, naszych zarządców i naszych lekarzy, a również misjonarzy; ich szlachetna troska pozwoli polepszyć warunki socjalne i podnieść poziom moralny ludów, które zawsze uważaliśmy za współto-

warzyszy, a które, wyjąwszy przemoc ludzi inspirowanych przez podżegaczy pochodzących z metropolii, nie przestali nas kochać.

Wiek XII jest wiekiem emancypacji sztuki i myśli. Jest to epoka wyzwolenia się miast, wypraw do Orientu, to apogeum stylu romańskiego i narodzin gotyku, to pojawienie się miłości rycerskiej i miłości mistycznej – dramatu Heloizy i Abelarda, entuzjazmu religijnego świętego Bernarda.

Na temat Heloizy i Abelarda i na temat teologii mistycznej świętego Bernarda napisał Pan dwie książki, które są być może Pańskimi arcydziełami.

Książka „Heloiza i Abelard" odsłania przed nami humanizm średniowiecza, który znacznie wyprzedza humanizm Renesansu. Był Pan gotów zgłębić dno dusz Heloizy i Abelarda nie tylko dlatego, że ich przypadek jest ujmujący z ludzkiego punktu widzenia, ale również dlatego, że jest on kamieniem probierczym – to Pańskie wyrażenie – który pozwala osądzić wartość utrwalonych idei w średniowieczu i w Renesansie.

Ukazał nam Pan Abelarda, ducha dumnego i ambitnego, który doświadczył w swym nauczaniu bezprzykładnego sukcesu: studenci z całej Europy przybywają do Paryża, aby słuchać tego, którego elokwencja, logika, uniwersalna nauka zdumiewa ich i olśniewa.

Przedstawił nam Pan Heloizę, siostrzenicę kanonika Notre-Dame, Fulberta. Jest młoda, piękna i słynna przez swą wiedzę: zna łacinę, grekę i hebrajski oraz studiuje teologię.

Abelard jest zobowiązany wykonać swoje zadanie. Ma prawo stosować kary cielesne co, rzecz jasna, wzmacnia jego srogość wychowawcy. Dramat miłości rozpoczyna się i Pan przeanalizował go z wnikliwością, która nas ujmuje.

Fulbert odkrywa sekret swej siostrzenicy, ściga Abelarda i upublicznia różne fakty, co staje się wielkim skandalem na Uniwersytecie Paryskim.

Separacja rozjątrza uczucia zakochanych. Buntują się przeciw religii i moralności. Abelard porywa Heloizę brzemienną i wysyła do Bretanii przebraną w szaty duchowne.

Fulbert, dowiedziawszy się o zniknięciu Heloizy wpada w furię bliską szaleństwu. Abelard proponuje rozgoryczonemu wujowi, że

poślubi siostrzenicę, ale pod warunkiem, że małżeństwo będzie utrzymane w tajemnicy.

Mówi nam Pan: „Jesteśmy dzisiaj tak odlegli od tych wydarzeń i żyjemy w świecie tak różnym od tego w jakim żył Abelard, że sens i wartość takiej propozycji, uczynionej pod tym restrykcyjnym warunkiem, całkowicie nam umyka". Usiłuje Pan odszukać motywy kierujące Abelardem i odkrywa je Pan! Nie wiemy, co bardziej należy podziwiać, Pańską erudycję, Pański umysł krytyczny czy Pańskie precyzyjne wyczucie psychologii.

Abelard i Heloiza przywodzą na myśl, mówi nam Pan, fragment z Traktatu Teofrasta zatytułowanego De Nuptiis, który przetłumaczył święty Hieronim. Pyta Teofrast: „Czy mędrzec powinien się żenić? Z pewnością nie, gdyż jest rzeczą niemożliwą służyć dwóm panom jednocześnie, swojej żonie i książkom". Uwagę tę opatruje Pan takim komentarzem: „Żywić kobietę ubogą jest ciężarem, ale jakąż męką jest utrzymywać kobietę bogatą! Jeśli jest piękna, wszyscy mężczyźni krążą wokół niej; jeśli jest brzydka, to ona zabiega o mężczyzn. Pozostaje trudne zadanie utrzymania tego czego wszyscy pragną, albo smutek z ochrony czegoś na co nikt nie ma ochoty". Czyż nie mam racji mówiąc, że jest Pan psychologiem?

Gdy chodzi o mnie, to nie wiem czy Teofrast miał rację; ale jeśli wierzyć Panu, to opinia Teofrasta o małżeństwie i takie oto stwierdzenie Seneki, że: „czystość musi uzyskać tę samą rangę co wolność i mądrość" charakteryzowałaby zdecydowanie dwojga zakochanych. Abelard, jako żeniący się, nie może już być zaliczony do wielkich filozofów i wielkich teologów: jego duma nie mogła tolerować takiego poniżenia. Heloiza nie mogła udźwignąć tego również; mogła jednak znieść umniejszenie prestiżu i to z własnego wyboru, gdyż tego człowieka podziwiała i kochała z tą bezinteresownością do jakiej są zdolne jedynie wielkie zakochane. Ale nie akceptować małżeństwa? Byłoby to zaprzeczeniem ich miłości: nocą w kościele otrzymali w tajemnicy błogosławieństwo ślubne.

Dlaczego Heloiza wstąpiła następnie do Abbaye Argenteuil, gdzie już przebyła pierwsze lata swej młodości? Takie rozwiązanie podoba się Panu i w tym wypadku, jak zwykle, przyznaje Pan Heloi-

zie piękną rolę. Gdybym był nieco złośliwy podejrzewałbym, że jest Pan pod urokiem uległości i odwagi Heloizy.

Fulbert wyobrażał sobie, słusznie czy niesłusznie, że Abelard chciał zamknąć na zawsze przed Heloizą drzwi do świata doczesnego. Dlatego też podsycał czy dopuszczał do podsycania spiski przeciwko małżonkowi, którego uważał za niegodziwca. Pozwólcie, że pominę milczeniem rezultaty tych spisków: są zbyt dobrze znane. Abelard odczuwał wstyd z tego powodu „bardziej nieznośny, jak mówi, niż ból fizyczny jaki znosił". Pozostawało jedynie uciec od świata i jego sarkazmu.

Ten człowiek, który zadziwił Uniwersytet swymi wyjątkowymi uzdolnieniami musiał teraz wędrować nieszczęśliwie od Abbaye de Sain-Denis do jakiejś samotnej mieszkanki Szampanii, którą nazywał „le Paraclet", później do monastyru zagubionego na bezdrożach Bretanii, Saint-Gildas, nie odnajdując nigdy spokoju duszy. Podążamy za nim wraz z Panem. I oto, w kilka lat później, Heloiza stała się mniszką Paracleta i mnichem w Saint-Gildas. Jakież były uczucia żywione przez mniszkę Paracleta i mnicha z Saint-Gildas, jakież były słowa jakie wymienili między sobą po latach bolesnej rozłąki? Ani ona, ani on nie zwierzyli się nam z tego.

Być może Abelard śnił o dokonaniu swych dni obok tej, której przyniósł nieszczęście. Gdyż ona cierpiała. Przykładna mniszka była szanowana i kochana przez wszystkich, którzy się do niej zbliżali. Była słodka, cicha, zamyślona. Biskupi, mówi nam Pan, traktowali ją jak córkę, mnisi jak siostrę, świeccy jak matkę. Ale prawie zawsze była zamknięta w swojej celi. To te dni i te noce były torturą przez uczucie, od którego praktyki religijne nie mogły jej uwolnić. „Cierpię okropnie, pisze Heloiza, prowadząc życie, do którego nie mam powołania". „Jestem jeszcze młoda i pełna życia, a kocham cię bardziej niż kiedykolwiek". „Ja, która powinnam cierpieć za to, co popełniłam wzdycham za tym, co utraciłam". Kochała Abelarda tak jak pierwszego dnia. On pragnął doprowadzić ją do Boga.

W rozdziałach zatytułowanych „moralność miłości czystej" i „tajemnica Heloizy" chce Pan uzyskać dla wielkiej zakochanej wieków średnich zrozumienie u ludzi i wybaczenie u Boga. Również sam stara się Pan nas przekonać, że ta kobieta nie była winna; miała

wewnętrzną pewność co do całkowitej bezinteresowności swej miłości. Niech Pan będzie spokojny – wygrał Pan swoją sprawę; przeżywamy cierpienia Heloizy, podziwiamy wielką oskarżoną od ośmiu wieków, kochamy ją.

Skupiłem się na tej tragicznej historii, ponieważ była ona dla Pana pretekstem do zrewidowania w nas niektórych formuł, jakie niektórzy historycy epoki Renesansu zaproponowali w XIX wieku.

Z jaką siłą wystąpił Pan przeciwko twierdzeniu, że Renesans wzmógł nasze zainteresowanie analizą własnych stanów duszy! Czyż jednostka, która się ujawnia w korespondencji Heloizy i Abelarda nie potwierdza się w całej swej prawdzie, z prostotą pozbawioną wszelkiej sztuczności?

Z jakim gniewem zwrócił się Pan przeciwko tym, którzy po Michelecie przyznają, że Renesans bez wątpienia „odkrył wielki dzień człowieka w jego integralności". Wydaje się Panu czymś niesłychanym, że zapomina się historię „szalonej małej Francuzki" z XII wieku.

Ten wiek jest rozpalony miłością świecką, ale również miłością boską. Święty Bernard z Clervaux jest najbardziej niezwykłą osobistością tej epoki przenikniętej mistycyzmem. W swojej „Theologie mistique de saint Bernard" pokazał nam Pan jak święty Bernard, który był mnichem w całym bogactwie tego słowa, nosząc włosiennicę, aby umartwić swoje ciało, wyobrażał sobie zjednoczenie duszy z Bogiem. Prawdę mówiąc nie przekonał mnie Pan, że święty Bernard nie pojmował mistycznego zjednoczenia poprzez ekstazę jako unicestwienia osobowości ludzkiej w Bogu. Przeciwnie do Pańskiej opinii wydaje mi się, że skłaniał się on ku panteizmowi i to go zbliża do wielkich wtajemniczonych Indii: zresztą jeśli filozofie mistyczne osiągają pewną wzniosłość myśli, jaka pochodzi od Zachodu czy Wschodu, czyż nie sądzi Pan, że łączą się one? Ale nie narażałbym się na kontrowersje z Panem na temat mistycyzmu świętego Bernarda, byłbym z góry przegrany.

Żałuję, że w swym dziele nie zrobił Pan żadnej wzmianki o człowieku czynu jakim był święty Bernard. Wiem dobrze, że chciał Pan ograniczyć przedmiot rozważań do teologii, na której wspiera się mistyka świętego Bernarda. Jednak przeglądając Pańskie uczone

dzieło nie ma we mnie wątpliwości, że święty Bernard był przede wszystkim człowiekiem o temperamencie porywczym, który wtrącał się do sporów toczonych wśród wielkich tego świata, a owocujących niesprawiedliwością. Święty Bernard okazywał się obrońcą uciśnionych. Epoka w jakiej żył nie była wcale, jak sądzę, inna od naszej; wnioskuję to po następującym stwierdzeniu: „oszustwo, niesprawiedliwość, przemoc, królują dzisiaj na świecie".

Święty Bernard daje srogie rady papieżowi Eugeniuszowi III, którego poznał w monastyrze w Clairvaux: „Powiadam Wam, że dostojna porada jaką możecie skierować do siebie samego wspiera się na tym, że zostaliście wezwani jako sługa do spełnienia określonej tajemnicy, a nie jako władca do wykonywania władzy według waszej fantazji".

Karci biskupów, rycerzy, książęta, aż po króla Francji Ludwika VII, który zająwszy Szampanię zabił mieszkańców Vitry i spalił kościół, gdzie schroniło się 1 500 ludzi: „Jeden Szatan, pisał do króla, mógł Was popchnąć do tego, aby ponownie okazać całe nasze zło, rozpalić tyle pożarów, do morderstwa dorzucać morderstwo. Nieszczęście biednych i uwięzionych, krew tych, których zabiliście żądają nowej zemsty przed Panem sierot i Sędzią wdów... Wiedz o tym, nie pozostaniecie długo bezkarni". Święty Bernard po tym liście nie był bynajmniej nękany, ale to działo się w 1143 roku!

Wszystko w świętym Bernardzie jest żarliwe, radosne, namiętne. Widzę go ganiącego Templariuszy, przemierzającego reformatorskie miasta i konwenty Włoch, zwalczającego heretyków na południu Francji, głoszącego krucjatę w Vézelay w tę Niedzielę Palmową 1146 roku i przed ludem uniesionym jego słowami rozdzierającego swą suknię mnicha, aby z niej zrobić godło krzyża. Słyszę go mówiącego do jednego ze swych krewnych: „zostań rycerzem Chrystusa! Zetrzyj pył ze swej broni, wróć do walki, w której byłeś; z największą odwagą podejmij walkę, Twój triumf będzie tym bardziej chwalebny...". Czyż te słowa nie przywodzą na myśl innego apelu, który rozbrzmiał osiem wieków później?

Wiek XIII jest wiekiem duchowości i być może, że ze wszystkich innych wieków, najbardziej francuskim w swej istocie. „Francja, napisał Emil Mâle, jest bowiem sumieniem chrześcijaństwa". Duch wolności ożywia regiony, podczas gdy umacnia się pojęcie Państwa.

Katedry gotyckie wznoszą się wszędzie ku niebu Francji; Uniwersytet Paryski ściąga uczonych ze wszystkich krajów Europy; nasz język kształtuje się i nabiera giętkości; myśl uwalnia się od wpływu teologicznego, by szukać prawdy z pomocą samego rozumu; Francuzi pogłębiają rozumienie uniwersalności, co odtąd pozwoliło im zrozumieć wszelkie przygody duchowe; bez względu na ich źródło.

„Nie wystarczy powiedzieć, pisze Pan, że wiek XIII jest blisko nas: on jest w nas i nie uwolnimy się już od naszej historii negując ją, jakby człowiek zapominający swą przeszłość uwalniał się od swego przeszłego życia".

Dwa wielkie centra intelektualne są w tym wieku biegunami przyciągania dla chrześcijaństwa: Uniwersytet w Oxfordzie i Uniwersytet Paryski.

W Oxfordzie studiuje się zwłaszcza nauki przyrodnicze. Roger Bacon, jak stwierdził Renan: „jeden z największych geniuszów jakich stworzyła natura", uznaje po swym mistrzu Robercie Grosseteste konieczność zastosowania matematyki do fizyki i wykorzystania do nauk eksperymentalnych. Utrzymuje, że nie można dojść inaczej do poznania, niż przez rozumowanie i eksperyment. Czyż nie tu znajdują się same założenia nowoczesnej nauki?

Pozwólcie mi w nawiasie słusznie przypomnieć naszym współczesnym, którzy są tak dumni z osiągnięć naukowych XIX i XX wieku, że nauka w wiekach średnich nie była całkowicie poddana pomysłom alchemików. Oprócz zasad głoszonych przez szkołę w Oxfordzie, to właśnie w XII wieku został wymyślony młyn na wiatr, tartak mechaniczny, kuźnia wodna; w XIII wieku zostały wynalezione pługi takie jakie do dziś używamy, kostka drogowa, taczka, śluza i taki ster jaki pozwolił później poszukiwaczom podjąć wyprawy na morza i odkrywanie świata.

Paryż, gdzie wykładali wszyscy duchowi mistrzowie chrześcijaństwa i gdzie przybywali studenci z całej Europy, jest cały przeniknięty wpływem Arystotelesa, którego traktaty z fizyki, metafizyki i moralności były przetłumaczone i wyjaśnione w poprzednim wieku przez filozofów arabskich w Hiszpanii.

Teksty Arystotelesa, bardziej lub mniej zniekształcone, jakie znajdujemy w edycjach łacińskich zostały zakazane przez papie-

stwo. Wpływ filozofów greckich na nauczycieli i uczniów był tak duży, że teksty te nie przestały być komentowane na wszystkich katedrach ówczesnych wydziałów. Wszystkim wydawało się, w szalonym pożądaniu wiedzy jakie mieli ludzie XIII wieku, że Arystoteles widzący wszystko wyjaśnił wszystko; jest rzeczą niemożliwą nie podążać za nim, nawet jeśli te koncepcje nie zgadzają się z doktryną Kościoła.

Znalazł się człowiek, genialny dominikański mnich, który zawładnął Arystotelesem, ale po to, by mu wskazać miejsce obok teologii. Od tej chwili myśl średniowieczna została zdominowana przez dwóch olbrzymów, Arystotelesa i świętego Tomasza.

Nie umiem podążać za Panem ścieżkami dla mnie ciemnymi, a dla Pana jasnymi – ścieżkami tomizmu. Czyż ośmielę się zatem, przy całej mojej niewiedzy w sprawach dogmatów i ortodoksji, powiedzieć Panu to, co sugeruje mi filozofia świętego Tomasza?

Wydaje mi się, jako dyletantowi, że główną zasługą świętego Tomasza jest uwolnienie rozumu spod kurateli religijnej; od tej chwili rozum nie poszukuje już „zmieszania" się z objawieniem. Trzeba, wyznaje święty Tomasz, oddzielić dziedzinę filozofii, która wyłania się z rozumu od dziedziny teologii, która jest dziedziną wiary. Aby utrzymywać, że jest różnica między tymi dwoma dziedzinami trzeba było w XIII wieku wyjątkowej odwagi, zwłaszcza ze strony mnicha.

Drugą wielką zasługą świętego Tomasza, w moim rozumieniu, jest dowartościowanie zasady przyczynowości. Każda przyczyna sprawcza, głosi on, zakłada inną współmierną, która ze swej strony zakłada kolejną współmierną: wszystko zazębia się i nic nie jest skazane na przypadek. Czyż nie jest to ta zasada, na której zbudowaliśmy całą dzisiejszą naukę? Można by nawet powiedzieć, że św. Tomasz jest fundatorem doktryny determinizmu. Zadziwiam Pana, widzę to; chciałby Pan protestować, ale w tym dniu nasze regulaminy na to nie pozwalają.

W ten sposób święty Tomasz stał się wielkim prekursorem dla wszystkich ludzi myślących. Pan poświęcił mu stronice godne podziwu, ślady miłości i mistycyzmu. Dzieło świętego Tomasza, przyznaje Pan w swym słusznym podziwie, jest „cudownym uporządkowa-

niem". Mówiono, że ludzie jako zwierzęta metafizyczne będą dręczeni tajemnicą świata; spróbują pojąć Sumę teologiczną świętego Tomasza i to właśnie Pan ich oświeci... Pan ich oświeci, powiadam, pod warunkiem, że najpierw wnikną w sens Pańskiej egzegezy w taki sposób, że być może trzeba będzie wyjaśnić Etienne Gilsona, który wyjaśnia świętego Tomasza, aby zrozumieć wielkiego teologa-filozofa XIII wieku. To praca mozolna, której trudów doświadczyłem czytając pięćset stron Pańskiego „Wprowadzenia do filozofii świętego Tomasza z Akwinu"; znaczy to, że nie mam szans zostać, jak Pan, członkiem papieskiej Akademii świętego Tomasza z Akwinu.

Ośmielę się skierować do Pana pytanie. Stwierdza Pan, że nie oddaje się należnej sprawiedliwości mistrzowi świętego Tomasza – świętemu Albertowi Wielkiemu. Jego sława zdaje się być przyćmiona przez sławę jego ucznia. Dla tego encyklopedysty, który ewidentnie zatopił się w całość nauki Arystotelesa, aby przyswoić ją współczesnym sobie, dla tego bezstronnego obserwatora, co stał się mineralogiem, botanikiem i biologiem, dla tego wyjątkowego mnicha uważanego w jego czasie za czarodzieja, który poświęcił się czarom, gdyż tak wielka była jego wiedza, czyż nie poświęciłby Pan któregoś z najbliższych wykładów w College de France?

Te wykłady jakie wygłasza Pan od czternastu lat sprawiają radość słuchaczom. Słuchając Pana ostatniej zimy w jakiś poniedziałek rano przypomniałem sobie o tym, co powiedział Pan o swym mistrzu Bergsonie: „Musimy być z Bergsonem przez dwie godziny w tygodniu i dzięki niemu być równie inteligentni jak on". Gdy chodzi o mnie, to znam jedynie wykłady Paul'a Valery i Pańskie, które dostarczyły mi tylu bogatych intelektualnie wrażeń.

Dla XIII wieku promienieją święty Tomasz – pozwólcie mi dorzucić świętego Alberta – oraz święty Bonawentura. Święty Tomasz jest przykładem wysiłku inteligencji, aby ugruntować rozdział między danymi filozofii i danymi teologii, to znaczy danymi wiary i rozumu. Św. Bonawentura jest przykładem boskiej miłości w ciszy klasztoru.

Trzeba być tak jak Pan, drogi Panie, zarazem teologiem, egzegetą, filozofem, historykiem, krytykiem i psychologiem, aby móc wyjaśniać filozofię świętego Bonawentury, duchowego spadkobiercy świętego Augustyna i świętego Bernarda. Z jakim niezachwianym

przekonaniem pokazuje nam Pan w swojej „Filozofii świętego Bonawentury" kontynuatora świętego Franciszka, który myślał to, co jego poprzednik przeczuwał; zarysował „drogę duszy ku Bogu" poprzez świat zmysłowy, odbicie boskości. Z Panem też, przewodnikiem pewnym, zmuszeni jesteśmy do pojęcia drogi iluminacji, która poprzez ekstazę prowadziłaby nas do piękna. Gdzież nie poszłoby się wraz z Panem?

Jest Pan fantastą i to tworzy Pański urok, ale jak każdy człowiek wielkiej pracy jest Pan również metodyczny. Poświęca Pan połowę swojego czasu dla słuchaczy Collège de France, a drugą połowę Pańskim drogim przyjaciołom z Kanady. Po konferencjach zorganizowanych w wielu miastach uniwersyteckich Europy i Ameryki, po trzyletnim nauczaniu w Harvardzie, organizuje Pan następnie Institut d'Etudes Médiévales, unikalny w świecie. Wybór pada na Kanadę właśnie, gdzie kieruje Pan od wiosny do jesieni Institut scientifique franco-canadien, który odnosi ogromne sukcesy w tym kraju, tak bardzo związanym z duchem francuskim, a któremu złożył Pan tak doniosły hołd.

Jest Pan jednym z najbardziej znamienitych reprezentantów tego ducha. Tak wspaniale Pan go okazał.

Pragnie Pan, aby to język francuski był obrońcą francuskiego ducha. Zgadzam się w najwyższym stopniu z Pańską formułą: „Trzeba być panem swojego języka, aby być panem swoich myśli". Język francuski jest zatem wyrazem naszej cywilizacji. „Historia Francji, mówił Michelet, zaczyna się wraz z językiem francuskim". Nie mamy złudzeń. Jeżeli pozwolilibyśmy temu językowi podupaść, cała cywilizacja jaką podtrzymuje stoczyłaby się. Jesteśmy szczęśliwi, drogi Panie, ujrzawszy w naszym Towarzystwie uczonego takiego jak Pan. Zdecydowanego walczyć ze wszystkich swych sił z barbarzyńcami, którzy hańbią, uśmiercają i zabijają język, który nasi ojcowie z taką miłością i logiką wykuwali.

To, co czyni francuskiego ducha wielkim – mówimy o cywilizacji francuskiej, gdyż to właśnie o cywilizację tu chodzi – to, od XII wieku, troska o jednostkę. Dzięki Francji człowiek pojął to czym zawsze był i powinien być intelektualnie i moralnie. Ten indywidua-

lizm był początkiem dzieł wzniosłych we wszystkich dziedzinach myśli i odczuwania. Współcześnie pewne ideologie starają się pominąć jednostkę na korzyść masy: jest to pogląd szczególnie niepokojący z uwagi na tworzenie myśli i sztuki, które to dziedziny mogą się rozwijać tylko w klimacie wolności i rozkwitu osobowości.

To co również, już od średniowiecza, czyni cywilizację francuską wielką, to troska o to, aby nieustannie iść dalej w wykorzystywaniu myśli czystej, to znaczy myśli, która sama sobie wystarcza, która w sobie samej ma początek i koniec, bez zamiarów realizacji praktycznych. Starajmy się ochronić tę bezinteresowną myśl. Nie pozwólmy technice ją zdeptać. Aby maszyna nie zabiła ducha!

Powab uniwersalności, upodobanie do syntezy, wysoka godność porządku, równowagi i miary, połączone z najwyższą wrażliwością: oto jest dziedzictwo wieków średnich, jakie musimy ochronić.

Przywrócić ludzkości zagrożonej pogrążeniem się w otchłani miernoty, wulgarności i podłości sens wartości duchowych, tak jak je pojmowali filozofowie, artyści, poeci i rycerze wieków średnich; taka powinna być w świecie jutra rola Francji.

To co wywyższa człowieka, od początków aż do naszych dni, to wzniosłe dążenie do Wiedzy, wysiłek na wszelkich drogach Myśli, wysiłek, który nigdy się nie kończy i który dzięki temu, poprzez pokolenia, które przemijają i poprzez cywilizacje, które próbują swych sił, bez wytchnienia trwa nadal.

Jest we mnie żywe wspomnienie książki jaką napisał Pan po angielsku na temat doświadczenia filozoficznego. Stwierdza Pan w niej z ową szczerością, którą tak lubię w Panu, że wszystkie metafizyki zbudowane przez filozofów starożytnych i nowożytnych wyczerpały się. A zatem, jak długo ludzie będą, i będą się wyrażali, to będą umysły prześladowane potrzebą wiedzy i poszukujące wyjaśnienia świata. W tej nieokiełznanej pogoni inteligencji, która chce za wszelką cenę przeniknąć przez zasłonę nieznanego, wieki średnie były ze wszystkich epok najbardziej gorliwe, najbardziej namiętne, najbardziej idealistyczne. Dlatego też tak je Pan pokochał.

Tłum. dr hab. Krzysztof Wroczyński

Pasteur Vallery-Radot

Résumé

A vrai dire, la réception de Etienne Gilson à l'Académie Française, le 29 mai 1947, fut la grande fête de la philosophie classique et médiévale chômée au sein de cette noble et renommée réunion. Malgré que cette période de l'histoire européenne et surtout de la philosophie, ait été condamnée, en XIX sciècle et ensuit, comme le temps d'obscurité et d'ignorance, personne n'en songe aujourd'hui. Voici la première conclusion qu'on peut tirer de discours de Pasteur Vallery-Radot, membre de l'Académie Française, qui écrivit des lignes aussi beaux que sages sur la vie et l'accomplissement de ce célèbre historien français. Et ces sont justement les détails peu connus de la voie de la vie de Gilson qu'attirent l'attention du lecteur; specialement événements braves de sa jeneusse. Le troixième intérêt qu'inspire le lecteur sont, dans le texte de Valery-Radot, les considerations sur la grammaire à tout et philosophiquement prendre; la langue à son avis c'est le point de départ et le coeur de la culture et civilization française. Monsieur Pasteur partage l'opinion de Monsieur Gilson sur ce point.

Ks. Zdzisław Kieliszek
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Fichtego koncepcja wyjątkowości narodu niemieckiego

Wprowadzenie

Johann Gottlieb Fichte należy do grona największych filozofów czasów przełomu XVIII i XIX stulecia. W literaturze filozoficznej z myślicielem tym jest nierozerwalnie kojarzona idea prymatu narodu niemieckiego i szczególnej misji dziejowej, którą ten naród ma do wypełnienia. Takie spojrzenie na filozofię Fichtego jest jak najbardziej uzasadnione. Faktycznie Fichte postrzega naród niemiecki jako wyjątkowy i jednocześnie wskazuje, że jest on ze swej natury predestynowany do wypełnienia ściśle określonej misji wobec innych narodów i całej ludzkości. Co do tego w literaturze przedmiotu nie ma żadnego sporu. Takiego sporu zresztą być też nie może, ponieważ w dziełach Fichtego bez trudu można odnaleźć bardzo liczne fragmenty, w których wskazuje on na wyjątkowość narodu niemieckiego. Szczególnie dużo tego rodzaju wypowiedzi znajduje się w słynnych *Mowach do narodu niemieckiego* (*Reden an die deutsche Nation*, 1806). W *Mowie Siódmej*, w której Fichte przedstawia ideę pierwotności narodu niemieckiego, czytamy: „Tak oto w końcu staje się w pełni jasne znaczenie, jakie w naszym dotychczasowym opisie nadaliśmy słowu Niemcy. Właściwa podstawa rozróżnienia tkwi w tym: czy wierzymy w coś absolutnie pierwszego i pierwotnego w samym człowieku, w wolność, w możliwość jego nieskończonego doskonalenia się, w wieczny postęp ludzkiego rodzaju, czy też we wszystko to nie wierzymy sądząc, że zyskaliśmy wyraźny wgląd i zrozumieliśmy, że ma miejsce coś przeciwnego. Ludźmi pierwotnymi są wszyscy ci, którzy albo sami żyją twórczo i kreują to, co nowe, albo też ci, którzy

– w przypadku gdy im się to nie udało – zdecydowanie porzucają wszelkie błahe sprawy i z uwagą obserwują, czy rzeka pierwotnego życia kiedyś zabierze ich ze sobą. Są nimi też ci, którzy – jeśli i to przekracza ich możliwości – przynajmniej przeczuwają wolność i jej nie nienawidzą, ani też jej się nie boją, lecz ją kochają. Są oni, jeśli potraktować ich jako naród, ludem pierwotnym, narodem po prostu, Niemcami. (...) W nacji, która po dziś dzień nazywa się po prostu narodem czy Niemcami, wydostało się w nowej epoce na światło dzienne – przynajmniej po dzień dzisiejszy – to, co pierwotne, oraz ujawnia się siła twórcza tego, co nowe. Obecnie ów naród, dzięki wykształceniu się filozofii, która stała się jasna w sobie samej, zyskał zwierciadło, w którym będzie mógł wreszcie w sposób jasny poznać to, czym był do tej pory ze swej natury nie mając wyraźnej tego świadomości, oraz to, do czego natura go przeznaczyła"[1].

Dla współczesnych badaczy i komentatorów niezmiernie trudnym do rozwiązania problemem jest kwestia podobieństwa i ideowego wpływu Fichteańskiej koncepcji na ukształtowanie się niemieckiego nazizmu. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z ideą prymatu Niemiec. Powstają zatem pytania: Czy w obu przypadkach chodzi dokładnie o to samo, czy też nie? Czy i dlaczego myśl Fichtego może lub też nie może zostać uznana za ideowy fundament niemieckiego nazizmu? Aby móc w ogóle podjąć próbę odpowiedzi na tego typu pytania, konieczne jest zanalizowanie wpierw Fichteańskiej

[1] J. G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, wybór i wstęp A. Ochocki, przeł. P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak i R. Reszke, Warszawa 1996, s. 298-299. Podobne słowa odnajdujemy w Mowie Ósmej, w której Fichte wyjaśnia, czym jest naród w wyższym znaczeniu tego słowa i czym jest miłość ojczyzny. Czytamy tam: „Owi Niemcy oraz wszelkie inne narody w historii świata, które były ich usposobienia zwyciężali, ponieważ byli natchnieni tym, co wieczne. Ten bowiem, kto jest przejęty tym, co wieczne, zwycięża zawsze i z konieczności tego, kto nim przejęty nie jest. Nie przemoc ramienia ani zdatność oręża, lecz siła ducha stanowi o zwycięstwie. (...) Naród, który, jak nasi najdawniejsi przodkowie, jest zdolny do tego – nawet jeśli odnosi się to tylko do jego najznamienitszych przedstawicieli i przywódców – aby mocno utwierdzić w sobie obraz świata duchowego oraz samodzielność i być ogarniętym miłością do niego, z pewnością zwycięży wszystkie te siły, które (...) były jedynie narzędziem w służbie obcej żądzy panowania i którymi posługiwano się do ujarzmienia samodzielnych narodów" (tamże, s. 311-312).

koncepcji i wskazanie na jej zasadniczą treść. Dopiero odkrycie, co Fichte ma na myśli, mówiąc o prymacie Niemiec, umożliwia podjęcie próby porównania jego koncepcji z niemieckim nazizmem. Chcąc oczywiście porównać je ze sobą, ten ostatni także trzeba byłoby najpierw dokładnie zanalizować.

Celem niniejszych rozważań nie jest jednak szczegółowe ukazanie podobieństw i różnic między Fichteańską i nazistowską wizją prymatu Niemiec[2]. W naszych analizach chcemy jedynie uczynić pierwszy krok w procesie owego porównania. Zamierzamy zatem tylko nakreślić najważniejsze treści, które zawiera Fichteańska idea wyjątkowości narodu niemieckiego i tylko bardzo ogólnie wskazać, czy i dlaczego idea ta może lub też nie może być uznana za prekursorkę niemieckiego nazizmu.

Podejmujemy próbę zwięzłego ukazania Fichteańskiej koncepcji prymatu Niemiec, ponieważ polskiemu czytelnikowi jest ona stosunkowo słabo znana[3]. Uczynimy to w następującym porządku. Po pierwsze, przyjrzymy się Fichteańskiej idei narodu jako takiego. Po drugie, naszkicujemy Fichteańską koncepcję języka. Po trzecie, ukażemy, jakie zadania stawia Fichte przed narodem niemieckim. Po czwarte, spróbujemy ustalić, jaki charakter ma Fichteański nacjonalizm. I w końcu po piąte, zwięźle odniesiemy Fichteańską do nazistowskiej idei prymatu Niemiec.

[2] Należy tu powiedzieć, że są one przeredagowaną i uzupełnioną wersją wybranych fragmentów pracy doktorskiej *Antropologia a nacjonalizm w mysli Johanna Gottlieba Fichtego*. Dysertacja ta 28 października 2009 roku została obroniona przez autora niniejszego artykułu na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W roku 2010 lub 2011 planowane jest wydanie w całości poprawionej i uzupełnionej wersji wspomnianej dysertacji.

[3] Powód takiego stanu rzeczy jest podwójny. Z jednej strony w polskiej literaturze filozoficznej myśli Fichtego nie poświęca się zbyt dużo uwagi. Z drugiej strony, nawet jeśli podejmuje się już w polskiej literaturze refleksję nad filozofią Fichtego, to i tak kwestia jego koncepcji prymatu Niemiec pozostaje poza kręgiem głównego zainteresowania i jest co najwyżej jedynie sygnalizowana.

Fichteańska idea narodu

W *Podstawach całkowitej teorii wiedzy* (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1794;) Fichte stwierdza: „Nie ma Ty bez Ja, nie ma Ja bez Ty"[4]. To krótkie zdanie doskonale obrazuje najważniejszą myśl zawartą w Fichteańskiej koncepcji roli powiązań społecznych w procesie kształtowania się każdego człowieka. Zdaniem niemieckiego filozofa człowiek może stawać się w pełni człowiekiem tylko w ramach powiązań z innymi ludźmi.

Analizując pisma Fichtego, można zauważyć, że spośród wszystkich możliwych rodzajów powiązań międzyludzkich za kluczowe uważa on relacje zachodzące w obrębie narodu[5]. Tylko one bowiem umożliwiają danemu ludzkiemu podmiotowi pełne stawanie się człowiekiem. Należy to rozumieć w ten sposób, że człowiek może stać się w pełni człowiekiem jedynie wówczas, gdy istnieje w obrębie jakiejś grupy ludzkiej, która posiada ściśle określone cechy. Tą grupą jest właśnie naród. Powstają tu dwa oczywiste pytania: Jak Fichte rozumie naród? Dlaczego uważa go za kluczową społeczność w procesie pełnego uczłowieczania się każdego ludzkiego podmiotu? Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania.

W dziełach Fichtego odnajdujemy dwie wypowiedzi, które zwięźle oddają treści jego koncepcji narodu. Pierwsza z nich pochodzi z *Mów do narodu niemieckiego*: „Tym jest tedy naród (...): ogół ludzi współ-

[4] J. G. Fichte, *Teoria Wiedzy*, t. I, wybr. i przeł. M. J. Siemek, aneks przeł. J. Garewicz, Kraków 1996, s. 202.

[5] Poszukując kluczowej płaszczyzny relacji międzyludzkich w procesie uczłowieczania ludzkiego podmiotu, Fichte oprócz narodu brał jeszcze pod uwagę całą ludzkość oraz rodzinę. Pierwsza okazuje się jednak zbyt słaba do tego, aby mogła dać konkretnej jednostce odpowiedni impuls do stawania się przez nią w pełni człowiekiem. Chodzi o to, że powiązania istniejące między ludźmi na płaszczyźnie ogólnoludzkiej są zbyt luźne. Zdaniem Fichtego ludzkość może konkretnemu podmiotowi wskazać jedynie, że powinien stawać się w pełni człowiekiem, ale jest społecznością zbyt słabą do tego, aby mogła pokazać, w jaki sposób ów podmiot powinien to czynić. W przypadku zaś rodziny okazuje się, iż jest ona wprawdzie w stanie treściowo ukierunkować jednostkę ku pełnemu stawaniu się przez nią człowiekiem, ale jest przy tym zbyt mała, aby mogła jej samodzielnie w tym pomóc. Zob. I. Radrizzani, *Ist Fichtes Modell des Kosmopolitismus pluralistisch?*, Fichte-Studien Bd. 2 (1990), s. 7-19.

żyjących w społeczeństwie i nieustannie samokreujących siebie w sposób naturalny i duchowy"[6]. Druga znajduje się w *Nauce o państwie albo o stosunku państwa pierwotnego do państwa rozumu* (1813): „Gromadę ludzi, zjednoczoną dla ustanowienia jednego królestwa poprzez wspólną, rozwijającą ją historię, określa się mianem narodu"[7]. W świetle przytoczonych wyżej wypowiedzi można powiedzieć, że zdaniem Fichtego naród jest – po pierwsze – społecznym organizmem, który powstaje dzięki intersubiektywnym relacjom zachodzącym między wieloma ludzkimi podmiotami[8]. Po drugie, członkowie konkretnego narodu są ze sobą powiązani szeroko rozumianą tradycją i historią własnego narodu. Po trzecie, naród jest aktywnym podmiotem, który jednakowo kształtuje wszystkich swoich członków[9].

Mogłoby się wydawać, iż w Fichteańskiej idei narodu konkretny człowiek zostaje zredukowany tylko do jakiegoś wytworu własnego narodu[10]. Z pewnością w owej idei pojawia się kolektywistyczny moment, ponieważ według Fichtego naród jest aktywnym podmiotem wywierającym istotny wpływ na jednostkę. Jednak Fichtemu nie chodzi o to, że dana jednostka jest jedynie jakimś produktem narodu, w którym żyje, oraz że narodowi przysługuje ontologiczne pierwszeństwo przed jednostkami. Jest całkiem odwrotnie, gdyż zdaniem Fich-

[6] J. G. Fichte, *Zamkniete państwo*, s. 304.

[7] Tamże, s. 326.

[8] Zob. J. Stahl, *Zur Kultur in der Vermittlungsrolle zwischen empirischem und absolutem Ich*, Fichte-Studien Bd. 23 (2003), s. 132.

[9] Dobrą ilustracją tego stwierdzenia są słowa Fichtego pochodzące z *Kilku wykładów o powołaniu uczonego* (*Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794;): „(...) empiryczne określenia naszego Ja nie zależą, przynajmniej w większości, od nas samych, lecz od czegoś poza nami", Z. Kuderowicz, *Fichte*, Warszawa 1963, s. 125.

[10] W taki zresztą też sposób Fichteańska koncepcja jest bardzo często interpretowana. Z reguły Fichtego wymienia się jako jednego z najważniejszych przedstawicieli (obok m.in.: J.J. Rousseau, K. Darwina, H. Spencera, A. Cieszkowskiego oraz żydowskiego rozumienia Żydów jako narodu wybranego) kolektywistycznych koncepcji narodu, w których zakwestionowana zostaje ludzka transcendencja, a człowiek jest sprowadzony tylko do wymiaru immanentnej części jakiejś naturalnie powstałej całości. W tego typu koncepcjach narodowi przysługuje ontologiczny priorytet przed konkretnym ludzkim podmiotem. Zob. np. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, Lublin 2003, s. 53-101 (zwł. s. 76-80).

tego to naród jest wytworem konkretnych ludzi i to oni posiadają ontologiczne pierwszeństwo. Narodu w myśli niemieckiego filozofa nie należy zatem postrzegać jako zhipostazowanego Lewiatana, w którym stapialiby się w jeden byt konkretni ludzie[11].

Chcąc odpowiedzieć na drugie z wyżej zadanych pytań, warto przywołać wpierw teorię działania społecznego opracowaną przez T. Parsonsa, nieżyjącego już współczesnego socjologa amerykańskiego. W jej świetle łatwiejsze staje się zrozumienie, dlaczego zdaniem Fichtego naród jest kluczową społecznością w procesie uczłowieczania się każdego ludzkiego podmiotu. W ramach intersubiektywnych relacji wiążących ze sobą ludzkie podmioty Parsons wyróżnił cztery podstawowe rodzaje powiązań: ekonomiczne, polityczne, komunikacyjno-kulturowe oraz światopoglądowe. W każdym z wyróżnionych rodzajów powiązań można mówić o jakimś medium wiążącym ze sobą poszczególne ludzkie podmioty. Są to odpowiednio: pieniądz, prawo pozytywnie stanowione, język (mowa) oraz wzięte w pewnej łączności ze sobą prawa religijne, obrzędy, zwyczaje itp. Traktując zaproponowane przez Parsonsa rozróżnienie jako narzędzie do interpretacji Fichteańskiej koncepcji, należy stwierdzić, iż według niemieckiego filozofa najważniejszym z owych rodzajów w procesie konstytuowania się narodu są powiązania o charakterze komunikacyjno-kulturowym. Pozostałe rodzaje Fichte uważa za wtórne (co nie znaczy, że nie ważne), ponieważ są one zawsze nabudowywane w jakiś sposób na języku. Można by zatem powiedzieć, iż w koncepcji Fichtego określona grupa ludzi tworzy naród, ponieważ posługuje się tym samym konkretnym językiem, który służy im za narzędzie wzajemnego duchowego oddziaływania na siebie. Dzięki temu językowemu oddziaływaniu na siebie danych ludzi powstają między nimi najbardziej podstawowe duchowe więzi, na których jest bezpośrednio osadzone istnienie narodu[12].

---

[11] Zob. L. Zhixhue, *Interpersonalność u młodego Fichtego*, przeł. H. Walentowicz, w: M. J. Siemek (red.), *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Warszawa 1994, s. 124-138; A. Perrinjaquet, *Jednostka i wspólnota w Teorii wiedzy między rokiem 1796 i 1800*, przeł. A. Romaniuk, w: tamże, s. 157-180.

[12] Zob. J. Heinrichs, *Nationalsprache und Sprachnation. Zur Gegenwartsbedeutung von Fichte „Reden an die deutsche Nation"*, w: Fichte-Studien Bd. 2 (1990), s. 56-63.

Według Fichtego spostrzeżenie, iż istnienie narodu jest bezpośrednio osadzone na językowym oddziaływaniu na siebie danej grupy ludzi, przy jednoczesnym uwzględnieniu, że posługiwanie się przez człowieka konkretnym językiem i istnienie w konkretnie językowo określonych relacjach z innymi ludźmi są koniecznymi warunkami ukonstytuowania się w człowieku samoświadomości, nakazuje uznać naród za kluczową społeczność w procesie uczłowieczania się danej ludzkiej jednostki[13]. Należy to rozumieć w ten sposób, że poza narodowo określonymi relacjami nie jest możliwe ani ukonstytuowanie się w człowieku samoświadomości, ani też tym bardziej stawanie się przez niego coraz doskonalszym człowiekiem. Na drugie z zadanych wyżej pytań należy zatem odpowiedzieć: własny naród jest według Fichtego kluczową społecznością w procesie uczłowieczania się danej ludzkiej jednostki, ponieważ może ona stawać się coraz doskonalszym człowiekiem tylko w ramach konkretnie określonych językowych relacji z istotami sobie podobnymi, które posługują się tym samym językiem co ona, tworząc w ten sposób jeden naród[14]. Takie uzasadnienie kluczowego znaczenia narodu w procesie uczłowieczania się ludzkiego podmiotu nakazuje nam teraz przyjrzeć się Fichteańskiej koncepcji języka.

Fichteańska koncepcja języka

Wypowiedzi Fichtego na temat języka nie są, niestety, zbyt liczne. W całości kwestii języka poświęcił Fichte jedynie niewielkie dziełko *O zdolności mówienia i pochodzeniu języka* (*Von der Sprachfähig-*

[13] W *Wykładzie z logiki i metafizyki* Fichte pisze: „Ja jestem; jestem w stanie uświadomić sobie siebie samego jako istotę rozumną jedynie wówczas, gdy dostrzegę siebie jako jednostkę; jednak aby to było w ogóle możliwe, muszę spotkać obok siebie inną istotę rozumną, którą mogę sobie przedstawić w pojęciu, a to jest możliwe tylko przy pomocy znaków" (*Vorlesung über Logik und Metaphysik*, w: J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe IV: Kollegnachschriften, Bd. 1, red. R. Lauth, H. Gliwitzky, M. von Brüggen, K. Hiller, P. K. Schneider, A.-M. Schurr-Lorusso, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, s. 293).

[14] Zob. K. Hahn, *Die Idee der Nation als Implikat der Interpersonalitäts- und Geschichtstheorie*, Fichte-Studien Bd. 2 (1990), s. 20-26.

keit und dem Ursprunge der Sprache, 1795)[15]. Parę istotnych uwag można znaleźć także w *Mowach do narodu niemieckiego*. W innych swoich dziełach Fichte zagadnieniem języka zajmuje się sporadycznie i tylko przy okazji poruszania innych problemów. Ogólnie rzecz ujmując, można powiedzieć, iż w swoich rozważaniach Fichte spodziewał się, że dzięki odnalezieniu właściwości i przeznaczenia ludzkiego języka jako takiego, stanie się możliwe określenie kryteriów, które pozwolą oceniać konkretne ludzkie języki i tym samym wskazać ten spośród nich, który jawi się jako najlepszy pod określonym względem[16].

Fichte, analizując kwestię języka, doszedł do przekonania, że język jako taki posiada dwie najważniejsze właściwości w pełni go określające. Wszystkie inne należy traktować jako w jakimś sensie drugorzędne i nieistotne, ponieważ zawsze dadzą się sprowadzić do owych dwóch. Pierwszą z nich jest odbijanie i odzwierciedlanie rzeczywistości. Zdaniem Fichtego pomiędzy każdym językiem a rzeczywistością istnieje naturalne powiązanie. Na ów związek wskazują historyczne początki ludzkiego języka. W pierwszych ludzkich językach, które były hieroglificznym przedstawieniem świata, stosowano znaki (nazwy), które w jakimś sensie wskazywały (odbijały) rzeczy przez siebie oznaczane, naśladując je w postaci obrazka, dźwięku czy też gestu. Drugą właściwością jest zdolność języka do oddziaływania na człowieka. Zdolność ta jest skutkiem tego, że język jawi się jako specyficzna rzecz. Należy to rozumieć w ten sposób, że język, będąc czymś na wzór rzeczywiście istniejących rzeczy, posiada zdolność do wywierania określonego wpływu na ludzki podmiot. Zdaniem Fichtego, z uwagi na funkcję pełnioną przez język w relacjach międzyludzkich, drugiej z właściwości należy przyznać pewien priorytet. Oznacza to, że każdy język jest w pierwszej kolejności środkiem, przy pomocy którego ludzie na siebie nawzajem w bardzo szerokim sensie wywierają jakiś wpływ[17].

[15] FW VIII, s. 301-341.

[16] Zob. J. Heinrichs, *Nationalsprache*, s. 56-58.

[17] Zob. D. Barbarić, *Fichtes Gedanken vom Wesen der Sprache*, Fichte-Studien Bd. 19 (2002), s. 213-222.

Mając na uwadze powyższe stwierdzenie, nie dziwi fakt, iż Fichte uznał język przede wszystkim za narzędzie, którym ludzie się ze sobą komunikują. Ponieważ zdolność do posługiwania się językiem jest zdaniem niemieckiego myśliciela właściwa tylko człowiekowi, dlatego też zaproponował on, aby człowieka określić jako mówiące zwierzę. Człowiek jawi się bowiem jako istota bardzo podobna w biologicznym uposażeniu do zwierząt, ale w odróżnieniu od nich posiadająca zdolność do komunikowania się z innymi ludźmi przy pomocy języka. Najważniejszym skutkiem owej komunikacji jest pobudzanie się ludzi nawzajem do jakiejś szeroko pojętej aktywności[18].

Rozumienie języka jako środka pobudzania się ludzi nawzajem do określonej aktywności nierozerwalnie łączy się z jedną z istotnych tez Fichteańskiej koncepcji człowieka. Wskazanie na tę łączność jest tutaj konieczne, ponieważ tylko w świetle tej tezy Fichteańska koncepcja języka nabiera właściwego sensu, tzn. sensu zamierzonego przez samego jej autora. Według niemieckiego filozofa w najgłębszą strukturę każdego człowieka jest wpisane moralne wezwanie do stawania się obrazem Absolutu. Wezwanie to jest ostatecznym powołaniem i przeznaczeniem każdego człowieka. Należy to rozumieć w ten sposób, że im bardziej dany człowiek staje się obrazem Absolutu, tym jest doskonalszym człowiekiem i tym pełniej realizuje w sobie człowieczeństwo jako takie. Owo wezwanie należy tylko człowiekowi uświadomić, a jedynym narzędziem, przy pomocy którego można to uczynić, jest właśnie język. Można zatem powiedzieć, że najważniejszym przeznaczeniem języka jest uświadomienie człowiekowi owego wezwania i pobudzenie go do określonego działania, dzięki któremu uczyni on zadość swojemu powołaniu i przeznaczeniu.

Wskazane wyżej dwie właściwości oraz przeznaczenie każdego ludzkiego języka dostarczają Fichtemu trzech ogólnych kryteriów, pozwalających dokonać wartościowania wśród faktycznie istniejących języków. Chodzi o to, że wiedząc, jakie są właściwości języka jako takiego i jakie jest jego przeznaczenie, można wskazać ten kon-

[18] Zob. M. Jiménez-Redondo, *Phänomen und Metaphysik des Wortes beim späten Fichte*, Fichte-Studien Bd. 16 (1999), s. 351-371; tenże, *Logos und Erscheinung beim späten Fichte*, Fichte-Studien Bd. 17 (2000), s. 241-258.

kretny język, który najdoskonalej odzwierciedla rzeczywistość, posiada największą siłę oddziaływania na ludzi i w konsekwencji jest także w stanie najpełniej uświadomić człowiekowi jego powołanie i przeznaczenie. Innymi słowy: trzeba teraz odnaleźć faktycznie istniejący język, który jest najbliższy językowi jako takiemu[19]. Staje więc przed nami konieczność pokazania, jaki język uważa Fichte za najbliższy językowi jako takiemu oraz do jakich wniosków Fichte dochodzi na podstawie poczynionych spostrzeżeń.

Fichteańska idea misji dziejowej Niemiec

Poszukując najlepszego języka, Fichte zauważył, iż gdzieś u historycznych korzeni każdego z ludzkich języków znajduje się prajęzyk (*die Ursprache*), z którego następnie rozwinęły się wszystkie konkretne języki. Chociaż prajęzyka nie da się już odnaleźć w czystej postaci, to jednak jest możliwe jego zrekonstruowanie[20]. Dokonując tej rekonstrukcji, Fichte stwierdził, iż prajęzyk należy uznać za ten historycznie istniejący język, który jest najbliższy językowi jako takiemu. Nawet należałoby powiedzieć, że jest wprost jego ucieleśnieniem. Oznacza to, że prajęzyk najbardziej adekwatnie odzwierciedla rzeczywistość, posiada największą siłę oddziaływania na człowieka oraz jest w stanie najpełniej uświadomić człowiekowi jego przeznaczenie i powołanie, pobudzając go tym samym do odpowiedniego postępowania[21].

W tym momencie Fichte stanął przed dość istotnym problemem. Ponieważ prajęzyk nie istnieje już w czystej i sobie właściwej postaci, stąd też trzeba było go odszukać, badając języki aktualnie istniejące. Prajęzyk dał bowiem początek wszystkim ludzkim językom i dlatego

[19] W *Mowach do narodu niemieckiego* ów najlepszy język, na razie jeszcze bliżej nie sprecyzowany, Fichte opisuje w następujący sposób: „Słowa takiej mowy we wszystkich swoich częściach są życiem i czynią życie" (tłum. Z.K), FW VII, s. 319.

[20] W jakimś sensie całe pismo *O zdolnosci mówienia i pochodzeniu jezyka* można traktować jako próbę rekonstruowania przez Fichtego prajezyka.

[21] Zob. T.S. Hoffmann, *Die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" und das Problem der Sprache bei Fichte*, Fichte-Studien Bd. 10 (1997), s. 19-23.

też w każdym z nich zachował się w sposób mniej lub bardziej pełny. Współcześnie istnieje wiele, mniej lub bardziej się od siebie różniących, konkretnych ludzkich języków, w których wciąż jest jakoś obecny prajęzyk. Trzeba tylko odszukać ten spośród nich, w którym jest on najbardziej obecny[22].

Zdaniem Fichtego wśród wszystkich języków obecnie istniejących prajęzyk jest najbardziej obecny w języku niemieckim[23]. Tym samym język niemiecki należy uznać za najlepszy z języków współcześnie istniejących, a narodowi niemieckiemu przyznać swoisty prymat wśród innych narodów. Według Fichtego na uzasadnienie tej tezy można przytoczyć dwa argumenty.

Po pierwsze, język niemiecki jest językiem czystym, tzn. ukształtował się w wyjątkowo hermetycznie zamkniętym środowisku[24]. Naród niemiecki pozostawał zawsze w naturalny sposób wyizolowany od innych narodów, nie ulegając ich wpływom[25]. Dzięki temu język

[22] Zob. J. Heinrichs, *Nationalsprache*, s. 52-55.

[23] Gwoli ścisłości należałoby powiedzieć, że Fichte ogranicza się jedynie do obszaru języków współczesnej mu środkowo-zachodniej Europy. W zasadzie chodzi więc tylko o język niemiecki i francuski i większą obecność prajęzyka w języku niemieckim niż francuskim.

[24] Nie jest to prawda. Por. np. liczne artykuły w słowniku *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache* (red. Dudenredaktion, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich 2001), które pod różnym kątem omawiają dzieje kształtowania się języka niemieckiego: Im Sprachmuseum (s. 36-37); Die Zusammensetzung unseres Wortschatzes – Erbwort, Fremdwort, Lehnwort (s. 84-89); Die Entlehnungen im Deutschen (s. 128-129); Der indogermanische Erbwortschatz (s. 162-166); Der germanische Erbwortschatz (s. 194-197); Römischer Kultureinfluss (s. 286-297); Der Einfluss des Französischen im 17. Jahrhunderts (s. 660-661). Paradoksalne, ale najprawdopodobniej wypływające z niewiedzy Fichtego jest to, że on sam (autor zachwalający wyjątkową czystość języka niemieckiego), pisząc o własnym narodzie, bardzo często stosuje słowo *die Nation* (naród), którego źródłosłów jest przecież łaciński.

[25] W *Mowach do narodu niemieckiego* znajdują się następujące słowa: „Z podanych zmian, pierwsza – tzn. zmiana kraju zamieszkania – jest całkowicie nieznaczna [w przypadku Niemców, którzy zawsze zamieszkiwali jeden obszar geograficzny, Z.K.]. Człowiek z łatwością wprawdzie się zadomawia w każdym środowisku, ale cechy poszczególnych narodów bardzo się zmieniają w zależności od obszaru [geograficznego, Z.K.], który zamieszkują. Środowisko zamieszkania zawsze bowiem odciska na danym ludzie swoje piętno. Trzeba zauważyć przy tym, że w kraju zamieszkiwanym przez Niemców warunki naturalne nie są zbytnio zróżnicowane. Małe zna-

niemiecki oddaje sposób postrzegania rzeczywistości przez jeden tylko naród (niemiecki). W konsekwencji oznacza to, iż w tym języku jest najbardziej obecny prajęzyk. Innymi słowy, ponieważ w języku niemieckim zachował się współcześnie najbardziej adekwatny obraz rzeczywistości, dlatego też w tym właśnie języku prajęzyk jest najmniej zniekształcony[26].

Po drugie, współcześnie tylko język niemiecki jest zdolny do wyrażenia tego, co jest ukryte w najgłębszej strukturze człowieka oraz jest tym samym najbardziej odpowiednim językiem do pobudzenia człowieka do właściwego działania[27]. O tak rozumianej wyjątkowości

---

czenie [w procesie kształtowania się narodu niemieckiego, Z.K.] należy przyznać także różnym walkom, jakie toczyły się między poszczególnymi [germańskimi, Z.K.] plemionami na terenach zamieszkanych przez naród niemiecki. Zwycięzca, tzn. nowy władca, a także pokonany w tych walkach zawsze byli pochodzenia niemieckiego. Nawet zatem jeśli walczące plemiona mieszały się jakoś między sobą, to i tak nowonarodzeni byli Niemcami. Ponadto Niemcy nigdy nie mieszali się także zbytnio z innymi [nieniemieckimi, Z.K.] plemionami. Nawet jeśli poza swym krajem stykali się z Galijczykami [mieszkańcy historycznej Galii, obecnie są to tereny Francji, Belgii i północnych Włoch, Z.K.], Kantabryjczykami [mieszkańcy historycznej Kantabrii; obecnie jest to kraina położona w północnej Hiszpanii, Z.K.] czy też innymi ludami, a w swojej ojczyźnie ze Słowianami, to i tak zbytnio swej czystości plemiennej nie naruszyli. W ten sposób wszyscy Niemcy wywodzą się tylko jakby z jednego pnia rodowego. Jednak znaczniejsza i ważniejsza, jak sądzę, różnica między Niemcami a innymi ludami zachodzi na poziomie języka. I nie chodzi tutaj wcale o jakieś szczególne właściwości poszczególnych języków czy też o sposób ich używania i gramatykę. Chodzi o to, iż w języku niemieckim zachowały się słowa tylko niemieckie, a w przypadku innych języków doszło do pewnego przemieszania się ich ze sobą. Wypływa z tego wniosek, że Niemcy dalej mówią językiem pierwotnym. W konsekwencji oznacza to, że współcześni Niemcy dużo bardziej zostali ukształtowani przez swój własny język niż sami na niego wpłynęli" (tłum. Z.K., FW VII, s. 313-314).

[26] Zob. J. Hennigfeld, *Fichte*, s. 37-44; J. Heinrichs, *Nationalsprache*, s. 52-55. Warto zauważyć, iż współcześnie w literaturze językoznawczej różnie się określa prajęzyk, z którego wywodzi się większość języków europejskich (np.: celtycki, grecki, łacina, języki słowiańskie czy też niemiecki). Raz występuje on pod nazwą indoeuropejski, a raz indogermanski. Drugie z określeń jest niezwykle popularne w literaturze niemieckojęzycznej.

[27] W *Mowach do narodu niemieckiego* czytamy: „Właściwie to nie człowiek mówi, ale wypowiada się w nim ludzka natura, i ujawnia się w nim równość ludzi" (tłum. Z.K., FW VII, s. 314-315). Trzeba wyjaśnić, że Fichte nie mówi w przywołanym fragmencie wprost o języku niemieckim, ale o prajęzyku (a w zasadzie nawet o języku

języka niemieckiego ma świadczyć fakt, że właśnie Niemcy są narodem, w którym rozpoczęło się zdobywanie przez ludzkość wiedzy o powołaniu i przeznaczeniu człowieka oraz że wiedza ta jest obecnie wyrażana w języku niemieckim (a mówiąc szerzej w filozofii i kulturze niemieckiej)[28]. Na marginesie warto dodać, iż Fichte uważa swoją filozofię za najpełniejsze wyrażenie owej wiedzy, a siebie samego postrzega jako kapłana prawdy[29].

Wyjątkowość języka niemieckiego oznacza, że także naród niemiecki jest narodem wyjątkowym – jest predestynowany do wypełnienia ściśle określonej misji dziejowej[30]. Wyjątkowość Niemców polega na tym, iż tylko w obrębie szeroko rozumianej niemieckości było możliwe dokonanie odkrycia sensu istnienia i przeznaczenia człowieka[31]. Bez istnienia narodu niemieckiego nie byłoby to w ogóle

jako takim). Jednak biorąc tę wypowiedź w kontekście innych rozważań Fichtego, należy ją odnieść właśnie do języka niemieckiego. Zob. J. Heinrichs, *Nationalsprache*, s. 57-58.

[28] W *Mowach do narodu niemieckiego* znajdują się następujące słowa: „W nacji, która po dziś dzień nazywa się po prostu narodem czy Niemcami, wydostało się w nowej epoce na światło dzienne – przynajmniej po dzień dzisiejszy – to, co pierwotne, oraz ujawniła się siła twórcza tego, co nowe. Obecnie ów naród, dzięki wykształceniu się filozofii, która stała się jasna w sobie samej, zyskał zwierciadło, w którym będzie mógł wreszcie w sposób jasny poznać to, czym był do tej pory ze swej natury nie mając wyraźnej tego świadomości, oraz to, do czego natura go przeznaczyła", J.G. Fichte, *Zamkniete panstwo*, s. 299. Zob. też *Patriotyzm i jego przeciwienstwo* (*Der Patriotismus und sein Gegentheil*, 1807), FW XI, s. 233-234.

[29] W *Kilku wykładach o powołaniu uczonego* padają bardzo znamienne słowa: „Jestem powołany do tego, aby dać świadectwo prawdzie. W moim życiu i w moim przeznaczeniu nie ma innego celu. Od oddziaływania mojego dzieła zależy bardzo wiele. Ja jestem kapłanem prawdy. Jestem jej żołnierzem. Zobowiązano mnie, abym dla niej wszystko czynił, podejmował wielki wysiłek a nawet cierpiał" (tłum. Z.K.), FW VI, s. 333. Z pewnością można by zarzucić tu Fichtemu brak intelektualnej skromności. Zarzut ten dotyczy zarówno widzenia przez niego roli jego własnej filozofii, jak i wyjątkowości języka oraz całej szeroko rozumianej niemieckiej kultury.

[30] Zob. C. de Pascale, *Der Primat Deutschlands bei Fichte*, Fichte-Studien Bd. 3 (1991), s. 78-85.

[31] Fichte wyraźnie mówi o tym w *Mowach do narodu niemieckiego*: „(...) gdzie porusza się samodzielny duch niemieckości, tam nie zadowala się potrzeb zmysłowości, ale powstaje zadanie, udania się na poszukiwanie świata ponadzmysłowego, bez oglądania się na jakiekolwiek obce temu zadaniu pragnienia. Tam dopiero powstaje

możliwe[32]. Można zatem powiedzieć, iż misja narodu niemieckiego polega na tym, że jest on ze swej natury predestynowany do tego, aby innym narodom i ich członkom uświadomić sens istnienia i powołanie człowieka oraz aby pobudzić zarówno poszczególne narody, jak i ich członków do działania zgodnego z przeznaczeniem człowieka. Tylko Niemcy są bowiem zdolni do tego, aby uświadomić wszystkim ludziom, że powinni stawać się obrazami Absolutu oraz tylko Niemcy mogą ludzi pobudzić do działania koniecznego do zadośćuczynienia owej powinności[33].

Naród niemiecki, wypełniając swoją misję wobec ludzkości jest w stanie permanentnej wojny (*der Krieg*) z innymi narodami. Należy to rozumieć w ten sposób, iż Niemcy, chcąc wypełnić swoją misję, muszą przymusić inne narody i ich członków do odpowiedniego postępowania. Nie chodzi tu jednak o wojnę w sensie militarnym, ale o jakąś formę kulturowego nacisku, oddziaływania itp. narodu niemieckiego na inne narody[34].

---

właściwa filozofia, tzn. taka jak być powinna: podnosząca myślenie do źródła absolutnej prawdy" (tłum. Z.K.), FW VII, s. 353.

[32] Zob. J. Heinrichs, *Nationalsprache*, s. 63-68.

[33] W *Mowach do narodu niemieckiego* Fichte wprost stwierdza, że Niemcy rozumieją inne narody i ludzi o wiele lepiej niż one i oni samych siebie: „(...) jeśli Niemcy posłużą się tylko wszystkimi swoimi zdolnościami, to mogą obcokrajowcom pomóc lepiej zrozumieć samych siebie i udoskonalić się, ponieważ rozumieją ich lepiej niż oni siebie samych" (tłum. Z.K. FW VII, s. 326). Zob. Ch. Asmuth, *Metaphysik und Historie bei J.G. Fichte*, Fichte-Studien Bd. 23 (2003), s. 154-158; C. Cesa, *Urfragen und Gestalten der Menschheitsgeschichte im Hinblick auf den späten Fichte*, Fichte-Studien Bd. 28 (2006), s. 15-29.

[34] W *Nauce o państwie albo o stosunku państwa pierwotnego do państwa rozumu* znajduje się fragment, w którym Fichte wyraźnie mówi o misji, jaką ma do wypełnienia naród niemiecki. Z naszego punktu widzenia istotne jest to, że fragment ten jest integralną częścią rozważań Fichtego na temat wojny jako takiej. Wprawdzie w przywołanym fragmencie Fichte nie mówi wprost o kulturowym charakterze owej permanentnej wojny toczonej przez Niemców, ale jednak wydaje się, iż w taki właśnie sposób ją postrzega. Czytamy: „Moim zdaniem Niemcy są powołani do tego w wiecznym planie światowym, by przedstawić ów postulat jedności państwowej, wewnętrznie i organicznie zespolonego państwa. W nich państwo ma wyjść z wykształconej, osobistej, indywidualnej wolności; nie odwrotnie: od osobowości, ukształtowanej po pierwsze przed wszelkim państwem, ukształtowanej potem w poszczególnych państwach, na jakie się obecnie rozpadły, które zaś, jako zwykły środek do wyższych celów, muszą

Aby naród niemiecki mógł skutecznie ową wojnę prowadzić, musi zdaniem Fichtego przedsięwziąć wpierw określone kroki, dzięki którym wzmocni siłę swojego oddziaływania na inne narody. Przedsięwzięcie określonych działań przez naród niemiecki jest konieczne, ponieważ Niemcy przeżywają głęboki kryzys. Z jednej więc strony Niemcy są narodem wyjątkowym, predestynowanym do wypełnienia szczególnej roli w dziejach ludzkości, ale jednocześnie z drugiej strony nie są obecnie zdolni do jej faktycznego zrealizowania. Ów kryzys ujawnił się przede wszystkim w postaci druzgocącej klęski państw niemieckich w wojnie z napoleońską Francją[35]. Fichte za bezpośrednią przyczynę tej klęski uważa nadmierne rozdrobnienie państw niemieckich i brak jedności między nimi. Czynniki te przyczyniły się bowiem do tego, że naród niemiecki stopniowo utracił siłę do realizowania swojej misji. Zatem, aby naród niemiecki mógł rozpocząć skuteczne realizowanie swej misji dziejowej, musi przede wszystkim odnowić swą jedność[36]. Jeśli Niemcy chcą odnowić są jedność i tym

potem odpaść. I dopiero przez nich zostanie przedstawione prawdziwe państwo prawa, jakie jeszcze nigdy się nie pojawiło na tym świecie, w całym zachwycie dla wolności obywatela, jaką zauważamy w starym świecie, bez poświęcania wielu ludzi jako niewolników, bez których stare państwa nie mogły się ostać: dla wolności ugruntowanej na równości wszystkiego tego, co ma ludzkie oblicze. Tylko przez Niemców, którzy od tysiącleci żyją dla tego wielkiego celu i powoli dojrzewają do niego; nie ma w ludzkości innego elementu dla tego rozwoju", J.G. Fichte, *Zamknięte państwo*, s. 334-335. Zob. H.-J. Becker, *Fichtes Idee der Nation und das Judentum*, Amsterdam-Atlanta 2000, s. 231-238; T. Sugita, *Das Nationale in Fichtes Spätwerk*, Fichte-Studien Bd. 29 (2006), s. 121-127.

[35] Trzeba przyznać, iż Fichte zdecydowanie wyolbrzymia słabość państw niemieckich. Wprawdzie Napoleon poczynał sobie dość swobodnie w mniejszych niemieckich księstwach, ale jednak wielu z nich nie anektował w pełni do Francji. Ponadto Prusom i Cesarstwu Austriackiemu pozostawił znaczną autonomię. Świadczy to o tym, że państwa niemieckie mimo militarnej klęski były na tyle silne, że Napoleon musiał się wciąż z nimi liczyć jako poważnymi i względnie niezależnymi partnerami. Błędem Fichtego jest także niedostrzeganie pozytywnych zmian i reform – jak się powszechnie współcześnie ocenia – które zostały przeprowadzone przez Francuzów w państwach niemieckich. Zob. np.: J. Krasuski, *Historia Niemiec*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2004, s. 163-172; T. Paluszyński, *Historia Niemiec i państw niemieckich. Zarys dziejów politycznych*, Poznań 2006, s. 173-186.

[36] J. G. Fichte, *Zamknięte państwo*, s. 274-275.

samym rozpocząć faktycznie realizowanie swej misji, muszą podjąć dwa konkretne działania.

Po pierwsze, wszyscy Niemcy muszą się zjednoczyć w jednym organizmie politycznym. Organizm ten powinien przybrać dość specyficzną postać. Powinien być zrzeszeniem wielu mniejszych organizmów politycznych, w którym panowałaby ta sama szeroko rozumiana niemieckość i w którym jednocześnie byłaby możliwa pewna różnorodność szczegółowych rozwiązań instytucjonalnych. Fichte wzywa zatem Niemców do zbudowania państwa o ustroju federacyjno-republikańskim[37].

Po drugie, Niemcy muszą podjąć wysiłek oczyszczenia własnego języka z wszelkich obcych naleciałości. Nie chodzi tu jednak o jakieś usuwanie z języka niemieckiego obcojęzycznych słów, określeń czy też zwrotów. Oczyszczenie, do którego wzywa Fichte, ma polegać na usunięciu z języka niemieckiego wszystkich elementów, które nie są zgodne z najbardziej pierwotnym doświadczeniem rzeczywistości. Aby to uczynić, konieczne jest posługiwanie się przez Niemców w poznawaniu, opisywaniu i wyjaśnianiu świata wyłącznie własnym językiem, bez posiłkowania się i odnoszenia do innych języków[38]. Ponie-

[37] Fichte napisał niewielkie dzieło o wielce znamiennym tytule *Republika Niemców* – na początku drugiego i dwudziestego stulecia, pod panowaniem jej piątego namiestnika (*Die Republik der Deutschen, zu Anfang des zwei und zwanzigsten Jahrhunderts, unter ihrem fünften Reichsvogte*, FW VII, s. 530-545), które zostało opublikowane dopiero kilkadziesiąt lat po jego śmierci. Zob. I. Radrizzani, *Ist Fichtes Modell*, s. 15-17; J. Heinrichs, *Nationalsprache*, s. 58-63; R. Lauth, *Der letzte Grund*, s. 229.

[38] W *Mowach do narodu niemieckiego* Fichte wzywa do tego wysiłku przede wszystkim elity intelektualne własnego narodu, które uważa za szczególnie odpowiedzialne za jego rozwój i odnowienie: „W szczególności tedy w mojej mowie zwracam się z tą propozycją do wykształconych stanów w Niemczech, spodziewając się, że jako pierwsze będą one w stanie ją zrozumieć. Proponuję im w niej przede wszystkim, aby stały się one twórcami owego nowego dzieła i dzięki temu po części pojednały ze światem swoją dotychczasową działalność, po części zaś, zasłużyły na swoją dalszą egzystencję w przyszłości. W trakcie tych mów zobaczymy, że do tej pory wszelki rozwój tego, co ludzkie w niemieckim narodzie, brał swój początek z ludu, jak też, że jemu były zawsze najpierw powierzane wszelkie doniosłe sprawy narodowe, on się nimi zajmował i je wspierał; tak więc obecnie po raz pierwszy zdarza się, że wykształconym stanom powierza się zadanie podstawowego wykształcenia narodu, jeśli zaś podejmą się one rzeczywiście tego zadania, będzie to miało również miejsce po raz

waż w języku niemieckim najpełniej zachował się współcześnie prajęzyk, dlatego też w ten sposób stałoby się możliwe stopniowe przywrócenie prajęzyka w pełnej i jemu właściwej postaci. Najpierw oczywiście prajęzykiem zaczęliby się posługiwać sami Niemcy, a następnie na skutek ich systematycznego kulturowego oddziaływania także inne nacje. Konieczne jest jednak do tego całkowite zamknięcie się narodu niemieckiego na wszelkie zewnętrzne wpływy. Należy to rozumieć w ten sposób, że Niemcy, zamykając się na jakiekolwiek oddziaływanie innych nacji, powinni poddać się swoistej sile, która jest zapisana w języku niemieckim. Dzięki owemu zamknięciu staliby się oni pewnym zaczynem, który w dalszej perspektywie czasu zacząłby stopniowo oddziaływać na inne narody[39].

Wskazane wyżej dwa konkretne działania, które zdaniem Fichtego musi podjąć naród niemiecki, jeśli chce wypełnić swą misję dziejową, skłaniają do dwu uwag. W przypadku postulatu zjednoczenia się Niemców warto powiedzieć, iż bardzo dobrze wpisuje się on w klimat panujący w tamtych czasach w państwach niemieckich. Pod wpływem klęski z napoleońską Francją Niemcy niemal powszechnie dostrzegli konieczność przeprowadzenia określonych reform w swoich krajach i zjednoczenie się w jednym organizmie politycznym. Wiadome jest, że faktyczny proces zjednoczenia się państw niemieckich był bardzo żmudny i doszło do niego dopiero w roku 1871, a zatem kilkadziesiąt lat po śmierci Fichtego. Wydaje się jednak, iż Fichte śmiało może być uważany za jednego z autorów, którzy wywarli wpływ na rozpoczęcie się i przebieg owego procesu. Z oczywistych względów otwarta pozostaje jedynie kwestia wielkości tego wpływu.

---

pierwszy. Zobaczymy, że owe stany nie mogą przewidzieć, jak długo będą w stanie przewodzić temu zadaniu, albowiem jest już ono na tyle przygotowane i dojrzało na tyle, że można je w już w zasadzie przedłożyć ludowi i ćwiczy się je na jego przedstawicielach. W rezultacie, ten ostatni w krótkim czasie będzie mógł sam sobie pomóc bez naszego udziału; co dla nas miałoby ten skutek, iż ci, co są dzisiaj wykształceni oraz ich potomkowie staną się częścią ludu, z tych natomiast, co do tej pory należeli do ludu, wyłoni się inny, bardziej wykształcony stan", J. G. Fichte, *Zamknięte państwo*, s. 285.

[39] Zob. J. Heinrichs, *Nationalsprache*, s. 69-72; C. de Pascale, *Der Primat*, s. 78-85.

W przypadku zaś postulatu oczyszczania języka niemieckiego i zamknięcia się Niemców na obce wpływy trzeba stwierdzić, iż Fichte, wysuwając go, popełnia poważny błąd. Postulat ten sprowadza się w gruncie rzeczy do postawienia tezy, iż hermetyczne zamknięcie się jakiegoś narodu na jakiekolwiek obce wpływy jest czymś korzystnym dla tego narodu. Tymczasem wydaje się, iż dużo bardziej korzystne niż zamykanie się jest otwieranie się jednego narodu na drugi. Tego zaś Fichte zdaje się w ogóle nie dostrzegać.

Przedstawiona wyżej w bardzo ogólnym zarysie Fichteańska idea misji dziejowej narodu niemieckiego może być z całą pewnością postrzegana jako jakaś forma myślenia nacjonalistycznego. Spróbujmy zatem teraz bliżej ustalić, za jaką formę nacjonalizmu należy uznać tę ideę.

Popiątny charakter Fichteańskiego nacjonalizmu

Samo stwierdzenie, iż Fichteańska myśl ma nacjonalistyczny charakter, jest zbyt ogólne, aby można było się nim zadowolić. Pojęcie *nacjonalizm* posiada przynajmniej pięć podstawowych znaczeń. Wprawdzie wszystkie one wiążą się jakoś ze sobą, ale całkowicie się jednak nie pokrywają. Stąd też chcąc ustalić, jaką formą nacjonalizmu jest Fichteańska idea prymatu Niemiec, należy wpierw nakreślić owe znaczenia.

Po pierwsze, przez nacjonalizm rozumie się historycznie określony proces rozwoju i kształtowania się danego narodu. Po drugie, nacjonalizm oznacza świadomość przynależności do danego narodu połączoną z uczuciowym nastawieniem (jakimś sentymentem) wobec niego. Po trzecie, mianem nacjonalizmu określa się jakąś formę społeczno-politycznej aktywności na rzecz danego narodu. Po czwarte, nacjonalizm oznacza oddawanie czci i troskę o szeroko rozumianą symbolikę własnego narodu. Symbolikę tę tworzą np. język, uznane za kluczowe wydarzenia z dziejów narodu, narodowe pieśni, podania, hymn i flaga narodowa. I po piąte, pod pojęciem nacjonalizmu kryje się jakaś forma opisowej doktryny danego narodu. Chodzi tutaj m.in. o wskazywanie na tzw. cechy narodowe czy też ukazywanie

szeroko rozumianych ideowych (np. charakterologicznych, mentalnych, kulturowych) różnic między określonymi narodami. Ostatnie ze znaczeń nacjonalizmu wydaje się najważniejsze. Nacjonalizm rozumiany jako doktryna danego narodu wyznacza wcześniejszym rodzajom nacjonalizmu kierunki ich funkcjonowania, obszary aktywności, stanowiąc ich swoistą pożywkę i fundament[40].

Mając na uwadze powyższe rozróżnienie, bez większego trudu można zauważyć, iż Fichteańska idea wyjątkowości narodu niemieckiego z całą pewnością wpisuje się w cztery z pięciu przywołanych znaczeń nacjonalizmu. Chodzi tutaj o cztery ostatnie znaczenia. W owej idei wyraźnie zauważalne są bowiem uczuciowe nastawienie wobec narodu niemieckiego, wezwanie do podjęcia określonej społeczno-politycznej działalności na rzecz Niemiec, uwielbienie i troska o symbolikę (w szczególności o język) narodu niemieckiego oraz opisowe ujęcie cech tego narodu połączone z ukazaniem jego odrębności i wyjątkowości w stosunku do innych narodów. Pewną trudność przedstawia jedynie kwestia: Czy Fichteańska idea wywarła jakiś wpływ w procesie historycznego rozwoju i kształtowania się narodu niemieckiego? Innymi słowy: Czy owa idea wpisuje się także jakoś w pierwsze znaczenie nacjonalizmu?

Odpowiadając na zadane wyżej pytanie, należy zauważyć, iż myśl i działalność Fichtego oddziałała w swoim czasie w jakiś sposób na Niemców, wpływając mniej lub bardziej bezpośrednio na taki, a nie inny przebieg dziejów tego narodu. Jedyną kwestią, która pozostaje otwarta (i wydaje się, że jest ona niemożliwa do jednoznacznego rozstrzygnięcia), jest zakres owego oddziaływania i jego faktyczne skutki. Z jednej strony, co już sygnalizowaliśmy, Fichteańska filozofia przyczyniła się w czasie wojen napoleońskich do wzrostu świadomości przynależności do własnego narodu i świadomości odrębności od innych narodów ówczesnych Niemców, a w dalszej perspektywie przyczyniła się także do podjęcia przez Niemców wysiłków zmierza-

[40] Zob. A. D. Smith, *Nacjonalizm*, przeł. E. Chomicka, Warszawa 2007, s. 16-22. Na temat wieloznaczności pojęcia nacjonalizm zob. także np.: E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1991, s. 9; C. Calhoun, *Nacjonalizm*, przeł. B. Piasecki, Warszawa 2007, s. 19-47; J. P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, Lublin 2002, s. 149-151.

jących do zbudowania jednego państwa. Z drugiej strony Fichtego uważa się również za jednego z pierwszych myślicieli, u których pojawiają się idee, które w jakiejś mierze przyczyniły się do powstania niemieckiego nazizmu[41]. Można zatem stwierdzić, że Fichteańska koncepcja prymatu narodu niemieckiego wpisuje się jakoś także w rozumienie nacjonalizmu jako historycznego procesu rozwoju i kształtowania się Niemców. Otwarta i w gruncie rzeczy jednoznacznie nierozstrzygalna pozostaje jednie kwestia wielkości wpływu tej koncepcji na faktyczny przebieg owego procesu.

Fichteańskiemu nacjonalizmowi można zatem przyznać popiątny charakter. Wpisuje się on we wszystkie pięć podstawowych znaczeń pojęcia nacjonalizm, które wyróżnia się we współczesnych badaniach nad zjawiskiem nacjonalizmu. O ile bezdyskusyjnie i jednoznacznie Fichteańska idea wpisuje się w cztery ostatnie rozumienia nacjonalizmu, to w przypadku pierwszego dyskusyjna jest kwestia wielkości i skutków jej oddziaływania na dzieje narodu niemieckiego. Kwestia ta jest oczywiście bardzo złożona i jej szczegółowe zbadanie wymagałoby wielu żmudnych i długotrwałych analiz, na które nie mamy tu miejsca. Spróbujmy więc teraz wskazać jedynie, na ile słuszne jest uznawanie Fichtego za jednego z prekursorów niemieckiego nazizmu.

[41] Warto wspomnieć, że oprócz Fichtego wskazuje się także na wielu innych współczesnych mu i mniej znanych w Polsce myślicieli, których można uznać za prekursorów niemieckiego nazizmu i którzy propagowali przekonania bardzo zbliżone do Fichteańskich. Na szczególną uwagę zasługują: E. M. Arndt [1796-1860; niemiecki filozof i pisarz polityczny; pieśni jego autorstwa *Pieśni dla Niemców* (*Lieder für Deutsche*, 1813) budziły u Niemców nastroje patriotyczne w czasie wojen napoleońskich; autor także m.in.: *Duch czasu* (*Geist der Zeit*, 1806-18) oraz *Bajki i młodzieńcze wspomnienia* (*Märchen und Jungenderinnerungen*, 1818)] oraz F.L. Jahn [1778-1852; niemiecki działacz polityczny i teoretyk gimnastyki; propagował ćwiczenia gimnastyczne jako środek podnoszący tężyznę fizyczną żołnierzy; główne dzieło to: *Niemiecka sztuka gimnastyki* (*Deutsche* Turnkunst, 1816; napisane razem z E. Eiselenem)]. Por. H. Gramley, *Propheten des deutschen Nationalismus. Theologen, Historiker und Nationalökonomen* (1848-1880), Frankfurt am Main 2001.

Fichteańska a nazistowska wizja prymatu Niemiec

Wśród idei głoszonych przez Fichtego trzy jawią się jako szczególnie istotne z uwagi na odniesienie jego koncepcji wyjątkowości Niemiec do niemieckiego nazizmu. Z jednej strony należy stwierdzić, iż Fichteańska i nazistowska koncepcja prymatu Niemiec różnią się między sobą, ale równocześnie z drugiej strony tę pierwszą niebezpodstawnie można uznać za jakąś inspiratorkę drugiej. Wspomniane idee to: 1) idea narodu niemieckiego jako narodu będącego swoistym nośnikiem prawdy o przeznaczeniu i sensie istnienia człowieka; 2) postrzeganie Niemców jako tych, którzy rozumieją inne narody i ich członków znacznie lepiej od nich samych; 3) wezwanie do oczyszczenia niemieckiej kultury (w sensie ścisłym języka) z wszelkich obcych jej naleciałości.

Wymienione idee wskazują, iż Fichte w swojej wizji prymatu Niemiec wyraźnie akcentuje szeroko rozumianą kulturową (duchową) wyjątkowość własnego narodu. Natomiast w niemieckim nazizmie Niemcy są postrzegani jako naród wyjątkowy i predestynowany do panowania nad światem z racji posiadania szczególnych biologiczno-rasowych cech (np.: niebieskie oczy, blond włosy), które jednoznacznie odróżniają ich i uprzywilejowują w stosunku do innych narodów (ras). Wyjątkowość zaś niemieckiej szeroko rozumianej kultury pozostaje w nazistowskim ujęciu prymatu Niemiec nieco w tle. Na tej podstawie należy powiedzieć, że Fichteańska i nazistowska wizja prymatu narodu niemieckiego znacznie się między sobą różnią. W tej pierwszej nacisk jest położony na kulturową wyjątkowość Niemców, natomiast w drugiej na wyjątkowość biologiczno-rasową. Tak więc chociaż niewątpliwie istnieją ideowe inspiracje i powiązania niemieckiego nazizmu z Fichteańską wizją prymatu narodu niemieckiego, to jednak ten pierwszy wypacza drugą koncepcję[42].

Mimo istnienia dość znacznej ideowej różnicy między nazizmem i myślą Fichtego, wydaje się jednak, że ta druga (wzięta oczywiście

[42] Zob. G. Gamm, *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Stuttgart 1997, s. 41-42; J. Derek, *Nazizm*, w: M. Siwiec (red.), Słownik myśli społeczno-politycznej, Bielsko-Biała 2004, s. 449-456.

w łączności z innymi czynnikami, jak kryzys ekonomiczny czy niezadowolenie z sytuacji politycznej po I wojnie światowej) bardzo przyczyniła się do wytworzenia w pierwszych dekadach XX w. w społeczeństwie niemieckim intelektualnego klimatu, który sprzyjał zaaprobowaniu przez nie nazistowskiej wizji prymatu Niemiec. Bezsprzecznym faktem pozostaje to, iż w owym czasie myśl Fichtego była w Niemczech bardzo popularna zarówno wśród filozofów akademickich[43], jak i szeroko rozumianych elit opiniotwórczych. Widząc skutki klęski Niemiec w I wojnie światowej, powszechnie wskazywano na aktualność rozważań Fichtego[44]. Szczególnie mocno była akcentowana Fichteańska idea odnowy ducha niemieckości w narodzie niemieckim oraz przekonanie o wyjątkowości Niemców. Wydaje się, iż ogromna popularność filozofii Fichtego nie mogła pozostać bez wpływu na wydarzenia, które rozegrały się w Niemczech w trzeciej dekadzie XX stulecia. Faktyczny wpływ Fichteańskiej filozofii na

[43] Np. R. Eucken (1846-1926), często nazywany drugim Fichtem, w dziele *Zebranie duchów* (*Zur Sammlung der Geister*, 1913) twierdzi, iż Fichte słusznie zauważył, że tylko Niemcy są zdolni do przemiany świata, ponieważ posiadają w sobie pewną wewnętrzną siłę. W podobnym duchu wypowiada się P. Natorp (1854-1924), który inspirując się przemyśleniami Fichtego, zauważa w dziełach *Dzień Niemiec* (*Der Tag des Deutschen*, 1915) oraz *Dusza Niemiec* (Die Seele des Deutschen, 1918), iż naród niemiecki służy i walczy o dobro całej ludzkości.

[44] W 1914 r. w celu propagowania Fichteańskich idei zostało powołane do istnienia Towarzystwo Fichteańskie 1914 (die Fichte-Gesellschaft von 1914), które bardzo aktywnie działało prawie do końca II wojny światowej. Regularnie wydawało ono własne gazety i publikacje zwarte. Łączną liczbę wydanych tytułów szacuje się na ok. 900. W 1919 r. dla swoich członków Towarzystwo wprowadziło tzw. paragrafy aryjskie, które uprzywilejowywały członków rasy aryjskiej. Paragrafy te zostały zawieszone w 1923 r. Reaktywowane zostały po objęciu w Niemczech władzy przez Hitlera. Warto tu przy okazji wspomnieć, iż obecnie od 1987 r. istnieje Międzynarodowe Towarzystwo Fichteańskie (Internationale Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft). W jego skład wchodzi ponad 200 autorów z całego świata. Za cel postawiło ono sobie zgłębianie i rozpowszechnianie myśli Fichtego (wydaje m.in. serię zeszytów naukowych Fichte-Studien; sygnalizowaliśmy ten fakt już nieco wcześniej). Zdecydowanie w swojej działalności odcina się ono od swojego poprzednika. Podobne towarzystwa istnieją także w poszczególnych krajach (najbardziej prężne jest w Japonii) oraz w ramach poszczególnych grup językowych. Wszystkie tego typu towarzystwa są odrębnymi instytucjami, ale ściśle ze sobą współpracują. Zob. http://www.fichte-gesellschaft.de.

aprobatę przez Niemców nazizmu stanowi jednak do dnia dzisiejszego przedmiot wielu sporów, w których są wyrażane różne opinie: począwszy od przypisywania ogromnego wpływu Fichteańskich idei aż do niemalże marginalizowania ich roli[45].

Ustalenie wzajemnej relacji między Fichteańską i nazistowską wizją prymatu Niemiec, wpływu pierwszej na drugą oraz oddziaływania myśli Fichtego na przebieg procesów, które dokonały się w narodzie niemieckim w pierwszych dekadach XX w., wymaga oczywiście dużo bardziej wnikliwych analiz niż przeprowadzone powyżej. Wydaje się jednak, że mimo dokonanych uproszczeń wskazaliśmy najważniejsze kierunki, w których owe analizy winny podążać. Należałoby mieć zatem na uwadze, że Fichteańska i nazistowska koncepcja znacznie się między sobą różnią, ale równocześnie, iż pierwsza jawi się jako jakaś inspiratorka drugiej i że nie bez znaczenia na zaaprobowanie przez Niemców nazizmu pozostaje ogromna popularność dzieła Fichtego na początku XX w. Trudno oczywiście winić za taki stan rzeczy samego Fichtego, niemniej jednak sądzimy, iż przyczynił się on do tego, co stało się w swoim czasie w Niemczech i co potem zaowocowało tragedią II wojny światowej.

Zakończenie

Na podstawie przeprowadzonych badań można powiedzieć, iż fundamentem, na którym Fichte nabudowuje koncepcję wyjątkowości narodu niemieckiego, jest przekonanie, że ludzki podmiot może stać się w pełni człowiekiem, jedynie istniejąc w ramach narodowo (w sensie ścisłym językowo) określonych relacji z innymi ludźmi. Wydaje się, iż uznanie tego przekonania za prawdziwe (jest to błąd, ponieważ dużo ważniejsze w tym względzie są relacje rodzinne) skłoniło Fichtego do poszukiwania narodu (języka), który w sposób najlepszy z możliwych wspomaga człowieka w realizowaniu ludzkiego

[45] Zob. np.: J. Nordalm, *Fichte und der „Geist von 1914". Kulturgeschichtliche Aspekte eines Beispiel politischer Wirkung philosophischer Ideen in Deutschland*, Fichte-Studien Bd. 15 (1999), s. 211-232; H.-J. Becker, *Fichtes Idee*, s. 13-26, 343-358.

powołania. Należy tu podkreślić, iż podejmując owe poszukiwania, Fichte w sposób nieświadomy założył, że taki naród (język) w ogóle istnieje, że można go odszukać oraz że poszczególne narody (języki) można wartościować z uwagi na ich zdolności do wspierania człowieka w urzeczywistnianiu przez niego własnego przeznaczenia. Tymczasem założenia te są całkowicie błędne. Wszystkie bowiem narodowe (językowe) relacje są absolutnie równowartościowe, jeśli chodzi o ich zdolności do wspierania człowieka w urzeczywistnianiu przez niego człowieczeństwa. Innymi słowy, w tym względzie żadnemu narodowi (językowi) nie można przyznać prymatu nad innymi narodami (językami). Można zatem powiedzieć, że największym błędem popełnionym przez Fichtego w interesującym nas aspekcie było w ogóle podjęcie próby odszukania narodu, który można by uznać za wyjątkowy.

Na zakończenie, mając na uwadze losy Fichteańskiej koncepcji prymatu Niemiec, która wraz z upływem czasu coraz bardziej zaczęła żyć swoim własnym życiem, należy stwierdzić, iż jakiekolwiek próby praktycznego uprzywilejowywania i wysiłki teoretycznego uzasadnienia prymatu jednego narodu nad innymi grożą w dalszej perspektywie czasu tym, co stało się w czasie II wojny światowej. Stąd też z wielkim niepokojem należy się odnosić do każdej koncepcji, która w swym zasadniczym zrębie jest podobna do Fichteańskiej idei wyjątkowości narodu niemieckiego.

Fichtes Conception of the Uniqueness of German Nation

Summary

The Author attempts to show concisely Fichtes conception of the primacy of Germany. The aim is realized in the following order. First, he examines Fichtes idea of the nation as such. Secondly, he discusses Fichtes conception of the language. Thirdly, he shows what tasks Fichte does put before the German nation. Fourthly, he attempts to determine what character has Fichtes nationalism. And finally, he briefly compares Fichtes conception to the Nazi idea of the German primacy.

Ks. Jerzy Zając

Terroryzm zagrożeniem moralnym

Dzisiaj niepokojem napawa wszechobecny terroryzm. Jest on najpierw protestem wobec świata i jest próbą osiągnięcia świata lepszego. Anonimowe siły terroru potencjalnie obecne w każdym miejscu na świecie „są zdolne dosięgnąć każdego człowieka w jego codziennym środowisku, przy czym dodatkowo zachodzi obawa, że uzyskawszy dostęp do nieograniczonych możliwości niszczenia rozpętają one w świecie chaos, omijając drogi oficjalnej polityki”[1]. U swych korzeni terroryzm jest błędnym moralizmem, który staje się parodią autentycznych celów i dróg moralności. „Terroryzm” – *ters*, *tres*, *tersere*, *terrere*, *terror* – jest słowem pochodzenia łacińskiego[2], które przeszło do języków współczesnych. Skomplikowane cechy tego zjawiska spowodowały powstanie ponad stu definicji na jego określenie[3]. Bruce Hoffman tak określa terroryzm: „świadome budowanie i wykorzystanie strachu w wyniku przemocy lub groźby przemocy w dążeniu do zmian politycznych. Wszystkie akty terrorystyczne zawierają przemoc lub groźbę jej użycia. Terroryzm jest specjalnie pomyślanym tak, by wywierać dalekosiężne skutki psychologiczne, znacznie wykraczające poza bezpośrednią ofiarę(y) czy przedmiot terrorystycznego ataku. Ma zasiać strach, a więc zastraszyć znacznie szerszą namierzoną widownię, która może obejmować wrogą grupę etniczną lub religijną, cały kraj, rząd lub partię poli-

[1] J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009, s. 224.

[2] Por. M. Zając, *Międzynarodowa współpraca Rzeczypospolitej Polskiej w walce z terroryzmem*, Warszawa 2004, s. 20.

[3] Zob. A. Ciupiński, M. Zając, *Wybrane problemy walki z terroryzmem międzynarodowym*, Warszawa 2003, s. 9.

tyczną czy też opinię publiczną. Terroryzm ma tworzyć władzę tam, gdzie jej nie ma, lub konsolidować tę, która jest słaba. Za pomocą rozgłosu zdobytego w wyniku przemocy terroryści pragną zdobyć wpływ i władzę, których nie mają, by przeprowadzić zmiany polityczne na szczeblu lokalnym lub międzynarodowym"[4]. Na podkreślenie zasługują pojęcia, jakie są przyporządkowane słowom zbliżonym do siebie pod względem źródłosłowu[5] – terror (akty terroru) i terroryzm. Terror to gwałt i przemoc silniejszych organów państwa wobec słabszych obywateli, a terroryzm to gwałt i przemoc słabszych obywateli wobec silniejszych organów państwa. Jak się wskazuje w literaturze przedmiotu, słowo „terror" w nowoczesnym jego znaczeniu zostało „użyte po raz pierwszy przez jakobinów podczas rewolucji francuskiej"[6] i służyło ono scharakteryzowaniu sposobu uprawiania polityki rządu francuskiego w końcu XVIII wieku[7]. Wybuch powstania ludowego w 1793 roku w Wandei przeciwko krwawym rządom nowego, rewolucyjnego porządku i zastosowanie przez rząd terrorystycznego sposobu jego stłumienia przez ludobójstwo stanowi ponurą wizytówkę rewolucji francuskiej. Komitet Ocalenia Publicznego uchwałą z dnia 1 sierpnia 1793 roku nakazał totalne zniszczenie Wandei – mieszkańców, ich domostw, bydła, a nawet całej roślinności. Republikański dowódca, generał Joseph Westermann, zwany „rzeźnikiem z Wandei" donosił władzom w Paryżu: „Wandei już nie ma (...) Pogrzebałem ją w lasach i bagnach Sarenay (...) Zgodnie z Pana rozkazem, stratowałem ich dzieci kopytami naszych koni; wymordowałem ich kobiety, aby nie mogły już rodzić bandytów. Nie mam ani jednego jeńca, który mógłby mi robić wyrzuty. Wszystkich zniszczyłem. Drogi są usłane trupami. Do Savenay wciąż przychodzą nowi bandyci, twierdząc, że chcą się poddać, a my ich wciąż rozstrzeliwujemy (...) Litość nie jest uczuciem rewolucyj-

[4] B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, Warszawa 2001, s. 42.

[5] Por. Cz. Dyrcz, *Terroryzm początku XXI wieku jako zagrożenie bezpieczeństwa międzynarodowego i narodowego*, Gdynia 2005, s. 14.

[6] B. Hołyst, *Terroryzm*, t. 1, Warszawa 2009, s. 49.

[7] Por. K. Kowalczyk, W. Wróblewski, *Terroryzm – globalne wyzwanie*, Warszawa 2006.

nym"[8]. Przemoc, która przybiera wiele form, jest jedną z tych cech rewolucji, które jej krytycy zawsze uważali za najbardziej odstręczające. „Ale dwa aspekty rewolucyjnej przemocy rzeczywiście nie miały precedensu: po pierwsze, liczba poległych na skutek działań wojennych, będąca rezultatem powołania pod broń armii z masowego poboru; drugie zaś – bezlitosne rządy politycznego terroru, rozpętanego przez jakobinów"[9]. Rządy terroru wymyślił (drugi) Komitet Ocalenia Publicznego i wprowadził je w życie jako zamierzony instrument polityki. „Ich celem było wytworzenie tak silnej atmosfery strachu i niepewności, żeby sparaliżować już nawet samą myśl o sprzeciwie"[10]. Etos terroru wytworzył atmosferę szpiegostwa, donosicielstwa, nieograniczonych podejrzeń. Dla opisania zjawiska terroru i zbrodni rewolucji francuskiej pojęcie terroryzmu w jego nowoczesnym znaczeniu pojawiło się w opracowanym w 1795 roku Oksfordzkim Słowniku Języka Angielskiego[11]. Głównymi elementami terroryzmu są następujące fakty:

„1) stosowana jest przemoc wszelkimi dostępnymi środkami (i to najczęściej brutalnymi i okrutnymi),

2) ulubionym celem ataku terrorystycznego są niewinni cywile,

3) występuje tutaj chęć stosowania przemocy bez względu na konsekwencje (brak skrupułów),

4) występuje także chęć siania strachu, terroru,

5) dzieje się to wszystko, aby osiągnąć cele polityczne, militarne, etniczne, ideologiczne, religijne – często zupełnie irracjonalne dla ludzi, którzy nigdy nie uciekają się do przemocy"[12].

Terroryzm głównie zmierza do wywołania dwojakich efektów:

1) Osiągnięcia tzw. celu pierwotnego, tj. zmuszenia do pożądanych, z punktu widzenia sprawców, zachowań rządu, przedstawicieli władzy lub określonej grupy lub nawet całej populacji. Cel ten może

[8] C. Dufresne, *La Viree de Galerne*, „Historama" 1991, 20, s. 56 I nn.

[9] N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 2008, s. 759.

[10] Tamże.

[11] R. Zgorzały, *Przestępstwo o charakterze terrorystycznym w polskim prawie karnym*, „Prokuratura i Prawo" 2007 nr 7-8, s. 60.

[12] B. Hołyst, *Terroryzm*, t.1, dz. cyt., s. 56.

przyjmować jedną z wielu postaci: uzyskania następstw lub korzyści, np. siania niepokoju i zamętu, demoralizacji społeczeństwa i załamania istniejącego ustroju[13], rozmyślnego wywołania represji, odwetu i eskalacji przemocy ze strony rządu, co może skutkować utratą społecznego poparcia rządu, a w konsekwencji utratą władzy, wymuszenia posłuchu i lojalności (z reguły w przypadku terroru państwowego, gdzie nieraz nie stosuje się terroru powszechnego, tylko wybiera się starannie ofiary i unika rozgłosu w kraju i zagranicą) oraz poczucia winy, bowiem sprawcy zamachów terrorystycznych często ogłaszają, że ofiary zamachu były odpowiedzialne „za coś, co ma symboliczny wymiar"[14].

2) Do wywołania tzw. celu instrumentalnego czy też celu ubocznego, tj. stanowiącego techniczny środek celu głównego. Cel ten osiągany jest różnymi sposobami atakowania dóbr chronionych prawem. Cel pośredni osiągany jest przez zachowanie zazwyczaj przestępne, skierowane na człowieka, rzecz lub nawet środowisko, w którym człowiek przebywa. „Terroryzmem nazywa się zatem działalność, która jest wymierzona przeciwko komuś – ofierze, z użyciem środków i form naruszających prawo i zastraszających innych – społeczność, celem uzyskania czegoś – określonych świadczeń, postaw czy zachowań. W atakach medialnych, tak powszechnie obecnych w Polsce można wyłowić także taką strukturę: jest ofiara lub ofiary, są pewne środki, często używane z naruszeniem prawa: artykuły, zdjęcia, specjalnie zestawione sensacyjne tytuły, manipulacja faktami, jest zastraszanie społeczeństwa lub jego poszczególnych grup, cele o podłożu politycznym, jest nawet planowanie, organizowanie i synchronizowanie danej akcji w czasie i w poszczególnych typach mediów"[15].

Swe początki terroryzm miał w uniwersytetach, w kręgach teologii nowoczesnej, wśród młodzieży pochodzącej ze środowisk o wyraźnym obliczu religijnym[16]. W pierwszym okresie terroryzm był entuzjazmem religijnym błędnie zwróconym ku rzeczywistości ziemskiej,

[13] Por. K. Jałoszyński, *Terroryzm i walka z nim we współczesnym świecie*, Legionowo 2002, s. 7-8.

[14] B. Hołyst, *Terroryzm*, t. 1, dz. cyt., s. 58.

[15] K. Giżycka, *Terroryzm medialny*, „Cywilizacja" 2008 nr 24, s. 177.

oczekiwaniem mesjanistycznym przeradzającym się w fanatyzm polityczny. Wiara w nadprzyrodzoność stała się mało znacząca, ale zasada oczekiwania tego, co pozaziemskie nie została odrzucona lecz zastosowana do obecnego świata[17]. Boga nie uważano już za byt rzeczywiście działający lecz chciano spełnienia Jego obietnic. Mdłość pustki duchowej i intelektualnej, dążenie do czegoś zupełnie innego, pragnienie bezwarunkowego zbawienia bez barier i bez granic, to jest element religijny zjawiska terroryzmu. Element ten dał terroryzmowi rozmach pasji zwróconej ku totalności, bezkompromisowości i rzekomemu idealizmowi. Terroryzm, po części przynajmniej, powołuje się na legitymację moralną. Niebezpieczeństwo polega na zdecydowanym skoncentrowaniu nadziei mesjanistycznej na sprawach ziemskich, na szukaniu tego, co bezwarunkowe, w tym, co skończone. Ta wewnętrzna sprzeczność ujawnia prawdziwy tragizm tego zjawiska, w którym powołanie człowieka staje się narzędziem kłamstwa[18].

Moralność tkwi nie w bycie, lecz w przyszłości. To człowiek ma projektować przyszłość. Jedyną wartością moralną jest przyszłe społeczeństwo, w którym zostanie zrealizowane to wszystko, czego obecnie nie ma. W chwili obecnej moralność polega na budowaniu przyszłego społeczeństwa. Nowe kryterium moralne brzmi następująco: moralne jest to, co służy nadejściu nowego społeczeństwa. To, co temu służy, może być rozpoznane z pomocą naukowej metodologii strategii politycznej, z pomocą psychologii i socjologii. Moralność staje się naukowa, nie ma już celu widma – nieba, ale zjawisko wytwarzane – nową epokę. W ten sposób zarówno moralność jak i religia stają się realistyczne i naukowe. Czy można się dziwić, że młodzi idealiści poczuli się porwani przez obietnicę? Mamy tu do czynienia z rozdwojeniem całości. Moralne jest to, co stwarza przyszłość. Stosując takie kryterium, moralne może być także zabójstwo. Na drodze do humanizacji może służyć także to, co jest nieludzkie. Jest to ta sama logika, zgodnie z którą do rezultatów wysoce naukowych

[16] Por. ks. kard. Józef Ratzinger, *Schyłek człowieka*, „Znaki czasu" 1990 nr 20, s. 23.

[17] Zob. S. Wielgus, *Nowa ideologia zła*, Płock 2006, s. 5-24; Tenże, *Prawo a moralność*, Płock 2006, s. 6-16.

[18] Zob. H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, Kraków 2005, s. 162-165.

należy dopuszczalność zabijania embrionów. To samo pojęcie wolności uczy, że cząstką wolności kobiety jest likwidacja dziecka, jeżeli ono sprzeciwia się samorealizacji matki. W ten sposób terroryzm bezkarnie przenosi się na inne pola walki, ciesząc się poparciem ze strony nauki i „ducha oświecenia". Ordynarny terroryzm zwolenników przekształcenia społeczeństwa został zgnieciony w społeczeństwach zachodnich, bo zagrażał ich przyzwyczajeniom życiowym – niemoralność ich moralności okazała się zbyt jaskrawa. Popieranie wojowniczych ideologii wyzwolenia jawi się jako rodzaj kompensacji moralnej z tego tytułu, że żyje się w dostatku i nie ma żadnej chęci zmiany czegokolwiek istotnego we własnym życiu. Dopóki nie zostaną przezwyciężone duchowe fundamenty terroryzmu, może on zostać rozpętany w każdej chwili. Co zatem jest wykrzywione w fundamentach duchowych i na czym polega błąd? Mówiąc o zjawiskach negatywnych, które tkwią u podstaw nowego, równie silnego dążenia ku wielkim wartościom moralnym, jak wolność, sprawiedliwość, pokój, dostrzegamy, że wartości, które znajdują się na naszym horyzoncie utożsamiają się z wartościami głoszonymi jako obiektywne również przez ruchy stosujące przemoc. Decyzja jest moralnie dobra wówczas, gdy będzie zgodna ze słusznym dobrem, „a więc istota dobra moralnego to zgodność decyzji z sumieniem"[19]. „Moralność zachowuje siłę tylko wtedy, gdy ON – jako siła – rzeczywiście wypełnia nasze istnienie"[20], a tymczasem, operując nieprawdziwym pojęciem wolności, bronimy wszystkiego, co zrodzi ludzka dowolność. Nadużywanie nie dyskredytuje wartości jako takich. Prawdziwe orędzie Boże może zostać pogrzebane i wypaczone, lecz przedziera się stale na nowo i toruje sobie drogę. Daje się zauważyć także inny fakt: pragnienie kontemplacji, prawdziwej świętości, skupienia, kontaktu z Bogiem. Nowe pragnienie religijności łatwo może się wyrodzić w ezoteryzm. Pragnienie to napotyka na dwie przeszkody. Trudno

[19] P. Jaroszyński, *Etyka – dramat życia moralnego*, W: M. A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. J. Zbybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2008, s. 539.

[20] *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005, s. 198.

przychodzi zaakceptowanie ciągłości wychowania stałego, prostej drogi, która by nie odbiegała od porządku woli i umysłu i nie prowadziła ku doraźnemu zaspokajaniu potrzeb, co oferuje technika uczuć. Trudniejszym wydaje się to, żeby wola mogła znaleźć ujście w żywotnym kontekście wspólnotowym wiary, w którym religia byłaby, jak wiara, wspólnotową formą i drogą. Tam, gdzie ta podwójna przeszkoda nie jest przezwyciężana, religia wyradza się w dobro zbyteczne i nie wyzwala żadnej siły moralnej, zdolnej do kształtowania wspólnoty jak i jednostki. Umysł i wola otrzymują tam dymisję, a pozostaje jedynie czcze uczucie. W niebezpieczeństwie znajduje się także nowe zainteresowanie życiem moralnym. Słabą stroną tego zainteresowania jest pustka, gdy chodzi o wartości etyczno-indywidualne. O wiele łatwiej jest urządzać demonstracje na rzecz praw i wolności własnej grupy niż codzienne praktykować dyscyplinę wolności i cierpliwej miłości dla cierpiących lub nawet związać się na całe życie z tego rodzaju służbą, wyrzekając się w znacznej mierze własnej wolności indywidualnej. Zdolność motywacyjna na rzecz służby zmniejszyła się również w samym kościele, przeważa raczej działanie w służbach pastoralnie bardziej pretensjonalnych. Bez głębokiej pobudki moralnej i religijnej służby te stają się skostniałą formą czystej techniki i nie wnoszą niczego istotnego z punktu widzenia osoby ludzkiej. Słabą stroną zainteresowania życiem moralnym jest słabość etyczno – indywidualnych motywacji. „Moralność bowiem opiera się na prawie naturalnym, a nie stanowionym. Ma ona swoje trwałe pokłady w naturze człowieka i płynących z niej naturalnych inklinacji”[21].

W społeczeństwie zdominowanym przez technikę wartości moralne utraciły swoją oczywistość, a zatem i swoją moc wiążącą. Przestają być dla nas zrozumiałe, kiedy rzeczy przybierają dla nas obrót negatywny, albo nasza wolność i nasz osobisty pokój zostają zagrożone. Skoro tak, to cele te będą pozostawać w dużej mierze niespełnione, a zapał, z jakim się o nich mówi, stanowi kompensację braku skuteczności. Gdzie więc tkwi błąd w moralizmie przeradzającym się w terroryzm? Ten błąd jest korzeniem prawie wszystkich innych

[21] Tamże, s. 578.

problemów naszych czasów, a jego skutki sięgają daleko poza terroryzm. Moralność utraciła swoją oczywistość. Ograniczona ilość osób wierzy w istnienie przykazań Bożych. Dla większości ludzi obca stała się myśl, że wzywa nas wola Stwórcy, że w zgodności naszej woli z Jego wolą realizuje się dobro naszej natury. Bogu pozostawia się co najwyżej funkcję stwórczego zapoczątkowania świata. Bóg działa wśród nas i człowiek jest poddany Jego woli[22].

W historii religii i obyczajów nie jest całkowicie nieobecne pojęcie osobistego stosunku między Bogiem a poszczególnym człowiekiem, ale w swej formie autentycznej jest ono obecne tylko w religii biblijnej. To co jest wspólne prawie dla całej ludzkości epoki nowożytnej, zawiera się w przekonaniu, że w bycie człowieka tkwi obowiązek istnienia, przeświadczenie, że nie wynajduje on sam z siebie moralności w oparciu o korzystne kalkulacje, lecz odnajduje ją jako istniejącą przed nim w naturze rzeczy. Niszczenie fundamentów naszej moralności sprowadza śmiertelne niebezpieczeństwo zagłady człowieka. Daje świadectwo temu choćby etyczna spuścizna Greków, której kształt nadał głównie Platon, Arystoteles i stoicy, którzy usiłowali pomóc człowiekowi uchwycić racjonalność bytu i dlatego postulowali wychowanie w zasadniczej konnaturalności z rozumem[23]. Podstawowa intuicja dotycząca moralnego wymiaru bytu jako takiego i niezbędnej harmonii istnienia ludzkiego z przesłaniem natury jest wspólna wszystkim wielkim kulturom i dlatego wspólne dla wszystkich są także wielkie imperatywy moralne. Prawo naturalne, pierwsza zasada rozumu praktycznego lub prawda fundamentalna nie jest systemem wartości, ale jedynym źródłem wszystkich sądów wartościujących. Jeśli odrzuca się to źródło, odrzuca się wszelką wartość. Jeśli zachowuje się jakąś wartość, zachowuje się także to źródło[24]. Próba odrzucenia go i postawienia na to miejsce czegoś nowego jest sprzecznością samą w sobie.

Problem moralny naszych czasów polega na tym, że oddzieliły się one od owej pierwotnej oczywistości. Charakterystyczną cechą myś-

[22] Zob. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 2006, s. 332-334.

[23] Zob. C. S. Lewis, *Rozważania o chrześcijaństwie*, pod red. W. Hoopera, Warszawa 2002, s. 89-99.

[24] Zob. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, dz. cyt., s. 226.

lenia ukształtowanego przez nauki przyrodnicze jest tworzenie przepaści między światem uczuć i światem faktów. Uczucia są subiektywne, fakty są obiektywne. Sprowadzenie natury do faktów podlegających badaniu, a także sterowaniu prowadzi do przyjęcia założenia, że spoza nas samych nie dochodzi do nas żadne przesłanie moralne. To co jest moralne, jak i to co jest religijne należy do sfery subiektywnej i nie ma dlań miejsca w sferze obiektywnej. Jeśli jest subiektywne, jest wytworem człowieka. Nie istnieje wpierw w stosunku do nas, to my istniejemy uprzednio i my je tworzymy. Ze swej natury ten ruch obiektywizacji, która bada rzeczy i czyni je sterowalnymi, nie zna granic, poznaniu przyrodniczemu podległy i zrozumiały miałby być najtrudniejszy przedmiot naturalny – człowiek. Tak jak badana jest materia, dokładnie byłby też badany. Socjologia i psychoanaliza są podstawowymi formami, dzięki którym – jak się wydaje –można wytłumaczyć mechanizmy, poprzez które człowiek doszedł do przekonania, że natura wyraża prawo moralne. Człowiek badany w ten sposób nie jest już człowiekiem, na mocy samej natury tego typu poznania, człowiek nie może być czym innym, jak czystą skutkowością.

Wypracowane we wszechogarniającej wizji świata teorie ewolucji przypieczętowują tę optykę i próbują ją uzupełnić. Wszystko stało się czymś, co jest bez żadnej logiki, a raczej czystą logiką faktów. Ten rozwój, to czysto mechaniczne stawanie się świata, można zrekonstruować dzięki teoriom przypadku i konieczności, dzięki wyczerpującej doktrynie ewolucjonistycznej. Wnioski wyciągnięte z ewolucji byłyby nową moralnością: celem ewolucji jest optymalizacja gatunku. Podstawową wartością moralną byłoby optymalne przetrwanie gatunku człowieka. Szczególnym przykazaniem moralnym byłyby reguły, jak to należy zapewnić. Ewolucja sama z siebie jest pozbawiona sensu – rządzi rachunek i rządzi siła. „Daj mi twoją duszę, a w zamian otrzymasz władzę" – mówi Mefistofeles. Ale skoro raz oddamy duszę, to znaczy samych siebie, władza która przychodzi w zamian, nie będzie do nas należała. Człowiek potrafi pojmować siebie jako czysty przedmiot naturalny. Właściwa obiekcja jest jedna: człowiek, który chce się pojmować jako surowiec naturalny, staje się surowcem materialnym. Proces, który zniszczy człowieka, jeśli się go

nie powstrzyma, zachodził wyraźnie wśród faszystów, komunistów jak i demokratów.

To ostrzeżenie jest wciąż aktualne – współczesne ideologie, przeciwstawne wizje świata mają wspólny punkt wyjścia w negacji prawa moralnego i naturalnego[25] oraz w sprowadzaniu świata do zbioru czystych faktów. Właściwy fałsz tej ideologii, dla której terroryzm jest tylko symptomem polega na sprowadzeniu świata do zbioru faktów i na ograniczeniu rozumu do percepcji tego, co ilościowe. Osobliwość człowieka zostaje zepchnięta do sfery subiektywnej i w ten sposób staje się nierzeczywista. Rozum praktyczny, na którym opiera się sumienie jest rozumem realnym, a nie zwykłym wyrazem subiektywnych uczuć bez wartości poznawczej.

Z powyższych refleksji wynikają dwa wnioski.

1. Obowiązek moralny nie jest dla człowieka więzieniem, z którego winien się wyzwolić, by móc wreszcie czynić to, co chce. Obowiązek bycia moralnym stanowi o godności człowieka i jeśli człowiek zrzuci go z siebie, nie staje się bardziej wolnym, lecz degraduje się do poziomu aparatu, do poziomu zwykłej rzeczy. Uznanie istnienia moralności stanowi o autentycznym poszanowaniu godności ludzkiej. Moralność to nie więzienie człowieka, ale to coś boskiego, co w nim przebywa.

2. Rozum praktyczny (moralny) jest rozumem w najszlachetniejszym tego słowa znaczeniu, ponieważ dociera on do tajemnicy rzeczywistości głębiej aniżeli rozum doświadczalny. Oznacza to, że wiara chrześcijańska nie ogranicza, ani nie paraliżuje rozumu, ale daje mu wolność spełniania tego, co jest dla niego właściwe. Wewnętrzna harmonia podstawowej powinności moralnej, która niewątpliwie rozwijała się i wyjaśniała stopniowo, jest najlepszym dowodem tego, że moralność nie została wymyślona przez ludzi, lecz odnaleziona. Prawdy, o których mówimy zostały odkryte przez osoby, którym było dane wniknąć głębiej w rzeczywistość. Widzenie, które przekracza możliwości poznawcze jednostki, nazywamy objawieniem. To, co widzi się w taki sposób w sferze etycznej jest zasadniczo przesłaniem

[25] Zob. S. Wielgus, *Wobec wojującego sekularyzmu*, Płock 2006, s. 17-18.

moralnym tkwiącym w samym stworzeniu. To samo stworzenie uczy nas, jak być ludźmi we właściwy sposób.

Wiara chrześcijańska daje rozumowi praktycznemu żywotną przestrzeń, w której może się wyrazić, a moralność – której naucza Kościół – jest obroną człowieka przed jego zniszczeniem[26]. „Uważaj za najwyższą podłość przedkładanie własnego przetrwania nad cześć oraz chęć przeżycia nad utratę racji życia" powtarzał poeta rzymski Juwenalis. Człowiek potrzebuje transcendencji, bo zaprzeczenie nadprzyrodzoności doprowadziło w pierwszym rzędzie do namiętnego gloryfikowania życia i afirmowania go za wszelką cenę. Wszystko należy otrzymać w tym życiu; nie ma innego życia. Głód życia, wszelkiego rodzaju zadowolenia został skrajnie wyeksponowany i pojawiła się straszliwa dewaluacja życia. Zabrakło w nim pieczęci sacrum, odrzuca się je, jeśli się już nie podoba. Zanegowanie wiecznej odpowiedzialności i wiecznej nadziei prowadzi do przerywania ciąży, eutanazji, samobójstw, zamachów terrorystycznych. Człowiek potrzebuje etosu, aby być sobą[27]. Etos potrzebuje wiary w stworzenie i w nieśmiertelność, czyli potrzebuje najgłębszego przekonania co do tego, że powinność istnienia jest czymś obiektywnym, a odpowiedzialność za życie, jego pełna realizacja nie jest kwestią dowolną, lecz ustaloną od samego początku.

The Terrorism as a Moral Danger

Summary

The Author discusses a phenomenon of the terrorism, which causes an anxiety today. As he notices, first it is a protest against the world, and an attempt of achieving a better world. At its roots, the terrorism is a false moralism, which becomes a parody of real objectives and ways of the morality. The terrorism is specifically designed so as to have far-reaching

[26] Zob. S. Wielgus, *Mocni w wierze, przeciwstawiajcie się złu*, Płock 2005, s. 281-287.

[27] Zob. S. Wielgus, *Kościół katolicki dziś: zagrożenia, ich przyczyny oraz drogi wyjścia*, Płock 2002.

psychological consequences, far beyond immediate victim(s), or a subject of a terrorist attack. It is to sow a fear, that is to intimidate a much wider audience, which may include hostile ethnic or religious group, whole country, government, political party, or public opinion. The Author discusses an origin of the terrorism, its various manifestations, objectives, and also indicates a difference between the terrorism and the terror.