O. Mieczysław A. Krąpiec

Rozważania o narodzie

"Człowiek w kulturze", 1993 nr 1, s. 5-37

1. POJAWIENIE SIĘ KONCEPCJI NARODU

Jest znamienne, że w filozoficznych dociekaniach Starożytności, w tym samego Arystotelesa, jawią się, jako naturalne twory społeczne tylko: rodzina, gmina i państwo; naród jest nieobecny. I chociaż Ateńczycy, podobnie jak Spartanie byli Grekami, to jednak brak jest w starożytności filozoficznego rozumienia „narodu". Ciekawe dlaczego? Czyżby zagadnienie wspólnej religii, od której grecka myśl filozoficzna uciekała i którą starała się przezwyciężyć, szukając uzasadnień sprawdzalnych w pochodzie od: THESEI THEOI do PHYSEI THEOS — mogła mieć jakiś wpływ? Filozofia narodu nie była zatem znana — jako jakaś wyjaśniająca teoria społeczności, z wyjątkiem narodu żydowskiego, który poczuł się — chyba jako jedyny wśród mieszkańców świata — jako „Naród Przymierza" i dał temu wyraz w swej bogatej twórczości religijnej, stanowiącej „Biblię" Starego Testamentu. W filozoficznej myśli starożytnych Greków pojawiły się koncepcje dotyczące zasadniczo społeczności rodzinnej i „miasto-państwowej" (POLIS). Dlatego o zjawisku „narodu" mówi się dziś raczej jako zjawisku stosunkowo młodym, chociaż narody i więzi narodowe niewątpliwie istniały „zawsze", jak o tym świadczą plemienne kultury „pierwotne", np. plemion Afryki. Dlatego szukając „źródeł" narodu wskazujemy na więzi jakiejś grupy (zwanej pierwotnie „plemieniem") ludzi wywodzącej się, drogą narodzin (stąd: „naród" od jakiegoś przodka czy jakiegoś rodu). Tak więc

w narodzie żydowskim wskazuje się na ABRAHAMA, jako początkodawcę, a w innych narodach uformowanych „na wzór" narodu żydowskiego szuka się w mitach jakiegoś mitycznego przodka, np. Lecha, Czecha, Rusa, a Eneasza u Rzymian itp. Jednak świadomość pochodzenia od wspólnego pnia nie stanowi elementu konstytuującego jeden naród, jak o tym świadczy narodowa świadomość Szwajcarów, u których nawet nie istnieje jedność mowy, gdyż języki: niemiecki, francuski i reto-romański tam obowiązują. Muszą więc istnieć jakieś inne czynniki, które powodują więź społeczną wyrażającą się w formie narodu. Dokonuje się nie od razu lecz w dłuższym wymiarze historycznym. Wspólne przeznaczenie, wspólne przeżywanie doli i niedoli w dłuższym okresie historii powoduje — między innymi — także więź narodowej wspólnoty. Znaczy to wszystko, że samo pojęcie narodu jest dość elastyczne i rozumienie narodu jest analogiczne. Trzeba wymieniać więcej czynników, by poprzez uwzględnienie tych czynników można było zrozumieć charakter poszczególnych narodów. Albowiem wyrażenie „naród" nie jest jakimś „uniwersale-powszechnikiem" jednoznacznie określającym "istotę narodów w ogóle, a poszczególne narody nie stanowią tylko realizację takiego ewentualnego powszechnika. Rozumienie narodu jest niewątpliwie analogiczne i trzeba uwzględniać w poszczególnych wypadkach (w rozumieniu różnych narodów) czynniki właściwe dla danego narodu. Inne bowiem czynniki konstytuują np. naród żydowski, a inne naród polski, chociaż i tu i tam trzeba uwzględnić czynniki wspólne dla wszystkich narodów. Niemniej jednak czynniki wspólnie występujące nie wytłumaczą do końca rozumienia poszczególnych narodów świata. Ich jednak ominięcie także powoduje niezrozumienie samej analogicznej koncepcji narodu. Czynniki bowiem wspólne stanowią jakby warunki konieczne, czynniki zaś właściwe dla poszczególnych narodów są warunkami wystarczającymi dla rozumienia sprawy narodu.

Warunki te kształtowały się w ciągu dziejów, dlatego należy spojrzeć na podstawowe fakty i generalne ich interpretacje,

by kształtować wstępne rozumienie specyficznego bytu: narodu.

Rzeczywiście, koncepcja narodu jako świadomej plemienno-kulturowej wspólnoty wytworzyła się na podłożu religijnym, u starożytnych Żydów, za panowania w państwie Judzkim króla Jozjasza (640—609). Nad Jerozolimą wisiało od dłuższego czasu zagrożenie od Asyryjczyków i Egipcjan. To przecież północne państwo Izraela, złożone z wielu pokoleń, zostało śmiertelnie zagrożone przez Teglat Filasara III i jego następcy Salmanassara V; a ok. r. 721 Sargon II zmiótł to państwo z powierzchni ziemi, uprowadzając w niewolę całą inteligencję — administrację Izraela, zostawiając na miejscu jedynie biedotę — HAM HA AREC. Lewici i uchodźcy państwa Izraelskiego wynieśli ze stolicy swego państwa Samarii „Prawo" Mojżesza i ukryli je w Świątyni jerozolimskiej, gdzie leżało ono gdzieś w zapomnieniu. Za panowania Jozjasza, gdy upadająca Asyria starła się z Egiptem i gdy pojawiła się nowa wzrastająca potęga Babilonu, król Jozjasz doszedł do przekonania, że nieszczęścia spadające na Żydów są karą Boga——JAHVE za niewierność Żydów, za szerzenie się obcych, pogańskich, religii w samej świątyni — a nie tylko nas dworach monarszych i królewskiego haremu — żon obcoplemiennych. Jozjasz rozpoczął reformę swego państwa w dwunastym roku swych rządów (628). Zwracała się ona głównie przeciw kultowi obcych religii i stanowiła praktyczny wyraz odrzucenia obcych dominacji. Wówczas to znalezienie przypadkowe ukrytej w świątyni „Księgi Prawa" wniesionej do Jerozolimy przez uchodźców lewickich z byłego północnego królestwa, stało się okazją do jasnego uświadomienia sobie, że powodem nieszczęść, tak dla Izraela jak i Judy była niewierność wobec JAHVE. Należało zatem oczyścić świątynię i samo państwo z obcych kultów, należało stać się „Narodem Przymierza" z Jahve. Reforma króla Jozjasza (w dużej mierze za sprawą kapłana Hilkiasza i proroka Jeremiasza) uświadomiła mieszkańcom Judy, iż są „Narodem Przymierza" z Jahve; że po to jest państwo, po to są nieprzyjaciele Hebrajczyków, aby ich zmusić

do wierności wobec Jahve, gdyż tylko On jeden może zagwarantować trwanie wspólnoty narodowej, by ta przechowała sens „Bożego Przekazu" dany temu narodowi dla wszystkich ludzi.

Uświadomienie sobie tego właśnie posłannictwa stało się podstawą jedności Judy, podstawą narodowej tożsamości; naród ten ma być „Narodem Przymierza" i to ma stanowić istotę jego tożsamości. Myśl ta powtarzana namiętnie przez proroków i psalmistów utworzyła jeden świadomy „naród wybrany" dla zachowania Bożego Przekazu. Ta świadomość „Narodu Przymierza" zachowała się w nadchodzącej niewoli babilońskiej i wysiedleniu z „Ziemi Obiecanej", przy zburzeniu państwa, Jerozolimy i samej świątyni. Sensem państwa ma być wierność Bogu—JAHVE i Jego przykazaniom — po to, by tworzący państwo naród, stał się „Narodem Przymierza"; by naród ten był poślubiony JAIIVE, jak małżonka jest poślubiona swemu mężowi i jest mu we wszystkim wierna. Świadomość bycia „Narodem Przymierza" staje się cechą wyróżniającą Żydów spośród wszystkich pogańskich narodów, wśród których są oni rozproszeni. Co więcej, dostrzega się sens tego rozproszenia: *Ideo dispersit vos inter gentes ut vos enarretis mirabilia eius et faciatis scire eum* — „dlatego rozproszył was pomiędzy narodami, abyście wy opowiadali o jego cudach i uczynili to, by On był znany". Trwa to do czasów Chrystusa.

Święty Paweł przenosi koncepcję „Narodu Przymierza" na nowy „Lud przymierza — Kościół", a więc tych, którzy uznali Bóstwo Mesjasza Chrystusa i spowodowane przezeń pojednanie — i nowe przymierze człowieka z Bogiem poprzez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Izrael, jako „naród przymierza" starego, popadł częściowo w zaślepienie, by odtąd poganie mogli się stać „narodem przymierza": „Nie chcę bowiem, bracia, żebyście nie mieli wiedzieć tej tajemnicy (abyście sami siebie nie uważali za mądrych), że zaślepienie po części, spadło na Izraela, dopóki poganie nie wejdą do pełności" (Rz 11, 25).

Reformę religijno-państwową króla Jozjasza, miał uznać jako swój, analogiczny, program związany z religią Chrystu-

sową, Karol Wielki, każąc się koronować przez papieża, w Rzymie 25 XII 800 roku na cesarza rzymskiego. Środowisko teologiczne Karola Wielkiego, z Alkuinem na czele, widząc w monarsze „namiestnika Boga" przypominało o obowiązkach i posłannictwie monarchy, takie jakie właśnie miał realizować w swym państwie król Jozjasz.

Monarcha miał zapewnić w swym państwie religijne życie chrześcijańskie dla poddanych, miał tej religii bronić, miał wprowadzać chrześcijański ład moralny i obyczaj, uznając prymat duchowej władzy „kluczy Piotrowych" papieża rzymskiego.

Restauracja cesarstwa rzymskiego (zachodniego) nie była nawrotem do pogańskich cesarzy Rzymu, lecz — w oparciu 0 kulturę religijną chrześcijaństwa — miała się stać czynnikiem umożliwiającym realizowanie „państwa Bożego", według Objawienia zapoczątkowanego w Starym Testamencie, dopełnionego w Nowym, wedle którego to ludy pogańskie staną się „narodem Przymierza" przez Chrystusa.

Renesans Karoliński w dziedzinie polityki stworzył nowe oblicze Europy. Ośrodek władzy i kultury przeniósł się znad basenu Morza Śródziemnego na północ od Alp. Pod panowaniem Karolingów powoli poczęły wytwarzać się wspólnoty frankońsko-galickie i frankońsko-saskie Germanów. Wyspy Albionu przeżywały swoje dzieje formowania się państw-hrabstw wśród miejscowej zróżnicowanej plemiennie ludności 1 napływowej wojowniczych Normanów. Miejscowe władze państwowe Europy zapewniały jej ludom w miarę możności spokojny rozwój inspirowany chrześcijaństwem i karolińskimi ideałami, coraz bardziej docenianymi wobec zagrożenia od strony islamu, który opanował półwysep Iberyjski i ciągle zagrażał Italii i Cesarstwu Bizantyńskiemu. Ludy Europy dojrzewały w ramach państw dynastycznych, gwarantujących porządek prawny i kulturowy rozwój w duchu chrześcijańskim, syntetyzującym Objawienie biblijne ze starą kulturą grecko-rzymską.

Wieki średnie zdawały się być bliskie stworzeniu prawdzi-

wej wspólnoty Europy, posługującej się wśród intelektualnych elit, jednym, coraz bardziej rozwijającym się językiem łacińskim. Ta wspólnota języka znosiła bariery pomiędzy różnymi narodami i pozwalała na swobodny udział najrozmaitszych ludów Europy we wspólnym budowaniu kultury humanistycznej. Elity intelektualne ludów Europy spotykały się na tych samych uniwersytetach, w tych samych klasztorach, na tych samych synodach. Historie teologii, filozofii, prawa, medycyny, sztuk wyzwolonych notują imiona uczonych ze Szkocji, Anglii, Irlandii, Francji, Niderlandów, Flandrii, Prowansji, Katalonii, Kastylii, Niemiec, Sycylii, Italii, Czech, Polaków itd. Jednak ambicje władców powodowały powolny rozpad Europy i jej podziały na antagonizujący ze sobą Wschód (po zdobyciu przez Krzyżowców Bizancjum) i Zachód Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego wraz z Francją i Anglią.

Państwa dynastyczne, skłócone rozbieżnymi interesami, stały się w jakiejś mierze czynnikami generującymi narodowe świadomości ludów mówiących wspólnym językiem. Stosunkowo wcześnie, bo już w średniowieczu pod koniec XIV stulecia pojawiają się niekiedy ostre formy nacjonalizmu francuskiego, angielskiego i niemieckiego, czego objawami były wojny długoletnie o dominację narodowych dynastii. Wybuch jednak narodowych świadomości nastąpił po Francuskiej Rewolucji i wojnach Napoleona. To Francuska Rewolucja uświadomiła siłę mas ludowych („trzeciej klasy") porwanych hasłami rewolucji do wyzwalania się od tyranii. Wywołane jednak przez Napoleona wojny, dały w efekcie wzmożone poczucie świadomości narodowej, nie tylko Francuzów, ale także Hiszpanów, Włochów, Niemców, Polaków i Rosjan. To w czasie wojen napoleońskich J. G. Fichte — chłop z pochodzenia, filozof z wykształcenia — na uniwersytecie berlińskim ogłaszał *Reden an die Deutsche Nation.* Blokada Anglii, podbicie Prus i Austrii, zdobycie Kremla i spalenie Moskwy przyczyniło się do intensywnego pobudzenia świadomości wspólnoty narodów tak zwycięskich jak i podbitych. A po Kongresie Wiedeńskim, stworzony (przez zabiegi Metternicha) nowy po-

rządek Europy, rządzonej przez wielkie dynastie jeszcze bardziej przyczynił się do uświadomienia, że suwerenność przysługuje nie tyle panującym władcom ile rządzonym narodom; i to wykazała „Wiosna Ludów" 1848. Od tej chwili nieustannie w Europie pojawiają się państwa narodowe, mimo że są one jeszcze niekiedy pod władzą dynastycznych książąt.

* * *

Każde z narodowych państw posiada swoje — jak wspomniano — specyficzne oblicze, które kształtuje się na tle jakiejś ogólnie rozumianej „postaci" narodu.

2. NIEKTÓRE WŁAŚCIWOŚCI NARODU

a) W powszechnym (mniej lub więcej) przekonaniu narodem jest wspólnota plemienna: „wspólnota krwi". Dla wielu stanowi ona rzeczywiście silną więź, wzmocnioną jeszcze wspólnotą mowy i dziedziczonych wartości kulturowych. Wspólnota plemienna stoi, zazwyczaj, u podstaw formowania się — świadomego swoich wartości — narodu. Ten proces formowania się narodów z plemiennych i szczepowych wspólnot dokonuje się ciągle, do dzisiejszego dnia, jak to można zauważyć w młodych kulturach współczesnej Afryki, Azji i archipelagów wysp Oceanii.

Ale świadomość „wspólnoty krwi" nie może się przerodzić — jak to także miało miejsce w Europie — w jakiś rasizm. Właśnie rasizm — jak o tym pisze A. J. Toynbee *(A Study in History,* I, 1934, s. 209 nn.) — swe mocne korzenie miał w ruchu protestanckim. Po rozpadnięciu się chrześcijańskiej więzi Europy i zdobywaniu zamorskich kolonii u kolonistów (zwłaszcza protestanckich) — obeznanych dobrze z Biblią Starego Testamentu, gdzie jasno jest zarysowany obraz „narodu wybranego" •— poczęło się krzewić poczucie „wybranego narodu" kolonizatorów w stosunku do aborygenów, których się

symbolu swej ojczystej ziemi, gdyż nie czują się w tym aspekcie zagrożeni.

c) Bardzo istotnym czynnikiem kreującym świadomość narodowej tożsamości jest wspólny naród, jego wspólne dzieje, przeżywane jako dzieje „swoje". Toynbee *(The New Europę,* w: *The Nation,* t. XVII, 1915, s. 826) zwraca słusznie uwagę, że utożsamienie się z historią narodu stanowi o samej „duszy narodu". Dlatego w poezji jakiegoś narodu są opiewane jego wspólne dzieje, jego walki zwycięskie i klęski — słowem: wspólnie przeżywana dola i niedola wrażająca się w narodową pamięć, przeżywaną wspólnie przez naród.

Wspólność narodowego losu, akceptowanego i przeżywanego jako los w dużej mierze osobisty, może być i bywa — ostatnio nawet bardzo intensywnie — osłabiany przez świadome ruchy polityczne, dążące do internacjonalizmu, do utworzenia nowego społeczeństwa proletariackiego, gdzie wszystko ma się stać „obcym", co nie jest związane z ideologią i jej wyznacznikami.

Prócz jednak politycznych czynników osłabiających narodowe więzi jest także i gospodarka ponadnarodowa, w której kreuje się nowe „wartości", uprzednio znane jako wartości nadrzędne, jako środki do realizowania szlachetnego celu, a pod wpływem przeakcentowania roli gospodarki — staje się celem, a nie środkiem do wyższych celów; staje się wówczas celem: nie lepsze „być człowiekiem" — ale „mieć" pieniądz jako narzędzie podporządkowania sobie ludzi drugich. Skoncentrowanie zasadniczych wysiłków tylko na gospodarce może się okazać dla człowieka i danego narodu ostatecznie czymś szkodliwym, ze względu na odwrócenie wartości: celu i środków. Zagrożenie jest niewątpliwie realne, zwłaszcza w społeczeństwach współczesnych wysoko zorganizowanych gospodarczo, jak o tym zdaje się świadczyć Japonia i Korea Południowa, gdzie wysoki gospodarczy dobrobyt związał się z niemal totalnym zaangażowaniem się człowieka w pracę i gdzie miejsce pracy staje się namiastką „ojczyzny", nie umożliwiającej harmonijny rozwój ludzkiej osoby.

d) Jeśli naród jest wspólnotą zasadniczo duchową ludzi (o tym samym plemiennym pochodzeniu, zamieszkałym na tej samej ziemi, akceptującym wspólny los) to tym samym istotnym czynnikiem narodowotwórczym jest duchowa więź wypowiadająca się we wspólnej narodowej kulturze, w skład której wchodzi i religia, i nauka, i sztuka wraz z techniką, i moralność wraz z obyczajowością charakterystyczną szczególnie dla danego narodu. Wszystko to tworzy z jednej strony wyraz „ducha" narodu (jakby, mówiąc językiem Hegla — stanowi „obiektywnego ducha"), a z drugiej, jest tą właśnie kulturową kolebką, w której można bezpiecznie pielęgnować rozwój osobowości tych wszystkich, którzy poczuwają się do łączności z danym narodem, najpierw interioryzując tego właśnie „ducha", czyli zastaną „narodową" kulturę, a następnie, tę kulturę w różnych formach rozwijając.

Przede wszystkim wiąże się to z mową ojczystą, rodzimym językiem, który jest nie tylko koniecznym środkiem komunikowania się międzyludzkiego, ale sam w sobie zawiera bardzo ważne cechy sprzężone z rodzimą kulturą i jej osobowym charakterem. Kult mowy ojczystej nie jest jedynie usprawnianiem „narzędzia" coraz bardziej doskonalonego komunikowania się międzyludzkiego, ale jest pierwszym „tworzywem" w dziedzinie kulturowej twórczości. Już pierwsze starożytne refleksje, dotyczące retoryki, zwracają uwagę na rolę języka, jako narzędzia doskonalącego samego człowieka. Całe bowiem życie duchowe człowieka wyraża się w formułowaniu językowym tychże przeżyć. Nawet samo brzmienie słów danego języka już wskazuje na ogólnie charakteryzujące rysy przeżyć „duchowych" żłobiących w tworzywie językowym dźwiękowy wyraz używanych słów. Stosunek do przyrody, otoczenia, osób drugich — dalszych i bliskich — nachylenie emocjonalne, ostrość intelektualnego rozumienia —• wszystko to (i wiele, wiele nieuświadomionych czynników) znajduje swój wyraz w języku, który i nas samych duchowo kształtuje i na który my, poprzez, nasze życie i jego realizowanie się, wywieramy także swój wpływ. Stąd historia języka jest jakby żywym

„muzeum" kultury danego narodu. W języku bowiem, lepiej niż w tworach kultury materialnej, zachowuje się obraz ludzkiego „ducha". Dlatego kult mowy ojczystej ma tak doniosłe znaczenie dla osobistej kultury człowieka — jak i w makro-skali — dla kultury całego narodu. Ujawnia się to zresztą, przy pierwszym zetknięciu się z drugimi, w naszym spontanicznym osądzie drugich, na podstawie naszych wrażeń dotyczących sposobu używania ich „języka". Kultura języka jest znakiem ogólnej kultury narodowej i pierwszym przejawem więzi narodowej.

Oczywiście sam fakt opanowania jakiegoś języka, jako narzędzia komunikowania się, jeszcze nie decyduje o świadomości przynależenia do jakiegoś narodu. Przykładem tu mogą być Szwajcarzy używający języka niemieckiego, francuskiego, włoskiego (reto-romańskiego także!), którzy przez sam fakt używania tych języków nie utożsamiają się ani z Niemcami, ani Francuzami, czy Włochami, gdyż u podstaw ich świadomości narodowej są zawarte te wszystkie duchowe „wartości", które decydują o tym, że mieszkańcy są Szwajcarami. Ale zjawisko Szwajcarii wielojęzycznej, potwierdza przekonanie, że język jest zasadniczo narzędziem do komunikowania wartości przeżywanych, które możemy świadomie przekazać w językowych znakach. Znaczy to, że istnieje głębszy pokład, bytowy, przeżywanych „wartości", aniżeli ich zasadniczo znakowy charakter. To duch ludzki wyraża się poprzez „znaki", a może ich najważniejszym przejawem są znaki języka macierzystego. Sam jednak duch ludzki nie wyczerpuje się w warstwie czysto znakowej ludzkiego języka, jak to mylnie jest głoszone przez niektórych strukturalistów (C. Lévi-Strauss), filozofów i filozofujących językoznawców.

e) Kultura tworząca się w „języku narodowym" sięga głębszych pokładów ludzkiego życia aniżeli tylko językowa „signifikacja". Dotyczy ona przede wszystkim ludzkiego sposobu działania, czyli l u d z k i e g o p o s t ę p o w a n i a znajdującego swój wyraz w o b y c z a j o w o ś c i, będącej jakby „skamieliną" ludzkiego zachowania się, obejmującego dziedzinę tak

poznawczą jak i wolitywną, dążeniową. Oczywiście ludzki sposób działania i zachowania się jest tym samym moralnym sposobem zachowania, gdyż nie można oddzielić ludzkiego działania od moralności. Wszelkie bowiem ludzkie działanie jest następstwem aktów decyzyjnych, a te stanowią ze swej istoty „byt moralny"; jako że w nich jest zawsze zawarta konieczna relacja sądu praktycznego (dobrowolnie wybranego) o dobru do zespołu sądów teoretycznych człowieka o rzeczywistości; zwłaszcza rzeczywistości świata osób. Zatem dziedzina ludzkiego, a przez to samo moralnego, działania jest pierwszym przejawem duchowej kultury człowieka i grup ludzkich naturalnie zjednoczonych w narodzie. Pamięć o narodowym sposobie postępowania może najbardziej charakteryzuje poszczególne narody i są przedmiotem troski w narodowym wychowaniu kulturowym.

Równocześnie jednak twórczość artystyczna i jej przejawy w literaturze, budownictwie, rzeźbie, malarstwie, tańcu, muzyce i innych dziedzinach życia artystycznego również —• w dużej mierze — charakteryzuje różne narody, jakkolwiek w dziedzinie twórczości jest niezmiernie trudno wykryć w większości wypadków (ustanowić regułę) sam „styl" narodowy. Niemniej powszechnie uznaje się jako charakterystyczną sztukę chińską, japońską, europejską z jej narodowymi odmianami.

Do wspólnego dziedzictwa kulturowego narodu należy także nauka wraz z filozofią i światopoglądem religijno-wierzeniowym przeżywanym przez naród. Oczywiście w narodzie jednym mogą być różne wierzenia, ale one tworzą „z grubsza" jakiś przez wszystkich odczuwany i przeżywany „sens" ludzkiego życia. Sens ten występujący w makro-skali jest także mocno charakteryzującym kulturę danej narodowej grupy. Nauka, filozofia są ze swej natury wartościami nie związanymi z czynnikami konstytuującymi jakiś naród, niemniej jednak pamięć o ludziach wybitnych nauki i filozofii wzbogaca narodową tradycję i stanowi czynnik wzmacniający poczucie więzi narodowej.

f) Na ostatku należy zwrócić uwagę na fakt, że poczucie narodowe jest pewnym określonym faktem politycznym pozwalającym odróżnić jedne narody od innych. Tak jak istnieje poczucie własnej osobowej bytowości (gdyż wiemy z doświadczenia, je „ja", to nie „ty") — tak też w analogicznym stopniu istnieje poczucie grupowej narodowej tożsamości. Wskutek czego odwołujemy się często do tego właśnie poczucia w ważnych zbiorowych doświadczeniach, zagrożeniach czy planach wspólnej pracy. Zatem jest niewątpliwie pomiędzy poszczególnymi ludźmi, jako członkami tego samego narodu pewna wola i chęć utożsamiania się (jednoczenia) z tymi wszystkimi czynnikami-wartościami, które konstytuują „byt narodowy". Dlatego to właśnie wskutek tej woli jednoczenia się następuje zjawisko organizowania się w zwartą grupę, której najwyższym przejawem jest organizowanie się w formie państwa. Współcześnie podkreśla się prawo do życia państwowego poszczególnych, świadomych siebie i swych wartości, narodów. Nie wszystkie narody wyrażają tę wolę, gdyż nie u wszystkich jeszcze występuje ta wola w dość intensywnej formie. Niemniej jednak wola zbiorowa narodu do organizowania się w polityczną zbiorowość, jak wyraża się Toynbee *(The New Europe, The Nation,* XVII, 1915, s. 826): *a present will to cooperative in a political organisation* — staje się podstawą wywalczenia praw do organizowania się w państwo. Co więcej Toynbee zwraca uwagę, że chyba istotą narodu jest „więź ludzi charakteryzująca się wolą jednoczenia się występującą u wszystkich isób", by pielęgnować wspólnie przeżywane wartości — *a group of men hound together by the immanence of this impuls in each individual* (tamże, s. 315).

Jest rzeczą charakterystyczną, że to zjawisko „woli utożsamiania się" kształtowało się powoli w dziejach narodów. Jest to bowiem zjawisko złożone zarazem z jakoś wspólnie przeżywanych doniosłych faktów życia jakiejś grupy, jak też współpracy wybitnych twórców kultury „narodowej", która pozwalała później poszczególnym osobom „dojrzewać" psychicznie, mo-

ralnie, twórczo... Dziś stajemy się powoli świadkami, jak osoby •— członkowie dojrzali, dojrzałych kultur narodowych, formują sobie nową wolę współżycia bliższego osób różnych narodów i przez to przenikania wzajemnego różnych kultur. Dzieje się to wszystko zasadniczo na tle rozwiniętej narodowej kultury i narodowej dojrzałości, suponującej zazwyczaj — jak dotąd — stan narodowej kultury chroniony własną •— tego narodu — państwowością. Dlatego narody, które nie posiadają państwa wolę jednoczenia się i organizowania politycznie wyrażają w pracy i walce o stworzenie swego narodowego państwa. Sytuacja jednak współczesna jest dość skomplikowana, albowiem coraz więcej terytoriów jest zamieszkała przez różne narodowości. Jesteśmy bowiem świadkami przemieszczania się różnych grup narodowych — już to z przymusu, jak miało miejsce w okresie dyktatury proletariatu w Związku Radzieckim, już to w poszukiwaniu pracy i lepszych warunków życia, jak to ma miejsce w Europie Zachodniej, Kanadzie i Stanach Zjednoczonych. Proces przemieszczania się ma — jak się wydaje — tendencje rozwojowe. Dlatego jako jedyny ratunek dla spokojnego życia ludności jest poszanowanie praw człowieka, jako podstawy ładu społecznego. Zostało to zresztą zawarte w „Preambule" tychże praw. Co prawda „Preambuła" rzeczona stanowi uzasadnienie jedynie funkcjonalne, nie zaś ostateczne, filozoficzne (które domaga się uwzględnienia struktury bytowo-osobowej człowieka), to jednak samo funkcjonalne uzasadnienie wystarcza dla zagwarantowania pokoju i pokojowych podstaw współżycia ludności. A formuła „Preambuły" brzmi:

„Biorąc pod uwagę, że uznanie godności każdego z członków rodziny ludzkiej, oraz, ich równych i nienaruszalnych praw stanowi fundament wolności, sprawiedliwości i pokoju w świecie;

Biorąc pod uwagę, że zapoznanie i wzgarda praw człowieka, doprowadziły do czynów barbarzyńskich, wstrząsających sumieniem ludzkości, oraz że nadejście świata, w którym ludzie, uwolnieni od strachy i nędzy, będą się cieszyli wolnoś-

cią słowa i przekonań, zostało uznane za najwyższe pragnienie człowieka;

Biorąc pod uwagę, że trzeba zagwarantować ochronę praw człowieka przez legalną władzę, aby ten nie był zmuszony szukać w buncie ostatecznego ratunku przeciwko tyranii i uciskowi;

Biorąc pod uwagę, że popieranie przyjacielskich stosunków między narodami ma zasadnicze znaczenie;

Biorąc pod uwagę, że w Karcie Narodów Zjednoczonych na nowo proklamowano wiarę w fundamentalne prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej, w równość praw mężczyzn i kobiet, oraz że postanowiono popierać postęp społeczny i stwarzać jak najlepsze warunki życia w atmosferze pełnej wolności;

Biorąc pod uwagę, że państwa będące członkami Organizacji Narodów Zjednoczonych zobowiązały się zapewnić, we współpracy z tą organizacją, powszechne i skuteczne poszanowanie praw człowieka i jego podstawowych wartości;

Biorąc pod uwagę, że uświadomienie sobie przez wszystkich, czym są te prawa i wolności, ma zasadnicze znaczenie dla pełnego wykonania powyższego zobowiązania, Zgromadzenie Ogólne proklamuje POWSZECHNĄ DEKLARACJĘ PRAW CZŁOWIEKA jako wspólny ideał dla wszystkich ludów i wszystkich narodów tak, aby każda jednostka i wszystkie instytucje, mając ustawicznie w pamięci tę Deklarację, podejmowały wysiłki — poprzez nauczanie i kształcenie — w celu wzmożenia szacunku dla tych praw i wolności; aby podejmowały wysiłki — poprzez wprowadzenie nowych przepisów narodowych i międzynarodowych — w celu zapewnienia powszechnego i skutecznego uznania i wypełniania owych praw i wolności zarówno wśród ludów państw będących członkami Organizacji Narodów Zjednoczonych, jak i tych, które zamieszkują terytoria podległe ich zarządowi".

Na tle uznania praw człowieka ogłoszonych w „DEKLARACJI", a nie jakiejś uchwale-ustawie —• co świadczy, że prawa te istnieją zawsze a tylko sobie powszechnie je uświada-

miamy, można skutecznie wprowadzać ustrój zwany dziś „demokratycznym", który może zapewnić wszystkim grupom mniejszości narodowych swobodny rozwój kulturowy pod skuteczną ochroną państwa. Podstawą jednak jest uznanie praw człowieka, a więc realnych ludzi zjednoczonych także dobrowolną więzią narodowej tożsamości. Więź ta, jako więź relacyjna — nie może niweczyć tych praw, które są następstwem struktury bytowej ludzkiej osoby, a które to prawa ogólnie zostały proklamowane — jako zawsze obowiązujące — przez Narody Zjednoczone, jak też przez Urząd Nauczycielski Kościoła w encyklice Pacem *in terris* przez Jana XXIII.

Wydaje się, że jest to jedyna droga — poprzez uznanie Praw Człowieka — do harmonijnego rozwoju osobowego i do rozwoju życia narodowego i jego narodowej kultury.

3. O PODSTAWACH TOŻSAMOŚCI NARODU POLSKIEGO

Panowanie Karola Wielkiego i związany z tym „renesans karoliński" wywarł w całym średniowieczu głęboki wpływ tak na władeów-królów, jak i kształtujące się w państwa i powstające z plemion narody Europy, w tym także naszego polskiego Narodu. Albowiem ideał chrześcijańskiego władcy i poddanych przejęli wraz z chrztem i rzymską kulturą piastowscy książęta i królowie Polski. To właśnie przyczyniło się do uformowania polskiego Narodu i jego specyficznej narodowej kultury.

a) Polska wraz z chrztem wkroczyła na arenę życia społecznego i politycznego zarówno Europy Zachodniej (Niemiec, Skandynawii, Czech, Węgier, Rzymu) jak i Europy Wschodniej (Rusi Kijowskiej). Chociaż pierwotnie była oddzielona od Germanii pasmem ziem zamieszkałych przez ludy Słowian Zachodnich i Północnych, to jednak bardzo wcześnie zetknęła się z zaborczym działaniem Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego, które parło na wschód, ujarzmiając niezależnych dotąd Słowian na północy i nad Odrą. Mieszko, dostrze-

gając zagrożenie ze strony Niemiec, na dwa lata przed swą śmiercią, zhołdował swe państwo papieżowi, by uzależniając się formalnie od dalekiego Rzymu zyskać podstawy uniezależnienia się od bliskiego cesarskiego sąsiada. Był to krok o niezwykłej doniosłości dziejowej, albowiem związał bezpośrednio Polskę z kulturą łacińską u jej źródła. Przyjęcie chrztu poprzez pobratymców z Pragi i związanie państwa z papiestwem ustawiło politykę państwową w dobrym, dla narodu, kierunku, który —- jak ukazały dzieje •— przyczynił się do uratowania narodu od zagłady, która ciągle zagrażała nam w historii.

Przede wszystkim Mieszko wprowadził Polskę w krwiobieg kultury łacińskiej, i to w jej rzymskim źródle, bez pośrednictwa germańskiego i bizantyńskiego. Rzymski porządek prawny, realizowany przez Kościół, który organizował całokształt życia kulturowego państwa, charakteryzował się: rozumnym porządkiem dobra — *ordo boni ac recti.* Prawo —- dzieło rozumu porządkującego działanie — miało nadawać charakter ludzki, a więc: rozumny, społeczeństwu. I chociaż władza Piastów była silną i nie znoszącą większego sprzeciwu, to jednak była ona miarkowana i kierowana prawem, jako rozrządzeniem rozumu. Tradycja natomiast bizantyńska (przejęta także przez narody Niemiec) wywodząca się z woluntarystycznej (Ulpiana) koncepcji prawa — quod *principi placet legis habet vigorem* — zyskała potem, w okresie Reformacji, smutną bo ograniczającą suwerenność człowieka formułę: cuius *regio — eius religio,* oznaczającą zobowiązanie poddanych do wyznawania tej religii, jaką posiadał władca. A taka formuła zyskała u Zygmunta Augusta słynną odpowiedź: „nie jestem królem ludzkich sumień" — co wyróżniało *in plus* polską kulturę okresu królewskiego.

Zatem umiejscowienie polskiego narodu w klimacie kultury łacińskiej (rzymskiej) przyczyniło się do racjonalnego sposobu życia społecznego, albowiem przyporządkowano człowiekowi różnorodne formy życia zorganizowanego państwa; to dla człowieka jest konieczna administracja, sądownictwo, szkolnictwo, szpitalnictwo, gdyż to człowiek jest tym, dla kogo

Bóg „zstąpił z nieba i za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem" — jak w każdej Mszy niedzielnej wspólnie wyznawano wiarę. Postawienie człowieka na szczycie wartości —• nawet religijnych, mogło dać dobre podstawy dla tolerancji wobec ludzi wyznających inne poglądy. Tolerancja polska była istotnie zakorzeniona w Ewangelii głoszonej przez Kościół wraz z jego rzymską tradycją ładu i praw. Samo zaś utożsamienie się narodu polskiego z kulturą łacińską doszło do tego stopnia, że do końca XV wieku posiadaliśmy nasze piśmiennictwo tylko w języku łacińskim. Dzieła Jana Długosza, Mikołaja Kopernika, Ostroroga, Statuty Wiślickie, traktaty filozoficzne i teologiczne profesorów Akademii, a nawet sama poezja, której wyrazem był chłop z pochodzenia — Klemens Janicki, były łacińskie. Staliśmy się bardziej łacińscy i zachodni niż Czechy, od których przyjęliśmy, wraz z chrztem, obrządek łaciński. Dobrze to zrobiło polskiej myśli i okres Renesansu stał się czynnikiem ujawniającym niezwykle wysoki i wysublimowany kunszt polskiego języka u Jana Kochanowskiego, którego twórczość można było porównać z twórczością samego Horacego. Bez łacińskiej „inkubacji" kulturowej pobratymcze nam narody wschodniej Słowiańszczyzny zdobyły się bardzo późno, bo właściwie dopiero w XIX wieku, na dojrzałość artystyczną, jak o tym świadczy literatura rosyjska i ukraińska.

b) W ponad tysiącletnim naszym życiu narodowym, to religia chrześcijańska, poprzez struktury organizacyjne Kościoła rzymskokatolickiego przyczyniła się zasadniczo do uratowania od rozpadu i zagłady samego narodu. Po raz pierwszy — nie licząc prac Kazimierza Odnowiciela (Mnicha) po buncie pogaństwa — w okresie głębokiego rozbicia dzielnicowego i zagrożenia jedności narodowej wskutek nacisku niemieckich (także Czech) sąsiadów, osłabiona substancja narodu doznała strasznego uderzenia i zniszczenia od Mongołów. Klęska Legnicka wywarła niezatarty ślad, w postaci wyniszczenia polskiej szlachty (administracji) na Śląsku, który odtąd ulegał postępującej germanizacji. Mimo bardzo niesprzyjających wa-

runków, to Kościół poprzez działalność zakonów żebraczych, poprzez stworzenie przez W. Kadłubka rozbudowanej „legendy" o św. Stanisławie i cudownym zrośnięciu się jego ciała, a nade wszystko poprzez działalność arcybiskupa Świnki, doprowadził do koronacji królewskiej najpierw Przemysława, a następnie Władysława Łokietka, który mimo wielu niepowodzeń, utwierdził jedność narodową i przyczynił się do ugruntowania mocnego ośrodka małopolskiego w Krakowie. Później ośrodek ten zdobył się na wielkie polityczne koncepcje zjednoczenia Korony i Litwy, jej chrztu i przeciwstawienia się najgroźniejszemu, ówczesnemu, teutońskiemu państwu zakonnemu. W rezultacie Grunwald przekreślił nie tylko zagrożenie istnienia polskiej państwowości, ale także i tendencje hegemonistyczne ówczesnego germanizmu. Natomiast ugruntowanie się unii Korony i Litwy przyczyniło się do przekazania wielu elementów kultury łacińskiej (w jej polskiej recepcji) narodom Litwy i Rusi Halickiej, co także umocniło te narody w ich narodowej tożsamości i więzi z Europą.

c) Po raz drugi pojawiło się zagrożenie, niemal śmiertelne, dla życia narodu i całości państwa w okresie szwedzkiego „potopu", gdy zaciężna, głównie niemiecka, armia króla szwedzkiego zalała Polskę, dokonała ogromnych spustoszeń i zagroziła — poprzez zaborcze układy z Kozakami, Rakoczym, Bogusławem Radziwiłłem, Elektorem Brandenburskim — nie tylko istnieniu państwa, ale i samego, podzielonego w wyniku Reformacji, narodu. Wówczas to obrona Częstochowy i Lwów: Śluby Jana Kazimierza poprzez uznanie chłopów jako części narodu, co wyprzedziło 3 Maj i ogłoszenie Najświętszej Maryi Panny Królową Polski — stały się nie tylko manifestem sprzeciwu, ale zarazem zarodzią odnowy ówczesnej Polski. Wówczas to innowierców, którzy zazwyczaj wspomagali króla szwedzkiego i same ruchy Reformy uznano za element obcy katolickiemu narodowi, który zjednoczył się przy wyznaniu rzymskokatolickim, co mu pomogło zachować tożsamość narodową w okresie rozbiorów.

d) Wielką dziejową próbą narodowej tożsamości i zarazem

trzecim realnym zagrożeniem tożsamości narodowej i istnienia samego narodu polskiego stał się okres rozbiorów Polski. Wówczas to dostrzeżono konkretnie i dano temu świadomy, narodowy wyraz w wielkiej literackiej twórczości poetów i powieściopisarzy, że to wiara katolicka stanowi osnowę tożsamości narodowej. Jedność polskiego Kościoła, mimo dokonanych rozbiorów, pozostawała symbolem jedności tego samego narodu, żyjącego w trzech zaborach: poprzez nauczanie tego samego katechizmu, pisanego w tym samym języku; poprzez kult tych samych polskich świętych; poprzez świętowanie tych samych świąt i widomą hierarchię polskiego Kościoła, któremu przewodził (mniej lub bardziej) realnie arcybiskup-prymas Polski. Wówczas to dostrzeżono, że tym, co ostatecznie różni Polaków od protestanckich Prus i prawosławnej Rosji jest religia rzymskokatolicka. Rozumiano to dobrze w imperium rosyjskim, gdy uniemożliwiano katolikom obsadzanie najwyższych wojskowych godności. Zresztą polityka carskiej Rosji dążyła do wprowadzenia prawosławia na polskich terenach, nawet siłą, i przy pomocy prześladowania fizycznego, jak to miało miejsce na Podlasiu. W zaborze pruskim w dobie tzw. *Kulturkampfu* władze zaborcze uderzały przede wszystkim w Kościół, szczególnie zaś w funkcje prymasa Polski, arcybiskupa gnieźnieńskiego *(casus:* Ledóchowskiego), który był widomym znakiem narodowej jedności.

e) Czwartym, wielkim zagrożeniem, dla istnienia narodu i narodowej tożsamości był fakt drugiej wojny światowej i związane z nią następstwa, tak w trakcie samych działań wojennych jak i jej skutków, w tym — coraz bardziej jawnie głoszonych — zbrodni stalinizmu. Okupant ziem polskich szczególnie brutalnie uderzył w Kościół katolicki jako, uznaną lub domniemaną, podstawę tożsamości narodu. W stosunku do wszystkich innych zawodów, liczba księży polskich zabitych i aresztowanych jest najwyższa, a straty duchowieństwa, zwłaszcza jego kadry kierowniczej (administracyjnej i naukowej) są wysoce znamienne dla okupacyjnej polityki. Tu uwidoczniło się szczególnie ostro, gdzie wrogowie naszego narodu

widzą główne siły naszego przetrwania. Sam stalinowski system sprawowania władzy doprowadził wszystkie społeczeństwa, w tym także polskie, do daleko posuniętej atomizacji, gdy uderzono we wszystkie formy organizacyjne nie ustanowione „odgórnie". Jedyną ogólnonarodową, w dużej mierze niezależną, organizacją społeczną, pozostał Kościół rzymskokatolicki, chociaż i ten był penetrowany poprzez rozmaite ośrodki dyspozycyjne w stosunku do władzy. Ale w samym Kościele rozwiązano rozmaite stowarzyszenia, usunięto religię ze szkolnego nauczania. Wówczas to Kościół zdobył się na rzecz zdumiewającą: utworzenie niezależnego szkolnictwa katechetycznego, w którym uczono nie tylko religii, ale także elementów polskiej kultury i chrześcijańskiego rozumienia życia. Kościół, pod przewodnictwem episkopatu, zwłaszcza prymasa Stefana kardynała Wyszyńskiego, począł na nowo organizować polskie społeczeństwo, korzystając z okazji zbliżającego się tysiąclecia chrztu Polski i uroczystego przypomnienia, że NMP jest Królową Polski. Nowenna ogólnonarodowa związana z pielgrzymowaniem obrazu Madonny z Częstochowy (a później po zaaresztowaniu tego obrazu — pielgrzymowania księgi ewangelii i świecy-symbolu) przyczyniła się do samorzutnego organizowania się w parafiach komitetów pielgrzymkowych organizujących zatomizowaną parafialną społeczność w prężne, pełne inicjatywy komórki. Ludzie poczęli nabierać do siebie zaufania, poczęli się solidarnie popierać i przezwyciężać marazm i bojaźń-strach, jako skutki stalinowskiego terroru. Komitety te, powoli, przekształcały się w inne komitety: budowy kościołów, organizacje popierające ruch oazowy i inne nieformalne grupy religijne np. ruch neokatechumenatu. Działalność tę popierał a nieraz inspirował kardynał Prymas Wyszyński i przez to pomagał organizowaniu się na nowo narodu w społeczeństwo poczynające żyć autonomicznie, niezależnie od wszelkich oficjalnych struktur związanych z władzą i „odgórnymi" nakazami. Co więcej, w okresie, w którym „urzeczowiano" a nieraz wprost instrumentalizowano człowieka, czyniąc z niego „śrubkę" w machinie państwowej, Prymas

Wyszyński przypominał, w języku dla wszystkich zrozumiałym, o godności człowieka, jego naturalnych prawach, gdy ciągle zwracał się do wiernych: „umiłowane Dzieci Boże". Akcentował przez to wyjątkowy charakter ludzkiej osoby, mającej Boga za Ojca, dzięki czemu wszyscy ludzie mogą się czuć braćmi i siostrami jednej ludzkiej rodziny. W stosunku do teorii „walki klas" przedstawiał inną doktrynę: miłości bliźniego i solidaryzmu społecznego. Te wątki, w szacie doktrynalnej podejmuje później Karol Wojtyła jako papież. Nieustanne zabiegi Kościoła o wolność człowieka, twardy opór wobec propagandy — już nie tylko kłamliwej, ale wręcz zakłamanej, zmiana pokoleń, załamanie społeczne i gospodarcze, wreszcie wybór Polaka na papieża, pozwoliły usamodzielnić się narodowi i powoli przekształcać się w społeczeństwo obywatelskie. Mimo szalejącego kryzysu, naród coraz bardziej doświadczony, nie dał się wciągnąć w zabójcze dla niego rewolucyjne działania i powoli, chociaż z dużymi stratami ludzi „uciekających" od ojczystej niedoli — dochodzi do pogłębionej świadomości własnej narodowej tożsamości i własnej, trudnej, ale doniosłej w tej części Europy, drogi.

W tych wszystkich zabiegach rola religii rzymskokatolickiej i Kościoła jest niewątpliwa. Ostatni okres trwania naszego potwierdza, jako istotną, tę linię życia narodowego, którą przed wiekami wybrali dla narodu założyciele państwa polskiego: Mieszko i Chrobry. Tysiącletnia historia potwierdza, że Kościół katolicki i jego wiara nie jest tylko dodatkiem historycznym do polskości, ale jest jej składnikiem istotnym — w skali makrospołecznej. Kościół w swej działalności utożsamił się — w Polsce — z narodem i jego losem.

f) Fakt jednak utożsamienia się Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, z narodem, jest zauważany — jak wspomniano — w skali makroskopowej, co wcale nie znaczy, by dla każdego Polaka racją dostateczną jego polskości było wyznanie religii rzymskokatolickiej. Historia bowiem dostarcza nam bardzo wielu nazwisk wybitnych Polaków, którzy nie byli katolikami, ale należeli do różnych wyznań (wyznawali religię

Mojżeszową, islam, prawosławie, Kościół reformowany w jego różnych odmianach, niekiedy wyznawali i ateizm i jakąś postać deizmu) i wnieśli do kultury polskiej bardzo duże i cenne wartości. Budzą oni u wszystkich wysoki podziw i wdzięczność za ich pracę, twórczość i wzbogacenie rodzimej kultury. Jest nawet możliwe, że to właśnie ich „wyznaniowe" stanowisko, odmienne od katolickiego, dało im impuls do kulturowej twórczości, lub przynajmniej im pomagało do pogłębienia lub poszerzenia narodowej kultury. Ale właśnie ich praca i twórczość albo wyrastała z gleby narodowej (w makro-skali: katolickiej) kultury, albo przyjęła się — jak ziarno rzucone na rolę urodzajną — na tej glebie kulturowej, która w przeżywaniu całego narodu, nie była glebą zakwaszoną nienawiścią, ciasnotą i nietolerancją. To właśnie polska tradycyjna tolerancja wypływała z ducha chrześcijańskiego, otwartego na człowieka drugiego i jego sprawy. A w takim właśnie duchu był wychowywany przez tysiąc lat nasz naród przez „panującą" lub dominującą w naszym społeczeństwie religię katolicką, jako religię zasadniczej większości narodu.

4. PRÓBY CHARAKTERYSTYKI POLSKIEGO NARODU

Dzisiaj, gdy wraz z całym narodem, przeżywamy czasy przełomowe i niezwykle brzemienne dla następnych pokoleń, których „być" lub „nie być" zależy od postawy społecznej i indywidualnej obecnego pokolenia — otrzymujemy ze środowiska Kościoła katolickiego niezwykle cenną pomoc i sformułowania, mające się stać drogowskazem na naszej trudnej drodze. Wskazania te dotyczą zasadniczo trzech dziedzin: a) samego człowieka, b) stosunków międzyludzkich, c) stosunku do pracy i jej wytworów, a więc — mówiąc *grosso modo* — narodowego mienia. I te zagadnienia stanowią osnowę tej pracy. Są to zagadnienia stanowiące istotne zręby tzw. „katolickiej nauki społecznej" Kościoła. Ich rozumienie, i na tym tle rozwiązywanie zagadnień dotyczących ludzi żyjących

w społecznych organizacjach: rodziny, narodu, państwa, stosunków międzyludzkich mogą stanowić podstawę teorii polityki, rozumianej filozoficznie (czym jest polityka, jako realny sposób istnienia człowieka w społeczeństwie) i mogą przyczynić się do prób wyznaczania takich międzyludzkich relacji, które w bezkonfliktowy sposób przyczynią się do realizowania wspólnego dobra ludzi.

Wśród nich należy wyakcentować te relacje, które są właściwe dla polskiego narodu i które pozwolą przez to bliżej zrozumieć jego narodową odrębność. Cechy te niewątpliwie mieszczą się w analogicznie ogólnym schemacie narodu — w szczególnym zastosowaniu do narodu polskiego, który przez wieki się kształtuje i którego dzieje realne należy poznać by je zinterioryzować i z nimi się „.utożsamić". Takie zaś utożsamianie się pozwala na zdystansowanie się i krytykę tych elementów życia narodu, które jawiły się i jawią jako zbyteczne lub nawet szkodliwe. Jest jednak niezmiernie trudno wskazać na czynniki charakteryzujące ostro poszczególny naród, w tym zaś szczególnie naród polski, znajdujący się w tym a nie innym miejscu Europy, na którym ścierały się różne kultury, różne ludy i różne interesy narodów i państw dysponujących przemocą militarną.

a) Niemniej jednak nie można uciec od „zapisu historii" jaki nosi cały naród i który — poprzez interioryzację i utożsamienie się z losem dziejowym — nosi w sobie także każdy członek tego narodu.

W naszej historii, zwłaszcza w dobie zaborów, w tym szczególnie totalitarnego zaboru: ziemi, ciała i duszy ostatnich lat 50, zauważamy bardzo symptomatyczne zjawisko dzisiaj, jakim jest ośmieszanie i zwalczanie wartości tradycyjnych polskości •— dziedzictwa religii katolickiej. Dla niektórych „Polak-katoiik" staje się wartością ujemną, co na tle głębokiego kryzysu moralnego i ekonomicznego naszego społeczeństwa zyskuje nawet dziennikarskie uznanie •— jak o tym świadczy wywiad Fredro Bonieckiego w „Wolnej Europie". Zapomina się przy tym, że to właśnie antyreligijna i antypolska

systemowa ideologia komunistyczna przez całe półwiecze celowo deprawowała Naród poprzez kłamstwo i pół-prawdy, poprzez niszczenie wartości religijnej, by zniszczyć, a przynajmniej osłabić jego narodową tożsamość, czyniąc z Narodu zatomizowaną, antyreligijną, zwolnioną z moralności i używania rozumu — „masę ludzką", kierowaną namiętnościami i wytresowanymi odruchami. A proces ten prowadzony w imię „wolnej myśli" i jawiącego się liberalizmu trwa nadal, nawet się nasila w oparciu o pozory demokracji i hasła „wchodzenia do Europy", jakoby ta Europa miała być wspólnotą pornograficzną, alkoholiczną, wyzutą z poszanowania ludzkiego życia, aborcyjną i eutanazyjną.

Dlaczego jednak akcentuje się czynnik religijny, jako jeden z podstawowych elementów konstytuujących Naród, w tym szczególnie Naród Polski? Wydaje się, że istnieją ku temu dwa powody, pierwszy, że taką jest nasza historia, a pamięć historyczna jest tym czynnikiem, którego odrzucenie, uniemożliwia trwanie jednego narodu; a po wtóre dlatego, że sama religia jest ogniskową kultury, która jest „duszą" samego narodu.

Po pierwsze — religia rzymskokatolicka (jak już wykazano) przez cały czas istnienia Polski była jakby niszą, w której naród organizował się, jednoczył, wzmacniał i działał, i w której w czasie narodowych nieszczęść się „zamykał". Religia ta stała się własnością Polaków w całym trudnym tysiącleciu; dlatego nie sposób zrozumieć dziejów tego narodu bez religii rzymskokatolickiej. Wyraził to R. Dmowski: „Gdy zrobimy wysiłek myśli, prowadzący do głębszego poznania źródeł pochodzenia pierwiastków naszej duszy, które czynią nas ludźmi, takimi jakimi dziś jesteśmy i nowoczesnym narodem europejskim, to się okaże, że tkwią one zarówno w naszym prastarym gruncie etnicznym i w istnieniu przez wieki państwa polskego, jak i w naszym od dziesięciu wieków trwającym katolicyzmie. Katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien -sposób, ale tkwi w jej istocie, w znacznej mierze stanowi jej istotę. Usiłowanie oddzielenia u nas

katolicyzmu od polskości, oderwania narodu od religii i od Kościoła, jest niszczeniem samej istoty narodu" *(Kościół, Naród i Państwo).*

Na współczesne, dziennikarskie zarzuty (dziennikarzy wychowanych przez PRL) pod adresem religii katolickiej i jej roli niezbyt pozytywnej w naszych dziejach, wyrażających zarazem przekonanie, że lepiej by było, gdyby w Polsce zapanował protestantyzm, który by nas „zrównał" z przodującymi narodami Europy i Ameryki — można odpowiedzieć, że w takim właśnie wypadku już by Polski nie było od czasów „Potopu" szwedzkiego, gdyż byłby zrealizowany zaprojektowany podział Polski. Wątpliwą jest natomiast argumentacja 0 „wyższości" protestantyzmu nad katolicyzmem (z punktu widzenia politycznego!) — gdyż sprawa wiary i jej wartości jest poza dyskusją. Wiara ma cele transcendentne i wieczne, 1 może stać tylko na prawdzie, a nie na skuteczności politycznych działań. Ale ciekawie sprawę rzekomej wyższości protestantyzmu nad katolicyzmem omawia w cytowanej rozprawie *(Kościół, Naród i Państwo)* Roman Dmowski. Warto przypomnieć sobie urywki tych rozważań: „Reformacja w swej istocie była rozpętaniem egoizmów panujących i narodów, które zerwały z Rzymem, zorganizowaniem się ich energii, do bezwzględnej, nie przebierającej w środkach walki z innymi narodami. Najlepszą ilustracją tej prawdy była walka Anglii dążącej do zniszczenia potęgi katolickiej Hiszpanii, prowadzona drogą popieranego przez Elżbietę najordynarniejszego korsarstwa w latach, kiedy między obu państwami formalnie panował pokój; taką samą, bliższą nam jej ilustracją była polityka elektorów brandenburskich i królów pruskich wobec Polski. To, jak powiedzieliśmy, było jedną z przyczyn przewagi politycznej narodów protestanckich nad katolickimi". Nieco wcześniej pisze ten autor: „...wyższość narodów protestanckich nad katolickimi miała liczne źródła(...) miała je w położeniu geograficznym krajów i w ich zasobach przyrodzonych; w tym, że siłę narodów katolickich rozbijała występująca pod rozmaitymi postaciami walka masonerii przeciw Kościołowi, walka,

której nie było w krajach protestanckich, gdzie masoneria dla wyznań i sekt stała się rodzajem nad-kościoła; w tym, że protestantyzm, będący etycznie nawróceniem w znacznej mierze od Ewangelii ku Staremu Testamentowi, był jakby religią stworzoną na okres rodzącego się w dobie Reformacji nowoczesnego kapitalizmu europejskiego; wreszcie w tym, że wyzwolenie się spod władzy duchowej Rzymu dało panującym i narodom pełną swobodę działania, rozpętało do skrajności ich egoizm dynastyczny i narodowy, pozwalało im na nieprzebieranie w środkach walki". Słowem — jak już poprzednio wspomniano — politykę przeniesiono ze sfery moralności do sfery „sztuki" rządzenia; a sztuka jako sztuka nie ogląda się na moralność, to w dziedzinie polityki postulował N. Machiavelii. Wszystko to — tj. teoria i praktyka **XVIII, XIX** i **XX** wieku — jednak doprowadziło do totalitaryzmu, a ten jest obcy kulturze polskiego tysiąclecia. Raczej doświadczaliśmy słabych, rodzimych rządów...

Po wtóre —- sama religia staje się racją uzasadniającą ludzkie działanie kulturowe. Wprawdzie wielu bywa twórców kulturowych niereligijnych, jak np. wielu profesorów uniwersytetu było i jest niewierzącymi, wielu artystów wyznaje ateizm, wiele polityków nie liczy się z, moralnością w swym postępowaniu i uznaje to za dodatkowy argument swej wysokiej profesjonalności — tym niemniej żaden człowiek nie działa bez zasadniczych impulsów, mniej lub bardziej uświadomionych, nakłaniających w sposób ostateczny do takiego a nie innego działania. **I** właśnie te impulsy-motywy ostateczne są motywami właśnie religijnymi, albo w sensie prawdziwościowym, albo też w sensie mitycznym. Nigdy w ludzkiej kulturze nie brakowało mitów i mitycznych „bogów". Były w naszej zachodnio-europejskiej kulturze grecko-rzymskiej bóstwa olimpijskie: Mocy-Zeusa-Jowisza, Miłości-Afrodyty-Wenery, Wojny-Aresa, Przemysłu-Rzemiosła-Hefajstosa, Handlu-Komunikacji-Hermesa-Merkurego itp. Człowiek nie potrafi żyć bez rzeczywiście obranej Transcendencji Boga Osoby lub wyimaginowanej, wygodnej, mitycznej postaci pseudo-transcendensu.

Dlatego przy upadku religii pojawiają się „bóstwa" równie groźne (jak dla niektórych 'wygodne), bóstwa, w imię których skazano na straszną śmierć setki milionów ludzi. Pojawiły się bóstwa REWOLUCJI, POSTĘPU, NAUKI, POKOJU (będziemy tak zaciekle walczyć o pokój •— dopóki nie zburzymy wszystkich domów mieszkalnych — „śmiano się" w ZSRR), DEMOKRACJI itd. Człowiek potrzebuje ostatecznych motywów-impulsów usensowniających jego ludzkie, trudne działanie. A właśnie religię pojmuje się jako między osobą ludzką i boską relację, nacechowaną ostatecznym uzasadnieniem wszelkiego ludzkiego działania jako ludzkiego więc racjonalnego. Stąd religia przenika i rzeczywiście ostatecznie uzasadnia — stając się jakby ogniskową ludzkich zabiegów poznawczych, wolitywnych, twórczych... Nie można zatem wyrzucić motywów religijnych, gdyż one zmienią charakter z racjonalnego i uzasadnionego typu, na działanie o motywach ostatecznych pozaracjonalnych, mitycznych — co zresztą celowo się propaguje w celu wyrugowania religii racjonalnie rozumianej. Dlatego też naród polski nie ma się czego „wstydzić" swych religijnych motywów działania, gdyż one są zawsze obecne w każdym człowieku — jako właśnie motywy ostateczne, które należy sobie do końca uświadomić. Spontaniczne zaś uznawanie tych motywów religijnych świadczy jedynie o odziedziczonej wysokiej kulturze społecznej, w której jednostka może racjonalnie dojrzewać. Groźne są zasadnicze tendencje zastępowania motywów ostatecznych, racjonalnie religijnych, motywami-impulsami infra-racjonalnymi, podniesionymi do godności „bóstw", gdyż takie „bóstwa" jak POSTĘP, REWOLUCJA, WOLNA MIŁOŚĆ, WOLNOMYŚLICIELSTWO — są bardzo krwawe i groźne, same nie znoszą tolerancji — chociaż domagają się jej dla siebie od religii autentycznej.

Jak wiadomo, kultura rozwija się w czterech wielkich nurtach ludzkiego działania: poznania, w jego przednaukowym i naukowym wyrazie; moralności utrwalającej się w obyczajowości; poznaniu twórczym i technicznym, oraz religii. I tylko religia jest osobowym przeżyciem racjonalnym, wiążącym

człowieka z Transcendensem (Bogiem), jako tym, kto ostatecznie uzasadnia ludzką postawę, wyrażającą się w decyzjach życiowych człowieka.

Tak więc ludzkie poznanie, komunikowane w tym samym ojczystym języku, staje się bazą świadomości wspólnoty narodowej, tej wspólnoty, która utożsamia się z jej przeszłością, jej teraźniejszością i bierze udział w odpowiedzialnym formowaniu przyszłości. Człowiek, jako członek tego samego narodu ogniskuje w sobie (wyrażając to w swej racjonalnej działalności) — przeszłość (tak wielką jak i małą) swego narodu; przyczynia się do formowania, w ciuchu tożsamości historycznej, teraźniejszości, a przez to samo realnej przyszłości. Krytyka przeszłości i teraźniejszości narodowej może się odpowiedzialnie wyrazić za cenę utożsamienia się z narodem. Inaczej będzie albo krytyką teoretyczną, albo polityczną instrumentalizacją krytykującego.

b) Szczególnie cennym dziedzictwem narodowym jest jego moralność, utrwalająca się w społecznej obyczajowości. Ogólnoludzka moralność przybiera postać moralności chrześcijańskiej, gdy dla uzasadnienia moralnego postępowania odwołuje się do — ukazanego w Objawieniu celu i sensu ludzkiego życia zmierzającego do ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem na zawsze; gdy przymierza się do wzorów nadprzyrodzonych ukazanych w Osobie i nauczaniu Chrystusa; gdy liczy na skuteczną pomoc — w postaci łaski — zsyłanej przez Boga, z którym utrzymuje się modlitewny kontakt. Moralność chrześcijańska — i etyka jako teoria moralności — jedyna, poprzez wyakcentowanie i ustawienie na pierwszym miejscu miłości Boga i bliźniego, racjonalnie uzasadniała poświęcenie się dla drugich •— do granic śmierci — w pracy i obronie Ojczyzny, jako najwyższej doczesnej wartości otwierającej „bramy niebios". Wspólne przeżywanie moralności, przepojonej religijnymi motywami tworzy bezcenny narodowy obyczaj jako bezpieczną kolebę kulturową.

Nade wszystko moralność chrześcijańska daje ostateczne podstawy dla solidaryzmu ogólnoludzkiego. Etyka chrześcijan-

ska jest bardzo ściśle związana z religią, do tego stopnia, że wtórnym odniesieniem każdego aktu ludzkiego moralnego jest ostatecznie Bóg, który — według Objawienia — jest „Ojcem" wszystkich ludzi; i wszyscy ludzie zostali utworzeni „na obraz i podobieństwo Boga" przez posiadanie w sobie poznającego i zdolnego do miłości ducha. Nadto — według Objawienia •— wszyscy ludzie są przeznaczeni na życie wieczne w najbliższej łączności z Bogiem w wieczności. Zatem każda ludzka osoba, będąc szczególnie związana więzami „dziecięctwa" Bożego jest zarazem związana z osobami drugimi duchową więzią tak wspólnej pochodności jak i wspólnego przeznaczenia ostatecznego. Życie na ziemi jest pojęte jako „pielgrzymowanie" przez śmierć ku wiecznemu życiu w pełni doskonałości i szczęścia. Samo zaś „pielgrzymowanie", czyli życie doczesne jest różnorodnie wspomagane przez współtowarzyszące osoby, z których każda spełnia specjalny zamysł Boga i specjalną „pomoc" dla drugiego. W takiej właśnie perspektywie i rozumieniu życia ludzkiego — wszystkich ludzi więcej wiąże niż dzieli. Wiąże ich wspólne, od Boga pochodzenie i wspólne, z Bogiem ostateczne, wiekuiste, zjednoczenie. Dzielić może jedynie używanie niektórych „środków" używanych w „drodze" ku wiecznemu przeznaczeniu. I uświadomienie sobie takiego sensu ludzkiego życia, stwarza zasadniczą podstawę solidaryzmu ogólnoludzkiego, który powinien spory o bogactwa „tego świata" doprowadzić do właściwych wymiarów: sporu o środki „bardziej komfortowego" życia. To powinno zasadniczo stępić wojenne zapędy pomiędzy narodami i różnymi grupami ludzi. U nas Polaków — współżyto przez stulecia z Żydami, Mahometanami i ludami ościennymi.

c) Stanowisko społecznego solidaryzmu nie przekreśla solidaryzmu narodowego i wspólnej obrony tych wartości, które istotnie lub w wysokiej mierze są związane z realizowaniem ludzkiego przeznaczenia. Dlatego moralnie konieczną była i jest obrona wartości najwyższych, stanowiących „wspólne dobro" narodu i państwa i każdej osoby. I tylko w perspektywie wiecznego życia, można zażądać poświęcenia życia doczesnego po-

szczególnej jednostki, dla obrony wartości najwyższych •— osobowych. W naszych dziejach były liczne ofiary z życia Polaków za ludzką i narodową wolność — która, jedynie, umożliwia życie człowieka jako osoby rozumnej. Były ofiary w obronie wiary objawionej przeciw muzułmanom, których kultura groziła zniszczeniem kultury ojczystej. Świadomość poświęcenia milionów rodaków za te wartości tworzy także narodowy solidaryzm Polaków. Nie są bowiem obojętne, dla więzów narodowych, ofiary życia pod Legnicą, Chotynią, Grunwaldem, Cecora, Chocimiem, Warszawą, na szerokich ziemiach ZSRR w Gułagach, w obozach koncentracyjnych hitleryzmu itd. Pamięć tych ofiar jest zapisem nie mogącym zaginąć w świadomości tego, kto jest Polakiem. Umiłowanie wolności człowieka, w wolnym narodzie, była szczególnie doceniana w świadomości Polaków i to do tego stopnia, że walki z zaborcą nie miały być prowadzone w imię „zemsty" czy nienawiści ale pod hasłem „za wolność naszą i waszą". Instynktownie bowiem wyczuwał nasz naród, że pozbawienie wolności jest równoważne pozbawieniu podstaw „bycia człowiekiem", jeśli właśnie „bycie człowiekiem" realizuje się w wolnych aktach decyzyjnych, w których to my sami determinujemy siebie do działania. Akt decyzyjny stoi u podstaw „bycia człowiekiem" działającym jako osoba. Wszelkie bowiem ludzkie działania ogniskują się w akcie decyzyjnym, który w swej istocie jest właśnie wolnym wyborem dla siebie takiego sądu praktycznego o dobru — poprzez który to sąd my sami siebie determinujemy do racjonalnego działania i konstytuujemy siebie przyczyną sprawczego naszego działania. Pozbawienie więc wolności osoby ludzkiej uderza w podstawy możliwości wykonania aktu decyzyjnego. Oczywiście pozbawienie wolności nie zawsze i nie we wszystkich potrafi realnie ograniczyć wewnętrzną wolność, niemniej jest realnym zabiegiem skierowanym w tym celu.

Dlatego w pieśniach narodowych i ludowych moment wolności tak mocno był w naszej narodowej kulturze podkreślany. A największe spustoszenie ustrój totalitarny sprawił w sy-

tuacji właśnie „decyzyjnej", gdzie wielu wyżej nad wolność — podstawowy warunek godnego bycia osobą — stawia sprawy „gospodarcze", nie te realne, podejmowane w wolnych aktach decyzyjnych, ale te, które mają „napełnić" nienasycony worek wielorakich pożądań jednostki. Obniżenie się moralności, zanikanie obyczajowości (która jakoś utrwalała wartości moralne w obrzędach i zwyczajach) wskazuje na to, że kultura narodowa — a kulturą są i pozostaną i religia, i sztuka, i moralność — znajduje się w dużym stopniu zagrożona i trzeba zorganizowanej pracy pokoleń, aby wrócić do stanu równowagi.

O. *Mieczysław A. Krąpiec*

S. Zofia J. Zdybicka

Dlaczego religia?

"Człowiek w kulturze", 1993 nr 1, s. 39-57

„Stałem się sam dla siebie wielkim problemem"
Św. Augustyn, *Wyznania* IV, 4

Słowo św. Augustyna wypowiedziane w obliczu śmierci przyjaciela: „stałem się sam dla siebie wielkim problemem" nie przestają być aktualne w końcu XX wieku, który rozwiązał tyle pytań, nagromadził tyle wiedzy na temat wszechświata i człowieka, wiedzy różnorodnej, historycznej, biologiczno-chemicznej, medycznej, psychologicznej, socjologicznej. Zdobyta wiedza pozwoliła na produkcję coraz lepszych narzędzi i właśnie dzięki nauce i związanej z nią technice w dużym stopniu zmienił się sposób bytowania człowieka w wielu miejscach naszego globu. Inaczej niż nasi przodkowie odżywiamy się, mieszkamy, pokonujemy przestrzenie, inaczej przebiega komunikacja między ludźmi. W krótkim czasie możemy przejechać z Polski do Australii, a natychmiast można usłyszeć i zobaczyć, co dzieje się w najodleglejszym zakątku ziemi.

A jednak — nawet w tej nowej sytuacji — człowiek końca XX wieku nie przestaje być przede wszystkim sam dla siebie natarczywym pytaniem, jak był dla Św. Augustyna żyjącego w V wieku. W pewnym momencie każdy myślący człowiek stawia sobie pytanie: kim jestem, jakie jest źródło mojego życia, po co istnieję, jaki jest sens mojego życia, jakie mam perspektywy, jaki jest zasięg i podstawy mojej nadziei?

Istotnym zadaniem filozofii jest szukanie odpowiedzi na te istotne, najważniejsze dla człowieka pytania. Filozofie nieustannie to czyniły i nadal czynią.

Co interesującego, co ważnego w tej dziedzinie przyniosła myśl współczesna końca XIX i XX wieku?

Trudno tu wyliczać wszystkie teorie człowieka czy próby rozwiązania jego problemów egzystencjalnych. Pragnę zwrócić uwagę na te wielkie nurty myślowe, które zakwestionowały religię, rozumianą jako osobowy kontakt człowieka z osobowym Bogiem, i w inny sposób niż przez przyjęcie perspektyw religijnych usiłowały rozwiązać problem życia ludzkiego, co więcej — świadomie dążyły do wyeliminowania religii z ludzkiego życia i z ludzkiej kultury. Zmierzały i nadal zmierzają do stworzenia „kultury świeckiej" i proponują „świeckie drogi zbawienia".

Jak doszło do tego w filozofii europejskiej, która u swoich początków wypracowała wzniosłe pojęcie boskości? Wspomnijmy największych tylko przedchrześcijańskich filozofów •— Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Jak do tego doszło w kulturze związanej z chrześcijaństwem od dwóch tysięcy lat?

Niewątpliwie złożyło się na to wiele czynników różnorodnej natury. Zwrócę uwagę przede wszystkim na czynniki filozoficzne, związane z poznawaniem prawdy o całej rzeczywistości, zwłaszcza prawdy o człowieku. Prawda o człowieku jest przecież podstawowa dla rozwiązania problemu, czym jest i dlaczego istnieje religia.

W filozofii nowożytnej nastąpiło zerwanie więzi między poznającym podmiotem (człowiekiem) a rzeczywistością, która istnieje poza nim, niezależnie od człowieka. Nastąpiła zmiana w kierunku poznania, które w postawie realistycznej przebiega od rzeczy ku podmiotowi, natomiast w postawie idealistycznej od myśli, idei, świadomości człowieka — ku rzeczom. Na miejsce poznania, które jest wynikiem zetknięcia istniejącego człowieka i istniejącego wokół człowieka świata, poznania, które dążyło do zdobycia prawdy o świecie i o człowieku, v/kroczyło myślenie — *cogito* — jako źródło wiedzy o świecie.

W postawie realistycznej afirmację istnienia i treści poznawcze człowiek czerpie ze świata pozapodmiotowego. W postawie właściwej dla filozofii nowożytnej, w większości ideali-

stycznej, ludzka idea rzeczywistości jest uprzednia w stosunku do rzeczywistości, a często nawet zastępuje rzeczywistość. Moment subiektywizmu i w konsekwencji zerwanie z poznaniem prawdziwościowym, by obracać się w sferze idei, są groźnymi następstwami tego przestawienia punktu wyjścia, zwanego przewrotem kopernikańskim (umysł człowieka, a nie rzeczywistość narzuca treści poznawcze, nadaje sens rzeczom).

Według idealistów umysł nie jest władzą receptywną, jest twórczy, aktywny w tworzeniu przedmiotu poznania. Transcendentalny punkt wyjścia „od podmiotu ku przedmiotowi", który stanowi siłę napędową filozofii współczesnej, prowadzi w konsekwencji do przekonania, że człowiek nie poznaje „rzeczy samych w sobie", ale jedynie „zjawiska".

Twórcami przewrotu, czyli tymi, którzy w myśli nowożytnej zapoczątkowali zdecydowanie idealistyczny punkt wyjścia, byli: Descartes, Hume, Kant; kontynuatorami — przedstawiciele fenomenologii, egzystencjalizmu.

Dla Descartes'a przedmiotem ludzkiego poznania była idea jasna i wyraźna, a nie same rzeczy. Sens świata ma swe źródło v/ aktywności *cogito.* Umysł nadaje jasność światu doświadczenia. Fakt, że istnieją w umyśle ludzkim idee — prawdy wieczne, absolutne — domaga się istnienia Prawdy Absolutnej. Idea Absolutu — Boga została powiązana z ideami, a nie realnie istniejącymi rzeczami. Idea Boga, według Descartes'a, stanowiła nawet fundament wszelkiego ludzkiego poznania.

Rozwój poznania naukowego (nauk szczegółowych) wykazał, że idea Boga i cała metafizyka, rozumiane przez Descartes^ jako fundament także poznania naukowego, są zbędne. Ludzkość poszła w kierunku rozwoju nauk szczegółowych, odrzucając metafizykę, a wraz z nią ideę Boga.

Nie było także miejsca na metafizykę i naturalne poznanie Boga w filozofii Hume'a, według którego poznajemy tylko treści wrażeń, a nawyki skończonych umysłów wyjaśniają naszą gotowość akceptowania idei „jako koniecznego schematu rzeczy". Świat doświadczenia ukształtowany jest przez indywidualny umysł, niezależnie od kartezjańskiego Boga.

Kant pogłębił przekonanie, że umysł narzuca porządek rzeczom, a nie rzeczy umysłowi. Nasze poznanie nie odsłania rzeczy jako istniejących niezależnie od naszego doświadczenia, lecz ukazuje nam je jako doświadczenie. Nasze idee są wytworem współpracy między tym, co dane, a kształtującą aktywnością naszej świadomości, która musi utworzyć sens z nieskończonej wielości danych. Działanie umysłu zmierza do nadania struktury doświadczeniu, do uczynienia go sensownym. Sens świata ma swe źródło w aktywności *cogitjo:* „myślę, więc jestem".

Skoro umysł narzuca porządek rzeczom, nie można zasadnie przechodzić w poznaniu od badania zjawisk do metafizyki, która miałaby orzekać o istnieniu i strukturze rzeczy samych w sobie.

Wobec takiej perspektywy nic dziwnego, że nastąpiło zerwanie z realistyczną metafizyką, co było równoznaczne z rezygnacją z poznania, które ma prowadzić do zdobycia prawdy o świecie i o człowieku, prawdy fundamentalnej, na której można by opierać wszelkie działanie ludzkie oraz organizować ludzkie życie społeczne.

W idealizmie ujawnia się niewątpliwie wielka pycha człowieka. Człowiek nie chce „słuchać" rzeczywistości, chce rzeczywistość nawet w zakresie sensu tworzyć, chce rzeczywistości narzucać własne widzenie i własne struktury.

W końcu XIX i na początku XX wieku powstały wielkie systemy idealistyczne oraz wielkie ideologie — utopie, które proponowały rozwiązania problemu życia ludzkiego wplecione w konstrukcję systemu nie liczącego się z faktami lub dokonując wyboru faktów potwierdzających wizję aprioryczną.

Wielkim mistrzem był tu oczywiście Kant. Po odrzuceniu możliwości poznania rzeczy samych w sobie (metafizyki) zamknął drogę ludzkiemu poznaniu do poznania Boga, skoncentrował swoje zainteresowania na życiu moralnym człowieka, dążąc do ugruntowania moralności oraz wyeksponowania sztuki, której przypisywał uprzywilejowaną rolę w odsłanianiu ostatecznej jedności wizji życia ludzkiego.

Moralność i sztuka to istotne dziedziny życia ludzkiego. W sztuce upatrywał miraż ludzkiego szczęścia, a moralność, u podstaw której jest przeżycie powinności *(solleri),* płynie z prawa ustanowionego przez państwo. Państwo więc nadaje treści prawu.

Wpływ Kanta na filozofię i postawy praktyczne był przemożny. Pojawiły się tendencje rozwiązywania doli ludzkiej poprzez twórczość kulturową. W XIX wieku nastąpił niebywały rozwój literatury, poezji, muzyki, w przekonaniu, że w swoich dziełach człowiek zapewnia sobie sens życia i nieśmiertelność.

Kant — choć deklarował się jako wierzący chrześcijanin — zamknął dostęp człowieka do poznania naturalnych podstaw religii przez przekonanie, że nie można odczytać prawdy o rzeczywistości, prawdy o powiązaniu człowieka z Bogiem w płaszczyźnie ontycznej, a tylko w praktycznej, moralnej. Uważał zresztą, że nie ma swoistej aktywności religijnej, gdyż religia polega na zachowywaniu przykazań jako nakazów Bożych, przez co zredukował religię do moralności.

Fichte, Schelling i Hegeł to swoista trójca myślicieli, którzy rozwinęli idealizm, postulując istnienie Boga jako wspólnej podstawy podmiotu i przedmiotu oraz jedności wszystkich podmiotów. Świadomość rozwijającą się w czasie trzeba traktować nie jako coś odwiecznie pojawiającego się w bycie, lecz jako funkcję istnienia czasowego, dokonującą się w wolności odsłaniania Absolutu. Absolut ujawnia się w duchu ludzkim. Fichte sprowadził Boga do absolutnej idei występującej immanentnie w świecie ludzkiej egzystencji.

Hegel wyraźnie badał cały proces samorealizacji Absolutu w czasie. Człowiek jest miejscem stawania się Boga. Opisuje on proces walki ducha o osiągnięcie w doświadczeniu tego stopnia samoświadomości prawdy, w którym skończona świadomość ludzka rozpoznaje w sobie ducha absolutnego.

Człowiek jest więc miejscem „stawania się" Boga. W trójrytmie dialektycznym człowiek, jako synteza idei i materii,

jako duch subiektywny, obiektywny, dochodzi aż do ducha absolutnego, który przejawia się w relig'i i filozofii.

W filozofii heglowskiej „Bóg staje się w ludzkiej świadomości". Było to wielkie *novum,* fascynujące, porywające człowieka, bo na pierwszy plan wysuwa się właśnie człowieka i naturę, których utopijna doskonałość i moc jest tym, co dotychczas było rozumiane jako Bóg.

Ocl myśli Hegla już tylko krok do Feuerbacha, według którego Bóg jest stworzony przez człowieka; do Marksa i Engelsa, dla których idea Boga dopełnia nędzę materialno-społeczną i jest „iluzją idealistyczną".

Tutaj należy szukać źródła poglądów myślicieli, którzy jakby budzili Boga, „śpiącego w naturze", w „materii" o boskich doskonałościach. Tu mają początek teorie przypisujące człowiekowi moc przemiany świata w ziemski raj.

Człowiek XX wieku uległ więc starej pokusie „będziecie jako bogowie". Znane są te miraże boskości człowieka, czyli prometejskiego ateizmu w imię dowartościowania człowieka, „śmierci Boga", by człowiek:

— był całkowicie samodzielny i dojrzały (F. Nietzsche);
— był absolutnie wolny (S. Freud, J. P. Sartre);
— by stworzył raj na ziemi, zbawił człowieka przez rewolucyjne stworzenie nowych struktur ekonomiczno-społecznych (Marks, Engels, Bloch).

Wszyscy wspomniani filozofowie, raczej ideologowie, przyjmują ateizm. Według nich Bóg rzeczywisty nie istnieje. Idea Boga jest tworem człowieka i trzeba ją odrzucić. Człowiecze dążenie do pełni, do doskonałości, do spełnienia trzeba zrealizować na ziemi, jeśli nie teraz, to w przyszłości. Rolę Boga przejmuje mający kiedyś zaistnieć taki stan, w którym rzeczywistość dorośnie do poziomu utopijnych dążeń ludzkich.

Obecnie neomarksistowskie rozwiązania odsuwają spełnienie się człowieka na przyszłość, co głosi choćby filozofia nadziei Ernesta Blocha. Jeszcze nie teraz, jeszcze współczesny człowiek nie osiągnął raju, ojczyzny pełnej tożsamości siebie. Stanie się to później, osiągnie to „syn człowieczy", który przyj-

cizie po nas. Rzeczywistość, zwłaszcza rzeczywistość społeczno-ekonomiczna, jest procesem zmierzającym w kierunku doskonałego stanu, który uszczęśliwi „syna człowieczego". Strategia nadziei ma zapewnić pełnię i szczęście ludziom przyszłości.

Na tle tych wszystkich nurtów, zwłaszcza marksistowskiego i nawiązujących do niego (w wyraźnej proweniencji idealistycznej), powstaje pytanie: co będzie z nami — ludźmi, którzy nie tylko nie osiągnęli stanu w pełni uszczęśliwiającego, ale którzy cierpią nieraz z braku elementarnych rzeczy, którzy są pełni lęku z powodu zagrożeń stworzonych przez człowieka XX wieku (zanieczyszczenie środowiska, inżynieria genetyczna, groźba zagłady ludzkości przez nagromadzoną broń atomową)?

W XX wieku doświadczyliśmy osobiście, jak bezsilny i równocześnie jak groźny jest człowiek postawiony na miejscu Boga.

Obecnie następuje jakieś przebudzenie człowieka z fascynacji „bycia bogiem". Właśnie doświadczenie XX wieku poucza, że po okresach filozoficznych i ideologicznych negacji Boga, nawet tak silnych jak pozytywizm, marksizm, freudyzm, niektóre nurty egzystencjalizmu czy strukturalizmu, problem Boga i problem religii powraca. Filozofowie i socjologowie kultury mówią o powrocie *sacrum,* o „potrzebie *sacrum",* by mógł człowiek żyć jak człowiek i by przez niego tworzona kultura była ludzką kulturą [1].

Skoro ideologie tak silne nie zdołały wyeliminować religii z życia ludzkiego i ludzkiej kultury, skoro nie potrafiły „zabić Boga", podstawa religii musi być silniejsza i dana v/ poznaniu bardziej fundamentalnym niż to, na którym opierają się współczesne filozofie, ideologie czy współczesna nauka.

Doświadczenie XX wieku uczy nas, że fakty są silniejsze niż ideologie wymyślone przez człowieka. A faktem najsilniejszym jest sposób jego istnienia jako osoby, świadomego i wolnego

[1] **Por. np. D. Bell,** *Powrót sacrum.* **Tezy na temat przyszłości religii w zbiorze** *Sociological Essays* **(1960—1980), Londyn 1980.**

podmiotu swoich aktów (czynów). Samo istnienie religii, jej geneza i zasadniczy cel wiąże się więc ze statusem ontycznym człowieka jako bytu osobowego.

Niewątpliwie obecnie inaczej żyjemy niż ludzie przed nami. Żyjemy w warunkach stworzonych przez człowieka dzięki wysoce uzdolnionym narzędziom (technice), żyjemy bardziej w kulturze (tym, co pochodzi od człowieka) niż w naturze (środowisko przyrody). Łatwo przemieszczamy się z miejsca na miejsce, łatwo nawiązujemy — pokonując odległości —• ze sobą kontakt. A jednak istotne momenty „doli ludzkiej", wyznaczone podstawową sytuacją człowieka, nie uległy zmianie. Człowiek rodzi się, żyje, ma sukcesy i porażki, cieszy się i cierpi, a wreszcie umiera. Dla umierającego człowieka, dla każdego myślącego człowieka nie jest wielką pociechą, że on kończy życie, a ludzie, którzy przyjdą po nim, będą żyli lepiej. On właśnie, jako osoba, pragnie żyć.

Są to fakty znane nam z doświadczenia, których nie można pominąć, gdy chce się zdobyć pełną prawdę o życiu ludzkim, 0 człowieku, i obiektywną, neutralną prawdę o religii.

Śmierć jest najważniejszym problemem, który implikuje pytanie, kim jest człowiek. Ten, kto nie rozwiązuje problemu śmierci, nie rozwiązuje także podstawowych problemów ludzkich. Śmierci nie wymyśliła ani filozofia, ani religia.

By poznać prawdę o człowieku i o religii, trzeba porzucić dziedzinę ideologii i filozofii apriorycznych (idealistycznych) 1 odnieść się wprost do faktów, do rzeczywistości. Pragnę tu zwrócić uwagę na takie fakty ludzkie, które pomija się w rozważaniach socjologicznych czy psychologicznych o człowieku, a które są fundamentalne dla zrozumienia go i które ukazują związek religii z samym istnieniem człowieka, jako istoty rozumnej i wolnej, a nie tylko z jego sytuacją ekonomiczno-społeczną, jak twierdzą marksiści, czy psychiczną, jak twierdzą psychoanalitycy. Pragnę wskazać na antropologiczne podstawy religii, dane w doświadczeniu, a więc bezpośrednim poznaniu (bez pośrednictwa ideologii, nauki). Doświadczenie to można określić jako podstawowe doświadczenie ludzkie. Jest ono:

— powszechne, czyli dostępne każdemu człowiekowi, niezależnie od wykształcenia, funkcji społecznej, w[4]eku, rasy;
—- spontaniczne — dane wprost, bez pośrednictwa jakichś teorii naukowych czy ideologii;
—• fundamentalne — dotyczy istotnych elementów ludzkiego istnienia (egzystencji), jego bytowych (ontycznych) podstaw;
— wspólne dla wszystkich ludzi, niezależnie od czasu, od kręgu kultury[2].

Treść podstawowego doświadczenia ludzkiego jest niezmiernie bogata i zróżnicowana, tak jak zróżnicowane są osoby ludzkie. Każdy przeżywa „dolę ludzką" na swój niepowtarzalny sposób. Istnieje jednak — poza niepowtarzalnym — wiele elementów wspólnych. Te ostatnie wybieram i będę starała się je przedstawić — choć w zarysie.

1. PRZYGODNOŚĆ I TRANSCENDENCJA W DOŚWIADCZENIU LUDZKIM

W najbardziej pierwotnym, podstawowym doświadczeniu istnienia człowieka ukazuje się w formie zalążkowej to, co w filozofii realistycznej określa się jako „ontyczny status człowieka". Ujawnia on sposób istnienia, który zawiera elementy konieczne (związane z materialną stroną człowieka) oraz wolne (jako osoby). Ukazuje też ograniczenia i zagrożenia w istnieniu i działaniu (przygodność człowieka) oraz dążenie do transcendowania, przekraczania tych ograniczeń w działaniu ludzkim (transcendentny wymiar osoby ludzkiej).

Człowiek doświadcza swojego istnienia. Człowiek istnieje i ma świadomość, że istnieje. Zdolny jest powiedzieć: „ja istnieję", „ja jestem", „ja żyję" i „wiem, że jestem, wiem, że istnieję, wiem, że żyję".

[2] **Por. Z. J. Zdybicka,** *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga.* **Por. także P. Tillich,** *Męstwo bycia (The courage to be),* **tłum. H. Bednarek, Paryż 1983; H. Waldenfels,** *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka,* **tłum. E. Perczak, Warszawa 1976.**

Człowiek poznaje, że istnieje w przyrodzie, w świecie rzeczy tworzonych przez ludzi, a także w społecznościach — istnieje wraz z innymi osobami.

Istnieje więc w środowisku natury i kultury, skoro posługuje się określonym językiem, rzeczami, nawiązuje kontakty z innymi.

Doświadczając swego koniecznego powiązania z przyrodą, rzeczami i innymi ludźmi, doświadcza swojej odrębności. Istnieje „w sobie" „osobno" jako podmiot-sprawca swego działania. A takie istnienie określa się jako istnienie osobowe.

Doświadcza także powinności i potrzeby działania, doświadcza więcej swojej dynamiczności, potrzeby poznawania, tworzenia, doskonalenia rzeczy i doskonalenia siebie. Ujawnia się to v/ najwcześniejszych etapach życia, już w dzieciństwie.

Spośród bogatego doświadczenia ludzkiego wybieram elementy najbardziej fundamentalne:

a. Doświadczenie i **afirmacja** swego istnienia

Człowiek stwierdza: „ja jestem", „ja istnieję". Doświadczenie istnienia (tego, że jest, że żyje) rodzi się w człowieku spontanicznie. Doświadcza, że istnieje w powiązaniu ze światem rzeczy i osób. Afirmacja innych rzeczy i osób jest koniecznym warunkiem, wciąż pogłębiającym się, afirmacji własnego istnienia. Zanim dziecko powie „ja jestem", poznaje, czego wyrazem są jego reakcje, wiele rzeczy i wiele osób.

Człowiek, doświadczając swego istnienia i jego powiązań i odrębności, doświadcza zależności w istnieniu właśnie od rzeczy i od osób.

b. Doświadczenie swojej kruchości, przygodności

W ciągu życia człowiek doświadcza charakteru swego istnienia, które w wymiarach czasowych wyznaczone jest dwoma kresami: faktem narodzenia i faktem śmierci.

Te dwa, naturą zdeterminowane fakty, stanowią tło dwóch typów przeżyć ludzkich, w których ujawnia się negatywna

i pozytywna, bardziej bierna i bardziej czynna strona życia ludzkiego, ukazująca immanencję w świecie natury (konieczności) i w społecznościach oraz ich przekraczanie (transcendowanie). Cd strony psychologicznej jest to doświadczenie bólu i lęku istnienia oraz radości i szczęścia.

W sytuacjach granicznych — jak określali egzystencialiści — wysuwa się na pierwszy plan przeżycie zagrożenia, cierpienia, bólu i lęku związanego z możliwością śmierci i tym, co ją zapowiada — cierpieniem, chorobami. W innych momentach dochodzi do głosu radość istnienia (szczęście).

Afirmacja własnego istnienia jest doświadczeniem jego kruchości, uwarunkowań, uzależnień. Człowiek jest świadom, że może utracić własne istnienie, może przestać żyć, że nad swoim istnieniem nie panuje całkowicie, że ono nie jest w pełni od niego zależne. Równocześnie człowiek nie chce zgodzić się na swoje nieistnienie. Doświadcza pragnienia trwania na zawsze, życie bez końca. Nie może nawet wyobrazić sobie siebie jako nie istniejącego, nie godzi się na swój kres.

Człowiek pragnie przekroczyć granice narzucone mu przez bieg przyrody, natury, materii i jakby przedłużyć swoje istnienie i utwierdzić się w bytowaniu poprzez działanie, które nie jest zdeterminowane tylko naturą, ale poprzez działanie płynące od niego, u podstaw którego leży jego myśl i jego wola (świadome czyny). Tworzy kulturę. Doświadcza siebie jako podmiot poznający, kochający, decydujący, tworzący. Doświadcza tego, co w filozofii określa się jako „podmiotowość", z której wyrasta działanie — czyn świadomy i wolny, zmieniający środowisko i realizujący samego człowieka (osobę). Tu rodzi się przeżycie szczęścia właściwe wszelkim narodzinom, i to zarówno biologicznym (że narodził się człowiek), jak i duchowym, moralnym, twórczości (twórczość kulturowa).

Interpretując bardziej filozoficznie to doświadczenie można określić je jako doświadczenie zagrożenia bytu człowieka przez nie-byt. Wyraża się ono w następujących modyfikacjach:

— zagrożenie samego istnienia przez choroby, cierpienie, z radykalnym zagrożeniem przez śmierć,

— zagrożenie, które obejmuje całe osobowe, duchowe, moralne życie człowieka.

Doświadczenie człowieka ujawnia w nim pewną dwoistość, rozgrywający się v/ nim samym dramat podlegania koniecznościom (natura) i wolności. Dramat osoby i natury.

Jako byt natury (materialny) podlega (doznaje •— *pati)* przemijaniu, dzieje się w nim coś, co jest niezależne od niego i na co nie ma wielkiego wpływu — rośnie, rozwija się fizycznie, ulega starzeniu; zachodzą więc w nim zmiany aż do skonania włącznie.

Jako osoba, czyli podmiot wyłaniający z siebie rozumne, a więc świadome i wolne działanie — czyn *(agit),* działa i przez swoje poznanie, miłość, twórczość nachylony jest ku przyszłości, ku pełni, ku doskonałości, pragnie jej i działa w tym kierunku, by ją osiągnąć. Jest nieustannie wychylony ku przodowi, działa, rozwija się, jest dynamiczny.

Wyraża się to w pragnieniu poznania, które, jak pokazują dzieje ludzkiej kultury, człowiek nieustannie rozwija, chce poznać coraz więcej, chce wiedzieć, czym jest świat, kim jest on sam, i wciąż czuje niedosyt swojej wiedzy. Nastawiony jest bowiem na poznanie prawdy pełnej, absolutnej. To samo dotyczy dziedziny moralności, miłości, piękna. Ale i w tym dążeniu doświadcza słabości i ograniczeń, czyli doświadcza nie-bytu (przygodności):

— w poznaniu wyraża się to trudem zdobywania prawdy, narażaniem na pomyłki i błędy (fałsz),
— w miłości doświadcza miłości udanej i nieudanej.

Pragnie miłować na zawsze, a wciąż doświadcza w tym niedosytu. W idealnej nawet sytuacji doświadcza lęku, by nie utracić osoby umiłowanej, ale doświadcza przecież i zdrady w miłości, a także sam zdolny jest do zdrady.

W całym życiu moralnym człowiek doświadcza powinności działania dobrego, pragnie dobra, ale często w konkretnym wyborze i działaniu idzie za tym, co gorsze, złe nawet. Doświadcza niespełnienia powinności, a więc zła moralnego, które sięga głęboko w człowieka, jego osobę, bo w tej dziedzinie jest

najbardziej człowiekiem. Tu jest najbardziej twórcą, od niego bowiem zależy spełnienie czy niespełnienie czynu dobrego. Dlatego doświadcza też odpowiedzialności za spełniony czyn, poczucia winy za czyn zły lub nie spełniony, którego należało dokonać.

Całość przeżyć składa się na to, co w filozofii określa się jako przeżycie przygodności w jej formie pozytywnej i negatywnej (przygodności i transcendencji).

Tego rodzaju doświadczenie jest tak fundamentalne, że przekracza wszelkie historyczne, społeczne czy kulturowe uwarunkowania. Jest udziałem każdego myślącego człowieka.

W pewnych okresach czy w pewnych kręgach kulturowych, pod wpływem dominujących tendencji, pewne przeżycia wysuwają się na pierwszy plan.

W starożytności najbardziej dominowało przeżycie zagrożenia w samym istnieniu, lęk przed śmiercią. Obecnie czyni się wszystko, by zatrzeć ślady śmierci, by człowiek z nią się nie stykał. Człowiek choruje i umiera w szpitalu z dala od bliskich, pogrzebem zajmują się specjalnie do tego powołane instytucje, na ulicach miast nie pojawiają się pogrzebowe kondukty. A jednak ludzie umierają i mimo wysiłków i osiągnięć medycyny, by przedłużyć życie, wielu ludzi umiera w młodym wieku, wielu umiera nagle, ginie w katastrofach. Co więcej, zagrożenia istnienia w wymiarze globu przez doskonalone techniką moce i sposoby zabijania wyszły poza krąg *science jiction.*

W religijnie zorientowanym średniowieczu dominował lęk moralny, lęk przed winą, grzechem, potępieniem. Obecnie obserwuje się zmniejszone poczucie winy, poczucie grzechu zdaje się jakby zanikać.

Natomiast na pierwszy plan wysuwa się lęk duchowy — przed pustką życia, samotnością, bezsensem wynikającym z braku uświadomienia celu, który usensownilby nie tylko poszczególne działania ludzkie, lecz także całe ludzkie życie. Stąd ucieczka albo w utopie, albo w narkotyki i inne środki oderwania od rzeczywistości.

2. DOŚWIADCZENIE POTRZEBY UMOCNIENIA I DOPEŁNIENIA W BYCIE

Człowiek doświadcza własnej przygodności i ograniczoności, kruchości swego istnienia, równocześnie doświadcza swej podmiotowości (jest osobą), otwartości, swoistej dynamiki ograniczeń w usiłowaniach Jeh przekroczenia (transcendencji). Uświadamia sobie potrzebę pomocy, umocnienia, dopełnienia, uchronienia przed różnymi formami zła (nie-bytu), nicości.

Człowiek szuka umocnienia najpierw w najbliższym otoczeniu, w przyrodzie, w rzeczach, które tworzy i zdobywa, szuka go u ludzi, w różnych społecznościach: rodzinie, rodzie, klanie, partii, narodzie, państwie itp. Niewątpliwie są to realne i ważne umocnienia osobowego życia ludzkiego. Człowiek potrzebuje i rzeczy, i osób, by istniał. Zwłaszcza ważne jest umocnienie, które daje rodzina, gdzie człowiek od pierwszej chwili jest afirmowany, kochany, gdzie uczy się żyć jako osoba, umacniania w miłości, w trudzie poznawania świata i umiejętności bycia z innymi.

Rzeczy jednak niszczą się, przyroda jest bezwzględna w swojej nieuwadze na przeżycia ludzkiej osoby. Społeczności rozpadają się choćby przez śmierć swoich członków. Umocnienie ani przez rzeczy, ani przez osoby nie jest więc ostateczne.

Człowiek swoim poznaniem, swoją miłością, swoją wolnością przekracza wszelkie społeczności. Doświadcza, że nie jest tylko ich elementem, lecz całością istniejącą w sobie (osobą), choć otwartą i nachyloną „ku drugiemu". Tutaj — używając słów Levinasa — „w twarzy drugiego" człowieka doświadcza potrzeby umocnienia przez osobę doskonalszą niż on sam i inni ludzie.

W doświadczeniu więc swego istnienia z zagrożeniem śmierci, w doświadczeniu swoich ograniczeń i potrzebie ich przekraczania, w pragnieniu pełnego istnienia, trwania, poznawania i miłowania trzeba szukać myśli człowieka o istnieniu

kogoś mocniejszego, kto umocniłby człowieka i w samym istnieniu, i w jego życiu osobowym.

Tylko Bóg może być odpowiedzią na istotne pytania i potrzeby związane z podstawowymi przeżyciami człowieka, podstawowym doświadczeniem związanym z kondycją ludzką, ludzką dolą.

Tutaj w postawach i sercu osoby ludzkiej, która od pierwszych chwil poczęcia jest osobą i staje się coraz bardziej osobą poprzez czyny ludzkie, spełnia się przez poznanie i miłość, poprzez decyzje i wybory, znajduje się klucz do rozwiązania problemu człowieka i korzeń religii, który — jak wszystko w życiu — można odsłonić i rozwinąć lub zakryć, zakopać, zagłuszyć.

W XX wieku byliśmy i jesteśmy świadkami gwałtownego zakrywania i zaprzeczania ontycznych korzeni religii. XIX- i XX-wieczne teorie człowieka, ideologie wskazują na inne drogi umocnienia (zbawienia) człowieka poprzez:

— rzeczy, których jest coraz więcej, coraz lepsze i uzyskane coraz lepszą techniką (postawa „mieć" właściwa dla współczesnego konsumpcjonizmu),
— poprzez społeczności coraz bardziej poszerzane, poprzez kolektyw, v/ którym człowiek uczestniczy, lecz jest jednak tego kolektywu przemijającą cząstką. Kolektyw jest całością, ludzkość, klasa, partia istnieją, choć przemijają jednostki. Istnienie kolektywu ma więc być odpowiedzią na śmierć indywidualnego człowieka (marksizm, Bloch, Fromm).

3. POTRZEBA ZAUFANIA, ZAWIERZENIA OSOBIE

Dzięki temu, że doświadczenie człowieka jest doświadczeniem siebie jako osoby (bytu w sobie), otwartej na świat rzeczy i osób (a więc i dopełnianej przez nie) i przekraczającej je, i jest to doświadczenie pierwotne, fundamentalne, człowiek

może tylko przejściowo powierzyć siebie rzeczom lub społecznościom.

Niewątpliwie posiadanie rzeczy i udział w społecznościach umacniają istnienie i działanie człowieka, ale czynią to przejściowo, czasowo, „w drodze". Ostatecznie same okazują się bezsilne i bezradne wobec radykalnego zagrożenia, jakim jest dla człowieka śmierć. Człowiek-osoba umiera i nie pomogą najlepsze rzeczy i najmocniejsze społeczności.

Rozumiejące doświadczenie swego istnienia i działania rodzi myśl, że to umocnienie może dokonać się poprzez zawierzenie komuś, a nie czemuś; komuś, kto kocha.

Przekroczenie granicy śmierci bierze się z odniesienia do Boga, które człowiek zdolny jest poznać, uświadomić, choć z wielkim trudem i z narażeniem na wiele błędów. Człowiek jest bowiem *capax Dei* (zdolny poznać Boga), a nie jest, jak głoszą ideologie ateistyczne, *efficiens Deum* (sprawiający Boga).

Człowiek nie może stać się Bogiem przez to, że chce nim być, że się nim uczyni (prometejski ateizm), ale może stać się synem dzięki temu, że uzna Boga za źródło życia i wartość ostatecznie usensowniającą jego życie, które nie kończy się w wymiarach przestrzenno-czasowych. W nich odbywa tylko drogę do pełni, jest tylko ruchem ku spełnieniu, a nie spełnieniem.

Człowiek zdolny jest więc odczytać swoje istnienie jako istnienie partycypatywne, pochodzące od Boga na drodze dobrowolnego stwarzania, a więc z miłości (Bóg chciał nas powołać do istnienia jako osoby, a więc zdolne poznać miłość Bożą i na nią odpowiedzieć miłością). Stąd płynie godność i wielkość człowieka i stąd nadzieja, bo ona jest tam, gdzie miłość, a nie tylko strategia.

Inaczej nie można zrozumieć istnienia człowieka niż tylko jako owoc miłości i drogę do pełnej miłości, która jest silniejsza niż śmierć.

Ostateczną odpowiedzią na problem człowieka jest właśnie religia, budowana na uświadomieniu sobie sięgającego korzeni

bytu i szczytu pragnień związku człowieka z Bogiem — Osobą. Przeżywanie swego życia w perspektywie „Ty" transcendentnego, które nie eliminuje innych osób i rzeczy, ale je wszystkie ogarnia, umacnia, usensownia.

4. DOŚWIADCZENIE LUDZKIE A DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Opisane powyżej doświadczenie ludzkie nie jest doświadczeniem religijnym[3]. Jest doświadczeniem przedreligijnym, fundamentalnym dla odpowiedzi na postawione pytanie, dlaczego istnieje religia?

— bo ukazuje człowieka jako osobę, potrzebującą dopełnienia i umocnienia;

— bo rozwiązuje problem zła, cierpienia, ze złem fundamentalnym, to znaczy z problemem śmierci.

Każda religia i tylko religia rozwiązuje problem śmierci — „ale zbaw nas od złego", złego właśnie jako unicestwienia i w sensie ontycznym, i w sensie moralnym.

Bez przyjęcia istnienia Boga nie można by zrozumieć człowieka. Dramat człowieka byłby nierozwiązywalny, gdyby życie osoby ludzkiej kończyło się wraz ze śmiercią.

Doświadczenie to w filozofii człowieka rozwija się i pokazuje, że religia nie jest czymś stworzonym przez człowieka, dodanym z zewnątrz. Nie jest zjawiskiem historycznym (powstała, istniała jakiś czas i przeminie). Nie jest faktem tylko psychicznym, jak twierdzą Freud lub Fromm, czy tylko społecznym, jak twierdzą marksiści, ale jest faktem psychicznym i faktem społecznym, i faktem kulturowym, nabudowanym na fakcie ontycznym, to znaczy na faktycznym istnieniu Boga,

[3] **Na temat różnych znaczeń „doświadczenia religijnego" zota. Z. J. Zdybicka,** *Problem doświadczenia religijnego,* **„Roczniki Filozoficzne" 25 (1977), z. 2, s. 5—23.**

z którym człowiek czuje się związany, istniejąc dzięki uczestnictwu v/ istnieniu Boga.

Właśnie odczytanie pozycji człowieka i danie pełnej odpowiedzi na rodzącą się w doświadczeniu potrzebę osobowego dopełnienia i umocnienia jest niezmiernie trudne. Tym tłumaczy się wiele błędów, naiwne wyobrażenie o bogach czy nawet wielość religii. Człowiek ubóstwiał, jakby absolutyzował rzeczy i osoby.

Dlatego w dzieje człowieka wkroczył Bóg i ujawnił swoją obecność, i objawił człowieka samemu człowiekowi (objawienie nadprzyrodzone). Objawienie nadprzyrodzone nie znosi podstawowego doświadczenia ludzkiego, lecz je dopełnia. Tylko człowiek-osoba, nosząca w swoim sercu przeżycia, które opisałam, zdolny jest przyjąć „Objawienie" — wiedzę z góry, nie przekreślającą, lecz dopełniającą pierwociny jego poznania i pragnień.

Z momentem przyjęcia objawienia rozpoczyna się życie religijne i pełne doświadczenie religijne. Przechodzimy też z pozycji filozofii (naturalnego poznania) na pozycje wiary i teologii.

W chrześcijaństwie — w Chrystusie ukrzyżowanym — objawiła się miłość „mocniejsza niż śmierć" i przekraczająca śmierć. W Chrystusie — Bogu-człowieku, Osobie kochającej i cierpiącej — do końca rozwiązuje się problem wszelkiego ludzkiego cierpienia, problem zła. To Chrystus wybawia człowieka od wszelkiego zła.

Dlatego Jan Paweł II tak często powtarza w świecie, który często w rzeczach i społecznościach upatruje zbawienie proponowane przez ateistyczne ideologie: „Nie można zrozumieć człowieka bez Boga, nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa".

Perspektywa, którą wnosi do życia ludzkiego religia, ma kolosalne znaczenie nie tylko eschatologiczne. Ukazując nadzieję na życie wieczne — rozwiązuje największe zło człowieka, zagrożenie śmiercią, wprowadza personalistyczną perspektywę dla wszystkich działań ludzkich, dla ludzkiej kultury,

która pochodzi od człowieka i powinna służyć dobru człowieka. Nauka, technika są dobre i cenne, o ile pomagają człowiekowi być bardziej człowiekiem, osobą świadomą i wolną.

Religia utwierdza w samych podstawach podmiotowy (osobowy) charakter istnienia człowieka, dopełniając go w poznaniu, wolności, twórczości.

U podstaw życia ludzkiego jest afirmacja przez miłość nie tylko rodziców, ale samego Boga, dzięki któremu człowiek ostatecznie istnieje i jest powołany do odpowiedzi miłości. Tu jest źródło godności i wartości osoby ludzkiej.

Religia otwiera nieskończone wprost perpektywy dla twórczości człowieka, dla kultury, cywilizacji, a więc przemiany środowiska, a przede wszystkim wewnętrznej przemiany samego człowieka, by umiał być dla innych, umiał kochać wedle miary nieskończonej. „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5,48).

S. Zofia J. Zdybicka

Ks. Andrzej Maryniarczyk SDB

Systemy a filozofia

"Człowiek w kulturze", 1993 nr 1, s. 59-73

Słowo „system" budzi dziś przeróżne skojarzenia; jedni utożsamiają go z matematyką inni z filozofią. Dla pierwszych jest symbolem obiektywizmu i precyzji dla drugich zniewolenia i abstrakcji. Skojarzenia te dotyczą nie tylko dziedziny filozofii i nauki lecz także życia społecznego. Obok systemów filozoficznych (Platona, Arystotelesa czy Hegla) i kosmologicznych (Ptolomeusza, Kopernika) oraz teorii naukowych wyróżnia się również systemy polityczne, religijne czy etyczne.

Na przestrzeni historii ludzkiego poznania zauważamy z jednej strony naturalny trend do ujęć systemowych i formowania systemów, co przejawia się w powstawaniu różnego rodzaju teorii i modeli wyjaśniania świata, z drugiej ciągłe przeciwstawianie się zawężaniu obrazu świata i manipulacji jakiej poddawany jest człowiek poznający w ramach jakiegoś systemu.

Nad terminem „system" zaciążyło pojęcie ograniczenia wolności poznania i działania, a także konstruktywizmu i manipulacji rzeczami.

W historii filozofii dostrzegamy stały wysiłek człowieka skoncentrowany na uwalnianiu poznania i działania ludzkiego z niewoli systemów. Wysiłek ten dość często podobny jest do pracy mitologicznego Syzyfa wtłaczającego na górę kamień, który ciągle spada, i od którego w żaden sposób nie może się uwolnić, bowiem dążenia do wyzwolenia „z niewoli systemu" nierzadko kończą się popadnięciem w niewolę konstruowania innego systemu.

W artykule tym zatrzymamy się na dziejami wyzwalania się człowieka z niewoli systemów obecnych w naszym poznaniu w postaci mitów, teorii, modeli naukowości czy ideologii naukowych. Problem jest o tyle ważny, że wiąże się z pytaniem czy poznanie nasze dotyczy poznania świata realnego czy naszych konstruktów i pojęć o nim? Uświadomienie sobie tego problemu i odpowiedź na to pytanie jest wiążąca szczególnie dla filozofii, która z natury swej ma być poznaniem świata realnego, a nie konstruktów *a priori,* jak również dla nauki i kultury, które zakorzeniają ludzkie życie poznawczo-duchowe albo w świecie realnym albo w świecie fikcji[1].

1. ŹRÓDŁA BUNTU PRZECIW UJĘCIOM SYSTEMOWYM

Uświadomienie sobie wolności jako niezbywalnej wartości tak w wymiarze osobowym jak i społecznym leży u podstaw buntu przeciw wszelkiego rodzaju jej ograniczeniom. W skrajnych przypadkach odrzuca się nawet prawdę jako zagrożenie wolności.

Nic więc dziwnego, że podejrzliwie patrzy się na wszelkiego typu nauki, filozofie, religie, etyki, polityki czy ekonomie, które budowane są na model systemu. „System" — stał się synonimem zniewolenia i główną przyczyną zagrożenia wolności tak w sferze działalności poznawczej (theoria) jak i praktycznej (praksis) oraz wytwórczej (pojesis). Nikt nie chce już widzieć świata, jak Platon, Arystoteles, Hegel czy Schelling, którym rządzi odwieczna zasada i który uporządkowany jest według jakiegoś modelu. Nikt też nie chce poznawać świata poprzez, okular jakiegoś systemu.

Obok wolności narodowej, społecznej czy osobowej — człowiek współczesny poszukuje przede wszystkim wolności w poznawaniu świata, wartościowaniu rzeczy i osób oraz spraw i procesów.

[1] **Zob. A. Krąpiec,** *O rozumienie filozofii. Dzieła,* **T. XIV, Lublin 1991, s. 15nn.**

Tymczasem w totalnej walce o prawo do wolności nie zawsze docenia się tę ostatnią (wolność poznania) i źródła jej zagrożenia. Stąd odwrót od ujęć systemowych przypomina czasami ucieczkę, w której każdy biegnie na oślep, po drodze gubi to co przy sobie posiada, a w powszechnym zamieszaniu już nie wie czy ucieka czy też powraca.

W filozofii zaczęła królować metoda analizy, w nauce bezzałożeniowości i nieokreśloności, w polityce zasada liberalizmu zaś w etyce amoralizmu. A wszystko to w imię wolności.

Tymczasem paradoksem pozostaje fakt, że owa ucieczka od systemu kończy się konstrukcją nowego systemu, w którym naczelną zasadą systemowości jest nie być systemem, zakładać, że nie ma założeń, ukazywać model świata i przedmiotów jako w sobie nieokreślonych i nieuporządkowanych.

Powstaje więc pytanie czy istnieje jakaś realna możliwość przerwania tego błędnego koła systemu i uwolnienia się z jego więzów. Propozycje rozwiązania „zagadki" systemu padały tak ze strony filozofii jak i nauki.

1.1. Filozoficzna droga wyzwolenia poznania

Filozofia zostaje wyodrębniana przez starożytnych myślicieli jako droga wyzwolenia myślenia ludzkiego z niewoli mitologii, religii czy magii. W rezultacie odkryto pierwsze zasady — *arche* świata, które pozwoliły uformować nowy obraz świata. Fizycy jońscy zasadę tę indentyfikowali z upostaciowioną materią. Wszystko było więc z materii i wszystko było materią. Światem niepodzielnie rządziła zasada materii.

Zerwano więc z systemem mitów i obrazów religijnych krępujących poznanie ludzkie, a odwołano się do filozofii. Początkiem wszechrzeczy jest woda — będzie uczył Tales *(Diog. Łaert. I 27).* Inni wskażą na ogień (Heraklit), powietrze (Anaksymenes), ziemię (Ernpedokles) czy bezkres (Anaksymander). Świat więc i rzeczy są multiplifikacją tejże materialnej PRAZASADY występującej pod różną postacią.

Dziś z perspektywy czasu widzimy, jak złudny był optymizm starożytnych fizyków, co do rozwiązania zagadki świata i wyzwolenia poznania z niewoli mitów i przesądów religijnych. I wiemy też dlaczego tak się stało. Stało się to mianowicie dlatego, że bardziej zaufali swoim wrażeniom zmysłowym niż samym rzeczom. Rzeczy były przecież bardzo różne, zróżnicowane w swej naturze i strukturze, zostały natomiast ze względu na naturę zmysłów poprzez które były odbierane potraktowane jako takie same. „Ziemię widzimy ziemią — uczył Empedokles —• wodę wodą, powietrzem boskie powietrze, ogniem trawiący ogień, miłością miłość, niezgodę smutną niezgodą" *(Vorokr. B 109).* Natura zmysłów wyznaczyła zarazem naturę rzeczy.

W ten sposób już na samym początku formowania się wolnego poznania, pojawiło się zagrożenie tej wolności. Wynikać to będzie z redukcji przedmiotu poznania do jednego z aspektów jego doświadczenia. Całość zaś zakończy się zbudowaniem systemu I1YLOZOISTYCZNEGO, w którym wyjaśnienie różnorodności zostanie podporządkowane zasadzie materii. Człowiek znowu znalazł się w matni systemu.

Propozycję nowej drogi wyzwolenia podda z kolei Platon. Osobliwością tej drogi będzie to, że dotyczy ona nie tylko wyzwolenia ludzkiego poznania lecz całego człowieka. Platońska filozofia będzie więc drogą uwolnienia duszy z błędu zapomnienia, a w ostateczności z więzów materii, która to zapomnienie pogłębia.

Platon proponuje zatem, by poznawać świat i przedmioty w tym co w nich jest stałe, niezmienne, niematerialne. Widzieć rzeczy w ich eidosie (idei). Jana widzieć w idei człowieka, bo ona jedynie pozostaje i trwa niezmiennie. Jabłoń widzieć w idei drzewa, bo ta nie podlega zniszczeniu. I tak narodził się system Platońskich IDEI i nowy obraz świata.

Mit jaskini, w której dusza przykuta do kamienia ogląda cienie rzeczy, posłużył Platonowi by ukazać sytuację człowieczego losu.

Platon zafascynowany perspektywą poznania rozumowego, które miało stanowić jedyne źródło wyzwolenia człowieka z niewoli zmysłów, wpada w kolejną pułapkę. Pułapka ta będzie polegać na tym, że utożsami on sposób poznawania rzeczy ze sposobem ich istnienia. Jana poznajemy poprzez ideę człowieka, a nie istnieje przecież człowiek jako człowiek, tylko istnieje konkretny Jan. Człowiek (idea) jest obrazem utworzonym przez nasz intelekt, dzięki któremu możemy sprawniej poznawać konkretnych ludzi.

I oto tak narodzi się nowy system — system IDEI — który na długo zawładnie filozofią i myśleniem ludzkim.

Z kolei propozycję nowej drogi osiągania wolności poznania przedstawi Arystoteles. Niewystarczałność i ograniczoność propozycji poprzedników widział w tym, że jedni dopuścili do zdominowania poznania przez wrażenia zmysłowe (fizycy Jońscy) inni zaś, jak Platon, zabsolutyzowali poznanie intelektualne. W przypadku pierwszym system wrażeń zmysłowych wyznaczył sposób istnienia rzeczy, w drugim zaś system sposobu poznania zdeterminował sposób istnienia przedmiotów. W obu przypadkach świat realnych przedmiotów został ubezwłasnowolniony.

Arystoteles chce związać filozoficzną drogę wyzwolenia poznania z. przedmiotem. Chce więc połączyć empiryzm starożytnych Jończyków z Platońskim intelektualizmem. Wskazuje więc na konkret z całym bogactwem treściowego uposażenia, jako przedmiot poznania, oraz na intelekt jako władzę poznawczą, która potrafi z danych zmysłowych czerpać istotne treści i w ten sposób ujmować obraz rzeczy. Uformowany jednak obraz rzeczy — przestrzeże Arystoteles — choć zakorzeniony jest w konkrecie, jest jednak zasadniczo różny od samej rzeczy. Jest bowiem aspektywny, fragmentaryczny i stanowi jakby wypadkową metody poznawania. Metodę tę nazwie Arystoteles abstrakcją.

Metoda ta pełni ważną rolę w poznaniu filozoficznym. To dzięki niej docieramy do istoty rzeczy, która sama z siebie jest „niewidoczna". To dzięki metodzie abstrakcji istota kon-

kretnego przedmiotu staje się dla nas dostępna. Sposób jednak poznania przedmiotu — zauważy Arystoteles — jest zasadniczo różny od sposobu jego istnienia. Rzeczy istnieją jednostkowo, konkretnie i z całym uposażeniem treściowym, a poznajemy je ogólnie i aspektowo. Co więcej, zasada porządkowania treści, ich uogólnienie jest tworem intelektu. Została ona skonstruowana dla określonych celów poznawczych; dla poznania np. matematycznego, fizykalnego czy filozoficznego. Wyznacza więc określony system interpretacji przedmiotów.

Arystoteles położył więc akcent na metodę abstrakcji jako gwarant wolności' poznania ludzkiego. I to zadecydowało, że jego pierwotne deklaracje, by poznanie związać tak z przedmiotem jak i intelektem i w ten sposób zagwarantować obiektywizm poznania, pozostały tylko deklaracjami. Przyjęta bowiem metoda abstrakcji, a więc odrywania określonych cech od przedmiotu, zamiast drogi wyzwolenia ludzkiego poznania stała się drogą do budowania nowego systemu.

Próbę uzupełnienia propozycji Arystotelesa podejmie w XIII wieku Tomasz z Akwinu. Jego jednak wysiłek będzie musiał czekać długie stulecia by został zauważony i wykorzystany.

Jeszcze jedną próbę ratowania wolności poznania ludzkiego przed zniewoleniem podejmą filozofowie nowożytni, a wśród nich Kartezjusz, Kant i Hegel.

Generalnie rzecz ujmując, można by powiedzieć, że źródło i przyczynę ograniczeń wolności poznania, widzą oni przede wszystkim w przedmiocie, z którym starożytni wiązali poznanie. Stąd Kartezjusz zaproponuje by wychodzić od subiektywnej idei, która sama w sobie jest jasna i oczywista. A taką właśnie jest idea samoświadomości siebie: myślę, więc jestem. Wolne poznanie to takie, które przebiega od jasnej do jasnej i wyraźnej idei. Poznawać zatem, to rozkładać na czynniki prostsze i jaśniejsze idee złożone. Metoda analizy jest więc metodą wyzwolenia poznania ludzkiego.

Kant jeszcze bardziej radykalnie zwiąże wolność poznania z samym intelektem. Intelekt jest absolutnie wolnym w swym

poznaniu. Rzeczy są takimi jakimi określa je intelekt. Że są przestrzenne, czasowe, wielkie i małe, twarde i zmienne, rozstrzyga o tym nasz intelekt, który widzi je poprzez wrodzone formy poznawcze (kategorie *a priori).*

Hegel natomiast dopełnił filozoficznego programu wyzwolenia człowieka w swym programie filozofii absolutnej jedności prawdy i przedmiotu. Przede wszystkim Hegel zniesie opozycję podmiot—przedmiot, na rzecz jedności prawdy i przedmiotu — jako największy błąd filozofii klasycznej. Nie ma podmiotu i nie ma przedmiotu — jest tylko dziejąca się prawda i stająca się rzeczywistość. Ujawnia się ona w naszych pojęciach, sądach, rozumowaniu i w historii. Poznanie prawdy bytu zatacza coraz szersze kręgi, ujawnia się w pojęciach, języku i historii, ale nie identyfikuje się z nimi. Prawda (tak jak i byt) ciągle się staje.

I oto tak doszliśmy do największego paradoksu wyzwolenia poznania ludzkiego z niewoli systemu. Przy okazji jednak, człowiek został wydziedziczony w ogóle z, poznania. Wszystko bowiem co formułuje w poznaniu nie jest tym co poznaje. Zasada sprzeczności jest naczelną zasadą bytu i istnienia. Wyzwolenie kończy się absolutnym agnostycyzmem[2].

Człowiek współczesny doświadczając na własnych barkach ograniczoność i braki filozoficznych dróg wyzwolenia poznania z niewoli systemów, poszukując jednak ciągle prawdy, będzie zwracał się o pomoc do nauk pozafilozoficznych czy to matematyczno-formalnych czy przyrodniczych. Wprawdzie filozofia pozytywistyczna jeszcze raz podejmie wezwanie o przywrócenie wolności poznaniu, ale uczyni to kosztem samozagłady filozofii. Rezygnując bowiem z autonomii metod i celów przejmie funkcję ideologii nauk formalnych lub matematycznego przyrodoznawstwa.

Przyjrzyjmy się z kolei dziejom scjentystycznych dróg wyzwolenia poznania ludzkiego.

[2] **Zob. B. A. G. Fuller,** *Historia filozofii,* **T. 1, Warszawa 1967, s. 62—70, 310—44; por.** *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia starożytna Grecji i Rzymu,* **Warszawa 1970.**

1.2. Scjentystycz-na droga wyzwolenia poznania

Wyodrębnienie się nauk szczegółowych z filozofii sprawiło, że nauka stała się konkurencyjną drogą wyzwalania poznania z niewoli systemów. Geometryczno-matematyczny model budowania nauki *(more geométrico)* zaproponowany już przez Arystotelesa został w całości zastosowany dopiero przez Kartezjusza.

Jeśli filozofia gwarancję wolności poznania widziała w zerwaniu z systemem mitów i wierzeń religijnych i zwróceniu się do świata natury i rozumu, to nauki przyrodnicze zagrożenie wolności poznania będą upatrywać w zbyt ogólnym aspekcie, jakim operuje poznanie filozoficzne, oraz w samej spekulacji. Matematyczny rygoryzm i konstruktywizm, uznany za jedyny model naukowości, stanie się drogowskazem do osiągnięcia wolności poznania.

Model matematycznego przyrodoznawstwa, humanistyki, a także filozofii stanie się wzorem uprawiania „wolnej" myśli naukowej. W rezultacie filozofia poddania programowi formalizacji, stanie się logiką, w której poznanie ogranicza się do operacji na zakresach pojęć. Psychologia, w której metody statystyczne będą podstawowym narzędziem determinacji badanego faktu, stanie się dziedziną matematyki. Podobnie będzie z fizyką, kosmologią czy antropologią. Dla poszczególnych dyscyplin naukowych poszukiwać się będzie odpowiednich modeli formalnych jako gwarancji wolności i obiektywności poznania.

Można więc powiedzieć, upraszczając nieco problem, że mamy do czynienia z powszechnym procesem matematyzacji nauk przyrodniczych jak i filozoficznych. Budowanie zaś nauki more *matemático (geométrico)* — stało się główną drogą realizowania wolności poznawczej.

Wprawdzie droga ta przyniosła wiele korzyści dla rozwoju metodologii oraz precyzacji samych struktur rozumowych, to jednak w ostateczności sam model (matematyczny) budowania wiedzy jak i metoda formalizacji stały się same dla siebie przedmiotem poznania. W rezultacie zaś z pola widzenia utracono to co najważniejsze: przedmiot czyli świat realny. Nauko-

wiec-filozoí stał się bardziej funkcjonariuszem metody, którego głównym celem jest wdrażać metodę, niż badaczem świata.

W konsekwencji droga ta doprowadziła do zredukowania różnorodności aspektów badanych przedmiotów do jednego: ilościowo-jakościowego i do zatarcia specyfiki poszczególnych dyscyplin naukowych.

Matematyczny bowiem model budowania wiedzy dąży do podporządkowania sobie sposobu istnienia rzeczy i sprawia, że przedmiotem poznania nie jest realny przedmiot, lecz konstrukt utworzony w oparciu o wyabstrahowane aspekty ilościowe. Niemniej jednak ten styl poznawania i budowania wiedzy stanie się nośnym przez długie stulecia aż do czasów współczesnych.

Uwolnienie poznania z niewoli systemów filozoficznych, które miał przynieść matematyczny model poznawania zostało okupione bardzo drogo, a mianowicie popadnięciem w niewolę systemów formalnych. W ramach tychże systemów świat został pozbawiony swej różnorodności oraz całego bogactwa treściowego.

Jako kolejna propozycja scjentystycznej drogi wyzwolenia poznania pojawia się droga eksperymentu (more *experimentan).* Wszystko poddać eksperymentowi. Poznanie to ciąg nieustannego eksperymentowania, budowania teorii i ich sprawdzania. W poznaniu będzie więc przeważał prymat eksperymentu nad argumentem. Miało to zagwarantować poznaniu wolność od wszelkich podejrzanych spekulacji. Ale i tu pojawiły się kolejne zasadzki zniewolenia i systemowości. Zasadzka ta polega na tym, że przedmiotem eksperymentalnego poznania nie jest rzeczywistość, lecz hipoteza. W miejsce poznawania przedmiotów, poznajemy modele teorii. Przedmioty zostały potraktowane drugorzędnie jako potrzebne do sprawdzania postawionej hipotezy. W nauce zapanował pozorny realizm. Pozorność ta przejawia się w tym, że nie rzeczy są przedmiotem poznania ale modele teorii czy hipotez. Realne rzeczy są potrzebne do sprawdzenia czy przyjęty model lub hipoteza „przylega" w jakimś miejscu do rzeczywistości. Pozytywny wynik nie jest jednak równoznaczny z poznaniem rzeczywistości.

W ten sposób został stworzony potężny przedział pomiędzy realizmem a empiryzmem. Empiryzm to pozór realizmu. Konkretne przedmioty jak i świat istniejący nie są w empiryzmie celem poznania, lecz kryterium sprawdzania czy sformułowany model lub teoria przystaje do rzeczywistości[3].

Jako uzupełnienie powyższej propozycji można potraktować fakt odwoływania się do obserwacji uznawanej za drogę do realizowania poznania wolnego i obiektywnego. Stąd wskazuje się, że zerwanie ze spekulacją a odwołanie się do obserwacji jest podstawą wolności poznania i źródłem rewolucji naukowej. Jednak dość szybko przekonano się, że tak obserwator jak i sposób prowadzenia obserwacji nie są wolne od elementów systemowości, które przenoszą za sobą przyrządy (teleskopy, mikroskopy, monitory czy komputery), a także obrany punkt obserwacji. Stąd i w tym przypadku poznający znalazł się v/ pułapce systemu.

Kolejną propozycję jaką odnajdujemy w historii nauki, a która zawładnie współczesnym myśleniem jest niczym innym jak odwołaniem się do systemu jako jedynej drogi realizacji wolności poznania. Nie jest to rezygnacja z dotychczasowego wysiłku, jaki podjęła nauka na rzecz wyzwolenia poznania, lecz jest próbą uświadomienia sobie, że poznanie nasze z natury swej musi dokonywać się w ramach określonych schematów, obrazów rzeczy czy pojęć.

Pojawia się więc w latach 50. naszego stulecia program OGÓLNEJ TEORII SYSTEMÓW jako swoistej filozofii propagującej ujęcia systemowe, widząc w nich jedyną drogę poznania prawdziwej natury rzeczy[4]. Tylko ujęcia systemowe — głosi *credo* zwolenników ujęć systemowych •— gwarantują obiektywność i wolność poznania. Model systemu może być organicystyczny, kosmologiczny, cybernetyczny czy matema-

[3] **Zob. S. Kamiński,** *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk,* **Lublin 1981, s. 55nn.**

[4] **Zob. L. von Bertalanffy,** *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów,* **w:** *Ogólna teoria systemów. Tendencje rozwojowe,* **red. J. G. Klir, Cz. Berman, Warszawa 1976, s. 27—47.**

tyczno-logicystyczny. W ogólnej teorii systemów proponuje ponaddyscyplinarne pojęcie systemu, które stanowiłoby podstawę organizowania wolnego poznania w każdej dyscyplinie naukowej[5]. W ten sposób OGÓLNA TEORIA SYSTEMÓW przejmuje funkcję metafizyki (ontologii), z tą tylko różnicą, że metafizyka dostarczała naukom szczegółowym wiedzy na temat koniecznych i przedmiotowych warunków istnienia każdego realnego przedmiotu, natomiast OTS konstruując strukturalne modele przedmiotów propaguje je jako faktycznie istniejące rzeczy.

W ten oto sposób dochodzimy do punktu wyjścia na terenie nauki. Zamyka się przed nami koło scjentystycznych dziejów wyzwolenia poznania propozycją budowania systemów. Paradoks ten dostrzegają tak sami naukowcy jak i filozofowie. Dla jednych fakt ten jest jeszcze jednym argumentem na rzecz specyptycyzmu i agnostycyzmu, dla innych bodźcem do poszukiwania nowej interpretacji pojęcia „system", skoro ujęcia systemowe towarzyszą zawsze ludzkiemu poznaniu.

Historia zaś rozwoju filozofii jak i nauki jest księgą, która winna nas ustrzec przed powtarzaniem tych samych błędów. Spróbujmy zatem jeszcze raz sięgnąć do niej i przybliżyć tę myśl, która pojawiła się na przełomie XIII wieku, a która wtedy nie została dostrzeżona i wykorzystana. Chodzi tu o Tomaszowa propozycję poznawania przedmiotów i budowania wiedzy powszechnej, a która, wydaje się, może być skuteczną drogą uwolnienia się z „matni aprioryzmów" w filozofii.

2. POWRÓT DO RZECZY GWARANCJĄ WOLNOŚCI POZNANIA

Hasło powrotu do rzeczy stało się słynnym zawołaniem E. Husserla *(zurück zu den Sachen),* ale nie tylko jego. Świadomość wiązania poznania z konkretem towarzyszy poprzez

[5] **Zob. E. Laszlo,** *Systemowy obraz świata,* **Warszawa 1978.**

całe dzieje filozofii. Problem jednak w tym jak w praktyce było to realizowane. Czy rzecz była przedmiotem poznania czy tylko okazją.

Jak mogliśmy zauważyć tak przed filozofią jak i nauką pojawił się nierozwiązalny problem systemu. Obie propozycje wyzwolenia poznania z niewoli systemu dokonywały się w obrębie implicite przyjmowanych systemów. W związku z tym pojawia się pytanie czy zagrożeniem wolności poznania jest jakikolwiek system, czy może określony system, skoro każdemu poznaniu tak filozoficznemu jak i naukowemu towarzyszy formowanie systemu [6].

Ukazane powyżej propozycje filozoficznej oraz scjentystycznej drogi gwarancji wolności poznania zdają się popełniać jeden podstawowy błąd. Polega on na tym, że wolność poznania upatrują albo w doświadczeniu empirycznym, albo w metodzie poznawania albo w samym poznaniu. Tymczasem gwarantem wolności wydaje się być realny przedmiot stale obecny w naszym poznaniu. To przedmiot może nas uczynić naprawdę wolnymi w poznaniu.

Powrót do rzeczy oznaczał dla Tomasza powrót do realizmu poznawczego, w którym konkret istniejący nie jest kryterium weryfikacji metody czy systemu, ale przedmiotem poznania. Formowane zaś pojęcia, schematy, modele czy wreszcie teorie są poznawczą odpowiedzią na określony sposób istnienia rzeczy.

Tomaszowa propozycja realizmu poznawczego odwołuje się do faktu istnienia wielości rzeczy, ich wielorakiej złożoności oraz analogiczności w istnieniu. Znaczy to, że każdy przedmiot istnieje swoim własnym aktem istnienia, który organizuje sobie odpowiednio całą wewnętrzną strukturę rzeczy, na którą składają się różnorodne elementy; konieczne i niekonieczne, powszechne (transcendentalne) i kategorialne, stałe i zmienne [7].

[6] **Zob. A. Krąpiec,** O *rozumienie filozofii,* **dz. cyt., s. 30 nn.**

[7] **Zob. E. Gilson,** *Realizm tomistyczny,* **Warszawa 1968,** s. **80nn.**

Dla poznającego pozostaje główne zadanie by tak zbliżać się do przedmiotu, aby poprzez obrany punkt widzenia, wyróżniony aspekt czy metodę, już na początku nie ograniczył perspektywy poznania samej rzeczy poprzez widzenie jej w ramach jakiejś teorii, modelu czy obrazu. Ten neutralny punkt wyjścia to pierwszy krok na drodze wolnego poznania. Drugim jest sam przebieg procesu poznania.

Poznanie jest przede wszystkim dialogiem z istniejącą rzeczą, a nie z myślą o tej rzeczy, czy z jej pojęciem, wyobrażeniem lub postrzeżeniem. Poznanie jest więc ciągłym „pytaniem" istniejącej rzeczy, zaś otrzymywane odpowiedzi będą werbalizowaniem w pojęciach, wyrażane w języku i układane w teorie. Jednak zasadniczym *novum* tej drogi poznawczej jest to, że kryterium tworzenia obrazu rzeczy, jak i formowania wiedzy, nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do rzeczy, ani czymś wcześniej przyjętym lecz wyznaczonym strukturą i naturą rzeczy.

O różnicy pomiędzy istotnymi a nieistotnymi ujęciami (obrazami) rzeczy rozstrzygać będzie to, czy w jego ramy wchodzą elementy konstytutywne (a więc takie bez których nie może istnieć ta rzecz) czy przypadłościowe, nie zaś wcześniej przyjęte kryterium. Podobnie będzie w przypadku porządkowania twierdzeń stanowiących podstawę filozoficznej teorii. O hierarachii twierdzeń, zasadzie ich porządkowania, oraz ich apodyktyczności i zasięgu rozstrzygnie to, do których elementów bytu (konkretu) się odnoszą i jakiego typu zależność pomiędzy elementami opisują.

W ten sposób zarysowuje się szansa zerwania z typem filozofii, która nie jest poznawaniem realnego świata ale operacją na pojęciach. Filozofii, nad którą będzie ubolewał M. Heidegger, gdyż zanika w niej myślenie na rzecz kombinowania, czyli operowania na pojęciach.

Tomaszowa propozycja przerwania zaczarowanego „koła" aprioryzmów w filozofii, obecnych w formie różnorodnych konstrukcji systemowych, wydaje się być jak dotąd jedną (jeśli nie jedyną) z ciekawszych ofert dla współczesnego czło-

wieka. Zgodnie z tą propozycją wpierw afirmujemy istnienie wielorako złożonych przedmiotów. Przedmioty te dane nam są w doświadczeniu jako całości w sobie odpowiednio zorganizowane i uporządkowane, według właściwego im aktu istnienia (ludzkiego, zwierzęcego, roślinnego itp.). I nie jest to założenie, to rezultat czytania natury rzeczy danych nam w codziennym doświadczeniu.

W ten sposób postrzegane w swym istnieniu rzeczy jawią się jako naturalne systemy, to znaczy całości w sobie uporządkowane według odpowiedniego im aktu istnienia. Stąd dostrzeżona w poznaniu systemowość i wyrażona w pojęciach, sądach czy teoriach jest odpowiedzią poznawczą na zastany „stan rzeczy", a nie jego kreacją. Oczywiście ujęcia te możemy później parcelować i rozbijać, odpowiednio do obranego celu i metody poznania. Będziemy mieli z tym do czynienia w naukach szczegółowych; tak przyrodniczych jak i formalnych, lecz poznanie filozoficzne (w sensie metafizyczne) stanowić będzie rzeczywistą bazę ich realizmu poznawczego.

W takim przypadku wyrażenie „system" przybierze odpowiednio sobie właściwe znaczenie.

Tomasz w tego typu interpretacji pojęcia „system" nie jest odosobniony. Warto tu wspomnieć, jak starożytni filozofowie rozumieli słowo „system". W pierwotnym znaczeniu słowo *„avoxr\\ia — axor\"* odnoszono na oznaczenie ciała człowieka lub zwierzęcia, całości zorganizowanej i w sobie uporządkowanej, a także kosmosu. W dalszej dopiero kolejności odnoszono go do oznaczenia filozofii, o ile ta przypominała całość organiczną lub stanowiła uporządkowaną wiedzę o charakterze mądrościowym.

Czasy średnie i nowożytne zapożyczyły słowo „system" zawężając jednocześnie jego znaczenie do płaszczyzny metodologiczno-epistemologicznej. Pociągnęło to za sobą rozumienie systemu jako modelu czy struktury uprzednio skonstruowanej, która stanowi zasadę organizowania poznania i kryterium porządkowania wiedzy. Dziedzictwem tego zawężenia było łącze-

nie systemu z czymś co musi być *a priori* utworzone, oraz co jest tworzone w oderwaniu od przedmiotu.

Tymczasem, jak widzimy, bazą właściwej interpretacji terminu „system" jest nawiązanie do jego pierwotnego znaczenia, zgodnie z, którym termin ten wskazuje na określony sposób istnienia przedmiotu czy całego kosmosu. Pozwoli to nam podstaw systemowości wiedzy i ujęć poznawczych poszukiwać v/ strukturze bytu, unikając w ten sposób „manipulacji" rzeczami w procesie ich poznawania.

Z propozycją tą wiąże się na koniec, konieczność przebudowania pojęcia wolnego poznania. Nie jest to poznanie, które ucieka od wszelkiego rodzaju zasad, pryncypiów czy teorii, lecz wolnym staje się to poznanie, które oddaje się na „służbę" przedmiotu i przedmiot czyni ostateczną zasadą poznania i kryterium porządkowania wiedzy. W przeciwnym razie udziałem naszym nie stanie się żadne odkrycie prawdy rzeczy a co najwyżej uwikłanie w pojęcia.

Rozwiązanie zatem problemu systemu leży nie tylko w jego zniesieniu, ile raczej w tym, czy system jest rezultatem poznania struktury i natury konkretu, czy konkret i jego struktura są wyznaczone przez model skonstruowanego *a priori* systemu[8]. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z ustawicznym dialogiem poznawczym, który człowiek prowadzi ze światem realnym, zaś w drugim z dialogiem człowieka ze swymi własnymi wytworami.

Ks. Andrzej Maryniarczyk SDB

[8] **Zota. A. Maryniarczyk,** *System metafizyki,* **Lublin 1991.**

Henryk Kiereś

Kryzys w sztuce

"Człowiek w kulturze", 1993 nr 1, s. 75-93

Nierzadko słyszymy, iż znakiem rozpoznawczym czasów dzisiejszych jest kryzys; kiedy przejrzymy publikacje poświęcone temu zagadnieniu, przekonamy się, że rozprawianie o kryzysie nie jest wyłącznie sprawą mody, przekonamy się, że piszący o nim nie marnotrawią sił, ponieważ ulegli złudzeniu, lecz że często trafnie kryzys rozpoznają wskazując na jego różnorodne źródła i przejawy, że •— krótko mówiąc — ich diagnoza opiera się o wrażliwe i wnikliwe poznanie tego zjawiska. Lektura takich publikacji przemywa nam oczy, zmienia nasze widzenie i rozumienie określonych, wydawałoby się prawidłowo funkcjonujących stron naszego życia. Stajemy zarazem przed pytaniami, których nie wolno zbagatelizować, gdyż dotyczą one tego, co w naszym życiu fundamentalne. Nie trzeba nas przecież przekonywać, że fundament jest pierwszy w budowli, a przecież na wyraźnie określonych fundamentalnych odniesieniach budujemy siebie samych oraz przyszłość dla naszych następców. •— Uderza przekonanie o powszechności kryzysu; nie ma bodaj dziedziny współczesnej kultury, która — w przekonaniu dyskutujących nad jej stanem — nie byłaby nim dotknięta. To zobowiązuje nas do podjęcia i przemyślenia poruszanych w tej dyskusji spraw, bo przecież jesteśmy spadkobiercami z górą dwu i pół tysiącletniej tradycji kulturowej, którą — jako Polacy — żyjemy i którą wzbogacamy od tysiąca lat. Przecież pojawienie się kryzysu wiąże się wprost z możliwością zakwestionowania tradycji, z której wyrastamy i której depozyt troskliwie przechowujemy i pomna-

żamy. Jesteśmy również świadomi, że nie jest to tradycja typu plemiennego, w której wszystkie aspekty ludzkich poczynań są „związane" w jedność jakąś mitologią czy ideologią, lecz że jest to tradycja stojąca na mocnych filarach greckiej metafizyki, rzymskiego prawa oraz religii chrześcijańskiej, które przenikają się nawzajem i warunkują tworząc nierozerwalną całość nazwaną kulturą i — jeśli dodamy wyrosłą z nich nowożytną naukę — cywilizację Zachodu. Wiemy także, że Wschód i Południe (w ich rozumieniu politycznym) strają się zasymilować z naszej kultury to, co jest w niej dla nich żywotne, że — nierzadko wbrew deklaracjom światopoglądowym — naśladują ją.

Jeśli zatem zbierzemy wszystko to, z czego możemy być dumni, a zbierze się tego niemało, musi dziwić i zastanawiać mówienie o kryzysie kultury europejskiej. Ale to zdziwienie może się stać okazją do tego, aby kwestii tej stawić czoła i rozważyć, na czym ów kryzys polega, jakie są jego źródła i skutki. Aby proponowaną analizę filozoficzną „ukonkretnić" spojrzymy na problem kryzysu kultury Zachodu poprzez kwestię kryzysu sztuki, ponieważ o jej kryzysie rozprawia się od szeregu lat oraz dlatego, że jest ona jednym z kluczowych aspektów tej kultury. Jednakże przedtem zastanówmy się nad tym, co to jest kryzys?

Słowo „kryzys" pojawia się w wielu dziedzinach kultury jako termin techniczny, w filozofii (np. w kosmologii Stoików) czy w medycynie, oraz w mowie potocznej. Kryzys to dla nas stan załamania się czegoś w jego prawidłowym funkcjonowaniu, stan, który niesie z sobą zagrożenie istnienia tego czegoś, np. życia. Stan kryzysu wymaga szybkiej interwencji, albo •— przy braku środków i możliwości — skazuje nas na oczekiwanie na tzw. przesilenie, które przyniesie ze sobą określony, pomyślny lub niepomyślny zwrot. W medycznym modelu kryzysu organizm zmaga się z chorobą — sytuację tę możemy *mutatis mutandis* odnieść do problemu kryzysu sztuki.

Co i jak pisze się na temat kryzysu w sztuce? Po rozpoznaniu jego symptomów i potraktowaniu go jako choroby trawią-

cej dziedzinę sztuki (niektórzy uważają, że kryzys ma charakter nieprzerwany i jest po prostu sposobem istnienia sztuki!) na ogół wskazuje się na jego źródła, których upatruje się w bezkrytycznym odejściu od sprawdzonych historycznie pryncypiów kulturowych. Postuluje się powrót do tych zasad, bo w przeciwnym wypadku — twierdzi się — skutki kryzysu będą tak głębokie i dalekosiężne, że postawi to pod znakiem zapytania przyszłość całej kultury Zachodu.

Z rozważań nad pojęciem kryzysu i z diagnozy postawionej pod adresem sztuki nowoczesnej przez jej znawców jednoznacznie wynika, że kryzys jest złem. Na czym polega jego zło? Jeśli zgodzimy się na to, że kultura ludzka, widziana z pewnego punktu, to sfera „składająca się" z czynności i związanych z nimi różnorodnie wytworów, kryzys nie może być niczym innym jak brakiem rozumienia tych czynności i wytworów, ta zaś sytuacja jest ostatecznie znakiem, iż człowiek nie rozumie samego siebie! Spójrzmy na tę sprawę nieco bliżej.

Celem dynamizmu ludzkiego wyrażającego się w poznaniu, postępowaniu i wytwarzaniu jest sam człowiek, inaczej mówiąc: budując kulturę budujemy samych siebie, kultura jest tylko w nas, zaś nasze wytwory są znakami tej kultury. Jeśli człowiek działa zgodnie ze swą osobową naturą, a więc poznaje po to, aby wiedzieć, jakie są przyczyny rzeczy, postępuje tak, aby realizować rozpoznane dobro i wytwarza po to, aby usunąć braki i „konkurować" z przyrodą w zakresie piękna, daje mu to rękojmię, że jego działania i ich „skutki" będą sensowne czyli celowe, że służą mu budując go w określonym aspekcie. Teza powyższa dotyczy w równej mierze prostego narzędzia służącego przekształcaniu materii, jak i skomplikowanej teorii naukowej czy filozoficznej. Poprzez nie człowiek uzgadnia się z otaczającym go światem i na kanwie tego uzgodnienia poznaje swą wyjątkowość, swą •— z racji rozumności — swoistą wyższość wobec przyrody. To wszystko, czym człowiek wyrasta ponad przyrodę, składa się na kulturę i cywilizację. Wobec tego miarą człowieczeństwa jest rozum. Lecz

nierzadko zdarza się, że wysiłek człowieka spełza na niczym, kiedy to maszyna służąca wytwarzaniu zamierzonych dóbr, teoria moralna czy społeczna lub wizja polityczna, doktryna religijna prowadzą do innych — niż zamierzone i przewidziane — skutków. Zamiast „wydawać z siebie dobro", służą one złu, zwracają się przeciwko człowiekowi, jak się mówi: alienują się i biorą człowieka w niewolę! Możliwość takiego stanu rzeczy jest tym większa, im bardziej złożone i uwarunkowane jest nasze działanie, im bardziej skomplikowane są instrumenty, jakimi się posługujemy. I właśnie wtedy pojawia się kryzys: nie rozumiemy tego, co sami wytworzyliśmy, w następstwie czego jesteśmy skonsternowani i bezradni. Przyznamy, że stan kryzysu nie jest stanem pożądanym przez nas, ponieważ uderza on bezpośrednio w naszą naturę, czyli w rozumność. Nie rozumiemy własnych wytworów i — w następstwie — nie rozumiemy samych siebie z tej prostej przyczyny, że nasz wytwór jest niczym innym, jak skonkretyzowaniem, przedłużeniem naszej myśli.

Kiedy spytamy teraz, co jest ostatecznie źródłem kryzysu, nasuwa się jedyna odpowiedź, iż jest on rezultatem błędu w poznaniu! Przecież każdy nasz wytwór to owoc urzeczywistnienia czy materializacji naszego poznania, wobec tego jeśli nasze poznanie jest chybione, jego własności — czyli fałsz — przechodzą na wytwory. Oparty o fałszywe poznanie wytwór jest — w logicznym sensie! ⟷ fałszywy.

Skutkiem braku rozumienia samego siebie jest utrata poczucia tożsamości i poczucia zakotwiczenia w świecie, w następstwie czego świat staje się dla nas niezrozumiały i obcy, a nawet wrogi. Sytuację tę wspaniale zobrazował Szekspir w postaci Hamleta; jego „Być albo nie być" niesie w sobie intencję całkowitego zakwestionowania sensu świata, w jakim żyje książę Danii, ponieważ świat ów jest przesycony złem, które Hamlet dostrzega, ale którego nie rozumie! „Być albo nie być" to znak kryzysu i dowód na to, że porządek poznania (rozumienia) determinuje głęboko porządek naszego bytowania.

O ile Szekspir pozostawił Hamletowi wybór, o tyle dzisiejsza filozofia oraz sztuka dają nieustannie wyraz przekonaniu, ba, bezpardonowo argumentują bądź — jak w sztuce — bezkompromisowo ilustrują tezę, iż otaczający nas świat, czy to kosmos, czy to świat kultury •— jest światem absurdalnym, brzydkim, złym i pozbawionym nadziei. Głoszą one, iż świat ten należy porzucić, należy uwolnić się od niego raz na zawsze. W jaki sposób? Na razie spójrzmy na sztukę nowoczesną.

Kiedy stajemy w obliczu sztuki nowoczesnej, a więc takiej sztuki, która jest nowa i historycznie i —• przede wszystkim — ideowo, reagujemy zazwyczaj zdziwieniem, jesteśmy zaskoczeni osobliwością jej niektórych manifestacji, co nieraz prowadzi wręcz do szoku. Z drugiej strony wiemy, że obcujemy z faktami kulturowymi, że twórcy tej sztuki to ludzie wykształceni na odpowiednich uczelniach, widzimy, że ich działaniom towarzyszy wszystko to, co tradycyjnie wiązało się ze sztuką: galerie, wernisaże, krytycy i publiczność. Nic więc dziwnego, że taki stan rzeczy może nas wprawić w kontuzję, czyli zaciemnić nam obraz tego, co widzimy. Z jednej strony ciśnie się na usta, iż „król jest nagi", ale z drugiej — widzimy, że burmistrz i rajcowie patrzą ze zrozumieniem i cmokają z zachwytem. Oddając sprawiedliwość opisanej powyżej, realnej przecież sytuacji, rozważmy przynajmniej niektóre ważniejsze „za" i „przeciw" obu nasuwającym się możliwościom zareagowania na sztukę nowoczesną.

Już w aspekcie nazw używanych na jej oznaczenie uderzy nas jej „wieloimienność", którą możemy potraktować jako znak jej bogactwa jakościowego. Mówi się o niej: sztuka awangardowa, ale także: nie-sztuka, post-sztuka, metasztuka, antysztuka, parasztuka, anarchosztuka lub sztuka negatywna, co w zastosowaniu do znanych odmian sztuki da: paraliteraturę, metateatr, antypoezję itp. W tej konwencji terminologicznej uderza, iż słowo „sztuka" (lub nazwa jej rodzaju) poprzedzone jest przez prefiksy o negatywnym zabarwieniu. Wynika z tego, że nowa sztuka określa swój sens na tle sztuki tradycyjnej jako jej zaprzeczenie, przekroczenie bądź „udawanie".

Potwierdzenie tej tezy znajdujemy w innym ujęciu, które rejestruje następujące odmiany sztuki nowoczesnej: sztuka niemożliwa, sztuka sytuacyjna, sztuka minimalna (resp. uboga), sztuka struktur atomowych, sztuka przedmiotów znalezionych (lub gotowych), sztuka „zimna", sztuka ciała, sztuka poczty, sztuka ziemi, sztuka mediów mieszanych, sztuka instalacji, sztuka konceptualna, a oprócz tego: *pop-art, performance, happening, collage, amballage, montage, fluxus* itp. Według innego podejścia sztuka nowoczesna dzieli się na *modern art* i *postmodern art* lub na awangardę i neoawangardę (postawangardę). Wreszcie traktuje się ją na sposób badawczy humanistyczny wyróżniając w jej obrębie: symbolizm, impresjonizm, ekspresjonizm, konstruktywizm, fowizm, futuryzm, surrealizm, imażinizm, taszyzm, dadaizm itp. Sztukę najnowszą charakteryzuje się dodając do nazw powyższych przedrostek „neo", np. neoimpresjonizm, neokonstruktywizm itd.

Powyższy przegląd konwencji terminologicznych nie rości sobie pretensji do miana naukowo porządnej, historyczno-typologicznej inwentaryzacji odmian sztuki nowoczesnej. Zadanie takie nie leży w kompetencji piszącego te słowa, ani nie jest dla naszych potrzeb nieodzowne. Nie musimy również ustalać, jakie relacje pojęciowe zachodzą pomiędzy poszczególnymi odmianami tej sztuki; jest to zadanie dla humanisty. Na podstawie powyższego przeglądu decydujemy się na nazwanie sztuki nowoczesnej antysztuką, aby w ten sposób oddać sprawiedliwość intencjom, jakie znajdujemy w manifestach jej twórców i rozważaniach orędujących im teoretyków: sztuka nowoczesna polega na radykalnym i ostatecznym odejściu od zasad sztuki tzw. tradycyjnej. Jakie to zasady? Najczęściej powiada się, że chodzi o odrzucenie zasady mimetyczności, czyli naśladowania lub o odrzucenie zasady reprezentacji, czyli przedstawiania. Ma się rozumieć z zasadą powyższą wiązało się piękno jako kryterium oceny sztuki, dlatego mówi się, że antysztuką jest antykallistyczna, antyestetyczna.

Jawi się pytanie, co zdaniem antyartystów jest pozytywną zasadą antysztuki? Czy jej sens sprowadza się wyłącznie do

negacji sztuki mimetycznej? Otóż uważają oni, że sztuka nowoczesna bazuje na kreatywności, która zajmuje miejsce piękna (wartości tzw. estetycznych) oraz na wolności, która jest antytezą wytwarzania wedle reguł. Zatem artysta nowoczesny jest kreatywny czyli twórczy, jeśli nie wręcz stwórczy oraz wolny, czym różni się od tradycyjnego artysty-rzemieślnika, który był tylko wytwórcą posługującym się określonymi, obiektywnymi regułami, według których wytwarzał.

Antyartyści są głęboko przeświadczeni, iż ich koncepcja sztuki prowadzi do ostatecznego i całkowitego wyzwolenia człowieka jako właśnie nieskrępowanego niczym, radosnego i autentycznego w swej kreatywności twórcy, bo •— jak twierdzą — te wyznaczniki stanowią osnowę bytu ludzkiego. W świetle nowej teorii sztuki każdy człowiek jest artystą — a proklamowali to już dadaiści w swym głośnym zawołaniu: „Każdy jest prezesem!". Koncepcja ta nie wiąże twórcy z żadnym uprzywilejowanym tworzywem czy tematem, techniką czy pomysłem, ponieważ wszystko może być tworzywem, tematem, dopuszczone są wszystkie możliwości, liczy się każdy pomysł. Jak głęboka jest. ta przemiana v/ sztuce uzmysłowimy sobie dzięki konfrontacji dwóch wypowiedzi. Legendarny Pindar z Teb dał lakoniczny wyraz przekonaniu podzielanemu przez Greków głosząc, iż „sztuka jest rzeczą trudną"; niełatwe jest zarówno wnikanie w jej tajniki, jak i jej uprawianie. Natomiast dzisiaj przedstawiciel grupy Fluxus Giuseppe Chiari ogłasza, że „sztuka jest rzeczą łatwą!" — „L'arte e facile".

Powie ktoś, że za szokującymi manifestami antyartystów kryje się godna uwagi intencja upowszechnienia sztuki, sprowadzenia jej z Parnasu na ziemię, wprowadzenia jej bezpośrednio w życie. Odpowiemy na to, że być może intencja ta, która rzeczywiście przyświecała dadaistom i pop-artowcom, jest godna uwagi, lecz twarda rzeczywistość nieraz boleśnie rewidowała ludzkie utopie, a tak się właśnie stało z tą częścią programu antyartystów. Zresztą głoszone przez nich idee nigdy nie dotarły „pod strzechy", zaś sami antyartyści byli

i są dość ezoteryczni i egzotyczni. Dlaczego? Ponieważ sztuka jest rzeczywiście trudna. Potrafimy na co dzień odróżnić dobrego szewca od partacza, dobrego polityka od oszusta, dobrego malarza od miernego pacykarza. Wiemy także, że aby być dobrym krawcem, lekarzem czy poetą należy — obok przyrodzonego talentu — posiąść określone sprawności i umiejętności oraz wiedzę. Wiemy także, że nie deklaracje i programy, lecz dzieła są sprawdzianem artyzmu i piękna. Do uszycia pary butów czy namalowania obrazu nie wystarczy wolność i kreatywność. Popatrzmy zresztą na antysztukę poprzez jej dzieła.

Wydarzeniem definiującym ją czy też wzorcowym dla niej jest akcja Marcela Buchampa, który w roku 1917 w Towarzystwie Niezależnych Artystów wystawia pisuar, a dzieło swe tytułuje „Fontanna". Daje to początek działaniom posługującym się rzeczami gotowymi lub znalezionymi. Celują w tym Andy Warhol, Joseph Beuys czy Tony Cragg, którzy z takich przedmiotów tworzą wedle „praw" przypadku lub z udawaną celebrą różne kompozycje. Wykorzystuje je również Robert Rauschenberg, który wbudowuje je w obrazy malarskie. Jackson Pollock wymyśla tzw. „action painting"; jest to działanie polegające na zamalowywaniu płócien bez uprzedniej koncepcji, według metody „by chance". Jedną z odmian tego rodzaju działania jest tzw. „dripping": kompozycja powstaje w rezultacie swobodnego kapania farby z pędzla. W roku 1966 Ad Reihardt eksponuje w nowojorskim Jewish Muséum sto dwadzieścia zamalowanych na czarno płócien, które określa mianem „czystych obrazów" i uważa za ostatnie obrazy, jakie ktokolwiek może namalować. Yves Klein w swych akcjach zatytułowanych „Anthropometrie" posługuje się nagimi modelkami w charakterze żywych pędzli. W roku 1920 Man Ray zapoczątkowuje tzw. „amballage", czyli sztukę opakowywania przedmiotów; Ray przedstawia opakowany przedmiot i tytułuje swe dzieło „Zagadka Izydora Ducasse'a". Naśladowcy Raya opakowują skały, wybrzeża, wyspy, domy, ludzi. Walter de Maria i Renatę Weh tworzą swe dzieła przysypując różne

przedmioty piaskiem, cementem lub suchym gipsem. Ulubionym chwytem antyartystów jest destrukcja; i tak, Robert Rauschenberg wystawia w roku 1953 dzieło pt. „Erased de Kooning drawing" — jest to po prostu wymazany przez Rauschenberga rysunek wykonany przez jego znanego i uznanego kolegę de Kooninga. Al Hansen, Herman Nitsch i Nam June Paik są pomysłodawcami tzw. „destructions events", które polegają na niszczeniu — głównie — instrumentów muzycznych. Kolejny pomysł polega na wyeliminowaniu procesu wytwarzania dzieła, np. Laszló Moholy-Nagy i Frank Stella zamawiają swe dzieła w fabryce podając instrukcję przez telefon. John Cage „komponuje" utwór zatytułowany „4'33", którego „wykonanie" polega na tym, iż pianista siedzi przez cztery minuty i trzydzieści trzy sekundy bez ruchu, a następnie kłania się i opuszcza scenę. Modne są akcje, w których antyartyści posługują się widzami jako tworzywem dla swych pomysłów; działają oni zgodnie z instrukcją lub wedle własnego uznania. Niektórzy antyartyści poprzestają na pisaniu swoistych scenariuszy-recept dla działań, które mogłyby być zrealizowane przez inne osoby; niektóre z tych scenariuszy są nierealizowalne. Żywa jest także idea łączenia różnych rodzajów sztuki, pilotuje jej pomysł Wagnera zbudowania tzw. „Gesamtkunstwerk'u", który byłby syntezą określonego gatunku sztuki lub syntezą idei sztuki. Np. Karheinz Stockhausen i Iannis Xenakis uprawiają tzw. „Raum-Musik" nazwaną przez ich kontynuatorów teatrem instrumentalnym. Pomysł ten jest także realizowany w postaci tzw. „multimediów", w których łączy się np. muzykę, taniec, malarstwo, widowisko filmowe, recytację itd. W roku 1964 Ben Vautier zapoczątkowuje tzw. sztukę ciała demonstrując siebie jako dzieło sztuki o czym świadczyła tabliczka z napisem „Regardez moi cela suffit je suis art" („Patrzcie na mnie to wszystko czego potrzebuję jestem sztuką"). W roku 1974 Gina Pane wykonuje akcję nazwaną „Action Psyche", która polega na wykonaniu makijażu... żyletką! W ten sposób docieramy do działań, które posługują się jako tworzywem środkami drastycznymi, np. w happenin-

gu zorganizowanym we Wiedniu w roku 1968 pt. „Kunst und Revolution" Otton Miihl, Giinther Brus, Peter Weibel i Oswald Wiener posługują się ordynarnym pamfletem pod adresem polityków, samookaleczaniem się, oddawaniem i piciem moczu, wypróżnianiem się i mazaniem ciał ekskrementami, onanizmem i biczowaniem masochisty!

Świadomie pomijamy opis takich działań antyartystów, w których korzystają oni ze zboczeń seksualnych, drastycznych samouszkodzeń (amputacji, kastracji), zachowań jawnie bluźnierczych i świętokradczych, akcji wykorzystujących osoby niedorozwinięte i umysłowo chore, lub ofiary ze zwierząt czy akty samobójcze! Niestety, jest ich niemało — i nawet gdybyśmy uznali za prawdziwy (raczej wątpliwy w świetle faktów) pogląd, iż są to jej przypadki graniczne bądź odosobnione, to zauważmy, że właśnie o nich najwięcej się mówi i pisze, są one przez innych antyartystów naśladowane •— i to nie z uwagi na ich sensacyjny charakter i nachalną spektakularność, lecz ze względu na przypisywane im intencje urzeczywistniania określonych wartości kulturowych!

Inna strona antysztuki to wypowiedzi jej przedstawicieli, w' których atakują oni zaciekle sztukę tradycyjną pomawiając ją o propagowanie zgnilizny moralnej, głupoty, ciemnoty, egoizmu, groteskowości, w których •— krótko mówiąc — stwierdzają bez żenady, iż cała dotychczasowa sztuka to smutna, a nawet tragiczna w swych konsekwencjach pomyłka człowieka. Celują w tym Tristan Tzara, Gottfried Benn, Hans Richter, George Brecht, Joseph Beuys. — John Hartfield i George Grosz wydają na nią wyrok: „Die Kunst ist tot". Pamiętamy, że w miejsce zasad sztuki tradycyjnej antyartyści postulują kreatywność i wolność; są oni przekonani, że ich negatywizm jest warunkiem koniecznym wyzwolenia się z idolów minionej kultury: destrukcja jej dorobku ma prowadzić do „poznania" nowej rzeczywistości, którą — jak przyznają — trudno nazwać, spojęciować, ale którą można wyrazić. Niszczenie i negacja prowadzą do przeżycia autentyczności, która jest znakiem kontaktu, wtajemniczenia się

w nową rzeczywistość. Ta rzeczywistość to — jak ją określa Hans Richter — „rozsądek i antyrozsądek, sens i bezsens, i przypadek, świadomość i jej brak". Zalecanym ideałem staje się twórczość dzieci i osób umysłowo niedorozwiniętych bądź chorych, także twórczość tzw. ludowa i prymitywna, ponieważ operują one — jak głoszą Paul Klee, Philipp Otto Runge, Wassyli Kandinsky czy Jean Dubuffet —• najpierwotniejszymi, „atomowymi" strukturami, których źródłem jest organiczna ekspresja uczuć, nieskrępowana wyobraźnia, a więc — jak dodają — sama w sobie, nieskażona natura. Słowo „natura" pojawia się często w wypowiedziach antyartystów; oznacza ono — jak powyżej •— pozaracjonalny, niepojęciowalny aspekt kosmosu, będący czystym stawaniem się, czystą ekspresją, która samoreprodukuje się wedle „praw" przypadku. Naturę należy naśladować, należy ją „tropić" poszukując inspiracji — zgodnie z zaleceniem André Bretona — w obsesjach, przesądach, lękach, marzeniach, halucynacjach, bzdurach, sprzecznościach, w przypadku, w mechanizmach agresji. Herbert Read, Eugene Ionesco, Karl Appel, Francis Bacon, Chirico, Salvador Dali nazywają to superrzeczywistością. Irracjonalizm i antyracjonalizm stają się wymogiem dla artysty; rozumu należy się wyprzeć, ponieważ — o czym pouczają dzieje kultury Zachodu, a co zauważa Hans Arp — „rozum odciął człowieka od natury". Jak powiadają George Brecht czy Allan Kaprów, „logiczny nonsens" kultury tradycyjnej musi być zastąpiony „nonsensem nielogicznym", co wyzwoli sztukę z niewoli parnasizmu, estetyzmu i konwencjonalizmu.

Powiedziałby ktoś, że czepiamy się antyartystów, że ich manifesty, które są sformułowane w sposób mało zrozumiały i niekiedy bałamutny, traktujemy zbyt liberalnie. Należałoby raczej zwrócić uwagę na kryjącą się pod nimi nową koncepcję sztuki, która przecież wydała szereg wartościowych dokonań! W odpowiedzi zwróćmy uwagę na inną stronę antysztuki. Otóż prawie od jej początków, które na dobre możemy wiązać już z ruchem Dada, towarzyszy jej motyw „końca" czy też „śmierci" sztuki. Sprawa byłaby prosta, gdyby szło

o śmierć sztuki tradycyjnej, ponieważ jest ona wpisana w program antysztuki, która cały swój sens i impet bierze z jej negacji. Otóż niekiedy wbrew przewidywaniom antyartystów teza ta dotyczy także antysztuki! Przecież już kontrowersyjny przywódca ruchu Dada Tristan Tzara (J. Rosenstok) miał głosić „spełnienie się" istoty sztuki w dadaizmie i obiecywać zakończenie własnej działalności przyrzeczeniem „milczenia artystycznego". Testament Tzary wypełnia Duchamp, który porzuca twórczość dla studiowania szachów. Pod wpływem idei „końca sztuki" polscy artyści awangardowi na zjeździe w Krakowie w roku 1922 proklamują zawieszenie wszelkiej twórczości na okres dwóch lat. Do tego dodać należy, iż przedstawiciele bodaj wszystkich kierunków awangardowych, aż do antysztuki, ogłaszają, iż idea sztuki znajduje swe ostateczne spełnienie w kierunku właśnie przez nich uprawianym! Przyznamy, że rzuca to nowe światło na sztukę nowoczesną: miała ona być właściwym objawieniem się idei sztuki i uwolnieniem jej spod kurateli kultury (filozofii, polityki, religii), a co za tym idzie, miała być wyzwoleniem człowieka twórczego, a stała się narzędziem zniszczenia sztuki tradycyjnej oraz ruchem samoniszczącym się, a zatem uderzającym w człowieka. Zdaniem, niektórych w antysztuce spełnia się przepowiednia Heinego i Hegla o nieuchronnym końcu wszelkiej sztuki. Znamienne jest wyznanie czołowego jej przedstawiciela Allana Kaprowa: „Jak wszystkie ważne odnowy sztuki skłonił nas pop-art do przebadania naszych wyobrażeń o tym, czym właściwie ma być sztuka. I zaniepokoił, że wszystko może być sztuką" (podk. U.K.). Jeśli wszystko jest sztuką, nasuwa się tylko jeden wniosek: sztuka nie istnieje!

Zaczynamy już rozumieć, na czym polega kryzys sztuki nowoczesnej: stała się ona zaprzeczeniem samej siebie, zawartej w niej nadziei na radykalną i wyzwoleńczą przebudowę sztuki, wbrew tej nadziei wydała ona owoce, które w znacznej mierze zatruły kulturę współczesną i wyprowadziły -ją na manowce bezsensu i beznadziei. Musimy się zgodzić z opinią Jurgena Habermasa, który stwierdza, że choć antysztuka jest

dziś ruchem dominującym, jest to ruch jałowy, czyli ideowo martwy.

Zwraca uwagę wprost niezwykłe „rozgadanie się" antyartystów opatrujących swoje „produkcje" bogatym komentarzem usprawiedliwiającym ich celowość. Nie dziwi to nas, bo przecież wiemy z doświadczenia, iż większość działań antyartystów jest prawie całkowicie niezrozumiała. Potwierdzenie tego doświadczenia znajdujemy w społecznej recepcji antysztuki, która pomimo przekonania, iż — jak się mówi — jej paradygmat opanował sztukę począwszy od lat pięćdziesiątych XX wieku, kiedy to światowa stolica sztuki została „przeniesiona" z Paryża do Nowego Jorku, znajduje przychylne nastawienie jedynie pośród osób zajmujących się sztuką *ex professo* i w dość wąskim gronie jej fanów. Pomimo łożenia środków na jej propagowanie antysztuka zajmuje raczej marginalne miejsce w życiu społecznym — nad czym zresztą ubolewają sami antyartyści. Powróćmy jednak do kwestii rozteoretyzowania się antyartystów.

Wiemy, iż jednym z ważnych warunków wszechstronnego i bezstronnego poznania wytworu jest znajomość teorii leżącej u jego podstaw. Nawet najprostsze narzędzie, np. młotek, zakłada określoną teorię świata, a sytuacja się komplikuje w przypadku dzieł sztuk tzw. pięknych. Dlatego właśnie istnieją wyspecjalizowane dziedziny zajmujące się wyjaśnianiem ich sensu, takie jak krytyka artystyczna i humanistyka. Jak widzieliśmy centralnym problemem antyartystów jest... sztuka; mówiąc językiem Hegla: w antysztuce sztuka pyta o warunki swej własnej możliwości. W ten sposób antyartyści stają się filozofami sztuki i jej komentatorami, a zatem wchodzą w kompetencje filozofii i humanistyki! Nie chodzi o to, że artyście nie wolno — pro *domo sua* — filozofować i interpretować własnej twórczości, idzie o to, że nie posiada on odpowiednich sprawności i kompetencji do ostatecznego rozstrzygania zagadnienia sztuki. Spójrzmy zresztą do jakich konsekwencji prowadzi filozofowanie antyartystów. Według dadaistów i pop-artowców sztuka jest życiem;

mamy prawo spytać: czym jest wobec tego życie? Czy jest ono sztuką? Jeśli przyjmiemy, iż jest ono sztuką, popełnimy od razu dwa błędy logiczne — pierwszy polega na definiowaniu nieznanego przez nieznane *(ignotum per ignotum),* natomiast drugi prowadzi do błędnego koła w uzasadnieniu *(circulus vitiosus).* Drugą propozycję wysunęli konceptualiści ustami najgłośniejszego z nich — Josepha Kossutha: „Definicją sztuki jest sztuka". Kiedy powiemy, iż takie definiowanie popełnia błąd zwany „to samo przez to samo" *(idem per idem),* konceptualiści odpowiedzą, że tak być musi, ponieważ sztuka jest aktywnością autoteliczną, czyli wsobną, stanowiącą cel sam w sobie oraz autarkiczną, czyli samowystarczalną bytowo i poznawczo. Jest ona, jak powiadają Donald Karshan czy John Cage, analitycznym wnikaniem w naturę samej siebie. Jeśli tak jest, definicja ta stwierdza coś, czemu natychmiast zaprzecza. Ujmuje ona istotę sztuki i zarazem głosi, że istota jej jest niepoznawalna! Bo przecież jeśli sztuka to analityczne wnikanie w istotę sztuki, a analityczne wnikanie polega na tworzeniu, czyli czynności niepoznawczej, istoty sztuki nigdy nie poznamy, bo przecież tworzyć możemy bez końca!

Jeśli sztuka jest działalnością autoteliczną i autarkiczną, jak tego chcą antyartyści, prowadzi to do pozbawienia jej jakiegokolwiek odniesienia do świata, do wyeliminowania jakiegokolwiek związku z nim, a to sprawia, iż działania artystyczne stają się całkowicie puste znaczeniowo, zawieszone v/ próżni. Niektórzy antyartyści przestrzegają rygorystycznie zasady eliminacji ze sztuki jakiegokolwiek sensu transcendentnego. Myśl tę wyraził dosadnie John Cage: „Nie mam nic do powiedzenia i mówię to — i to właśnie jest poezja".

Jak widzieliśmy, polemika z antysztuką pozwala nam stwierdzić, iż wikła się ona w sprzeczności logiczne, że prowadzi do zniszczenia dziedziny sztuki, że towarzyszące jej szumne manifesty to próby racjonalnego argumentowania za wartością irracjonalizmu i antyracjonalizmu! A pamiętajmy, że za każdym irracjonalizmem kryje się kiepski racjonalizm, czyli niebezpieczne, ignoranckie użycie rozumu. Na tę stronę

antysztuki wskazuje wielu jej znawców, szczególnie tych, którzy widzą w niej olbrzymie zagrożenie dla współczesnej kultury. Próbują oni dociec, jakie są historyczne i ideowe źródła antysztuki i nadciągającej wraz z nią antykultury. Przeważa przekonanie, iż u podstaw sztuki nowoczesnej legły manifesty Charlesa Baudelaire'a, Arthura Rimbauda i Stéphane'a Mallarmego. Ustami Baudelaire'a proklamują oni artystę nowoczesnego, którego *image* definiuje autonomiczna wyobraźnia i kreacjonizm oparty o zasadę dekompozycji (rekompozycji) zastanej rzeczywistości potocznego doświadczenia. Realizacja zaleceń nowej poetyki wiąże się z koniecznością spełnienia kardynalnego wymogu stanowiącego rodzaj artystycznej *epoché:* miejsce poety „naiwnego" winien zająć poeta „krytyczny", czyli wolny i kreatywny.

Poszukiwanie antycypacji antysztuki w dziejach sztuki to zadanie z pewnością ciekawe poznawczo, ale jest to zadanie dla badacza-humanisty. Naszą uwagę zwraca inna rzecz, a mianowicie przekonanie dyskretnie żywione przez wielu znawców sztuki, iż właściwych źródeł antysztuki należy poszukiwać w dziejach filozofii. Wskazuje się na wiek Oświecenia, a szczególnie na filozofię Immanuela Kanta, która jako bodaj najwyższy i najdoskonalszy wyraz tej epoki usprawiedliwiła autonomię sztuki w kulturze, uczyniła z niej niezależną logicznie dziedzinę, która żyje własnymi prawami. Inni sięgają głębiej w dzieje, jedni do filozofii René Descartesa, drudzy do humanistycznej (antropocentrycznej) ideologii Renesansu. Należy się zgodzić z tezą, że właśnie w filozofii należy się doszukiwać źródeł wszystkich przemian kulturowych. Dlaczego? Ponieważ jest ona tą sferą kultury, dzięki której człowiek uzgadnia się ze światem w aspekcie prawdy, jaką może zdobyć własnym rozumem. Filozofia wyjaśnia, czym otaczająca nas rzeczywistość jest i jakie są jej ostateczne racje. Nie musi to być filozofia sformułowana *expressis verbis,* ujęta w system czy wyartykułowana w oddzielnym traktacie, ponieważ prawda — jako synonim filozofii — leży u podstaw każdej z dziedzin ludzkiej kultury. Zatem może to być kon-

cepcja filozoficzna zawarta *implicite* w doktrynie społecznej, ekonomicznej, religijnej czy — o czym się przekonaliśmy poznając antysztukę •— suponowana przez koncepcję sztuki. A w rozważaniach antyartystów wiele jest filozofii, choćby dlatego, że zawłaszczyli oni takie pojęcia filozoficzne, jak: natura, prawda, istota, wolność, konieczność, możliwość, autentyczność itp. Ma się rozumieć, że prześledzenie wzajemnych związków filozofii i sztuki wymaga żmudnych studiów historycznych, lecz nie jest niewykonalne. Mamy wiele, wcale udanych prób tego rodzaju, w których bądź wskazuje się na wpływ określonych teorii filozoficznych na sztukę, bądź też na równoległość historyczną tych samych idei obecnych w filozofii i sztuce, są wreszcie próby pokazania, iż zachodzą różnorodne związki genetyczne pomiędzy kierunkami filozoficznymi a prądami w sztuce.

Ramy artykułu nie pozwalają nawet na pobieżne zdanie sprawy z tych badań, wobec czego musimy zdecydować się na pewien skrót historyczny. Dopełni on obraz omawianego problemu i — miejmy nadzieję •— nie zniekształci jego strony historycznej. Naszym zdaniem źródeł teoryj sztuki, jakich dorobiła się kultura Zachodu, należy szukać już w okresie mitologicznym kultury europejskiej. Wówczas to pojawiły się i zaczęły się wykształcać dwie, konkurujące ze sobą po dziś dzień koncepcje sztuki. Według pierwszej z nich sztuka to wytwarzanie czegoś wedle planu, wytwarzanie, które jest naśladowaniem natury i uzupełnianiem jej braków. Sztuka pojawia się na tle poznania refleksyjnego, jej podmiotem jest rozum ludzki. Natomiast według drugiej teorii, która za punkt wyjścia brała poezję, częściowo muzykę i taniec, artysta to medium określonych sił kosmicznych, bogów, bóstw czy też muz, które sprowadzają na niego szczególny szał-manię. Jest to szał szlachetny, wyrażający się w sposób nie zawsze jasny i zrozumiały, często zaszyfrowany; z reguły wiązano z nim jakąś intencję, informację pochodzenia pozaludzkiego. Zatem według tego ujęcia sztuka rodzi się z „zetknięcia się" człowieka ze sferą pozaziemską, człowiek jest rezonatorem, prze-

kazicielem tej sfery, daje wyraz kontaktu z nią, przekazuje jakieś jej przesłanie pod naszym adresem.

Pierwsza z omawianych teorii znalazła swych najwybitniejszych komentatorów w osobach Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Obaj głosili, że sztuka jest intelektualną cnotą konkretyzującą się w porządku praktycznym, w wytwarzaniu, że jest ona — co do swej istoty — „właściwym «pojeciem» rzeczy wytwarzanych" *(reda ratio jactibilium).* Kiedy postawili pytanie: „Jaka jest racja istnienia sztuki?", odpowiedzieli, iż jest ona naśladowaniem natury i uzupełnianiem jej braków. Racją sztuki bytu jest niedoskonałość natury, bo gdyby natura działała doskonale, sztuka byłaby zbędna! Człowiek poznaje braki i uzupełnia naturę w dwojaki sposób: wspomagając naturę w jej działaniu (np. hodując lub lecząc) lub transponując zasady jej działania i tworząc byty sztuczne.

Natomiast teoria manicznych źródeł sztuki, pojmująca ją jako wyrażanie, przechodziła szereg przeobrażeń, a wszystko zależało od tego, jak rozumiano ową transcendentną sferę objawiającą się w człowieku. Zneutralizowano w niej jej aspekt mitologiczny, a w to miejsce pojawiła się ostatecznie jakaś anonimowa siła — *vis incognita,* która jest zaczynem autoekspresji. Jej adekwatną definicję podał Benedetto Croce: „Sztuka jest intuicją-ekspresją", i opatrzył ją wyjaśnieniem, w świetle którego sztuka jest nierozerwalną jednością poznania (dość szczególnego rodzaju) i działania.

W tej sytuacji — co należy zdecydowanie podkreślić! •— dyskusja z antysztuką musi się przenieść w porządek dyskusji z teorią sztuki leżącą u jej podstaw! Kiedy przyjrzymy się próbom podania w wątpliwość roszczeń antysztuki, łatwo zaobserwujemy, iż ich uczestnicy niepostrzeżenie wikłają się w dyskusję w konkluzjach, czyli w spór toczący się w ramach pojęciowych wyznaczonych przez teorię antysztuki. Nawet jeśli dopatrzą się oni w antysztuce sprzeczności logicznych, takich, jakich my dopatrzyliśmy się przed chwilą, natrafią na ripostę, że sprzeczność wyraża prawdziwą naturę rzeczy. Zostaną więc posądzeni o uprzedzenie wobec antysztuki, o nie-

chęć do wszystkiego, co nowe, która jest podbudowana przez nostalgię za sztuką klasyczną. Usłyszą wreszcie, że ich stanowisko wyraża opcję, czyli pozapoznawczy, motywowany upodobaniem wybór.

Zło manicznej teorii sztuki i wypływającej z niej antysztuki polega na propagowaniu z gruntu fałszywego obrazu świata i człowieka, na wprowadzeniu elementów irracjonalnych i pozaracjonalnych jako ostatecznych punktów odniesienia dla dynamizmu ludzkiego. Antysztuka uderza zatem w to, co stanowi największy dorobek kultury Zachodu, uderza w to, dzięki czemu Grek dostrzegł, iż może w ogóle budować świat kultury, a mianowicie, podważa teorię aspektu, czyli w rozróżnienie i w respektowanie różnicy zachodzącej pomiędzy poznaniem teoretycznym oraz wytwarzaniem (i postępowaniem). Sztuka nie ustanawia sobie samej celu ostatecznego, ponieważ jej celem jest dobro dzieła, jakie ma wykonać. Cokolwiek człowiek wytwarza, dokonuje się to na tle celu ostatecznego, ten zaś jest poznawalny jedynie w teorii. Na tle tego celu człowiek może ocenić zarówno dobro wytworu, jak i dobro koncepcji leżącej u jego narodzin. Zniesienie aspektu prowadzi także do wyeliminowania z kultury kwestii odpowiedzialności moralnej człowieka za własne wytwory. Antyartysta jest wolny w sensie negatywnym, ponieważ może on to, lub tamto, może cokolwiek. Nie na tym polega wolność człowieka; pojawia się ona w momencie wyboru czegoś, co rozpoznaliśmy jako dobro i co chcemy zrealizować biorąc za nie pełną odpowiedzialność.

Niektórzy myśliciele, szczególnie ci, którzy pozostają pod wpływem oddziaływania filozofii Martina Heideggera oraz Hansa-Georga Gadamera, tak interpretują antysztukę, jakby stanowiła ona osnowę doświadczenia religijnego czy mistycznego. Ma ona ich zdaniem obnażać absurdalność życia ludzkiego, ale prowadzić jednocześnie do jakiegoś „Ur-Einen", będącego wyrazem i realizacją tęsknoty powrotu do tego, co boskie, wieczne, do praojczyzny wszystkich ludzi. Taka interpretacja jest zaciemnieniem i poznania sztuki i doświadczenia

religijnego czy mistycznego, jej fałsz i zło polega na glajszachtowaniu tego wszystkiego, co z wielkim trudem wypracowała kultura Zachodu.

Za antysztuką kryje się teoria filozoficzna, która znalazła podatny grunt w czasach nowożytnych i współcześnie, wystarczy wymienić Vico, Seheliinga, Hegla, Bergsona, Freuda, Crocego, Whiteheada, Sartre'a, Heideggera i Gadamera. Wymienieni myśliciele w takim czy innym stopniu sytuują sztukę (resp. jej źródło) poza rozumem człowieka, upatrują w sztuce źródła osobliwego, intuicyjnego (w pozaracjonalnym sensie intuicji) poznania i osobliwego narzędzia metanoi, przemiany człowieka. Nie dziwi więc, że wzorem gnostyków, sztuka jest dla nich o tyle przedmiotem poznania, o ile jest zarazem źródłem wartościowej wiedzy, która ma odsłaniać tajemniczą, transcendentną dla rozumu sferę bytową, której człowiek i jego poczynania są artykulacją. W antysztuce mieszka dajmonion filozofii, którą zbudował wyprowadzony na manowce rozum ludzki. Nie wyprowadziła go na manowce zła wola, lecz najzwyklejszy w świecie błąd, który na początku bywa na ogół mały, ale jego skutkiem jest kryzys. Zmierzenie się z nim to zagrożenie i wyzwanie, obowiązek każdego z nas.

Henryk Rieres

Piotr Jaroszyński

Rozumieć człowieka

"Człowiek w kulturze", 1993 nr 1, s. 111-128

W serii wydawniczej Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej Fundacji Jana Pawła II w Rzymie oraz Wydawnictwa Pallottinum II w Warszawie ukazała się ostatnio książka Mieczysława A. Krąpca pt. *Człowiek w kulturze* (maj, 1991). Dziełko to pomyślane było pierwotnie jako podręcznik dla seminariów na wschód od Polski, bo choć dostrzegamy szereg zmian, jakie zachodzą w rejonach objętych do tej pory ścisłą klamrą zniewolenia, to przecież wolność nie oparta na prawdzie wcześniej czy później prowadzi do powtórnej niewoli, jeśli nie fizycznej, to na pewno duchowej. A droga do prawdy zawsze biegnie przez odpowiedzialnie uprawianą naukę. Praca ta potrzebna jest również w szerszej skali nam, narodowi, który zaczyna leczyć rany. Te rany to nie tylko zdewastowane środowisko naturalne czy chora ekonomia, ale również zatruta błędną ideologią kultura. Książka M. A. Krąpca wychodzi więc jako jedna z pierwszych naprzeciw pragnieniom zregenerowania polskiej inteligencji, by znowu stała się okiem i uchem narodu czułym na realne dobro w najdrobniejszych zakamarkach społecznego życia.

Kultura obejmuje wszystkie przejawy ludzkiego życia osobowego. Nie jest więc dziwnym, że Krąpiec stara się je w swoim dziele wydobyć i zanalizować. Posiłkuje się tu zarówno rozległą wiedzą filozoficzną, jak i religijną oraz teologiczną, a także historyczną. Nie jest to zatem praca, jak byśmy powiedzieli,

czysto akademicka, ale też nie są to tak modne dziś eseje. Autor korzysta tu po części ze swych badań przeprowadzonych we wcześniej wydanych pozycjach (min. Ja—*człowiek. Zarys aniropologii filozoficznej,* Lublin, ly'74). Całość składala się z 7 rozdziałów: 1) Kim jest człowiek? 2) Ciało jako współ-ezynnik konstytutywny człowieka, 3) Osoba i społeczność, 4) Człowiek twórcą kultury, 5) Prawda—dobro—piękno jako wartości humanistyczne, 6) „Cywilizacja miłości" spełnieniem osoby, 7j Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej.

W niniejszej recenzji nie będziemy tych rozdziałów po kolei omawiać, raczej lytuiem zachęty do dokładniejszego przeczytania skąpimy się na głównych wątkach, które jakby wyznaczają ramy caiego cizieia i nieustannie się przewijają. Jakie to są wątKiY Zwróćmy najpierw uwagę, ze podstawowym, pytaniem człowieka jest pytanie o własną tożsamość: kim jestem? Kim jestem ja — cziowieK posiadający ciaio, spełniający mnóstwo najrozmaitszycn akiow, iizjoiogicznycn, psycnicznycii, duchowych? Kim jestem jako żyjący w pewnej społeczności i określonej tradycji? Kim jestem jako wyznający chrześcijańską "wiarę? Pytania te są dla człowieka najważniejsze. Z drugiej strony nasza tożsamość przewijająca się w tak różnych sferach życia jest ostatnimi czasy podważana i zamazywana i to nie przez nikogo innego jak przez wpływowe środowiska inteligenckie, u nas, na Wschodzie i na Zachodzie, którym w sukurs idą politycy, ekonomiści i ideolodzy. Nie każdy potrafi się przed tym obronić, raczej wielu ulega. A przecież ulec nie można.

W książce M. A. Krąpca znajdziemy odpowiedź na sformułowane pytania, a choć zrozumienie jej wymaga często dodatkowej wiedzy, to niech i to będzie zachętą do dalszych studiów i przemyśleń. A zatem trzy są jakby podstawowe wymiary tożsamości, jakie każdy z nas powinien sobie uświadomić: 1) Tożsamość bycia człowiekiem, 2) Tożsamość bycia chrześcijaninem, 3) Tożsamość bycia Polakiem. Odsłonięcie tych pól naszej tożsamości pozwoli nam na lepsze osadzenie tego, co nazywamy kulturą.

1. TOŻSAMOŚĆ BYCIA CZŁOWIEKIEM

Człowiek jest przedmiotem badań najrozmaitszych nauk, zarówno szczegółowych jak i filozoficznych. Na kanwie tych nauk próbuje się podać jakąś najogólniejszą definicję czy koncepcję człowieka. Definicji tych jest tyle, ile nauk, inaczej więc definiowany jest człowiek w biologii, inaczej w psychologii, a inaczej jeszcze w socjologii. Wszelako nauki szczegółowe ujmują człowieka tylko pod pewnym kątem, a nie całościowo. Jedyną nauką, która człowieka może ująć całościowo, jest filozofia, ale i tu wiemy, że istniały i istnieją różne koncepcje filozofii. Która z nich sprawiedliwiej tłumaczy fakt ludzki? Tylko ta, która liczy się ze wszystkimi faktami i która podaje proporcjonalne przyczyny dla ich wyjaśnienia. A taką zdaje się być właśnie filozofia klasyczna, której kontynuatorem jest Ojciec Profesor Krąpiec.

Na człowieka można patrzeć od zewnątrz i od wewnątrz. Człowiek widziany od zewnątrz jest ssakiem. Ale ssak to nietypowy, ponieważ nie jest on dostosowany do swego środowiska. W procesie dostosowywania się człowiek równocześnie środowisko przekracza, transcenduje. Wyrazem tego jest umiejętność posługiwania się narzędziami i znakami, wśród których najniezwyklejszy jest sam język będący systemem znaków umownych, a nie naturalnych, jak to ma miejsce w przypadku zwierząt. Życie człowieka obserwowane z zewnątrz świadczy o tym, że wprzągnięty jest on w porządek moralny, twórczy oraz kontemplatywny i religijny. I tego w świecie zwierząt nie spotykamy.

Jeszcze niezwykłej przedstawia się człowiek samemu sobie od wewnątrz, Z jednej strony widzimy, że w naszych aktach obecne jest nieustannie „ja" — jako podmiot tych aktów. Z kolei akty te nie są jednorodne, pewne są aktami fizjologicznymi (np. gdy się odżywiam), inne psychicznymi (gdy się cieszę lub boję), a jeszcze inne duchowymi (gdy poznaję i myślę lub kocham). Ale te wszystkie akty są aktami moimi wypływającymi *z* jednego „ja". Wszelako, gdy próbuję dociec czym jest to

„ja" jako „ja", to uświadamiam sobie, że nie mogę tu podać żadnej treściowej kwalifikacji, bo przecież gdy powiem, że jestem ekonomistą czy skąpcem, to wcześniej nie byłem a może i nie będę, ale tak długo jak jestem, doświadczam tożsamości samego siebie, tożsamości własnego „ja". Czy w takim razie o „ja" nic nie da się powiedzieć? Owszem, mogę coś powiedzieć, a mianowicie, że „ja jestem", „ja istnieję". „Ja" dane jest więc nam od strony egzystencjalnej, która z żadną treścią się nie utożsamia, co więcej jest to doświadczenie bezpośrednie. Podane tu fakty doświadczenia zewnętrznego jak i wewnętrznego zmuszają do ich adekwatnego wyjaśnienia, do wyjaśnienia już nie tyle „istoty" człowieka (bo ta jako przedmiot ujęć definicyjnych mieści się wyłącznie na poziomie treściowym), ale ludzkiego bytu. Jeśli człowiek jest bytem, tak niezwykle złożonym i to z części niejednoimiennych zarówno na poziomie treściowym jak i egzystencjalnym, to musi być jakaś podstawowa racja jednocząca. M. A. Krąpiec odwołuje się tutaj do dawnej koncepcji duszy jako aktu determinującego całość do bycia jednym bytem. Wszelako ludzka dusza nie może być czymś materialnym, skoro dostrzegamy obecność aktów niematerialnych, duchowych. Dusza jest niematerialna, zaś z uwagi na prymat egzystencjalny i transcendencję „ja" w stosunku do wszystkiego, co „moje", dusza musi być podmiotem, któremu bezpośrednio przysługuje istnienie, a dopiero wtórnie całości złożonej z duszy i ciała. W ten sposób Krąpiec może uniknąć z jednej strony platońskiego dualizmu, z drugiej zaś zarówno materializmu (redukującego człowieka do ciała) jak i niebezpieczeństw płynących z arystotelesowskiej wizji człowieka, które prowadzą do pozbawienia człowieka indywidualnej transcendencji. Równocześnie samo pojęcie „duszy" pojawia się jako racja tłumacząca, a nie jako przedmiot naszego doświadczenia; odrzucenie tej racji równałoby się z odrzuceniem samych faktów.

Tak mocne zaakcentowanie transcendencji duszy nad ciałem nie jest równoznaczne z lekceważeniem samego ciała, co często miało miejsce, jak zauważa Krąpiec, zarówno w tradycji chrze-

ścijańskiej jak i w potocznych przekonaniach. Ciało jest konieczną (choć niewystarczającą) racją zaistnienia ludzkiej duszy. Co więcej, ludzkie życie osobowe, łącznie z uświadomieniem własnego „ja" budzi się właśnie poprzez ciało. Bez ciała nie byłoby ani kontaktu ze światem, ani z samym sobą.

Taka koncepcja człowieka pozwala lepiej zrozumieć, co to znaczy być osobą, a nie rzeczą czy narzędziem. Człowiek do roli rzeczy lub narzędzia sprowadzonym być nie może. Jest bowiem podmiotem zdolnym do obiektywnego poznania prawdy i wyłonienia z siebie wolnego aktu decyzji. Człowiek jako osoba, a więc najwyższy przejaw bytowania, nie może też być traktowany jako część szerszego organizmu, np. społeczeństwa (co ma miejsce w systemach idealistycznych prowadzących do totalitaryzmu). Społeczeństwo jest bytem relacyjnym, a nie czymś istniejącym samo w sobie. Tylko w zakresie środków człowiek jest dla społeczeństwa, natomiast w ostatecznej perspektywie społeczeństwo jest dla człowieka.

Posiadanie przez człowieka niematerialnej duszy-podmiotu daje podstawy dla przyjęcia tezy o jej nieśmiertelności. Dusza, jako niematerialna, nie może powstać na drodze rodzenia, a więc przemian materialnych, lecz musi być stworzona przez Boga. Jako stworzona i niematerialna jest ze swej natury niezniszczalna, gdyż zniszczeniu ulec może tylko to, co jest złożone, a więc materialne. Tej otwartości na nieśmiertelność człowiek nieustannie doświadcza mocą aktów poznania i miłości duchowej, które to akty nigdy nie mogą być wyczerpane przez konkretnie poznawaną prawdę czy aktualnie miłowane dobro. Właśnie religia tak mocno wtopiona w historię ludzkości świadczy o zwracaniu się człowieka w stronę racji istnienia. Ta racja jawi się również jako ostateczny cel życia.

W analizach prowadzonych przez. Krąpca, jakie tutaj staramy się w skrócie przedstawić, uderza przede wszystkim nastawienie realistyczne i racjonalne. Autor wychodzi najpierw od analizy stanów rzeczy, a nie od pojęć o rzeczach, szuka tłumaczenia nie w uczuciach, metaforach czy formach apriorycznych, jak to dziś często jest praktykowane, ale w rozumie czytającym

obiektywne racje-przyczyny, których odrzucenie równałoby się odrzuceniu danych do wyjaśnienia faktów. Dzięki temu stara teoria o złożeniu człowieka z duszy i z ciała, tak mocno już zwietrzała i zeschematyzowana przez podręczniki historii filozofii, nabiera nowej siły i nowej rangi. Nie można więc nad nią przejść mimo, jeśli rzeczywiście chcemy zrozumieć, na tyle na ile jest to możliwe, kim jest człowiek jako człowiek, co jest konieczne do bycia człowiekiem, a co wystarczające. Zaprezentowana przez Krąpca wizja człowieka ma kapitalne znaczenie dla poprawnego umiejscowiania człowieka w kontekście życia społecznego, moralnego, artystycznego, naukowego i religijnego.

2. TOŻSAMOŚĆ BYCIA CHRZEŚCIJANINEM

Religia nie jest dodatkiem do ludzkiego życia, przeciwnie, w niej znajdują ujście wszystkie przejawy kultury: nauka, moralność, sztuka. Wszystko bowiem, co człowiek robi i do czego zmierza, suponuje zawsze pewien kontekst ostatecznościowy, który jest odpowiedzią na odwieczne pytanie: po co żyjemy? A odpowiedzi tej nie znajdziemy ani w nas samych, ani w świecie, ani w wytworach, których jesteśmy autorami. Żadna z tych „rzeczy" nie jest bowiem racją naszego istnienia, żadna trwałego istnienia nam nie zapewni, żadna też nie jest zdolna do końca wypełnić naszego ducha.

Religia chrześcijańska już od dwóch tysięcy lat kształtuje oblicze Europy, a w ostatnich stuleciach, część przynajmniej, innych kontynentów. Jednakże wcale nie jest łatwo pokazać i wyjaśnić, co to właściwie znaczy być chrześcijaninem, co znaczy chrześcijaństwo. Wątek ten, jakże złożony, pojawia się w dziele Ojca Profesora wielokrotnie. Spróbujmy więc pójść zarysowanym przez autora śladem.

Na kulturę chrześcijańską składają się dwa główne dziedzictwa: kultura biblijna Żydów oraz kultura antyczna Greków

i Rzymian. Sama natomiast religia chrześcijańska jest organicznym wypełnieniem religii Mojżeszowej. W tej ostatniej wyakcentowany został po raz pierwszy monoteizm (jest tylko jeden Bóg i to Bóg osobowy), podkreślona też została transcendencja Boga w stosunku do świata, świat zaś jawi się jako stworzony, a nie jako istniejący odwiecznie. W religii chrześcijańskiej pojawia się więcej „szczegółów" na temat życia Boga, który jest wprawdzie jeden, ale jest też Synem-Słowem oraz Duchem-Miłością. Ponadto transcendentny Bóg zostaje ^udostępniony" człowiekowi za sprawą Chrystusa, który jest Bogiem-Człowiekiem. Co więcej, dzięki przyjściu na świat Zbawiciela wszyscy ludzie, wszystkie narody (a nie tylko naród żydowski), które uznają Chrystusa, są „wybrane", a więc powołane do ostatecznego połączenia z, Bogiem. Pojawia się dzięki temu jakby przełamanie „monopolu" jednego narodu na korzyść wszystkich, a czego wielu Żydów tak dawniej jak i dziś nie chce uznać. Ojciec Krąpiec zwraca uwagę, że od tego momentu religia chrześcijańska staje się wyrazem najgłębszego moralnego przeżycia człowieka, jakim jest zdecydowanie się na prawdę o Bożym Synostwie, a nie tylko teoretyczną afirmacją jedynego Boga czy szeregiem starotestamentowych obrzędów. Dzięki takiej decyzji człowiek otwarty jest na ostateczne uczestniczenie w Bożej Naturze.

Krąpiec podkreśla, że religia nasza dzięki swojemu humanizmowi była otwarta na wszelką prawdę i wszelkie dobro, jeśli są one autentycznie dla człowieka. Dlatego nie można było przekreślić dziedzictwa kultury greckiej i rzymskiej w jej wątkach naukowych, moralnych i artystycznych, lecz należało ją asymilować i uszlachetniać, z czego zdawał sobie już sprawę pierwszy wierzący filozof św. Justyn męczennik (III w. po Chr.). Nie była to jednak asymilacja czysto mechaniczna. Przełamanie greckiego necesetyzmu (czy to w postaci tezy o wieczności materii, czy też neoplatońskiego emanacjonizmu) dokonuje się pod wyraźnym wpływem Starego Testamentu. Również rozumienie osoby (jak i sama koncepcja osoby, której ani Grecy, ani Rzymianie nie znali) pojawia się na tle dyskusji teologicznych do-

tyczących Osoby Chrystusa. Więcej, ludzka godność, o której tyle mówią współcześni filozofowie, to odkrycie filozofów chrześcijańskich, tyle że godność ta ma swoje transcendentne korzenie w związku z Osobą Jezusa Chrystusa, a nie z tak czy inaczej pojętą wartością. Religia chrześcijańska jawi się więc nie tylko jako wypełnienie religii Mojżeszowej, ale jest również dopełnieniem kultury klasycznej, która, gdy chodzi o ukazanie ostatecznej racji i ostatecznego celu życia człowieka zatrzymała się jakby w połowie drogi.

Zasymilowana przez chrześcijaństwo kultura klasyczna pomogła w wielkim stopniu zintegrować Europę. Łacina była wspólnym językiem religii i nauki. Renesans karoliński stanowił nawiązanie nie tylko do tradycji biblijnej, ale i rzymskiej. A wreszcie złoty okres średniowiecza, który do dziś zdumiewa badaczy (XIII w.), to nic innego jak rozkwit oparty na odzyskaniu znacznej części spuścizny po autorach klasycznych. Wtedy też powstają uniwersytety, bez których dziś trudno byłoby sobie wyobrazić kształt Europy i cywilizowanego świata. Właśnie asymilacja kultury klasycznej pozwoliła na odparcie wpływów silnego w średniowieczu islamu, i to silnego nie tylko mocą oręża czy religii, ale również mocą kultury klasycznej przejętej po upadku Rzymu za pośrednictwem Syrii i Persji.

A przecież jednocząca się chrześcijańska Europa zaczyna również od czasów wypraw krzyżowych podlegać dezintegracji. Najpierw następuje rozdział chrześcijaństwa bizantyjskiego i zachodniego (XI w.). Później już w łonie zachodnim następują dalsze podziały. Jakie były tego powody? Ojciec Krąpiec tak pisze: „Daje się więc zauważyć objawy rozchodzenia się religii i kultury humanistycznej w nominalistycznych tendencjach, przejętych przez reformację; rozchodzenie się religii i wolności w spotęgowanym cezaropapiźmie patriarchatu moskiewskiego; rozluźnienie związku humanizmu i transcendencji w renesansie; pojawiają się tendencje instrumentalizowania nauki i. odrywania jej od wartości osobowych w racjonalizmie postkartez-iańskim; ma mieisce rozchodzenie się nauki i religii w oświeceniu, a wreszcie autonomizacja moralności wobec re-

ligii w filozofii kaniowskiej. Religia powoli przechodzi na pozycje fideistyczne, aracjonalne, ciasne, zepchnięte do getta ośrodków klerykalnych" (s. 245—248). Diagnoza podana przez Ojca Krąpca może być zaaplikowana do obecnej sytuacji tzw. kultury zachodniej, która odcinając się od korzeni własnej religii, kultury klasycznej i właściwie pojętego humanizmu spycha człowieka do rzędu operatora maszyn i przedmiotu do używania, mamiąc go zyskiem i wolnością skierowaną ku posiadaniu i doznawaniu przyjemności.

Swojego rodzaju wyzwaniem dla naszych czasów jest „cywilizacja miłości" głoszona przez papieża Jana Pawła II. Znajduje ona swój wyraz w słynnym czwórmianie, w którym mowa jest o prymacie 1) osoby nad rzeczą, 2) etyki (postępowania moralnego) nad techniką. 3) bycia nad posiadaniem, 4.) miłosierdzia nad sprawiedliwością. Ojciec Profesor stara się w swym dziele filozoficznie uwyraźnić sens tego intuicyjnie rozumianego czwórmianu. Podstawę dla czwórmianu stanowi właściwa koncepcja osoby pojętej jako szczytowy przejaw bytowania bytu-podmiotu istniejącego w sobie. Byt osobowy rozwija się nade wszystko za pośrednictwem poznania, miłości i twórczości. Rozwój ten dokonuje się w kontekście drugiego „Ty", ale „potrzebując" innych dla własnego rozwoju nie możemy traktować ich jako rzeczy, lecz zawsze jako osoby-cel działania. W ten sposób między ludźmi wytwarza się *communio* — współuczestnictwo, które wzbogacone religią nabiera wymiaru nadprzyrodzonego. Żadna rzecz do takiego życia i takiego współuczestnictwa nie jest zdolna. Ojciec Krąpiec podkreśla, że bez podstaw bytowych esoby czwórmian byłby tylko „pobożnym życzeniem". Właściwa koncepcja osoby jest tu dlatego ważna, że mimo używania takiego samego słowa, jego rozumienie może być inne, a nawet błędne, jak to ma miejsce w filozofii Maxa Schelera, który uprzedmiotowił funkcje poznawcze i nazwał je osobą; pojawia się tam jakieś mgliste centrum, ale nie realnie istniejący w sobie podmiot.

Dlaczego zachodzi prymat etyki nad techniką? Technika, czyli produkowanie narzędzi, opiera się na czynnościach, któ-

rych cel leży poza człowiekiem, a jest nim jakiś wytwór; dopiero wtórnie można się takimi wytworami posługiwać. Tymczasem moralność zasadza się głównie na czynności wsobnej, jaką jest akt decyzji, na mocy której człowiek rzeźbi samego siebie. Moralność pozwala więc na doskonalenie samego człowieka, technika zaś —• na doskonalenie tylko narzędzi-rzeczy. A jeśli istnieje prymat osoby nad rzeczą, to musi być też prymat etyki nad techniką.

Podobnie prymat bycia nad posiadaniem opiera się na wyższości osoby — która doskonali samą siebie w aktach wsobnych— w stosunku do tego, co pozostaje na zewnątrz nas, co jest posiadane, ale co nami nie jest. Bardziej być, to bardziej doskonalić siebie (z uwzględnieniem kontekstu osób drugich), bardziej mieć — to przenieść cel życia na przedmioty.

A wreszcie prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością wyznacza pole stosunków międzyludzkich, które choć zasadniczo opierać się muszą na sprawiedliwości *(cuique suum)* wyznaczającej porządek moralny i prawny, to jednak w całości stosunków tych nie wyczerpują. Samej sprawiedliwości deprecjonować nie można, wszelako tam, gdzie mamy do czynienia z wyjątkową sytuacją sprawiedliwość już nie wystarcza. Jaka to sytuacja? Jest to sytuacja osoby znajdującej się w położeniu „pogorszonym" wskutek obecnego lub możliwego zła. Wówczas potrzebne jest miłosierdzie mocą którego staramy się zło od osoby ukochanej odsunąć, a także zdobywamy się na współczucie biorąc cierpienie na swoje barki. Krąpiec zauważa, że o ile trzy pierwsze elementy czwórmianu dadzą się wyjaśnić w sposób naturalny, to ostatni w pewnych wypadkach domaga się motywacji nadprzyrodzonej. Ma to miejsce wówczas, gdy miłosierdzie mamy kierować ku osobie, która jest niesprawiedliwa, która może nawet próbować nas zniszczyć. Wówczas naturalną reakcją człowieka jest obrona, nienawiść, a nawet odwet. A przecież Chrystus nakazał miłowanie nieprzyjaciół. Jakże więc to wyjaśnić?

Wątek ten był szczególnie akcentowany w chrześcijaństwie wschodnim, natomiast u św. Tomasza z Akwinu pojawiła się

próba „racjonalizacji" poprzez odwołanie się jakby do drugiego „dna" naszej natury w postaci *potentia oboedientialis* — „możność uległości". Na czym to polega? Natura jest źródłem działania w każdym bycie, nie tylko w człowieku. Ale do natury człowieka należy rozumność i wolność, dzięki czemu człowiek zdolny jest do autodeterminacji. Wszelako sam człowiek, jak i jego władze, stworzony jest przez Boga. Jako stworzony jest Bogu podległy nie w granicach samej natury, lecz w granicach sprzeczności. W ten sposób człowiek będąc otwartym na Boga może ulec motywacji nadprzyrodzonej, czyli jakby nadnaturalnej, co w konsekwencji pozwala na takie akty decyzyjne, które podyktowane są porządkiem nadnaturalnym. Dzięki temu życie i śmierć Chrystusa za wszystkich ludzi, łącznie z grzesznikami i Jego wrogami, stać się może wzorem dla ludzkiego życia. Co więcej, na ile życie ludzkie dokonuje się w perspektywie życia wiecznego, ów wątek nadprzyrodzony nie może zniknąć z pola naszych decyzji. Miłosierdzie nie niweluje sprawiedliwości, ale ją w sposób nadprzyrodzony dopełnia.

„Cywilizacja miłości" oparta na przedłożonym czwórmianie nie jest więc ani efektownym hasłem, ani „pobożnym życzeniem", lecz sięga najgłębszych korzeni naszej wspólnej kultury europejskiej i chrześcijańskiej. Zaś w oparciu o sposób, w jaki Krąpiec stara się przybliżyć sens czwórmianu, widać wyraźnie, jak ważną jest rzeczą znajomość filozofii, która pozwala na właściwe usytuowanie zarówno porządku naturalnego jak i nadprzyrodzonego. Dzięki temu Ojciec Profesor unika powierzchownego fideizmu jak i płytkiego racjonalizmu.

Tożsamość bycia chrześcijaninem zawiera zarówno ogromny ładunek religijny oparty na Objawieniu jak i humanistyczny będący dziedzictwem wspólnej kultury. Dzięki temu chrześcijanin, będąc otwartym w ostatecznej perspektywie na Boga, nie zamyka się do wąsko pojętej obyczajowości religijnej i własnego kręgu współwyznawców, lecz wychodzi naprzeciw wszystkim autentycznym dobrom kultury jak i naprzeciw wszystkich ludzi, bo wszyscy są „dziećmi Bożymi".

3. TOŻSAMOŚĆ BYCIA POLAKIEM

Osłabiony od pół wieku naród może i musi bronić się przed atakami i insynuacjami płynącymi ze strony tych, którzy nie poczuwają się do wspólnej kulturowej przynależności. Bronić się zaś może tylko w ten sposób, że ukaże, co jest autentycznie jego własnością, a co naleciałością obcą lub co jest wynikiem czynionych na nim przez obcy system nieludzkich operacji. Ojciec Profesor w rozdziale zatytułowanym „Polska" próbuje pokazać, na czym właściwie polegał fenomen polskości od momentu powstania państwa, bo „pod zeschłą skorupą lawy", mówiąc słowami Mickiewicza, żarzy się ciągle ogień, który jeśli w pełni wytryśnie, sprawi, że zdolni będziemy do stworzenia takiej niszy, która zabezpieczy możliwość osobowego rozwoju człowieka.

Tereny Polski, leżące na skrzyżowaniu chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, a od strony zachodu pozostające pod silnym naciskiem germańskim zostały zchrystianizowane poprzez Pragę. Pozwoliło to na trwałe związanie religii chrześcijańskiej w jej rzymskim wydaniu z losami państwa, co ma tym większe znaczenie, iż nasi zachodni sąsiedzi byli pod dużym wpływem nie tylko Rzymu, ale również Bizancjum (żona Ottona II, Theofana, była księżniczką grecką). Przyjęcie chrześcijaństwa wraz z całym dziedzictwem kultury klasycznej dało podstawy dla powstania nowego europejskiego państwa. Dokonywało się to przez recepcję prawa kościelnego, budowanie ustroju w oparciu o model państw europejskich, zakładanie szkół, klasztorów, tworzenie sieci parafialnej czy „przyjęcie cechowego..jjstrflju jaiiasL.Nie potrzeba dużo wyobraźni, aby zobaczyć, jak zbawienny był to wpływ dla rozsianych po lasach, bagnach i polach plemion, o niskiej przecież kulturze. Po czterech wiekach byliśmy już normalnym krajem europejskim z własnym uniwersytetem i niezliczoną rzeszą świętych i błogosławionych. Za pośrednictwem Polski promienie kultury zachodniej zaczęły obejmować swym zasięgiem tereny wschodnie takie jak Ruś Kijowska czy Litwa. Pojawia się też dalekosiężna próba jedno-

czenia chrześcijaństwa w postaci unii Kościoła Zachodniego ze Wschodnim. Równocześnie krystalizuje się ideologia, w ramach której Polska uznawana jest za „przedmurze chrześcijaństwa" wobec zagrożenia tatarsko-tureckiego będącego synonimem ekspansji i mentalności azjatyckiej.

Ojciec Profesor zwraca uwagę, że wiele zjawisk dezintegrujących Europę, takich jak bezwzględna walka z reformacją, antysemityzm, absolutyzm w Polsce nie miało miejsca albo przybierało stosunkowo łagodną formę. To właśnie polski król, Zygmunt August, w czasach, gdy na Zachodzie kierowano się zasadą *cuius regio, eius religio* powiedział: „Nie jestem królem ludzkich sumień". To w Polsce znaleźli schronienie przedstawiciele innych narodowości i innych wyznań jak Mahometanie, Karaimi, Ormianie i Żydzi. Ci ostatni posiadali nawet w Lublinie wyższą szkołę akademicką „jeszybot" (1505). A wreszcie, nie kto inny jak Paweł Włodkowic na Soborze w Konstancji bronił suwerenności każdego narodu, argumentując, że nikt w imię najwyższych nawet ideałów do odbierania takiej suwerenności nie ma prawa. Ojciec Krąpiec podkreśla, że w Polsce religia nigdy nie odłączyła się od porządku humanistycznego, z. religią nie zerwała ani nauka, ani literatura. Co więcej, nawet wolność zespoliła się z religią, bo ta ostatnia stała właśnie na straży wolności. A wreszcie religia weszła w moralność i obrzędowość, dzięki czemu przeniknęła do najszerszych warstw społecznych.

W tym kontekście widać wyraźnie jak niezwykły potencjał kulturowy odziedziczyliśmy po przeszłych wiekach. Do niego możemy ciągle nawiązywać, zeń czerpać możemy inspirację i przed nikim nie musimy się go wstydzić. A nie chodzi tu bynajmniej o jakąś apoteozę Polski, raczej chodzi o zobaczenie możliwości, jakie przed nami kultura polska, a więc europejska i chrześcijańska otwiera, a co jest nie tyle powodem do dumy, co raczej ciągle stojącym przed nami zadaniem.

Tożsamość bycia Polakiem, to tożsamość człowieka, który znając swoje dziedzictwo poczuwa się do niego, zaś owo poczucie

daje oparcie w takim twórczym rozwijaniu życia na polu nauki, moralności i sztuki, jakie nigdy nie traci z oczu dobra autentycznie ludzkiego.

4. CO TO JEST KULTURA?

Nasze wybiórcze przedstawienie naczelnych wątków dzieła Ojca Krąpca byłoby niepełne, jeśli nie przedstawilibyśmy samej koncepcji kultury. Jak wiadomo, samo słowo „kultura", tak bardzo dziś używane, a może i nadużywane, jest słowem łacińskim oznaczającym pierwotnie „uprawę ziemi". Przez Cycerona zostało przeniesione na oznaczenie „uprawy" człowieka przez filozofię. Jednakże „kariera" „kultury" zaczyna się tak na dobre w drugiej połowie XIX w. Ma to słowo swoje \w„QŻszę i szersze znaczenie, gdzie jedno odpowiada wychowaniu i doskonaleniu sie samego..człowieka, drugie_zaAjQ;zna.cza wszystko, co .o.d człowieka pochodzi) W krajach pozostających pod wpływem francuskim kulturę w węższym rozumieniu określa się mianem cywilizacji, zaś w kręgu niemieckim — cywilizacją jest właśnie znaczenie szersze.

Kultura związana jest z aktywnością człowieka w takiej mierze w jakiej mamy na myśli nie tzw. *actiones hominis,* czyli czynności człowieka nie podlegające uświadomieniu (np. procesy fizjologiczne), ale *actiones humanae,* czynności ludzkie, uświadomione i od nas zależne. Domagają się tu odpowiedzi dwa pytania: co i dlaczego podlega czynnościom ludzkim oraz co jest tym pierwszym punktem, który inicjuje kulturotwórczą działalność człowieka?

Czynnościom ludzkim podlegać może zarówno świat, jaki nas otacza, jak i sam człowiek. Paradygmat uprawiania ziemi tak, by nie zarastała ona przypadkowym zielskiem, lecz tym, co my chcemy, aby na niej rosło, może być przeniesiony na samego człowieka. Człowiek w jeszcze większym stopniu, bo obejmującym nie tylko materię-ciało, ale całe życie osobowe, podlega

uprawie. Bierze się to stąd, że człowiek z natury jest „niewykończony", zaś nie posiadając instynktu, sam musi własnym wysiłkiem (a także przy pomocy kultury innych ludzi) determinować się do działania i jakby tworzenia samego siebie: Bez kultury może właśnie „zarosnąć zielskiem". W którym więc momencie rozpoczyna się kultura? Ojciec Profesor odcina się tu zarówno do hipotezy o poetyckim (metaforycznym) początku osobowego życia człowieka (Vico), jak i różnego rodzaju teorii apriorycznych, jak chociażby teoria form symbolicznych Cassirera. Przytaczając słynną sentencję Św. Tomasza Ojciec Krąpiec powiada: „człowiek jest, czym rozum go czyni" *(homo est proprie id, quod est per rationem).* Dla wielu współczesnych twierdzenie takie może się wydać bardzo „scholastyczne". A co z miłością, uczuciami, wyobraźnią? — spytają? Należy jednak najpierw wydobyć całą głębię, jaka za tą sentencją się kryje, bo dopiero wówczas zobaczymy, iż zawiera ona podstawowy dla rozumienia kultury ładunek. Dlaczego? Krąpiec powiada: „Bez kierowania (dobrze lub źle) rozumem nie ma czynności ludzkich jako ludzkich" (s. 203). Poznanie rozumowe leży więc u spodu ludzkiego życia osobowego. Jak to należy interpretować? Zwróćmy uwagę, że cała sfera emocjonalno-wolitywna zostaje poruszona dopiero wówczas, gdy pojawi się przed nią przedmiot zdolny wytrącić ją z bierności. A czyż inaczej się nie pojawia jak właśnie poprzez poznanie? Nic nie jest kochane, jeśli uprzednio nie jest poznane *(nihil amatum nisi cognitum).* A samo poznanie czyż nie jest w pierwszym rzędzie odpowiedzią na rzeczywistość, która nieustannie człowieka uderza? (Poznanie uzgodnione z rzeczywistością, to właśnie prawda.) Prawda musi więc być początkiem życia osobowego, początkiem kultury.

Prawdę ujmuje rozum, bo tylko rozum (a nie zmysły czy wyobraźnia) zdolny jest do wydania sądu i zreflektowania zgodności (bądź niezgodności) owego sądu z rzeczywistością. Rozum przenika treść poznania zmysłowego czyniąc treści te zrozumiałymi, tak że trudno nawet sobie wyobrazić „czyste" dane

zmysłowe. Ale u podstaw poznania prawdziwościowego leży poznanie nadprawdziwościowe, ono to ostatecznie pozwala na wejście w kontakt z rzeczywistością, a nie tylko ze znakami. Dokonuje się to w sądzie egzystencjalnym, gdy stwierdzamy istnienie samych siebie lub świata. Istnienie nie będąc treścią nie może być zawartością pojęć, jest więc uchwytne tylko w bezpośrednim sądzie egzystencjalnym. To umożliwia sprawdzenie prawdziwości sądów orzecznikowych, a więc czy istnieje odpowiadający im stan rzeczy, czy też nie. Dzięki owej nadinteligibilności nie jesteśmy skazani na zamknięcie się w kręgu własnych pojęć czy wyobrażeń, lecz ciągle uderzani przez byt nań odpowiadamy. Z kolei byt, rzeczywistość od strony treściowej ujawnia się wprawdzie za pośrednictwem pojęć, ale pojęcia te są przezroczyste, my poznajemy przez pojęcia, ale nie pojęcia, lecz, rzeczy. Bezpośrednio i pośrednio (ale w sposób transparentny) poznawana rzeczywistość wyzwala i inicjuje nasze życie osobowe: naukowe, moralne, twórcze i religijne A choć dokonuje się to dzięki rozumowi, to nie jest to „suche" życie intelektualne, lecz całych nas angażuje, zarówno zmysłowo' jak i uczuciowo oraz wolitywnie.

Który moment jest najistotniejszy dla kultury? Ojciec Krąpiec uwypukla tu receptywność naszego poznania na poziomie treściowym, które choć receptywne, jest zawsze selektywne i wybiórcze. Rzeczy poznajemy zawsze pod jakimś kątem. Owa aspektywnie ujęta treść-pojęcie istnieje w nas intencjonalnie jako integralny składnik aktu poznania. Ale jako istniejąca w nas może zostać usamodzielniona i sama stanowić może treść poznania (gdy np. analizuję pojęcie człowieka). Więcej, treść ta podlegać może najprzeróżniejszym obróbkom w oparciu o przyjęte kryterium. Tutaj ma miejsce twórczość, która, gdy zostanie zmaterializowana (intencjonalność wtórna), jest przyczyną powstania wytworu kultury, wytworu specyficznego, różnego od realnego bytu. Wytwór bowiem posiada istnienie realne tylko od strony materiału, natomiast od strony treści istnieje intencjonalnie, pochodzi od człowieka i jest (znaczy) tylko dla

człowieka. Mimo słabszego sposobu istnienia dzieła kultury pozwalają człowiekowi na pełniejsze wyzwolenie ducha i tworzenie trwałych, mimo zmienności materii, sensów czytelnych dla wielu ludzi, a nawet dla wielu pokoleń. Wszelako punktem wyjścia jest zawsze pierwotny kontakt z rzeczywistością, bez której nasze życie osobowe w ogóle by się nie rozwinęło.

Kultura obejmując wymieniane już porządki naszego życia osobowego suponuje podstawowy udział rozumu. Widać to zarówno w sztuce (utworzenie idei wzorezej), jak i w nauce, która jest ściśle domeną intelektu, ale także w moralności, która suponuje zreflektowany akt decyzyjny, mocą którego wyłaniamy z siebie określony czyn (rozum praktyczny), jak również v/ religii będącej zintensyfikowanym działaniem kontemplacji religijnej.

Rozum więc zarówno inicjuje nasze życie osobowe jak i je kontroluje tak, by nie minęło się z prawdą. Przy czym rozum sam siebie może kontrolować, o czym świadczy choćby żmudny wysiłek poznania naukowego czy też usprawnianie cnoty roztropności. Próba zdeprecjonowania roli rozumu, jakże modna v/ dzisiejszych czasach, pozbawia w efekcie człowieka zdolności do obiektywnego uzgodnienia życia osobowego z rzeczywistością, a także zdrowego samorozwoju. A wówczas człowiek łatwo popaść może w różne dewiacje psychiczne, nie mówiąc już o tym, że „osłabiony na rozumie" staje się dogodnym przedmiotem różnych manipulacji. Odcięcie się od rozumu prowadzi więc do odcięcia się od własnego człowieczeństwa, a więc życia na miarę podmiotu-osoby zdolnego do decydowania o własnym życiu. Kultura, która nie pomaga człowiekowi bardziej być, jest po prostu pseudo-kulturą.

Nie sposób w krótkim omówieniu wyczerpać całe bogactwo zawartych w dziele Ojca Profesora Krąpca analiz i spostrzeżeń. Jedno nie ulega wątpliwości, jest to dzieło, które służyć może za doskonałe wprowadzenie do rozumienia człowieka i kultury. Z drugiej strony pozwala ono na swego rodzaju uzbrojenie się intelektualne przed różnymi zasadzkami przewrotnych teorii

czy wręcz ideologicznych kłamstw, które wsączane były do podręczników szkolnych i uniwersyteckich, podręczników, które do dziś dnia uznane są za obowiązujące. Jeśli jednak zależy nam na odpowiedzialnym wychowaniu i kształceniu młodzieży, to dzieło Ojca Krąpca winno być jak najszerzej rozpropagowane.

Piotr Jaroszyński

Maria Bożyk

Mitozofia czyli bankructwo rozumu

"Człowiek w kulturze", 1993 nr 1, s. 139-158

Słowo *mythos* źródłowo znaczy „myśl". W starożytnej Grecji przyjęło się używać go konkretnie na wyrażenie myślenia religijnego o kompleksowej interpretacji życia. W dwudziestym wieku mit stał się jednym z centralnych pojęć psychologii, socjologii, teorii kultury i zaczął wchodzić coraz częściej do potocznego słownika. Przy tym jego obiegowe znaczenie zazwyczaj utożsamiane jest z kłamstwem, iluzją, podaniem, wiarą, umownością, fantastyką, sakralizowaniem i dogmatycznym wyrażaniem społecznych obyczajów. Władysław Kopaliński, w *Słowniku mitów i tradycji kultury,* określa mit jako opowieść zazwyczaj nieznanego pochodzenia, pozornie realizującą wypadki historyczne w celu wyjaśnienia jakichś zwyczajów, wierzeń, instytucji, często zjawisk naturalnych, związanych zwłaszcza z magią lub kultem; jako opowieść uważaną bezpodstawnie za prawdziwą przez członków danej społeczności. Traktuje mit na równi z postawą zabobonną, która może być obalona przez rozwijającą się wiedzę pozytywną.

Do momentu pojawienia się nauki mit był jedyną formą wiedzy, stąd i obecność jego nie wywoływała sprzeciwu. Dopiero nauka przyniosła element podejrzliwości i konieczność tłumaczenia mitu jako szczególnego zjawiska. Wyrosła na gruncie braku zaufania do mitologii i spychania jej na pozycje antagonistyczne, nie raz na przestrzeni dziejów robiła jednak ponownie miejsce dla mitu.

W okresie przednaukowym mit otoczony był jeszcze nimbem niewinności. Opowiadał o stworzeniu świata, człowieka, o bo-

gach, herosach i bohaterskich wyczynach. Przekazywany przez ustną tradycję, wespół z, religijnymi obrządkami i wierzeniami, znajdował się poza wszelką wątpliwością. Rozróżnienie na historię, chronologię, fakty, legendy, fantazję, naukę czy moralność nastąpiło znacznie później. Powoływany spontanicznie jako zestawienie wszelkiej wiedzy (w sensie prawdziwych intuicji) i niewiedzy (w sensie całkowitych zmyśleń), zaczął być podejrzany i tracić swoją niewinność, dopiero gdy podporządkowano go ideologii (religijnej czy politycznej), gdy przemienił się w propagandę przekazując selektywnie wiadomości, układając fakty zgodnie z jakimś programem i w sposób zamierzony apelując do emocji.

Prowadzone od czasów greckich badania nad mitem odsłaniały dwa jego funkcjonalne aspekty. Z jednej strony podkreślały pierwotną rolę poznawczą mitu, a z drugiej, podsuwały możliwość posłużenia się jego właściwościami w nauczaniu, wychowaniu, polityce. Przede wszystkim mit mógł przybliżać prawdy moralne i religijne, być czymś w rodzaju zaspokojenia typowej u człowieka potrzeby rozumienia świata i siebie. Perswazyjność, obrazowość mitu, czyniły z niego doskonały środek przekazu informacji, tradycji, ideałów. Mit umacniał więc człowieka, dając mu oparcie w postaci gotowej przeszłości, jasno zarysowanych celów i zestawu pojęć ogarniających całość doświadczenia; jednoczył grupę sankcjonując porządek społeczny i prawny, umieszczając w dziejach i kształtując charakterystyczny dla niej rys kulturowy.

W dwudziestym wieku uświadomiono sobie ponownie znaczenie mitycznego sposobu myślenia jako szczególnego typu poznania. Zaczęto akcentować jego wartość dla kultury i człowieka. Pytano czy mit jest. konieczny, by rozumnie ogarnąć świat, czy stanowi unikalną drogę wyrażania prawd egzystencjalnych, czy sprzeciwia się logosowi, czy jest to fałsz, czy też pierwszy wyraz świadomości, która czyni dalsze myśli możliwymi, a więc czy kultura jest rozszerzeniem mitu, czy w związku z tym proces demitologizacji jest w ogóle możliwy.

Mimo podkreślania niewielkiego związku mitu z racjonalną, w pełni świadomą myślą, wyrażenie zgody na mit jako część ludzkiego życia coraz rzadziej budzi zdziwienie, a wręcz, jest przyjmowane jako coś całkiem naturalnego.

Czy mitowi można rzeczywiście zaufać, czy stanowi on konieczną perspektywę poznawczą dla każdego człowieka, jak spojrzeć na rozmaite teorie mitu, a przede wszystkim na te oceniające go jako nieodłączną jakość ludzkiego życia?

Mówiąc o rozwoju myśli ludzkiej pokazuje się naturalne przejście od mitu do filozofii oraz zanikanie wyłączności mitu w sferze myślenia. Mit umiera, by powstała nauka głosząca prawdę, a człowiek wkracza na ścieżkę miłośnika mądrości *(filosofia)*. Trudno oczywiście przeprowadzić zdecydowaną linię graniczną między myśleniem mitycznym a naukowym. Mitogonie spotyka się jeszcze w obrębie filozofii Platona i Arystotelesa. Początki nauki pokrywają się jednak ze zdecydowanym narastaniem myślenia racjonalnego. Wydawało by się, że ów progres powinien całkowicie wymazać mit i zastąpić go rzetelnymi badaniami naukowymi. Wydawało by się, że mitozofia (poznanie przez mit) ustępując miejsca filozofii (poznaniu naukowemu) na zawsze zdegraduje poznawczą wartość mitu. Tymczasem mit powraca podbudowany przez teorie filozoficzne, psychologiczne, socjologiczne.

Konieczność mitu, o której się często mówi, wykazuje wyraźny związek ze szczególną konfiguracją kulturową obecnej epoki, a dokładniej, z. miejscem, które się często wyznacza w jej ramach filozofii (metafizyce). Mianowicie ogłasza się, że świat nie może być przedmiotem filozofii, że absurdem jest wszelki racjonalny o nim dyskurs. Nie mając uprawnień do mówienia prawdy, filozof staje wobec faktu całkowitej anarchii w tej dziedzinie i mitom wolno w sumie mówić cokolwiek.

Odebranie rozumowi zdolności decydowania, nawet w sensie negatywnej dialektyki sokratycznej, pojawia się w różnych współczesnych teoriach. Poglądy pozytywistów, wittgensteinistów, egzystencjalistów, jakkolwiek manifestujące swoją odrębność, połączone są właśnie antymetafizycznym nastawie-

niem. Oczywiście po ich twórcach wcale nie widać by byli skorzy podnosić mit do rangi upadłej filozofii, ale nie daje się zaprzeczyć wpływu, jaki wywarli na kształtowanie tych filozoficznych interpretacji kultury, człowieka, świata, które bronią mit w obliczu bankructwa rozumu.

Racjonalistyczne domaganie się obiektywnej i koniecznej wiedzy było osłabione już przez Kanta. Jeszcze bardziej podważane przez Schopenhauera, Nietzschego, Comte'a, Dilthey'a Schillera, Jamesa, Junga, zostało w końcu uznane za nieosiągalne. Przyjęto, że nie sposób domagać się prawdy, chociaż można posiąść ograniczoną adekwatność do faktów i logiki. Zgodzono się, że człowiek raczej racjonalizuje niż jest racjonalny, że jego postępowania nie determinuje z góry stała natura, a adaptacja danego światopoglądu, podstawowych metafor i postaw bywa wyznaczana mieszanką genetycznych i środowiskowych czynników, jakichś wrodzonych psychicznych dyspozycji do reagowania w określony sposób na doświadczenie. Absolutna metafizyka, która usiłuje wniknąć w naturę Boga, duszy i wszechświata, a którą budowano od czasów Platona do Leibniza, odpowiada wprawdzie potrzebom umysłu, ale podejmuje zadania niemożliwe do wykonania.

Nowa sytuacja filozofii i towarzyszący jej pesymizm kształtowały się stopniowo. Najpierw Kant uczynił człowieka architektem poznawanego świata, gdy w *Prolegomenach* pisał: „...intelekt jest początkiem powszechnego porządku w przyrodzie przez to, że ujmuje wszelkie zjawiska we własne prawa i dzięki temu dopiero stwarza *a priori* doświadczenie (co do jego formy)". Rzeczy same w sobie według filozofa z Królewca były niepoznawalne, a idee metafizyczne — tylko symbolami nieoznaczającymi tego, co głosiły wprost. Ich funkcja poznawcza nie przedstawiała też większej wartości, bo dawały się pomyśleć „jedynie problematycznie, by w odniesieniu do nich (jako heurystycznych fikcji) ustanowić regulatywne zasady systematycznego używania intelektu w polu doświadczenia". Bez porównania większą rolę pełniły wszakże w etyce, stanowiąc stymulatory postępowania moralnego.

Myśl Kanta filozofowie podejmowali wielokrotnie: od wczesnych dziewiętnastowiecznych prób F. A. Langego, przez racjonalistyczny idealizm szkoły marburskiej, po współczesną hermeneutykę Gadamera. Przy czym interpretowano ją tak psychofizjologicznie, jak i czysto epistemologicznie. Na przykład E. Cassirer, skłaniający się ku tej drugiej tendencji, rozszerzał zakres aprioryzmu, wprowadzał element historyczności. Stałe kategorie intelektu,- odnoszące się u Kanta tylko do wiedzy teoretycznej, u niego zostały zastąpione formami symbolicznymi różnych dziedzin poznania (m.in. myślenia prymitywnego i mitycznego), a analiza historyczna towarzyszyła logicznej.

Ogólne znaczenie wpływu myśli kantowskiej na filozofię współczesną sprowadza się przede wszystkim do zaniechania wszelkich wypowiedzi o bycie, na rzecz mówienia tylko o sensie bytu zawartym w symbolu, znaku, którego odczytanie (poprzez inne znaki) leży w gestii filozofa. Wobec braku ostatecznych instancji i fundamentu poznania (co często zarzuca się hermeneutyce Gadamera) filozofia nabiera charakteru relatywistycznego, a rzeczywistość, w której żyje człowiek, ogranicza się do obrazów i różnych wyobrażeń o świecie (typu religia, nauka, mit — jak u Cassirera).

Do dość rozpowszechnionego, też za sprawą Kanta, na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku rozumienia prawdziwości nie jako stosunku myśli do rzeczy, ale cechy samej myśli, przyłączyli się pragmatyści (James, Pierce, Schiller). Twierdzili, że poznanie nie odtwarza rzeczywistości, lecz tworzy hipotezy i przewiduje. Nie stanowi więc tylko czystej wiedzy, ale również wiarę i pragnienie, a miarą jest w nim podejście indywidualnego człowieka i praktyczne konsekwencje. Metafizyka, pisze F. C. S. Schiller, wydaje się być skazana „by pozostać osobistym przypuszczeniem co do ostatecznej rzeczywistości oraz, by mieć niższą wartość obiektywną niż nauki będące w istocie powszechnymi metodami ujmowania zjawisk", a wobec empirycznej nieweryfikowalności głoszonych przez nią tez, łatwiej jej przypisać walor estetyczny niż prawdziwościowy.

Na pewno najbardziej zdecydowanie, złudność bezwzględnej prawdy wyszydzał Nietzsche, dla którego potrzeby życiowe były wyznacznikami wszelkich ludzkich działań (w tym poznania), a rzeczywistość najczęściej fałszowana i deformowana w ujęciach poznawczych, w ogóle nie zawierała się w pojęciach filozoficznych (będących jedynie schematami myśli).

Subiektywizm i relatywizm odzywały się w wielu dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych teoriach filozoficznych. Szczególny ich typ — relatywizm socjologiczny głosił, np. Carl Jung sprowadzający prawdę do społecznie uznanego faktu.

Do podważenia obiektywnej wagi filozofii niemało przyczynił się W. Dilthey, który z wiedzy powszechnie ważnej przekształcił ją w pogląd na świat zależny od tego, kto go wyznaje.

Usuwając metafizykę ze sfery poznania teoretycznego, Kant jednocześnie zacieśnił pojęcie wiedzy do obszaru matematycznego przyrodoznawstwa i ustanowił nowy wąski sens terminu „nauka", który później przejął pozytywizm — ostatecznie (zdaniem jego twórcy Comte'a) rozprawiający się z tradycyjną problematyką filozoficzną i zrywający z autonomią filozofii poprzez zawieszenie jej na naukach szczegółowych. Idee pozytywizmu kontynuowane w drugiej połowie XIX wieku przez scjentyzm, a w wieku XX przez neopozytywizm sprowadzały się do podkreślania zbędności metafizyki wobec rozwoju nauk, które rzetelnie opisywały rzeczywistość, wyrażały ją pewnymi i powszechnymi prawami. L. Wittgenstein (nie będący w gruncie rzeczy neopozytywistą, ale poprzez swój *Traktat* mający silny wpływ na środowisko Koła Wiedeńskiego) widział metafizykę jako układ pytań źle postawionych i wynikających z nadużyć języka, a filozofię jako krytykę języka i skuteczną terapię w walce z tymi nadużyciami.

Specyficzną nutę wniósł do filozofii egzystencjalizm. Oczywiście był dzieckiem swojej epoki i ujawniły się w nim wszystkie ważne trendy współczesnej myśli filozoficznej, bo jak kantyzm ograniczał wiedzę do zjawiskowej, zjawiska opisywał jak fenomenologia, obraz świata uzależniał od czynności prak-

tycznych (jak pragmatyzm), od nacisku społecznego (jak socjologizm), od form mowy (jak neopozytywizm). Charakterystyczną dla niego była na pewno aura pesymizmu i refleksji nad egzystencją człowieka. J. P. Sartre pisał, że ludzkie istnienie nie ma poza sobą uzasadnienia, jest przypadkowe, kruche, ciążące ku śmierci, wypełnione troską i trwogą. Ten wątek, genezą sięgający do Kierkegaarda, miał i innych swoich propagatorów. Schopenhauer na przykład jak nikt inny potrafił opisywać mękę życia, złudność szczęścia, lęk śmierci, bezrozumność i bezcelowość pragnień.

Nowa sytuacja umieściła filozofię bądź w kręgu światopoglądu i jakiejś ogólnej postawy życiowej, bądź nadała jej charakter swego rodzaju syntezy wiedzy i odebrała właściwą jej pozycję nauki pierwszej, autonomicznej, sięgającej podstaw bytu, ujmującej istotę rzeczywistości i konieczne jej uwarunkowania, rozważającej ostateczne racje wiarygodności poznania i ostateczne kryteria oceny jego wyników (jako prawdziwych albo fałszywych). Pozbawiła też filozofię metafizyki i ograniczyła obszar wartościowej wiedzy do wąsko rozumianej nauki, a tradycyjne problemy metafizyczne przesunęła w sferę ludzkich emocji, aspiracji, potrzeb i z ich zaspokajania uczyniła coś na kształt dziedziny bliskiej sztuce czy religii. Podjęto (Husserl) wprawdzie próbę ponownego unaukowienia filozofii i dotarcia do niepodważalnych, absolutnie niekwestionowanych podstaw wiedzy, ale zamknięto ją w tradycji Platona, Kartezjusza, Leibniza, Kanta, stąd i ona okazała się nieudana.

Oskarżenia, znaki zapytania stawiane pod adresem filozofii, a także wszystkie nieskuteczne zabiegi mające na celu jej uzdrowienie, sprzyjały powstawaniu wrażenia o zbliżaniu się kresu dla racjonalnych zmagań z materią stanowiącą dotychczas serce filozofii. Tym bardziej, że różne poczynania zmierzające do oczyszczenia filozofii z „metafizycznych mrzonek" pozostawiały ją w kształcie, który nie wróżył jej żadnej ważnej przyszłości, a raczej potwierdzał znikomość tego, co ma do zaoferowania w dziedzinie najbardziej istotnych dla człowieka odpowiedzi. Klęsce filozofii wymiar nieodwołalny wydawały

się nadawać jeszcze inne wydarzenia. Doświadczenie pokazało., że nawet nauka uwikłana jest w zmienność i prawdopodobieństwo. Einstein udowodnił możliwość bardzo różnych teorii i interpretacji. Teza Kanta o powszechności i pewności praw nauki musiała zostać zawieszona. Nauce w sferze wiedzy przedmiotowej (o rzeczywistości) pozwolono tylko się poruszać z pewnością probabilistyczną, a weryfikowalne i falsyfikowalne jej twierdzenia mogły wyłącznie przybierać charakter prawdopodobny. Autokrytycyzm filozofii jedynie więc rozpoczął długi proces obnażania ogólnej niemocy rozumu w kwestii pewności i prawdy. Zainicjował proces zakończony ostatecznym zdemaskowaniem bezzasadności marzeń o poznaniu nierelatywnym i o istnieniu epistemologicznego absolutu oraz zamknięciem każdej próby urzeczywistnienia tego marzenia określeniem „mitu" (próby uznanej za odpowiedź na zupełnie naturalne potrzeby człowieka i urzeczywistnienia będącego również wypadkową specyfiki ludzkiej kondycji).

Filozofia od czasów Kartezjusza (a nawet Platona) faktycznie doprowadziła do uzasadnionego zamknięcia drogi wiodącej do bezwzględnej i obiektywnej prawdy. Zgodzono się na nieistnienie tej prawdy i przypisanie całej winy porażki naturze człowieka, świata, języka. Nie szukano błędu w samej filozofii, w jej punkcie wyjścia. W miejsce stwierdzania konkretnych kształtów obiektywności świata i jego istnienia, podejmowano problemy typu: „czy prawda istnieje?", „czy rzeczywistość pozaświadomościowa istnieje?".

Osobą, która prezentuje postawę związaną z nad wyraz rozwiniętym poczuciem „beznadziejnej sytuacji rozumu", jest Leszek Kołakowski. Jego wypowiedzi wyróżnia z wypowiedzi innych współczesnych autorów uporczywy maksymalizm filozoficznych wymagań, który tworzy typowy dla myśli Kołakowskiego paradoks zestawianych żądań i dostępnych środków. Stwierdzana diagnoza bezradności rozumu przybiera u Kołakowskiego charakter dualistycznej wizji rozdartego świata, w którym wiedza istnieje obok wiary, a analityczna myśl obok nieposkromionej fantazji czy niewytłumaczalnej intuicji,

i w którym istnienie to, jakkolwiek niebezkonfliktowe, jest zupełnie równorzędne.

Podejście Kołakowskiego do filozofii ma pewien stały rys, który ogólnie sprowadza się do przyjęcia postawy ciągłego poszukiwania, krytycznego analizowania narosłych sporów doktrynalnych i niejasności terminologicznych w imię usunięcia z dziedzictwa przypisywanego rozumowi tego, co wdarło się tam bezzasadnie. W gruncie rzeczy chodzi jednak o zespół istotnych założeń, które wyznaczają badania prowadzone przez Kołakowskiego i z których wyciąga on konsekwentnie wnioski budując swoją wersję interpretacji człowieka, świata i kultury. Bo mimo że Kołakowski uważa się przede wszystkim za historyka, a nie twórcę w dziedzinie filozofii, to wszystko, co proponuje w swoich publikacjach od lat pięćdziesiątych do dnia dzisiejszego, nosi wyraźne znamię refleksji filozoficznej, która, co sam zauważa, nigdy nie rozpoczyna się od stanu zupełnej niewinności poznawczej. W jego przypadku są to też określone preferencje. Gdy uznaje niemoc filozofii (bezradność rozumu), ma wtedy na myśli filozofię przyjmującą w rozważaniach określony punkt wyjścia (tj. ludzką świadomość), esencjalistyczne ujęcie rzeczywistości, zawężone pojmowanie nauki i wiążące się z nim koncepcje: poznania (poznanie uniwersalizujące, a nie transcendentalizujące), oraz stosowanego w rozważaniach języka (jednoznacznego, a nie analogicznego). Odwołuje się więc do filozofii, która w swych źródłach sięga tez Hume'a, Kanta, Comte'a.

Wielokrotnie w pracach Kołakowskiego pada nacisk na zależność przedmiotu poznania od konstytuującego go podmiotu. Świat może ujawniać się ludziom wyłącznie w kontekście ich własnego projektu, a prawomocne ujęcia poznawcze dokonywane są z jedynej dostępnej człowiekowi (tzn. ludzkiej) perspektywy. Inaczej mówiąc, nie sposób dociekać istnienia rzeczy poza aktem percepcyjnym. Kołakowski kwestionuje wszelką oczywistą intuicję istnienia („istnieć" znaczy: „być elementem pewnego zbioru").

Nie dopuszcza pojmowania bytu w kształcie charakterystyce-

nym dla filozofii klasycznej. Nie ma u niego miejsca na sądy egzystencjalne, poprzez które afirmuje się rzeczywistość jako rzeczywistą, ani podstaw do mówienia o przygodności bytowej, (a w konsekwencji, również o konieczności). Przyjęcie w rozważaniach za punkt wyjścia analizy świadomości oraz pominięcie strony egzystencjalnej w bycie ogranicza refleksję filozoficzną tylko do obszaru jakościowego (treściowego), pozwala zaprzeczać zasadzie przyczynowości, wykluczać celowy porządek z dziejów (idea sensownej historii pojawia się u Kołakowskiego, tylko jako rezultat świadomego ludzkiego projektu, który rzutowany w przeszłość, czyni ją zrozumiałą). Nie uwzględnienie najbardziej pierwotnego i spontanicznego doświadczenia (doświadczenia „czegoś istniejącego") oraz wyjście w filozofii od danych poznania refleksyjnego (a nie poznania spontanicznego, dopiero później uszlachetnianego i wzmacnianego sztuką rozumnej refleksji) każe w następstwie uznać podmiot za zasadniczą rację poznawczą przedmiotu i zrezygnować z dotarcia do rzeczy samych w sobie. Prawda w rozważaniach Kołakowskiego przybiera kształt wartości technologicznej, narzędzia oceny sprawności poznania. Tylko treści przydatne w przewidywaniu i kontrolowaniu zdarzeń zasługują na miano prawdziwych, a funkcje weryfikujące ma jedynie praktyczne zastosowanie. Dociekanie prawdy bezwzględnej jest zbyteczne.

Pojęcie nauki Kołakowski bardzo zawęża, czyli nadaje temu pojęciu sens, który sformułował Kant, a następnie przejął pozytywizm. Nauka oznacza przede wszystkim zbiór dyscyplin matematyczno-przyrodniczych, w którym nie ma miejsca dla teologii i metafizyki, a zadania filozofii przedstawiają się również inaczej.

W rozważaniach filozoficznych, zdaniem Kołakowskiego, często pojawia się wiele spraw wykraczających poza penetrowane przez naukę obszary. Podejmowany jest „wysiłek wzbogacania obrazu świata przez urojenia spekulatywne i fikcyjne byty", a filozofia nadaje sobie prawo mówienia z perspektywy transcendentalnej oraz dysponowania wartościami poznawczymi, które są niezależne od sytuacji historycznej. Tymczasem,

powinna wyrzec się wszelkiego absolutu, wszelkiej jednolitej zasady w tłumaczeniu rzeczywistości i pytań o stany bezwzględnie wyjściowe, o wszystko. By zachować status nauki, musi ograniczać się do eksplikowania źródeł tych pytań, wskazywania na ich nienaukowe preferencje. Musi przemienić się z metafizyki w formę „myślenia o kulturze". Zająć się raczej analizą wytworów ludzkiej działalności oraz samym człowiekiem jako przedmiotem tej działalności, niż zgadzać się na mistyfikację bezwzględnych i ostatecznych wyjaśnień (które niby przekraczają sferę empirii, czyli dokonują rzeczy nie mieszczącej się w ludzkich możliwościach). Nie wolno jej zapominać o tych zadaniach, o tym, że powołano ją do analizowania zjawiska kultury, dotarcia do jego źródeł, odkrycia właściwej mu struktury, tzn. ustalenia wyróżnika występujących w nim obszarów oraz badania tych obszarów pod względem właściwości, spełnianych w kulturze funkcji i zachodzących między nimi relacji.

Składające się na stały rys rozważań Kołakowskiego, omówione powyżej preferencje filozoficzne, tworzą zasadniczą podstawę dla jego tezy o nieuleczalnej bezradności filozofii. One są też odpowiedzialne za nachylenie prac Kołakowskiego w kierunku badań nie tyle ontologicznych, co teoriopoznawczych, oraz pojawienia się w nich takich problemów, jak sprawa „absolutu epistemologicznego" (tzn. sprawa znalezienia niekwestionowanego punktu startu do poszukiwania prawdy).

Mówienie o tych preferencjach nie ma na celu przedstawienia Kołakowskiego jako zdecydowanego neokantysty czy neopozytywisty. Każde określenie Kołakowskiego mianem kontynuatora jakiejś pozycji filozoficznej (np. Kartezjusza czy Husserla), jedynie oznacza, że bliski jest mu ów typ filozofii jako program maksymalnych oczekiwań i podstawowych wymagań, że chciałby on, by filozofia mogła być oparta na poznaniu bezpośrednim, spełniać wymogi ścisłości i komunikatywności oraz podążać do wiedzy drogą całkowicie wolną od uwarunkowań biologii, kultury, historii. Innymi słowy, preferencje w odniesieniu do Kołakowskiego oznaczają też rozszerzenie krytycznych wniosków wobec poszczególnej teorii filozoficznej (np. Kartę-

zjusza czy Husserla) na ogólną ocenę szans uprawiania wszelkiej filozofii. Kołakowski nie analizuje w celach czysto poglądowych, lecz badawczych. Nie pisze historii filozofii, lecz poszukuje. Rezultatem jest wizja świata, kultury, człowieka, której fundament tworzą uwagi powstałe w trakcie studiów wybranych myśli filozoficznych.

Deklaracja o bezradności rozumu przybiera u Kołakowskiego dwie formy i jest poruszana bądź ze sprawą tzw. „absolutu epistemologicznego", bądź w trakcie omawiania konkretnych kwestii i pojęć metafizycznych. W przypadku pierwszym, stwierdza z jednej strony bezsensowność prób budowania wiedzy pewnej w oparciu o poznanie naukowe (nauka, leżąc zgodnie z tradycją pożytywistyczno-scjenystyczną na przedłużeniu technologicznej działalności człowieka, wyjaśnia bardziej, co ze światem robić niż jaki on jest), a z innej, niemożliwość dotarcia do transcendentalnej pewności jako fundamentu wszelkiego poznania (Husserl). Natomiast w przypadku drugim, ogłasza praktyczną nieprzydatność takich min. rozróżnień, jak: realny/nierealny, prawdziwy/fałszywy (potocznie mają być one wolne od metafizycznego znaczenia: realny — nierealny to jakość uznawana lub nie uznawana przez wszystkich ludzi, a prawdziwy — fałszywy to znowu jakość procesu komunikacji nie odnosząca się do pytań o zgodność sądu z rzeczywistością) oraz logiczną sprzeczność rozwiązywanych przez rozum problemów sensu, celu, wartości, istnienia i natury świata czy Boga. U Kołakowskiego często można spotkać takie oto słowa: „nie ma analogii między tym, co skończone, a tym, co absolutne, nie ma pojęciowego przejścia od bytów ograniczonych do nieskończoności. Inaczej mówiąc, nie ma intelektualnego sposobu objęcia Boga, z wyjątkiem środków, które są nie tylko niedoskonałe, ale wręcz zniekształcające, bo redukują Boga do skończonego Demiurga." Zdania „Bóg jest wolny", „Bóg jest konieczny", „Bóg jest osobą" są więc nieprawomocnymi konstrukcjami. Terminy „wolność", „ograniczenie", „osoba" mogą, według Kołakowskiego, nieść tylko sens powszechnie znany i używany. Wolność ma się sprowadzać do świadomego autorstwa czynów, których człowiek

chce lub nie chce się podjąć; ogranicznie polegać ma na zdawaniu sobie sprawy z własnej odrębności w stosunku do innych, a bycie osobą — do bycia zarazem wolnym i ograniczonym. Dla Boga zaś „nie istnieją działania, które mogą być przez niego wykonanymi, wykonywane nie są, nie postrzega on również żadnej osoby, ani rzeczy jako przynależącej do innego świata". Stąd przypisywanie Mu jakiejkolwiek z cech osobowych (np, miłosierdzia, gniewu, miłości) napotyka na trudność nie do pokonania. Trzeba uznać więc intelektualną bezsilność i priorytet wiary w obliczu Tajemnicy.

Trudno zaakceptować twierdzenie Kołakowskiego o tak totalnej bezradności umysłu wobec powyższego zagadnienia, choć trzeba oczywiście się zgodzić, że w tej dziedzinie jednoznaczność ujęć doprowadza do nonsensów (tj. antropomorficznego przedstawiania Boga). Jednoznaczność zachowuje swoją wagę tylko na gruncie nauk szczegółowych. Natomiast w filozofii wszystko, co wypowiada się o bycie (również o Bogu) nosi znamiona analogiczności. Analogiczne są tak pojęcia, jak i język, w którym się je formułuje. Wynika to po prostu z samej analogiczności bytu (każda rzecz jest jednością relacyjną i jedność ta stanowi o indywidualności tej rzeczy, a także o jej związkach z innymi rzeczami). O przymiotach Boga można orzekać więc jedynie w sposób analogiczny, tzn. uwyraźniając coraz bardziej rozumienie faktu boskiej egzystencji. Nazwanie Boga „Dobrem", „Prawdą", „Miłością", „Sprawiedliwością", „Osobą" nie dokonuje się ze względu na analogię do artybutów bytów przygodnych, np. ludzkiej dobroci, miłości czy sprawiedliwości, ale ze względu na analogię bytu (jego złożoność z realnie nietożsamych elementów istoty i istnienia). Natomiast Kołakowski ograniczając pojęcie nauki do sensu właściwego naukom szczegółowym, chce również język wyposażyć w niekwestionowaną jednoznaczność. Rozpoczyna przy tym rozważania od analizy wybranych jakości bytów przygodnych (bez relacji do ich istnienia), co musi doprowadzić do wyraźnych sprzeczności na poziomie Bytu Absolutnego. Stąd twierdzenie Kołakowskiego o pozostawaniu Boga poza granicami dostępnymi dla ludzkiego

rozumu może być tylko ważne przy pewnej koncepcji nauki, filozofii, poznania, języka, bytu.

Odsłaniająca się w dwóch wymiarach definitywna porażka rozumu, o której pisze Kołakowski, wiąże się za każdym razem z zaprzeczaniem zdolności człowieka do transcedowania świata doświadczenia (do osiągania stanu pre-kulturowego, pre-lingwistycznego, pre-historycznego). Świat ubrany w słowa — pisze Kołakowski — nie jest już nagi i nawet jeśli istnieje głębsza rzeczywistość, nawet gdy się jej doświadcza, to zagubiona zostaje w ludzkim języku, zdeterminowana historią i kulturą. Klęska przypisywana rozumowi ma więc być wpisana w jego ograniczone zdolności i konkretne uwarunkowania poznawcze.

Człowiek rzeczywiście istnieje w określonym środowisku, w określonej kulturze i w określonym czasie historycznym, a do wyrażania siebie i komunikowania się z innymi, dany jest mu tylko jego własny (ludzki) język. Trudno wszakże uznać człowieka wyłącznie za twór natury i historyczny produkt. Zachodzą w nim bowiem wolne i niezdeterminowane akty poznania i miłości, które nieustannie budują go jako byt osobowy. Poprzez poznanie i miłość człowiek może wejść w kontakt ze wszystkim co istnieje, a jego transcendencja do innych bytów wyraźnie ujawnia się choćby w stawianym przez niego pytaniu o sens życia. Człowiek ma oczywiście świadomość swojej cielesności i umiejscowienia w świecie, niemniej doświadcza też przekraczania tych ograniczeń w ciągłym doskonaleniu swoich zdolności, w adaptowaniu się do ulegających zmianom warunków życia, w przekształcaniu środowiska, tworzeniu techniki i kultury rozumianej ogólnie jako trud wcielania idei umysłu w materiał natury. Wszystkie te fakty składają się właśnie na wymiar ludzkiej transcedencji — innymi słowy — ujawniają specyfikę ludzkiego istnienia.

U Kołakowskiego jednak mówi się inaczej o transcendencji: to nie człowiek transcenduje świat, ale świat jest transcendentny wobec człowieka — znajduje się poza zasięgiem jego poznania. Takie słowa są usprawiedliwione w kontekście szczególnego stanowiska filozoficznego, tzn. agnostycyzmu typu kantowskie-

go i całego nurtu filozofii podmiotu, gdzie w poznaniu konkretną rzecz zastępuje się przez treści świadomościowe.

Źródła takich poglądów sięgają jeszcze czasów Platona, który utożsamiał poznanie z produkcją pojęcia, co sprzyjało późniejszemu zacieraniu się różnicy między bytem a pojęciem bytu. Bezpośrednio nawiązują zaś do Kartezjusza, który umieścił już całą zawartość treściową w pojęciu subiektywnym, rozpoczynając tym samym ostateczny proces odrywania sfery bytu od sfery myśli i języka. U Kołakowskiego akcentowana jest w poznaniu właśnie strona sensów pojawiających się w polu świadomości, a cały akt poznawczy zapośredniczony jest w znakach językowych, tak że faktycznie nie ma żadnego kryterium określającego czy poznanie i posługiwanie się tymi sensami dotyczy rzeczywistości, czy tylko konstrukcji umysłu.

Charakter filozoficznych rozważań, który obecny jest w pracach Kołakowskiego wyjaśnia więc znaczenie istniejącej w nich tezy o niemożliwości zajęcia pozycji pre-ludzkiej (pre-kulturowej, pre-historycznej, pre-językowej). Pokazuje, że jest to tylko kwestia pewnej opcji filozoficznej. Już bowiem w nurcie filozofii podążającym śladami Tomasza z Akwinu nie kwestionuje się naturalnej zdolności człowieka do ujmowania obiektywnego stanu rzeczy, a podstaw obiektywizmu poznania języka szuka się w afirmacji realnego istnienia. Przy tym przyznaje się, że żaden akt ludzkiego poznania nie wyczerpuje potencjału poznawczego bytu, co wynika tak z natury poznania (jako aspektywnego i analogicznego), jak i ogromnego bogactwa treściowego rzeczywistości, która zawsze w jakiejś mierze pozostaje nieokreślona. Samo zwrócenie uwagi na te, czy inne cechy bytu, jest natomiast sprawą rozmaitych uwarunkowań: od genetycznych poczynając, a na kulturowych kończąc.

Kołakowski nie akceptując takiego podejścia do filozofii, nie pozostaje wszakże filozoficznie neutralnym. W jego pracach zaznaczają się wyraźne filozoficzne sympatie i one właśnie wyznaczają kierunek podejmowanej przez niego krytyki. Ponieważ zawód kpiarza i prześmiewcy (co często podkreśla) jest mu wyjątkowo bliski, taką przewrotność można uznać za swoistą

konwencję jego książek. Niemniej, tylko świadomość obecnego tam szyderstwa pozwala kończyć je z poczuciem niecałkowitego pesymizmu i odnaleźć jeszcze w sobie chęć spojrzenia na prawdę nie jako na absurdalną mrzonkę, lecz na coś, co stale potwierdza się istnieniem rzeczywistości i siłą ludzkiego ducha zawartego w każdym kształcie kultury. Pozwala też odczytać twierdzenie Kołakowskiego o granicach poznawczych rozumu jako deklarację pozostającą w kontekście pewnej filozofii, a ogólną prognozę końca filozofii jako przewidywanie końca właśnie owej filozofii.

Dziedzina, w której rozum okazuje się, zdaniem Kołakowskiego, bezradny to obszar wyznaczony problemami tradycyjnie podejmowanymi przez metafizykę. Inaczej mówiąc, Kołakowski uważa, że filozofia o cechach myślenia metafizycznego stoi na słabym gruncie i nieodłącznie podąża ku samodestrukcji. Jej bezsilność ma objawiać się zarówno rozmaitością deklarowanych stanowisk (czyli brakiem jednego pozytywnego rozwiązania), jak i szczególną radykalnością (obiekcje sceptyczne są naturalnym produktem filozofii) czy najróżniejszymi paradoksami. Filozofia, np. z jednej strony poszukuje pewności jako ostatecznej podstawy poznania i istnienia, a z drugiej odsłania niemożliwość przedarcia się przez tajemnicę i przekształcenia jej w wiedzę. Deklaruje się też jako miłość mądrości, a faktycznie jest miłością niespełnioną. Potrafi dowodzić własnej śmierci i jednocześnie być uprawianą. Jej pojęcia choć urągają logice, choć są obojętne dla nauki i codziennego posługiwania się rzeczami, wrastają jednak nierozerwalnie w kulturę. Umieszczona pomiędzy innymi naukami traci kontakt z ważnymi problemami cywilizacji, a zamknięta w szczegółowym spojrzeniu metafizycznym nie może być uzgodniona z innymi filozoficznymi teoriami ani uzasadnić własnej wyższości. Pytania, które stawia nigdy nie dostają jednoznacznych odpowiedzi i w sumie każde z proponowanych w jej ramach stanowisk jest jakoś arbitralne, a każdy wysiłek zbudowania uniwersalnych kryteriów ważności dla wiedzy prowadzi albo do ciągu w nieskończoność, albo do błędnego koła.

Nie mniej chwiejny niż niepotrafiący się usprawiedliwić transcedentny dogmatyzm jest, sam siebie wpędzający w paraliż, relatywizm, a kłopotliwy dylemat niespójności, to sprawa nieobca nawet sceptykowi. Wszystko to, zdaniem, Kołakowskiego, ośmiesza filozofię i pieczętuje jej klęskę obnażając jednocześnie niemoc rozumu, którego jest ona produktem.

Deklaracje o porażce filozofii i granicach poznawczych rozumu są niewątpliwie równorzędne. Niemniej pierwsza odsłania filozofię, która nie buduje się w nawiązaniu do realnie istniejącego bytu, lecz która zrywając z nim, czyni metafizykę (teorię bytu) czymś sobie obcym. Podczas, gdy druga umieszcza już całą winę porażki w naturalnych ludzkich predyspozycjach i tym samym rozpoczyna relację konkretnej filozoficznej wizji człowieka i kultury.

Przyjmując bardzo ograniczoną koncepcję racjonalności, Kołakowski stanął wobec problemu wyjaśnienia szeregu zjawisk, których nie chciał wykluczyć w związku z ich niezaprzeczalną obecnością w kulturze, a które wymykały się naukowym uzasadnieniom. Do ich penetracji (wobec odrzucenia poznania metafizycznego) wyznaczył specjalny rodzaj poznania •— poznanie mityczne o charakterze symbolicznym, a same te zjawiska (w tym metafizykę) zamknął w obszarze mitu. Pozostając też v/ zgodzie ze swymi wcześniejszymi badaniami teoriopoznawczymi zajął się przygotowaniem odpowiedniej płaszczyzny do badań owych spraw nie-naukowych. Założył więc równoważność nauki i mitu w aspekcie prawomocności (u podstaw wszystkich twierdzeń człowieka ostatecznie stoi akt wiary). Uznał autonomiczność nauki i mitu (odrębność zasad, kryteriów, języków i całego klimatu towarzyszącego). Ustawił je we wzajemnym antagonizmie (motorze wszystkich cennych inspiracji kulturowych), a samo spięcie przyjął za rezultat konfliktowości ludzkich potrzeb, które z jednej strony każą człowiekowi tworzyć naukę, a z drugiej popychają w sfery irracjonalne, tj. w mit.

Nauka i mit tworzą więc dwa pnie kultury, a ich konflikt sięga samego człowieka, bo na płaszczyźnie właśnie ludzkich

potrzeb zachodzi ścieranie się odpowiedzialnych za nie sił wiary i rozumu. Spór w związku z tym nie ma też natury logicznej, ale jest rzeczywistą walką o priorytet wartości; walką, która musi się toczyć by kultura mogła w ogóle zaistnieć, a także by mogła dalej trwać. Sprzeczność rodzących ją pragnień daje gwarancje dynamizmu, podczas gdy narzucenie zasad jednego obszaru składowego na całość czy dążenie do ostatecznej syntezy między jej składnikami likwiduje ogromnie twórczą energię.

Kołakowski podkreśla, że kultura jest dla człowieka strukturą nieodzowną, że poprzez genetyczne i funkcjonalne z nim związanie stała się czymś koniecznym, a konieczność ta dotyczy obydwu jej wymiarów. Wszyscy, którzy usiłują ją demitologizować, nie są w stanie zrozumieć najistotniejszych jej momentów. Nie widzą, że kultura to nie tylko technika i nauka, ale także działalność nabudowana na pewnej hierarchii wartości, domagająca się jakiegoś tabu, jakiegoś sakralnego porządku, który będąc nienaruszalnym mógłby pełnić rolę filaru dla systemu moralnego.

Dziedziny mitu i nauki są, według Kołakowskiego, nie tylko realne, ale zupełnie nie do zastąpienia w spełnianych przez siebie funkcjach. Fakt ich nieustannego skłócenia mylnie popycha niektórych do absolutyzowania jednej, kosztem drugiej. Znajomość ludzkiej natury (nakładającej na człowieka ciągle nowe pragnienia i zmuszającej do realizacji zupełnie antagonistycznych celów) pozwala jednak zaradzić temu problemowi. Człowiek, pisze Kołakowski, doświadcza odrębności od świata i zarazem nieuniknionej konieczności pozostawania w tym świecie, co zmusza go do szukania najróżniejszych dróg nawiązania jakiegoś pełnego kontaktu. Proces ów nie jest niczym innym, jak tworzeniem kultury w całym bogactwie jej form, a ponieważ świadomość nietożsamości ze środowiskiem naturalnym to zjawisko równoczesne z pojawieniem się samego człowieka, kultura towarzyszy mu od zarania dziejów. Szukając form porozumienia ze światem, człowiek próbuje go sobie podporządkować. Tak rodzi się technologiczny pień kultury oraz nauka jako jego przedłużenie. Ponieważ władanie

przyrodą nie znosi doznawanej obcości, człowiek musi dopiero odwołać się do kontekstu relacji osobowych by uciszyć swój niepokój. W ten sposób powstaje drugi obszar składowy kultury —• obszar mitu.

Kultura jest więc nieodzownym substytutem pewnych przyrodzonych mechanizmów: broni gatunek przed samozagładą. Będąc z jednej strony ujarzmieniem świata natury, zaspokaja ludzkie pragnienie władania światem, zaś z drugiej, gromadząc w swym obszarze różne formy mitu, umożliwia człowiekowi nie tylko rozumiejące odniesienie do owego świata, ale i do samego siebie. Mit realizuje ludzkie zapotrzebowanie na trwałość i sensowność. Jest opozycją do tego, co warunkowe i nieabsolutne. Kulturę można więc rozumieć w perspektywie rodzących ją potrzeb i tak też wyznaczać dwie tworzące ją dziedziny: naukę i mit.

Porażkę nowożytnej filozofii Kołakowski przekształcił więc w ułomność właściwą ludzkiej naturze, a konieczność mitu pokazał jako przyrodzoną każdemu człowiekowi kategorię myślenia. Pomny doświadczeń tej filozofii zrezygnował z nadziei na racjonalne dotarcie do absolutu epistemologicznego i ontologicznego, a metafizykę przeniósł w mit. Nadał jej formę wiary degenerującej się poprzez naśladowanie wiedzy. W ten sposób mianem zwyrodniałego (tzn. podejmującego próby dowodu i określenia się w kategoriach prawdy bezwzględnej) mitu nazwano całą racjonalistyczną myśl od Platona przez Tomasza z Akwinu i Kartezjusza, aż do Husserla. Przy czym, zgodnie z teorią Kołakowskiego, nie filozofia została obciążona winą za swoją przegraną, lecz ludzka kondycja ze wszystkimi jej ograniczeniami. Człowiekowi po prostu dany ma być pewien dziedziczony krąg poznawczy, który dodatkowo warunkują: wykształcenie, wychowanie, sytuacja historyczna. Rozeznawszy się w nim, człowiek widzi, że istnieją dziedziny czystej nauki i dziedziny mitu. Mit wrasta w bycie człowiekiem.

Odciążając filozofię z odpowiedzialności totalnej, Kołakowski stara się pokazać ją również w pozytywnym świetle. Zabieg ten przeprowadza jak gdyby w dwóch perspektywach: prze-

aj, historycznej i moralnej. Idee filozoficzne nie-
Dmnie wpłynęły na kulturę, choć ich wkład było
;cić od razu i jednoznacznie określić. Mówiąc
stnieniu, nicości, o Bogu, filozofia jednak zacho-
wszystkim jakość moralną, która wyznacza jej
złą rolę. Istotne jest samo szukanie (jakkolwiek nieskuteczne), gdyż potrafi ono radykalnie zmienić ludzkie życie. Trzeba też uczyć filozofii, bo jest to szkoła odpowiedzialności umysłowej i szmat historii, która (czy się chce, czy nie) ogarnia człowieka za pośrednictwem swoich skutków.

Z filozofii Kołakowski pozostawił więc tylko pytania i terapeutyczny wysiłek poszukiwań. Archetypem współczesnego filozofa ma być Sokrates. Jak wiadomo, działanie Sokratesa w gruncie rzeczy polegało na tym, że uczył ludzi cnoty i logiki, że wciągał do trudnych dyskusji, zmuszał do myślenia natarczywymi pytaniami. Potomność dołączyła do tego jeszcze obraz człowieka o gorącym sercu i chłodnym umyśle, o przysłowiowej brzydocie postaci i potężnej sile ducha, który najdobitniej dał dowód swojej wielkości w chwili śmierci. Odwołując się do Sokratesa, Kołakowski z jednej strony uczynił ruch, który symbolicznie nakreśla dopuszczalne ramy filozofii, a z drugiej przywołuje problem humanizmu, czyli dylemat rozumu i wiary. Innymi słowy, wpycha filozofię na tory moralistyczne oraz zestawia postawę heroizmu i tragizmu szlachetnego dziwaka z postawą osobowego zaufania i zawierzenia. Obie te sprawy, tak ich treść, jak i samo pojawienie się, nie dziwią tylko w kontekście całości rozważań Kołakowskiego i właściwego im charakteru.

Kołakowski wiele mówi o ludzkiej godności, antyhumanizmie współczesnego stylu życia. Jednak decydujące momenty swojej teorii ubiera w barwy irracjonalne. Sens historii, istnienia świata, ludzkiej egzystencji oraz całej kultury (nauki, techniki, religii, sztuki, moralności) sprowadza ostatecznie do pewnej iluzji, a człowiekowi dumnemu z własnej racjonalności każe wierzyć w mit bądź wyrazić zgodę na absurd. Każe żyć V/ mitozofii lub w pustce.

Maria Bożyk

Ks. Andrzej Maryniarczyk SDB

Lekcja z procesu Galileusza

"Człowiek w kulturze", 1993 nr 1, s. 185-189

Proces Galileusza * dla jednych jest argumentem za istnieniem nieprzezwyciężalnego konfliktu pomiędzy rozumem a wiarą, nauką a religią, dla drugich zaś podstawą utwierdzania się w przekonaniu o istnieniu dwóch prawd: prawdy rozumu (nauki) i prawdy objawienia (teologii).

Jedni koncentrują się wokół pytania: kto zawinił? — Święta Inkwizycja czy Galileusz? Inni poszukują w tym tragicznym zdarzeniu elementów sensacji czy skandalu.

1. KULTUROWE DZIEDZICTWO PROCESU

Bezspornym pozostaje fakt, że proces Galileusza położył się cieniem na nowożytne i współczesne dzieje współistnienia wiary i rozumu, nauki i religii, czego klasycznym przykładem pozostanie pozytywizm.

Jedną z konsekwencji tego procesu było zerwanie więzi pomiędzy nauką a teologią. Doprowadziło to do separacji teologii od nowożytnych prądów naukowych oraz nieobecności Kościoła v/ świecie nauki nowożytnej. Z kolei sekularyzacja nauki pociągnęła za sobą skutki dehumanizacji nauki i kultury. W czasach współczesnych obie strony zaczęły dostrzegać swe ograniczenia i potrzebę wzajemnego kontaktu. Świadczy o tym pojawianie się filozofujących fizyków, teologizujących przyrodników czy fizykujących teologów. W ich wysiłkach

*** Omówienie książki pt.:** *Sprawa Galileusza* **(red. J. Życiński), wydanej przez oficynę wydawniczą ZNAK, Kraków 1991.**

uwidacznia się, zawsze obecna w historii nauki a nie zawsze do końca uświadomiona, tęsknota za syntezami interdyscyplinarnymi (teologicznymi lub przyrodniczymi), teoriami unifikacyjnymi dotyczącymi nie tylko nauk przyrodniczych, ale i teologii.

Doceniając wartość tego wysiłku, nie sposób jednak nie postawić pytania o podstawy uogólnień i granice ich kompetencji.

Intencją papieża Jana Pawła II, który przed 10 laty (10 listopada 1979) zezwolił na udostępnienie dla badań naukowych dokumentów z procesu Galileusza było, aby: — „teologowie, ludzie nauki, historycy, ożywieni duchem szczerej współpracy, pogłębili badania nad sprawą Galileusza i wyznając lojalnie błędy, zarówno z jednej, jak i z drugiej strony, przezwyciężyli nieufności, jakie sprawa ta zrodziła w wielu umysłach, na korzyść owocnej współpracy pomiędzy nauką i wiarą, pomiędzy Kościołem i światem".

2. POSZUKIWANIE KORZENI PRAWDY

Papieski gest był twórczym impulsem do podjęcia przez różne środowiska naukowe (4 grupy robocze: egzegeci, filozofowie, historycy i przyrodnicy) wielostronnych badań. W ich wyniku powstało wiele nowych opracowań i wydobyto na światło dzienne wiele nowych informacji, dzięki którym to tragiczne wydarzenie nabrało bardziej uniwersalnego wymiaru tak dla nauki i teologii.

Wydawnictwo „ZNAK" wyszło z bardzo cenną inicjatywą, której *spiritus movens* był ks. prof. J. Życiński, obecny biskup tarnowski, by przybliżyć choćby część wyników badań i w ten sposób problem ten uczynić bliskim polskiemu czytelnikowi. Podstawą do opracowania polskiego wydania stała się francuska antologia *Galileo Galilei,* zredagowana przez kard. Paula Pouparda. W polskim wydaniu, z powyższej antologii, wykorzystano teksty Garronea, Vinaty'ego, Jacqueline'a

O. Pedersona, J. Życińskiego oraz Pouparda a także fragmenty oryginalnych dokumentów z procesu, ukazując atmosferę tamtych dni.

Z lektury tekstów można dowiedzieć się o kontrowersjach co do charakterystyki postaci samego Galileusza (J. Życiński). Dla jednych jest on empirystą wyznaczającym dzieje nowożytnej nauki (E. Mach), dla drugich filozofem zakorzenionym w tradycji pitagorejsko-platońskiej (A. Koyre) czy arystotelesowsko-scholastycznej (W. Wallace), dla innych wreszcie teologiem dokonującym syntezy nauk przyrodniczych i teologicznych.

Paul Poupard przedstawia sprawozdanie z prac jednej z czterech grup roboczych (grupy historyków i teoretyków kultury). W pracach tych — zauważa Poupard — akcent został położony nie tyle na rehabilitację Galileusza, lecz na to „by zrozumieć sytuację i pomóc zrozumieć ją innym, by usytuować Galileusza przede wszystkim wobec jego poprzedników, Kopernika z jednej strony i wobec jemu współczesnych, profesorów Kolegium Rzymskiego — z drugiej strony; a także by wyznaczyć jego miejsce w kulturze naukowej, filozoficznej i teologicznej jego czasów; wreszcie, by umieścić go w nurcie wieków, od epoki «światła» aż do dzisiejszych prądów naukowych" (s. 32).

Wnioskiem jaki sam autor wyciąga dla siebie, a który nasuwa się jako jeden z głównych wyników badań, to lekcja by nie zamykać objawienia w obręby jakichkolwiek teorii (kosmologicznych czy naukowych). Z drugiej zaś strony, by nie poddawać się manipulacji pseudonaukowym koncepcjom świata i życia, „które bywają narzucane ludziom rozumnym, którzy nie akceptują ich, ale pod presją muszą im ulec, i — zniewoleni — zostają pozbawieni swych niezbywalnych praw ludzi wolnych i odpowiedzialnych" (s. 35).

Z kolei dzieje formułowania kopernikańskiej teorii świata przez Galileusza, jej rozumienie i interpretację przedstawia Bernard Vinaty. Autor chce odsłonić wewnętrzne założenia, różnice ujęć, czasem niezgodności Galileuszowej wykładni teo-

rii Kopernika by w ten sposób ukazać złożoność samej problematyki. Dwa ostatnie artykuły podejmują analizę wewnętrznej, psychologicznej postawy Galileusza. W jednym z nich autor (J. Życiński) koncentruje się nad ukazaniem konfliktu pomiędzy prawdą a prawem kościelnym oraz nauką a wiarą (Pedersen). W rezultacie tych analiz pojawia się mało dotąd znane „ludzkie" oblicze Galileusza. Oblicze człowieka pełnego wątpliwości i rozdarcia, ale jednocześnie otwartego na prawdę i Boga. Podstawy, która potrafi rozróżniać to co ludzkie od tego co boskie.

Na osobne wyróżnienie zasługuje wybór oryginalnych dokumentów z procesu Galileusza. Są to wypowiedzi świadków, opinie Inkwizytora jak i zeznania samego Galileusza. Odsłaniają one rzeczywiście atmosferę tamtych dni.

Na kanwie tej bardzo ciekawej i pouczającej lektury nasuwa się kilka refleksji natury ogólnej.

3. CHRONIĆ BADANIA NAUKOWE OD NIEKOMPETENCJI

Z lektury tekstów, jak i fragmentów dokumentacji samego procesu narzuca się swą oczywistością kilka wniosków. Jeden z nich to, że powinnością badacza jest wolne w prawdzie badanie świata. Świat jednak jest bogatszy niż jego poznawcze ujęcie. Nie można go więc zamykać w struktury modeli, teorii czy schematów i traktować na równi z nimi. Rezultaty takiego bowiem postępowania, jak widzimy to na przykładzie procesu Galileusza, są brzemienne w skutki.

Drugi wniosek dotyczy konieczności przestrzegania porządków i płaszczyzn badań naukowych i teologicznych. Są to dwie drogi dochodzenia prawdy: droga Rozumu i droga Objawienia. Nie oznacza to, jak chcieliby niektórzy, że są dwie prawdy, a więc relatywizacja prawdy. Drogi te nawzajem się dopełniają a nie wykluczają. Nie może jednak w żaden sposób dopuścić do tego by drogi te się znosiły czy ze sobą konkurowały.

Jako trzeci nasuwa się wniosek o uwzględnianie kompe-

tencji metod poszczególnych nauk. I kto wie czy z tragedii procesu Galileusza ten wniosek nie jest najważniejszy. Ponowne studium materiałów, jak i analiza samego procesu świadczą o tym, że po obu stronach NARUSZONA ZOSTAŁA ZASADA KOMPETENCJI METOD; ze strony nauk przyrodniczych — bo chciano wyciągać teologiczne wnioski, dotyczące stworzenia świata, i ze strony teologii, bo chciano Objawienie interpretować w wąskich ujęciach metod naukowych.

Lekcja ta wydaje się być szczególnie aktualna współcześnie. Przeżywamy bowiem kryzys kartezjańskiej teorii nauki, która bez wątpienia przyczyniła się do rozwoju nauk szczegółowych, ale doprowadziła zarazem do utraty widzenia i rozumienia całości rzeczy. Jako wyjście z tej sytuacji pojawiają się propozycje różnych teorii unifikacyjnych czy to na terenie fizyki, przyrodoznawstwa czy teologii. Spotykamy więc filozofujących fizyków, którzy przekraczają kompetencje metod fizykalnych orzekając o stworzeniu czy niestworzeniu świata, istnieniu czy nieistnieniu Boga i teologizujących przyrodników — którzy poddają Boga twardym prawom ewolucji i rozwoju materii. Ponadto spotykamy coraz częściej teoretyków ujęć systemowych, którzy w oparciu o wyabstrahowany aspekt z całości, formułują teorie systemów jako unifikacyjne modele filozofii, teorii bytu, kosmologii czy teologii.

Jeśli więc powrót do procesu Galileusza ma być szukaniem lekcji prawdy, niech tą lekcją będzie lekcja o obronie nauki przed niekompetencją. I dla tej lekcji, lektura omawianej książki godna jest polecenia. Szczególnie należałoby ją polecić tym wszystkim badaczom, których prace koncentrują się na zagadnieniach interdyscyplinarnych jak również tym, którzy uczestniczą w twórczym dialogu pomiędzy nauką i teologią.

Ks. Andrzej Maryniarczyk SDB

Piotr Jaroszyński

Etyka i współczesne społeczeństwo

"Człowiek w kulturze", 1993 nr 1, s. 191-195

W dniach od 24 do 27 września 1991 roku odbył się w Rzymie na Angelieum III międzynarodowy kongres zorganizowany przez SITA (Societa Internazionale Tommaso D'Aquino) na temat: Etyka a współczesne społeczeństwo *(Etica e societá contemporánea).* Udział w nim zapowiedziało ok. 200 profesorów, niemniej przybyło niespełna 100. Polska reprezentowana była przez trzech młodych filozofów z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: ks. dr Andrzej Maryniarczyk, który wygłosił odczyt pt. *Transcendental and Moral Goodness,* dr Krzysztof Wroczyński — *Naturalis ratio et les droits de l'homme,* oraz dr hab. Piotr Jaroszyński •— *Bonum aut valor?* Obecni byli również dwaj polscy profesorowie zamieszkujący na stałe w Rzymie: o. Feliks Bednarski oraz o. Edward Kaczyński. Niestety, ani z Katedry Etyki KUL ani z innych naszych liczących się ośrodków nikt nie przybył.

Obszerny materiał został podzielony na 5 grup tematycznych: 1) Etyka i sumienie, 2) Etyka •— nauka •— technika, 3) Etyka i kultura, 4) Etyka i ekonomia, 5) Etyka i polityka. Zwyczajem wielu kongresów referaty główne głoszone były na sesjach plenarnych, natomiast *gros* krótszych komunikatów na sesjach szczegółowych. Wśród wybitniejszych i bardziej znanych profesorów, którzy przybyli na Angelieum wymienić należy: Cornelio Fabro, Don Luigi Bogliolo, Vittorio Possenti, Horst Seidl, Wolfgang Kluxen, oraz gościa honorowego kongresu, premiera Włoch Giulio Andreotti.

Tuż po oficjalnym zakończeniu kongresu w sobotę 28 września wszystkich uczestników przyjął na specjalnej audiencji w Sali Klementyńskiej papież Jan Paweł II.

O ile temat kongresu był dobrany niezwykle trafnie, 0 tyle wyodrębnienie takich właśnie a nie innych grup problemowych, jak też zasada klasyfikowania poszczególnych referatów do tych grup sprawia wrażenie przypadkowości. Jedynym wytłumaczeniem jest chyba współczesna dominacja komputera we wszystkich dziedzinach życia, w tym również w filozofii. Tradycyjnie bowiem w etyce należy wymienić trzy bloki zagadnień należących do etyki szeroko pojętej. Są nimi etyka indywidualna, ekonomika, czyli etyka rodzinna, oraz polityka, czyli etyka społeczna. Następnie, podstawą etyki klasycznej było zawsze wychowanie, które tutaj jako odrębny problem zostało pominięte. Pominięto też związek etyki z różnymi koncepcjami filozofii, a także bardzo istotny związek etyki z religią, czy wręcz różnymi odmianami religii czy to chrześcijańskiej czy religii niechrześcijańskich. A przecież to wszystko wpływa na moralność współczesnego społeczeństwa, wielonarodowego, wielowyznaniowego czy bezwyznaniowego, 1 pozostającego pod wpływem różnych filozofii i ideologii. Jeśli nawet zagadnienia takie pojawiały się to przypadkiem, bo przypadkowo konstruowano grupy tematyczne. I tak np. ks. dr Andrzej Maryniarczyk, głosił swój odczyt ściśle metafizyczny w grupie Etyka i ekonomia, zaś dr hab. Piotr Jaroszyński *(Dobro czy wartość?)* w grupie Etyka — nauka — — technika. A przykładów takich podać można znacznie więcej. Wszystko to razem powoduje, że trudno jest, czy raczej jest wręcz niemożliwym przedstawienie jakiejś wiążącej syntezy i ogarnięcie całości. Pozostaje więc czekać na względnie szybkie ukazanie się materiałów z kongresu, by przynajmniej wyłowić co ciekawsze referaty.

Tutaj natomiast chciałbym zwrócić uwagę na dwa „idola", które ciążą od pewnego czasu nad tzw. etyką tomistyczną. Pierwszy to próba zredukowania etyki klasycznej do jakiegoś abstrakcyjnego systemu tomistycznego, który ma niewiele

wspólnego z realną sytuacją moralną współczesnego człowieka. W efekcie rozważania św. Tomasza dotyczące etyki w wielu środowiskach współczesnej „inteligencji" traktowane są jako anachroniczne i skostniałe, stąd też moraliści katoliccy uciekają się albo do mezaliansów z niektórymi nurtami filozofii współczesnej takimi jak fenomenologia, filozofia analityczna czy filozofia spotkania, albo też próbują uprawiać etykę o charakterze ewangeliczno-homiletycznym. Podejście takie dało z pewnością wiele interesujących i efektownych rozwiązań czy haseł, ale, rzecz dziwna, właśnie ono doprowadziło do upadku etyki, wychowania i pedagogiki, o czym każdy, komu leży na sercu troska o wychowanie człowieka, łatwo może się przekonać. Wychowanie stało się dziś sprawą osobistą i indywidualną, a tym samym przestało być wychowaniem, gdyż człowiek, jeśli nie jest przez kogoś wychowany, sam siebie nie wychowa. A cóż to za moralność bez wychowania? To nie moralność, to przypadek. Co więcej, nobilitowanie przypadku za pomocą haseł ewangelicznych, jak chociażby nawoływanie do miłości jest, bez gruntowniejszego podkładu filozoficznego, niebezpieczne, ponieważ wiadomo, iż miłość „niejedno ma imię" i mało jest słów, które dziś byłoby tak notorycznie nadużywane.

Etyka św. Tomasza nie jest jakimś wymysłem, choćby genialnym, ale stanowi integralną część ponad półtoratysiącletnich analiz prowadzonych w kręgu kultury greckiej, rzymskiej i chrześcijańskiej. Niestety, brak znajomości tych kultur u wielu „inteligentów", prowadzi nie tylko do spłycenia problematyki moralnej, ale wręcz do jej zafałszowania, a co ma być zasłonięte napuszoną metaforyką lub wymyślną terminologią. Tymczasem ludzkie życie moralne jest sprawą zbyt poważną, by można było sobie pozwolić na nieodpowiedzialne eksperymentowanie. Każdy kto zetknął się z oryginalnymi tekstami Tomasza, kto nie żałował czasu na ich studiowanie, z łatwością sobie uświadamia, że przemawia przez nie zarówno realizm jak i dziesiątki pokoleń autorów tej miary co Arystoteles, Makrobiusz czy św. Augustyn. Właśnie dyskusja z bezcennym

dziedzictwem myśli zachodniej leży u podstaw twórczej syntezy etycznej, jaka była niewątpliwie dziełem Akwinaty. Tyle że chroniczny dyletantyzm wielu współczesnych filozofów, teologów i moralistów szukających nie prawdy, ale oryginalności i poklasku, jest powodem zamykania oczu i celowego deprecjonowania skarbów przeszłości. Ale dzieje się to niestety kosztem zdrowia moralnego człowieka i społeczeństwa.

Drugim „idolem" jest wprowadzanie do etyki terminu „wartość". Termin ten to po prostu „fałszywka", której używanie, choćby w najlepszych intencjach, odrywa moralność od realnego dobra. Wartość w swej genezie nie oznacza niczego realnego, należy bowiem, do bliżej nieokreślonej sfery intencjonalnej bądź idealnej. Człowiek natomiast w akcie decyzji liczyć się musi nie z ideami czy z intencjami, ale z realnym dobrem lub jego brakiem, czyli — złem. I nigdzie indziej tak mocno nie odczuwamy realnych skutków wyłonionego przez nas działania, jak właśnie w przypadku decyzji moralnych. Za terminem „wartość" stoi całe dziedzictwo filozofii idealistycznej, co praktycznie prowadzi do subiektywizmu i relatywizmu. Stąd właśnie bierze się takie sformułowanie jak i „różny system -wartości", które ma usprawiedliwić najgorsze nawet działanie. A przecież w postępowaniu moralnym nie o wartość chodzi, lecz o dobro, realne ludzkie dobro, osobowe. Dobro to jest urzeczywistnieniem podstawowych inklinacji naturalnych stanowiących podstawę niezbywalnego prawa naturalnego. Etyka posiłkująca się słowem „wartość" traci kontakt z rzeczywistością i może być co najwyżej polem intelektualnych operacji dla ambitnych inteligentów czy natchnionych kaznodziejów. Ale cóż po etyce, która nie ukazuje człowiekowi realnego dobra, która rezygnuje z aretologii, czyli teorii cnót usposabiających człowieka do podjęcia słusznej decyzji? Jest to chimera, nie etyka.

Współczesne społeczeństwo bombardowane miliardami bitów informacyjnych traci zdolność do rozumnego czytania dobra i brania odpowiedzialności za podejmowane decyzje, jeśli w ogóle są to jeszcze decyzje. Raczej pewne rzeczy się po pro-

stu robi, bo się robi. Masowy przekaz informacji stwarzający iluzję wiedzy i rozumienia łączy w sobie szereg wykluczających się wzorców postępowania, które muszą wybuchać w postaci chaosu moralnego, czego nieustannie jesteśmy świadkami. Aby społeczeństwo było odpowiedzialne, odpowiedzialnymi być muszą najpierw ci, którzy z tytułu piastowanej funkcji głoszą słowa publiczne tak by nie okraszać własnego dyletanctwa oryginalnością, a lenistwa — pobożnością. W innym wypadku społeczeństwo ulegnie wcześniej czy później samounicestwieniu.

Etyka i współczesne społeczeństwo — temat ten niewątpliwie musi zostać podjęty i w naszym kraju, ale bez otoki ideologiczno-politycznej, która rzuca swój cień na wszystkie dziedziny życia nie tylko gospodarczo-ekonomicznego, ale przede wszystkim na kulturę. Tymczasem kultura nie jest prywatną własnością kogokolwiek, gdyż jest wspólnym dobrem, w którym uczestniczyć mają prawo wszyscy. Ściśle osobowy rozwój człowieka biegnie tylko przez kulturę. Zaś korzeniem kultury europejskiej była zawsze moralność i wychowanie („paideia"). Bez nawiązania więc do sprawdzonej tradycji deeuropeizacja Europy postępować będzie bardzo szybko. Tymczasem dziś etykę przefilozofowano czy nawet przeideologizowano, czy to w sensie politycznym, czy nawet religijnym, zaś na polu samego wychowania pozostała luka. Stąd mimo postępu techniki i coraz większej produkcji najrozmaitszych artykułów, stosunki międzyludzkie, a nawet stosunek człowieka do samego siebie, staje się coraz bardziej barbarzyński. Zadaniem filozofa nie jest samo wychowanie, ale wskazanie na podstawową rolę wychowania dla ludzkiej moralności, a także już jako teoretyk musi być zdolny ukazać podstawy moralności i potknięcia filozoficzne czy ogólnokulturowe, które doprowadziły do zachwiania moralności współczesnego człowieka. Niestety, ostatni kongres zorganizowany w Rzymie wskutek braku spójnej wizji nie spełnił w zasygnalizowanym przez nas sensie wiązanych z nim oczekiwań.

Piotr Jaroszyński