ETHOS

Rok 1 1988 Nr 2/3

* Od Redakcji
O narodziny do podmiotowości 3

JAN PAWEŁ II DO UCZONYCH

* Jan Paweł II
Do świata nauki (KUL 9 VI 1987) 11

O PRAWDĘ CZŁOWIEKA

* Karol Kardynał WOJTYŁA
Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku 21
* Władysław STRÓŻEWSKI
Tak – tak, nie – nie (Kilka uwag o prawdzie) 29
* Josef SEIFERT
Prawda a transcendencja człowieka 37
* Tadeusz STYCZEŃ SDS
Wolność w prawdzie 47
* John CROSBY
Dialektyka podmiotowości i transcendencji w osobie ludzkiej 57
* Wojciech CHUDY
Rola refleksji w osobowym spełnianiu się człowieka 66
* Rocco BUTTIGLIONE
Suwerenność osoby i narodu poprzez kulturę 78
* Klemens SZANIAWSKI
O ethosie prawdy 90

O ETHOS NAUKI

* Ks. Józef MAJKA
Wolność i odpowiedzialność badacza 101

* Antoni B. STĘPIEŃ
Filozof klasyczny wobec kultury współczesnej **112**
* Stefan SWIEŻAWSKI
Ethos historyka filozofii **117**
* Jadwiga PUZYNINA
U podstaw etyki mowy **129**

O ETHOS UNIWERSYTETU

* Janusz ZIÓŁKOWSKI
Uniwersytet w centrum napięć współczesnego świata **137**
* Artur HUTNIKIEWICZ
Trzy uniwersytety **149**
* Ks. Jan SZLAGA
Podobni do człowieka, który dom zbudował na skale (homilia) **158**
* Marian KURDZIAŁEK
Dwie starożytne koncepcje sprawiedliwości **162**

SPRAWOZDANIA

* Jan DRAUS
Notatki z jerozolimskiej konferencji (1-5 II 1988) **171**

RECENZJE I OMÓWIENIA

* Andrzej MARYNIARCZYK SDB
Książka o potrójnej powinności filozofii uniwersyteckiej (M. A. Krąpiec *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*) **177**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Karol KLAUZA
Papież nadziei (Ameryka Łacińska) **183**
* Wojciech CHUDY
Kontrowersje i podziw (USA) **187**

BIBLIOGRAFIA

* Bibliografia adnotowana. Nauczanie Jana Pawła II o roli uniwersytetów **191**

* Noty o autorach **197**
* Summary **202**
* Contents **204**

O NARODZINY DO PODMIOTOWOŚCI

Są narodziny, które się tylko dzieją. I są narodziny, które muszą być naszym dziełem. I jednych, i drugich człowiek jest podmiotem, lecz obu w istotnie różny sposób. W tych pierwszych człowiek jest podmiotem jako ten, kto się staje i jest sobą – mocą samej natury. W tych drugich natomiast człowiek sam staje się i jest podmiotem, sobą, mocą własnego poznania prawdy o sobie i mocą jej wolnego wyboru.

W pierwszych narodzinach człowieka istotny udział przypada ojcu i matce. W drugich narodzinach każdy z osobna musi przyjąć na siebie rolę swego własnego rodziciela. W obu wypadkach nader ważna jest pomoc akuszera. Potrzeby tej pomocy w przypadku narodzin naturalnych nikt nie kwestionuje. Ale i w tych drugich narodzinach taka pomoc jest możliwa, owszem, istotna. Drugiemu można wydatnie ułatwić odkrycie prawdy o samym sobie, wprowadzić go na drogę rozpoznania ukrytej w nim osobowej godności i tą – pośrednią – drogą zmobilizować go do wyboru tej prawdy, do udźwignięcia ciężaru jej wymagań. Można mu nadto pomóc w tym aktami świadectwa składanego na rzecz tej prawdy, przykładem życia.

Gdy mówimy o narodzinach do podmiotowości i podkreślamy ich fundamentalne znaczenie dla życia osobistego i społecznego, mamy na myśli te drugie przede wszystkim narodziny, te właśnie, które są osobistym dziełem każdego z osobna człowieka i poprzez które każdy z ludzi inicjuje poniekąd swe nowe życie, niejako sam sobie daje drugi życia początek. Do tego nowego życia winna się zresztą narodzić nie tylko każda osoba, winno się do niego wciąż rodzić również społeczeństwo, naród, każda wspólnota osób. Historia pokazuje, jak wielka bywa rola różnych akuszerów w rodzeniu się i dojrzewaniu również społecznej podmiotowości. Tak więc owa ze wszech miar doniosła sprawa narodzin do podmiotowości wysuwa na czoło istotnych zagadnień pedagogii – zarówno indywidualnej, jak i społecznej – sprawę akuszerii tychże narodzin. A któż jest bardziej powołany do przejęcia roli aku-

szera podmiotowości człowieka i społeczeństwa, jeśli nie ten, kogo powołaniem jest służba poznaniu, służba prawdzie, czyli uczony, nauczyciel?

Czyż nie tak właśnie widzi rolę nauczyciela sam Chrystus w czasie owej słynnej – jakże wciąż aktualnej i bliskiej nam wszystkim – rozmowy nocnej z Nikodemem? Zdumiewa niezwykła wręcz natarczywość, z jaką Jezus powtarza wybitnemu przedstawicielowi intelektualnej i politycznej elity Izraela: „Trzeba wam się powtórnie narodzić" (J 3, 7).

Nikodema przyprowadziła do Chrystusa troska o wyzwolenie Izraela z owego gigantycznego więzienia narodów, jakim było dla narodu żydowskiego Imperium Romanum. W mocy czynienia niezwykłych znaków, jaką dysponował Chrystus, znaków dystansujących nieskończenie znaki, którymi Mojżesz zdołał wyprowadzić Izrael z Egiptu, „domu niewoli" – Nikodem dostrzegł niezwykłą szansę dla sprawy wyzwolenia narodu, którego Chrystus – na równi z nim, Nikodemem – był przecież synem. Chrystus jednak, jakby zupełnie niepomny powodu wizyty, którą Mu Nikodem zechciał złożyć pod osłoną nocy, niestrudzenie wraca do sprawy konieczności powtórnych narodzin. Cała zaś zastosowana przez Chrystusa w rozmowie symbolika światła i ciemności: symbolika samowyzwolenia poprzez zbliżanie się do światła prawdy mocą jej odważnego wyboru i samozniewolenia poprzez tchórzliwą ucieczkę w ciemność fałszu, nie pozostawia wątpliwości co do tego, na czym mogą polegać powtórne narodziny w rozumieniu Chrystusa. A także co do tego, kto może – sam się wpierw na nowo narodziwszy – być akuszerem nowych narodzin także dla drugich, narodzin, które są jedyną drogą do ich wyzwolenia. Chodzi o decyzję na wyzwalające człowieka w człowieku „zanurzenie w prawdzie", decyzję odważną, jawną. Izrael stanie się wolny, jeśli sami Izraelici tę wolność wybiorą.

Motyw powtórnych narodzin i ich akuszerii był zresztą również centralnym tematem antropologii i etyki Sokratesa. Zadanie mędrca upatrywał on w tym, by ułatwiać innym dokonanie aktu samopoznania. Wierzył w przeobrażającą moc takiego samoodkrycia, moc samoolśnienia prawdą własnego człowieczeństwa. Nie tylko wierzył. W jej imię wybrał śmierć jako akt ostatecznego świadectwa na rzecz prawdy i zarazem najszczytniejszy akt służby innym w ich rodzeniu siebie do podmiotowości. Z posiewu tej akuszerii rodzą się wielkie decyzje jego wielkich uczniów. Z jej posiewu rodzi się niewątpliwie Akademia Platona.

Można więc było z góry oczekiwać, że Jan Paweł II na szlaku swej trzeciej pielgrzymki apostolskiej do Polski, stanąwszy ponownie – pierwszy raz po dziewięciu latach – w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wśród przedstawicieli polskiego świata nauki, zechce również podjąć ten temat, pierwszy co do rangi w perspektywie powołania uczonego i zarazem pierwszy co do wagi na skali aktualnego zapotrzebowania społecznego naszej Ojczyzny: temat narodzin do podmiotowości i szczególnej odpowiedzialności uczonych za tę właśnie sprawę.

Mija dziś dokładnie rok od dnia 9 VI 1987 r., kiedy to Jan Paweł II skierował z Lublina, miasta Unii, przemówienie do polskiego świata uczonych, na które już teraz – zwłaszcza w perspektywie 10-lecia Pontyfikatu – spoglądamy jako na wielkiej rangi dokument w dziejach nauki i kultury, nie tylko polskiej.

W wielkim i trudnym dziele narodzin rzeczywistej podmiotowości wspólnoty ludzkiej – nabudowanej na dojrzałych mocą wyboru prawdy o sobie osobowych podmiotach indywidualnych – szczególną rolę pełni owa swoista podmiotowość, jaką stanowi uniwersytet. Winna to być również rola akuszera.

„Społeczeństwo oczekuje od swych uniwersytetów – mówił Jan Paweł II w ubiegłorocznym, poniżej zamieszczonym, przemówieniu *Do świata nauki* – ugruntowania własnej podmiotowości, oczekuje ukazania racji, które ją uzasadniają, oraz motywów i działań, które jej służą".

Obecna, 70 rocznica odzyskania podmiotowości państwowej przez Polaków i jednocześnie tyle samo licząca rocznica ukonstytuowania w Rzeczypospolitej Polskiej tej szczególnej podmiotowości, jaką jest uniwersytet – Katolicki Uniwersytet Lubelski, stwarza dodatkowy tytuł do poświęcenia niniejszego numeru „Ethosu" temu „wieczystemu" problemowi zaczynającemu się wraz z pierwszą refleksją człowieka – Adama. Problemowi, którego palącą aktualność – dla każdego człowieka, wspólnoty uniwersyteckiej, społeczeństwa i narodu – objawił rok temu w KUL-u Papież.

Jan Paweł II z jednej strony dając wyraz najgłębszym potrzebom i oczekiwaniom społeczeństwa pod adresem ludzi nauki, z drugiej zaś, sam do głębi przejęty poczuciem odpowiedzialności uczonego wobec społeczeństwa i przeniknięty świadomością unikalnego charakteru owego Zgromadzenia w KUL-owskiej auli, dla którego nie tylko jako Papież, lecz także jako uczony, stworzył okazję, podejmuje „na żywo" w ich wszystkich i swym własnym imieniu – jako primus inter pares – próbę wyjścia naprzeciw tym oczekiwaniom, próbę udzielenia odpowiedzi na wyzwanie historycznej chwili. Korzystając z nieprzemijającej wymowy symbolu, jakim jest paradygmat Adama budzącego się z genezyjskiego snu do pełni swej osobowej podmiotowości, Ojciec Święty zaprasza obecnych w auli uczonych do medytatywnego przebycia – na oczach społeczeństwa – drogi Adama, poprzez dokonanie razem osobistego wglądu w ich własny akt – i zarazem fakt – poznania.

Krocząc szlakiem Adama uczeni nie potrzebują wcale odwracać uwagi od ich własnego przedmiotu badań. Zafascynowani światem poznawanych rzeczy, podobni w tym tak bardzo Adamowi przydzielającemu im odpowiednie imiona, nie powinni oni jednak, tym bardziej, tracić z pola swej uwagi tego, kto znajduje się na przeciwległym krańcu aktu poznania: jego podmiotu. Właśnie tu oczekuje ich największa niespodzianka, niespodzianka odkrycia

samych siebie. Ich spojrzeniu wewnętrznemu odsłania się tu ich własne „ja": ten, kto przydziela rzeczom nazwy. Czy niepokoi ich dostatecznie, i dostatecznie zdumiewa, absolutna inność i absolutna nieredukowalność tego, k t o p o z n a j e, do tego wszystkiego, co może być j e d y n i e p o z n a w a n e? Absolutna wyjątkowość podmiotu w świecie przedmiotów? Czy są dostatecznie wrażliwi na objawiającą się im – w nich samych – „samotność Adama", samotność i osobność poznającego podmiotu wobec milczącego świata przedmiotów? Czy zauważają, że dopiero przez stawianie tego pytania odkrywają siebie, a wraz z sobą także tych wszystkich w sobie, którzy – tak samo jak oni – również doświadczają własnej „samotności" pośród świata rzeczy? Czy widzą, iż to, co ich z nimi i między sobą wiąże, jest absolutnie różnej i nadrzędnej rangi w porównaniu z tym wszystkim, co może mieć swe źródło i podstawę wyłącznie w świecie rzeczy? Tak oto odkryciu i przeżyciu „samotności" pośród rzeczy towarzyszy Adamowi – na drodze rodzenia się do osobowej podmiotowości – odkrycie radykalnej bliskości i więzi, radykalnej solidarności z innymi podmiotami, odkrycie wspólnoty osób, komunii...

„Im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkryciem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości – mówił Papież – tym bardziej pogłębia się racja ludzkiej podmiotowości. Racja ta dotyczy nie tylko – i nie tyle – człowieka wśród świata, ile jeszcze bardziej: człowieka wśród ludzi, człowieka w społeczeństwie".

Znamienne, Ojciec Święty nie przywołuje przykładu żadnego uczonego. Chyba dlatego, że właśnie im wszystkim – i sobie – proponuje konsekwentnie pójście drogą Adama. I trwanie na niej. Wytrzymanie owej „zbieżności", jak powiada, która zarazem jest przeciwstawnością przedmiotów i ich racji oraz podmiotów i ich racji.

Uczyńmy tu jednak jeden wyjątek.

„Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie..." „Człowiek jest tylko trzciną, najwątlejszą w przyrodzie, ale trzciną myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, by go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym. Nie w przestrzeni tedy powinienem szukać swej godności, ale w porządku własnej myśli. Nie będę miał więcej posiadając ziemię; przestrzenią wszechświat ogarnia mnie i pochłania jak punkt; myślą ja go ogarniam" (*Myśli*).

Uczony, który – jak B. Pascal – przeżyje „samotność Adama" pośród ogromu materialnego świata, nie przestając być uczonym staje się Mędrcem, a także Akuszerem narodzin dla wielu, narodzin do podmiotowości.

Cóż to jednak znaczy, że uczony staje się mędrcem, jeśli nie to właśnie, iż rodzi się do swej podmiotowości osobowej, że przekracza swą jednowy-

miarowość uczonego w stronę swej własnej człowieczej pełni, że rodzi się jako człowiek po prostu? Czy nie oznacza to jednak również, iż można być uczonym nie będąc mędrcem oraz że można być mędrcem nie będąc uczonym?

Oto dlaczego wielki fizyk odkrywający się jako człowiek i sam siebie rodzący jako człowiek nie różni się właściwie jako Mędrzec aż tak bardzo od owej głuchociemnej Krysi Hryszkiewicz z Lasek, która – przeczytawszy szereg zdań: „Ja dziewczynka nie jestem kwiat. Ja dziewczynka nie jestem owoc. Ja dziewczynka nie jestem roślina... Ja dziewczynka nie jestem zwierzę" – woła nagle, sua sponte, sama sobą zdumiona: „Ja dziewczynka jestem człowiek!"

Mądrością nie musi więc dziewczynka z Lasek różnić się od Pascala. Ale różni się od niego tym, że nie mając rozgłosu wielkiego fizyka nie objawi aż tak wielu – jak on – ludziom cudu własnych narodzin do człowieczeństwa. Jej wielka godzina pozostanie dla innych tajemnicą, gdy tymczasem wielu ludzi znając Pascala jako słynnego matematyka i fizyka ma możność odkryć w nim również mędrca, podziwiać w nim rodzącego się do dojrzałej podmiotowości Adama. I tak korzystać z usług jego akuszerii przy swych własnych powtórnych narodzinach. O dziewczynce niewidomej z Lasek wie może tylko siostra, która się nią opiekuje. I, być może, także na nowo się – dzięki jej pomocy – rodzi.

Oto dlaczego odpowiedzialność uczonego za swe własne narodziny i swą rolę akuszera narodzin społeczeństwa do podmiotowości jest tak wielka. Oto dlaczego, tym bardziej, odpowiedzialność uniwersytetu jako społeczności uczonych – z racji jego szczególnej pozycji i rangi w społeczeństwie – jest tak ogromna.

„Ethos", który właściwie także się sam narodził w dniu 9 czerwca 1987 roku w Wielkiej Auli lubelskiej Almae Matris, chce być sługą sprawy tych narodzin, narodzin do podmiotowości, narodzin do wolności w prawdzie. Dlatego załączony na wstępie niniejszego numeru tekst przemówienia Ojca Świętego ośmielamy się przejąć jako swe szczególne i zobowiązujące dziedzictwo, jako swą „Magna Charta". Pozostałe zaś teksty tego numeru niech łaskawy Czytelnik traktuje jako skromny wyraz początku wywiązywania się „Ethosu" z tej odpowiedzialnej i trudnej, lecz zaszczytnej służby.

Lublin, 9 czerwca 1988 r. T.S.

JAN PAWEŁ II DO UCZONYCH

JAN PAWEŁ II

DO ŚWIATA NAUKI
(Przemówienie wygłoszone w auli KUL-u 9 VI 1987)

1. Pozdrawiam z całego serca wszystkich zgromadzonych dzisiaj w Auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Odwiedziny dawnego pracownika tej Uczelni dostarczyły organizatorom okazji, aby zaprosić przedstawicieli świata nauki z całej Polski, a także z zagranicy. Czuję się tym zaproszeniem oraz Waszą obecnością w dniu dzisiejszym, czcigodni Panie i Panowie, prawdziwie zaszczycony. Wiem, że oprócz przedstawicieli wielu uczelni w kraju i Polskiej Akademii Nauk, są tu też obecni reprezentanci uczelni zagranicznych, które łączy z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim bliska współpraca – z Leuven i Louvain-la-Neuve, z Mediolanu, Paryża, Waszyngtonu, Nijmegen, z Tilburga, z Mainz.

W Waszych osobach spotykam i pozdrawiam wszystkie uniwersytety, wszystkie wyższe uczelnie, jakie znajdują się na ziemi ojczystej, poczynając od najstarszej – Uczelni Jagiellońskiej w Krakowie, której zawdzięczam studia oraz pierwsze akademickie doświadczenia. Doświadczenia te wycisnęły w mojej świadomości oraz całej osobowości głębokie ślady na całe życie. Może w sposób szczególny dlatego, że były one związane naprzód z okresem przed drugą wojną światową, z kolei – i to w większości – z okresem okupacji, wreszcie z pierwszymi latami okresu powojennego. Pamięć tego, czym jest uniwersytet – Alma Mater – noszę w sobie wciąż żywą. Nie tylko pamięć, ale poczucie długu, który należy spłacać całym życiem.

2. Stąd też rodzi się potrzeba, ażeby to moje dzisiejsze przemówienie rozpocząć nawiązując do uniwersytetu jako do szczególnego środowiska, do wspólnoty, w której spotykają się uczeni i uczniowie, profesorowie i studenci, przedstawiciele różnych pokoleń, zespoleni wspólnym celem i wspólnym zadaniem. Jest to zadanie pierwszorzędnej wagi w życiu człowieka, a także w życiu społeczeństwa – narodu i państwa.

Kiedy przemawiam do Was, czcigodni Państwo, mam przed oczyma duszy wszystkie te środowiska, te wspólnoty, w których służba poznaniu – czyli

służba Prawdzie – staje się podstawą kształtowania człowieka. Wiemy, że był Ktoś, kto powiedział: „poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi" (por. J 8, 32). W okresie Kongresu Eucharystycznego w Polsce, którego jestem gościem i uczestnikiem, te słowa Chrystusa odżywają ze szczególną mocą właśnie tu, w Auli uniwersyteckiej, w kontekście spotkania z polskim światem nauki.

Odżywają, a zarazem znajdują swe naturalne dopełnienie w słowach świętego Pawła: „Prawdę czyńcie w miłości" (por. Ef 4, 15). Służąc prawdzie z miłości do prawdy i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie, tworzymy wspólnotę ludzi zjednoczonych miłością do prawdy i miłością wzajemną w prawdzie, wspólnotę ludzi, dla których miłość prawdy stanowi zasadę jednoczącej ich więzi.

3. Mam czasem sposobność zbliżyć się do tych problemów, które są istotne dla Waszego środowiska. W szeregu wywiadów z ludźmi nauki, jakie było mi dane czytać w ostatnich czasach, znajdowałem wyrazy głębokiego poczucia odpowiedzialności za prawdę poznawaną i przekazywaną, stawianie rzetelnych wymagań sobie i studentom, a to wszystko przeniknięte „pogłosem" jakiejś głębokiej troski! Mamy wielu bardzo zdolnych młodych ludzi, nie brak talentów w pokoleniu współczesnych studentów, młodych pracowników nauki, którzy zaludniają nasze uczelnie akademickie!

Czy mają wszystkie warunki potrzebne do tego, aby ich studia przyniosły pełny owoc? Tu, na ziemi ojczystej?

Pytanie to dotyczy teraźniejszości, wyposażenia uniwersyteckich warsztatów pracy, kontaktów z ośrodkami przodującymi w nauce światowej. Pytanie to dotyczy także przyszłości. Jakie są perspektywy tego pokolenia? Perspektywy pracy – ten problem istnieje również w wielu krajach europejskiego Zachodu. Perspektywy życia, przede wszystkim mieszkania! Dachu nad głową dla młodych małżeństw i rodzin.

Trzeba, ażeby te pytania były stawiane. One są tylko i wyłącznie wyrazem troski o człowieka. Uniwersytet zawsze był miejscem tej solidarnej troski. Kiedyś nadawano temu nazwę „Bratniej pomocy".

W duchu tej właśnie solidarnej troski pozwalam sobie powtórzyć to pytanie wobec Was, drodzy Państwo. Uniwersytet z natury swojej służy przyszłości człowieka i narodu. Jego zadaniem jest stale wywoływać sprawę tej przyszłości w świadomości społecznej. Wywoływać w sposób niestrudzony, nieustępliwy. Mamy tylu młodych, obiecujących ludzi. Nie możemy dopuścić do tego, aby nie widzieli oni dla siebie przyszłości we własnej Ojczyźnie.

Więc – jako również syn tej Ojczyzny – odważam się wyrazić pogląd, że trzeba przemyśleć wiele spraw życia społecznego, struktur, organizacji pracy, aż do samych założeń współczesnego organizmu państwowego, pod kątem przyszłości młodego pokolenia na ziemi polskiej.

Uniwersytety, uczelnie, nie mogą odsunąć się od potrzeby dawania świadectwa w tej dziedzinie istotnej i podstawowej dla samego bytu Polski.

4. Jeśli zacząłem od środowiska – uniwersytetu jako szczególnej wspólnoty – to z uwagi na tak zasadniczą dla całego narodu sprawę podmiotowości. Podmiotowość ta wypracowuje się wszędzie, przy różnych warsztatach pracy na tej naszej ojczystej ziemi. Są do tego wezwane środowiska pracy w przemyśle i na roli. Jest do tego wezwana każda rodzina i każdy człowiek. Podmiotowość rodzi się z samej natury bytu osobowego: odpowiada w pierwszym rzędzie godności ludzkiej osoby. Jest tej godności potwierdzeniem, sprawdzianem – i zarazem wymogiem, zarówno w życiu osobistym, jak zbiorowym.

Uczelnie, warsztaty pracy poznawczej, działające wedle wielorakiej metodologii, są do tego wezwane w sposób szczególny. Są do tego wezwane „od wewnątrz": z racji swej konstytucji, która jest nieodzowna w służbie prawdy. Są do tego wezwane również niejako „od zewnątrz" – ze względu na społeczeństwo, wśród którego żyją i dla którego działają. Społeczeństwo oczekuje od swych uniwersytetów ugruntowania własnej podmiotowości, oczekuje ukazania racji, które ją uzasadniają, oraz motywów i działań, które jej służą. Z tym też jest ściśle związany wymóg wolności akademickiej, czy też słusznej autonomii uniwersytetów i uczelni. Ta właśnie autonomia na służbie prawdy poznawanej i przekazywanej jest warunkiem niejako organicznym podmiotowości całego społeczeństwa, wśród którego uniwersytety spełniają swoją misję.

Czy taki cel przyświecał naszym monarchom naprzód jeszcze z dynastii piastowskiej, a potem jagiellońskiej – przy fundowaniu i odnawianiu pierwszego w Polsce uniwersytetu? Ośmieliłbym się powiedzieć, że tak.

5. Sprawa ta łączy się z zagadnieniem – chyba bardziej jeszcze podstawowym – a dotyczy ono po prostu „konstytucji" człowieka: miejsca człowieka w świecie. We wszechświecie. Przy rozważaniu tej sprawy jest rzeczą nieodzowną sięganie do „początku", do „arché".

Jest to problem ogromnej wagi dla różnych nauk o człowieku i świecie, na przykład dla paleontologii, historii, etnologii. Tego rodzaju nauki poszerzają się na gruncie swoich własnych metod empirycznych. Szukają wskaźników i dowodów, które można wydobyć z badania wykopalisk świadczących o najdawniejszych śladach człowieka w łonie ziemskiej skorupy.

Pozwólcie, że przytoczę w tym miejscu tekst biblijny. Nie posiada on zapewne wartości z punktu widzenia założeń i metod wiedzy empirycznej. Posiada natomiast znaczenie symboliczne. Wiemy, że „symbol" znaczy tyle, co znak zbieżności, spotkania i przystawania do siebie danych elementów. Otóż myślę, że tekst z Księgi Rodzaju, który przytoczę – bez aspirowania do charakteru naukowego z punktu widzenia nauk empirycznych – posiada również

własne, swoiste znaczenie dla samego rozumu dociekającego prawdy o człowieku.

Oto ten tekst: „Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe, wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny [do człowieka], aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna [człowiek], otrzymało nazwę «istota żywa». I tak mężczyzna [człowiek] dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny [człowieka]" (Rdz 2, 19-20).

Otóż, bez względu na to, co osiągamy metodą empiryczną (a raczej wielu metodami) na temat „początku", powyższy tekst zdaje się posiadać niesłychane znaczenie „symboliczne". Co więcej, poniekąd trafia do samych korzeni problemu „miejsca człowieka we wszechświecie". Można by też powiedzieć, że stanowi jakiś wyraz zbieżności tego wszystkiego, co kryją w sobie dociekania prowadzone metodami nauk empirycznych. Wszystkie wszakże, szukając możliwie pierwotnych śladów człowieka, równocześnie kierują się jakimś podstawowym pojęciem człowieka. Posiadają elementarną odpowiedź przynajmniej na pytanie: czym człowiek różni się od innych istot w widzialnym kosmosie?

Człowiek „od początku" odróżnia siebie od całego widzialnego wszechświata, a w szczególności od świata istot poniekąd sobie najbliższych. Wszystkie one są dla niego przedmiotem. On sam pozostaje wśród nich podmiotem. Ta sama Księga Rodzaju mówi o człowieku jako istocie stworzonej na obraz Boga i Jego podobieństwo. Co więcej, w świetle powyższego tekstu jest równocześnie jasne, że owa podmiotowość człowieka łączy się w sposób podstawowy z poznaniem. Człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza. Dlatego, że przez swój umysł zwrócony jest „z natury" ku prawdzie. W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje.

Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się „od wewnątrz" związane poznaną prawdą – związane, a więc także „zobowiązane" do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie. Poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek odkrywa, że sposób jego bytowania w świecie jest nie tylko całkowicie różny od wszystkiego innego pośród świata, lecz że jest także wyróżniony, nadrzędny wobec wszystkiego innego w jego obrębie. Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swej godności!

Tekst biblijny mówi poniekąd o pierwszych, elementarnych prawdach – nadawał „nazwy" – poprzez które człowiek stwierdził i potwierdził swoją

podmiotowość wśród świata. Można równocześnie powiedzieć, że w tym opisie jest zapowiedziany i niejako «zaantycypowany» cały ten proces poznawczy, który stanowi o dziejach ludzkiej kultury. Nie zawahałbym się powiedzieć, że pierwsza Księga Biblii otwiera perspektywę wszelkiej nauki i wszystkich nauk. Rzeczywistość – cała rzeczywistość, wszystkie jej aspekty i elementy – będą stanowiły odtąd nieustające wyzwanie dla człowieka, dla jego umysłu. Również cały nowożytny i współczesny, gigantyczny rozwój nauki jest w tym opisie już zapowiedziany i zapoczątkowany. Żadna też nowa epoka poznania naukowego nie wykracza istotowo „poza" to, co w nim zostało już – w sposób obrazowy i elementarny – zarysowane.

6. Biblijny paradygmat „człowieka pośród świata" zawiera, jak widać, zespół elementów, które nie przestają wyznaczać naszego myślenia o człowieku. Nie przestają też dotykać samych podstaw jego podmiotowości, a także – przynajmniej perspektywicznie – owego związku, jaki zachodzi pomiędzy „nazywaniem" przedmiotów, procesem poznawczym, rozwijającym się stopniowo także w postaci wielości nauk, a ugruntowywaniem miejsca człowieka w kosmosie jako podmiotu. Im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkryciem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości, tym bardziej pogłębia się racja ludzkiej podmiotowości. Racja ta dotyczy nie tylko – i nie tyle – człowieka wśród świata, ile jeszcze bardziej: człowieka wśród ludzi, człowieka w społeczeństwie.

Paradoksalnie można powiedzieć, że w miarę postępu wiedzy w świecie – w wymiarach makro i mikro – człowiek coraz bardziej musi na gruncie postępu cywilizacji scjentystyczno-technicznych bronić prawdy o sobie samym.

Człowiek też musi w imię prawdy o samym sobie przeciwstawić się dwojakiej pokusie: pokusie uczynienia prawdy o sobie poddaną swej wolności oraz pokusie uczynienia siebie poddanym światu rzeczy; musi się oprzeć zarówno pokusie samo-ubóstwienia, jak i pokusie samo-urzeczowienia. Wedle wyrażenia autora średniowiecznego: „Positus est in medio homo: nec bestia – nec deus"! To zresztą należy także do biblijnego paradygmatu Księgi Rodzaju. Człowiek już „od początku" nęcony jest pokusą poddania prawdy o sobie władzy swej woli i umieszczenia się przez to „poza dobrem i złem". Kuszony jest iluzją, że prawdę o dobru i złu pozna dopiero wtedy, gdy sam będzie o niej decydował. „Otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło" (Rdz 3, 5).

Równocześnie człowiek zostaje „od początku" wezwany, aby „czynił sobie ziemię poddaną" (por. Rdz 1, 28), co oczywiście stanowi owoc „naturalny", a zarazem praktyczne „przedłużenie" poznania, czyli „panowania" przez prawdę nad resztą stworzeń.

Tu pragnę bodaj dotknąć bardzo dziś aktualnej w całym świecie sprawy ochrony zagrożonego środowiska naturalnego. Jest to, jak mi wiadomo, pro-

blem ogromnie ważny również w Polsce. „Czynić sobie ziemię poddaną" znaczy też respektować jej prawa, prawa natury. W tej dziedzinie: w trudzie umiejętnego opanowania sił przyrody i mądrego gospodarowania jej zasobami, nauka – jak Państwo sami wiecie – ma wielkie zadanie do spełnienia.

Jednakże „czynić sobie ziemię poddaną" – to znaczy także: nie uczynić siebie samego poddanym ziemi! Nie pozwolić ani poznawczo, ani praktycznie «zredukować» człowieka do rzędu przedmiotów. Zachować podmiotowość osoby w obrębie całej ludzkiej „praxis". Zabezpieczyć tę podmiotowość również w ludzkiej zbiorowości: w społeczeństwie, w państwie, przy różnych warsztatach pracy, czy choćby nawet zbiorowej rozrywki.

Myślę, że tak jest ostateczna racja i sens tego, co współcześnie nazywa się prawami człowieka. Na gruncie metodycznego poznania, a więc nauki, tu przebiega też linia spotkania z filozofią, w szczególności z etyką – a także poniekąd z teologią.

7. Okres Oświecenia, a bardziej jeszcze wiek XIX, rozwinął tezę o antynomii pomiędzy nauką a religią. Antynomia ta zrodziła też pogląd, zwłaszcza w marksizmie, o charakterze alienacyjnym wszelkiej religii. Zawarta w tym poglądzie redukcja „człowieka w świecie" do wymiarów bezwzględnej immanencji „człowieka" względem „świata" niesie wraz z sobą nie tylko Nietzscheańską problematykę „śmierci Boga", ale – jak stopniowo zauważano – perspektywę „śmierci" również „człowieka", który w tej zasadniczo „materialistycznej" wizji rzeczywistości nie dysponuje w sensie ostatecznym, eschatologicznym innymi możliwościami, jak cała reszta przedmiotów widzialnego wszechświata.

Stanowisko powyższe bywało głoszone ze stanowczością i postulowane, a nawet „wymagane" w odnośnych środowiskach jako synonim jedynie naukowej metody, co więcej, „naukowego światopoglądu".

Współcześnie daje się zauważyć nie tak bezwzględna stanowczość w tej dziedzinie. Paradygmat „człowieka-podmiotu", który jak powiedziano, ma swe zakorzenienie także w Księdze Rodzaju, zdaje się – jakąś drogą, nie zawsze przez główne drzwi wejściowe – powracać do świadomości ludzi i społeczeństw, również w świecie nauki. Nie widzi się też w religii przeciwnika rozumu i jego możliwości poznawczych. Raczej dostrzega się w niej inny rodzaj ekspresji prawdy o człowieku w świecie. Nie ulega wątpliwości, że idzie to w parze z ponownym dostrzeżeniem wymiaru transcendencji właściwej dla samego człowieka jako podmiotu. Jest to – w pierwszym niejako rzucie – transcendencja przez prawdę.

Wydaje się także, iż człowiek współczesny coraz bardziej zdaje sobie sprawę z tego, że Bóg (a więc i religia) – zwłaszcza zaś Bóg osobowy Biblii i Ewangelii, Bóg Jezusa Chrystusa – pozostaje ostatnim i ostatecznym gwarantem ludzkiej podmiotowości, wolności ludzkiego ducha, zwłaszcza w warun-

kach, w których ta wolność i podmiotowość bywa zagrożona nie tylko w sensie teoretycznym, ale bardziej jeszcze – praktycznym. Przez system i skalę wartości. Przez etos – lub antyetos – jednostronnie technokratyczny, przez upowszechnianie się modelu cywilizacji konsumpcyjnej, przez różne odmiany ustrojowego totalitaryzmu.

W ten sposób wracamy niejako do prastarego paradygmatu Biblii: Bóg-Stworzyciel, ale i Sprzymierzeniec człowieka. Bóg Przymierza! Ojciec!

8. Na zakończenie jeszcze pragnę wyrazić szczególną radość z tego, że to tak wymowne spotkanie ze światem nauki polskiej znalazło miejsce w Lublinie. To miasto posiada swą historyczną wymowę. Jest to nie tylko wymowa unii lubelskiej, ale wszystkiego, co stanowi dziejowy, kulturowy, etyczny i religijny kontekst tej unii. Cały wielki dziejowy proces spotkania pomiędzy Zachodem a Wschodem. Wzajemnego przyciągania się i odpychania. Odpychania – ale i przyciągania. Ten proces należy do całych naszych dziejów. Może bardziej „wczoraj" niż „dzisiaj", jednakże „dzisiaj" niepodobna oddzielić od „wczoraj". Naród żyje wciąż całą swoją historią. I Kościół w Narodzie też. I proces ten nie jest zakończony.

Nikt też nie zdejmie z ludzi tu żyjących, zwłaszcza z ludzi nauki, odpowiedzialności za ostateczny wynik tego dziejowego procesu w tym miejscu Europy! I świata! W miejscu „trudnego wyzwania".

Tak więc sprawa, na którą symbolicznie wskazuje to miasto – Lublin, może także i ten uniwersytet – KUL, ma wymiar nie tylko polski, ale europejski. Owszem, uniwersalny. Z tego wymiaru zdawałem sobie sprawę, gdy idąc za wzorem Pawła VI, który ogłosił Patronem Europy świętego Benedykta, widziałem konieczność rozszerzenia tego „patronatu" o dwie inne postaci: Apostołów Słowian, świętych Braci Sołuńskich – Cyryla i Metodego.

Wszyscy oni trzej wyprzedzili historyczny czas Polski, naszej Ojczyzny. Ale też w jakiś sposób ten czas – i całe nasze tysiąclecia minione – wspólnie przygotowali.

Obyśmy umieli wiernie, autentycznie, twórczo kontynuować to wielkie dziedzictwo.

Królowi wieków nieśmiertelnemu – chwała: Soli Deo (por. 1 Tm 1, 17) – kończę tymi słowami, które stanowiły biskupi emblemat Kardynała Stefana Wyszyńskiego, wielkiego Prymasa Tysiąclecia, który tutaj w Lublinie zaczynał swe biskupie posługiwanie Kościołowi w Polsce.

O PRAWDĘ CZŁOWIEKA

Karol Kardynał WOJTYŁA

PODMIOTOWOŚĆ I „TO, CO NIEREDUKOWALNE" W CZŁOWIEKU*

Podmiotowość jest poniekąd synonimem „tego, co nieredukowalne" w człowieku. Jeżeli w tym kontekście dokonujemy przeciwstawienia, to nie jest to jednak przeciwstawienie obiektywizmu i subiektywizmu, ale tylko przeciwstawienie dwóch sposobów filozoficznego (a także potocznego i praktycznego) traktowania człowieka: jako przedmiotu i jako podmiotu.

1. STATUS QUESTIONIS

Wydaje się, że problem podmiotowości człowieka znajduje się współcześnie w centrum wielorakich zainteresowań. Trudno byłoby w sposób zwięzły wyjaśnić, dlaczego i w jaki sposób doszło – i stale dochodzi – do tej sytuacji. Przyczyn jest chyba bardzo wiele, nie wszystkich należy szukać na terenie filozofii czy nauki. Niemniej filozofia – a nade wszystko filozoficzna antropologia i etyka – jest miejscem szczególnym, gdy chodzi o ujawnianie się tego problemu, o jego obiektywizację. Istota zagadnienia leży bowiem właśnie w tym punkcie: odczuwamy s i l n i e j s z ą n i ż k i e d y k o l w i e k p o t r z e b ę – a także widzimy w i ę k s z ą m o ż l i w o ś ć – o b i e k t y w i z a c j i p r o b l e m u p o d m i o t o w o ś c i c z ł o w i e k a.

Pod tym względem myśl współczesna zdaje się niejako pozostawiać na boku dawne antynomie, które wyrosły przede wszystkim na gruncie teorii poznania (epistemologii) i które stanowiły nienaruszalną jakby linię podziału między podstawowymi orientacjami w filozofii. Antynomia: subiektywizm – obiektywizm, oraz kryjąca się za nią antynomia: idealizm – realizm, stwarzały warunki nie sprzyjające zajmowaniu się podmiotowością człowieka, lękano się bowiem, że prowadzi to nieuchronnie do subiektywizmu. Obawy te zaś pośród myślicieli stojących na gruncie realizmu i obiektywizmu epistemologicznego były poniekąd uzasadnione charakterem czy choćby „wydźwiękiem" subiektywistycznym oraz idealistycznym analiz przeprowadzanych na gruncie „czystej świadomości". W rezultacie utrwalała się w filozofii linia podziału i przeciwieństwa pomiędzy ujęciem „obiektywnym" człowieka, które było zarazem ujęciem ontologicznym (człowiek jako byt) – a ujęciem „subiektywnym", które od tej rzeczywistości człowieka zdawało się nieuchronnie odcinać.

---

* Artykuł ten ukazał się pt. *Subjectivity and the Irreducible in Man* w serii Analecta Husserliana, vol. VII, Dordrecht 1978, s. 107-114. W języku polskim jest publikowany po raz pierwszy. Red.

Jesteśmy jednakże świadkami załamywania się owej linii podziału, i to poniekąd z tych samych powodów, które przyczyniły się do jej powstania. Z tych samych powodów – to znaczy: także pod wpływem analiz fenomenologicznych prowadzonych na gruncie „czystej świadomości" przy zastosowaniu Husserlowskiej „epoché", czyli przy wzięciu w nawias istnienia, tzn. rzeczywistości podmiotu świadomego. W przekonaniu piszącego te słowa, owa linia demarkacyjna między ujęciem subiektywistycznym (idealistycznym) a obiektywistycznym (realistycznym) w antropologii i etyce musi się załamać i faktycznie się załamuje na gruncie doświadczenia człowieka. Doświadczenie to wyzwala nas siłą faktu od czystej świadomości jako podmiotu pomyślanego i założonego „a priori", a wprowadza nas w cały konkret istnienia człowieka, tj. w rzeczywistość podmiotu świadomego. Mając jednakże w swoim dorobku wszystkie analizy fenomenologiczne, przeprowadzone na gruncie owego założonego podmiotu, tzn. czystej świadomości, nie możemy już odtąd zajmować się człowiekiem tylko jako bytem obiektywnym – ale niejako musimy zajmować się nim jako podmiotem w takim wymiarze, w jakim o tej specyficznie człowieczej podmiotowości człowieka stanowi świadomość.

Wydaje się, że jest to właśnie podmiotowość osobowa.

2. HISTORYCZNE TŁO ZAGADNIENIA

Ta sprawa domaga się obszerniejszego naświetlenia, w ramach którego musimy dotknąć problemu „tego, co nieredukowalne" (l'irréductible, the irredocible) w człowieku – tego, co pierwotne, czyli zasadniczo ludzkie, co stanowi o całkowitej oryginalności człowieka w świecie.

Tradycyjna arystotelesowska antropologia opierała się, jak wiadomo, na definicji ὁ ἄνθρωπος ζῶον νοητικον, homo est animal rationale. Definicja ta nie tylko odpowiada arystotelesowskim wymogom określania gatunku (człowiek) poprzez rodzaj najbliższy (istota żyjąca) oraz czynnik wyróżniający dany gatunek w tym rodzaju (obdarzona rozumem). Definicja ta zbudowana jest równocześnie w taki sposób, że wyklucza – przynajmniej gdy ją bierzemy bezpośrednio i wprost – możliwość uwydatnienia tego, co jest „nieredukowalne" w człowieku. Zawiera ona w sobie – przynajmniej na pierwszym planie – przeświadczenie o redukowalności (sprowadzalności) człowieka do świata. Racją tej sprowadzalności była i pozostaje potrzeba zrozumienia człowieka. Można by ten typ zrozumienia określić jako kosmologiczny.

Nie sposób zakwestionować przydatności definicji Arystotelesowskiej, która utrwaliła swoje panowanie na gruncie metafizycznej antropologii i patronowała powstaniu wielu nauk szczegółowych o człowieku rozumianym właśnie jako „animal", z wyróżniającą go cechą rozumności. Cała tradycja nauki o złożoności natury ludzkiej o duchowo-cielesnym compositum huma-

num, która od Greków poprzez scholastykę przeszła do Kartezjusza, porusza się w obrębie tej definicji – a więc na gruncie przeświadczenia o zasadniczej redukowalności (= sprowadzalności) tego, co istotowo ludzkie, do „świata". Nie sposób zaprzeczyć, że ogromne obszary doświadczenia i wiedzy szczegółowej na nim opartej idą za tym przeświadczeniem i pracują dla jego ugruntowania.

Z drugiej strony wydaje się jednak, że przeświadczenie o pierwotnej oryginalności istoty ludzkiej, o jej – wobec tego – zasadniczej niesprowadzalności do „świata", do przyrody, jest równie dawne, jak potrzeba redukcji wyrażona definicją Arystotelesa. Przeświadczenie to stoi u podstaw rozumienia człowieka jako „osoby", co w dziejach filozofii ma również swą długą historię – współcześnie zaś stoi ono u podstaw narastającego uwydatnienia osoby jako podmiotu oraz wielu wysiłków zmierzających do interpretacji osobowej podmiotowości człowieka[1].

W tradycji filozoficznej i naukowej, wyrastającej z definicji „homo – animal rationale", człowiek był nade wszystko przedmiotem, jednym z przedmiotów świata, do którego widzialnie i fizycznie przynależy. Tak rozumiana przedmiotowość wiązała się z ogólnym założeniem redukowalności człowieka. Podmiotowość natomiast jest jak gdyby terminem wywoławczym tego, że człowiek nie pozwala się w swej właściwej istotcie zredukować oraz wyjaśnić bez reszty przez rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową. Podmiotowość jest więc poniekąd synonimem „tego, co nieredukowalne" w człowieku. Jeżeli w tym kontekście dokonujemy przeciwstawienia, to nie jest to jednak przeciwstawienie obiektywizmu i subiektywizmu, ale tylko przeciwstawienie dwóch sposobów filozoficznego (a także potocznego i praktycznego) traktowania człowieka: jako przedmiotu i jako podmiotu. Nie można wszakże zapominać, że podmiotowość człowieka-osoby jest również czymś przedmiotowym[2].

Trzeba też stwierdzić, że sposób traktowania człowieka jako przedmiotu nie wynika wprost z samej definicji Arystotelesowskiej, a zwłaszcza nie należy do metafizycznej koncepcji człowieka w tym nurcie filozoficznym. Wiadomo, że sama przedmiotowość koncepcji człowieka jako bytu domagała się – po pierwsze stwierdzenia, że człowiek stanowi odrębne suppositum (= podmiot istnienia i działania), po drugie – afirmacji tego, że jest on osobą (persona). Jednakże tradycyjna nauka o człowieku jako osobie, której wyrazem stała się definicja Boecjusza „rationalis naturae individua substantia", raczej wyrażała jednostkowość człowieka

---

[1] Jednym z takich wysiłków jest studium autora noszące tytuł *Osoba i czyn*, Kraków 1969, oraz bardziej dotycząca tego tematu praca zatytułowana: *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24 (1976) z. 2, s. 6-38.

[2] Por. rozdział: *Podmiotowość i subiektywizm* w *Osobie i czynie*, s. 56 nn.

jako substancjalnego bytu, który posiada naturę rozumną, czyli duchową – niż całą specyfikę podmiotowości istotną dla człowieka jako osoby. W ten sposób definicja Boecjańska przede wszystkim określa niejako „teren metafizyczny", czyli wymiar bytu, w którym urzeczywistnia się osobowa podmiotowość człowieka, stwarzając jakby warunek do „zabudowy" tego terenu na podstawie doświadczenia.

3. PRZEŻYCIE JAKO ELEMENT INTERPRETACJI

Wydaje się, iż kategorią, do jakiej celem tej „zabudowy" musimy sięgnąć, jest kategoria przeżycia. Nie jest ona znana w metafizyce Arystotelesa. Kategorie, które mogłyby się zdawać stosunkowo najbliższe przeżyciu, mianowicie kategorie „agere" i „pati", nie mogą być z nią utożsamiane. Kategorie te służą do określenia dynamiki bytu, doskonale różnicują także i to, co w człowieku tylko „się dzieje", od tego, co człowiek „działa", czyli „czyni"[3]. Jednakże na drodze dokonywanego w ten sposób tłumaczenia dynamicznej rzeczywistości człowieka pozostaje za każdym razem (i w wypadku „agere" i „pati") odnośne przeżycie, jako aspekt nie ujęty wprost takim metafizycznym tłumaczeniem czy „redukcją", jako „to, co nieredukowalne": element nie-redukowalny. Z punktu widzenia meta-fizycznej struktury bytu i działania, a więc z punktu widzenia dynamizmu człowieka rozumianego meta-fizycznie, ujęcie tego elementu może się zdawać niekonieczne. Uzyskujemy również i bez niego wystarczające zrozumienie człowieka, tego, że człowiek „działa", oraz tego, że coś w nim „się dzieje". Na takim zrozumieniu opiera się cały gmach antropologii i etyki poprzez wiele stuleci.

Jednakże w miarę, jak narasta potrzeba zrozumienia człowieka jako jedynej w sobie i niepowtarzalnej osoby, zwłaszcza zaś – w całym tym właściwym człowiekowi dynamizmie działania (czynu) i dziania się – potrzeba zrozumienia osobowej podmiotowości człowieka, kategoria przeżycia uzyskuje swoje znaczenie, i to znaczenie kluczowe. Chodzi bowiem nie tylko o metafizyczną obiektywizację człowieka jako podmiotu działającego, czyli sprawcy swoich czynów, ale chodzi o ukazanie osoby jako podmiotu przeżywającego swoje czyny, swoje doznania, a w tym wszystkim swoją podmiotowość. Z chwilą zgłoszenia takiego zapotrzebowania w interpretacji człowieka działającego (l'home agissant) kategoria przeżycia musi odnaleźć swoje miejsce w antropologii i etyce, co więcej – musi do pewnego stopnia stanąć w centrum odnośnych interpretacji[4].

---

[3] Studium *Osoba i czyn* jest w dużej mierze zbudowane na tej podstawie.

[4] Można to zauważyć porównując *Osobę i czyn* z pracą M. A. Krąpca OP *Ja człowiek, Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.

Może zaraz zrodzić się pytanie, czy przez nadanie takiej kluczowej funkcji przeżyciu w interpretacji człowieka jako osobowego podmiotu nie skazujemy się nieuchronnie na subiektywizm. Pomijając zbyt szczegółowe rozważania tego problemu, możemy krótko stwierdzić, że wiążąc się w owej interpretacji dostatecznie mocno z integralnym doświadczeniem człowieka, nie skazujemy się na subiektywizm ujęcia, zabezpieczamy natomiast autentyczną subiektywność człowieka, tzn. jego osobową podmiotowość, w realistycznej interpretacji jego bytu.

4. KONIECZNOŚĆ ZATRZYMANIA SIĘ PRZY „TYM, CO NIEREDUKOWALNE"

Interpretacja człowieka na gruncie przeżycia domaga się wprowadzenia do analizy bytu ludzkiego aspektu świadomości. W taki sposób jest nam dany człowiek nie tylko jako byt określony gatunkowo, ale człowiek jako konkretne „ja", jako przeżywający siebie podmiot. Byt podmiotowy oraz właściwe dlań istnienie (suppositum) jawi się nam w doświadczeniu właśnie jako ów przeżywający siebie podmiot. Jeżeli zatrzymamy się przy nim, odsłoni on przed nami struktury, które stanowią o nim jako o konkretnym „ja". Odsłanianie tych struktur konstytuujących ludzkie „ja" nie musi bynajmniej oznaczać skądinąd zrywania z redukcją i definicją gatunkową człowieka – oznacza natomiast samo w sobie taki zabieg metodologiczny, który można by określić jako zatrzymanie się przy „tym, co nieredukowalne". Trzeba zatrzymać się w procesie redukcji, która prowadzi nas w kierunku zrozumienia człowieka w świecie (typ kosmologiczny zrozumienia), aby zrozumieć człowieka w samym sobie. Ten drugi typ zrozumienia można by nazwać personalistycznym. Typ personalistyczny zrozumienia człowieka nie jest antynomią typu kosmologicznego – jest jego wypełnieniem. Powiedziano już uprzednio, że również definicja osoby, sformułowana przez Boecjusza, określiła tylko niejako „teren metafizyczny" dla interpretacji osobowej podmiotowości człowieka.

Doświadczenia człowieka nie można wyczerpać na drodze redukcji „kosmologicznej", trzeba zatrzymać się przy tym, co jest jego „nieredukowalnym", przy tym, co w każdym człowieku jest jedyne i niepowtarzalne, poprzez co on jest nie tylko „tym właśnie" człowiekiem – jednostką gatunku, ale przez co jest osobą – podmiotem: dopiero wówczas obraz człowieka jest prawidłowy i kompletny. Nie ma możliwości skompletowania go na drodze samej redukcji, nie można też pozostawać w obrębie samego „tego, co nieredukowalne" (bo to oznaczałoby niezdolność wyjścia z czystego „ja") – trzeba poznawczo dopełniać jedno drugim. Biorąc jednak pod uwagę różne okoliczności realnego bytowania ludzi, trzeba stale pozostawiać w tym wysiłku poznawczym więcej miejsca dla „tego, co nieredukowalne", trzeba mu dawać jakby pewną przewagę w myśleniu o człowieku, w teorii i prak-

tyce. L'irréductible oznacza bowiem także to wszystko, co w człowieku niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a przez co każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby.

W przeżyciu odsłaniają się nie tylko czyny i doznania w swoich najgłębszych zależnościach od własnego „ja". Odsłania się również cała osobowa struktura samostanowienia, w którym człowiek odnajduje swoje „ja" jako tego, który siebie posiada i sobie panuje – a w każdym razie może i powinien siebie posiadać i sobie panować. Dynamiczna struktura samostanowienia mówi człowiekowi za każdym razem o tym, że jest sobie samemu dany i zadany równocześnie. Właśnie w ten sposób człowiek jawi się sobie samemu w swoich czynach, w wewnętrznych rozstrzygnięciach sumienia: jako ten, który stale sobie samemu jest zadawany, który musi stale potwierdzać, sprawdzać, a przez to samo niejako stale „zdobywać" tę dynamiczną strukturę swego „ja", która jest mu dana jako „samo-posiadanie" i samo-panowanie. Równocześnie bowiem struktura ta jest całkowicie wewnętrzna, immanentna, stanowi rzeczywiste wyposażenie osobowego podmiotu, poniekąd jest nim samym. W przeżyciu samo-posiadania i samo-panowania człowiek przeżywa to, że jest osobą, i to, że jest podmiotem.

Struktury samo-posiadania i samo-panowania jako istotnej dla osobowego „ja", jako kształtującej osobową podmiotowość człowieka, każdy z nas doświadcza w przeżyciu wartości moralnej, dobra lub zła. I może nieraz jeszcze intensywniej jawi się mu ta rzeczywistość, gdy jest zagrożona poprzez zło, niż wówczas, gdy – bodaj doraźnie – nic jej nie grozi. W każdym razie doświadczenie uczy, że „morale" jest bardzo gruntownie zakorzenione w „humanum", a ściślej jeszcze w tym, co należy określić jako „personale". Moralność w sposób podstawowy określa personalistyczny wymiar człowieka, w nim jest zapodmiotowana i w tym też tylko wymiarze może być właściwie rozumiana. Równocześnie zaś „morale" jest podstawowym wyrazem transcendencji właściwej osobowemu „ja". Rozstrzygnięcia sumienia co krok ukazują, że człowiek jako osoba spełnia się przerastając samego siebie ku wartościom akceptowanym w prawdzie i urzeczywistnianym dlatego z głębokim poczuciem odpowiedzialności.

5. PERSPEKTYWA

To wszystko zasłużyło na wiele wnikliwych analiz, których już dokonano i które stale bywają kontynuowane. Nie podejmując owych analiz w dalszym ciągu, pragniemy tylko stwierdzić, że cała owa bogata i wieloraka rzeczywistość przeżycia stanowi w naszym poznaniu człowieka nie tyle element czy aspekt, ile swoisty wymiar. I właśnie przy tym wymiarze trzeba koniecznie się

zatrzymać, jeżeli struktura podmiotowa i w tym sensie również osobowa człowieka ma zarysować się w całej pełni.

Co oznacza owo zatrzymanie się poznawcze przy przeżyciu? Trzeba je rozumieć w relacji do „tego, co nieredukowalne". Tradycje filozoficznej antropologii uczą wszakże, iż można niejako przejść poprzez ten wymiar, można go poznawczo ominąć na drodze abstrakcji zmierzającej do określenia gatunkowego człowieka-bytu, czyli do redukcji typu kosmologicznego (homo – animal rationale). Powstaje jednak pytanie, czy wówczas – określając istotę człowieka – nie gubimy zarazem poniekąd tego, co najbardziej ludzkie, skoro „humanum" wyraża się i urzeczywistnia jako „personale". W takim razie „to, co nieredukowalne" wskazywałoby na to, że nie można tak tylko poznawać człowieka, tak tylko go rozumieć. To też zdaje się mówić współczesna filozofia podmiotu tradycyjnej filozofii przedmiotu.

Jednakże nie tylko to. „To, co nieredukowalne" oznacza to, co z istoty swojej nie może podlegać redukcji, co nie może być „redukowane", ale tylko ukazywane: ujawniane. Z istoty swojej przeżycie opiera się redukcji, nie znaczy to jednak, że wyłamuje się z naszego poznania. Domaga się ono tylko, aby było poznawane inaczej, taką mianowicie metodą, na drodze takiej analizy, która tylko ujawnia i ukazuje jego istotę. Metoda analizy fenomenologicznej pozwala nam zatrzymać się przy przeżyciu jako „l'irréductible". Metoda ta bynajmniej nie jest tylko opisem rejestrującym jednostkowo zjawiska (= fenomena w znaczeniu Kantowskim: jako treści podpadającej pod zmysły). Zatrzymując się przy przeżyciu „tego, co nieredukowalne", staramy się poznawczo przeniknąć całą jego istotę. W ten sposób ujmujemy też nie tylko podmiotową ze swej istoty strukturę przeżycia, ale także jego strukturalną więź z podmiotowością człowieka. Analiza fenomenologiczna służy więc zrozumieniu transfenomenalnemu, służy zarazem ujawnieniu tego bogactwa, jakie właściwe jest bytowi ludzkiemu w całej złożoności compositum humanum.

I otóż takie ukazanie – ukazanie możliwie dogłębne – wydaje się być drogą nieodzowną w poznawaniu człowieka z uwagi na jego osobową podmiotowość. Podmiotowość ta jest równocześnie określoną rzeczywistością, jest rzeczywistością, gdy staramy się ją zrozumieć w przedmiotowym całokształcie, któremu na imię „człowiek". To wyznacza zarazem charakter całej drogi zrozumienia. Przecież przeżycie także – i nade wszystko – jest rzeczywistością. Prawidłowa metoda jej ukazania może przyczynić się tylko do wzbogacenia i pogłębienia całego realizmu koncepcji człowieka. Osobowy profil człowieka wchodzi wówczas w sferę poznawczego oglądu, złożoność jego natury nie zaciera się, lecz precyzyjniej zarysowuje. Myśliciel szukający ostatecznej w znaczeniu filozoficznym prawdy o człowieku porusza się już nie po „czysto metafizycz-

nym terenie", ale znajduje pod dostatkiem elementów świadczących zarówno o cielesności, jak i duchowości człowieka, jedną i drugą lepiej unaoczniających. Są to właśnie elementy dalszej filozoficznej zabudowy.

Pozostaje jednak zawsze pytanie: czy ów typ „kosmologiczny" zrozumienia człowieka oraz typ „personalistyczny" ostatecznie się wykluczają? W jakim miejscu i czy w ogóle spotykają się ze sobą redukcja i ukazywanie tego, co „l'irréductible" w człowieku? W jaki sposób filozofia podmiotu ma ukazywać przedmiotowość człowieka w samej jego osobowej podmiotowości? Zdaje się, że są to pytania, które dzisiaj wyznaczają perspektywę myślenia o człowieku, perspektywę współczesnej antropologii i etyki. Są to pytania istotne i gorące. Antropologia i etyka muszą być dziś uprawiane w takiej niełatwej, lecz obiecującej perspektywie.

Władysław STRÓŻEWSKI

TAK – TAK, NIE – NIE
(Kilka uwag o prawdzie) *

> *Nie ma większej radości niż radość znalezienia prawdy. I nie ma większej troski nad to, by to, co znajdowane, było istotnie prawdą.*

„Nie możemy niczego dokonać przeciwko prawdzie,
lecz [wszystko] dla prawdy" (2 Kor 13, 8)

1. PRAWDA METAFIZYCZNA

Filozofia nowożytna ogranicza pojęcie prawdy do sfery poznania – sądu. Pełny wymiar prawdy jest jednak szerszy i głębszy. Oczywiście sąd i fundujący go a k t poznania pozostają jej właściwym „miejscem". Czy jednak, gdy mówimy: „to jest n a p r a w d ę tak a tak", myślimy tylko o sądzie, chcąc np. sprostować jakieś przypuszczenie, że – być może – tak a tak nie jest? Wydaje się raczej, że „naprawdę" odnosimy wprost do rzeczywistości, ściślej, do stanu rzeczy, o której mówimy. Wyrażenie „jest naprawdę" ma odsłonić to, co w tym stanie rzeczy j e s t, odnosi się więc do istnienia, do samej bytowości naszego przedmiotu poznania. Dopiero to „odsłonięcie" umożliwi, jakby wtórnie, sprostowanie ewentualnego nietrafnego przypuszczenia. Prawda więc to szczególny modus bytu: bytu jako odsłoniętego, a przez to niejako wzmocnionego w swej bytowości dla nas.

Intuicje tego rodzaju pojawiły się w myśli europejskiej wraz z powstaniem filozofii. Słynna Parmenidesowska droga poznania wiedzie równocześnie do bytu i prawdy, skoro u jej kresu byt i poznanie są jednym i tym samym. Prawda i byt, choć rozróżnione zawsze secundum rationem, były przez całą scholastykę uznawane za idem in re: „sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum" (Tomasz z Akwinu, *Summa theologica* I, 16, 3). Stąd prawda, wraz z bytem, jednością, dobrem itp., została uznana za tzw. transcendentale, a jej pojęcie za zamienne z pojęciem bytu.

Przypominam te dwie koncepcje dlatego, że:

1. rzucają one pewne światło na problem ugruntowania w a r t o ś c i prawdy,
2. jak się okaże, odżyją one w pewnym sensie w naszych czasach, głównie dzięki fenomenologii i analizom poznania, przeprowadzonym przez E. Husserla i M. Heideggera.

---

* Odczyt wygłoszony na sesji naukowej *Badacze i wychowawcy – ethos ludzi nauki*, Uniwersytet Jagielloński, 27-29 V 1985. Tekst referatu zamieścił „Tygodnik Powszechny" 39 (1985) nr 27.

2. PRAWDA POZNANIA

Chciałbym tu przypomnieć trzy koncepcje prawdy, które wydają mi się szczególnie ważne z punktu widzenia nauki i filozofii. Kolejność ich przedstawienia jest – jak sądzę – także kolejnością ważności. Są to:

1. prawda jako odsłonięcie, „objawienie" – manifestatio,
2. prawda jako przyrównanie czy dorównanie – adaequatio,
3. prawda jako wewnętrzna zgodność systemu twierdzeń – coherentia.

2.1. VERITAS UT MANIFESTATIO

Jak łatwo zauważyć, wiąże się ona najściślej z tym rozumieniem prawdy, które określiliśmy jako prawdę metafizyczną (lub transcendentalną – w scholastycznym rozumieniu transcendentalności).

W *Questiones de veritate*, dziele, które należy do najważniejszych osiągnięć europejskiej myśli filozoficznej i teologicznej, Tomasz z Akwinu, choć sam zaakceptuje drugą z wymienionych koncepcji, przytacza także definicje prawdy, które odnoszą się najwyraźniej do pierwszej z nich. Pochodzą one od św. Augustyna: „Verum est id quod est" (*Soliloquia*, c. V) i „Veritas est qua ostenditur id quod est" (*De vera religione*, 36), oraz od św. Hilarego z Poitiers: „verum est manifestativum et declarativum esse".

Ze wszystkich tych tekstów wynika, że prawda odnosi się wprost do ujawniającego się bytu: w tym, czym jest, i w tym, że jest. Podmiot poznający skierowuje się ku rzeczy, pragnąc, jeśli tak można powiedzieć, „zespolić się" z nią w i n t e n c j i c z y s t e g o o d n i e s i e n i a. Sam nie żywi żadnych prekoncepcji, w szczególności żadnych treści pojęciowych, które miałyby być wynikiem „odwzorowania" rzeczy, wymagającym teraz określonego sprawdzenia (verificatio). Prawda nie sprowadza się tu do sprawdzenia, lecz jest pierwotnym, nieuprzedzonym u j m o w a n i e m rzeczy. Jedynym warunkiem, jaki spełniony być musi przez podmiot, jest jego o t w a r t o ś ć. A jedynym a priori, jakie nim rządzi, jest postulat dotarcia do prawdy o r z e c z y, dążenie, by pozwolić się jej odsłonić samej w sobie – taką, jaka j e s t. Jeśli stanie się to w sposób wykluczający wszelką wątpliwość, tzn. w sposób bezwzględnie oczywisty, prawda, którą tą drogą osiągniemy, będzie mogła stać się podstawą wszelkich innych prawd, w tym także s ą d ó w, jakie o rzeczy przyjdzie nam formułować.

„Oczywistość – pisze E. Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* – oznacza w najszerszym ze swoich znaczeń ogólny fenomen życia intencjonalnego – w przeciwieństwie do wszelkiej innej świadomości [...] jest ona świadomością, z której rzecz, stan rzeczy, ogólność, wartość itd. przejawiają się, przedstawiają i prezentują jako one same, w ostatecznym modus bycia tu oto we własnej osobie, bycia danym w bezpośrednio naoczny sposób, originaliter. Ze względu na Ja oznacza to: nie celować w coś niewyraźnie, w pustym, antycypują-

cym domniemywaniu, lecz obcować z tym czymś jako samoobecnym, oglądać je, widzieć, dokonywać w nie wglądu jako w coś, co jest w sobie samym dane"[1].

Doprowadzenie do odsłonięcia się, do samoprezentacji przedmiotu, do jego ujawnienia się w prawdzie, nie zawsze jest sprawą łatwą. Inaczej „manifestuje" się kamień, inaczej zwierzę, inaczej galaktyka, inaczej wnętrze atomu, inaczej maszyna, inaczej dzieło sztuki, inaczej człowiek, który pragnie być przez nas poznanym, inaczej ten, który przed nami ukrywa swoje wnętrze. Toteż zachowanie się podmiotu chcącego dotrzeć do prawdy nie oznacza bynajmniej bierności, przeciwnie: prawda wymaga niejednokrotnie skomplikowanych zabiegów poznawczych, zmian nastawień, ciągłej kontroli „czystości" naszych intencji.

Pozostaje jednak postulat podmiotowej otwartości i uwrażliwienia na to i tylko to, co pochodzi od przedmiotu, z którym obcujemy. Wszystko inne musi zostać niejako „zawieszone", zneutralizowane – w tym także nasze wcześniejsze przeświadczenia, zwłaszcza zaś uprzedzenia w stosunku do poznawanego. To także jeden z momentów słynnej fenomenologicznej epoché.

Przytoczmy jeszcze kilka zdań z *Sein und Zeit* M. Heideggera, z fragmentu, który dla restytucji „manifestacyjnej" koncepcji prawdy miał decydujące znaczenie.

„Nie chodzi o wykazanie zgodności poznawania i przedmiotu, a tym bardziej tego, co psychiczne, z tym, co fizyczne, ale także nie o wykazanie zgodności «treści świadomościowych» między sobą. Wykazane ma być wyłącznie bycie-odkrytym bytu samego, on sam w «jak» swej odkrytości. Ta zaś potwierdza się w tym, że to, co wypowiedziane, tzn. byt sam, pokazuje się jako to samo. Potwierdzenie oznacza: pokazywanie się bytu w tożsamości. Potwierdzenie dokonuje się na gruncie pokazywania się bytu. Jest to możliwe tylko dlatego, że wypowiadające i potwierdzające siebie poznawanie to, zgodnie z jego sensem ontologicznym, odkrywające bycie ku realnemu bytowi samemu.

To, że wypowiedź jest prawdziwa, znaczy: odkrywa ona byt w nim samym. Wypowiada ona, ukazuje, «pozwala widzieć» byt w jego odkrytości. Bycie prawdziwą (prawdą) wypowiedzi należy rozumieć jako bycie odkrywającą. Prawda nie ma więc wcale struktury zgodności między poznawaniem a przedmiotem w sensie zrównania jednego bytu (podmiotu) z innym (z obiektem)"[2].

„Bycie-prawdziwym jako bycie-odkrywającym to pewien sposób bycia jestestwa [Dasein]. To, co samo owo odkrywanie umożliwia, musimy z konieczności nazwać prawdziwym w sensie jeszcze bardziej źródłowym. Dopiero

---

[1] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, § 24, s. 81-82.
[2] M. Heidegger, *Bycie a czas*, przeł. B. Baran, Kraków 1984, maszynopis, s. 297.

egzystencjalno-ontologiczne fundamenty odkrywania samego ukazują najpełniej źródłowy fenomen prawdy"[3].

2.2. VERITAS UT ADAEQUATIO

Druga koncepcja prawdy doczekała się w filozofii miana „klasycznej". Różne są jej sformułowania. Tomasz z Akwinu, powołując się na autorytet Awicenny i Isaaka Israeliego, definiuje ją jako adaequatio rei et intellectus, dodając – za Arystotelesem – że określając prawdę orzekamy, że jest to, co jest, albo że nie zachodzi to, czego nie ma: „definentes verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est". Przypomnijmy też dwa sformułowania nowoczesne: jedno pochodzące od R. Ingardena, drugie – od A. Tarskiego. Wedle pierwszej propozycji, sąd jest prawdziwy, jeżeli stan rzeczy wyznaczony przez jego treść zachodzi niezależnie od istnienia sądu, w obrębie tej dziedziny bytu, w której sąd go umieszcza[4]; wedle drugiej – „dla dowolnego p – «p» jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy p"[5].

Pomijając bliższą analizę tych sformułowań, jak również dyskusję z zarzutami, jakie pod adresem klasycznej (zwanej także korespondencyjną) teorii prawdy wysuwano[6], zauważmy jedynie, że jest ona w t ó r n a w stosunku do koncepcji omówionej poprzednio. Stwierdzenie to nie tylko jej nie dyskwalifikuje, lecz – przeciwnie – broni przed podstawowym zarzutem, głoszącym, że dla stwierdzenia adekwatności myśli o przedmiocie z przedmiotem, przedmiot ten musi być także uprzednio poznany, w gruncie rzeczy dokonuje się więc porównywania dwóch myśli między sobą. Tymczasem jeśli przez przedmiot rozumieć teraz będziemy b y t o d s ł o n i ę t y, przez myśl zaś pewien szczególny wytwór aktów poznawczych, wytwór pragnący nie tyle odwzorować, ile utrwalić odsłoniętą uprzednio treść, zarzut ten w zasadzie upada.

Rzecz w tym, by treść, którą teraz uznajemy za prawdziwą, mogła być adekwatnie sprawdzona, tzn. by nadawała się do „ożywiania" poprzez akty bezpośredniego obcowania z przedmiotem.

Termin „adaequatio" zinterpretować można wtedy jako wyraz pewnego z a d a n i a, jakie ma tu zostać spełnione (ad-aequatio), nie jako statyczne, raz na zawsze ustalone stwierdzenie równości – aequalitas, między „myślą" a „rzeczą"[7]. Klasyczna koncepcja prawdy wymaga więc reinterpretacji idącej w dwu kierunkach:

1. wykazania jej wtórności wobec koncepcji „veritas ut manifestatio",
2. „zdynamizowania" rozumienia „adaequatio".

---

[3] Tamże, s. 299.

[4] Por. R. I n g a r d e n, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957, s. 374.

[5] A. T a r s k i, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933, s. 3.

[6] Wystarczy przypomnieć tu chociażby argumenty Kanta czy neopozytywistów.

[7] Zob. W. S t r ó ż e w s k i, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 121 i n.

Zgadza się z tymi postulatami i to, co na temat zadań nauki mówił Husserl: „Ponieważ celem nauk jest orzekanie, które wyrażałoby w sposób zupełny i z oczywistą trafnością to, co zobaczone w doświadczeniu przedpredykatywnym, jest rzeczą samą przez się zrozumiałą zadbać również i o tę stronę oczywistości naukowej. Wobec płynności i wieloznaczności języka potocznego, a także charakteryzującej go zbyt daleko posuniętej beztroski w odniesieniu do wymogów zupełności wyrazu, trzeba, nawet tam, gdzie środki wyrazu tego języka są już w powszechnym użyciu, na nowo podjąć pracę uprawomocnienia znaczeń. Dokonać tego należy przez zapewniające źródłowość skierowanie się ku uzyskanym naocznym wglądom i przesycenia nimi uprawomocnionych znaczeń. To również włączamy do ustalonej przez nas naczelnej metodycznej zasady oczywistości, która będzie odtąd w sposób konsekwentny regulowała nasze przyszłe postępowanie”[8].

2.3. VERITAS UT COHERENTIA

Jak widzieliśmy, zarówno prawda jako manifestatio, jak i prawda jako adaequatio zachowały najściślejszy związek z bytem; w drugim przypadku widać to wyraźnie w „dopowiedzeniu” definicji prawdy podanej przez św. Tomasza. Koncepcja prawdy, jako wewnętrznej zgodności twierdzeń, tego rodzaju zwięzku już nie wymaga. W skrajnej postaci tej koncepcji żadne z twierdzeń należących do systemu nie musi być poddane jakiejkolwiek weryfikacji empirycznej. Jak pisze K. Ajdukiewicz: „dla zwolenników takiego poglądu [...] nie ma właściwie ostatecznego i nieodwołalnego kryterium, a w związku z tym nie ma też twierdzeń, które byłyby ostatecznie przyjęte i które nie mogłyby (np. wobec nowych danych doświadczeń) ulec odrzuceniu. Odwoływalne są wszystkie twierdzenia, i to zarówno twierdzenia mające charakter hipotez i teoryj, jak również twierdzenia bezpośrednio oparte na doświadczeniu. Niczego nie można twierdzić ostatecznie i nieodwołalnie, lecz każde twierdzenie jest tylko prowizoryczne”[9].

A przecież wypada się zgodzić, że koherencja twierdzeń jakiejś teorii nie pozostaje bez wpływu na jej prawdziwość. Dotyczy to w pierwszym rzędzie wszelkich systemów dedukcyjnych, ale nie może nie obowiązywać także teorii, które opierają swe twierdzenia na doświadczeniu. Wszystko zależy teraz od tego, jak owo doświadczenie będzie rozumiane. Jeśli spełni warunki stawiane przez jedną z poprzednio wspomnianych teorii prawdy, to koncepcję koherencyjną będzie można uznać za ograniczoną wprawdzie i wtórną wobec tamtych, lecz filozoficznie całkowicie uprawnioną.

Każda z wymienionych koncepcji prawdy ma swój szczególny ethos, każda narażona jest jednak na swoiste niebezpieczeństwa.

---

[8] Dz. cyt., s. 19.

[9] K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949, s. 26-27.

1. Prawda jako manifestatio zakłada otwartość podmiotu, otwartość ta warunkowana jest z kolei przez to, co nazwać wypada intelektualną pokorą. A w każdym razie z pokorą musi iść w parze.

2. Prawda jako adaequatio zakłada wierność, rozumianą jako niesprzeniewierzanie się temu, co odkryte, w procesie „przenoszenia" go do wytworów poznania.

3. Najmniej zakłada prawda jako coherentia, jej ethos związany jest bardziej ze sferą estetyki niż moralności, a polega na spójności i harmonii, prowadzących raczej do piękna, niż do dobra. Czyżby więc prawda miała być spokrewniona z dobrem? Wypadnie nam jeszcze wrócić do tej myśli.

Jakie są niebezpieczeństwa, które na prawdę czyhają?

1. W pierwszym przypadku jest nim niezdolność właściwego otwarcia się na to, co „mówi", co przejawia przedmiot poznania. Pycha (wyrażająca się chociażby w stwierdzeniu: „przecież ja wiem lepiej") i lenistwo („nie chce mi się wysilać") – oto główne, choć niejedyne, uwarunkowania tej niezdolności.

2. W drugim przypadku zagrożeniem jest niewierność. Ale także i te niebezpieczeństwa, o których była mowa przed chwilą, jeśli tylko zgodzimy się, że veritas ut adaequatio jest wtórna wobec veritas ut manifestatio.

3. Jednakże na największe niebezpieczeństwa narażona jest veritas ut coherentia. Nie chodzi tu tylko o ewentualne błędy w dedukcji, które – rzecz jasna – stanowić muszą grzechy śmiertelne tej koncepcji. O wiele gorsza jest możliwość przyjęcia takich czy innych aksjomatów bez uzasadnienia. Dla teorii dedukcyjnej, tworzonej na zasadzie czysto estetycznej, jako pewnego rodzaju „sztuka dla sztuki", nie ma to większego znaczenia. Ale koherencyjne koncepcje prawdy są milcząco zakładane przez teorie, które mają aspiracje do odnoszenia ich, ba, do stosowania w rzeczywistości, przy równoczesnym lekceważeniu tej rzeczywistości w punkcie wyjścia.

Szczególnie groźne są tu przesłanki czerpane z takich czy innych systemów ideologicznych, które niepostrzeżenie miesza się z twierdzeniami naukowymi i przekonuje, że powstała stąd całość, pozornie koherencyjna, sama stanowi już system naukowy.

Ideologia jest zresztą groźna dla każdej koncepcji prawdy. Pierwszej odbiera zdolność widzenia, niszczy jej jasność i bezinteresowność. Drugiej – zdolność wiernego artykułowania rozpoznanych treści. Dla trzeciej stanowi jednak niebezpieczeństwo śmiertelne: sama zagrożona fałszem, zatruwa nią z konieczności teorię, w którą wtapia swe nie weryfikowane i nieweryfikowalne sądy. Niekiedy można godzić dobro ze złem, nigdy natomiast nie da się pogodzić prawdy i fałszu.

3. ASPEKT AKSJOLOGICZNY

Jak już wspomniałem, w kulturze europejskiej prawda traktowana była zawsze jako wartość. Ale nie zawsze widziano w niej – tak jak to utrzymywał Platon – wartość naczelną, najwyższą, jedną z triady absolutnych wartości prawdy, dobra i piękna. Niekiedy wartość prawdy obniżano, upatrując ją np. w tym tylko, że spełnia kryterium użyteczności.

„Posiadanie prawdy – pisał W. James – nie jest tu celem samym w sobie, lecz tylko środkiem wstępnym ku innym zadowoleniom życiowym. [...] Wartość praktyczna poprawnych idei wynika więc przede wszystkim z praktycznej doniosłości dla nas ich przedmiotów. [...] Prawda – jest to nazwa każdej idei, która rozpoczyna proces sprawdzania; użyteczność – nazwa dla jej spełnionej funkcji w doświadczeniu. Idee prawdziwe nie byłyby nigdzie wydzielone jako takie, nie przybrałyby nigdy nazwy klasy, a najmniej nazwę nasuwającą myśl o wartości, gdyby nie były użyteczne w ten sposób od samego początku”[10].

Dla pragmatysty rzeczywistość taka, jaka jest podstawą dla praktyki, stanowi równocześnie sprawdzian prawdy. Ta, jeżeli okaże się użyteczna, praktyczna, zostanie uznana, jeśli nie – będzie odrzucona.

Ale możliwe jest i inne postawienie sprawy, na które nastawiona jest przede wszystkim koherencyjna koncepcja prawdy. Czyż nie można założyć, że przyjęty przez nas system m u s i być prawdziwy? A więc, odwołując się do kryterium praktyki, że m u s i się sprawdzić w rzeczywistości? Jeśli jednak okaże się, że ta w żaden sposób tego warunku nie będzie mogła spełnić? Wówczas trzeba rzeczywistość zmienić. To znaczy uczynić „prawdziwą” wedle „prawdziwości” przyjętej teorii. Nie „sprawdza” się tedy teorii przez rzeczywistość, lecz rzeczywistość przez teorię, do której się ją nagina. Aż do skutku, aż do granic absurdu. Chyba że przedtem przestanie być rzeczywistością...

Nie sądźmy, że sytuacja, o której tu wspominam, należy do sfery czystych możliwości. Oczywiście, trudniej poradzić sobie w ten sposób z rzeczywistością czysto materialną lub czysto duchową. Stosunkowo łatwo – z tzw. rzeczywistością społeczną. Na to wystarczy mieć trochę siły.

Na koniec jeszcze jedna refleksja.

Gdy św. Augustyn, po długich poszukiwaniach, znalazł wreszcie zadowalającą go odpowiedź na pytanie, czym jest szczęście, sformułował ją następująco:

„beata quippe vita est gaudium de veritate”
„życie szczęśliwe to radowanie się z prawdy.”

---

[10] W. J a m e s, *Pragmatyzm*, przeł. W. M. Kozłowski, Warszawa 1957, s. 109-110.

Myślę, że odpowiedź ta musi z konieczności odnosić się do życia człowieka nauki. Nie ma większej radości niż radość znalezienia prawdy. I nie ma większej troski nad to, by to, co znajdowane, było istotnie prawdą.

Tej szczególnej radości nie mąci nawet fakt znajdowania prawdy niechcianej, prawdy złej. Dochodzi tu wprawdzie do dramatu, którego wolelibyśmy uniknąć: jakieś aksjologiczne a priori nakazuje nam przecież szukać prawd, które nie wykluczałyby się z dobrem. Szczęśliwe życie zapewnione może być przez radość, która płynie z prawdy nie zmieszanej ze złem. Wielu z nas zapewne miało szczęście ją osiągnąć, wielu zna drogę do niej, wielu jej jeszcze poszukuje. Ale dla wielu z nas prawda, którą gotuje nam rzeczywistość, nie jawi się w blasku dobra. Odkrywamy ją z przerażeniem i przyjmujemy ze smutkiem. Pragnąc innej, ograniczamy się do tego gaudium, do tej satysfakcji, że przynajmniej nie daliśmy się oszukać, że nie przyjmujemy za dobre tego, co jest złe, ani nie uznajemy za złe tego, co jest dobre. Mowa nasza brzmi dalej: tak – tak, nie – nie. I na tym polega nasze gorzkie szczęście.

Josef SEIFERT

PRAWDA A TRANSCENDENCJA CZŁOWIEKA

Nawet teza o „wolności od prawdy" jest przecież sądem i jako taki, bez względu na to, czy wydający sąd wie o tym czy też nie, ma pretensje do obiektywnej prawdy, tzn. do prawdy, która nie tylko dla niego, czy dla mnie, lecz sama w sobie jest prawdziwa. [...] najwłaściwszy sens transcendencji człowieka w poznaniu wypełnia się przez to, że osobie nie tylko poznawczo, lecz też w wypełnianiu ordo amoris – a więc w prawdzie, miłości i w czynie – dane jest zetknięcie się z prawdą, dobrem i pięknem w samych sobie i ze względu na nie same.

W swym lubelskim przemówieniu *Do świata nauki*[1] papież Jan Paweł II ze szczególną wnikliwością i głębią wypowiedział myśl, która przewija się poprzez liczne jego pisma filozoficzne i teologiczne i stanowi ich zwornikową bodaj ideę. Myśl ta, którą skrótowo można ująć w słowa: „transcendencja człowieka przez prawdę", wyraża zwłaszcza dla każdego uczonego i filozofa istotnie ważną i zarazem w syntetyczny sposób ujętą prawdę o człowieku i o jego poznaniu.

PRAWDA I MIŁOŚĆ PRAWDY FUNDAMENTEM LUDZKIEGO ŻYCIA I LUDZKIEJ WSPÓLNOTY

Wychodząc od słów Chrystusa: „poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi" (J 8, 32), oraz słów św. Pawła (Ef 4, 15): „Prawdę czyńcie w miłości", Papież powiada: „Służąc prawdzie z miłości do prawdy i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie, tworzymy wspólnotę ludzi zjednoczonych miłością do prawdy i miłością wzajemną w prawdzie, wspólnotę ludzi, dla których miłość prawdy stanowi zasadę jednoczącej ich więzi"[2]. W zdaniu tym Papież stwierdza, że miłość prawdy – Platon w VI księdze *Rzeczypospolitej* (*Politei*) posługuje się w analogicznym kontekście formułą „diligere veritatem omnem et in omnibus" („miłować wszelką prawdę i miłować ją we wszystkim")[3] i upatruje w niej znamię mędrca-filozofa – stanowi zarazem najgłębszy fundament jednoczenia się ludzi we wspólnotę, podstawę ich międzyosobowej więzi.

---

[1] Zob. papież Jan Paweł II *Do świata nauki*, przemówienie wygłoszone w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 9 VI 1987, publikowane w niniejszym numerze „Ethosu".

[2] Tamże, punkt 2.

[3] Słowa te, które prawie dosłownie zostały przejęte z VII księgi *Politei* Platona, są mottem Międzynarodowej Akademii Filozoficznej (IAP) w Księstwie Liechtenstein, prywatnej uczelni filozoficznej ze statusem publiczno-prawnym, która istniejąc od roku 1986 stara się przede wszystkim uprawiać filozofię systematyczną.

Tak jak każda ludzka wypowiedź i przeświadczenie ludzkie, czyli sąd, skierowane są ku prawdzie samych rzeczy poznawanych i bez tego roszczenia ujęcia jej w niej samej straciłyby istotny swój fundament i sens, tak wszelki ze swej strony akt wolności człowieka i wszelka międzyludzka wspólnota opierają się na przeświadczeniach, których prawda stanowiąc podstawę ich własnej wartości staje się eo ipso wspornikiem najgłębszym także ludzkiej wspólnoty. Gdyby zatem roszczenie do prawdy naszych własnych przekonań, stanowiących podstawę naszego działania i międzyludzkiej wspólnoty, miało pozostać niespełnione, wówczas też zostałby z gruntu podważony zarówno sens samego działania, jak i wspólnoty międzyludzkiej.

OBOJĘTNOŚĆ WOBEC PRAWDY, BŁĄD I POGARDA DLA PRAWDY W ROLI TRZECH ARGUMENTÓW UJAWNIAJĄCYCH PRAWDĘ JAKO WEWNĘTRZNĄ ZASADĘ LUDZKIEGO DZIAŁANIA

Ażeby dostrzec diagnostyczną moc obojętności wobec prawdy jako testu ujawniającego jej rolę, jako zasady wewnętrznej ludzkiego działania, wystarczy sobie wyobrazić grupę ludzi, którzy przyjęli określone poglądy czy przekonania nie z respektu dla prawdy, z miłości do niej, lecz ze względu na wspólnie czerpane z ich przyjęcia korzyści czy interesy, jak to miewa często miejsce np. w przypadku udziału w sprawowaniu władzy czy w przypadkach resentymentu itp. Tak na przykład była przez wielu wyznawana rasistowska ideologia nazizmu. Zasadzie tego, co korzystne dla narodu niemieckiego, przyznano rozstrzygające znaczenie przy formowaniu poglądów, a więc kryteriom i motywom innym niż sama prawda. Tego jednego przykładu starczy bodaj, by wyraźnie dostrzec, jak uwłaczającą rzeczą dla osoby ludzkiej jest opieranie swych prywatnych, a zwłaszcza społecznych działań, wliczając w to sprawę życia i śmierci wielu innych ludzi – na przekonaniach motywowanych ideologicznie, a nie na prawdzie. Ale właśnie objawiająca się tu wprost niegodziwość tych postąpień ukazuje ze swej strony, jak dogłębnie sama ludzka egzystencja i działanie ludzkie odniesione są do prawdy. Dostrzegając niegodność przekonań czysto ideologicznych bądź przekonań bronionych już tylko dla pieniędzy lub władzy, poznajemy i zarazem uznajemy – niezależnie już nawet od faktycznej możliwości poznania prawdy – nastawienie człowieka na prawdę, jego radykalne ku niej ukierunkowanie. Wszak nawet sceptyk może reprezentować swe stanowisko – chociaż właśnie tu objawia wewnętrzną sprzeczność sceptycyzmu – uważając je za prawdziwe i będąc przekonanym, że człowiek nie może poznać prawdy i że właśnie tak, a nie inaczej jest rzeczywiście.

Również przypadek błędu, wymieniony na drugim miejscu, ujawnia i potwierdza istotowe skierowanie człowieka ku prawdzie. Wyobraźmy sobie człowieka, którego działanie pozostaje w szczerej zgodzie ze swym przekonaniem, które jednak jest obiektywnie błędne, treściowo fałszywe, a więc

rzeczowo niesłuszne. Otóż niezależnie od autentyczności wewnętrznej, subiektywnej harmonii działania tego człowieka z jego przekonaniem, dostrzegamy tu natychmiast daleko głębiej jeszcze sięgające rozczepienie, które się wdziera pomiędzy istotowym przyporządkowaniem ludzkiego bytowania i działania do prawdy a faktyczną błędnością przekonań, na jakich jest wsparte życie tego człowieka. Nie wiedząc, że błądzi, pozostaje niewinny, lecz jego działanie staje się obiektywnie dla innych – i jego samego – szkodliwe. Innocens quia insipiens, sed nocens. Oto sedno ujawniającej się tu wprost każdemu oczywistości. Przyjmijmy, że jakiś człowiek raczej z naiwności czy z głupoty, niż ze złej woli czy przewrotności padł ofiarą nazistowskiego błędu i że potem dostrzegł swój błąd. I pojął, jaka potencjalna zbrodnia tkwi w rasizmie i jak niesłychaną aktualną zbrodnię stanowiło zamordowanie milionów ludzi, do czego on pośrednio się przyczynił, z czym w taki więc sposób współdziałał. Wstrząs, jaki wówczas towarzyszy odkryciu własnej pomyłki, tłumaczy się w jeden tylko sposób, tym mianowicie, że odkrywa radykalną sprzeczność pomiędzy roszczeniem do prawdy przekonań, na których oparł własne decyzje i działania, a ich faktyczną fałszywością! Taki ból z powodu błędów, na których przez wiele lat oparte było czyjeś życie, nawet jeśli ów ktoś nie poczuwa się do moralnej winy, dowodzi raz jeszcze, jak głęboko ludzkie działanie i życie nabudowane jest (względnie nabudowane być winno) na fundamencie prawdy. Również takie doświadczenie dowodzi, zgodnie z centralną tezą K. Wojtyły z *Osoby i czynu*, że „prawda jest wewnętrzną zasadą ludzkiego działania".

By poznać ufundowanie ludzkiego działania i życia na prawdzie, rozważmy na koniec jeszcze przypadek złego człowieka, który świadomie i dobrowolnie żyje wbrew poznanej prawdzie. Wyobraźmy sobie nazistę, który poznał zaiste, jak nieprawdziwa jest ideologia rasistowska i jak złe są jej skutki, i jak wstrętne moralnie jest działanie oparte na takiej ideologii. Wyobraźmy sobie dalej, że człowiek ten lekceważąc to swe poznanie trzyma się jednak w działaniu i broni nawet owej fałszywej ideologii i – na przykład dla osobistej korzyści – zamienia ją w czyn. Taki człowiek – w odróżnieniu od poprzedniego przypadku – nie tyle zbyt późno zrozumie ogromny błąd, jaki popełnił, lecz – co gorsza – będzie jawnie w swym sumieniu przeżywał konflikt, który obok moralnego dramatu znów objawia nakierowanie ludzkiego życia na prawdę. Albowiem ów człowiek czując się winnym, jako że wbrew własnej wiedzy i sumieniu popełnił ciężką nieprawość, widzi zarazem elementarną powinność, którą pod pewnym względem można uznać za podstawową powinność moralną w ogóle, a mianowicie: szukać prawdy i kierować się w życiu poznaną prawdą.

Właśnie ze względu na to istotne odniesienie do prawdy można za św. Augustynem zdefiniować człowieka jako „sługę prawdy". Na podstawie swojej zdolności poznania człowiek jest powołany do szukania prawdy.

W tym wezwaniu, względnie zobowiązaniu do woli prawdy, zawarty jest już dalszy fundamentalny wgląd, a mianowicie, że byt i prawda nie kierują się naszym „widzi mi się", lecz są dane i zadane ludzkiemu umysłowi. Ktoś, kto zdanie Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy istniejących, że istnieją, i nie istniejących, że nie istnieją"[4], interpretuje jako radykalną zależność wszelkiego bytu, sensu i wartości od świadomości lub wręcz od arbitralnej woli człowieka, zaprzeczy też oczywiście tezie o niezależności bytu i prawdy od podmiotu. Jednakże nawet pozycja Protagorasa nie da się utrzymać bez poznania fundamentalnego nakierowania osobowej egzystencji na prawdę i niezależności prawdy od naszej woli i naszych sądów.

Albowiem nawet teza o „wolności od prawdy" jest przecież sądem i jako taki, bez względu na to, czy wydający sąd wie o tym czy też nie, ma pretensje do obiektywnej prawdy, tzn. do prawdy, która nie tylko dla niego czy dla mnie, lecz sama w sobie jest prawdziwa. Nawet jakiś Protagoras musi bądź co bądź twierdzić, że wszelka prawda jest rzeczywiście zależna od człowieka i że z prawdą faktycznie ma się tak, jak on twierdzi. Albowiem tylko, gdy faktycznie przyzna się człowiekowi tworzenie bytu i prawdy, wolno mu też faktycznie nie kierować się prawdą. A więc nawet życie wolne od więzów prawdy, jakie śniło się F. Nietzschemu, zakłada prawdę.

Jeśli zatem człowiek żyje i działa w taki sposób, że chciałby mocą swojej wolności – z jakich bądź motywów – uwolnić się z więzów prawdy jako wytycznej życia, musi nie tylko, jak trafnie ujmuje powyższą myśl Tadeusz Styczeń, dostrzec, że „znalazł się w potrzasku prawdy"[5], lecz również zrozumieć niemoralność takiej próby uwolnienia się od prawdy. A ta niemoralność „niekontrolowanego życia" w sensie „Obrony" Sokratesa, tzn. życia bez poszukiwania prawdy lub też życia, które jest nakierowane przeciw konkretnym, moralnie obligującym dobrom i prawdom, świadczy raz jeszcze o związaniu człowieka prawdą.

Tekst przemówienia Papieża w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, którego interpretację tutaj podjęliśmy, podkreśla, że człowiek objawia się jako jedyne jestestwo pośród świata, które „widzi się «od wewnątrz» związane poznaną prawdą", i to związane do uznania prawdy, a jeśli trzeba – do dania świadectwa prawdzie.

---

[4] Zob. Platon, *Theaitetos* 152a-170a; *Cratylus* 385e. Zob. również Sextus Empiricus, *Adversus mathematico*, VII 60 (DK 80 B 1).

[5] Tadeusz Styczeń w szeregu publikacji i wykładów wskazał na to istotne i konieczne odniesienie człowieka do prawdy: T. Styczeń, *C'e notizia senza esperienza?*, w: *Il libro del Meeting '86* [Rimini 23-30 Agosto 1986] red. Emma Neri, Rimini 1986, s. 180-181; tenże, *Der Mensch als Subjekt der Hingabe seines Selbst*, w: *Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II*, München 1986, s. 123; tenże, *Il problema dell' uomo è problema d'amore*, w: *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma 7-12 IV 1986), Roma 1987, s. 148.

Właśnie w tym miejscu potwierdza się dalszy wgląd w podmiotowość osoby jako nierozdzielnie związanej z jej przyporządkowaniem do prawdy: „Podmiotowość rodzi się z samej natury bytu osobowego: odpowiada w pierwszym rzędzie godności ludzkiej osoby. Jest tej godności potwierdzeniem, sprawdzianem – i zarazem wymogiem, zarówno w życiu osobistym, jak zbiorowym”[6].

Właśnie myśląc o moralnym zobowiązaniu do prawdy, o owej woli prawdy, którą Nietzsche na próżno starał się zdetronizować, możemy zrozumieć wewnętrzny stosunek między prawdą a podmiotowością osoby, która w żadnym chyba innym rysie istotnym nie objawia się tak wyraźnie jak w zbowiązaniu do prawdy.

PODMIOTOWOŚĆ I TRANSCENDENCJA CZŁOWIEKA W STOSUNKU DO INNYCH ISTOT

Jednakże ta podmiotowość osoby odsłania się również w jej porównaniu i jej stosunku do pozostałych istot na świecie. W swojej interpretacji opisu stworzenia z Księgi Rodzaju Papież wykłada to podkreślając, „że owa podmiotowość człowieka łączy się w sposób podstawowy z poznaniem”. Tak, właśnie poznanie obiektywnej prawdy, prawdy rzeczy, jest podstawą podmiotowości osoby. Nie ma ona bynajmniej nic wspólnego z subiektywizmem czy relatywizmem. Wiąże się natomiast najściślej z osobowym charakterem człowieka, rozwijającym się z kolei właśnie przez odniesienie do przedmiotowych istot rzeczy: „Człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza”[7].

Tak, człowiek jest podmiotem właśnie „dlatego, że przez swój umysł zwrócony jest «z natury» ku prawdzie” i jest uzdolniony „do przekraczania siebie w prawdzie”[8]. Poniżej chciałbym zinterpretować te teksty oraz zdanie, które bezpośrednio po nich następuje: „W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje”. Zdanie to, a zarazem leżące u jego podstaw rozumienie transcendencji, można zrazu zinterpretować w tym sensie, że człowiek jest inny i aksjologicznie stoi o wiele wyżej niż ograniczone jestestwa, które nie dysponują poznaniem intelektualnym – i dlatego transcenduje je ontologicznie i aksjologicznie. Taką interpretację nasuwa również bezpośredni kontekst cytowanej wypowiedzi. Przy słuszności tej interpretacji transcendencja oznaczałaby obiektywny aksjologicznie stosunek, mocą którego człowiek stoi dużo wyżej niż te jestestwa, poza których granicą znajduje się jako osoba.

Jednak ten sam tekst może też oznaczać transcendencję człowieka w sensie dynamicznego momentu w poznaniu prawdy i mówić, że: Podstawą

---

[6] Zob. Jan Paweł II, *Do świata nauki*, punkt 4.

[7] Tamże, punkt 5.

[8] Tamże, punkty 5, 6.

wszelkiej transcendencji i godności człowieka jako osoby jest to, że nie jest on tylko immanentnym podmiotem w sensie świadomego życia, charakteryzującego się przeżywaniem. Godność człowieka ma podstawę raczej w jego transcendencji, która spełnia się tylko w poznaniu prawdy i rzeczywistości. Albowiem człowiek tylko wtedy przekracza siebie samego i granice immanencji świadomości, gdy sam doświadcza i poznaje realne istnienie rzeczy samych w sobie oraz ich inteligibilność i – właściwą jej – konieczność. Tylko dlatego, że człowiek może mieć dostęp do rzeczy, ich koniecznych związków wewnątrzbytowych, i do siebie samego w relacji poznawczej, w której odsłaniają mu one swoje istnienie i istotę, że tak właśnie znajduje siebie i odnajduje świat, da się wyjaśnić wszelka inna transcendencja i godność osoby[9]. W tym też sensie możemy interpretować Tomasza z Akwinu i Bonawenturę, gdy w ontologicznej „prawdzie bytu" widzą światło, przez które życie ludzkiego intelektu zostaje dopiero zaktualizowane. W poznaniu obiektywnej prawdy jako takiej, a zwłaszcza w obiektywnym poznaniu pełni bytu i jego inteligibilności umysł znajduje właściwą mu aktualizację.

Właśnie troska o dostępną tylko osobie transcendencję w poznaniu obiektywnego bytu i obiektywnej prawdy, nadawanie nazw i tworzenie pojęć, a przede wszystkim prawdziwe poznanie i sądy o przedmiotach, które człowiek znajduje we wszystkich formach swej wiedzy i nauki – stanowią najgłębszą rację jego godności jako podmiotu i osoby: „Im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkryciem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości, tym bardziej pogłębia się racja ludzkiej podmiotowości. Racja ta dotyczy nie tylko – i nie tyle – człowieka wśród świata, ile jeszcze bardziej: człowieka wśród ludzi, człowieka w społeczeństwie"[10].

W ostatnim sformułowaniu tekst bynajmniej nie opowiada się za społeczno-historycznym relatywizmem, który jednostkowo-osobowy stosunek do obiektywnej prawdy – tak jak przysługuje ona przekonaniom i wypowiedziom podmiotu – uzasadniałby sytuacją rzeczywistości społeczno-historycznej lub wręcz konstytucją rzeczywistości i prawdy przez świadomość społeczno-historyczną. Podkreśla się raczej i uwydatnia, że właśnie odniesienie do obiektywnej prawdy, a więc nie konstytuowanej przez jednostkę lub społeczeństwo, jest warunkiem i podstawą wspólnoty osób.

Ale w jaki sposób JA przy swej całej swoistości może rozwinąć poznawcze odniesienie do tego, co nie-JA? Ludzki intelekt, znajdując się wedle

---

[9] Zob. również J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit* (Salzburg 1976²), gdzie szczegółowo rozważam różne znaczenia transcendencji i podstawową, odsłaniającą i przyjmującą byt – strukturę poznania. W pracy cytowanej w przypisie 13 dowodzę, że niepowodzenie Husserla w filozoficzno-fenomenologicznym uzasadnieniu tej transcendencji poznania implikuje brak kontaktu z rzeczą, a od 1905 r. stało się główną przyczyną jego zwrotu do fenomenologii transcendentalno-subiektywistycznej.

[10] Zob. Jan Paweł II, *Do świata nauki*, punkt 6.

Arystotelesa w możności w stosunku do wszystkich przedmiotów, może tylko w tej mierze osiągnąć aktualność swego życia, o ile przyjmie inteligibilność i istnienie rzeczy. Jeszcze trafniejsze niż takie – wciąż immanentystycznie brzmiące – sformułowanie natury osoby w sensie możności, która jest aktualizowana przez rzeczy, jest zapewne określenie aktualizacji osoby przez jej transcendencję w poznaniu. Albowiem poznanie nie jest procesem podobnym do aktualizacji zarodków przygotowanych już i zawartych w roślinach. Jest ono raczej przyjęciem tego, co jest, wniknięciem w inteligibilność samego bytu. Jest ono aktem receptywnej transcendencji, w którym własne życie poznawcze osoby nie jest pierwotnie samorozwojem, lecz intencjonalną partycypacją w samym bycie. W tym sensie można by zdefiniować osobę jako istotę, która urzeczywistnia się wyłącznie w transcendencji i na podstawie transcendująco-poznawczego zetknięcia z samym bytem. Zaiste, samourzeczywistnienie osoby jest już wynikiem jej uczestnictwa w prawdzie bytu, która nie jest zawisła od jej woli.

DWIE POKUSY PRZECIWKO PRAWDZIE

Dla jeszcze głębszego poznania odniesienia do prawdy ludzkiego życia intelektualnego, a właściwie całego życia ludzkiego, które jest przecież we wszystkich przejawach życiem rozumnej istoty, przydatne może być rozważenie dwóch pokus. Tekst mówi najpierw o pokusie podporządkowania prawdy własnej wolności, a zwłaszcza manipulowania prawdą o sobie samym przez własną wolność. Niech klasyczny tekst z *Wyznań* św. Augustyna posłuży nam do interpretacji tego miejsca. W tekście tym pojawiają się dwie zasadnicze możliwości radykalnie różnych motywacji ludzkiego działania i wewnętrznego ustosunkowania się osoby, których ukazanie jest też jedną z głównych zasług etyki D. von Hildebranda i jego rozróżnienia trzech rodzajów doniosłości: „Nie jest więc pewne, że wszyscy ludzie dążą do szczęścia. Ci bowiem, którzy nie chcą radować się Tobą, będącym jedynym szczęściem, w istocie nie pragną szczęścia [...] Tego szczęśliwego życia wszyscy pragną – tego życia, które jedynie jest szczęśliwe; wszyscy pragną prawdą się radować. Wielu spotkałem takich ludzi, którzy chcieliby oszukiwać, ale takiego, który by chciał być oszukiwanym, nie spotkałem nigdy. Czyż więc ludzie nie zaczerpnęli wiedzy o szczęściu z tego samego źródła, z którego mają też wiedzę o tym, czym jest prawda? Kochają przecież i prawdę, skoro nie chcą, aby ich oszukiwano [...]. Czemuż więc się prawdą nie radują? Czy nie są szczęśliwi? [...] Lecz prawda budzi nienawiść – czemu? Czemuż z wrogością ludzi spotyka się Twój sługa głoszący prawdę, jeśli ludzie kochają szczęście, nie będące niczym innym jak radowaniem się prawdą? I właśnie dlatego, że nie chcą być oszukiwani, nie lubią, kiedy się im udowadnia, że zostali oszukani? Krocząc swoją drogą, zaczynają nienawidzić prawdy z powodu owej rzeczy, którą jako rzekomą prawdę kochają. Kochają prawdę,

gdy ich oświeca; nienawidzą jej, gdy im wykazuje ich błąd. Ponieważ nie chcą być oszukiwani, a chętnie oszukują, kochają prawdę tylko wtedy, gdy ona się im odsłania, a nienawidzą jej wtedy, gdy prawda im wskazuje, jacy są sami. Wymierza im ona karę: tych, którzy nie chcą, by prawda ich odsłoniła, obnaży wbrew ich woli, a sama pozostanie przed nimi zakryta [...] Ten jest najlepszym Twoim sługą, komu nie tyle na tym zależy, aby usłyszeć od Ciebie to, czego by chciał, ile raczej na tym, by chcieć tego, co od Ciebie usłyszał"[11].

Z drugiej strony obok owej pokusy bycia niczym Bóg[12] leży inna pokusa: widzieć siebie teoretycznie jako zwierzę lub praktycznie podporządkować się światu bezosobowych rzeczy. Dzieje się to w najrozmaitszych formach oddawania się przyjemności i władzy.

Autentyczne życie ludzkie rozwija się tylko poza tą fałszywą alternatywą. W takim życiu jako „nec bestia – nec deus!" albo – jak formułują to Augustyn, Pascal i Kartezjusz – w życiu z prawdy o człowieku jako istocie, która stoi pomiędzy Bogiem i nicością, unika się złudzenia, że poprzez odejście od prawdy albo poprzez jej kreację człowiek będzie niczym Bóg.

Właśnie w tej „transcendencji przez prawdę" człowiek wznosi się ponad zwierzę, konsumeryzm i mentalność środowiskową, zyskuje respekt dla innych osób i spoczywającej w nich godności i przezwycięża urzeczowienie przez systemowy totalitaryzm i ateizm. Wznosi się ponad te wszystkie zakusy zagrażające w rozmaitym stopniu i w różnej mierze godności osoby, która wyrasta z owej transcendencji dzięki przyporządkowaniu do prawdy i poznania prawdy.

TRANSCENDENCJA POZNANIA I TRANSCENDENCJA MORALNEGO BYTU OSOBY

Właściwe znaczenie transcendencji człowieka w poznaniu prawdy oraz najgłębsza racja, dla której pytanie o transcendencję jest pytaniem dla człowieka tak bardzo doniosłym egzystencjalnie, wyłaniają się jednak dopiero, gdy rozważa się nie tylko subiektywne zaspokojenie i szczęście człowieka podkreślane przez eudajmonizm Arystotelesowski oraz etykę reprezentowaną nawet przez wielu tomistów.

Oczywiście, także z punktu widzenia hedonizmu istotne jest poznanie obiektywnej prawdy o długości, skutkach ubocznych, intensywności itp. różnych przeżyć przyjemnościowych. Jednakże nie tylko z hedonizmu, lecz nawet z najbardziej subtelnych form eudajmonizmu wynika pewien motywa-

---

[11] Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, X, 23, 26, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 195-197. W kwestii radykalnie różnych kategorii doniosłości, które przeciwieństwo między dobrem i złem czynią zrozumiałym etycznie, zob. D. v. Hildebrand, *Ethik*, Stuttgart 1974, s. 20 nn.

[12] Lub lepiej, jak człowiek lub szatan wyobraża sobie Boga. Albowiem Bóg też nie stwarza prawdy o sobie samym.

cyjny subiektywizm. Albowiem jeśli człowiekowi chodzi w trosce zawsze tylko o siebie samego – jak sądzi M. Heidegger – o swoją własną możność bycia, to wtedy zniszczona zostaje ostateczna racja zainteresowania różną od podmiotu autonomiczną rzeczywistością rzeczy samych w sobie. Interesowałaby ona nas wtedy tylko akcydentalnie, ponieważ w pierwszym rzędzie chodziłoby nam wciąż tylko o nas samych.

Oczywiście, nie twierdzi się tym samym, że obiektywna intelektualna oczywistość poznania nie wystarczyłaby do uzasadnienia poznania prawdy obiektywnej i rzeczy samych w sobie[13]. Każda próba uzasadnienia obiektywnego poznania prawdy tylko w sposób etyczno-egzystencjalny w sensie Kantowskich postulatów, a nie w odniesieniu do rozumu teoretycznego – prowadziłaby na manowce, a w każdym razie byłaby krokiem w kierunku filozofii subiektywistycznej, za którą Wojtyła (a również autor tego artykułu) na pewno się nie opowiada.

Lecz jeśli szczęście lub przyjemność mogłyby zostać osiągnięte niezależnie od prawdy o rzeczywistości (co według Arystotelesa oczywiście nie jest możliwe), wtedy jak długo chodziłoby nam tylko o własną przyjemność lub własne szczęście – a nie o dobro jako takie – nie interesowałoby nas ostatecznie istnienie rzeczy samych w sobie[14].

Zupełnie inaczej natomiast przedstawia się pytanie o transcendencję poznania temu, kto zwraca się do świata dla niego samego – a zwłaszcza do ludzkiego i boskiego TY – i afirmuje go dla niego samego. Mianowicie w takiej miłującej afirmacji (zwłaszcza drugiego), którą von Hildebrand ujął też jako odpowiedź na wartość[15], interesuje nas drugi jako drugi nie tylko akcydentalnie, lecz esencjalnie. Innymi słowy, dla odpowiedzi na wartość i dla miłości istotne jest zainteresowanie istnieniem i istotą miłowanej osoby ze względu na nią samą. Cały sens i wartość odpowiedzi następującej ze względu na drugiego dla niego samego oraz osobowego oddania zostałby zniszczony, a habitus takiego oddania przepadłby, gdyby obiektywne istnienie i obiektywna wartość osoby nie były pewne. Cały sens miłującej adoracji

---

[13] Odnośnie do realistycznej fenomenologii i nowego uzasadnienia filozofii „powrotu do rzeczy" jako filozofii „powrotu do rzeczy samych w sobie" zob. J. Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, London-Boston 1987.

[14] Na ten stan rzeczy, fundamentalny dla metafizyki osoby, wskazał Duns Szkot w swej wnikliwej krytyce racjonalnej definicji transcendentalnego bonum jako ens appetibile. Tym samym można go uznać za ojca obiektywnej teorii dobra resp. wartości jako bonitas (godność, drogocenność), która przysługuje istnieniu rzeczy w sobie (in se), a nie tylko – jak twierdzi Tomasz w *De veritate* – ad aliud. Fascynującymi implikacjami tej teorii dla metafizyki dobra i osoby, tudzież dla etyki, rozwiniętymi szczególnie u K. Wojtyły, E. Stein, D. v. Hildebranda, J. Crosby'ego i innych, zająłem się w innym miejscu. Zob. J. Seifert, *Essere a Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Mailand 1988, rozdz. VI, IX.

[15] Por. D. v. Hildebrand, *Moralia*, Regensburg 1980, s. 21.

Boga zostałby zniszczony, gdyby Bóg był tylko ideą i tworem rozumu. Dlatego nie ma bardziej realistycznego aktu niż miłość i człowiek albo popadnie w rozpacz, albo będzie realistą w tej mierze, w jakiej kocha. Z kolei skłoni się do teoriopoznawczego idealizmu i subiektywizmu, im bardziej jego szczęście i przyjemność stanowią ostateczne centrum jego zainteresowań, tak iż podmiotowi chodzi tylko o jego własne przeżycia, o jego własną subiektywność – a nie o prawdę jego stosunku do bytu i do dobra.

Ale w transcendencji miłości jako odpowiedzi na wartość tkwi nie tylko najsilniejsza racja dla zainteresowania transcendencją w poznaniu, lecz również zupełnie nowy sens transcendencji, która może być realizowana właśnie tylko w oddaniu woli i serca, w wychodzeniu poza własne interesy ku drugiemu, w uwolnieniu z kręgów własnego JA. W tej antropologiczno-etycznej „transcendentia cordis et voluntatis" wypełnia się też najwłaściwszy sens transcendencji człowieka w poznaniu przez to, że osobie nie tylko poznawczo, lecz też w wypełnianiu ordo amoris – a więc w prawdzie, miłości i w czynie – dane jest zetknięcie się z prawdą, dobrem i pięknem w samych sobie i ze względu na nie same.

Tłum. *Zenon Mazurczak*

Tadeusz STYCZEŃ SDS

WOLNOŚĆ W PRAWDZIE*

Wolność to moc bycia sobą z wyboru, to moc i powinność „dociągania" siebie do poziomu prawdy o sobie, to moc i powinność wyzwolenia siebie w sobie przez wybór prawdy o sobie, to moc samowyzwolenia i samospełnienia, to po prostu moc życia prawdą o sobie.

1. STATUS QUAESTIONIS

Nie wiem, czy młody Platon szukałby ciszy i cienia lasku boga Akademosa dla zgłębiania w skupieniu tajemnicy człowieka, gdyby nie dramat jego Mistrza i nie pytania, do stawiania których prowokuje i nas dziś nieustannie jego ostateczna decyzja. Dlaczego Sokrates zdecydował się pozostać w więzieniu w chwili, gdy – dzięki zabiegom wpływowych uczniów – brama do wolności stanęła przed nim otworem? Dlaczego nie wybrał wolności poza więzieniem? Dlaczego stawiał wyżej niewolę więźnia? Więcej jeszcze: Dlaczego przełożył ponad oferowaną mu wolność – śmierć?

Czy nie dlatego, by ocalić wolność nieporównanie od tamtej cenniejszą? Na czym tedy polegała ta preferowana przez Sokratesa wolność? Czym się ona różni, od tej, którą proponowano mu za cenę ucieczki z celi więziennej? Jakiego dylematu i dramatu symbolem staje się próg więzienia, skoro okazuje się on dla Sokratesa moralnie nieprzekraczalny?

Dziwny i osobliwy to próg. Zmusza do tego, by się przy nim zatrzymać. Zmusił do tego Platona. Proponuję, byśmy się i my przy nim zatrzymali.

Dla Sokratesa – przekonanego o formalnej prawomocności wyroku – jest to próg oznaczający przepaść. Jak przepaść oddziela dwa brzegi, tak i ten próg oddziela dwie wolności: wolność w prawdzie – od wolności w nieprawdzie. Te dwie wolności to zarazem dwa przeciwieństwa. Wolność w prawdzie różni się od wolności w nieprawdzie tak radykalnie, iż ta druga – w oczach Sokratesa – traci wręcz tytuł do nazywania jej wolnością. Akt wyboru nieprawdy, akt samo-zakłamania, to – w jego osądzie – akt samo-zniewolenia, to decyzja na samobójstwo: na zabicie samego siebie oraz zabicie swej wolności – i to rozpędem i mocą jej własnej dynamiki. Dlatego Sokrates nie zdecydował się na przekroczenie progu swej celi. Platon, który – pod postacią Kritona – usiłował go do tego nakłonić, wracać musi do domu sam. Lecz wraca

---

* Skrócona wersja odczytu wygłoszonego podczas „Tygodnia Filozoficznego Studentów KUL" w lutym 1987 r. – Red.

inny. Wraca bogatszy o bulwersujące odkrycie: Sokrates nie wybrał – proponowanej mu – wolności, ponieważ wybrał... wolność. Nie, tu nie trzeba nawet dodawać, iż chodzi o wolność w prawdzie. Wszelka inna bowiem wolność nie jest dla Sokratesa wolnością na miarę człowieka.

Oto dlaczego narodzin Akademii Platona trzeba nam szukać w celi, w której rodziła się wielka decyzja człowieka, a wraz z nią rodził się „nowy człowiek" w człowieku.

Akademia zrodziła się z tamtych narodzin i po to, by o nich świadczyć. Rodzi się ze zobowiązania wobec bohatera człowieczeństwa. Rodzi się także z poczucia odpowiedzialności za tych, którzy doświadczenie swojej celi mają wciąż jeszcze przed sobą, i których los ciągle jeszcze zależy od nich samych, od ich ostatecznej decyzji, poprzez którą rozstrzygną sami, czy zrodzą się ku swej pełni wybierając wolność w prawdzie, czy też dokonają aktu autodestrukcji wybierając wolność w nieprawdzie.

Od tamtego czasu przeznaczeniem wszelkiej akademii jest stać na straży wolności w prawdzie. Libertas in veritate – to jej zadanie. Dla wypełnienia tego zadania akademia musi dlatego wpatrywać się ciągle w sprawę człowieka poprzez Sokratejską decyzję. Decyzja ta stanowi źródło fundamentalnie ważnych informacji o człowieku i zarazem najbardziej rzetelną podstawę ich prawomocności. To locus anthropologicus par excellence. Znaczy to, że akademia ciągle musi niejako pozostawać w łączności z celą Sokratesa, by mogła pozostać sobą. Musi nieprzerwanie udzielać głosu tym, którzy najczęściej są głosu pozbawieni i przemawiać mogą już tylko bezsłowną decyzją stanowczego trwania tam, gdzie są. Dla akademii naszych dni mniej ważną rzeczą jest to, jakie dzisiaj nosi imię Sokrates. Ważną natomiast, by umiała go w porę odkryć pod każdym imieniem, gdzie tylko jest niewolony – lub umiera – za to jedynie, że wybrał wolność w prawdzie, czyli za to, że wybrał człowieczeństwo po prostu, że je w sobie – dla nas wszystkich – ocala. Biada akademii, gdyby przestała być ciągiem dalszym świadectwa, z którego się poczęła, gdyby słowa „libertas in veritate" stały się w niej jedynie ozdobnikiem bez pokrycia! Byłaby niczym sól zwietrzała...

Od czasu skazania mędrca Agory na śmierć upłynęło ponad dwa tysiące lat, lecz dramat Sokratesa nie należy wcale do przeszłości. Przeciwnie, narasta wciąż za naszych dni. Powstały oto – z powołaniem się na... filozofię człowieka, czyli prawdę o człowieku – nowe ideologie, nowe półprawdy czy też mity o człowieku, które umieją uśmiercać Sokratesa w sposób szczególnie wyrafinowany. Usiłują one mianowicie oddramatyzować dramat Sokratesa w taki sposób, że w jego wyniku już nie więzienie, lecz klinika psychiatryczna staje się najwłaściwszym miejscem izolowania go od społeczeństwa. Sokrates – wedle tychże mitów o człowieku – to człowiek chory na obiektywną prawdę, a więc na prawdę, której... nie ma. Czyż wolność człowieka nie na tym właśnie polega, iż to on sam ustanawia prawdę o sobie? Czy wielkość jego nie

leży w tym właśnie, że – miast „biernego" konstatowania, kim jest i co z tego dlań normatywnie wynika – mocen jest on wolnym aktem samorozumienia (autointerpretacji) k o n s t y t u o w a ć swą istotę i t w o r z y ć odpowiadające temu samorozumieniu normy postępowania? W imię wolności człowieka należy zatem uwolnić naprzód owych biednych, samozwańczych bohaterów sumienia od ich własnych urojeń, od iluzorycznych wymagań domniemanej, absolutnej prawdy o człowieku, od dyktatury jej rzekomej nadrzędności wobec aktów samorozumienia, z powodu której oni sami najbardziej – choć całkiem niepotrzebnie – cierpią. Trzeba ich jednak izolować także od społeczeństwa, by mu oszczędzić ciężarów nakładanych przez pozbawionych samokontroli marzycieli, którzy głosząc wyimaginowane prawdy o człowieku, jako rzekomo obiektywnie mu dane i zadane – burzą ludziom spokój bądź utrudniają jego przywrócenie. Udaremniają efekty – jakże żmudnego – procesu normalizacji. Stąd Sokratesów nie należy dziś ani więzić, ani wytaczać im procesów. Trzeba ich leczyć. Oto współczesny sposób na Sokratesa!

Zatem, w imię przetrwania autentycznej kultury, co więcej, w imię ocalenia człowieka, trzeba przede wszystkim uratować dla naszej kultury i dla współczesnego człowieka sens decyzji Sokratesa i cały zawarty w niej ludzki dramat. Trzeba odsłaniać wyzwalającą człowieka moc obiektywnej prawdy i cały ciężar jej absolutnych wymagań, ciężar wolności w prawdzie. Czy nie należy więc zacząć od apelu do wszystkich akademii świata o solidarność z Sokratesem wszystkich czasów, także z Sokratesem naszych dni? Kto wie, czy solidarność ta nie jest bardziej potrzebna współczesnym akademiom niż współczesnym Sokratesom. Zdradzając Sokratesa, akademia zdradza bowiem samą siebie.

Oto dlaczego uznałem za celowe wskazać na istotną więź wszelkiej akademii z miejscem narodzin Sokratejskich decyzji w chwili, gdy organizatorzy „Tygodnia Filozoficznego Studentów KUL" proszą mnie o podjęcie tematu wolności w prawdzie. Podejmując ten temat w ramach takiego jak ten sympozjonu, jesteśmy u siebie w domu, w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Jakże znacząca jest tu okoliczność, że Katolicki Uniwersytet Lubelski rodzi się w 1918 r., w dniu odrodzenia Polski z wiekowej niewoli, „z trudu i znoju" doświadczenia narodu w więzieniu zaborców. I że odradza się w pełnym symbolicznej wymowy roku 1944. W roku, w którym dymią jeszcze krematoria Majdanka. Tragiczna historia daruje KUL-owi dziejowo na zawsze już nierozłączalne – i zobowiązujące do świadectwa – sąsiedztwo. Rok 1944 to również rok „kamieni na szaniec", rok umierającej na oczach świata – pozostawionej własnemu losowi – Warszawy. Jest to także rok bitwy o Monte Cassino.

Poprzestańmy na tych trzech wybranych z wielu przystankach polskiej drogi do wolności: drogi dojrzewania wolności i dojrzewania do wolności. Nie są to wydarzenia, o których wolno by było jedynie opowiadać. Są to wy-

darzenia, które każą mieć otwarte sumienia na współczesnych Sokratesów, także w Polsce anno 1987. Akademii, jaką jest Katolicki Uniwersytet Lubelski, nie wolno więc prowadzić medytacji na temat wolności w prawdzie, w oderwaniu od trudnych przygód Kowalskiego z wolnością. Nie wolno jej nie podjąć problemu Sokratesa w kraju, w którym wciąż jeszcze świeża jest mogiła męczennika wolności w prawdzie. Nie dlatego, że jest to problem przede wszystkim polski: jest on polski raczej dlatego, że jest rdzennie ludzki. Oto proponowane przeze mnie podejście do tematu „libertas in veritate – wolność w prawdzie". W tej konwencji zamierzam utrzymać całą swą wypowiedź.

2. DOŚWIADCZENIE WOLNOŚCI DOŚWIADCZENIEM ZADANIA

Czy Kowalski roku 1987 jest starszy od Kowalskiego roku 1944? Sądzę, że obaj mogą mieć po tyle samo lat: 20, 30, 40, 50... Wiekiem więc się nie różnią. Nie różnią się też, przynajmniej zasadniczo, swym stosunkiem do wolności. Ten z roku 1944 był gotów oddać wszystko i oddawał wszystko „Za wolność waszą i naszą" (Tadeusz Kościuszko). Na drodze „z ziemi włoskiej do Polski", w słonecznych dniach maja 1944, tylko na stokach Monte Cassino zostało ponad tysiąc Kowalskich.

Ale łatwiej jest być bohaterem wolności przez pięć lat wojny niż przez czterdzieści lat bez wojny. Niech więc nikt nie odważy się rzucać kamieniem w Kowalskiego, dlatego że ucieka lub dlatego że waha się, gdy w czterdziestym roku pokoju słyszy: „Podpisz i będziesz wolny!" Nie dziwmy się też tym, którzy drżącą dłonią podpisali, że są wolni i nie umieją odtąd zapomnieć ceny tej wolności. Powiedzieliby nam zapewne to samo, co ma do powiedzenia Kowalski, który nie podpisał. I do niedawna jeszcze był tam, gdzie był. Lub znowu jest... O nim chcę tu mówić. I o jego towarzyszach gdzie indziej. Dlaczego nie wybrał proponowanej mu wolności? Co oznacza to drżenie? Czy ręki przede wszystkim?

Oznacza ono odkrycie. Oznacza samoodkrycie. Oznacza wstrząsającą lekcję antropologii i etyki. Tremendum et fascinosum misterium hominis. Kowalski rozbija atom swego własnego „ja". Wdziera się w głąb swej własnej tajemnicy, swej podmiotowości osobowej. Kowalski widzi w olśniewającym skrócie, iż nie może zignorować prawdy raz poznanej i za prawdę uznanej, nie ingerując, więcej, nie przekreślając przez to samego siebie. Ocalić siebie to ocalić wolność nieporównywalnie głębszą i ważniejszą od tej, jaką przełożeni więzienia oferują Kowalskiemu w zamian za podpis, który oznacza akt sprzeniewierzenia się prawdzie. Ocalić swą wolność, ocalić wierność wobec poznanej prawdy i ocalić samego siebie – to jedno i to samo! Kowalski widzi między nimi nierozerwalne iunctim. To odkrycie nie pozostawia mu żadnej co do tego wątpliwości: naprawdę wolny – w sytuacji, którą narzuca mu przemoc – może pozostać tylko pozostając w więzieniu. „W więzieniu, ale wolni".

Kto to powiedział? Sokrates? Tomasz More? Stefan Wyszyński? Przecież to nieważne, kto – odkąd Kowalski s a m widzi, s a m doświadcza.

Kowalski odkrywa sam siebie. Odkrywa, kim jest. Odkrywa, owszem, przez co jest tym, kim jest. Szczególnie ostro poznaje, kim jest, właśnie w sytuacji gwałtu: w dramatycznym momencie próby zdławienia w nim tego, przez co jest tym, kim jest. Lecz właśnie próba zadania gwałtu Kowalskiemu objawia mu, iż nikt nie jest w stanie mu go zadać, jeśli on sam – ulegając przemocy z zewnątrz – nie zada go sobie sam. Kowalski odkrywa swe „mogę – nie muszę". Przez owo „mogę – nie muszę" staje na progu swej podmiotowości. Odkrywa swą wolność.

Lecz wraz z wolnością odkrywa coś więcej, odkrywa jej zadanie. Owszem, odkrywa ją samą wraz z tym, do czego ją ma. Odkrywa, że jest wolny dla... wolności! Dla jakiej wolności?

Dopiero tu dotyka istoty swego wnętrza, istoty własnego „ja", sedna swej podmiotowości osobowej i zarazem sedna swej wolności. Swą wolność widzi jako wolność wezwaną do uznania prawdy o sobie, czyli jako moc wezwaną do spełnienia samego siebie poprzez wybór prawdy o sobie, a więc jako moc daną sobie dla samospełnienia i zarazem samowyzwolenia, jako moc wybrania wolności w prawdzie. Odkrywa, czego mu absolutnie nie wolno w stosunku do samego siebie, a zarazem co – i dlaczego! – absolutnie powinien, będąc tym, kim jest! Wraz ze swą wolnością: „mogę, nie muszę" – odkrywa nadrzędne wobec niej affirmabile: godność swego „ja". Odkrywa swe „powinieniem" współkonstytuując je poniekąd aktem swego (samo)poznania. Odkrywa, że zależeć od samego siebie, być autentycznie samo-zależnym, autentycznie samo-rządnym, czyli wolnym pełnią wolności, to spełnić to „powinienem", to uzależnić się – aktem własnego wyboru – od prawdy o sobie poznanej przez siebie. Odkrywa, że rządzić samym sobą – to rządzić się prawdą o sobie, to wybrać prawdę o sobie, to nie miotać na oślep samowolnie sobą, to nie spychać samego siebie z pozycji rządzącego się prawdą o sobie podmiotu na pozycję „wolnego" od prawdy samo-miotu: karykatury podmiotu. Odkrywa, że wolność to moc bycia sobą z wyboru, to moc i powinność „dociągania" siebie do poziomu prawdy o sobie, to moc i powinność wyzwolenia siebie w sobie przez wybór prawdy o sobie, to moc samowyzwolenia i samospełnienia, to po prostu moc życia prawdą o sobie. Odkrywa, że wolność to odpowiedzialność za siebie – wielkość i dramat, a także „skazanie", by być wyłącznym swej wielkości i dramatu aktorem.

Być może Kowalski nie dokonałby nigdy tego olśniewającego i wstrząsającego zarazem odkrycia, gdyby nie znalazł się nagle pod kluczem i gdyby mu ktoś nie podsunął ołówka i kawałka papieru z propozycją: „podpisz...!", propozycją, którą Kowalski może tylko zrozumieć jako: „nazwij białe czarnym!"

Czy z tego należy wyciągnąć wniosek, że po lekcje antropologii i etyki, lekcje „uczenia się człowieka", należy się udać do celi więziennej i że nagra-

dzać trzeba tych, którzy obsługują nie kościoły i szkoły czy uczelnie, ale więzienia? Odpowiem – a raczej powtórzę odpowiedź: Platon nie był więźniem. Czy jednak stałby się twórcą Akademii, gdyby nie doświadczył spotkania z więźniem, który decyduje się pozostać w więzieniu w chwili, gdy on, Platon – dzięki swym wpływom – otwiera mu bramy wolności? I czy Chrystus nie stał się więźniem Piłata dlatego, by Piłatom wszystkich czasów, uciekającym od siebie samych w iluzję świata „poza prawdą", zagrodzić drogę świadectwem prawdy o ich człowieczeństwie? „Słowo nie nawróciło, nawróci krew" (Karol Wojtyła – *Stanisław*).

Może więc i dziś, aby odnaleźć siebie samych, trzeba nam zostawić na boku brednie współczesnych Protagorasów, którzy chcą nam wmówić, iż sami mamy moc stwarzania prawdy o sobie dla siebie, iż osoba to „wolność" mająca moc ustanowić swą własną istotę, zdecydować stwórczo o swej naturze... – i pójść śladem refleksji i decyzji Kowalskiego: szeregowego więźnia z wyboru, rewolucjonisty sumienia czy – jak kto woli – męczennika sumienia. Chodzi o sprawę człowieka najważniejszą z ważnych...

Doświadczając wraz z Kowalskim prawdy czegoś, co się wydarza na mych oczach, nie mogą wobec niej zachować neutralności. Dotyczy to w szczególności prawdy o samym sobie, prawdy samopoznania. Swoim własnym aktem poznania tej prawdy wiążę się do jej uznania za prawdę. Sam się nią osaczam. Sam siebie – nią! – wiążę! Sam przez siebie jestem – nią! – związany. Sam jej udzielam głosu i sam uznaję jej głos za swój własny. Sam biorę na siebie rolę jej świadka! Jej poręczyciela. Sam! Oto moja autonomia! Oto moja miara samozależności. Konstytuuje się ona przez to, że sam siebie uzależniam od prawdy, która ode mnie nie zależy. Sam „siebie przekraczam" w jej stronę. Sam rządzę i kieruję sobą, gdy kieruję się i rządzę prawdą. Moja auto-nomia to auto-transcendencja w prawdzie! Sam, poznając, współokreślam niejako warunki współmiernego ze mną, czyli godnego mnie samego – egzekwowania swego „mogę, nie muszę", warunki godnego mnie egzekwowania swej wolności.

Wolność moja polega na tym, że aktem własnego wyboru sam mogę potwierdzić, albo sam zanegować tę dokładnie prawdę, którą poznawszy, sam – własnym aktem poznania – za prawdę uznałem. Sam własnym aktem poznania stwierdziłem – i potwierdziłem – jej normatywną wobec mnie moc. Odtąd nie mogę więc potwierdzić samego siebie inaczej, jak tylko potwierdzając aktem wolnego wyboru prawdę uznaną już uprzednio przeze mnie własnym aktem poznania. I vice versa: nie mogę się odtąd sprzeniewierzyć uznanej przez siebie samego prawdzie – nie sprzeniewierzając się przez to samemu siebie. Nie mogę zlekceważyć aktem wyboru poznanej przez siebie prawdy, nawet gdyby była na pozór błaha, nie dokonując przez to rozłamu w samym sobie, sięgającego głębi własnego „ja". Znaczyłoby to bowiem, iż to samo moje własne „ja", które jako podmiot poznania opowiada się – przejmując rolę na-

ocznego świadka – po stronie poznanej prawdy, zaprzecza samemu sobie wypierając się – jako podmiot wolnego wyboru – uznanej przez siebie prawdy! Trudno pomyśleć bardziej absurdalne i gruntowniej samoniszczące użycie swej własnej wolności. Oto dlaczego „biada mi"! Tak, mnie biada, gdy zetknąwszy się z prawdą, doświadczając jej, nie stanę się jej wiernym do samego końca – aż po jej wybór! – świadkiem. Vae mihi! Biada mi! Św. Paweł widzi do samego dna to, przed czym tak dramatycznie samego siebie przestrzega. Prawda, zdradzona przeze mnie, i tak pozostanie tym, czym jest: prawdą. I osądzi mój czyn oraz mnie, jego sprawcę. To nie ona, to ja jestem głównym zagrożonym, gdy decyduję się na akt zaparcia się prawdy. Mierząc w prawdę aktem zdrady – godzę śmiertelnie w samego siebie samobójczym ciosem. Tylko wierność prawdzie może mnie ocalić. Dana mi wolność, moje „mogę – nie muszę", jest wolnością do wolności wyższej niż ona sama, jest wolnością dla wyboru prawdy... Dla wolności życia prawdą. Dla wolności bycia w prawdzie z wyboru. Dlatego jedynie wybór prawdy wyzwala mnie ku mej pełni. I ku pełni wolności. Jedynie wybór prawdy chroni mnie od autodestrukcji. Jedynie prawda wyzwala... (por. J 8, 32).

Kowalski nie ma alternatywy, jeśli nie chce się zdecydować na absurd samobójstwa. Wolny, sobą, owszem, wolny pełnią wolności i sobą pełnią siebie, pozostanie tylko pozostając w więzieniu, gdyby alternatywą miała być zgoda na czyn samozakłamania.

Oto droga Kowalskiego do swych nowych narodzin, do pełni życia: poznając prawdę, jakąkolwiek, odkrywa sam siebie jako wezwany – na życie i śmierć – do jej wyboru i do spełnienia samego siebie w jej wyborze. Spełniając to wezwanie, wybierając prawdę, Kowalski wybiera siebie, wyzwala swe „ja" do końca, wybiera życie. Owszem, rodzi sam siebie do pełni życia. Nie jest to „genezis z ciała". Jest to „genezis z ducha" (Juliusz Słowacki). Kowalski widzi, czego absolutnie nie wolno mu się lękać: świadczenia prawdzie. Także po to, aby móc żyć. I czego jedynie winien się lękać: samozakłamania. Także po to, by nie zginąć. Tylko ono niesie śmierć.

Czy Kowalskiemu wolno swe odkrycie pozostawić w ukryciu? Czy nie jest ono skarbem, który trzeba odsłonić, pokazać? Czy nie trzeba mu akademii, by mógł jej – i przez nią wszystkim – przekazać swój skarb? Cisza celi więziennej zamienia się w wołanie o akademię! Trzeba ją wznosić – niczym wystawę człowieczeństwa w człowieku – na rynkach ludzkiego życia, by wnosić w nie twórczy niepokój. Nie wolno dopuścić do tego, by człowiek żył – i życie swe przeżył – obok samego siebie. Wybrać siebie może tylko ten, kto zobaczył siebie. Trzeba więc ludziom ułatwiać zobaczenie siebie, trzeba „wywyższać" człowiecze w człowieku, trzeba rozbudować sieć akademii pośród ludzi. Trzeba im słyszalnym uczynić wołanie celi!

3. ODKRYCIE SIEBIE ODKRYCIEM DRUGIEGO W SOBIE

Ale odkrycie to nie jest wcale ostatnim odkryciem Kowalskiego. To pierwsze wyłania z siebie natychmiast następne. Odkrywając strukturę własnego „ja" w swym własnym „ja", Kowalski odkrywa strukturę „ja" jako „ja", strukturę każdego innego „ja". Odkrywając sam siebie w sobie, Kowalski odkrywa w sobie prawdę o każdym drugim, odkrywa w sobie samym każdego drugiego. I popada poprzez to w „matnię" prawdy o każdym drugim! Drugi, owszem, każdy drugi to ktoś, kto – tak samo jak ja – poznając prawdę sam się nią wiąże do jej uznania, do jej wyboru, pod groźbą autodestrukcji w przypadku jej negacji. Poznając prawdę zamyka się – tak samo jak ja – w jej „potrzasku". I sam odtąd przejmuje na siebie zadanie odpowiedzialnego za nią i za siebie samego świadka. Zatem: czego mi absolutnie nie wolno w stosunku do własnego „ja", nie wolno mi także – dokładnie z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego – bez wyjątku – „ja"! Rozpoznając drugiego poprzez strukturę swego własnego „ja", dostrzegam, że jedynie afirmując jego wewnętrzne samozwiązanie się poznaną przez niego („od środka") prawdą – jestem w stanie uczynić zadość wymaganiom prawdy o samym sobie! Kowalski dostrzega więc, jak niełatwą ma drogę do samego siebie, do „tak" dla samego siebie. Musi na niej spotkać i zaafirmować każdego drugiego dla niego samego! Tak właśnie jak – w imię prawdy o sobie – siebie samego! Nie wolno mu nikogo wykluczyć, jeśli chce zostawić szansę dla... siebie! Musi wszystkich w sobie „obejmać sumieniem" (Cyprian K. Norwid).

Lecz odkrycie to ujawnia jeszcze inny, zaskakująco optymistyczny wymiar. Wszak i każdy drugi – gdy tylko dokona aktu samoodkrycia – nie jest w stanie dać jakichkolwiek szans samemu sobie inaczej, jak tylko afirmując podmiotową strukturę każdego drugiego „ja", z moim własnym włącznie! I on, tak samo jak ja, wpada w „potrzask" prawdy o każdym innym „ja", odkrytej w swym własnym „ja". I jego wiąże dlatego to samo: czego mi absolutnie nie wolno w stosunku do własnego „ja", tego mi też nie wolno – z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego „ja"! Nie jestem, innymi słowy, w stanie odnaleźć siebie samego w sobie i spotkać się z samym sobą inaczej, jak tylko odnajdując i spotykając w drodze ku samemu sobie każdego drugiego z osobna i wszystkich razem łącznie. Nie ma innej drogi od siebie do siebie! Nie ma drogi na skróty! Jestem „skazany" na każdego drugiego: mogę się spełnić i do końca wyzwolić jedynie afirmując każdego drugiego. I każdy drugi „skazany" jest na mnie. Może się sam spełnić i wyzwolić siebie do końca jedynie afirmując każego drugiego do końca – ze mną włącznie. Jesteśmy razem i każdy z osobna „skazani na radykalną solidarność". „W szczęściu wszystkiego są wszystkich cele"! (Adam Mickiewicz).

Prawda o nas „skazuje" nas na wybór komunii w prawdzie o nas, czyli na radykalną miłość wzajemną. Drugi jest mi tak bliski, jak ja sam sobie. Gdy

tego nie wiem, nie wiem najważniejszej rzeczy o samym sobie. Drugiemu jestem tak bliski, jak on sam sobie. Gdy on tego nie wie, nie wie najważniejszej rzeczy o samym sobie. Siebie samego wybieram, gdy jednocześnie afirmuję w tym wyborze każdego drugiego. I drugi wybiera naprawdę sam siebie, gdy w tym wyborze afirmuje każdego drugiego – ze mną włącznie. Oto dlaczego drugi to bliźni w najbardziej radykalnym tego słowa znaczeniu. Nigdy rywal, nigdy wróg!

Stąd też jedynie we wzajemnej komunii – wyrosłej z komunikowania sobie prawdy o nas samych – odnajdujemy dopiero samych siebie i wyzwalamy do końca samych siebie w sobie. Comunione è liberazione! Komunia – czyli solidarność każdego z każdym i wszystkich ze wszystkimi – wyzwala! Owszem, jedynie ona wyzwala. Nie można tego chyba zwięźlej i głębiej wyrazić. Nikt bodaj nie dorówna Luigi Giussaniemu w ujęciu sedna tego, o co tu chodzi. I jako prawdy o nas, jako programu dla nas. Kowalski odkrywa to wszystko – widzi – w swej celi. To nie jego pogląd na siebie – pogląd na człowieka. To jego wgląd w siebie. I w człowieka w sobie. I... jest to zarazem wgląd w należne sobie od siebie i w należne człowiekowi od człowieka. Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur! D. Hume „odkrył" przepaść, której nie ma!

A jeśli bliźni Kowalskiego – jak choćby ten oto przestrzennie mu najbliższy – wkroczył na drogę gwałtu, przemocy? Kowalski, odkrywszy raz prawdę o wielkości człowieka, rozbraja się raz na zawsze z możliwości stosowania przemocy nawet w stosunku do tych, którzy ją wobec niego stosują. Pozostaje mu broń ze wszystkich najtrudniejsza, ale i jedynie skuteczna: próba przebudzenia w bliźnim-agresorze... człowieka, rozbudzenia go mocą świadectwa składanego prawdzie o wielkości człowieczeństwa w człowieku. Odmawiając kompromitującego podpisu, Kowalski nie tylko ocala swe własne człowieczeństwo, lecz zarazem najskuteczniej rozbudza człowieczeństwo w tym, który go gwałci. Składa mu niezwykły dowód solidarności z nim w jego człowieczeństwie, nie zrywa z nim więzi, owszem, nawiązuje najgłębszą z możliwych – w tej sytuacji. Akt odmowy jest świadectwem i hołdem składanym prawdzie o człowieczeństwie ich obu na równi. Stąd, jeśli nawet Kowalski został z wyboru sam w swej celi więziennej, nie jest w niej nigdy – i nie czuje się w niej nigdy – „samotną wyspą". Wie, że wybrał więź najgłębszego „zespolenia z ludzkością" (John Donne), więź ze wszystkimi i z każdym z osobna na fundamencie solidarności z nimi w ich człowieczeństwie. Także z tymi wszystkimi, którzy siłą chcą go zepchnąć – wymuszaniem kłamliwego podpisu – z jedynej drogi człowieka do człowieka: do drugiego i samego siebie. I tych ostatnich nie wolno mu zdradzić. Jest za nich odpowiedzialny. Zdradziłby ich ulegając ich naciskowi, spełniając ich życzenie. Ulec – to zabrać im szansę przebudzenia i nawrócenia. Nie nawróciło słowo, nawróci świadectwo...

Nie pogarda Ateńczyków, lecz troska o nich kazała Sokratesowi powiedzieć im „nie". Nie wyniosłość ani ambicja, lecz szacunek i życzliwość dla Henryka VIII kazały Tomaszowi More powiedzieć królowi „nie". Kowalski sam może nie wie, w jak niezwykle doborowym towarzystwie się znajduje. I jeśli mu nawet na myśl nie przychodzi, by pisać listy z więzienia, sam jest żywym listem. Jest listem otwartym do wszystkich braci w człowieczeństwie: listem-wezwaniem do wolności w prawdzie. Jest też wyrzutem, nikogo nie oskarżając. Ale biada mi – nie ośmielam się powiedzieć: nam – gdybym wiedząc o Kowalskim, nie odpowiedział bodaj słowami tego oto świadectwa na jego świadectwo bez słów. Kowalski wybierając wolność w prawdzie rehabilituje człowieka, poniekąd każdego z nas. Jest solą... Oto treść jego przesłania.

4. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Cóż można od nas, tak licznie zebranych tu przedstawicieli wspólnoty akademickiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, przekazać Kowalskiemu – i wszystkim jego towarzyszom w świecie, gdziekolwiek są – w odpowiedzi na to przesłanie – oprócz wyrazów solidarnej z nimi więzi? Czyż nie to, że w jego towarzystwie widzimy zawsze Tego, który musiał wytrzymać najbardziej wyrafinowaną próbę sensowności swego świadectwa, próbę Piłatowego pytania: „Cóż to jest prawda?" (J 18, 38). Tego, z którym również próbowano pertraktować z pozycji siły: „Czyż nie wiesz, że mam moc Cię wypuścić na wolność i mam moc wydać Cię na śmierć?" (J 19, 10). Tego wreszcie, o którym nie kto inny, lecz tenże sam Piłat – poddając się mocy i fascynacji rozbrojonego z siły świadectwa – wypowiada nieśmiertelne: „Ecce Homo!" „Oto Człowiek!" (J 19, 5)?

Ten właśnie Człowiek mówi dziś także każdemu z nas: I ty możesz być i winieneś się stać człowiekiem wolnym, wolnym wolnością, której nikt – poza tobą samym – nie jest w stanie ci odebrać, ale i nikt – poza tobą samym – nie jest w stanie ci jej dać, człowiekiem wolnym wolnością w prawdzie. Nie wierzysz? Patrz na Kowalskiego! Ten bezdomny dla prawdy, bezdomny z wyboru we własnym kraju, to też tylko... człowiek. To Człowiek! Ecce Homo! To on czyni tę ziemię Ziemią Wolną, Ojczyzną ludzi.

John CROSBY

DIALEKTYKA PODMIOTOWOŚCI I TRANSCENDENCJI W OSOBIE LUDZKIEJ

Kiedykolwiek dochodzimy do zrozumienia prawdy, obojętnie czy dotyczy ona zwierząt, aniołów czy Boga, nabieramy dystansu do przedmiotu poznania, przez który to dystans transcendujemy siebie i zdobywamy wewnętrzność osobowej podmiotowości. [...] Wydaje się, że w społeczeństwie, które ma zdrową podmiotowość i które zdolne jest zabezpieczyć tę podmiotowość przed zredukowaniem jej do elementów świata, musi istnieć jakieś wspólne rozeznanie prawdy.

Proponuję tu kilka skromnych refleksji na temat wizji człowieka i jego miejsca w świecie, przedstawionej przez Jana Pawła II w wypowiedzi skierowanej do świata polskiej nauki 9 VI 1987 r. na KUL-u. Mówię jako ten, który sam głęboko przejął się wizją proponowaną przez Ojca Świętego.

1. Jan Paweł II zastanawia się nad p o d m i o t o w o ś c i ą osoby ludzkiej. Za punkt wyjścia obiera fragment Księgi Rodzaju przedstawiający Adama p r z y d z i e l a j ą c e g o n a z w y z w i e r z ę t o m (Rdz 2, 19-20). Papież interpretuje ten fragment tak samo, jak uczynił to w czasie środowej audiencji 10 X 1979 r., na samym początku pięcioletniej katechezy na temat mężczyzny i niewiasty[1]. Uważa, że akt przydzielania nazw zwierzętom powinien być rozumiany jako akt poznawania pierwszych i podstawowych prawd o nich i oczywiście traktuje termin „zwierzęta" jako oznaczający nie tylko same zwierzęta, ale także całe stworzenie, które Adam znalazł wokół siebie. Tym, co przede wszystkim interesuje Ojca Świętego, jest fakt, że Adam poprzez poznawanie podstawowych prawd o bytach go otaczających dochodzi do doświadczenia własnej podmiotowości, do doświadczenia faktu bycia osobą, a przez to – do doświadczenia swojej radykalnej od nich odmienności.

2. Mogłoby się wydawać, że Adam wychodząc ku bytom go otaczającym w celu ich nazwania może się w nich zatracić. Istnieją wszak stany świadomości, w których naprawdę z a t r a c a m y s i ę w j e j p r z e d m i o t a c h. Rozważmy bierność, z jaką ludzie oglądają telewizję. Nie są świadomi siebie w spotkaniu z tym, co widzą. Zatracają się w tym, co oglądają. Ich podmioto-

---

[1] We włoskiej wersji Papieskiej katechezy *Uomo e donna lo creo*, Roma 1987, s. 44-47, rozważania te są zatytułowane *Il significato dell originaria solitudine dell uomo* (*Znaczenie pierwotnej samotności człowieka*).

wość nie zostaje przebudzona przez ich sposób patrzenia, lecz raczej przezeń uśpiona. Dlaczego z Adamem stało się inaczej? Dlaczego przebudził się jako osobowy podmiot w akcie wychodzenia ku zwierzętom w celu ich nazwania? Jan Paweł II odpowiada: w akcie nazywania zwierząt spotkał się z prawdą o nich. Ta „prawda o bycie" nie ma dostępu do naszego poznania, jeżeli tylko biernie obserwujemy świat; jest raczej czymś, co nakłada na naszą podmiotowość takie wymagania, że ktokolwiek tę prawdę uchwyci, zaczyna żyć jako podmiot już w akcie jej ujmowania.

3. W *Osobie i czynie* Karola Wojtyły zawartych jest kilka głębokich spostrzeżeń związanych z wymaganiami nakładanymi na naszą podmiotowość przez „prawdę bytu". Wymienię chociażby dwa. Pierwsze dotyczy podstawowego dla całej książki rozróżnienia pomiędzy tym, że coś się dzieje w człowieku, a tym, że człowiek działa. Autor stawia pytanie (rozdz. 3, par. 9), czy owo rozróżnienie można odnaleźć w życiu poznawczym osoby, tzn. czy istnieje taki sposób działania człowieka, który ma charakter nie tyle wolitywny, co poznawczy. Odpowiada na nie w sposób pozytywny twierdząc, że z działalnością poznawczą osoby mamy do czynienia w akcie formowania sądu bądź zdania. „Myślenie mianowicie do pewnego jakby miejsca dzieje się w człowieku, a od pewnego miejsca jest już wyraźnym jego działaniem. [...] Człowiek jednak przeżywa siebie jako sprawcę myślenia i poznania dopiero w określonym momencie. Tym momentem jest z pewnością już moment sądu. Czynność sądzenia jest też najwłaściwszą czynnością poznawczą człowieka" (*Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 178). Ponieważ sąd jest nośnikiem prawdy, sama czynność, której człowiek dokonuje wydając sąd, jest odkrywaniem podmiotowości osoby aktualizującej się w relacji do prawdy.

4. Drugie spostrzeżenie Karola Wojtyły dotyczy pewnego duchowego dystansu w stosunku do bytów, jaki mamy na skutek zrozumienia prawdy o nich. „Człowiek nie jest tylko biernym zwierciadłem, które odbija przedmioty, ale zachowuje w stosunku do nich swoistą nadrzędność przez prawdę; jest to «wyższość prawdy» związana z pewnym jakby dystansem do przedmiotów, która wpisana jest w duchową naturę osoby" (*Osoba i czyn*, s. 194). Czy możliwe byłoby osiągnięcie tego duchowego dystansu wobec bytów na mocy zrozumienia prawdy o nich, jeśli nie zwrócilibyśmy się ku sobie, nie weszli w siebie? Przecież tylko w ten sposób stajemy się tożsami ze sobą i istniejemy jako osoby.

Jaśniejsze się stanie, czym jest ów duchowy dystans i dlaczego przeżywamy swoją podmiotowość jako jego rezultat, jeśli rozpatrzymy to, co Karol Wojtyła pisze na temat prawdy, a zwłaszcza prawdy w odniesieniu do dobra bądź jak zwykł mówić: „prawdy o dobru". Można by znów w tym miejscu zacytować *Osobę i czyn*, lecz bardziej przemawia do nas sposób, w jaki pisze

o tym wcześniej w *Miłości i odpowiedzialności*: „Prawda warunkuje wolność, o tyle bowiem tylko człowiek może zachować wolność w stosunku do różnorodnych przedmiotów, które narzucają mu się w działaniu jako dobre i godne pożądania, o ile jest zdolny dobra te ujmować w świetle prawdy i tak kształtować swój samodzielny stosunek do nich. Bez tej zdolności byłby człowiek skazany na determinację: owe dobra brałyby go w posiadanie i decydowały bez reszty o charakterze jego czynów i całym kierunku jego działalności. Zdolność poznawania prawdy umożliwia człowiekowi auto-determinację" (Lublin 1982, s. 103-104).

Można dostrzec zbieżność między tą wolnością decyzji a podmiotowością realizowaną przez Adama w nazywaniu zwierząt. Tak samo jak dobra narzucają się nam grożąc zdominowaniem nas i eliminacją naszej wolności, tak też i przedmioty naszej świadomości narzucają się nam grożąc zredukowaniem nas do stanu bierności poznawczej. Podobnie jak prawda o dobru, a raczej nasze jej rozumienie, daje nam dystans do dóbr pozwalając nam stanąć ponad nimi i określić się w odniesieniu do nich, tak też nasze rozumienie prawdy o widzialnym świecie daje nam dystans do rzeczy świata, pozwalając na urzeczywistnienie naszej wewnętrzności i podmiotowości. Można mówić o wolności osoby nie tylko w związku z wolnością moralną, do której Karol Wojtyła odsyła w cytacie, ale także w związku z podmiotowością, do której Jan Paweł II odnosi się mówiąc o nazywaniu zwierząt przez Adama.

Jan Paweł II ukazuje, jak ważne jest uznanie aktu poznania nie tylko za temat epistemologii, lecz także za temat antropologii filozoficznej. Nie wystarczy tylko bronić możliwości poznania i wyróżnić jego główne rodzaje, należy też rozważyć, czym jest dokonywanie tego aktu dla egzystencji osoby.

5. Dialektyka podmiotowości i transcendencji ku prawdzie ujawnia się z większą jeszcze jasnością, gdy prawda o dobru rodzi p o w i n n o ś ć m o r a l n ą. Powszechnie wiadomo, że Karol Wojtyła dokonał krytyki Scheler-owskiej próby eliminacji powinności z etyki. W momencie zaistnienia powinności transcendencja, do której osoba jest wezwana, zostaje zradykalizowana, gdyż teraz spotykamy się z czymś, co ujawnia się jako „wewnętrzny [...] przymus czy nakaz w postaci «powinienem spełnić czyn»" (*Osoba i czyn*, s. 198). Ów moment powinności nie zadaje gwałtu podmiotowości (jak się tego obawiał M. Scheler) ani nie niszczy tego duchowego dystansu do dóbr, stanowiącego warunek wolności. Będąc zakorzeniona w „prawdzie o dobru", odnosi się dokładnie do człowieka w jego podmiotowości, uzdalniając go do spełnienia siebie jako osoby w zupełnie wyjątkowy sposób. „Osoba jako specyficzna struktura samopanowania i samoposiadania najwłaściwiej realizuje się przez powinność" i faktycznie „spełnienie to tym bardziej wydaje się dojrzałe, im dramat wartości i powinności jest w człowieku głębszy i bardziej gruntowny" (*Osoba i czyn*, s. 105).

Tak więc istnieje ścisła relacja między bezwarunkowością moralnej powinności i najgłębszą wewnętrznością sumienia – bądź też między najbardziej wymagającą transcendencją ku prawdzie i najbardziej wewnętrzną podmiotowością.

6. Możemy bardziej sprecyzować myśl lubelskiego wykładu Papieża, jeśli rozważymy fragment, który zdaje się zaprzeczać dalszej części wypowiedzi. „Paradoksalnie można powiedzieć, że w miarę postępu wiedzy w świecie [...] człowiek coraz bardziej musi na gruncie postępu cywilizacji scjentystyczno-technicznych bronić prawdy o sobie samym".

Wydaje się, że istnieje pewna prawda – wypracowana w ramach „cywilizacji scjentystyczno-technicznych", której poznanie niekoniecznie prowadzi do przebudzenia podmiotowości poznającego, ale raczej współistnieje z zagrożeniami jego podmiotowości, z zagrożeniami, które zmuszają do pewnej „obrony" człowieka jako podmiotu. Trudno temu zaprzeczyć. Odkrycie nowych prawd w matematyce, chemii, astronomii, naukach historycznych, naukach prawnych zbyt często nie wiąże się z żadną pogłębioną samoobecnością i podmiotowością tych, którzy te prawdy odkrywają. W istocie, nagromadzenie takich prawd jest często odwrotnie proporcjonalne do uświadomienia sobie przez tych odkrywców ich własnej podmiotowości. Jak wszakże pogodzić to przekonanie z tezą Jana Pawła II, że poznanie prawdy o rzeczach ma zawsze w płaszczyźnie podmiotowej zdolność do przebudzenia poznającego jako osoby? Zdając sobie jasno sprawę z tej trudności, Papież rozpoczyna ten fragment od słowa „paradoksalnie".

7. Czy może być tak, że tylko n i e k t ó r e prawdy budzą podmiotowość poznającego? Jeśli tak, to które? Wydaje się, że można je określić poprzez pewien u k ł a d o d n i e s i e n i a, w którym te prawdy są umieszczone. Spróbujmy teraz rozwinąć myśl Jana Pawła II na temat ludzkiej „transcendencji ku prawdzie".

Faktem jest, że istniejemy w wielu różnych wymiarach. Ostatnio wiele mówi się i pisze o p r a g m a t y c z n y m wymiarze naszego życia. Powstaje on wokół pragmatycznej postawy wobec świata; jest to dziedzina rzeczy, którą musimy wziąć pod uwagę, jeżeli chcemy realizować nasze praktyczne zamierzenia. Pozostając w tej dziedzinie, koncentrujemy się wyłącznie na tym, co służy praktycznej realizacji obranych zamierzeń; tym samym pozostajemy niewrażliwi na to, co nie jest wprost związane ze sferą pragmatyczną. Okazuje się rzeczą jasną, że jest to wymiar, którego jedynym centrum i miarą stajemy się my sami, a właściwie nasze pragmatyczne działanie.

Ciekawe, że wiele prawdziwych twierdzeń „znajduje się" w tym właśnie wymiarze. Wiele praw ogólnych sformułowanych przez nas znajduje swoje potwierdzenie w doświadczeniu praktycznego życia, a ważność tylko w kon-

tekście określonego środowiska ludzkiego. Innymi słowy: wiele rzeczy, które nazywamy dobrymi, są słusznie za takie uważane, ale nie w jakimś ostatecznym sensie, lecz tylko w określonym sensie, wyznaczonym przez otoczenie.

Mamy wszakże możliwość transcendowania tego wymiaru. Możemy zainteresować się bytami samymi w sobie, które nie mogą być określone naszymi zainteresowaniami pragmatycznymi i w żaden sposób nie implikują układu odniesienia do dziedziny praktycznej lub jakiejkolwiek innej, której centrum jest człowiek. Jesteśmy w stanie zarówno poszukiwać, jak i odnajdywać ogólne prawa, które zachowują ważność nie tylko w naszym, ale – używając słów Leibniza – „w każdym z możliwych światów", np. pierwsze zasady logiki formalnej mają taką wewnętrzną konieczność, że nie mogą być zmienione mocą żadnej władzy – ani boskiej, ani ludzkiej. Poznając takie prawdy transcendujemy to, co względne w naszym otoczeniu, i zaczynamy żyć w innym wymiarze, który możemy nazwać dziedziną absolutną tego, co istnieje. Wiedząc na przykład, że zasada niesprzeczności obowiązuje we wszelkich możliwych światach, znamy jednocześnie prawdę o nieobalalnej ważności, która pozostaje nietknięta nawet w obliczu Boga. A oto inny przykład. Jeśli mówimy za Kantem, że dobro moralne jest „dobrem bezwzględnym", tzn. takim, które nigdy nie może służyć złu, lecz zawiera dobro uchylające wszelką dwuznaczność poprzez jakiekolwiek powiązanie ze złem, wówczas potwierdzamy ostateczne dobro dobra moralnego. Tym samym afirmujemy to, czego sensu nie da się sprowadzić do wymiaru pragmatycznego; nasza afirmacja wymaga układu odniesienia do wymiaru absolutnego, w którym każda rzecz jawi się taką, jaką rzeczywiście i ostatecznie jest.

Powróćmy do naszego pytania o relację między prawdą a podmiotowością. Czyż nasze prawdy nie powinny mieć czegoś z tego ostatecznego odniesienia, jeżeli nasze ich poznanie ma rozwinąć naszą podmiotowość? Czyż nie powinny one pretendować do pewnej niezaprzeczalnej obiektywności oraz implikować całości tego, co istnieje? Czyż nie powinny być zakorzenione w faktycznych naturach rzeczy? Wydaje się, że sam patos wyrażenia: „prawda o bycie", nie wymaga odniesienia do prawdy dotyczącej faktów, lecz tylko do tej prawdy, która jest umieszczona w całości tego, co jest. Wydaje się, że taką prawdę, prawdę w aspekcie „ostatecznościowym", ma na myśli Jan Paweł II, kiedy mówi: „im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkryciem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości, tym bardziej pogłębia się racja ludziej podmiotowości".

8. Joseph Pieper szeroko naświetla tę tak ważną dla Jana Pawła II relację zachodzącą między prawdą a podmiotowością. Pieper twierdzi, że w obrębie wszystkich ożywionych bytów da się wyróżnić sferę wewnętrzną i

zewnętrzną. Wnętrze kamienia jest takie samo, jak jego strona zewnętrzna, dlatego też określenie „wnętrze" nie wyraża specyficznego wymiaru jego bytu. W przypadku bytów ożywionych istnieje odrębny wymiar, który może być nazwany ich wnętrzem. Każdy byt posiada dynamiczne centrum, poprzez które pozostaje w relacji do innych bytów. Pieper twierdzi dalej, że im silniejsza jest owa wewnętrzna zasada bytu ożywionego, tym szerszy jest obszar jego życia. Jeśli świadomość zwierzęcia pozwala mu na zamieszkiwanie w bardziej rozległym i bogatszym środowisku aniżeli to, które jest zamieszkiwane przez roślinę, to dzieje się tak dlatego, że świadomość zwierzęcia jest o wiele silniejszą formą wewnętrzności niż ta, która charakteryzuje roślinę. Jeśli byt mimo zajmowania małej przestrzeni potrafi istnieć w ramach całości tego, co jest, to musi posiadać nieporównywalną w stosunku do innych bytów wewnętrzną zasadę – wewnętrzność podmiotowości osobowej. Nie jest to zasada, która byłaby silniejsza tylko co do stopnia w porównaniu z wewnętrzną zasadą świadomości zwierzęcej, lecz jest to dziedzina innego rzędu, dziedzina o wymiarze absolutnym; osoba, która może w niej żyć, posiada inny rodzaj wewnętrzności – absolutną wewnętrzność podmiotowości osobowej. Tylko własny akt osoby, pochodzący z tej wewnętrzności, jest w stanie dosięgnąć dziedziny absolutnej. Zacytujmy słowa Piepera: „Im dalej sięga moc ogarniania świata obiektywnego bytu, tym głębiej musi tkwić oparcie dla niej w samym wnętrzu podmiotu. Gdy zaś zasięg tej mocy obejmie „głębię świata", czyli zasięg ukierunkowania na całość, wówczas osiągnięty zostaje najwyższy – jedynie duchowi właściwy – stopień zasadzania-się-w-samym-sobie. Tak oto o istocie ducha stanowią dwa dopełniające się momenty: a więc nie tylko zdolność odnoszenia się do świata i rzeczywistości jako całości, lecz także najwyższa zdolność przemieszkiwania w samym sobie, bycia-w-sobie, samoposiadania, samopanowania, czyli po prostu tego, co wielka tradycja Zachodu od dawien dawna określa mianem bytu osobowego"[2].

Pieper sugeruje nawet, że możemy zdefiniować podmiotowość osobową w ramach naszego „die Richtung auf die Totalitaet" (ukierunkowania na całość); że możemy twierdzić, iż to właśnie głębia wewnętrzności w żywym bycie jest podporządkowana absolutnej dziedzinie tego, co jest; to właśnie głębia wewnętrzności otwiera byt na dziedzinę absolutną. Określenie osoby jako bytu zdolnego do rozumienia i stwierdzenia ostatecznej prawdy jest sposobem objawienia istoty bytu osobowego. Nie jest to jednak najbardziej bezpośrednia definicja osoby. To, co Karol Wojtyła mówi na początku trzeciego rozdziału *Osoby i czynu* o samoposiadaniu, kieruje się wprost ku najgłębszej strukturze osoby. „Definicja" Piepera jest raczej próbą zrozumienia osoby nie bezpośrednio przez nią samą, ale pośrednio poprzez jej transcen-

---

[2] J. Pieper, *Was Heisst Philosophieren?*, München 1963, s. 49.

dencję ku prawdzie; nadal jednak rzuca ona światło na osobę, a ściślej na podmiotowość i samoposiadanie osoby w wyjątkowy sposób, tak, że żadne bardziej bezpośrednie podejście do osoby nie może tego zastąpić.

W każdym bądź razie lepiej rozumiemy, dlaczego cała prawda zawarta w „die Richtung auf die Totalitaet" głęboko nas angażuje jako osoby; widzimy jaśniej, dlaczego jesteśmy w stanie zrozumieć tę prawdę tylko poprzez przeżycie naszej najgłębszej podmiotowości.

9. Po wprowadzeniu zasady dialektycznej jedności podmiotowości i poznania obiektywnej prawdy (wspomnianej przeze mnie w pkt. 6), Papież mówi, że zasada ta dotyczy nie tylko poznania nieosobowego świata „zwierząt" przez Adama, ale co więcej, wiąże się z „człowiekiem pośród ludzi, z człowiekiem w społeczeństwie". Może to znaczyć, że zdobywana prawda o człowieku posiada lub nie „die Richtung auf die Totalitaet" lub wymiar ostatecznościowy, o którym właśnie wspomnieliśmy. Można by sformułować pewne prawdy o człowieku mówiąc o nim wyłącznie w kategoriach ekonomicznych, pomijając zaś aspekt dobra i zła moralnego, lecz prawdom tym brakowałoby ostatecznego uzasadnienia, które jest cechą charakterystyczną prawd o dobru i złu moralnym. Nie posiadając zaś tej ostateczności nie byłyby one w mocy ugruntować swojej niezależności od otoczenia ani też przebudzić ludzkiej podmiotowości. Echo tego problemu obecne jest też w nowej encyklice Papieża *Sollicitudo rei socialis*, której nauczanie koncentruje się wokół tezy o niedopuszczalności oddzielania ekonomicznego od moralnego sposobu widzenia rzeczywistości. Początkowo czytelnik uważa, iż ów prymat etyki jest głoszony ze względu na innych, których powinniśmy szanować w naszym działaniu, lecz dalsze rozważania prowadzą do wniosku, iż prymat ten jest postulowany ze względu na nas samych jako sprawców działania. Potrzebujemy prawdy moralnej, by móc żyć z pewnym duchowym dystansem wobec innych osób, by uniknąć zawłaszczenia przez nie i w ten sposób pozostać nienaruszonymi jako osoby w wymiarze społecznym.

Tak więc relacja między podmiotowością i prawdą odnosi się nie tylko do prawdy „o zwierzętach", lecz do każdej prawdy mającej charakter ostateczności. Kiedykolwiek dochodzimy do zrozumienia takiej prawdy, obojętnie czy dotyczy ona zwierząt, aniołów czy Boga, nabieramy dystansu do przedmiotu poznania, przez który to dystans transcendujemy siebie i zdobywamy wewnętrzność osobowej podmiotowości.

10. Wydaje się, że Jan Paweł II w swych rozważaniach jest szczególnie zainteresowany tym dystansem, którego nabieramy wobec zwierząt. Dystans ten można odróżnić od tego, który mamy w stosunku do innych ludzi czy Boga, przez to, że jest on zarazem pewną wyższością. Papież dostrzega

najprawdopodobniej owo szczególne doświadczenie podmiotowości w doświadczeniu samotności, które przeżywamy w realizacji swojej wyższości w stosunku do całego nieosobowego stworzenia[3]. Ustosunkowuje się też do głęboko zakorzenionej tendencji człowieka, by „uczynić siebie poddanym ziemi", pozwolić na całkowite zawłaszczenie przez nią, na zredukowanie się do niej. Jest więc czymś zrozumiałym, że w tym kontekście Papież zwraca uwagę na konieczność panowania człowieka nad naturą oraz podkreśla, że to człowiek winien podporządkowywać sobie przyrodę, nie zaś ona jego.

11. W związku z tym Jan Paweł II czyni szczególnie głębokie spostrzeżenie: Adam zaczyna korzystać ze swego panowania nad przyrodą już w samym akcie nazywania zwierząt, mówiąc innymi słowy: zaczynamy przejawiać panowanie nad naturą już w samym akcie rozumienia prawdy o niej. Tak więc wywieranie wpływu na naturę i panowanie nad nią jest kontynuacją wspomnianej wyższości, która zaistniała już w akcie rozumienia prawdy. Ojciec Święty chce powiedzieć, że rozumienie to nie jest jedynie koniecznym wstępem do przeżycia naszej wyższości, lecz samo stanowi już istotny wymiar tego przeżycia.

12. Można też inaczej jeszcze rozwinąć wyrażoną w lubelskim przemówieniu Jana Pawła II myśl o nieredukowalności człowieka do świata. Jeżeli osoba ludzka jest tak ukonstytuowana, że realizuje w pełni swe osobowe istnienie tylko w jakiejś świadomej relacji do całości stworzenia, to niemożliwe jest, aby mogła się zupełnie w tej całości pogrążyć. Byt, który może uczestniczyć w całości tego, co istnieje, sam nie może być wyłącznie częścią jakiegoś skończonego systemu. Nie jest to jedynie abstrakcyjny wniosek; przeżywamy bowiem naszą nieredukowalność do świata doświadczając naszego „Richtung auf die Totalitaet".

13. Dotychczas zastanawialiśmy się nad myślami Jana Pawła II o związku między podmiotowością a prawdą na poziomie osoby. Podkreślić jednak należy, iż w akapicie czwartym rozpatruje on tę relację na poziomie społeczności jako całości. Za zadanie uniwersytetów uznaje dostarczenie społecznościom „konsolidacji ich własnej podmiotowości". Papież daleki jest od stwierdzenia, iż społeczności posiadają podmiotowość w tym samym sensie, co osoby; podobnie daleki jest od uznania poglądu (ku któremu skłaniał się Scheler) stwierdzającego, że Gesamtpersonen to osoby w równie pełnym i właściwym sensie, co Einzelpersonen. Jednakże społeczności są czymś więcej niż tylko zbiorami jednostek czy nawet zbiorami ich interpersonalnych relacji. Posiadają swą własną realność i swe

[3] Papież głęboko rozważa problem samotności w wyżej wspomnianej katechezie z 10 X 1979 r.

własne życie, a nawet pewną jego wewnętrzność, ich „podmiotowość" zaś wyrasta z relacji do prawdy w nie mniejszym stopniu, niż zachodzi to w przypadku osoby.

Wydaje się, że w społeczeństwie, które ma zdrową podmiotowość i które zdolne jest zabezpieczyć tę podmiotowość przed zredukowaniem jej do elementów świata, musi istnieć jakieś wspólne rozeznanie prawdy. Jednakże pewne kwestie, dotyczące prawd ostatecznych, nie pojawiają się w debacie nad „wspólnym rozeznaniem prawdy", zwłaszcza w tych społeczeństwach, które uchodzą za nowoczesne i „pluralistyczne".

14. Zakończmy nasze luźne refleksje uwagami dotyczącymi wypowiedzi Jana Pawła II na temat Boga jako gwaranta podmiotowości (akapit 7). Papież zauważa, iż zapoczątkowany w Oświeceniu sposób myślenia, w którym dobro człowieka było równoznaczne z negacją Boga (w którym upatrywano czynnika alienującego), zakończył się „zrównaniem człowieka z resztą przedmiotów widzialnego świata", a więc „śmiercią człowieka" jako osoby. W związku z tym istotne staje się pytanie, czy relacja do Boga jest rzeczywistym gwarantem nieredukowalności osoby do obserwowalnego świata. Jan Paweł II odpowiada na to pytanie twierdząco. W Bogu napotykamy istotę wszelkiej prawdy, która jest ostateczna; w Nim odnajdujemy najdalsze przeciwieństwo względności świata. Kierując się ku Bogu, skupiamy naszą uwagę nie tylko na skończonych bytach, jakimi ostatecznie są one wobec Niego, lecz r a c z e j n a N i m s a m y m, k t ó r y j e s t m i a r ą i c h s k o ń c z o n o ś c i. Dochodząc do prawdy o Bogu, stajemy się radykalnie niezależni od bytów znajdujących się wokół nas i przedzieramy się ku naszej najgłębszej podmiotowości.

Jeżeli osoba ludzka jest nie tylko zdolna do spotkania prawdy o Bogu, lecz także przebudzona przez tę prawdę w swej podmiotowości, przeżywając jednocześnie swoje wobec Niego podporządkowanie, jak mogłaby wyczerpać swe istnienie jedynie jako widzialna część stworzenia? Ponownie stwierdzić należy, że nie jest to wniosek, a doświadczenie. Jan Paweł II zastanawia się głęboko nad n e g a t y w n y m doświadczeniem bycia o d m i e n n y m od nieosobowych bytów oraz nad doświadczeniem podmiotowości w samym centrum tejże samotności. Można dodać więc zgodnie z kierunkiem jego myśli, że istnieje też bardziej p o z y t y w n e doświadczenie tajemniczego „pokrewieństwa" z Bogiem i ono jest również wyjątkowym doświadczeniem podmiotowości.

Tłum. *Dorota Chabrajska*
Ks. Artur Sieradzki

Wojciech CHUDY

ROLA REFLEKSJI W OSOBOWYM SPEŁNIANIU SIĘ CZŁOWIEKA

„Właściwe miejsce człowieka we wszechświecie" istotnie zależy od jedności „obiektywnego" i „subiektywnego" w podmiocie osobowym. Jedność ową odkrywa, lecz winna być także jej podstawą i „strażnikiem" – refleksja.

1. U PODSTAW POZNANIA PODMIOTOWOŚCI OSOBY LUDZKIEJ

Rozumność, na którą tradycja filozoficzna wskazuje jako na czynnik odróżniający człowieka od innych bytów doczesnych, zawiera w sobie element poznawczy, umożliwiający ową identyfikację bytową. Elementem owym jest refleksja, stanowiąca podstawowy i najgłębszy składnik wymiaru intelektualnego człowieka. Dzięki refleksji nad samym sobą człowiek poznaje siebie od swej najbardziej istotnej strony – samoświadomości, odróżniając siebie od innych bytów. W tym momencie konstytuuje się poznawczo osoba ludzka.

Jan Paweł II – w mowie wygłoszonej 9 VI 1987 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim *Do świata nauki* – odwołuje się do „początku" samoświadomości człowieka. Jak w wielu innych przypadkach poszukiwania za pomocą swoistej hermeneutyki „początku" podstawowych struktur i cech człowieka, takich jak odrębność, jedność, wstyd czy postawa daru[1], również i teraz Papież uważa za „nieodzowne sięganie do początku, arché"[2]. Przedmiotem usposabiającym do tak głębokiej analizy jest „problem miejsca człowieka we wszechświecie"[3] i różnicy bytowej człowieka pośród innych stworzeń.

Sięgając do tych złóż wiedzy o człowieku, jakie stanowi Biblia (w tym konkretnym przypadku Rdz 2, 19-20), Jan Paweł II wydobywa na jaw te elementy wiedzy o samoświadomości człowieka, które stoją na samym początku jego samoświadomości: krótko po stworzeniu go przez Boga. Wiedza ta przekazana z dystansu tysięcy lat w sposób emocjonalny i metaforyczny

---

[1] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, części I-III, Watykan 1986; zwłaszcza zob. cz. I. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku"*, Tekst i komentarze, pod red. T. Stycznia, Lublin 1981, gdzie wyłożona zostaje metodologia takiego postępowania poznawczego. Zob. s. 25-29, 51 nn. oraz komentarz s. 219-223.

[2] Jan Paweł II, *Do świata nauki*, KUL, 9 VI 1987, punkt 5. Przemówienie drukowane w niniejszym numerze „Ethosu". (Punkt 5 tego przemówienia będzie zasadniczym źródłem naszych obecnych rozważań).

[3] Tamże.

odsłania jednak – można rzec – niezmiennie prawdziwościowe jądro epistemologiczne. Ukazuje bowiem ów z natury refleksyjny punkt bycia człowieka, w którym ten, stwierdzając prawdę o jakiejś rzeczy, stwierdza równocześnie swoją oryginalną (podmiotową) odrębność względem tej rzeczy oraz całego świata złożonego z jej podobnych. „Poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek odkrywa, że sposób jego bytowania w świecie jest nie tylko całkowicie różny od wszystkiego innego pośród świata, lecz że jest także wyróżniony, nadrzędny wobec wszystkiego innego w jego obrębie. Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą"[4].

Ów refleksyjny punkt, stanowiąc w ujęciu „teologicznym" (teologii człowieka) początek „budzenia" człowieka do jego własnego człowieczeństwa przez Stwórcę, jest swoistą „stałą" w poznawaniu człowieka w ciągu dziejów. Bez względu na epokę historyczną i uwarunkowania kulturowe, człowiek każdorazowo stykając się poznawczo z jakimkolwiek przedmiotem – choćby był to on sam: osoba ludzka ujęta w doświadczeniu wewnętrznym – odkrywa i potwierdza samego siebie jako podmiot. Odrębny i różny (w sensie: nieredukowalny) podmiot osobowy.

Taka jest podstawowa i ponadhistoryczna funkcja poznawcza refleksji, którą tak mocno zaakcentował w swym przemówieniu kulowskim Jan Paweł II. To refleksja jest stale w tym samym „arché" poznawczym, dzięki któremu każdy człowiek, w każdej chwili samoświadomej uobecnia się sobie jako wyróżniony względem świata podmiot. Na tym polega swoista e p i s t e m o l o g i a „p o c z ą t k u", będąca epistemologią zakorzenioną w teologii, a ważną dla kształtu wszystkich nauk związanych z działalnością człowieka.

Właściwa człowiekowi samoświadomość, rzeczywiste przeżycie „ja" jest podstawą nie tylko samo-poczucia w sensie psychologicznym lub czysto poznawczego oglądu wewnętrznego w sensie fenomenologicznym. Rozpoznanie siebie wobec świata, jakie uczynił biblijny człowiek („mężczyzna"), przypisując w zgodzie z poznaniem nazwy rzeczom tego świata i konstatując zarazem własną odrębność względem nich, i jakie „odtąd" mocą epistemologii „początku" jest władny czynić każdy podmiot ludzki, niesie również zawartość normatywną. Poznanie to (samopoznanie) mówi nie tylko, „jak jest", lecz również, „jak należy czynić" oraz „co jest dobre". Refleksja człowieka odsłania zarazem jego zadania i powinności. Jest nie tylko odtwórcza i informatywna, ale także normotwórcza.

Wątek epistemologiczny o istotnych implikacjach w etyce, filozofii społecznej czy w ogóle antropologii filozoficznej jest stałym, aczkolwiek nie dość dotychczas eksponowanym, motywem nurtu filozofii klasycznej. Już św. Augustyn, a nawiązując do niego Tomasz z Akwinu dawali wielokrotnie wyraz przekonaniu, iż sedno koncepcji człowieka tkwi w jego r e f l e k s y j n y m

---

[4] Tamże.

uobecnieniu (siebie samego) poprzez prawdę (o bycie). W ujęciu poprzez refleksję w jedność momentu obiektywnego i subiektywnego istoty ludzkiej. W określeniu podmiotowości, która – dzięki refleksji poznawczej – krystalizuje się wobec rzeczywistości przedmiotowej. Uderzająco konweniuje ze słowami Jana Pawła II fragment *Sumy teologicznej*, gdzie w ramach kwestii poświęconej samo-poznaniu duszy (I, 87, 1), Tomasz pisze cytując traktat św. Augustyna *O Trójcy św.*: „«umysł nie dąży do tego, by spoglądać na siebie jako na coś nieobecnego, lecz pragnie sam siebie jako coś obecnego określić i ustalić czym jest» (*De Trin.*. 10, 9), czyli poznać, na czym polega różnica między nim a innymi rzeczami, a przez to poznać swą istotę i naturę"[5].

Można przypuszczać, iż brak narzędzi pojęciowych, językowych i metodologicznych sprawił, że dopiero w XX w. – po dokonaniach fenomenologii i innych kierunków filozoficznych – koncepcja refleksyjności, a co za tym idzie – podmiotowości człowieka, doczekała się rozwinięcia. Ciągle jednak pozostaje w filozofii człowieka najwyższym zadaniem owa równowaga – pomiędzy prawdą o świecie a refleksją odrębności człowieka; między naturą ludzką a uobecnieniem swej różnicy wobec świata – na którą wskazują zarówno św. Augustyn i św. Tomasz, jak i Jan Paweł II. Szereg artykułów w niniejszym numerze „Ethosu" – wraz z tekstem Karola Kardynała Wojtyły o podmiotowości i o tym, co nieredukowalne w człowieku – ma za cel wyważenie tej właśnie proporcji, która jest, jak się wydaje, jedną z najważniejszych spraw filozoficznych naszego wieku. Cel ten – wzięty od strony filozofii poznania – przyświeca również naszemu zamierzeniu.

2. REFLEKSJA W UJĘCIU FILOZOFICZNYM[6]

Problematyka refleksji jest ściśle biorąc problematyką doświadczenia wewnętrznego człowieka. Stąd obecna jest ona w filozofii, odkąd zainteresowanie filozoficzne zwróciło się w kierunku treści swoistych dla tego doświadczenia. Faktycznie w większej lub mniejszej mierze problematyka ta występuje u wszystkich filozofów traktujących globalnie lub maksymalistycznie swoje posłannictwo poznawcze. W filozofii kultury Zachodu namysł nad refleksją przejawia się – biorąc źródła pisane – od Platona i Arystotelesa, choć niewątpliwy przełom w tej problematyce, ze swoistą absolutyzacją nastawienia refleksyjnego włącznie, datuje się od Descartesa i jego cogito.

Refleksję – najogólniej rzecz biorąc – można określić jako świadome odniesienie się do siebie. Ze względu na punkt odniesienia można dalej mówić,

---

[5] Cyt. z *Summa theologica* (dalej jako: STh.) I, 87, 1 w tłumaczeniu S. Swieżawskiego w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 629.

[6] Szczegółowe rozwinięcie oraz uzasadnienia tez zawartych w tym rozdziale artykułu znajdują się w: W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu* (*Refleksja „in actu exercito" i jej funkcja w poznaniu metafizykalnym*), Lublin 1984, zwłaszcza s. 11-21, 35-47 i 95-101.

np. o refleksji aktu poznawczego (np. przypomnienia), refleksji przebiegu emocjonalnego, refleksji wolności (jako aktu i jako stanu), refleksji własnej świadomości, „ja" (samoświadomość) lub refleksji refleksji. Znany jest subtelny tekst św. Tomasza z Akwinu, ukazujący refleksyjny charakter miłości[7]. Jednak wyróżniony i pierwszorzędny filozoficznie rodzaj stanowi r e f l e k s j a p o z n a w c z a, dostarczająca wiedzy o aktualnym lub właśnie minionym odcinku strumienia świadomości.

Jest zatem refleksja doświadczeniem wewnętrznym, choć przeżyciem nie-wprost[8], które – jako jedyne w swoim rodzaju – mieści w sobie nie tylko treść przeżywaną (to, co przeżywa), ale także dane o samym przeżyciu refleksyjnym (to, że się przeżywa) oraz – co dla naszego tematu najistotniejsze – informację o tym (ja, podmiotowość), kto przeżywa. Na przykład przypominając sobie jakieś zdarzenie, „trzymamy" niejako w jednym ujęciu intelektualnym treść zdarzenia przypominanego (to, co się działo kiedyś), fakt, że to my sobie przypominamy i że spełniamy właśnie przypomnienie (a nie, powiedzmy, wyobrażenie); wreszcie świadomi jesteśmy własnej świadomości tego wszystkiego. Wszystko to dokonuje się w j e d n y m przeżyciu.

Umożliwia to szczególna struktura refleksyjności ludzkiej, wynikająca z właściwości samoprzenikania i autoprzezroczystości intelektu ludzkiego. Scholastycy twierdzą, iż właściwości te czynią z refleksji najbardziej specyficzny znak duchowości bytu ludzkiego[9].

Człowiek wyposażony jest zasadniczo w dwojaki typ refleksji: refleksję aktową (zwaną za tradycją tomistyczną „reflexio in actu signato") oraz refleksję nieaktową, towarzyszącą (zwaną „reflexio in actu exercito"). Pierwsza jest pełnym, jasnym i wyraźnym aktem poznania, zorientowanym np. na przedmiot w postaci własnego uczucia gniewu, aktu powinności czy po prostu na „ja". Przedmiotowość i jasność aktu refleksja ta okupia pewnym „opóźnieniem", utratą spontaniczności. Dokonuje się zawsze w chwilę „po" przeżyciu, które chwyta. (Stąd np. gniew reflektowany – słabnie).

Druga refleksja, „in actu exercito", towarzyszy jak nieodłączny brat refleksji aktowej. Nie jest to jednak brat bliźniak. Refleksja nieaktowa nie po-

---

[7] „[...] potest etiam ex caritate actum suae caritatis diligere. Et tunc distinguendum est: quia vel dilectio fertur in actum dilectionis proprium, sicut in rationem dilectionis tantum. Et sic constat quod eodem actu numero diligitur dilegens et actus eius, et sic idem actus diligitur per actum qui est ipse... Vel diligitur ut obiectum dilectionis, et sic est alius actus dilectionis numero, qui diligitur et quo diligitur". *In I Sententiarum*, d. 17, 5 ad 4. Jacques Wébert nazywa ten tekst „wywodem o orientalnej subtelności".

[8] Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, iż wielu filozofów tomistycznych odmawia refleksji miana doświadczenia i raczej deprecjonuje jej funkcję poznawczą. Por. np. S. Swieżawskiego *Wstęp* do STh, I, 87 w: T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o człowieku*, zwłaszcza s. 615-623.

[9] „Refleksja jest zmienną właściwością człowieka, płynącą z jego istoty i świadczącą wyraźnie o duchowości jego duszy" – pisze P. Bełch OP w komentarzu do STh, I, 87, 1 (t. 7: *Człowiek*, cz. II, Londyn 1980, s. 237).

siada swego określonego przedmiotu i jest uboga co do determinacji poznawczych. Średniowieczni nazywali ją „indistincte", „indeterminante" i „sub confusione". Jej podstawową funkcją jednak jest właśnie u o b e c n i a n i e. Refleksja towarzysząca pojawia się zawsze, kiedy pojawia się myślenie i świadomość, i to zarówno w sytuacji (używając terminologii z *Osoby i czynu*) „człowiek działa", jak i „coś dzieje się w człowieku". Pojawia się w r a z z e świadomym myśleniem; nie ma owego „opóźnienia", jakie cechuje akt refleksji doskonałej („in actu signato"). Wedle obrazu znanego już u średniowiecznych „metafizyków światła", jak światło wydobywając przedmiot z ciemności ujawnia samo siebie, tak refleksja uobecnia samoświadome myślenie człowieka pragnącego poznać cel swej intencji.

Jeszcze jedno rozróżnienie aspektów refleksji okaże się przydatne przy zgłębianiu problemu podmiotowości człowieka. Aspektem pierwszorzędnym dla refleksji jest aspekt dynamiczny, resp. diachroniczny. Refleksja ze swej istoty będąc „przy umyśle", którego podstawową funkcją jest ciągła aktualizacja, ruch, urzeczywistnianie możności poznawczej – stanowi także ciągły reflektujący ruch intelektualny. Jednakże istnieje również drugi, mniej dynamiczny, a raczej statyczny, synchroniczny aspekt refleksji (bardziej reprezentatywna tu będzie refleksja „in actu exercito"). Jest to wymiar, jak mówi tradycja husserliańska, t ł a świadomości albo h o r y z o n t u świadomościowego. W tym aspekcie akcentuje się zróżnicowanie pola świadomości na centrum – w którym realizują się akty, oraz peryferie, resp. tło – będące stowarzyszonym ze źródłem aktów podłożem świadomościowym. Podłoże owo wypełnione jest różnego rodzaju treściami świadomości związanymi z całokształtem życia świadomego jednostki ludzkiej. Każdy z nas idąc przez życie niesie z sobą „bagaż" doświadczeń, poglądów, ocen i opcji, które towarzyszą większości naszych decyzji, aktów i czynów, w pewnej mierze determinując je, oraz które wraz z upływem czasu różnicują się i zmieniają. „Bagaż" ów – nazywany technicznie horyzontem lub tłem świadomości – jest ściśle refleksyjny. W tym aspekcie refleksja również rzutuje na działanie podmiotu ludzkiego.

3. REFLEKSYJNY CHARAKTER PODMIOTOWOŚCI OSOBY LUDZKIEJ

Istnieje zasadnicza równoległość i zbieżność pomiędzy bytowym (ontycznym) a przeżyciowym, resp. przeżywaniowym porządkiem w strukturze osoby ludzkiej. Szczególnie istotnym wyrazem tej zbieżności jest plansza podmiotowości człowieka. W naszych rozważaniach zajmujemy się tutaj głównie porządkiem przeżywania, idąc w ślad za definiensem z określenia Karola Wojtyły, zgodnie z którym „Osobowa podmiotowość człowieka to ta, którą przeżywamy jako własne «ja» w swoich czynach, a która jawi się nam w sobie właściwej głębi w przeżyciu wartości moralnej"[10]. Definiendum tej

formuły zakłada – korelatywny do przeżywaniowego – porządek ontyczny podmiotowości ludzkiej, zwany w filozofii klasycznej porządkiem substancji. Jest rzeczą najwyższej wagi w tych rozważaniach, aby wskutek zastosowania niewłaściwej metody analizy nie „ześlizgnąć" się w jedną z absolutyzacji aspektów tej problematyki. Uczynił tak z jednej strony Dawid Hume, zapoczątkowując całą serię teorii istotnej izolacji substancji i podmiotowości; z drugiej – mamy duży nurt poglądów mieszczących się w neoscholastyce, w którym deprecjonuje się rolę samo-przeżywania podmiotu ludzkiego dla jego realnej konstytucji.

Rzeczywistym zwornikiem tych dwu wymiarów i porządków istoty osobowej człowieka – jest płaszczyzna refleksji. To refleksja w postaci horyzontu świadomości utrzymuje podstawową jedność ważnych wyznaczników podmiotowości. Refleksja także – odpowiednio zinterpretowana – stanowi poznawczą zasadę „osadzenia" koncepcji podmiotowości na realistycznych i obiektywistycznych fundamentach.

W perspektywie klasycznej reguły metodologicznej „operari sequitur esse" („działanie pociąga, resp. zakłada byt") refleksja sytuuje się w porządku „operari". Ściśle biorąc, jest wynikiem, skutkiem „operari": pojawia się w r a z z działaniem człowieka lub i d z i e z a tym działaniem. Spróbujmy prześledzić funkcję refleksji w aktualizacji (czy „konstytuowaniu" – według terminologii K. Wojtyły) podmiotowości człowieka, począwszy od wzorcowego „operari" bytu ludzkiego, jakim jest – czyn.

Czyn rozumiany jako „świadome działanie człowieka, w którym wyraża się i konkretyzuje zarazem wolność"[11] – stanowi wyraz i sprawdzian podmiotowości osobowej. Aktualizacja czynu jest każdorazowo objawieniem się podmiotowości, jego charakter zaś decyduje o tym, czy podmiot się buduje czy też degeneruje i rozpada.

„Lustrem" tych wszystkich ważnych osobowo momentów jest refleksja. Pojawia się ona wraz z „uruchomieniem" czynu jako jego warunek ontologiczny: „świadomość działania". Moment świadomościowy jest jednak tylko powierzchnią refleksyjności czynu. Głębiej sięga moment refleksji związany ze s p r a w c z o ś c i ą czynu. Wyraża ów moment formuła: „mój czyn". Momentu tego nie ma w przypadku „odnotowania" przez refleksję świadomego procesu: „coś dzieje się we mnie". Różnicę – pomiędzy czynnością czytania przeze mnie trudnego tekstu a „czynnością" zasypiania w trakcie lektury z powodu zmęczenia lub znużenia – stanowi swoisty „brak mnie" w tym drugim zjawisku. Brak ten jest wynikiem nieobecności sprawczości aktu. Poczucie sprawczości, tak istotne dla potwierdzenia, a także „wzmocnienia" w nas

---

[10] K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 24 (1976) z. 2, s. 18. W artykule naszym opieramy się dalej głównie na tym tekście (s. 5-39) oraz na ustaleniach zawartych w: *Osoba i czyn*, Kraków 1985², s. 31-181 oraz 182-229.

[11] W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 10.

struktury samostanowienia (stanowiącej w oparciu o samo-panowanie i samo-posiadanie), czyli „szkieletu" faktycznej podmiotowości człowieka – jest daną ściśle refleksyjną. To dzięki refleksji konstatujemy fakt naszego przyczynowego zakorzenienia czynu albo jego „obcości" sprawczej względem nas (jak wtedy, gdy wykonujemy pracę niechcianą i pod przymusem). Przeżywanie własnej sprawczości zresztą nie ma tylko waloru odtwórczego, lecz także oceniający i normatywny, zazwyczaj moralny.

Refleksja np. typu: „mój czyn" w przypadku aktu zmierzającego do celu, który jest sprzeczny z osobową godnością, dezintegruje podmiotowość człowieka. Przeżycie sprawczości czynu dobrego buduje osobę i pobudza ją do dalszych aktów realizujących dobro: wywołuje świadomość spełniania siebie jako osoby, w przypadku zaś obiektywności dobra, rzeczywiście spełnia (jak mówi Karol Wojtyła) wartość bycia osobą. Spełnia poniekąd samą osobę. Widać tu istotny udział refleksji w strukturze sumienia, którego podstawową funkcją jest „przeżycie wartości moralnej".

Wreszcie najgłębszy poziom refleksyjności i zarazem wymiar najbardziej całościowy dotyczy „ja" o s o b o w e g o. Momenty czynu wymienione powyżej w tym wymiarze refleksji uzyskują swe najgłębsze „uwewnętrznienie" i „wsobność". Aby przeżywać czyn jako „mój własny", muszę posiadać przeżycie „ja". Tutaj tkwią korzenie podmiotowości człowieka „przeżywanej jako własne «ja» w swoich czynach". Refleksja, towarzysząc w postaci tzw. momentu egotycznego wszystkim wymiarom i momentom czynu, tutaj ma swoje oparcie i ostateczne subiektywne odniesienie.

Subiektywność, której zasadą jest refleksja, zwłaszcza zaś refleksja towarzysząca w formie tła (horyzontu) świadomościowego, nie wyczerpuje się jednak w swej własnej immanencji. Osoba ludzka, choćby najbardziej zatopiona we własnej wewnętrzności i „żyjąca sobą", musi odnosić się – refleksyjnie! – do swoich myśli i sądów, konstatować ich prawdziwość lub fałszywość, jedne przyjmować, inne zaś odrzucać. W ten sposób w świecie subiektywności pojawia się element wartości obiektywnej, będący warunkiem niezbędnym funkcjonowania osoby jako osoby. Stanowiąc przeżywaniowe pryncypium podmiotowości osobowej, subiektywność jest jednocześnie korelatem transcendencji osoby, której realizacja wiąże się ściśle z otwartością podmiotu na świat obiektywny. Refleksja pełni tutaj również podstawową funkcję, będąc, jak mówi metafizyk poznania, „jedynym autentycznym świadkiem swoich bezpośrednich aktów poznawczych"[12].

4. TRANSCENDENCJA PODMIOTU OSOBOWEGO DANA W REFLEKSJI

Schodząc refleksją coraz bardziej w głąb i do wnętrza podmiotowości osobowej, robimy poniekąd (choć w innym nastawieniu) tę samą drogę, któ-

[12] M. A. K r ą p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 127.

rą nakazuje metodologia Arystotelesa, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, wyrażona w skrócie: „Actus (resp. intellectus, suppositum...) cognoscuntur ex obiecto"[13], czyli: „Akty (intelekt, podmiot bytowy...) poznaje się poprzez przedmiot". Droga opisana w powyższym rozdziale jest dokładnie wersją przeżywaniową tej drogi, którą metafizyk poznania pokonuje metodą redukcyjną kolejnymi krokami: przedmiot aktu – akt – władza (potentia, sprawność) – suppositum – substancjalność człowieka. W analizie interpretacji metafizycznej punktem odniesienia jest jednak przedmiot – „ex obiecto" – który „zapoczątkował" (w genetycznym sensie) proces poznania. W analizie (a właściwie opisie) dokonanej przez nas (rozdział 3) punktem odniesienia jest ciągle uobecniana plansza refleksji, będąca faktycznie funkcją aktualizującego się podmiotu osobowego – „ex subiecto". Jak postaramy się wykazać poniżej, nie są to drogi rozłączne ani punkty różnowartościowe poznawczo.

Refleksja przeżywaniowa („in actu exercito"), będąc w swej „najgłębszej fazie" świadomością podłoża i źródła aktów (czynów) i momentów wiążących się z nimi, jest w istocie świadomością „ja" podmiotowego. Refleksja jest „świadkiem" wszystkich napięć, labilności, przewartościowań i integracji albo rozchwiania zachodzących w strukturze podmiotowej „ja" w bieżącym toku życia osobowego. Dotyczy to zarówno zmian aktywnych („człowiek działa"), jak i pasywnych („coś dzieje się w człowieku"). Co więcej, wiemy już, że jest nie tylko „świadkiem", ale również – w aspekcie: „człowiek działa" – współtwórcą tych przemian, jako istotna właściwość strukturalna sumienia, woli czy uczuć wyższych. W tym „miejscu" i w tej funkcji podmiotowo-osobowej refleksja jest – można rzec – n a j b l i ż e j ontycznego wymiaru suppositum, stanowiącego – jak wiadomo – fundament ontyczny podmiotowości człowieka. Jak twierdził twórca współczesnego „powrotu do Tomasza", Joseph Kleutgen, „Refleksja nie jest niczym innym niż doskonałością, dzięki której substancja duchowa żyje w sobie i dla siebie. Inne formy życia rozpraszają podmiot i wyprowadzają go z siebie, podczas gdy duchowość i związana z nią refleksja sprowadza wszystko do wnętrza"[14].

W tym miejscu reflektowania „ja" znajduje się newralgiczny punkt bytu i podmiotu ludzkiego, punkt, w którym w sposób analogiczny schodzą się esencjalne perspektywy „ex obiecto" i „ex subiecto" poznania człowieka.

Ostatecznym punktem zejścia się tych perspektyw i odnalezienia w podmiocie osobowym zarówno porządku subiektywności, jak i obiektywności – jest p u n k t e g z y s t e n c j a l n y. W aspekcie metafizycznym akt istnienia (esse) pełni rolę prymarną tak w konstytuowaniu, jak i w realizacji istoty człowieka. To samo istnienie, które w bycie ludzkim stanowi, z punktu widzenia ontyki, ostateczną formę urzeczywistniającą ów byt, z punktu widze-

---

[13] Rozwinięcie i wyjaśnienie tej reguły w STh, I, 87, 3.

[14] J. K l e u t g e n, *La Philosophie scolastique exposée et défendue*, Paris 1868, t. 2, s. 185. (Przytoczone za: E. G i l s o n, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 222).

nia podmiotowości osobowej człowieka jest istnieniem przeżywanym, istnieniem „ja". „W każdym intelektualnym poznaniu naszych czynności, zwłaszcza intelektualnych, mamy in actu exercito stwierdzenie własnego istnienia" – mówi M. A. Krąpiec OP[15].

Istnienie przeżywane refleksyjnie – choć jest daną poznawaną jak najbardziej w supozycji „ex subiecto" – stanowi przecież podstawę otwartości i transcendencji podmiotu przeżywającego. Samo bowiem przeżywanie swojego istnienia stawia nas w sytuacji przekraczającej subiektywność i immanencję naszego „ja". Refleksja istnienia „ja" zawiera – wskazują na to wszystkie analizy fenomenu ludzkiej przygodności[16] – pewien zasób jakości niezależnych od subiektywności i woli człowieka, kierujących na wymiar rzeczywistości obiektywnej i skłaniających podmiot do otwarcia się na tę rzeczywistość. Na tym polega sytuacja egzystencjalna osoby ludzkiej dana w podstawowej refleksji.

Związana genetycznie z przeżywaniem przez podmiot tej sytuacji jest sama struktura poznawania, w którą wyposażony zostaje człowiek w trakcie świadomych kontaktów ze światem przedmiotowym. W ukonstytuowaniu się tej struktury naczelną rolę odgrywa p o z n a n i e b y t u, w którym na pierwszy plan wysuwa się element egzystencjalny. Poznanie to jest pierwsze w sensie ontycznym i epistemicznym. Zetknięcie człowieka z bytem (ściślej: z esse konkretnego przedmiotu) wyprzedza również w sensie logicznym, nie czasowym – samoświadomość, stanowiąc tym samym pierwotną rację ugruntowania płaszczyzny przeżyć ludzkich w rzeczywistości realnej. Afirmacja istnienia bytu „budzi" refleksję towarzyszącą, która staje się pierwotnym fundamentem horyzontu świadomościowego.

Przekonanie, że wszelkie przeżycie pojawiające się na planszy podmiotu osobowego, w tym zwłaszcza przeżycie poznawcze, jest zapośredniczone w przedmiotowym poznaniu bytu, wyraża się w postaci teorii entis ut primum cognitum. Byt (ens) w tej najbardziej spotencjalizowanej formie poznawczej jest obecny w każdym przeżyciu przedmiotowym człowieka. Jest kanwą wszelkiej struktury aktowej świadomości. Ens ut primum cognitum, choć dany tylko in confuse, jako „pojęcie ciemne, które zawiera w sobie mnóstwo elementów [...] i równocześnie proste"[17], stanowi kolejny – już ostateczny – krok w naszej redukcji refleksyjnej, wykazującej zbieżność w świadomym życiu człowieka postawy „ex obiecto" i postawy „ex subiecto"[18]. W każdym bowiem akcie osoby ludzkiej, którego źródłem i podłożem jest podmioto-

---

[15] Dz. cyt., s. 589.

[16] Zob. np. Z. J. Z d y b i c k a, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, s. 123-137.

[17] K r ą p i e c, dz. cyt., s. 323 oraz przyp. 33.

[18] Pewnym aspektem przedstawionych tu analiz jest koncepcja „dwóch horyzontów": horyzontu Ja i horyzontu bytu – zawarta w: C h u d y, *Refleksja a poznanie bytu*, s. 102-106.

wość tej osoby przeżywana „na gorąco", dzięki refleksyjności, zawiera się również – uświadamiany dzięki tej samej refleksji in actu exercito – dynamiczny moment transcendencji swojej podmiotowości przez osobę. Ujawnia się on każdorazowo w akcie poprzez poczucie sprawczości i swoistą integralność podmiotowości osobowej, odpowiadającą suppositum ontycznemu (od strony esencjalnej), oraz poprzez poznawanie istnienia „ja" i struktury entis ut primum cognitum.

Takie są filozoficzne antecedensy teorii „transcendencji osoby w czynie" rozwijanej przez Karola Wojtyłę na stronach *Osoby i czynu* i wielu artykułów. Koncepcja ta obecna jest również w przemówieniu wygłoszonym przez Jana Pawła II w auli KUL w roku 1987, ukazującym, jak istotnie „właściwe miejsce człowieka we wszechświecie" zależy od owej jedności „obiektywnego" i „subiektywnego" w podmiocie osobowym. Jedność ową odkrywa, lecz winna być także jej podstawą i „strażnikiem" – refleksja.

5. REFLEKSJA A URZECZYWISTNIANIE OSOBY LUDZKIEJ

Wielostronna analiza metafizyczna osoby ludzkiej pozwala wyodrębnić w człowieku trzy wymiary jego bytowej struktury. Wymiary te wiążą się kolejno z płaszczyzną sub-ontyki, płaszczyzną władz oraz z tą płaszczyzną, którą konstytuują akty jednostki spełniane przez nią w trakcie życia osobowego (nazwać ją można płaszczyzną zdarzeniowości).

Wymiar sub-ontyczny stanowi podstawową i niezmienną strukturę osoby ludzkiej. Jest to struktura d a n a i w istocie swej niezależna od aktów ludzkich. Na mocy obiektywnych wartości ontycznych, takich jak fundamentalna wartość istnienia, duchowość i substancjalność samoświadoma, osoba ludzka posiada swoją konstytucję[19].

Drugim – niejako „niższym" w porządku wyjaśniania – jest wymiar władz, potencji i sprawności człowieka. Również w tej płaszczyźnie dominuje aspekt metafizyczny danych człowiekowi władz i dyspozycji (jak np. rozum, wola czy sprawność fizyczna lub ekspresyjna), aczkolwiek w wyznaczonych przez ontykę konkretnej osoby granicach istnieje szerokie pasmo możliwych dla tej osoby aktualizacji danej władzy czy sprawności. Pasmo to stanowi płaszczyznę tego, co z a d a n e osobie ludzkiej w jej życiu.

Wreszcie wymiar zdarzeniowości to wymiar najbardziej z wymienionych zewnętrzny oraz zależny od aktów ludzkich. Tworzą go aktualizacja faktów, wartości, informacji, artefaktów, postaw i uczuć realizowanych przez osoby

---

[19] Osoba ludzka ponadto do pełni wyjaśnienia jej konstytucji musi posiadać aplikację perspektywy teologicznej. Do rzeczników tego stanowiska należą m.in. w Polsce ks. W. Granat i A. Rodziński. Por. W. G r a n a t, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

ludzkie. W aspekcie indywidualnym jest to rzeczywistość będąca korelatem życia jednostki, w aspekcie ogólnym nazywamy to k u l t u r ą. Wymiar zdarzeniowości jest wymiarem dynamicznym (w radykalnym przeciwieństwie do wymiaru sub-ontycznego, który jest stabilny). Człowiek jako substancja nie zmienia się, choć zmienia się – i to nieraz bardzo – jako muzyk, filozof czy polityk.

Jak łatwo można spostrzec, nie są to wymiary odizolowane od siebie. Osoba ludzka od poczęcia po śmierć jest osobą w sensie ontycznym, niezależnie od jej świadomości, samo-poznania i innych aktów (wyjąwszy akt samounicestwienia). Jednak w perspektywie tych trzech wymiarów jawi się istotny dla bycia osobą aspekt urzeczywistniania (spełniania) się osoby poprzez osiąganie pełni podmiotowości. Proces ten dokonuje się zasadniczo w wymiarze zdarzeniowości, w oparciu o potencjalności wymiaru władz i w odniesieniu aksjologicznym (jako do normy i wzorca) do wymiaru sub-ontycznego i ontycznego. Osoba ludzka urzeczywistnia (spełnia) się w swym jednostkowym życiu (można też powiedzieć: „żyje na miarę osoby", czy: „żyje na miarę tego, kim jest") poprzez różnorakie determinacje i uwarunkowania, w tym w relacjach z innymi osobami, jednak pierwszorzędnym odniesieniem jest tu auto-determinacja, a co z tym się wiąże – samoświadomość. W tym wymiarze życia osobowego, mającym decydujące znaczenie dla kształtu moralności, kultury i dziejów ludzkich, podmiotowość osoby (i stanowiąca jej centrum – refleksja) objawia swoją naczelną rangę. Wymiar ten zasługuje na największą uwagę filozoficzną, zważywszy, iż od jego charakteru i ewolucji może zależeć „być albo nie być" osób ludzkich i ich kultury w ogóle.

Osoba jednak, by się spełnić, realizować to, co ma metafizycznie zadane, musi się wpierw poznać. Poznać to, kim jest i kim ma być. Faktyczne urzeczywistnianie osoby ludzkiej (w odróżnieniu od jej destrukcji lub aktualizacji przypadkowej czy chaotycznej) zależy od p o z i o m u jej samoświadomości. „Persona est se reflectans" – ten łaciński skrót oddaje to, co stanowi o specyfice podmiotowości osobowej.

Wśród różnorakiego typu refleksji, jakimi odznacza się człowiek, wyróżnioną pozycję zajmuje refleksja poznawcza. To ona konstytuuje samo-poznanie człowieka. Scalając i utrwalając podmiotowość osobową, jednocześnie wiąże człowieka z trwałym momentem transcendencji zawartym w jego aktach. Zapewniając człowieka o jego wyjątkowym (osobowym) walorze w świecie, buduje w nim to przekonanie poprzez porównanie realności osoby z realnością świata istniejącego „na zewnątrz" niej. Dzięki refleksji człowiek zdobywa tę wiedzę, stanowiącą element mądrości, że respektowanie prawdy obiektywnej, przedmiotowej buduje jednocześnie osobową podmiotowość w nas. Urzeczywistnia nas w ciągłym perfekcjorystycznym procesie jako osoby. Jak należy przypuszczać, to miał na myśli Jan Paweł II mówiąc w 1987 r. w auli KUL-u: „Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem czło-

wiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się «od wewnątrz» związane poznaną prawdą – związane, a więc także «zobowiązane» do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy" (punkt 5).

Od płaszczyzny filozofii poznania, rozwijanej na podstawie „biblijnego paradygmatu «człowieka pośród świata», przeszliśmy na kanwie refleksji poprzez ontykę człowieka do filozofii moralności. Zarówno bowiem różne rodzaje refleksji, jak i inne aspekty poznania rzeczywistości i wymiary bytu ludzkiego wyróżnione powyżej – dotyczą człowieka jako j e d n o ś c i. Jak pisał św. Tomasz z Akwinu: „Mówiąc bowiem ściśle, nie poznają zmysły lub intelekt, lecz człowiek poprzez zmysły i intelekt"[20]. Szczególną zasadą tej jedności jest refleksja. Od właściwego jej funkcjonowania zależy bardzo wiele: prawidłowe rozpoznanie przez człowieka swej pozycji w świecie, a co za tym idzie – stosunek do tego świata i działanie w nim. Od swoistej dojrzałości refleksji, będącej podstawą jedności podmiotu osobowego, zależy stosunek człowieka do innych podmiotów osobowych. Od refleksji więc w dużym stopniu zależy jedność człowieka w sobie, jego jedność z innymi (communio) oraz z całością kosmosu.

Nie istnieje w naturze człowieka „automatyzm" gwarantujący takie funkcjonowanie refleksji, które zabezpieczając poczucie obiektywności, realizmu i integrując podmiotowość ludzką, aktualizowałoby faktyczne urzeczywistnianie osoby. O wiele częściej skupienie się człowieka na własnej refleksji prowadzi do różnorodnych postaw subiektywizmu i idealizmu, w istocie dezintegrujących podmiot osobowy lub izolujących go od istniejącego świata.

Stąd potrzeba w y c h o w a n i a refleksji. Wychowania przede wszystkim przez poznanie. Auto-poznanie. Rozpoznanie prawdy o sobie „od wewnątrz", w dynamicznej refleksji nie zatopionej we własnej wewnętrzności, lecz ciągle nadążającej za stałą w człowieku tendencją do transcendowania siebie, jest zarazem „związaniem siebie" od wewnątrz „poznaną prawdą". Wychowywanie własnej refleksyjności stanowi jednocześnie wychowywanie siebie – człowieka.

---

[20] *De Veritate*, 2, 6 ad 3.

Rocco BUTTIGLIONE

SUWERENNOŚĆ OSOBY I NARODU POPRZEZ KULTURĘ

Świat nie jest własnością świadomości, lecz jest powierzony świadomości i ludzkiemu podmiotowi. [...] Człowiek wolny i panujący, w przeciwieństwie do człowieka-tyrana, to człowiek konstytuujący świat w świetle prawdy i dobra.

SUWERENNOŚĆ JAKO DOMINACJA WOLI PODMIOTU

W historii filozofii i myśli politycznej Zachodu idea suwerenności kojarzy się na ogół z nieograniczoną ekspansją woli podmiotu, a w konsekwencji z mocą, która pozwala podmiotowi wolę przełożyć na czyn, pokonując opór, jaki jej stawia zastana rzeczywistość. W tym sensie suwerennym jest tylko władca (Principe), człowiek „superiorem non recognoscens" („nie uznający przełożonego"), ktoś, kto nie poddaje siebie żadnemu autorytetowi stającemu ponad jego własnym dążeniem. W świetle tak pojmowanej wolności wolnym może być z konieczności tylko ktoś jeden. Faktycznie jednak własne dążenie danego podmiotu napotyka barierę w postaci innego dążenia każdego innego podmiotu. Wolność domaga się jako adekwatnego przedmiotu dla siebie świata, czyli całości jego przedmiotów i – w imię panowania nad nimi – popada w nieusuwalną sprzeczność z wolnością każdego drugiego podmiotu. Ilekroć problem suwerenności zostanie postawiony w taki sposób, trzeba nieuchronnie przyjąć, że przeznaczeniem suwerennego podmiotu jest walka na śmierć i życie w imię potwierdzenia samego siebie.

W swej *Fenomenologii ducha*, w słynnym rozdziale poświęconym walce pana i niewolnika, G. Hegel daje nam błyskotliwą prezentację tej wizji wolności, która jednak jest dużo wcześniejsza od filozofii Heglowskiej. Możemy ją już spotkać w *Podstawach prawa natury i państwa* (*Elements of Law Nature and Politics*) Th. Hobbesa, jak również w Spinozjańskiej zasadzie, wedle której każdy tyle ma prawa, ile ma siły. Sięgając jeszcze dalej wstecz, spotykamy tę samą ideę u apologetów rzymskich, z którymi polemizuje św. Augustyn w *O państwie Bożym*, idąc zaś w kierunku naszych czasów odnajdujemy ją zarówno w Marksowskiej zasadzie walki klas, jak i w Nietzscheańskiej doktrynie domagającej się absolutnego respektu dla własnej podmiotowości.

Zasada, o której mowa, może przyjąć dwie różne, acz ściśle ze sobą zespolone postaci. Przy pierwszym jej ujęciu suwerenność jednostki popada w

kolizję z suwerennością każdej innej, z powodu ograniczonych zasobów dóbr tej ziemi. Rzeczy, które uważam za niezbędne dla siebie i którymi chcę dysponować w sposób suwerenny, stają się z tego samego powodu przedmiotem roszczeń ze strony innego podmiotu, tak że ich efektywne posiadanie może być rozstrzygnięte tylko w wyniku starcia, okazującego, kto ostatecznie ma moc nadać realną treść swemu roszczeniu suwerenności. Jest to w pewnym sensie materialistyczne ujęcie, tej zasady, ujęcie, w którym główną rolę przypisuje się roszczeniu do dysponowania dobrami ziemi.

Istnieje jednak inny jeszcze, może głębszy sposób prezentowania tego samego problemu i doniosłości tej samej konieczności. Ludzie walczą między sobą nie tylko – a przynajmniej nie przede wszystkim – o panowanie nad rzeczami. F. Nietzsche zdecydowanie uwydatnił, że pragnienie władania jest w pewnym sensie jeszcze głębsze aniżeli potrzeba chleba. Wyprzedzili go w tym względzie, oczywiście w odpowiednio różny sposób, Hegel, Hobbes czy św. Augustyn. Podmiot potwierdza sam siebie, o ile poddaje sobie świat przedmiotów. Człowiek, poznając przedmiot i konstytuując go jako taki w swej świadomości, następnie zaś używając go, czyli poddając w praktyce władaniu swej woli, ujawnia przez to swą wyższość względem niego i przekracza go. Ujawnia więc swą wyższość względem całego – w ten właśnie sposób uprzedmiotowionego – świata zewnętrznego, obejmującego także wszystkie inne podmioty ludzkie.

ANTAGONIZM DWU WOLNOŚCI

Jednakże inny podmiot ludzki, na mocy swej identycznej istoty, przeciwstawia się tej redukcji. J. P. Sartre dość dobrze opisał ten stan rzeczy: zatrzymując swe spojrzenie na drugim i biorąc go w pewnym sensie w posiadanie za pośrednictwem tego aktu, konstytuuję go jako przedmiot dla siebie. Nie mogę jednocześnie nie zdawać sobie sprawy z tego, że drugi, obejmując mnie swym własnym spojrzeniem, traktuje mnie tak samo jako przedmiot dla siebie, wprowadza mnie w świat ukonstytuowany przez swoją świadomość, w świat, którego jest – w sposób nieunikniony – panem. Moja próba przekroczenia drugiego napotyka podobną i przeciwstawną próbę drugiego, który usiłuje ze swej strony przekroczyć mnie. Swoje poczucie bezpieczeństwa, zachwiane poprzez to odkrycie, mogę odzyskać tylko wtedy, gdy uda mi się zmusić drugiego, by porzucił dążenie do przekroczenia mnie, co z kolei możliwe jest dopiero wtedy, gdy go zmuszę do bycia nikim innym jak tylko przedmiotem w obrębie m o j e g o świata, świata utworzonego przez moją podmiotowość. Moja suwerenność domaga się jako swego koniecznego warunku, by drugi został zredukowany do roli przedmiotu, to znaczy, by uznał się za mego niewolnika.

Nieuchronność kolizji i walki nie uzasadnia się tu materialistycznie, nie ma swego źródła w relatywnej ograniczoności dóbr tej ziemi. Nie może więc

zostać przezwyciężona nawet w utopijnej wizji zmierzchu „królestwa konieczności", czyli z nastaniem czasu obfitości, w którym będzie dość dóbr dla zaspokojenia wszelkich potrzeb i ludzie nie będą musieli już walczyć o posiadanie potrzebnych im rzeczy. Tutaj raczej samo istnienie wolności drugiego jest czymś nie do tolerowania. Jeśli człowiek jest istotą najbardziej godną wśród stworzeń, to w konsekwencji największym dowodem godności podmiotu jest jego zdolność zdominowania, zwyciężenia, zredukowania do stanu niewolnictwa drugiej istoty ludzkiej.

Ale zabezpieczenie siebie, jakie ja – podmiot zyskuje w drodze zniewolenia drugiego, jest jedynie prowizoryczne i dlatego niewystarczające. Zdaję sobie bowiem nadal doskonale sprawę z tego, że moje istnienie może być przekroczone przez drugiego w myśli, że jest – innymi słowy – przekraczalne na mocy swej istoty. Tak oto doświadczenie drugiego implikuje z konieczności współdoświadczenie swej własnej przygodności. Śmierć drugiego nie usuwa tego faktu. Nie jestem podmiotem po prostu, lecz tylko jednym z podmiotów, jednym pośród wielu. Tak więc nawet nieprzerwane upokarzanie drugiego nie może wyeliminować faktu, iż w jego oczach pozostanę zawsze – i wręcz nie mogę nie pozostać – przedmiotem w j e g o świecie, przedmiotem definicyjnie nieredukowalnym do mego świata i do niego niewprowadzalnym. Stąd też świadomość skazana na przyjęcie roli więźniarki tego procesu nie może być inną, jak tylko nieszczęśliwą świadomością. Wysiłek przekroczenia drugiego pozostanie z konieczności niespełniony, daremny, bezużyteczny. Tak oto „ja" stawia się zawsze w centrum świata, ale niepewność co do prawomocności zajmowanego w nim de facto miejsca przenika w sposób nieunikniony świadomość „ja", co więcej, niepewność ta rośnie w miarę gnębienia drugiego. Upokarzanie bowiem drugiego nie likwiduje faktu, iż pozostaje on nadal świadomością, która mnie osądza.

Oczywiście, dopiero co opisany świat, utworzony z tak izolowanych od siebie anarchicznych podmiotowości, nie może w rzeczywistości istnieć. Nikt nie może poważnie pretendować do traktowania świata jako wyłącznego pola swej – w taki oto sposób – suwerennej wolności. Ludzie żyją w skupiskach miejskich, w państwach, kierowani prawami, które nakładają ścisłe granice podmiotowym upodobaniom jednostek. W jakiż tedy sposób zostaje przezwyciężona owa anarchiczna wolność bez zakwestionowania założenia wyjściowego, czyli tej właśnie idei wolności, na której się opiera?

ZBIOROWOŚĆ JAKO PODMIOT SUWERENNOŚCI

W filozofii współczesnej (stanowiącej pod pewnym względem abstrakcyjny wyraz oraz skrót historii i ewolucji współczesnej świadomości politycznej) takie przezwyciężenie dokonuje się nie poprzez jednostkę, lecz poprzez jakiś byt zbiorowy, będący prawdziwym posiadaczem suwerenności. Nie jednostka, lecz państwo (albo rasa czy klasa) jedynie może być wolne. Jednost-

ka uczestniczy w wolności tylko o tyle, o ile identyfikuje się z państwem, o ile uważa się za formę cząstkową i przejściową istnienia państwa. Oznacza to, z punktu widzenia wolności jednostki, charakterystyczne odwrócenie tendencji: anarchizm przeradza się w totalizm. Właśnie na mocy faktu, iż wolność jest – wedle tejże koncepcji – z istoty swej absolutna, jednostka nie może stawiać swych spraw ponad prawami kolektywu, który jest wyłącznym właścicielem wolności. Ma to niewątpliwie tę zaletę, że pozwala eliminować konflikty, przynajmniej w obrębie grupy społecznej, z którą identyfikuje się dana jednostka. Jednakże sprzeczność przez to nie zostaje rozwiązana, lecz jedynie przesunięta na zewnątrz danej grupy. Państwo suwerenne bowiem pozostanie uwikłane w naturalną wrogość w stosunku do wszystkich pozostałych państw. Afirmacja godności i potęgi państwa zbiega się z negacją tej samej godności innych państw. We wszystkich rozważanych przypadkach jest oczywiste, że sposób, w jaki pojmuje się podmiotowość państwa, zależy ściśle od sposobu pojmowania podmiotowości poszczególnej osoby ludzkiej. Podmiotowość społeczności politycznej jest zwykle rozumiana na drodze procesu identyfikacji i projekcji, wedle modelu podmiotowości indywidualnej. Intuicja ta zresztą stoi u podstaw filozofii politycznej od czasów Platona i podjęta została w Hobbesa teorii państwa jako „człowieka sztucznego". We współczesnych teoriach, które identyfikują państwo z porządkiem prawnym i które – z drugiej strony – widzą porządek prawny jako konstytuowany przez samo państwo, powraca niczym echo antropologia, która pojmuje świat jako ukonstytuowany przez podmiot i zarazem podmiot jako samą ową aktywność autokonstytucji.

Zarówno na poziomie antropologii indywidualnej, jak i na poziomie filozofii społeczeństwa, ten sam typ uzasadniania ma swe najgłębsze źródło w trudności, jaką stanowi obecność d r u g i e g o. Aktywność konstytuująca świat, niezależnie od tego, czy się ją odniesie do podmiotu jednostkowego czy zbiorowego, nie może być aktywnością inną jak tylko jednostkową. Istnienie drugiego jest zatem teoretycznym skandalem, który próbuje się usunąć na drodze praktyki. Nie chcę oczywiście przez to powiedzieć, iż ta fundamentalna koncepcja człowieka jest w sposób wyłączny odpowiedzialna za powstawanie konfliktów w dziejach. Chcę tylko powiedzieć, iż z p e r s p e k t y w y t e j k o n c e p c j i c z ł o w i e k a k o n f l i k t p r z e r a d z a s i ę w s p o s ó b n i e u n i k n i o n y w w a l k ę n a ś m i e r ć i ż y c i e w i m i ę a f i r m a c j i s a m e g o s i e b i e. Historia ludzkości jest sama z siebie pełna przelewu krwi i wojen, niezależnie od tego, jaki przyjmują one charakter: w o j e n i d e o l o g i c z n y c h, t o t a l n y c h czy innych. Natomiast na gruncie dopiero co przedstawionej antropologii pojawia się nieuchronnie takie oto przekonanie: stan wojny pojmowany jest tutaj jako odpowiadający w sposób wyłączny samej istocie państwa i istocie człowieka, nie zaś jako zdrada (zawsze zresztą możliwa) tejże istoty.

Historia filozofii jest, niestety, na przestrzeni ostatnich dwu wieków ściśle powiązana z dziejami polityczno-społecznymi Europy. Można wręcz powiedzieć, że historia naszej epoki jest historią filozoficzną w tym mianowicie znaczeniu, iż w sam obręb dziejowego procesu wchodzą, dojrzewają i są w praktyce urzeczywistniane idee panujące dotąd tylko w historii myśli, które jednak dopiero z chwilą wejścia w obszar tejże praktyki obnażają swą bezzasadność, doznają empirycznej weryfikacji, objawiając swe nieludzkie konsekwencje i przez to również swą teoretyczną fałszywość. Marksizm w swej uproszczonej postaci kładł duży nacisk na tezę, wedle której filozofie są pochodną dziejów, czyli stanowią nadbudowę i ideologiczny wyraz rzeczywistych konfliktów społecznych i klasowych. Wydaje się, iż historia współczesną przedstawia w pewnym sensie coś dokładnie przeciwnego, że mianowicie jest urzeczywistnianiem się świata (różnych) filozofii, które jednak w tym procesie ulegają przekształceniu w ideologie. Tracą więc tym samym prawo do wyrażania prawdy uniwersalnej i zostają zredukowane do roli energii legitymującej i mobilizującej wysiłek różnych grup ludzkich dla potwierdzenia ich woli panowania.

Trzeba tu zauważyć, że dominowanie tej filozofii, w różnorakich artykulacjach i formach, przyniosło ze sobą w nieunikniony sposób zmierzch idei Europy. Europa bowiem jako kategoria par excellence kulturowa nie mogła już służyć jako rzetelne oparcie dla urzeczywistniania się woli mocy pojmowanej na sposób negatywnego transcendowania drugiego, czyli konstytuowania świata wedle miary własnej arbitralnej mocy. Podobny kryzys dotknął idei narodu. Niech nikogo nie zwiedzie retoryka, jaką posługiwały się w tym względzie reżimy: faszystowski i nazistowski, w pierwszej połowie naszego stulecia. Naród, jako konkretna historyczna rzeczywistość,zostaje tu z jednej strony wcielony w państwo, z drugiej zaś strony zastąpiony – w swej roli punktu odniesienia kulturowego – przez mit fundamentalny,o charakterze rasowym (nazizm) bądź imperatorskim (faszyzm). Osobliwe, że oba wymienione reżimy przeskakują rzeczywistą historię tworzenia się narodów włoskiego i niemieckiego – w której fundamentalną rolę odegrał chrzest i ewangelizacja ludów, które dopiero potem ukształtowały się jako narody – a nawiązują do rzeczywistości zarazem przednarodowej i przedchrześcijańskiej: do Rzymu cezarów w jednym przypadku i do pierwotnego germanizmu Armina i legend nordyckich w drugim przypadku. Później to retoryczne nadużywanie wątków narodowych zdyskredytuje powszechnie ideę samego narodu, co zresztą trwa po dziś dzień.

W historii filozofii pewnego rodzaju antycypację omawianego przebiegu historyczno-filozoficznego w naszych czasach przedstawia nam Platon w VIII księdze *Rzeczypospolitej*, gdzie opisuje człowieka „tyrana". Podstawowa wada tego człowieka polega na tym, iż chce on kierować światem, nie będąc w rzeczywistości zdolnym do kierowania samym sobą. Żywiąc roszczenie na-

rzucenia światu kształtu swej suwerennej podmiotowości, człowiek ten nie jest suwerenny w stosunku do samego siebie i nie posiada formy swej własnej podmiotowości. Dana mu jest ona w rzeczywistości w sposób jednostronny i zupełnie bezrefleksyjny od strony pasji wypełniających jego ducha. Jego podmiotowość wyraża się jako samowola, jako kaprys, który przeciwstawia się każdemu drugiemu człowiekowi właśnie dlatego, że nie odnalazł swej formy autentycznej, racjonalnej. Człowiek taki nie jest – w rzeczywistości – j e d e n, jest ich wielu. Nie wyraża jednej jedynej woli, lecz liczne i różnorakie wole kolidujące między sobą, które mogą być połączone w całość tylko aktem siły, za pomocą której jedna spośród wielu pasji duszy zdoła na pewien czas zdominować inne i narzucić im swe własne prawo. Gwałt, jaki tego rodzaju człowiek będzie objawiał w swym działaniu na zewnątrz, jest w pewnym sensie odzwierciedleniem analogicznego gwałtu, jakiego on sam doświadcza w sobie i przeciw sobie. W procesie konstytuowania swego świata człowiek ów wkłada w świat swój własny bezład wewnętrzny. Zaskakuje fakt, że Platon – w swym opisie człowieka-tyrana – antycypuje wiele obserwacji, które potem spotkamy w psychoanalizie Freudowskiej, gdzie właśnie zostaje opisana walka impulsów i gwałtowne rozwiązanie, jakim człowiek w stanie neurozy kończy tę walkę przez usunięcie i represję jednych ze swych impulsów na rzecz innych. Gwałtowne rozwiązanie napięć wewnętrznych zostaje przerzucane na świat zewnętrzny. Podmiot buduje świat swych relacji społecznych w sposób niewłaściwy, fałszywy i agresywny.

PROBLEM SUWERENNOŚCI CZŁOWIEKA W UJĘCIU FILOZOFII REALISTYCZNEJ

To, co jedynie wyzwala człowieka od takiego losu, to a f i r m a c j a p r a w d y o b i e k t y w n e j o b y c i e i d o b r u. Jest to jedno z fundamentalnych twierdzeń filozofii realistycznej, z niej też płynie w pewnym sensie wszelka realistyczna krytyka procesu filozofii absolutnego subiektywizmu, który – jak to już pokrótce mogliśmy zobaczyć – może przyjąć jedną z dwóch form: formę materialistyczną bądź formę idealistyczną.

W niniejszym przyczynku pragniemy wyjść od tego stwierdzenia i opierając się na nim pójść w dwu kierunkach. Chcemy, po pierwsze, podkreślić, co już zresztą częściowo uczyniliśmy, jak bardzo bieżące prądy filozoficzne wywierają wpływ na bieg samych dziejów, a więc też jak bardzo rozumienie konieczności filozoficznych stanowi niezastąpiony klucz do rozumienia współczesnych dziejów i dziedziny polityki. Chcemy, po drugie, lepiej zrozumieć, w j a k i s p o s ó b efektywnie funkcjonuje obiektywne odniesienie do prawdy i dobra, jak więc można ująć dynamikę i dziejowość tego procesu. Jest to sprawa ważna zwłaszcza dlatego, by zweryfikować i krytycznie ocenić często powtarzane twierdzenie, według którego filozofia opierająca się w sposób stanowczy na pojęciu prawdy obiektywnej musi z konieczności

zanegować konstytutywną rolę wolności i rozumu ludzkiego i że właśnie przez to filozofia ta w ogóle nie jest zdolna p o j ą ć dziejów, skoro rozumie się je rzekomo dopiero wtedy, gdy widzi się je jako dzieło dokonane przez ludzi, poprzez które oni sami konstytuują w sposób wolny świat, czyniąc go światem ludzkim.

Podejmując ten problem zamierzam się oprzeć z jednej strony na badaniach Karola Kardynała Wojtyły dotyczących świadomości, z drugiej zaś na filozofii dziejów Giambattisty Vico.

Można by w pewnym sensie rzec, że podział i walka bez końca stanowią cenę, którą człowiek musi płacić za swe własne istnienie jako podmiotu. Zdolność konstytuowania prawdy wydaje się rzeczywiście stanowić część składową tego, co rozumiemy przez wolność. Zwierzęta żyją w świecie już ukonstytuowanym, w świecie, który zastają i przyjmują go tak, jak się im on bezpośrednio sam przez się narzuca. Z całą pewnością jest im nieznany prometejski impuls, o którym mówił Goethe, impuls, wzbraniający człowiekowi uznać za swój własny świat inny, aniżeli „uczyniony przez siebie samego", czyli inny, niż będący tworem i ekspresją własnej samoświadomości. Przeciwnie, całą ludzką cywilizację pojąć można tylko na gruncie owego wysiłku samoświadomości nadania formy rzeczywistości naturalnej, która się temu opiera. Owa rzeczywistość natury jest – jak to wyjaśnia np. Hegel w swej *Jeaner Realphilosophie* – przyjmowana jako bariera, z którą samoświadomość walczy, aby ją znieść, co znaczyć ma: usunąć z niej do końca przedmiotowość (positività) i uczynić ją prostą i całkowitą ekspresją samej samoświadomości. Proces konstytucji świata naznaczony jest znamieniem tej właśnie walki. Gdyby człowiek z niej zrezygnował, zrezygnowałby ze swej wolności, swego człowieczeństwa, przestałby być człowiekiem. W tymże samym kontekście należy potraktować z całą powagą zarzuty Nietzschego przeciwko moralności, która rodzi się z uznania prawdy obiektywnej, nie ukonstytuowanej przez podmiot. Jest to moralność – powiada Nietzsche – dla niewolników, dla tych, którzy z lęku przed poniesieniem klęski w walce o afirmację samych siebie i swej wolności gotowi są zrezygnować ze swej wolności, czyli ze swej mocy transcendencji, pod warunkiem, że również inni z niej zrezygnują. Porządek społeczno-polityczny budowany by więc był na gruzach ludzkiej wolności.

ISTOTA PROCESU KONSTYTUCJI ŚWIATA

Aby podjąć w sposób adekwatny nasz problem, wydaje się rzeczą konieczną przede wszystkim zbadanie n a t u r y c z y n n o ś c i k o n s t y t u c j i i s t o s u n k u z g o d n o ś c i p o m i ę d z y n i ą a a f i r m a c j ą o b i e k t y w n e j p r a w d y.

Chodzi o dokładne zrozumienie tego, co właściwie jest konstytuowane w procesie konstytucji: świat w samym sobie, jego substancja ontyczna, czy

też po prostu świat dla człowieka, świat w świadomości człowieka. Rozróżnienie, wprowadzone przez kardynała Wojtyłę w książce *Osoba i czyn*, pomiędzy poznaniem przedmiotowym a samoświadomością może dopomóc w głębszym zrozumieniu także tego problemu filozofii kultury i dziejów. Istotnie, gdy mówimy, iż człowiek ma zdolność poznania obiektywnego, w którym przedmiot jest dany jako transcendentny wobec mnie, w jego absolutnej różnicy ontologicznej w stosunku do mnie jako podmiotu, oraz że posiada zdolność świadomości podmiotowej, na mocy której przedmiot jest przeze mnie przeżywany jako element mojego świata, zabarwiony emocjonalnie poprzez moje uznanie go lub odrzucenie i przynależący przez to samo nie tylko do świata przedmiotowego, lecz równocześnie także do świata swoiście ludzkiego, wówczas staje się dla mnie możliwe zrozumienie prawdziwego charakteru czynności konstytucji i jej związku z prawdą obiektywną, z jednej strony, i z wolnością podmiotu, z drugiej.

Podmiot może poznać świat obiektywny, lecz jego zadanie moralne nie kończy się wraz z dokonaniem tego aktu obiektywizacji. Przeciwnie, dokonawszy aktu poznania znajduje się on dopiero na początku. Jest rzeczą konieczną, by poznany przedmiot został ukonstytuowany w świadomości, czyli uznany i zaafirmowany w swej wartości i jako taki przyjęty w ludzkim świecie. Proces konstytucji w świecie świadomości nie jest jednak dowolny, arbitralny i nie może być rozumiany na sposób jakiegokolwiek idealizmu, subiektywistycznego czy obiektywistycznego. Interioryzacja danych dokonuje się wedle prawideł, jakich dostarcza przedmiotowa wiedza. Poznanie obiektywne stanowi granicę i punkt odniesienia dla czynności, za pomocą której podmiot konstytuuje świat w świadomości i konstytuuje go jako swój świat. Jak to w kluczowym miejscu swego przemówienia do uczonych w KUL-u zauważa Jan Paweł II: „poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się «od wewnątrz» związane poznaną prawdą, związane, a więc także «zobowiązane» do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy".

W tej perspektywie świadomość podmiotu nie jest więźniarką samej siebie i nie konstytuuje dla samej siebie nieprzekraczalnej bariery. Próba zaafirmowania własnej transcendencji wobec świata przedmiotów ma swą własną podstawę i oparcie w świadomości faktu, iż uwidaczniająca się tu wyższość podmiotu nad światem rzeczy nie uzasadnia żadną miarą prawa do arbitralnego dysponowania nad światem. Świat nie jest własnością świadomości, lecz jest powierzony świadomości i ludzkiemu podmiotowi po to, by człowiek nim kierował w sposób zgodny z obiektywną miarą dobra i prawdy, która w nim jest obecna; by rządził światem wedle zawartej w nim prawdy o dobru. W taki oto sposób konstytuuje-

my nieustannie rzeczywistość, w której żyjemy. W doświadczeniu moralnym nadajemy kształt światu rodzinnych relacji i wszelkich innych wspólnot ludzkich, do których należymy. Są one rzeczywiście, w pewnym sensie, tworzone – dokładniej współ-tworzone – przez nas. Pomimo to nie możemy ich tworzyć w sposób arbitralny, lecz tylko na gruncie prawdy obiektywnej przedmiotów, z którymi mamy do czynienia. W określonym sensie aktywność konstytucji czy współtworzenia świata ludzkiego może być również rozumiana jako dopomaganie w ujawnianiu się w całej oczywistości, a następnie w urzeczywistnianiu wartości, jakie czyste poznanie odsłania w samych przedmiotach – wedle miary naszego powołania.

INTERIORYZACJA PRAWDY A TWORZENIE KULTURY

W płaszczyźnie społeczeństwa ten sam proces dokonuje się w kulturze i jednocześnie w pracy. Kultura zresztą jest w pewnym sensie podmiotowym wymiarem pracy ludzkiej, w którym ona ujawnia właściwe jej znaczenie. Ziemia jest rzeczywistością obiektywną. Jest ona tym, czym jest, ze wszystkimi swymi górami, rzekami, dolinami czy równinami. Ziemia polska istnieje jednak również w innym wymiarze, różnym od tego wszystkiego, co się składa na jej czysto zewnętrzną przedmiotowość. Nosi ona na sobie ślady olbrzymiego trudu licznych pokoleń społeczności rolników, którzy na niej pracowali i ją uprawiali. Poprzez pracę wcielili oni przedmiotowość tego, co dane, w swą podmiotowość ludzką i przez to objawili pełniej jej sens i wartość. Oblicze ziemi zostało zmienione przez pracę człowieka, który wykarczował lasy, stworzył zapory i sztuczne jeziora, zbudował miasta i osiedla, oczywiście, wedle zasady użyteczności, lecz także wedle zasady piękna, pracując dla chleba, lecz nie tylko dla chleba. Ta sama ziemia została zinterioryzowana jako ziemia przodków: spoczywają w niej kości praojców i ojców, związała się z nią pamięć ogromnego świadectwa prawdy o człowieku, świadectwa, które jest przekazywane jako siła rozświetlająca drogi i wybory na teraz. Miejsca ziemi stają się zatem symbolami, kształtującymi krajobraz duszy i świadomości właśnie poprzez dzieła ludzi, czyli przez ich dzieje, w tym dzieła literatury, sztuki. Skałka to nie tylko piękne wzgórze w dolinie nadwiślańskiej, to także miejsce atrakcyjne dla swego architektonicznego piękna i pamiątek, jakie gromadzi. Świadectwo św. Stanisława uczyniło to miejsce ważnym dla świadomości wszystkich ludzi, którzy w jakikolwiek sposób przynależą do polskiej kultury, a także dla tych, którzy tu tylko przychodzą z dala, by poznać historię, której miejsce to stało się symbolem. Poprzez kulturę, poprzez pracę przekształcającą tworzywo świata, przez refleksję nad sensem własnego istnienia w świecie i poprzez historyczną pamięć o wartościach, jakie się ujawniły i urzeczywistniły w dokonaniach określonej grupy ludzi – konstytuujemy określoną rzeczywistość geograficz-

ną (ziemską) jako ojczyznę, czyli jako dom ojców naszych i zarazem nasz własny.

Uległość wobec prawdy i posłuszeństwo dla niej wchodzi w cały ten proces w sposób daleki od wszystkiego, co można nazwać kaprysem, presją, gwałtem, samowolą. Jest to uległość czci wobec objawiającej się tu tajemnicy, która wypełnia najgłębsze pokłady naszego przeznaczenia. Istotnie, jedynie to posłuszeństwo, ta uległość wobec obiektywnej prawdy jest w stanie integrować – bez zadawania gwałtu i bez ulegania gwałtowi – napięcia i pasje wypełniające ludzkie wnętrze. Człowiek staje się i jest suwerenny, czyli wolny, w tej mierze, w jakiej zdolny jest konstytuować swój własny świat podmiotowy nie na gruncie własnych nie uporządkowanych pasji lub warunków zewnętrznych, lecz na gruncie poznanej i uznanej, czyli zinterioryzowanej, prawdy obiektywnej.

Ma to konsekwencje o dużej doniosłości dla sposobu na przykład, w jaki pojmujemy studia uniwersyteckie i ich profil wychowawczy. I tak student historii winien nie tylko przyswoić sobie obiektywne dane dotyczące własnego kraju. Winien równocześnie wykształcić w sobie ideę swej ojczyzny, innymi słowy, nadać obiektywnym danym kształt własnej subiektywności, ożywiając je niejako formą własnej osoby. Dla studenta filozofii nie będzie z kolei wystarczająca obiektywna tylko znajomość wartości moralnych. Winien jej towarzyszyć trud ukonstytuowania ich we własnej osobie, a także w środowisku, w którym żyje. Syntetyzując, można powiedzieć, że człowiek w o l n y i p a n u j ą c y, w przeciwieństwie do c z ł o w i e k a - t y r a n a, to człowiek konstytuujący świat w ś w i e t l e p r a w d y i d o b r a.

TRZY TRANSCENDENCJE CZŁOWIEKA PRZEZ PRAWDĘ

Bezpośrednie doświadczenie poucza każdego człowieka, że nie istniejemy dzięki samym sobie, że nie dajemy sobie sami swego istnienia, że jesteśmy ukonstytuowani mocą pierwotnej zależności od bytu obiektywnego – ostatecznie od Boga – który wyprzedza nas nie tylko z punktu widzenia czasu, lecz również z punktu widzenia daru konstytuowania sensu naszego istnienia. Samo ziszczenie się naszej racjonalności zakłada już w sposób istotny racjonalność ostateczną świata rozpoznawalną przez ducha ludzkiego. Zresztą od Galileusza po Leibniza nauka współczesna nie negowała nigdy tego właśnie swego założenia, lecz ujawniała, że jest tego absolutnie świadoma. U podstaw współczesnego ateizmu natomiast stoi raczej odwrócenie stosunku pomiędzy świadomością a poznaniem, w wyniku którego świadomość nie uznaje już swej zależności od prawdy, ale – kierując się wolą mocy – pretenduje do swobodnego dysponowania danymi dostarczanymi przez poznanie. Chce to czynić wbrew respektowi należnemu radykalnie znakowej strukturze poznania, wskazującej nieustannie na obecność w świecie człowieka, In-

nego (Drugiego), który jako horyzont każdej jego nie tłumaczącej się samą sobą do końca części – staje się także jedynym gwarantem jego pierwszej konstytucji, w dialogu z którą dopiero dokonywać się może jedynie „drugie stworzenie", powierzone człowiekowi poprzez kulturę.

Dopiero na uznaniu tego stanu rzeczy polega, w pewnym sensie, swoista „transcendencja wstępująca" („w górę"), będąca zarazem „transcendencją zstępującą do wnętrza samego człowieka" („w głąb"), która kieruje „transcendencją na zewnątrz" i czyni ją prawdziwą, wyznaczając właściwą jej miarę. Rzeczywiście, z jednej strony „transcendencja w górę i w głąb samego siebie" jest dynamizmem, poprzez który podmiot jedynie może odnaleźć swe ostateczne ugruntowanie i ostateczne zabezpieczenie swej własnej tożsamości, mocą którego nie musi, z drugiej strony, ciągle na nowo potwierdzać się w swym istnieniu, zajmując postawę zdecydowanie negatywną wobec świata przedmiotów. Oto także co czyni możliwym przejście od postawy „mieć" do postawy „być". W rzeczywistości bowiem afirmacja drugiego, a ostatecznie Boga, daje nieporównalnie głębsze poczucie wartości swej własnej osoby, aniżeli poczucie wyższości zdobywane okazywaniem własnej przewagi nad rzeczami i drugimi ludźmi. Rzeczy stają się tu przedmiotami nie tyle na mocy władania nimi, lecz raczej na mocy roztaczania nad nimi opieki, otaczania ich troską, aby dzięki niej uzyskały właściwą im pełnię, która nie pozostaje w opozycji do właściwego ich używania ze strony człowieka, przeciwnie, pozostaje z nią w harmonii. Z drugiej strony, transcendencja w głąb swego wnętrza i w górę pozwala spotkać drugiego jako drugiego bez obawy uprzedmiotowienia, przeciwnie, w odkryciu postawy spotkania z drugim w dobru, w którym wspólne transcendowanie w górę, zwłaszcza zaś uznanie wspólne zależności od – i przynależności do – Boga podbudowuje w najgłębszy sposób ich wzajemną komunię.

Tenże sam proces można spotkać w dziejach nie tylko poszczególnych jednostek, lecz również w dziejach narodów. Kiedy proces konstytuowania świata jako własnego świata unoszony jest niejako świadomością pierwotnego obdarowania, mocą którego w ogóle świat, jak i sam podmiot istnieją, wówczas własna konstytucja świata nie przeciwstawia się, lecz wychodzi naprzeciw analogicznemu procesowi, jakiego dokonują inne jednostki ludzkie. Każdy, konstytuując swój własny świat, konstytuuje zarazem świat wspólny. Rzecz jasna, dokonuje się to na różnych poziomach, jakie obejmują zarówno jednostki, jak i narody. Jakość wkładu danego narodu we wspólne dziedzictwo kulturowe ludzkości można mierzyć mocą jego przewagi nad innymi i zdolnością narzucania całym obszarom świata sposobu bycia, będącego sposobem bycia własnego świata, wedle siły własnego prawa i wedle miary własnej potęgi. Wszelako udział ten i uczestnictwo można mierzyć, przeciwnie, zdolnością do tworzenia wspólnoty budowanej na wspólnym afirmowaniu tego, by być w służbie prawdy.

W pierwszym przypadku suwerenność narodu zależeć będzie od siły, która wyrazi się w zręczności prowadzenia polityki i wojny. Będzie ona zbiegać się z umiejętnością zniewalania, nie wyzwalania. W drugim przypadku suwerenność narodu będzie się opierać i wyrażać przede wszystkim p o p r z e z j e g o k u l t u r ę, czyli w jego zdolności dawania pewnym układom czynników geograficznych, układom sposobów wytwarzania, układom wydarzeń – f o r m y ś w i a t a d l a c z ł o w i e k a. W formie tej jedna jedyna prawda o człowieku uzyska szczególną konkretyzację oraz emocjonalną i egzystencjalną oczywistość, oczywistość urzeczywistniania się konkretnych wcieleń poszczególnych indywidualności ludzkich, stanowiących dany naród. Jak długo trwa ta forma, tak długo naród pozostaje suwerenny, nawet gdyby musiał doznawać w sposób bolesny pozbawienia go suwerenności politycznej bądź był drastycznie ograniczony możności stanowienia o sobie w relacjach międzynarodowych. Może on zostać pozbawiony wrunków, by móc decydować o tym, c o c z y n i ć, gdyż jego działanie zostaje skrępowane przez sąsiadów silniejszych, bardziej przebiegłych i bardziej niesprawiedliwych. Zachowuje on jednak swą suwerenność, jak długo jest zdolny decydować o swej własnej tożsamości, o swym k i m – i j a k – m a b y ć.

Z drugiej zaś strony, ani człowiek-tyran, ani państwo tyrańskie nie mogą być naprawdę suwerenne, nawet gdy podporządkują sobie wielu innych. Niezdolni do transcendencji w górę mogą posiadać wiele dóbr, lecz właściwie n i e s ą, gdyż nie nawiązali więzi z prawdą, która jedynie pozwala uzyskać tożsamość i trwałość ich własnego istnienia, a to na mocy objawionego przez nie prawdziwego sensu, akceptowanego i podzielanego na równi – i wraz – z drugimi. Zamiast być drogą w stronę jedynej prawdy o człowieku, życie tego rodzaju społeczności wiedzie przerywaną ścieżką, nie prowadzącą do żadnego miejsca.

Istnieje szacowne motto średniowieczne, które wyraża w syntetycznej formie wszystko to, co w tym przyczynku starałem się powiedzieć. Brzmi ono: „Servire Deo est regnare" („Służyć Bogu to królować"). Transcendencja w górę wyzwala – mocą zawartej w niej afirmacji prawdy we wszelkich sprawach i wymiarach ludzkich. Jedynie wówczas człowiek staje się kimś na miarę swego królewskiego zadania „oddawania sprawiedliwości", to znaczy przydzielania każdej rzeczy jej własnego imienia, czyli roli i wartości, jakie każdej z nich jest należne – czy to w świecie przyrody, czy to w ludzkiej wspólnocie.

Tłum. *T. S.*

Klemens SZANIAWSKI

O ETHOSIE PRAWDY

Prawda powinna być respektowana dla niej samej, a nie w wyniku kalkulacji utylitarnych. Kalkulacje te bowiem wcale nie muszą przemawiać na rzecz prawdy, przynajmniej w perspektywie doraźnej.

Inspiracją do napisania poniższych uwag było przemówienie do przedstawicieli świata nauki, wygłoszone przez Jana Pawła II w Lublinie w dniu 9 VI 1987 roku (drukowane w tym numerze „Ethosu"). Czuję się adresatem słów Papieskich – zarówno w sensie literalnym, gdyż miałem szczęście być wówczas wśród słuchaczy w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jak też z racji przynależności do wielkiej i stale rosnącej rzeszy ludzi, dla których uprawianie nauki jest przywilejem i obowiązkiem.

Nie zamierzam dokonywać egzegezy przemówienia. Pragnę raczej przekazać te myśli, które ono we mnie budzi, gdy do niego dzisiaj wracam. Jest to więc w jakiejś mierze tekst osobisty, gdyż inny czytelnik uzna zapewne inne wątki przesłania Papieskiego za ważniejsze.

Dla mnie najważniejsze było to, co dotyczy aksjologicznego statusu prawdy. Wiadomo, że bywał on kwestionowany na gruncie tych teorii, które redukują prawdę do roli narzędzia służącego innym wartościom. W istocie, utylitarna wartość prawdy jest tak oczywista, że już samo jej przypomnienie ociera się niebezpiecznie o banał. W naszych czasach konsekwencje praktyczne sukcesów poznawczych nie wymagają reklamy. Można co najwyżej poświęcić chwilę niewesołej refleksji wynikającemu stąd uprzywilejowaniu tych prawd, które dotyczą rzeczywistości materialnej: ich zlekceważenie mści się szybko i dotkliwie, jak pouczają na przykład niedawne perypetie genetyki i jej zastosowań. Nie korzystają natomiast z tak mocnej bariery ochronnej prawdy humanistyczne. Nic dziwnego, że bywają obiektem bezceremonialnego traktowania, motywowanego – w imię doraźnej korzyści – złudną nadzieją, że można tak czynić bezkarnie przez czas dowolnie długi.

W każdym razie, z uwagi na olbrzymią wartość prawdy jako instrumentu sprawnego działania, rodzi się pokusa, by w tej właśnie funkcji upatrywać jej sensu aksjologicznego. Pokusa ta, obca starożytności, jest raczej znamieniem naszych czasów.

W „Przemówieniu lubelskim" – tak je będę skrótowo nazywał – prawda jako wartość autonomiczna doznaje pełnej rehabilitacji. Kluczowy w moim rozumieniu fragment tekstu brzmi następująco. „Człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza. Dlatego, że przez swój umysł zwrócony jest z natury ku prawdzie. W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje." I w jednym z następnych akapitów: „Im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkryciem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości, tym bardziej pogłębia się racja ludzkiej podmiotowości. Racja ta dotyczy nie tylko – i nie tyle – człowieka wśród świata, ile jeszcze bardziej człowieka wśród ludzi, człowieka w społeczeństwie."

Słowa te stawiają prawdę wśród wartości autonomicznych i naczelnych. Skoro zdolność do poznania prawdy, do świadomego orzekania prawdziwych sądów o rzeczywistości jest konstytutywną cechą człowieka, wyróżniającą go jako takiego w świecie, w którym dane mu żyć, to pragmatyczny aspekt prawdy – jakkolwiek ważny – schodzi na plan dalszy. Ma to konsekwencje etyczne, którym warto poświęcić chwilę namysłu.

Mówiąc najogólniej, prawda powinna być respektowana dla niej samej, a nie w wyniku kalkulacji utylitarnych. Kalkulacje te bowiem wcale nie muszą przemawiać na rzecz prawdy, przynajmniej w perspektywie doraźnej. Jeśli więc dla poszanowania prawdy będziemy szukać motywacji aksjologicznej w płynącym z niej pożytku, jeśli od pożytku tego uzależnimy status prawdy w życiu prywatnym czy publicznym, wynik będzie zmienny jako funkcja okoliczności oraz rachunku bezpośrednich zysków i strat.

Nietrudno zauważyć, że notorycznie tak bywa, a sposobów doznawania przez prawdę uszczerbku jest zbyt wiele, by można je tu wyliczyć. Byłaby to zresztą czynność zbędna, gdyż znamy je nieźle z codziennego doświadczenia. Najdotkliwsze, a i najpospolitsze zapewne, są prawdy pozorne, owe półprawdy, którym łatwiej jest zyskać posłuch niż nieprawdom jawnym, zwłaszcza wśród tych odbiorców, którzy z jakichś względów a priori skłonni są dać im wiarę. Dochodzi tym sposobem w świadomości ludzkiej do niebezpiecznej kontaminacji prawdy z nieprawdą, które to zatarcie granicy usprawiedliwiane jest rzekomymi koniecznościami praktycznymi.

Życie publiczne dostarcza bogatego repertuaru przykładów. Eliminacja prawd niewygodnych przez ingerencje cenzuralne jest tylko najjaskrawszym przejawem instrumentalnego traktowania prawdy. Tendencyjne zestawianie faktów, niejawna zmiana znaczeń słów, wreszcie tzw. kłamstwo za pomocą prawdy – oto kilka dalszych pozycji tego niewesołego rejestru. W gorzko-ironicznym poemacie *Dziecię Europy* Cz. Miłosz charakteryzuje tę manipulację prawdą w słowach następujących:

> **Z małego nasienia prawdy wyprowadzaj roślinę kłamstwa,**
> **Nie naśladuj tych co kłamią lekceważąc rzeczywistość.**

Niech kłamstwo logiczniejsze będzie od wydarzeń,
Aby znużeni wędrówką znaleźli w nim ukojenie.

Praktyki tego typu są, jak się zdaje, nie do obrony nawet na gruncie czysto pragmatycznym – pod warunkiem, że bilans zysków i strat przeprowadza się w nieco dłuższej perspektywie czasowej. Ujemne skutki utraty zaufania do źródeł przekazu zawsze się w końcu ujawniają, choć nieraz każą na siebie czekać dość długo. Tym sposobem argument naiwności, tak chętnie kierowany przez polityków przeciw obrońcom integralności prawdy, daje się bez trudu obrócić przeciw nim samym. W kontekście „Przemówienia lubelskiego" argumentacja tego typu wydaje się jednak drugorzędna. Aksjologiczna autonomia prawdy usuwa ją na dalszy plan.

Z wyznaczonego przez „Przemówienie lubelskie" punktu widzenia mało istotne wydaje się też ewentualne rozróżnienie prawd bardziej i mniej ważnych, a to w tym celu, by szacunku bezwzględnego wymagać tylko dla tych pierwszych. Pomijam już kwestię arbitralności takich rozróżnień, które zawsze uzależnione są od przyjętego kryterium. Wynikające stąd trudności w wytyczeniu linii demarkacyjnej nie likwidują przecież faktu, że pewne prawdy ogólne, na przykład te, które dotyczą egzystencji ludzkiej, są w oczywisty sposób ważniejsze od jednostkowych konstatacji na temat na przykład dzisiejszej pogody. Czyli zróżnicowanie nie jest fikcyjne. Ma ono również aspekt etyczny, ponieważ w pewnych kwestiach mamy, jak sądzę, obowiązek moralny dociekania prawdy. To są właśnie te prawdy najważniejsze. Nie jest jednak tak, że zróżnicowaniu ważności odpowiada zróżnicowanie uprawnień – w tym mianowicie sensie, że poszanowanie bezwzględne przysługuje tylko prawdom znajdującym się na szczycie hierarchii. Jeśli trafnie odczytuję sens cytowanych słów „Przemówienia lubelskiego", to zakładają one integralność prawdy. W przeciwnym bowiem razie zdolność do jej poznawania trudno byłoby uznać za jeden z wyróżników człowieczeństwa.

Tak mówiąc, nie mogę oczywiście zaprzeczyć istnieniu konfliktów wartości, w których to konfliktach prawda jest tylko jedną ze stron. Drugą stroną konfliktu bywają wartości inne, takie np. jak miłosierdzie, w imię którego prawda jest zatajana lub nawet wręcz negowana. Paradygmatycznym przykładem, cytowanym w tym kontekście, jest oszukiwanie osoby beznadziejnie chorej przez lekarza oraz najbliższe otoczenie. Zadaje się pytanie o moralną słuszność takiego postępowania. Nie sądzę, by tego rodzaju kwestie można było przekonywająco rozstrzygać w sposób ogólny, wedle recepty, która raz na zawsze ustala hierarchię wchodzących w grę wartości. Jest raczej tak, że rozstrzygnięcie zależy od indywidualnych cech sytuacji, których z góry wyspecyfikować się nie da. Skazani jesteśmy na własne rozeznanie w tej materii, a słowa „skazani" używam nie bez powodu. Każdemu jest przecież znane uczucie bolesnego rozdarcia, które towarzyszy decyzji poświęcenia jednej wartości w imię innej.

Przypominam te raczej elementarne fakty dla podkreślenia, że akceptacja tezy, iż prawda jest wartością autonomiczną, nie uchyla konieczności dokonywania wyboru między prawdą a innymi – równie autonomicznymi – wartościami. Wiadomo, że w konflikcie wartości – niekiedy bardzo dramatycznym – prawda potrafi zwyciężać, o czym świadczy przykład tych, którym życie własne i bliskich wydawało się mniej cenne od tego, co za prawdę uważali. Oczywiście nie każda prawda wytrzymuje próbę sytuacji ekstremalnej, zresztą prawdy błahe nie są na taką próbę wystawiane.

Zdolność do poświęcenia innych wartości w imię prawdy jest wyrazem uznania jej autonomiczności. Dowodów mniej jaskrawych dostarcza w obfitości obserwacja potoczna. Widzimy mianowicie, że ludzie poszukują prawdy dla niej samej. Chcą ją znać i podejmują w tym celu wysiłki, nieraz bardzo znaczne, niezależnie od ewentualnych pożytków, a często ze świadomością, że t a prawda żadnego pożytku przynieść nie może. Powiada się, że zaspokajają w ten sposób swoją ciekawość, i jest w takim stwierdzeniu nutka lekceważenia. Tymczasem bezinteresowna ciekawość poznawcza, pragnienie wiedzy o świecie, potrzeba jego zrozumienia – to cechy psychiki ludzkiej nie zasługujące na zbagatelizowanie. Istnieją oczywiście bardziej i mniej szlachetne formy ciekawości, zauważmy jednak, że z dezaprobatą spotykają się ci, którzy ograniczając się do wiadomości zawodowo lub praktycznie potrzebnych żyją niejako bezrefleksyjnie. Jak gdyby zakopywali do ziemi ów biblijny talent, który został im dany. „Przemówienie lubelskie" utwierdza nas w słuszności takiej oceny, głosząc tezę, iż zdolność postrzegania prawdy jest jednym ze źródeł podmiotowości człowieka.

Z faktu, iż w przypadku konfliktu prawda musi niekiedy ustąpić pierwszeństwa innym wartościom, czyni się usprawiedliwienie procedury, którą wcześniej uznaliśmy za niedopuszczalną. Nobilitacja manipulowania prawdą dokonuje się przez odwołanie do celu, który przecież może być godnym moralnej aprobaty. Wartość przypisana owemu celowi ma usprawiedliwić doraźne zło, jakim jest odstąpienie od prawdy. Próbuje się w ten sposób uzasadnić pospolite w świecie dzisiejszym praktyki indoktrynacyjne i propagandowe, którym szczególnego wymiaru społecznego przydaje technika audiowizualnego docierania do milionów ludzi.

Argumentacja ta jest oczywiście nieprzekonywająca, jak nieskuteczne jest w ogóle usprawiedliwianie niegodnych środków za pomocą szlachetnego celu, jakiemu mają rzekomo służyć. Kto traktuje na serio tezę, iż prawda jest wartością absolutną, ten nie wyrazi zgody na manipulatorskie jej użycie w służbie deklarowanego ideału. Tyle można i należy powiedzieć ze względów, by tak rzec, ogólnych, tj. z uwagi na etyczną relację celów i środków. Wydaje się jednak, że zakaz manipulacji prawdą znajduje wsparcie w argumentacji odwołującej się specyficznie do natury prawdy oraz roli, jaką ona odgrywa w stosunkach międzyludzkich.

Wspomnę tu o względach dwojakiej natury. Pierwszym jest ten, że człowiek – każdy człowiek – ma prawo do prawdy. Ten, kto narusza to prawo, narusza godność ludzką, traktuje bowiem okłamywanych jako narzędzie realizacji swoich celów, a nie jako osoby, którym należy się szacunek. Gwałcąc prawo do znajomości prawdy okazuje się ludziom lekceważenie. Jest to jakaś forma pogardy. Znakomitym obrazem literackim takiej sytuacji jest znane opowiadanie Vercorsa (Jean Bruller) pt. *Kłamstwo polityczne*. Tym, którzy go nie pamiętają, przypomnę, że bohater opowiadania, imieniem Gaspar, ma jako członek tajnego sprzysiężenia wykonać polecenie. Jest nim złożenie fałszywych zeznań przed konspiracyjnym sądem. Zeznania mają obciążyć kogoś, kto – jak go zapewniają – jest winien zdrady nie dającej się inaczej udowodnić. Początkowa decyzja wykonania polecenia załamuje się, gdy w kulminacyjnym momencie składania zeznań Gaspar uprzytamnia sobie, patrząc w twarze ufających mu ludzi, że wykorzystanie ich zaufania byłoby właśnie aktem pogardy wobec nich.

Tak więc przeciw manipulowaniu prawdą, choćby miało ono służyć godnym aprobaty celom, przemawia wzgląd czysto etyczny, jakim jest wymóg szacunku dla osoby ludzkiej. Ale przemawia też argument, częściowo przynajmniej praktyczny, o stale rosnącym znaczeniu. Mam na myśli fakt, iż w swoich przekonaniach jesteśmy w coraz większym stopniu uzależnieni od innych ludzi. Tylko znikoma część tego, co uważamy za prawdę, została uwierzytelniona przez nas samych. Cała olbrzymia reszta opiera się na zaufaniu do kompetencji i rzetelności wykorzystywanych źródeł informacji.

Nie ma innego wyjścia. Poznawanie świata dawno przestało być działalnością indywidualną (jeśli było nią kiedykolwiek) i stało się, jak wszystko co społeczne, przedmiotem kooperacji. Nie jesteśmy w stanie docierać osobiście do prawd, które chcemy poznać: brak nam przygotowania i czasu. Nie ma też takiej konieczności, dopóki możemy w tej kwestii polegać na innych. Nie możemy jednak polegać, jeśli wprowadzanie w błąd staje się dopuszczalnym sposobem sterowania ludźmi, choćby sterowanie to było motywowane godziwym celem.

Są to oczywiście konstatacje banalne. W kontekście rozmyślań nad „Przemówieniem lubelskim" zasługują, być może, na przypomnienie, ponieważ samowystarczalność jednostki ludzkiej w dochodzeniu do prawdy bywa na ogół przeceniana. W konsekwencji uchodzi uwadze fakt, że koniunkturalne ustępstwa wobec zasady przestrzegania prawdy blokują do niej – w dalszej perspektywie – drogę, ponieważ unieważniają jej źródła. Ze źródeł tych pochodzi ogromna większość tego, co uważamy za swoją wiedzę, czyli znaną nam prawdę o świecie.

Współczesna technika pozwala amplifikować nieprawdę (czy też zdeformowaną prawdę) do gigantycznych społecznie rozmiarów, a istniejący w wielu społeczeństwach monopol dysponowania tą techniką zdaje się zapewniać

manipulatorom bezkarność, w sensie braku możliwości kontroli ich poczynań. Jest to oczywiście bezkarność pozorna. Zarzut niepraktycznego moralizatorstwa wysuwany przez polityków wobec ludzi protestujących przeciw temu procederowi można z łatwością zdyskwalifikować, byle spojrzenie sięgało nieco dalej niż doraźna korzyść manipulatora.

Nie miejsce tutaj na dyskutowanie środków, jakimi może się bronić jednostka zagrożona w swoim dostępie do prawdy. Postulat krytycyzmu był w swojej postaci ogólnej lansowany przez wielu filozofów, niektórzy zaś (K. Popper) uczynili zeń główny składnik swej filozofii poznania. W pewnych dziedzinach nauki, np. w historii, krytycyzm został skodyfikowany w postaci szczegółowych zaleceń.

W tym miejscu pragnę zauważyć, że dostrzeżenie kolektywnego charakteru poznawania prawdy spowodowało w ostatnich dziesięcioleciach kryzys w filozofii nauki. Uprawiana w sposób tradycyjny, zajmowała się ona już to analizą gotowych wytworów działalności badawczej, czyli strukturą teorii i ich odniesieniem do rzeczywistości, już to metodami stosowanymi przez badacza, głównie w odniesieniu do przyjętej aparatury pojęciowej oraz do uzasadniania twierdzeń.

Obecnie takie spojrzenie na poznanie naukowe wypierane jest w coraz większym stopniu przez ujęcie historyczne i socjologiczne. Stawia ono sobie za cel odtworzenie faktycznego przebiegu rozwoju nauki, w odróżnieniu od „rekonstrukcji" nauki w duchu idealizacyjnym i normatywnym.

Byłoby to cennym uzupełnieniem metodologii tradycyjnej, gdyby między tymi odmiennymi ujęciami zachodził przynajmniej jakiś kontakt – nie mówiąc już o kooperacji. Jest jednak inaczej. Konwergencja, zbieżność ku wspólnemu celowi nie następuje, łatwo natomiast zaobserwować tendencje monopolistyczne. Jednym ze skutków tego stanu rzeczy – i dlatego właśnie tę kwestię tu poruszam – jest wyeliminowanie pojęcia prawdy z analizy poznania naukowego. Rozwój tego poznania objawia się nam jako szczególna gra rozgrywana przez specjalistów w danej dziedzinie nauki, w której to grze rzeczywistość badana nie jest partnerem o uprawnieniach dających się wyraźnie sprecyzować. To by już bowiem było niedopuszczalnie ahistoryczne, byłoby absolutyzacją naszego dzisiejszego punktu widzenia. W tej sytuacji zapytywanie o prawdę staje się zbędne, a nawet kłopotliwe. Prawda jako kategoria epistemologiczna jest wyraźnie w odwrocie.

Obserwuje się podobne zjawisko wśród samych uczonych. Gdy uprawiają oni autorefleksję, pojęcie prawdy nie wydaje im się przydatne do określenia celu własnej działalności. Może razi ich pewna patetyczność tego słowa? A może wolą go unikać wobec jego „nieoperacyjności", skoro stanowcze orzeczenie prawdy nie jest prawie nigdy możliwe, z uwagi na notoryczną hipotetyczność wszelkiej wiedzy empirycznej? W każdym razie jest w użyciu mnogość określeń zastępczych, z prawdą bynajmniej nie synonimicznych. Czy można

jednak bez odwołania się do tego pojęcia sformułować obowiązujący każdego uczonego (i nie tylko jego) postulat intelektualnej rzetelności? Wydaje się to wątpliwe.

Jakie problemy stwarza ethos prawdy? Przede wszystkim te, które wynikają ze szczerego zamiaru dochowania prawdzie wierności. Nie jest to łatwe – wbrew wywodzącemu się ze starożytności stereotypowi, wedle którego prawda jest piękna i przez samą swoją atrakcyjność zwycięża, wystarczy tylko ulec jej wpływowi. Tymczasem prawda nader często jest nieatrakcyjna właśnie, ponieważ wymaga zastrzeżeń, ograniczeń, rozróżnień pojęciowych, umiarkowania. Ona przeważnie „leży pośrodku", gdy tymczasem podniecające intelektualnie są właśnie skrajności. Historia filozofii dostarcza licznych przykładów w tym względzie: systemy filozoficzne, które usiłowały (na ogół bezskutecznie) sprowadzić wszystko do jednej zasady, zyskiwały licznych zwolenników dzięki swemu radykalizmowi. Rezygnacja z uproszczeń, wprowadzenie komplikacji, zbliżały dany system do prawdy, ale zarazem pozbawiały go siły przyciągającej umysły.

Poważniejsza trudność wynika z ewentualnej niezgodności prawdy z interesami lub pragnieniami podmiotu. Jest to zjawisko od dawna znane i opisane przez psychologię pod nazwą „dysonansu poznawczego". Rozwiązanie takiego dysonansu polega na rezygnacji bądź z zaspokojenia pragnień, bądź z uznania prawdy. To ostatnie dokonuje się najczęściej w drodze samooszustwa, przybierającego niekiedy bardzo subtelne formy. Gdyby dorabianie uzasadnień do idei, którą z jakichś względów pragnie się – wbrew faktom – uratować, było świadomie popełnianym szalbierstwem, mielibyśmy do czynienia ze zjawiskiem pożałowania godnym, ale mało interesującym i w gruncie rzeczy niegroźnym, jako zło zbyt oczywiste, by mogli w nim współuczestniczyć ludzie uczciwi. Rzecz jest niestety bardziej skomplikowana.

Nie tak odległe doświadczenia pokazują, że ludzie ożywieni najlepszymi intencjami (w tym również pragnieniem respektowania prawdy) i zarazem reprezentujący wysoki poziom wyrobienia intelektualnego rozmijali się z prawdą w sposób, który w nich samych budzi dzisiaj zdumienie. Próba zrozumienia tego zjawiska prowadzi do wniosku, że prawda przegrywa w dysonansie poznawczym niekoniecznie w wyniku świadomej nierzetelności lub wskutek prymitywizmu myślowego. Prawdziwym winowajcą okazuje się najczęściej brak czujności wobec własnej motywacji. Od pokusy zdeformowanego widzenia rzeczywistości nikt nie jest całkowicie wolny. A pokusie tej można ulec nie zdając sobie z tego sprawy, zachowując przeto subiektywne poczucie myślenia w dobrej wierze.

Pozostawiam otwartym problem pewnej antynomiczności opisanego przed chwilą zjawiska. Prawda jest przecież warunkiem skuteczności działań podejmowanych przy jej założeniu. Jeśli więc deformujemy ją np. przez myślenie życzeniowe, czyli dlatego że pragnęlibyśmy, aby było inaczej niż jest,

to uniemożliwiamy sobie realizację celów (niekiedy wyznaczonych przez te same pragnienia), przynajmniej w tych wypadkach, gdy owa realizacja uzależniona jest od uznania tej właśnie prawdy.

Uwarunkowanie skuteczności poczynań ludzkich przez zgodne z prawdą rozpoznanie rzeczywistości wprowadza do ethosu prawdy pewien element, o którym warto wspomnieć. Stwarza mianowicie obowiązek poznania tych prawd, które są niezbędne dla osiągnięcia celów etycznie dodatnich. Jeśli zgodzimy się z Tadeuszem Kotarbińskim co do tego, że mamy obowiązek s k u t e c z n e g o – w granicach naszych możliwości – zabiegania o cele godziwe (bo, jak powiada porzekadło ludowe, dobrymi chęciami piekło jest wybrukowane), to implikowana jest przez ten postulat zasada wyboru prawd sprawnościowo niezbędnych.

Wszystkiego poznać nie możemy ani nie musimy. Kryteria, którymi się kierujemy dokonując selekcji pytań, są różnej natury. Należy do nich kryterium wyznaczone przez sprzężenie poznania z etyką. Z „Przemówienia lubelskiego": „Na gruncie metodycznego poznania, a więc nauki, tu przebiega też linia spotkania z filozofią, w szczególności z etyką – także poniekąd z teologią". Odnotujmy zatem problem ogólny: jakie pytania musimy sobie zadawać jako osoby ludzkie, czyli z tego punktu widzenia, który został określony w „Przemówieniu lubelskim"? Ze znajomości jakich prawd zrezygnować nam nie wolno?

Wreszcie ostatnia uwaga zainspirowana przez wątek prawdy, zawarty w „Przemówieniu lubelskim". Mam na myśli piękne, imponujące bogactwem znaczeń skontrastowanie dwóch niebezpieczeństw, określonych następująco: „Człowiek też w imię prawdy o samym sobie musi przeciwstawić się dwojakiej pokusie: pokusie uczynienia prawdy o sobie poddaną swej wolności oraz pokusie uczynienia siebie poddanym światu rzeczy; musi się oprzeć zarówno pokusie samo-ubóstwienia, jak i pokusie samo-urzeczowienia. Wedle wyrażenia autora średniowiecznego: «Positus est in medio homo: nec bestia – nec deus»!"

Na temat niebezpieczeństw samo-urzeczowienia istnieje bogata literatura. Zbyteczne by było powtarzanie zawartych w niej diagnoz. Może tylko dodam, że wspomniana na wstępie redukcja prawdy do roli instrumentu działania wydaje się istotnym warunkiem urzeczowienia człowieka. Chciałbym natomiast poświęcić chwilę uwagi pokusie samo-ubóstwienia.

Co to właściwie znaczy „uczynić prawdę o sobie poddaną swej wolności"? Czytamy dalej, że człowiek „kuszony jest iluzją, że prawdę o dobru i złu pozna dopiero wtedy, gdy sam będzie o niej decydował". Czyli w pierwszej warstwie znaczeniowej zawarte jest twierdzenie, że wartości etyczne oraz ich przeciwieństwa nie są kreacją ludzką, lecz istnieją obiektywnie w sposób od człowieka niezależny. Przy nieco szerszej interpretacji można rozciągnąć tę przestrogę przed pokusą kreacji na wszelkie prawdy w ogóle, choć nie są one owym woluntaryzmem zagrożone w stopniu tak wielkim jak etyczne.

Czy nie można jednak w słowach Papieża dostrzec wskazówki ogólniejszej jeszcze, dotyczącej stosunku człowieka do prawdy? „Samo-ubóstwienie" polegałoby wówczas na zadufaniu, na nie podlegającej zakwestionowaniu pewności, że się prawdę posiadło. Stąd już krok tylko do przeświadczenia, że można tę prawdę narzucać innym. Kto sobie takie uprawnienie przypisuje, ten istotnie jest – we własnym mniemaniu – s i c u t d e u s.

Niestety, historia ludzkości – to w znacznej mierze dzieje wymuszania akceptacji czyichś przekonań. Środki przymusu się zmieniały, istota sprawy pozostawała ta sama. Nie jest bowiem istotne, czy groźbą jest spalenie na stosie czy obóz „reedukacyjny" lub zamknięcie w zakładzie psychiatrycznym, czy też subtelniejsze sposoby wywierania presji. Istotne jest, że systematycznie gwałci się prawo człowieka do samodzielnego dochodzenia prawdy, choćby wynikiem tych poszukiwań miał być oczywisty fałsz. Właściwą postawą wobec prawdy nie jest zadufanie, lecz pokora dopuszczająca możliwość błędu. Jest to bodaj najlepsze antidotum na pokusę dyktowania innym, co mają za prawdę uważać.

Być może, iż moja interpretacja „samo-ubóstwienia" idzie za daleko. W takim razie byłaby to raczej glossa na marginesie „Przemówienia lubelskiego", niż udana próba jego odczytania. Ale może wierność interpretacyjna nie jest w tym wypadku najważniejsza? Słowa skierowane w Lublinie do ludzi nauki pełnią przede wszystkim tę rolę, że skłaniają do zastanowienia nad ethosem prawdy, który jest istotą naszego zawodu.

O ETHOS NAUKI

Ks. Józef MAJKA

WOLNOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ BADACZA

Ludzie nauki, oddani służbie tajemnicy, powinni być świadomi błędów przeszłości i odnowić świadomość odpowiedzialności nie tylko za naukę (i jej osiągnięcia), ale i za każdego człowieka.

Wiadomo dość powszechnie, że zarówno pojęcie wolności, jak i odpowiedzialności ma wiele znaczeń i każda próba ich definiowania utrudniłaby nam jedynie zbliżenie się do zagadnienia, które ma być przedmiotem naszych rozważań. Jakieś ich zarysowanie jest jednak niezbędne. Spróbujemy tego dokonać przez wprowadzenie prostego rozróżnienia, które zresztą nie jest nowe. Rozróżnijmy więc wolność wewnętrzną i zewnętrzną oraz takież same dwa rodzaje odpowiedzialności. Podstawowe znaczenie ma tutaj wolność i odpowiedzialność wewnętrzna, będąca wyrazem godności człowieka, a nawet w jakimś sensie jej sprawdzianem. Wolność i odpowiedzialność, tak rozumiane, chodzą zawsze w parze: tam zaczyna się odpowiedzialność, gdzie zaczyna się wolność, i w tym samym punkcie obydwie się kończą; oczywiście, nie oznacza to, że są one jednym i tym samym. Przeciwnie, wolność i odpowiedzialność oglądane od zewnątrz idą zawsze oddzielnie: jeżeli mi wolno, to znaczy nie jestem odpowiedzialny, bo nie odpowiadam, nie ponoszę konsekwencji, jeżeli natomiast jestem odpowiedzialny, to znaczy, że mi nie wolno. Nas interesuje jedynie pierwsze rozumienie tych pojęć.

Chcemy mówić o wolności i odpowiedzialności naukowców jako badaczy w nawiązaniu do przesłanek i myśli zawartych w przemówieniu Jana Pawła II do przedstawicieli świata nauki, wygłoszonym w Lublinie 9 VI 1987 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Naukowcy są nie tylko badaczami, ale także zajmują się dydaktyką, i jeżeli zajmujemy się tu jedynie ich działalnością badawczą, to nie znaczy, że chcemy bronić tezy, iż tak być nie powinno. Przeciwnie, uważamy, że te dwa rodzaje działań naukowca wzajemnie sobie pomagają. Chodzi nam jedynie o pewne zacieśnienie i tak rozległego zagadnienia, ale także o podkreślenie, że z etycznego punktu widzenia są to dwa istotnie różne rodzaje działań, tak że przy ich ocenie należy się odwoływać do różnych przesłanek.

1. Podmiotowość badacza. Rozwój nauk szczegółowych – najpierw przyrodniczych, a potem humanistycznych – przyczynił się do zakłócenia tej harmonii między teologią i filozofią, o jakiej można było mówić na uniwersytetach średniowiecza i czasów nowożytnych i która zapewniała tym uczelniom mocną podmiotowość społeczną. Niezależność uniwersytetów dawała uczonym wysoką rangę społeczną i szeroką swobodę badań naukowych, nie wykluczającą jednak ingerencji Kościoła w wypadku, kiedy głoszone przez nich tezy były wyraźnie sprzeczne z jego dogmatami. Casus Galileusza jest najbardziej znanym tego rodzaju konfliktem i przyczynił się niewątpliwie do osłabienia zależności nauki od Kościoła i jego decyzji. Nie znaczy to jednak, że osłabienie wpływu Kościoła na naukę zapewniło jej całkowitą niezależność. Przeciwnie, powstają nowe rodzaje zależności, od których nauki nie są w stanie się wyzwolić.

Najpierw ulegają one dominacji ideologicznej, co ogranicza zakres ich poszukiwań, wpływa na metody badań, a także na ich wyniki. Dotyczy to nie tylko nauk humanistycznych, ale także przyrodniczych. Drugi rodzaj zależności to dominacja polityczna, która często nie tylko pozbawia naukowców ich podmiotowości, ale odbiera niezależność całym środowiskom naukowym, wprzęgając je w służbę celów politycznych, podbojów, a nawet kończy się tragicznie dla poszczególnych badaczy, którzy nie chcą ulec presji, jaka jest na nich wywierana. Trzeci rodzaj zależności – to zależność ekonomiczna. Badania naukowe stają się coraz bardziej kosztowne i ci, którzy je finansują, narzucają badaczom tematy i kierunki badań lub domagają się określonych sposobów stosowania ich wyników. Wszystko to godzi w godność osobową badacza naukowego, ogranicza jego wolność, czyni go narzędziem realizacji celów narzuconych mu z zewnątrz. Sytuację pogarsza fakt, że zmierza się do coraz to dalej posuniętej specjalizacji, na skutek czego badacz nie widzi całości zagadnień, traci sprzed oczu pełny obraz świata i nie jest w stanie odnaleźć się i określić jako podmiot i cel wszystkich poczynań badawczych, określić własnej transcendencji w stosunku do świata przez siebie badanego, wyznaczyć swej odrębności w stosunku do przedmiotu badań. Następuje w związku z tym oddzielenie nauk przyrodniczych od humanistycznych z wyraźną szkodą dla jednych i drugich. W ten sposób wyzwolenie nauk spod wpływu Kościoła doprowadziło jedynie do ich pełniejszego zniewolenia. Dlatego Jan Paweł II stawia na samym początku swego przemówienia problem odbudowy podmiotowości ludzi nauki oraz wspólnot naukowców.

Zmierzając do pogłębienia problematyki podmiotowości badacza naukowego, Papież odwołuje się do tekstu Księgi Rodzaju zawierającego ilustrację badawczej konfrontacji człowieka ze światem (2, 19-20). Człowiek, mianowicie, nazywa stworzenia przedstawiane mu przez Boga, a więc określa je i porządkuje, ale równocześnie stwierdza swoją w stosunku do nich transcen-

dencję, „nie znajduje wśród nich sobie równego". W tej pierwszej konfrontacji człowiek przeżywa swoją odrębność, świadomość swej wyższości, swej intencjonalnej, ale i potencjalnej dominacji, swej podmiotowości. Mieści się w tym nie tylko obraz badawczej relacji człowieka do świata, ale także refleksji własnej jaźni, swojego szczególnego miejsca w świecie oraz odpowiedzialności za jego kształtowanie, do którego został przecież powołany.

Proces poznawczy człowieka w stosunku do świata jest rodzajem uprzedmiotawiania rzeczywistości poznawanej, ujmowania jej w intencjonalne posiadanie, porządkowania, zapanowania nad nią, a w konsekwencji uczynienia jej środkiem do osiągnięcia własnych celów, wreszcie jej przemiany. Badawcze poznanie leży przecież u podstaw technicznego opanowania przyrody. Proces ten jest w swojej istocie bardzo złożony, tak iż nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie, czy rzeczywistość jest taka, jaką ją poznajemy, czy też poznajemy ją taką, jakimi jesteśmy, jakie są nasze możliwości poznawcze i struktury myślowe. Na pewno jednak i samo poznanie, i postępujące w ślad za nim porządkowanie i przekształcanie świata powinno zmierzać do tego, ażeby świat ten uczynić bardziej ludzkim.

Dlatego zapewne Jan Paweł II kładzie tak wielki nacisk na to, ażeby poznaniu świata odpowiadała zawsze jego niejako antyteza, czyli refleksja człowieka nad sobą samym. „Im dalej sięga wysiłek związany z poznaniem, czyli odkryciem prawdy o przedmiotowej rzeczywistości, tym bardziej pogłębia się racja ludzkiej podmiotowości"[1].

Ten rozwój samowiedzy człowieka w miarę poznawania świata wydaje się być procesem zupełnie naturalnym, niemal automatycznym, ale Papież widzi tu jednak pewne zagrożenia. Refleksja nad człowiekiem niejako nie nadąża za rozwojem nauk przyrodniczych. Człowiek zafascynowany światem i przekonany, że poznaje go wystarczająco, zaczyna się w nim gubić, traci z oczu wielkość swego człowieczeństwa, a przynajmniej traci zdolność uporania się z własnymi problemami. Powstają wprawdzie nauki o człowieku, ale ich rozwój jest hamowany między innymi przez przyrodniczy sposób myślenia, który na dłuższą metę okazuje się niewystarczający także dla samych nauk przyrodniczych i zaczyna hamować ich rozwój. „Paradoksalnie można powiedzieć – oto słowa Jana Pawła II – że w miarę postępu wiedzy w świecie – w wymiarach makro i mikro – człowiek coraz bardziej musi na gruncie postępu cywilizacji scjentystyczno-technicznych bronić prawdy o sobie samym"[2].

Rodzi się pytanie, jak to się dzieje, że rozwój nauk przyrodniczych nie idzie w parze ze wzrostem mądrości człowieka, z utwierdzaniem się jego

---

[1] Jan Paweł II, *Do końca ich umiłował. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 roku*, Città del Vaticano 1987, s. 46.

[2] Tamże.

podmiotowości, jego wolności i odpowiedzialności. Muszą być w tym procesie poznawania rzeczywistości jakieś hamulce, które nie pozwalają człowiekowi równocześnie zwrócić się ku sobie samemu, by odnajdywał swoją godność. Wydaje się, że przyczyny tego stanu rzeczy można szukać w trzech kierunkach: w tym, co człowiek poznaje, w samym człowieku poznającym i w systemie społecznym, który wpływa na zmianę relacji między poznającym a przedmiotem poznania.

Nie każda eksploracja świata otwiera człowieka na Prawdę i nie każde uzupełnianie wiedzy o nim czyni nas mądrzejszymi. Bywały takie badania, które czyniły w oczach badaczy świat mniejszym i bardziej uproszczonym, a wiele technicznych osiągnięć naukowych nie pogłębiało w żadnym stopniu samowiedzy badaczy, nie umacniało ich podmiotowości, ale przeciwnie, pogrążało ich w coraz to głębsze zależności wewnętrzne i zewnętrzne. „Przemądrzały", ale nie mądry wiek XIX, był niewątpliwie wiekiem rozwoju badań przyrodniczych, a nawet także humanistycznych, a pozostawił po sobie ogromnie zubożony obraz świata i skarykaturowany obraz człowieka. To, co człowiek poznawał, nie przyczyniało się jakoś do odnajdywania jego ludzkiej godności.

Przyczyn tego faktu należy jednak szukać także w samym poznającym człowieku. Wiek XIX jest często określany jako wiek ideologii. Niektóre z nich zaciążyły także nad sposobami myślenia i badań w naszym stuleciu i wyzwolenie z tego dziedzictwa okazało się bardzo trudne. Przesłanki bowiem ideologiczne, formujące myślenie badacza, pozostają poza kontrolą jego badań, a wpływają w istotny sposób na kształt teorii naukowych, bez których wszak żadne badanie nie jest możliwe. Pozytywizm i materializm sprawiają na przykład, że podmiot poznający ginie całkowicie z pola badania, a nawet programowo jest jednym z elementów świata. Jeżeli nawet staje się w naukach humanistycznych przedmiotem badań, to z założenia zostaje on odarty ze swej podmiotowości. W takim schemacie badawczym badanie świata, a nawet człowieka, nie łączy się w żadnym stopniu z afirmacją podmiotowości badacza. Przywołany więc przez Papieża biblijny schemat poznania nie znajduje tu zastosowania, a problem podmiotowości badacza przestaje po prostu istnieć.

Racja podmiotowości dotyczy, jak mówi Jan Paweł II, „nie tylko – i nie tyle – człowieka wśród świata, ile jeszcze bardziej: człowieka wśród ludzi, człowieka w społeczeństwie"[3]. Badania naukowe, podobnie jak każda praca, są niewątpliwie służbą społeczną. Jeżeli jednak praca osiąga pełną wartość wtedy tylko, gdy jest wykonywana w klimacie wolności, to w szczególny sposób wolności tej potrzebuje nauka. Zniewolenie umysłu zagraża bezpośrednio egzystencji człowieka, a niezależnie od tego – hamuje rozwój nauki i

[3] Tamże.

wpływa bezpośrednio na fałszowanie wyników jej badań. Uniemożliwia rozwój osobowy człowieka i zagraża społeczeństwu.

Dobro społeczne wymaga więc ochrony podmiotowości badacza. Nie może się to dokonać inaczej, jak przez ochronę wolności i podmiotowości wspólnot badawczych, niezależności środowisk naukowych. Zagadnienie wolności nauki i badań naukowych jest złożone i bynajmniej niejednoznaczne. Ma ono także swój wymiar etyczny, który stał się ostatnio przedmiotem żywych dyskusji. Należałoby więc się na nim skupić.

2. Wolność nauki. Sprawa wolności nauki kojarzy się niemal każdemu ze stosunkiem nauki i religii, gdyż w tych niejako wymiarach została ona spopularyzowana przez liberałów wszelkiej maści co najmniej od czasów słynnego procesu Galileusza. Nie tylko Kościół katolicki, ale i Kościoły protestanckie były i są oskarżane o hamowanie rozwoju nauki, a szczytowym wykwitem tego nieprzejednanego stanowiska Kościoła w stosunku do postępu naukowego jest – zdaniem niektórych – ogłoszony przez Piusa IX *Syllabus*. Nie jest naszym zamiarem przeprowadzanie apologii stanowiska, jakie zajmowały Kościoły w sprawie niektórych teorii naukowych (nie tylko w dziedzinie nauk przyrodniczych, ale i humanistycznych) oraz założeń, na jakich się one opierały, i wyprowadzanych z nich światopoglądowych interpretacji. Nie zajmiemy się również próbą odpowiedzi na pytanie, czy w poszczególnych wypadkach te właśnie założenia i interpretacje nie stanowiły uzasadnionej przyczyny obaw i zastrzeżeń wysuwanych przez kościoły pod adresem rzeczonych teorii. Obserwacja całości sporów i konfliktów, jakie na tym tle powstawały, pozwala dziś z perspektywy czasu i wobec dokonującej się stopniowo rewizji stanowisk po jednej i drugiej stronie sformułować wniosek, że ważną, a może nawet główną przyczyną tych sporów była (nie cofnijmy się przed tym sformułowaniem) – arogancka postawa w stosunku do Prawdy, zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie. Jedna strona uważała, że ma Prawdę i nad nią panuje, druga natomiast, że jest w stanie bezbłędnie ją odkryć za pomocą posiadanych narzędzi, a zatem może również nad nią zapanować. Jednej i drugiej stronie brak było należytej pokory wobec Prawdy, wobec Tajemnicy, do której jedynie w duchu pokory i samokrytycyzmu w stosunku do uzyskiwanych wyników możemy się z trudnością zbliżać. Można chyba mieć nadzieję, że z tej dziecięcej choroby zarówno nauki szczegółowe, jak i teologia zaczynają się powoli wyzwalać. Takie wyzwalanie było zapewne pierwszym krokiem w kierunku wolności nauki, choć droga do całkowitego jej wyzwolenia jeszcze bardzo daleka.

Nie należy przymykać oczu na to, że ten wielowiekowy okres walki o wyzwolenie nauki spod wpływów religii przesłaniał liberałom inne źródła jej zniewolenia, które mogły okazać się dla nauki nie mniej, a może nawet bardziej niebezpieczne, i które do dziś zniewalają ją bardzo skutecznie – nie tylko od zewnątrz, ale także od wewnątrz.

Zniewolenie badacza od wewnątrz polega na tym, że środowisko kulturowe, wychowanie i nauczanie narzuciły mu określone struktury myślowe, które determinują jego obraz świata oraz system metod, za pomocą których zmierza on do jego badania. Trudność polega na tym, że te prekoncepcje są mu niejako dane i nie podlegają krytyce w ramach systemu badawczego, jakim się posługuje. Najczęściej stanowią one elementy składowe systemów ideologicznych, czyli zespołów idei przyjętych, a przynajmniej nie kwestionowanych w środowisku i służących jako uzasadnienie systemów społeczno-politycznych i społeczno-gospodarczych. Przeciwstawienie się im wymaga więc nie tylko wysokiego stopnia dojrzałości intelektualnej i niezależności duchowej, ale także zwyczajnej odwagi cywilnej. Przykładem takich zespołów ideologicznych, determinujących, a nawet zniewalających umysły na przestrzeni ostatnich dwóch wieków, był pozytywizm i materializm, którym podporządkowały się niemal bez zastrzeżeń nie tylko nauki przyrodnicze, ale i niektóre kierunki nauk humanistycznych. Trzeba było zaiste niemałej odwagi, ażeby podjąć ich krytykę lub nawet tylko nie liczyć się z opartymi na nich prekoncepcjami w badaniach naukowych.

Zniewolenie nauki może jednak pochodzić także od zewnątrz. Ma ono charakter czy to polityczny, czy to gospodarczy, ale najczęściej te dwa środki ucisku wzajemnie się wspomagają. Niewola ta przybiera często bardzo drastyczny charakter: wiadomo przecież, jaki był los przedstawicieli nauki starających się zachować choćby cień niezależności za czasów Hitlera i Stalina. Najczęściej jednak nie idzie o wyniszczenie naukowców, lecz o podporządkowanie ich wysiłków celom politycznym i gospodarczym, także celom prowadzenia wojen i podbojów, a więc skierowanie ich prac przeciw człowiekowi, a nawet przeciw ludzkości – co jest oczywistym wynaturzeniem. Jeśli się zważy, że koszty badań naukowych niepomiernie wzrosły i stale wzrastają, co znowu dotyczy nie tylko nauk przyrodniczych, ale i humanistycznych, a korzyści, jakie mogą przynosić ich wyniki polityce i gospodarce, są również coraz większe – stanie się jasne, że zagrożenie wolności nauki urasta do rangi jednego z najważniejszych problemów współczesnego świata. Budzi to niepokój Kościoła, któremu Jan Paweł II daje wyraz już w swojej pierwszej encyklice *Redemptor Hominis* (16), i coraz to wyraźniej angażuje Kościół w obronie tej wolności.

Zagrożenie, jakie niesie z sobą zniewolenie nauki, można rozważać co najmniej w trzech wymiarach:

a) Najłatwiej dostrzegalny i najbardziej spopularyzowany jest problem wykorzystywania wyników badań naukowych przeciw człowiekowi, w sensie niszczenia jego fizycznej egzystencji. Problem jest bardzo stary, choć w ostatnich dziesiątkach lat przybrał nowy wymiar, a przez to samo inną jakość, na skutek ogromnego udoskonalenia technik niszczenia, zwłaszcza przez produkowanie broni atomowej.

b) Wyniki badań naukowych mogą być jednak wykorzystane także do manipulowania człowiekiem w sensie biologicznym, psychologicznym i społecznym. Zagrażają one zatem nie tylko i nie tyle egzystencji, ile osobowości człowieka, a więc i jego godności. Jest to znowu niebezpieczne wynaturzenie, bo podczas gdy nauka z natury swojej powinna przyczyniać się do budowania godności człowieka, ochrony i poszerzania jego niezależności i stawać się ważnym czynnikiem potwierdzenia jego transcendencji, tu jest ona używana jako środek jego uprzedmiotowienia. Poprzez wyniki badań naukowych człowiek staje się igraszką w rękach innych ludzi.

c) Mówiąc o wolności nauki, mamy przede wszystkim na myśli wolność badań naukowych oraz wolność i uprawnienia człowieka, który się tym badaniom oddaje. Służba Prawdzie jest niewątpliwie szczególnym powołaniem człowieka; trzeba więc najpierw mówić o prawie do wyboru takiego właśnie powołania oraz możliwości jego realizacji stosownie do chęci, zdolności i gotowości do ofiary, jakiej każde – a także to powołanie – wymaga. Stworzenie równych szans w tym zakresie jest problemem polityki społecznej i nie budzi większych zastrzeżeń jako zasada etyczna. Ale wolność nauki to przede wszystkim wolność badań naukowych, a więc swoboda wyboru kierunku i tematu zainteresowań badawczych, metod i hipotez badań oraz swoboda interpretacji uzyskiwanych wyników, zgodnie z prawidłami metodologii nauk w konfrontacji z osiągnięciami innych badaczy oraz innych dyscyplin naukowych. Jest to wreszcie prawo do publikowania lub niepublikowania uzyskanych wyników, zgodnie z nakazami prawego sumienia badacza, oraz prawo do decyzji o praktycznym wykorzystaniu rezultatów badań.

Sama tylko enumeracja tych uprawnień prowadzi nas do spontanicznego niemal wniosku, że ich realizacja we współczesnym systemie organizacji i finansowania badań naukowych staje się bardzo trudna i niezmiernie skomplikowana. Rodzi się wątpliwość, czy i w jakim stopniu wyzwolenie nauki jest w ogóle możliwe, skoro badacze naukowi muszą pracować w zespołach naukowych, które stanowią część składową szerszych systemów organizacyjnych, a niekiedy także podlegają zespołom opracowującym ogólne plany badań lub też formułującym zapotrzebowanie na określone rodzaje badań, a nawet na ściśle sprecyzowane tematy.

Jak więc pogodzić „system rządowych zamówień badawczych" i polityczne zapotrzebowanie na „naukową podbudowę ideologii społeczno-politycznych" z wolnością i uprawnieniami uczonych oraz środowisk twórczych. Jeszcze trudniejszą sprawą jest opracowanie bezpiecznego systemu finansowania nauki przez społeczeństwo, nie pociągającego za sobą dyktatu dla naukowców. Rozwiązanie tych antynomii byłoby łatwiejsze, gdyby istniała możliwość zapewnienia planom i poczynaniom naukowym oraz osiągnięciom w tym zakresie całkowitej jawności. Wtedy bowiem działalność naukowa znalazłaby się pod publiczną kontrolą, ale i ochroną społeczną. Do tej ochrony

naukowcy mogliby się w każdej chwili w warunkach demokracji odwołać. Zarówno jednak same badania naukowe, jak i ich wyniki są często objęte tajemnicą państwową lub przemysłową, co utrudnia lub całkowicie uniemożliwia uczonym odwołanie się do opinii społecznej w przypadku naruszenia ich uprawnień.

Dodajmy tu, że istnieje w praktyce jeszcze jedna forma ucisku, a nawet wyzysku uczonych, a zwłaszcza wynalazców: ludzie administrujący nauką (nie zawsze uczeni z prawdziwego zdarzenia) czasami są skłonni „dzielić się" z podległymi sobie badaczami lub wynalazcami owocami ich twórczej pracy.

Wynika z tego, że walka o wolność nauki nie tylko nie została wygrana, ale się jeszcze nawet na dobrą sprawę nie zaczęła, a z wypowiedzi Jana Pawła II wynika, że Kościół współczesny uważa za swój obowiązek do niej się włączyć, traktując ją jako jeden z bardzo ważnych elementów walki o prawa człowieka oraz o jego godność. Wszystkie bowiem wymienione formy ucisku naukowców, których tu zresztą szczegółowo nie możemy opisać, zmierzają jednoznacznie do pozbawienia ich podmiotowości społecznej i uwłaczają ich wielkiemu społecznemu powołaniu do służenia Prawdzie. Taka degradacja naukowca prowadzi często do jego alienacji i uniemożliwia mu pełnienie w duchu odpowiedzialności jego zaszczytnej służby dla dobra ludzkości.

3. Odpowiedzialność badacza. Ta sytuacja grzechu społecznego, w jakiej znajduje się – najczęściej bez własnej winy – współczesny badacz naukowy, nie zwalnia go bynajmniej od odpowiedzialności moralnej za sposób realizacji swojego powołania. Nawet wtedy, gdy sytuacja społeczna badacza byłaby tak ciężka, jak owych 120 konstruktorów lotniczych, których Stalin kazał zamknąć w jednym z budynków Moskwy, ażeby pracując w warunkach więziennych szybciej opracowali zadane konstrukcje samolotów bojowych wobec zbliżającej się wojny w 1941 r. – nie zwalniała ona jednak tych ludzi z pozytywnej lub też negatywnej odpowiedzialności za to, co robili. Wielu z nich zresztą (nawet spośród tych, którzy zostali przywiezieni z łagrów) uważało, pomimo wszystko, że pełni służbę patriotyczną dla dobra swego narodu.

W każdej jednak – także i w takiej – sytuacji badacz naukowy musi stanąć i staje wobec problemów etycznych, musi postawić sobie pytanie, co może czynić, a czego mu czynić nie wolno, a także – do czego jest zobowiązany, a jakich działań może zaniechać. Innymi słowy, powinien oceniać swoje działania nie tylko w świetle kryteriów poprawności metodologicznej i celowości poznawczej oraz praktycznej, ale także w świetle kryteriów dobra i zła, czyli w świetle kryteriów etycznych. Zagadnienie jest o tyle złożone, że od dwóch prawie wieków są w świecie środowiska, które właśnie naukę uważają za najwyższą wartość, której każde działanie powinno być podporządkowane, i że są to bardzo często właśnie środowiska naukowe albo uważające się za takie. Opinia taka jest podtrzymywana nawet wtedy, kiedy fak-

tycznie nauka jest podporządkowana interesom politycznym i gospodarczym.

Pomimo to można i należy mówić o etyce badań naukowych, a w ostatnich dziesiątkach lat stało się to palącą koniecznością, bo okazało się, że w wielu wypadkach nauka obróciła się przeciw człowiekowi. Rodzi się jednak problem zasad etycznych w dziedzinie działalności naukowej. Sama zresztą koncepcja zasady etycznej jest dla mentalności naukowej trudna do przyjęcia: jest po prostu nienaukowa, bo naukowe jest tylko to, co można opisać, zważyć, zmierzyć, policzyć, przekształcić, przetworzyć itp. W wielu wypadkach nie dostrzega się natomiast tego, że teza, iż nauka jest najwyższą wartością, jest także zasadą etyczną, tyle że fałszywą i bardzo często przyjmowaną nieświadomie.

Ludzie, przejęci ideą demokracji i identyfikujący różne jej formy z wolnością, byliby skłonni zastąpić etykę i jej zasady jakąś instytucją demokratyczną i gotowi byliby zgodzić się na to, że to jest dopuszczalne w nauce, na co godzą się wszyscy lub co najmniej jakaś, w taki lub inny sposób, zaprogramowana większość. Jednak większość opinii nie może zastąpić zasady etycznej. Nie można w oparciu o consensus ogółu budować żadnej obiektywistycznej moralności, a tym bardziej moralności ludzi nauki i działalności naukowo-badawczej[4].

Jedna jest tylko podstawowa zasada etyczna i ta sama obowiązuje każdego badacza, tak jak każdego człowieka, i jedna jest tylko podstawa oceny działalności naukowej, ta sama, wedle której oceniamy wszystkie zachowania moralne każdego człowieka. Zasadą tą jest prawda o godności osobowej człowieka i jego powołaniu do uczestnictwa w Bożej naturze, jego transcendencji w stosunku do całego świata widzialnego, podlegającego badaniu. Opierając się na tej najogólniejszej normie postępowania moralnego, można w stosunku do badawczo-naukowej działalności człowieka sformułować trzy zasady szczegółowe:

1. Badania naukowe nie mogą uwłaczać godności człowieka, który nie może być traktowany jako r z e c z lub narzędzie procesu badawczego;
2. Badania naukowe nie mogą zmierzać bezpośrednio do niszczenia życia ludzkiego ani zagrażać przeżyciu całej ludzkości;
3. Badania naukowe nie mogą bezpośrednio zagrażać realizacji powołania człowieka ani zmierzać do zamknięcia ludziom drogi do zbawienia.

Niektórzy uważają, że pierwszy i drugi postulat implikują nakaz ochrony każdej formy życia[5]. Postulaty te nie wymagają, jak się wydaje, bliższych uzasadnień. Ograniczymy się zatem jedynie do kilku uwag wyjaśniających oraz pewnych egzemplifikacji.

---

[4] L. Kerstiens, R. Krenzer, H. Staudinger, *Ethik der Wissenschaft und Technologie*, „IBW-Journal" 1988, nr 1, s. 5 nn.

[5] Tamże, s. 4.

Pierwszy z nich dotyczy najpierw godności samego badacza, którego posłannictwo jest w takim stopniu szczególne i określające pozycję człowieka wobec świata, że nie może ono być traktowane jako narzędzie do jakichkolwiek celów, nie może stać się przedmiotem manipulacji, tak jak przedmiotem manipulacji nie może stać się posłannictwo kapłana. Zniewolenie nauki godzi przede wszystkim w godność naukowca, czyni go „fałszywym prorokiem". Chodzi tu jednak także o ochronę godności człowieka wobec nauki w tym sensie, że człowiek jako osoba, a tym bardziej człowiek jako gatunek, nie może być przedmiotem eksperymentu, który zagrażałby jego życiu lub cechom osobowościowym, a nawet gatunkowym. Żaden z celów naukowych – ani rozwój tzw. badań podstawowych, to znaczy rozszerzanie wiedzy o człowieku i świecie, ani tym bardziej żadne korzyści zewnętrzne (społeczne, gospodarcze) – nie usprawiedliwia i nie może usprawiedliwiać potraktowania w badaniach naukowych choćby jednego tylko człowieka jako środka do tych celów. Godność człowieka, który jest obrazem Boga i przedmiotem Jego miłości aż do ofiary krzyżowej, należy uznać i ogłosić jako wartość absolutną i nienaruszalną.

Obowiązek poszanowania życia ludzkiego nie budzi na ogół wątpliwości, choć rozwój nauki i techniki skomplikował niewątpliwie oceny moralne w tym zakresie. Uczony może się często tłumaczyć tym, że nie zawsze da się przewidzieć, jakie zastosowanie znajdą wyniki jego badań. Kiedy wynaleziono pierwszy laser, nikt prawdopodobnie nie przeczuwał, że będą budowane działa laserowe i że będą prowadzone prace nad SDI. Do takich usprawiedliwień nie mogą się jednak uciekać twórcy bomby atomowej czy wodorowej. Wypadki, w których uczeni mogą uspokajać swoje sumienia niemożnością przewidywania, w jaki sposób wyniki ich prac mogą być wykorzystane przeciw człowiekowi, a nawet do zbrodni przeciw ludzkości, są stosunkowo rzadkie. Nie są to ludzie, którym wolno by było nie zastanawiać się nad skutkami swoich działań, tak, ażeby mogli tłumaczyć się niewiedzą w dziedzinie moralnej. Nie należy zbyt łatwo wierzyć w bajeczki o naiwnych uczonych i złych menedżerach, generałach i dyktatorach. Dotyczy to nie tylko odpowiedzialności za poszczególne wynalazki i ich wdrażanie, ale także za proces skażenia środowiska i zagrożenia egzystencji ludności z tego właśnie powodu. Obwinia się o to przemysł i gospodarkę, a nikogo nie dziwi milczenie uczonych, choć to oni są w pierwszym rzędzie powołani do przeciwdziałania temu procesowi. Odpowiedzialność uczonych polega nie tylko na tym, że są oni zobowiązani do zaniechania pewnych działań, ale także do pozytywnego przeciwdziałania zgubnym skutkom ich osiągnięć.

Nie należy także przymykać oczu na to, że w ciągu ostatnich zwłaszcza dwóch stuleci rozwój nauk, a więc wyniki prac uczonych, przyczynił się do zniewolenia i degradacji człowieka i zacieśnienia jego horyzontów myślowych. Jest to oczywiście ciężkie oskarżenie i już słyszę ten krzyk, jaki się w

związku z tym podniesie. Ale czyż nie jest prawdą, że to naukowcy wmawiali światu przez całe dziesiątki lat, iż świat nie ma już dla nich tajemnic, że wszelkie perspektywy człowieka zamykają się w granicach materii, że religia i zbawienie religijne jest po prostu mitem? Czy to nie rozwój nauki i techniki wtłoczył człowieka w służbę przemysłu, uczynił go niewolnikiem maszyny, przyczynił się do centralizacji władzy i wytworzył skuteczne narzędzia ucisku w rękach władców? Czy to nie rozwój nowoczesnych środków zabijania uczynił wojny straszliwymi rzeziami nie tylko żołnierzy, ale i całej ludności, i napełnił świat strachem, któremu tak przecież potężne państwa nie potrafią niczego przeciwstawić? Czy wreszcie nie rozwój nauk przyrodniczych i humanistycznych pozbawił człowieka zdolności myślenia i samodzielnej oceny, a uczynił go połykaczem gotowych informacji i spreparowanych ocen, zmierzając do zamienienia ludzi w stada?

Można by zapewne rozszerzać i uszczegółowiać ten rachunek sumienia czy też listę oskarżeń pod adresem nauki ostatnich dziesiątków, a nawet dwóch setek lat. Chcemy jedynie podkreślić, że krzywda współczesnego człowieka, a może jeszcze najbliższych pokoleń, polega nie tylko na tym, że owoc nauki – technika, obróciła się przeciw niemu i długo jeszcze zapewne będzie stanowiła poważną groźbę. Jest jeszcze druga krzywda: próbowano odebrać człowiekowi świadomość tajemnicy, a przez to samo pozbawiano go nadziei i odzierano z jego ludzkiej godności.

Gwałtowny rozwój nauk przyrodnicznych i technicznych w ciągu ostatnich dziesiątków lat pozwala jednak na pewien optymizm. Wydaje się, że nauki te stanęły znowu oko w oko z tajemnicą i odnalazły swoją wobec niej pokorę. Szereg, wydawało się, niewzruszonych teorii legło w gruzach, a w każdym razie okazały się one niewystarczające i cząstkowe. Nauka przez to, że dostrzegła tajemnicę, zbliżyła się swoim zadaniem do religii i teologii. Dzięki temu człowiek w oczach nauki stał się większy, jego godność wyraźniejsza, a jego prawa osobowe nienaruszalne. Rosną szanse wolności. Ale ludzie nauki, oddani służbie tajemnicy[6], powinni być świadomi błędów przeszłości i odnowić świadomość odpowiedzialności nie tylko za naukę (i jej osiągnięcia), ale i za każdego człowieka, któremu nauka powinna służyć. Środowiska naukowe powinny ożywić świadomość swej podmiotowości i swej rangi w życiu poszczególnych narodów i całej ludzkości.

---

[6] Ks. J. Majka, *Służba tajemnicy*, „Colloquium Salutis" 1985, nr 16, s. 5 nn.

Antoni B. STĘPIEŃ

FILOZOF KLASYCZNY WOBEC KULTURY WSPÓŁCZESNEJ*

Chodzi o to, żeby jeszcze raz uświadomić sobie zakres kompetencji ludzkiego rozumu oraz jego pozycję, zarówno w poznaniu, jak i w całokształcie bytu ludzkiego.

O kulturze będę mówił w aspekcie tego, co filozofa szczególnie interesuje, tzn. chcę zwrócić uwagę na to, że współczesna kultura w swojej wielkiej złożoności charakteryzuje się pewnymi zjawiskami, które z punktu możliwości budowy racjonalnego obrazu świata są szczególnie niepokojące. Zacznę od rzeczy ogólnie znanej.

Mianowicie, daleko posunięta partykularyzacja i specjalizacja wszelkich naszych kompetencji życiowych i związane z tym partykularyzacja i specjalizacja świadomości naszej pozycji w bycie prowadzi do głębokiego i szerokiego uzależnienia od innych, od otoczenia, od nie rozpoznanych do końca mechanizmów działających w środowisku. Jest to uzależnienie różnokierunkowe: z jednej strony wielokierunkowość uzależnienia, z drugiej standaryzacja, powielanie schematów, szczególnie wzmocnione działaniem masowych środków przekazu. Gwałtowne tempo różnokierunkowych przemian powoduje, że już od dawna obserwujemy coś w rodzaju zadyszki, i to zadyszki wielorakiej – w sferze biologicznej, psychologicznej, społecznej, kulturowej. Mówi się, że wchodzimy w drugą fazę rewolucji naukowo-technicznej. Są pewne zjawiska, które przechodzą ciągle w poprzek różnych uwarstwień i rejonizacji. Niektórzy uważają, że takim dominującym zjawiskiem jest w obecnej chwili obawa przed wojną atomową. U nas ta obawa występuje w mniejszym stopniu. Można zaobserwować wiele innych takich zjawisk, które przechodzą przez różne przekroje społeczne i przez różne środowiska kulturowe. Ponieważ to wszystko przebiega z wielką dynamiką, uzależniony wielostronnie człowiek czuje się w pojedynkę i nawet w małych grupach, w których na co dzień przebywa, coraz bardziej zachwiany. Pojawia się tu pytanie o wyjście z takiej sytuacji.

---

* Tekst niniejszy jest odczytem wygłoszonym podczas Konwersatorium Myśli Jana Pawła II, KUL,11 III 1987 r., stąd pewne jego właściwości stylistyczne. – Red.

W tym miejscu właśnie filozof czuje się kompetentny i zobowiązany. Filozof, który uważa, że póki filozofia będzie wiedzą ukierunkowaną mądrościowo, musi stać się rdzeniem każdego światopoglądu, który ma szansę być trwałą podstawą organizacji ludzkiego bytu, a nie tylko doraźną reakcją na powstałą sytuację. Niestety, to mądrościowe myślenie filozoficzne jest szczególnie atakowane przez pewne zjawiska współczesnej kultury, a przede wszystkim przez szeroko i różnopostaciowo przejawiający się relatywizm i związany z nim nieuchronnie irracjonalizm. Niekiedy w parze z nimi idzie postawa, która – jak się wydaje – jest owocem racjonalizmu, mianowicie, superkrytycyzm. Ale ten superkrytycyzm przybiera postać karykaturalną jako pewna wiązka uprzedzeń prowadzących do wręcz histerycznej niekiedy podejrzliwości. Irracjonalizm i relatywizm są dobrą glebą dla coraz większej roli mód również w życiu umysłowym, co jest – jak się wydaje – szczególnie niebezpieczne. W coraz większym zakresie w życiu umysłowym występuje zjawisko ulegania modom. Pewne trendy myślowe rozwijają się na zasadzie tworzenia mód. Jest to szczególnie sprzężone z możliwością manipulacji poprzez masowe środki przekazu. Zjawisko mody, które znajduje doskonałą pożywkę na gruncie relatywizmu i irracjonalizmu, może być manipulowane przez odpowiednie ośrodki za pomocą środków masowego przekazu. To wszystko sprawia, że poczynania czy zamierzenia filozofii stają się niezbyt optymistyczne, ponieważ wydaje się, że jeśli filozofia i filozofowie pozostaną sobą, nie będą dysponować takimi środkami, które by te masowe zjawiska potrafiły nie tyle opanować, co przynajmniej na nie wpłynąć. Jest to sytuacja, przed którą stoimy. Wydaje się, że jest ona w gruncie rzeczy dość poważna i w swoich konsekwencjach obezwładniająca człowieka w jego kulturowych zagrożeniach. Teraz chciałbym pójść w jednym z możliwych kierunków. Moim celem jest zatrzymanie się przy tym, co modne we współczesnym życiu umysłowym, i poszukanie wspólnych cech tego, co modne, i przynajmniej sformułowanie pewnych propozycji co do spraw, które filozofowie powinni podjąć.

Jako punkt wyjścia do rozważań o tym, co modne, obrałem książeczkę Sławomira Magali *Modne kierunki filozoficzne* wydaną w 1984 r., ponieważ wydaje mi się, że ta publikacja traktująca o modzie ujmuje ten problem w sposób modny. Autor w swojej książce: a) broni roli mody w filozofii, b) formułuje listę tego, co jest aktualnie modne w filozofii. Przyjmuje on, że w życiu filozoficznym zawsze występowało i występuje obecnie zjawisko mody. Nie podejmuje tu specjalnie żadnej analizy mody, chociaż mógłby się do takich analiz odwołać. Były one już przeprowadzone na gruncie socjologii, psychologii społecznej, a nawet semiologii. Sądzi on, że moda, która jest zjawiskiem przeniesionym na teren życia naukowego czy filozoficznego z innych dziedzin kultury, jest w gruncie rzeczy zjawiskiem dość pozytywnym. Moda odświeża, każe odejść od rutyny, jest okazją do odkryć. Przypo-

mina, że można coś inaczej robić, widzieć, oceniać, że można się inaczej zachowywać. Magala przypomina najpierw, że zjawisko mody w życiu umysłowym istniało już na przełomie XVIII i XIX w. Był to romantyzm. Później w XX w. wystąpił egzystencjalizm. Są również mniejsze mody, zawężone zarówno czasowo, jak i zakresowo: np. strukturalizm. Nie dokonując analizy pojęcia „mody", autor nie dysponuje kryteriami modności pewnych kierunków, i dlatego można by dyskutować, czy lista modnych kierunków, jaką podaje, jest trafna. Chciałbym zwrócić uwagę, że moda, chociaż niekiedy istotnie może odświeżać, zmuszać do odejścia od pewnej rutyny, zawsze ma w sobie coś irracjonalnego, arbitralnego. Moda bowiem jest zawsze czymś narzuconym z zewnątrz. Często nie umiemy sobie uświadomić, skąd ona przyszła, dlaczego zaistniała. Zawsze ulegamy jej na takiej zasadzie, że inni tak robią, innych to porywa, że tak się teraz robi, więc i nam wypada tak robić. Moda jest czymś w rodzaju sugestii, ale sugestii w skali zbiorowej. Jeżeli dotyczy czegoś drugorzędnego, może być potraktowana jako rozrywka, przygoda. Ale jeżeli moda dotyczy czegoś zasadniczego, istotnego w naszym jednostkowym i społecznym bycie, wówczas mechanizm jej rozprzestrzeniania się może być niebezpieczny. A tymczasem moda jako coś, co jest rodzajem sugestii, jest niepodatna na argumenty. Obezwładnia argumentację. I dlatego jest niebezpieczna w życiu intelektualnym: zarówno jednostkowym, jak i społecznym.

Wróćmy do rozważań Magali. Mówi on o tym, że w Polsce po II wojnie światowej ugruntowały się lub funkcjonują aktualnie cztery różne nurty czy paradygmaty, które wyznaczają treść i charakter życia umysłowego. Są to:
– nurt księdza P. Skargi (historiozoficzny);
– paradygmat S. Ossowskiego mający swoją genezę w Szkole Lwowsko-Warszawskiej (metodologiczny);
– nurt filozofującej psychologii humanistycznej, np. w stylu A. Kępińskiego albo K. Dąbrowskiego;
– wyrafinowany i oddziałujący w wąskim środowisku paradygmat, jaki zrealizowali wydawcy „Tekstów", czasopisma, które już przestało wychodzić.

A oto jakie kierunki autor wymienia jako modne we Francji, RFN, Ameryce i Wielkiej Brytanii. Przede wszystkim Szkołę Frankfurcką, potem hermeneutykę – głównie w wydaniu H.-G. Gadamera, następnie to, co nazywa etologią, tzn. biologizującą, ewolucyjną teorię człowieka i teorię poznania Konrada Lorenza i jego kontynuatorów. Te orientacje dominują głównie w Niemczech. Dalej Magala wymienia dwie postacie strukturalizmu: strukturalizm połączony z psychoanalizą w wydaniu J. Lacana oraz strukturalizm połączony z marksizmem w wydaniu L. Althussera. I wreszcie ogólna teoria systemów, popularna zwłaszcza w kręgu kultury anglosaskiej, teoria języka po „drugim" Wittgensteinie i po N. Chomskim. W Ameryce szczególnie popularnym paradygmatem są rozważania z zakresu filozofii społeczeństwa i prawa w typie J. Rawlsa i Nozicka.

Nie będę tu rozważał, czy autor trafnie uznał te, a nie inne kierunki za modne i czy modność tych kierunków jest porównywalna z niewątpliwymi modami, jakimi były romantyzm i egzystencjalizm. Jednak należy zauważyć, że we wszystkich kierunkach, które Magala uważa za modne, można się dopatrzyć czegoś wspólnego. Oczywiście są one eklektyczne i żadnego z nich nie można potraktować jako czysty kierunek jakiejś zasadniczej myśli czy szkoły w kulturze europejskiej. W każdym z nich można odnaleźć wpływy kilku takich czy innych kierunków w różnych kombinacjach.

Po pierwsze: kierunki te podkreślają rozmaite determinanty ludzkiego bytu i poznania, akcentują przede wszystkim to, że człowiek jest różnorako zdeterminowany zewnętrznie. Pokazują te determinanty warunkujące go zewnętrznie, poza jego zasięgiem, poza jego działaniem. Różnica polega tu tylko na tym, że one bądź zajmują się tylko pewną dziedziną determinacji, bądź inaczej porządkują te determinanty, ale wszystkie te stanowiska akcentują determinanty ludzkiego bytu i poznania na zewnątrz ludzkiego bytu i poza ludzkim poznaniem. Czyli byt ludzki jest zdeterminowany na zewnątrz ludzkiego bytu i poza ludzkim poznaniem zdeterminowane jest poznanie.

Po drugie: szukają tych czynników podstawowych czy rozstrzygających poza człowiekiem, w sferze bądź biotycznej, bądź kulturowo-językowej, a więc w pewnej strukturze społecznej, bądź w uwikłaniu historycznym. Podkreślają przy tym, że człowiek w zasadzie jest nieświadomy lub nie w pełni świadomy tych czynników. Rozum – tak w poznaniu, jak i w działaniu – jest wielostronnie i podstawowo ograniczony. Prowadzi to do skrajnego relatywizmu bądź wręcz koncepcji śmierci człowieka, jak u niektórych strukturalistów. Albo traktuje się jednostkę ludzką jako całkowicie wymienialny element w strukturze całości. Na tle tych ujęć przedziwnie optymistycznie jawi się pozycja marksizmu. Z jednej strony marksizm pojmuje jednostkę ludzką jako zewnętrznie zdeterminowaną, której istota jest poza nią (relacyjna koncepcja człowieka), a z drugiej strony cechuje go niepoprawny optymizm, według którego człowiek może jednak rozpoznać owe determinujące go czynniki i wykorzystać mechanizm ich działania dla polepszenia swojego losu. Dalsza analiza w tym kierunku pokazałaby, że marksizm jest jednak doktryną niespójną, że te dwie tezy trudno jednak pogodzić i być może jedyną konsekwentną interpretację daje Leszek Nowak: skrajnie deterministyczną i skrajnie pesymistyczną.

Jeżeli w tych modnych kierunkach irracjonalizm, relatywizm i waga tego, co modne, istotnie dominują nad umysłowością współczesną, to wówczas człowiek nie ma w sobie ani gdzie indziej żadnej podstawy, żeby ustosunkować się do tych determinacji. Wobec tego jedyną drogą człowieka jest doraźność reakcji i uleganie irracjonalnemu mechanizmowi mody. A więc podatność na wszelkiego rodzaju manipulacje, np. ideologiczne czy też innego rodzaju. W związku z tym filozof klasyczny, tzn. który uważa, że dysponuje

wiedzą o charakterze racjonalnym i może jej nadać wymiar mądrościowy, że dociera do tego, co istotne dla bytu ludzkiego, stoi przed koniecznością programowego bycia niemodnym. I musi ponownie sformułować i obronić racjonalizm i podjąć polemikę z relatywizmem. Jest wiele nieporozumień co do tego, na czym ten racjonalizm ma polegać. Swego czasu ks. J. Tischner na łamach „Tygodnika Powszechnego" starał się ten problem poruszyć, lecz zgodnie ze swoją obsesją to wstępne omówienie sprawy racjonalizmu związał z krytyką tomizmu, który podobno tę kwestię nieprawidłowo interpretuje. Myślę, że problem racjonalizmu jest wstępnym warunkiem podjęcia dyskusji z wymienionymi trendami współczesnej kultury. Chodzi o to, żeby jeszcze raz uświadomić sobie zakres kompetencji ludzkiego rozumu oraz jego pozycję, zarówno w poznaniu, jak i w całokształcie bytu ludzkiego. Musi tutaj zostać sprzężona uniwersalność z analogicznością w ustawieniu pozycji i kompetencji rozumu. Współczesnemu człowiekowi należy na nowo uprzystępnić właściwie sformułowany racjonalizm i dopiero wtedy można podjąć dyskusję z relatywizmem, tzn. pokazać, że nie jest tak, iż irracjonalne mechanizmy w rodzaju mody muszą pozostać na placu boju, bo nie ma czego im przeciwstawić. Myślę, że nie tyle trzeba rozważać to, co kiedyś podjął słusznie S. Swieżawski, tzn. przyczyny niepowodzeń tomizmu czy filozofii klasycznej, ile trzeba rozważyć, co należy zrobić, wbrew temu, co modne, żeby mimo wszystko uświadomić sobie, że człowiek współczesny nie musi być skazany na te determinujące mechanizmy, które działają i które panoszą się we współczesnej kulturze. Jest to problem bardzo ważny. Jedna sprawa stawia filozofa klasycznego w trudnej sytuacji. Otóż filozofii mądrościowo zorientowanej nie da się uprawiać w postaci lekkiej, łatwej i przyjemnej, ale trzeba ją uprawiać w postaci pewnego trudu ponownego uczenia się kontemplacji.

Stefan SWIEŻAWSKI

ETHOS HISTORYKA FILOZOFII

... staje historyk filozofii w jednym rzędzie z tymi wszystkimi, którzy są powołani do pilnowania źródeł kultury, aby nie wyschły.

I.

Czy zachodzi potrzeba osobnego omawiania uczciwości zawodowej historyka filozofii? Czyż nie wystarczy rozważać zasady etyki obowiązującej wszystkich pracowników nauki jako uczonych, a więc przemyśleć ethos ludzi nauki w ogóle, aby tym samym odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie, dotyczące postawy moralnej historyka filozofii? Chwila głębszego zastanowienia upewnia nas w przekonaniu, że wśród rozlicznych dyscyplin naukowych status historiografii filozoficznej jest jednak szczególny – i że to uzasadnia odrębność omawiania zasad etycznych obowiązujących uczonych, oddających się uprawie tej właśnie gałęzi nauki. Najogólniej możemy powiedzieć, że historyk filozofii jest zobowiązany do przestrzegania dwóch zasad: powinien się najpierw dobrze znać na problematyce filozoficznej, aby móc bezbłędnie określić przedmiot swoich badań, stosując w nich odpowiednią metodę – po drugie, winien wiedzieć, w jaki sposób dziejopisarstwo filozoficzne służy samej filozofii – i w jakiej mierze jest ono dla prawdziwego doświadczenia filozoficznego niezbędne.

W wytrawnym historyku filozofii muszą harmonijnie współistnieć usprawnienia naukowe różnorodne, przede wszystkim trzy: filozoficzne, historyczne i filologiczne. Bez współgrania tych trzech umiejętności nie wyjdzie historyk filozofii poza granice werbalizmu w rozumieniu i wyjaśnianiu źródeł, jakimi są dlań teksty filozoficzne. Jak zobaczymy, badacz dziejów filozofii potrzebuje wielu sprawności intelektualnych i moralnych, a także powinien być wyposażony w pewne uzdolnienia artystyczne, aby jego dzieła miały pełną wagę naukową – i aby mogły oddziaływać na szeroki krąg odbiorców, wykraczający poza wąską grupę specjalistów. Wśród tych licznych umiejętności najważniejsze jest usprawnienie filozoficzne: historyk filozofii musi być sam filozofem.

Pierwszym więc obowiązkiem historyka filozofii jest wciąż pogłębiać swoją wiedzę i kulturę filozoficzną. Bronił niegdyś tego poglądu Stefan Pawlicki, podtrzymując swą tezę, że: „Historia philosophiae non est componen-

da nisi a philosophis". To samo twierdzi wielu autorów współczesnych, między innymi Paul Ricoeur, który głosi, że historiografię filozofii tworzy naprawdę zawsze filozof – i to tylko taki filozof, który umie stawiać źródłom pytania o swoiście filozoficznie ważnym charakterze[1]. Aby więc poprawnie uprawiać historię filozofii – trzeba wyraźnie wiedzieć, c o jest przedmiotem badań historycznych, trzeba koniecznie posiadać jasną koncepcję tego, c z y m j e s t f i l o z o f i a i j a k a j e s t j e j p r o b l e m a t y k a. Przynajmniej więc w tym sensie musi być historyk filozofii filozofem, że ma jasną, niedwuznaczną koncepcję filozofii jako wiedzy, jej przedmiotu i wchodzących w jej skład dyscyplin. Pozwoli mu ta posiadana i zaaprobowana wiedza filozoficzna rozstrzygać w każdym wypadku, czy badana w źródłach tematyka jest filozoficzna, do jakiej dyscypliny filozoficznej przynależy i jakiej orientacji filozoficznej jest wyrazem. Posiadanie takiej wyraźnej koncepcji filozofii jest dla historyka filozofii niezbędne, chyba że ogranicza on swoje badania do ujawniania tego, co w danym okresie i środowisku nazywano filozofią – nie zaś do kreślenia dziejów tego, co dziś jesteśmy skłonni określać jako filozofię. Narzuca się wniosek, że podstawowym obowiązkiem historyka filozofii jest u j a w n i e n i e tej założonej przez niego k o n c e p c j i f i l o z o f i i, koncepcji, którą ma każdy historyk filozofii, lecz jej najczęściej nie ujawnia, a może i sam jej sobie w pełni nie uświadamia. Pierwszym i podstawowym przewinieniem historyka filozofii i sprzeniewierzeniem się uczciwości zawodowej jest jednak właśnie ukrywanie i zatajanie tego rodzaju założeń filozoficznych lub światopoglądowych, które każdy badacz dziejów filozofii mieć musi i bez których dziejopisarstwo filozoficzne traci swój właściwy sens i swoją powagę.

Od tych podstawowych, a najczęściej nie uwidocznionych założeń zależą sprawy tak zasadnicze, jak np. hierarchia ważności poszczególnych dyscyplin filozoficznych, w szczególności problem miejsca, jakie się wśród nich należy filozofii bytu, czyli metafizyce. Od rozstrzygnięć tych kwestii zależy przecież cały obraz filozofii i jej dziejów proponowany przez danego historyka filozofii.

Oczywiście, u autentycznego, żywego intelektualnie i twórczego historyka filozofii następuje ustawiczne wzajemne wzbogacanie posiadanej przez niego wiedzy historyczno-filozoficznej i wiedzy w zakresie samej filozofii. Zwrócono uwagę, że zachodzi tu j a k g d y b y b ł ę d n e k o ł o: trzeba bowiem już wiedzeć, czym jest filozofia, aby poprawnie określić przedmiot historiografii filozofii, ale trzeba też dobrze znać historyczny rozwój doświadczenia filozoficznego ludzkości, aby móc wyraźnie określić filozofię i jej problematykę. Mielibyśmy tu do czynienia z rzeczywistym błędnym kołem, gdyby ustalenie natury filozofii i istotnych dla niej zagadnień było

[1] Zob. P. R i c o e u r, *Histoire et vérité,* Paris 1955, s. 45.

osiągalne wyłącznie tylko na podstawie materiału historycznego, ale wiedzy tej dostarcza nam nie tylko historia, lecz także przednaukowe, „potoczne" doświadczenie filozoficzne. W ten sposób rzekome błędne koło staje się pozorne; wzajemne usługi filozofii i jej dziejów są realne i twórcze. Ale ta wymiana usług będzie tym głębsza i tym płodniejsza, im bardziej każda z tych dziedzin pozostanie w pełni „sobą". Historyk filozofii powinien o tym dokładnie pamiętać i nigdy nie ulegać pokusie (idealistycznej!) utożsamiania filozofii z filozoficznym dziejopisarstwem. Zgodnie z tym, co zostało powiedziane, historyk filozofii powinien wyraźnie r o z g r a n i c z a ć swoje w y p o w i e d z i f i l o z o f i c z n e i h i s t o r y c z n o - f i l o z o f i c z n e. Zapomnienia w tej sferze prowadzić mogą do dużych i niekorzystnych nieporozumień.

Przy całym zachowaniu pełnej odrębności obu dziedzin głębokiego sensu nabiera adagium: „historia philosophiae magistra philosophiae". Istotnie, gruntowne studium historii filozofii kształci przede wszystkim filozofów. Zmusza ich do przemyślenia na nowo w świetle wzbogaconego materiału historycznego samych zagadnień filozoficznych, dziś aktualnych, i do ustawicznego precyzowania używanej obecnie terminologii, co pozwala głębiej i szerzej zrozumieć dzisiejszą problematykę filozoficzną. – Co więcej: jedynie historyk filozofii zdolny jest do wyodrębnienia pewnych typowych struktur filozofii i filozofowania oraz do nakreślenia w nagromadzonym materiale historycznym rzeczywistych przebiegów rozwojowych tych nielicznych, podstawowych typów refleksji filozoficznej. Jest powołaniem uczonych uprawiających dzieje filozofii u j a w n i a n i e takich właśnie f u n d a m e n t a l n y c h o d m i a n f i l o z o f o w a n i a.

Wydaje się więc błędem, jeśli historycy filozofii z góry uważają ten ostatnio wymieniony rodzaj refleksji historyczno-filozoficznej za nierealny i niemożliwy do wykonania. Od wielkich historyków filozofii dowiadujemy się jednak, że odkrycie i określenie owych podstawowych „typów idealnych filozofowania" jest możliwe, choć wymaga wielu usprawnień ze strony historyków filozofii. Dotykamy tu problemu moralnego, do którego wrócimy: męstwa niezbędnego przy większych osiągnięciach naukowych. „Wielcy" historycy filozofii zapewniają nas, że te osiągnięcia są możliwe, a w naszym konkretnym wypadku urzeczywistniają się przy dwupiętrowym uprawianiu historiografii filozoficznej. W pewnej mierze E. Bréhier, a przede wszystkim E. Gilson rozróżnia to d w u s t o p n i o w e b a d a n i e d z i e j ó w f i l o z o f i i[2]: dzieje poglądów filozoficznych i dzieje samej filozofii. Właśnie na tym

[2] Zob. E. B r é h i e r, *La philosophie et son passé*, Paris 1940, s. 43-44; zob. też: E. G i l s o n, *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1937, s. 302. „Właściwą historiografią filozofii, wedle Gilsona, jest dopiero studium historii [...] «czystych i nagich» pojęć i zachodzących między nimi powiązań. Na tej płaszczyźnie jawią się nam naprawdę dzieje jednej, uniwersalnej filozofii, głęboko różniące się od dziejów całej mnogości poglądów filozoficznych i sposobów filozofowania, których znajomości dostarcza nam etap pierwszy. Suma osiągnięć nauko-

drugim, wyższym piętrze, zdolni będziemy wyodrębnić pewne powtarzające się struktury filozofii i filozofowania i w konkretnym materiale historycznym badać ich rzeczywiste przebiegi rozwojowe. Ethos zawodowy zobowiązuje historyka filozofii, aby skrupulatnie ujawniał wszystkie metodologiczne stopnie poszczególnych etapów, dających się wyodrębnić w złożonym procesie historyczno-filozoficznych dociekań. Męstwo winno iść w parze z dojrzałością i czujnością metodologiczną, która jest również jednym z podstawowych wymogów wszelkiej moralności naukowej.

Widzieliśmy, że każda historiografia filozoficzna godna tej nazwy musi zawierać określoną koncepcję filozofii, bo bez tego nie wiadomo dokładnie, czym zajmuje się historyk filozofii – i co jest przedmiotem jego badań. Dotykamy tu jednak niezmiernie ważnego i subtelnego problemu, zasadniczego w sferze ethosu obowiązującego historyka filozofii. Bardzo łatwo można się tu ześlizgnąć z płaszczyzny filozoficzno-prawdziwościowej (gdzie koncepcja filozofii akceptowana przez historyka filozofii jest wynikiem czystego poszukiwania prawdy) na teren ideologiczny (gdzie koncepcja filozofii jest wynikiem ideologicznych – a więc nie czysto prawdziwościowych wymogów stawianych filozofii). Takich ideologicznych koncepcji filozofii może być wiele i mają one rozmaitą genezą: są zazwyczaj inspirowane przez systemy totalistyczne ([– – – – –] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204)], faszyzm, narodowy socjalizm itp.) lub przez instytucje religijne dążące do wywierania wpływu na konkretne układy polityczne (np. obecnie islam lub Kościół katolicki w okresie absolutyzmu papieskiego i istnienia państwa kościelnego). Jest obowiązkiem moralnym historyka filozofii wystrzegać się starannie tego rodzaju zagrażających mu ideologizacji. Ktokolwiek zaś na taką ideologizację się pisze, to ma obowiązek czynienia tego całkowicie jawnie.

Zdając sobie sprawę z zagrożenia ideologicznego historyk filozofii winien śmiało poszukiwać prawdy historyczno-filozoficznej i filozoficznej. Winien pamiętać, że obiektywna prawda jest jedna – ale dróg prowadzących do niej wiele, gdyż z natury ludzkiej wynika aspektowość naszego poznania filozoficznego. Stąd pluralizm filozofii – i uznanie go przez historyka filozofii jako wyrazu normalnie funkcjonującego ludzkiego poznania w zakresie problematyki filozoficznej. Postawa antyideologiczna winna się łączyć u historyka filozofii z silnie zakorzenionym przekonaniem o jedności prawdy filozoficznie dostępnej oraz o koniecznej wielości faktycznie zaistniałych filozofii.

---

wych, zdobytych na pierwszym etapie, jest podstawą empiryczną, dzięki której tezy historiografii filozofii drugiego etapu [...] są [...] realistyczną próbą syntezy najwyższego rzędu na gruncie dziejopisarstwa filozofii" (S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii,* Warszawa 1966, s. 310). Zob. też tamże, s. 288-289.

Badacz dziejów filozofii musi też pilnie baczyć, aby stosowane przez niego oceny nie były ideologiczne, konfesyjne lub dyktowane przez jego „prywatny pogląd na świat". Ocena historyczna winna dotyczyć wyłącznie stopnia doskonałości dokonanych czynów i dzieł człowieka w zakresie twórczości filozoficznej: wszelka inna ocena nie jest już oceną historyczną, lecz etyczną, religijną, ideologiczną, artystyczną itp. Rozróżnienie oceny czysto historyczno-filozoficznej od wszelkich innych wydaje się zupełnie zasadnicze. Należy też szczególnie pamiętać, że ocena historyczno-filozoficzna nie utożsamia się z filozoficzną. Historyk filozofii powinien być sam filozofem – i dlatego znajduje się niejako w stanie „permanentnej pokusy" ześlizgiwania się z terenu historycznego na grunt filozoficzny, i odwrotnie. Tymczasem na wszystkich etapach badawczych, a zwłaszcza przy ocenianiu faktów historyczno-filozoficznych, przestrzeganie odrębności tych dwóch płaszczyzn jest sprawą pierwszorzędnej wagi.

Obok tych rozróżnień – ważnych i kształtujących postawę badawczą historyka filozofii – musi on mieć też odpowiedni dystans do własnego dzieła. Wie on dobrze, że historia filozofii musi być wciąż na nowo pisana i że jego własne, najwybitniejsze nawet dzieło jest tylko skromnym elementem narastającej przez wieki historiografii filozoficznej. Świadomość, że proponowane przez niego wyjaśnienia badanych tekstów filozoficznych zostaną zastąpione kiedyś przez lepsze i bardziej wnikliwe, nie odbiera historykowi filozofii zapału do pracy badawczej. Praca ta jest życiem – a nie analizą śmierci. Największą zaś radością prawdziwego nauczyciela jest, gdy jego uczniowie w sposób twórczy zastępują jego wyjaśnienia przez inne, lepiej harmonizujące z całością badanej rzeczywistości. Dystans do własnych dzieł cechuje każdego prawdziwego uczonego; niekiedy szczytowym tego przejawem jest nagłe uświadomienie sobie znikomości własnych ogromnych trudów intelektualnych – jak u św. Tomasza z Akwinu, który stojąc u kresu swej ziemskiej wędrówki i w oczekiwaniu pełni rzeczywistości, całe dzieło swego życia porównał do garści słomy.

II.

Tworząc zgodnie z tymi wytycznymi, staje historyk filozofii w jednym rzędzie z innymi uczonymi i twórcami kultury – z tymi wszystkimi, którzy są powołani do pilnowania źródeł kultury, aby nie wyschły – i aby ich nie zadusiły w zarodku nadmiernie rozwijające się inne nurty badawcze i twórcze. Każda dziedzina nauki jest ważna; sytuacja staje się jednak groźna, gdy następuje zachwianie zasadniczej hierarchii i równowagi między naukami, gdy zalew studiów techniczno-praktycznych powoduje powolne zamieranie nie tylko refleksji filozoficznej rozwijającej mądrość, ale całej bogatej i różnorodnej humanistyki, kształcącej nieutylitarne i poszukujące głębi postawy ludzkie. Filozofowie i historycy filozofii są powołani, aby w tej

sprawie wołać na alarm – grozi nam bowiem analogiczne do przyrodniczego zupełne zdewastowanie środowiska duchowego. Obowiązkiem moralnym historyka filozofii – z racji dostępnych mu i rozciągających się na stulecia perspektyw – jest owa straż przy źródłach, czuwanie, by nie „wycięto barbarzyńsko lasów" i aby życiodajne wody zasilały wszystkie strumienie ożywiające terytoria naszych badań i twórczych osiągnięć.

Każdy uczony z racji swej profesji jest strażnikiem tych źródeł – i jest odpowiedzialny za prawdę zdobywaną przez uprawianą przez niego naukę. Filozof jednak i historyk filozofii w sposób szczególny ponoszą tę odpowiedzialność, bo prawda przez nich zdobywana należy (przynajmniej po części – w historiografii filozofii!) do sfery mądrości, a nie tylko wiedzy. Chodzi tu więc o prawdę najwyższego rzędu, dotyczącą głęboko ukrytej natury rzeczy, a zwłaszcza tajemnicy ich istnienia. Każdy prawdziwy adept filozofii, a więc i każdy historyk filozofii czuje się odpowiedzialny za otrzymany po wiekach potężny depozyt tej prawdy, za całe zaplecze kulturalne, bez którego depozyt ten przestaje być dostępny i życiodajny. Ciąży też na nim odpowiedzialność wobec licznych pokoleń naszych poprzedników, którzy nie mogą się bronić ani dyskutować, a których poglądy musimy bezbłędnie odtwarzać, wyjaśniać i przekazywać. Poczucie odpowiedzialności winno tu iść w parze z wyrozumiałością. Wspaniały jej przykład dał Gilson opracowując poglądy Dunsa Szkota, a nie będąc sam zwolennikiem jego filozofii. W sposób mistrzowski usiłuje on dotrzeć do głębokich korzeni filozofowania szkotystycznego, ujawniając jego swoiste założenia i panującą tu logikę[3].

Szczególna odpowiedzialność ciąży też na historyku filozofii, gdy dokonuje on niezbędnego w każdej historiografii wyboru faktów. Każdy fakt pozostaje tym, czym był – ale jego rola i znaczenie mogą się zmieniać w nieskończoność. A to właśnie zależy od osobowości historyka, w tym wypadku historyka filozofii. Jeżeli zaś ten zdaje sobie w pełni sprawę z tego, co czyni – odpowiedzialność jego za dokonywane akty wyboru faktów jest duża i nawet nabiera ona specjalnej wagi moralnej ze względu na ważną rolę tych właśnie wyborów w „budowaniu" filozoficznej historiografii. Wszelkie wybory, a więc i wybór faktów, musi wykonywać historyk na podstawie jakiejś zasady wyboru. Tą zasadą ma być w historiografii filozofii zawsze wzgląd na potrzeby opracowywanego działu tej historiografii. Jest jednak godne podkreślenia, że historyk filozofii powinien być zawsze świadomy tej stosowanej przez siebie zasady wyboru i winien być zawsze gotów do jej ujawnienia. Stosowanie racji wyboru innych niż wzgląd na prawdę historyczno-filozoficzną, a tym bardziej sprzecznych z tą prawdą, jest moralnie niedopuszczalne.

---

[3] Zob. E. Gilson, *Jean Duns Scot – introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952.

Jeszcze większa jest odpowiedzialność badacza dziejów filozofii za dobór pytań, które stawia wybranym przez siebie faktom – w historiografii filozofii tekstom o treści filozoficznie ważnej. Historyk filozofii – jak każdy zresztą inny historyk – ma prawo i obowiązek stawiać tym źródłom (tekstom) takie pytania, jakie pozwolą nam wyłowić z treści zawartej w tych źródłach to, co dla współczesnych rozważań filozoficznych najcenniejsze, bez równoczesnego narzucania minionej rzeczywistości jakichkolwiek deformujących ją ujęć. Nie trzeba przy tym zapominać, że każdy tekst źródłowy jest sam w sobie niemy i nic nam nie mówi o treści, którą przekazuje, gdy pozostawiony jest sam sobie. Dopiero stawiane mu przez historyka we właściwy sposób pytania sprawiają, że zyskujemy wgląd w pewne aspekty przebogatej treści zawartej w danym tekście – dokumencie.

Formułowanie i zestawianie pytań stawianych źródłom jest tym punktem w całym procesie twórczości historyczno-filozoficznej, w którym przejawia się najwyraźniej niezmierna odpowiedzialność podejmowanej przez historyka pracy; tu znajduje swoje pole do popisu jego pomysłowość badawcza; tutaj też musi on być szczególnie czujny, aby poszukiwanie własnego sukcesu naukowego nie przesłaniało troski o prawdę. W toku podejmowanej pracy naukowo-badawczej nad jakimś określonym odcinkiem dziejów – każdy historyk musi stworzyć swój własny, dostosowany do tych badań, zestaw pytań, czyli kwestionariusz. W historiografii filozoficznej dla skonstruowania kwestionariusza niezbędna jest wiedza filozoficzna – ale historyk filozofii, jako historyk, ma ścisły obowiązek (jest to obowiązek metodologiczny i moralny) swoją „przynależność" do tej lub innej orientacji filozoficznej całkowicie zawiesić. W pytaniach kwestionariusza tkwi już zazwyczaj in nuce ta hipoteza, której potwierdzenie chciałby autor kwestionariusza znaleźć w wykorzystywanych źródłach. W każdym razie w kwestionariuszu przejawia się osobowość, zdolności i pomysłowość uczonego, który jest zobowiązany od strony moralnej do tym większej czujności, aby jego subiektywne pragnienia nie zniekształcały rzeczywistości, do której się odnoszą.

Dobrze pomyślany i we właściwy sposób stosowany kwestionariusz jest najbardziej osobistym wkładem historyka w dokonywane dzieło historiograficzne. Dokonuje się tu owo twórcze spięcie subiektywno-obiektywne, dzięki któremu każdy historyk, a tym bardziej historyk filozofii, jest prawdziwym łącznikiem między przeszłością i współczesnością. Ta rola pośrednika, który sprawia, że przeszłość nie jest tylko zabytkiem, ale źródłem żywych inspiracji dla czasów i środowiska, w których żyje i działa historyk filozofii – czyni jeszcze większą jego odpowiedzialność za podejmowane dzieło naukowe. Będzie on zawsze protestował, jeśli będzie mu się zarzucać, że odcina się od świata i że nie rozumie potrzeb i bolączek otoczenia. Trzeba więc rozwiewać legendy o uczonych „nie z tego świata", obcych teraźniejszości, nieczułych na otaczające ich ból i rozpacz, żyjących w świecie zbudowanym

z nierzeczywistych marzeń i fikcji. Autentyczny historyk filozofii jest powołany do tego, by być w pełni człowiekiem tkwiącym całkowicie we współczesności, w której wypadło mu żyć.

Z realnych ram tej współczesności wypadają właśnie ci, którzy otrzymali formację rzekomo najsilniej wiążącą ich z tzw. rzeczywistością życia. Historyk filozofii jest obowiązany do czujności i na tym odcinku: jest jego obowiązkiem moralnym nie dać się omamić złudnym mirażom rzekomego realizmu. Wspomniany H.I. Marrou wskazuje na trzy takie pseudorealizmy zagrażające właściwej formacji historyka (także historyka filozofii). Są nimi: przesadny obiektywizm (głównie w pojęciu tzw. „czystych faktów" podkreślanych przez pozytywizm), egocentryzm (przejawiający się np. w ahistorycznym egzystencjalizmie Sartre'a) i zaangażowanie polityczne nauki (np. w marksizmie). Historyk filozofii jest wystawiony na trudną próbę moralną, ilekroć przychodzi mu wybierać p r a w d z i w y r e a l i z m, odrzucając pokusy jego różnorodnych wypaczeń. Wynika ta konieczność próby ze specyficznego statusu etycznego historiografii filozoficznej – i z narzucających się nam z tej racji zasadniczych problemów natury moralnej. Aby w tym wszystkim postępować zgodnie z obowiązującą uczonych moralnością, powinien być historyk filozofii wyposażony w szereg niezbędnych mu usprawnień. Zakończymy nasze rozważania krótkim rzutem oka na ten bardzo praktyczny zespół zagadnień.

III.

Wszystkim uczonym, a więc i historykom filozofii, grozi zatrata człowieczeństwa, powolne zagubienie tych właściwości, które są w człowieku najcenniejsze. Ktoś powiedział, że uczony może wskutek szczególnego zbiegu różnych okoliczności, a zwłaszcza z braku pewnych przymiotów ducha, dojść do stanu, w którym przestaje być człowiekiem i przeobraża się w „wyspecjalizowanego owada"![4] Zbyt radykalny rozwój uczoności może więc bardzo realnie zagrażać człowieczeństwu. Obowiązkiem moralnym każdego uczonego jest do stanu tego nie dopuścić, uzbrajając przede wszystkim swoją osobę w zespół odpowiednich sprawności. Posługując się klasyczną terminologią powiemy, że chodzi tu po prostu o cnoty, a więc o sprawności przysługujące naszym władzom duchowym, intelektowi i woli. Stąd c n o t y dzielą się na dwie grupy: na i n t e l e k t u a l n e i moralne. Zastanówmy się, które z tych cnót i ich pochodnych są najbardziej potrzebne historykowi filozofii.

We wszystkich swoich czynnościach poznawczych, niezbędnych w działalności zawodowej, musi się on starać o postawę maksymalnie realistyczną i uniwersalistyczną. R e a l i z m polega na niewzruszonym przeświadczeniu o

---

[4] Zob. H. I. M a r r o u, *Comment comprendre le métier d'historien,* w: *L'histoire et ses méthodes (Encyclopédie de la Pléiade),* Paris 1961, s. 1534.

istnieniu niezależnej od nas rzeczywistości, która obejmuje również całą rzeczywistość zaistniałą, historyczną. To przekonanie łączy się z ustawiczną troską, by być jak najwierniejszym tej otaczającej nas i objawiającej się nam w różnorodny sposób rzeczywistości, a także z czujnością, aby jej nie narzucać bezkrytycznie naszych subiektywnych kategorii i modeli. Druga niezbędna historykowi sprawność u n i w e r s a l i z m u pozwala mu w każdym wypadku i na wszystkich etapach badań zachować oczy otwarte na całość problematyki, kierować spojrzenie badawcze na wszystkie strony, mieć poglądy nauko-we szerokie, wystrzegając się wszelkich uprzedzeń, zawężeń i partykularyzmów. Obie te postawy, realistyczna i uniwersalistyczna, są o wiele bardziej owocem cnót intelektualnych „poza-wiedzowych": znajomości pierwszych zasad, mądrości i roztropności – niż samej cnoty wiedzy. Przerost wiedzy może tu nawet działać hamująco.

Również czynności podstawowe w pracy każdego historyka, jakimi są z r o z u m i e n i e, w y j a ś n i a n i e i i n t e r p r e t a c j a źródeł (przy czym wyjaśnianie ograniczamy do wykorzystania kontekstu najbliższych uwarunkowań badanych faktów, podczas gdy przy interpretacji sięgamy nawet do kontekstów najdalszych), nie mogą być nigdy wykonane wyłącznie na podstawie posiadanej przez historyka wiedzy. Niezbędne tu jest współdziałanie wszystkich cnót intelektualnych. Dotykamy już zespołu cnót moralnych (przysługujących woli), gdy zwracamy uwagę na dociekliwość i zainteresowanie: bez tych przymiotów żadne dzieło historyczne – i w ogóle naukowe – nie mogłoby być nigdy doprowadzone do końca.

Chciałbym zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo grożące każdemu sumiennemu uczonemu, a więc i historykowi filozofii, gdy staje wobec wykonania i dokończenia jakiegoś większego, odpowiedzialnego, rozciągającego się na lata dzieła. Z jednej strony czai się wciąż pokusa, aby tu i ówdzie „przymknąć oczy", mniej przeczytać, jakiś etap opracować bardziej pobieżnie, jakieś elementy opuścić – na to, żeby prędzej dojść do końca i radować się ukończeniem i urzeczywistnieniem zamierzonego studium. Znamy wszyscy tę p o k u s ę p o w i e r z c h o w n o ś c i i lenistwa – i wiemy dobrze, jak ogromnej trzeba nieraz mobilizacji wszystkich sił duchowych i fizycznych, aby nie ustać, nie rzucić, nie zmarnować. Nie zdajemy sobie jednak dostatecznie sprawy, że poważne zagrożenie czyha na uczonego także z przeciwnej strony. Tą drugą pokusą jest p e r f e k c j o n i z m. Polega on na tym, że wykonywane przez nas dzieło wydaje się nam wciąż niedoskonałe, brakliwe, język nie dość wygładzony, literatura niedostatecznie wykorzystana, pewne zagadnienia po części tylko przemyślane itd. Materiały gromadzone i porządkowane czekają – a autor uważa wciąż, że jeszcze nie czas na redagowanie i pisanie, że rzecz jeszcze nie dojrzała, że trzeba jeszcze czekać. Wydaje mi się, że czekanie na doskonałość swego dzieła i opóźnianie przez to samego jego wykończenia i opublikowania jest równie złe, jak uleganie podszep-

tom lenistwa i zaniedbywanie tego, co powinno w nim być dopracowane. Trzeba równomiernie unikać pokus powierzchowności, jak i perfekcjonizmu, czyli przesadnej dbałości o doskonałość. W tym ważnym punkcie ze względu na ethos historyka filozofii opieram się zarówno na radach i opiniach tej miary uczonego, co Etienne Gilson, a także na moich własnych doświadczeniach jako autora 7-tomowej monografii o filozofii europejskiej w wieku XV[5]. Uczony musi pamiętać, że jest odpowiedzialny za swoje dzieło przed całym gremium jego potencjalnych czytelników – zarówno za znajdujące się w nim zaniedbania, jak i za wszystko, co wynika z faktu opóźnionej lub nie zrealizowanej publikacji tego dzieła. Jest to sprawa, która wykracza daleko poza osobistą satysfakcję z posiadanej wiedzy. Historyk filozofii – jak każdy zresztą uczony – jest moralnie obowiązany do przekazania potomnym tego, co w swoim dorobku naukowym uważa za najważniejsze i godne utrwalenia.

Do istoty formacji uczonych odnosi się zasada, że formacja ta nie sprowadza się do kształcenia intelektualnego, do nabywania odpowiedniej wiedzy, lecz ma także sposobić człowieka nauki do działania zgodnego z wytycznymi jego powołania. Wychowywanie uczonych to więc coś więcej niż kształcenie – i nie wystarcza uczonemu dobrze myśleć, aby tym samym dobrze działał. Niezbędne mu c n o t y intelektualne domagają się wypełnienia przez m o r a l n e. Największe nawet zdolności i sprawności intelektualne uczonego mogą pozostać zupełnie bezpłodne, jeśli ich nie wesprze zespół cnót moralnych, zdobywanych w ogromnym trudzie, wymagającym poważnej ascezy. Zresztą taką właśnie ascezą – pozbawioną smutku i zabarwioną radością – przeniknięte bywają całe długie etapy życia przypominające trudy biegów maratońskich lub zdobywanie najwyższych szczytów górskich.

Zespół przymiotów moralnych, o które tu nade wszystko chodzi, nie wyróżnia się szczególnie u historyka filozofii, lecz winien znamionować wszystkich ludzi nauki, choć w przypadku każdej specjalności nabiera innego zabarwienia. Oto najważniejsze z tych cnót kształcących stronę moralną osobowości i działalności uczonego. Na pierwszym miejscu postawiłbym p r a c o w i t o ś ć. Jest to zaleta, której w kręgach najbardziej kompetentnych poszukuje się ponad wszystko, np. u młodych adeptów pracy naukowej. Pytanie: czy wydajnie i dobrze pracuje – pojawiało się najczęściej na ustach uczonych najwytrawniejszych w ocenie pracowników nauki. Zaletą najbliżej związaną z pracowitością i nadającą jej pełny sens jest w y t r w a ł o ś ć. Ona to każe uczonemu pokonywać nieprawdopodobne przeszkody i pracować nieraz w warunkach urągających nie tylko pracy naukowej, ale egzystencji ludzkiej w ogóle. Bez takiej heroicznej wytrwałości nie powstałoby w nauce nic wielkiego. W ślad za pracowitością i wytrwałością na wyposażenie mora-

[5] *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 1-7, Warszawa 1974-1987.

lne uczonego składają się jeszcze sumienność i dokładność – głównie w wykorzystywaniu źródeł. Słusznie podkreśla A. Momigliano, że w rozbudowę etyki historycznej (a więc i historyczno-filozoficznej) wnieśli wiele – pogardzani zwykle przez „rasowych" historyków – „antykwarze" (kolekcjonerzy, archiwiści, muzealnicy, demaskujący bezlitośnie fałsze i kierujący się motywem czystej miłości wiedzy)[6].

Inny zespół sprawności moralnych powinien kierować tymi czynnościami uczonego, w których wchodzi w grę ustosunkowanie się do człowieka – żyjącego jeszcze lub już zmarłego. Jeżeli żaden człowiek nauki nie może nigdy zrezygnować z maksymalnego krytycyzmu w odniesieniu do wszystkiego, co stanowi przedmiot jego badań, to równocześnie musi on żywić życzliwość i sympatię do ludzi, których dzieła studiuje, i do myśli w dziełach tych zawartych. Historyk filozofii nie ma być surowym sędzią badanych przez siebie ludzi i tekstów – ale powinien niejako drugi raz je przeżyć i zrozumieć. Nawet twórczość filozoficzną, do której żywi niechęć, winien odtwarzać z maksymalną dla niej sympatią. W dobrym wykładzie historii filozofii każdy omawiany pogląd powinien być przedstawiony z tak daleko posuniętą, pełną sympatii bezstronnością, że słuchacz ma odnosić wrażenie, iż wykładowca jest zwolennikiem tych właśnie filozofii, które aktualnie omawia.

Wśród sprawności moralnych, kierujących tak subtelną sferą, jak sieć relacji międzyosobowych, której wciąż dotyka uczony na wszystkich odcinkach swej działalności, na czoło wybija się sprawa komunikatywności języka. Poprawność, jasność, prostotę i piękno języka obowiązany jest stosować każdy uczony, głównie ze względu na dobro odbiorców jego mówionych lub pisanych wykładów. Trzeba to wyraźnie podkreślić, że sprawa języka, jakim posługuje się uczony, jest moralnie nieobojętna: stanowi ona wyraz troski o zrozumiałość i przekazywalność tego, co uczony przekazuje odbiorcom stojącym poza tajnikami jego warsztatu naukowego.

Wreszcie – trzeba to podkreślić – żadna praca naukowa nie mogłaby się urzeczywistnić, gdyby ludzie nauki nie odznaczali się swoistym męstwem. Operując materiałem doświadczalnym w zakresie badań nad filozofią późnego średniowiecza, mogę z całą mocą przekonania stwierdzić, że nie byłoby się doszło do żadnych rezultatów tych żmudnych prac, gdyby nie cechowała nas od samego początku odpowiednia doza rozumnie i wytrwale stosowanej odwagi. Przez cały ciąg swej pracy – uczony wystawiony jest ustawicznie na próbę odwagi. Odwaga poszukiwań i przekonań, odporność na wszelkiego rodzaju presje jest jednym z ważnych przymiotów każdego uczonego. Obok odwagi ujętej w karby męstwa, niezbędny jest również entuzjazm. Wydaje się, że historyk filozofii zaczerpnąć może niezbędną mu do pracy porcję

---

[6] A. Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici,* Roma 1955, s. 102.

zapału – jedynie z filozofii. Studia historyczno-filozoficzne będą prowadzone z entuzjazmem tylko przez tego, kto widzi niczym nie zastąpioną wartość refleksji filozoficznej, jej głębokie koneksje z historią filozofii, a w następstwie też konieczność odpowiednio ujętych badań w zakresie historii filozofii. Jedynie ktoś, kto zdaje sobie sprawę, czemu jego praca służy, i że filozofia jest warta tego, by poświęcić jej życie, i że słowo „prawda" nie jest pustym sloganem – będzie mógł całe lata wydajnie i wytrwale pracować. Ogień entuzjazmu – niezbędny w takiej pracy – domaga się ciągłego podsycania i uświadamiania celu i sensu podejmowanych badań. Usługi są tu wzajemne. W osobie każdego uczonego – a więc i historyka filozofii – sprawności intelektualne i moralne wzajemnie się uzupełniają i wspomagają.

Jadwiga PUZYNINA

U PODSTAW ETYKI MOWY

... uznanie ludzkiego słowa za zjawisko w naturze swojej przekraczające granice naukowego poznania, za fenomen łączący w sobie to, co fizyczne, z tym, co psychiczne, to, co naturalne, z tym, co transcendentne, to, co ludzkie, z tym, co Boskie.

„Służ Prawdzie!
Jeśli służysz Prawdzie – służysz
Wolności. Wyzwalaniu człowieka
i Narodu. Służysz Życiu!"
(Jan Paweł II, Lublin, KUL, 9 VI 1987)

Wśród tego wszystkiego, co zadane jest poznaniu ludzkiemu, ma swoje miejsce także język, mowa ludzka. Język fascynował człowieka od zamierzchłych czasów. Jaki jest jego stosunek do rzeczywistości? – pytali Grecy. Czy jest w nim jej wierne odbicie, jej naśladowanie (Heraklit), czy też wiąże się on z nią w sposób dowolny, pozorny, a konwencjonalizujący się (Demokryt)? Jaki jest stosunek kategorii językowych do kategorii logicznych, czy jest to relacja proporcjonalności (analogia) czy też nie (anomalia – stanowisko charakterystyczne dla stoików)? W średniowieczu z kolei pytano o tak zwane modi significandi, o sposób istnienia uniwersaliów, o pochodzenie języka. Do problemów gramatyki uniwersalnej, inaczej spekulatywnej, podporządkowanej kategoriom logicznym, wracają w XVII wieku autorzy sławnej *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal,* A. Arnauld i C. Lancelot, a oświecenie francuskie kontynuuje ten nurt zainteresowań stosunkiem pomiędzy językiem i myśleniem.

Kolejne epoki stawiają nowe pytania, powtarzają też dawne, formułując nowe odpowiedzi. O ile wiek XIX fascynowały przede wszystkim problemy rozwoju (czy też rozpadu) języka i jego prehistorii, o tyle wiek XX w swojej pierwszej połowie skupił się głównie na szukaniu zasad budowy języków, ich struktury na różnych poziomach (strukturalizm, później w innej wersji generatywizm). Natomiast w drugiej połowie tego wieku punkt ciężkości zaczął się przesuwać ku problematyce budowy, a także rozumienia t e k s t u – i ku pragmatyce, a tym samym interpretacji aktów mowy z uwzględnieniem ich kontekstu, intencji nadawcy i oczekiwań odbiorcy.

Jednocześnie zarówno w tekstach, jak i w kodach językowych szuka współczesny lingwista i antropolog j ę z y k o w e g o o b r a z u ś w i a t a, w przekonaniu o ważności języka jako zwierciadła kultury i czynnika ją kształ-

tującego. Dawne hipotezy Humboldta (o formie wewnętrznej, o duchu języka) i Sapira-Whorfa (o wpływie języka na ludzkie widzenie świata) wracają dziś w nowych postaciach i zastosowaniach. Oto V. Klemperer w *LTI,* G. Orwell w *1984,* a za nimi liczne rzesze autorów – lingwistów i nie lingwistów – pokazują, jak język może stawać się narzędziem manipulacji i władzy, jak bardzo widzenie świata zależy od słów i zdań, którymi o nim się mówi. Nie mamy dziś wątpliwości co do tego, że język może zubożać ludzką duchowość, horyzont poznawczy, może wypaczać obraz rzeczywistości.

Język stanowi centralny system semiotyczny w obrębie ludzkiej kultury – stwierdza kulturoznawca współczesny – a skoro tak, to z jednej strony wyraża on tę kulturę, z drugiej – stanowi okno, przez które człowiek spogląda na otaczający go świat. Językoznawca, który czytał Klemperera, nie może już nie uznać tej prawdy, nie może też nie dostrzec istotnych problemów etyki mowy, wyłaniających się z tego rodzaju lektur i doświadczeń. Nie może nie dostrzec tego, jak problematyka wolności i zniewolenia, prawdy i kłamstwa wiąże się w sposób istotny z dziedziną ludzkiej mowy. Część współczesnych językoznawców podejmuje to etyczne wyzwanie. Pojawiają się prace poświęcone językowej anatomii kłamstwa, manipulacji, insynuacji, ukazujące procesy skostnienia, „rytualizacji" i zubożania języka.

Dzisiejsza lingwistyka w szczególny sposób zainteresowana jest mową nie wprost, mową, której oddziaływań często nie zauważamy, która pozwala nadawcy bezkarnie szkalować innych, szydzić z autentycznych wartości, wypowiadać groźby, będące na pozór obietnicami lub neutralnymi stwierdzeniami. Jednakże wiek XX to nie tylko, jak pisał Piotr Wierzbicki, wiek kłamstwa, to także wiek walki z kłamstwem, walki o prawdę. W walce tej uczestniczą pisarze, poeci, filozofowie, socjologowie, mają w niej również swój udział lingwiści. Etyka mowy staje się jednym z ważnych zastosowań językoznawstwa.

Ku etyce mowy wiedzie współczesnego lingwistę również szlak wytyczony pracami Austina i Grice'a, ściśle powiązany z anglosaską filozofią czynności ludzkich, a zarazem nauką o ludzkiej komunikacji, rozwijającą się bujnie w drugiej połowie XX wieku. Szukając nowego sposobu interpretacji ludzkich aktów mowy, z których tak wiele nie mieści się w klasycznych ramach kategorii prawdy i fałszu, Austin i jego kontynuatorzy poszli w kierunku opisu warunków właściwości (inaczej: udatności lub „szczęścia komunikacyjnego") aktów mowy, wracając tym samym do starych, Augustyńskich pojęć właściwego i niewłaściwego użycia języka.

Ten kierunek myślenia umocniły prace Grice'a, wysuwające tezę o istnieniu stałych zasad współpracy językowej. Zasady te, sformułowane przez Grice'a w jego klasycznym dziś tekście *Logika i konwersacja,* można uważać za podstawę racjonalnego, po Austinowsku „szczęśliwego", kontaktu języ-

kowego. Ważne jest, że obaj filozofowie języka, o których tu mowa, jednym z warunków właściwego użycia języka czynią p r a w d ę w sensie przeciwstawnym kłamstwu, tj. w sensie mówienia tego, co się uważa za prawdziwe.

Prakseologiczna u swego punktu wyjścia perspektywa racjonalnego, skutecznego (w pewnym sensie tego słowa) kontaktu językowego prowadzi dalej ku „gramatyce grzeczności", opisywanej przez wielu współczesnych językoznawców. Językoznawcy orientacji Austinowsko–Grice'owskiej zazwyczaj zatrzymują się w tym punkcie, wzdragając się przed przechodzeniem w dziedzinę etyki mowy, wkraczaniem w rejony normatywności, opartej przy tym na kryteriach nie należących do kompetencji lingwisty. A przecież etyka mowy i od tej strony puka do wrót językoznawczego grodu, a przynajmniej do wrót jego podgrodzia: kultury języka.

Każdy, kto para się pracą naukową dotyczącą choćby najbardziej abstrakcyjnych, izolowanych od konkretnego życia problemów, musi w jakimś momencie postawić sobie pytanie, po co się trudzi. Znane są i opisywane w literaturze dramaty fizyków, których odkrycia służyły (i służą) wojnie, niszczeniu ludzkiego życia i dobytku. Językoznawca pracujący dziś nad problemami automatycznej syntezy i analizy mowy, nad „sztuczną inteligencją", musi również zdawać sobie sprawę z tego, że jego trud badawczy może być wykorzystany do złych celów.

Cywilizacji technicznej podporządkowana jest w dużym stopniu również współczesna kultura języka z jej ideałami optymalnego – ekonomicznego a precyzyjnego – kontaktu językowego. Kultura języka, z której usunięto kryteria estetyczne, na drugi plan przesunięto kryteria narodowe i autorskie. Kryteria czego? – p o p r a w n o ś c i, bo poprawność i sprawność stały się w tej wersji kultury języka jedynymi ideałami dobrej komunikacji. Jest to swoista k u l t u r a języka, oparta na wartościach pragmatycznych, nie podstawowych.

W obrębie etyki pracownika nauki można – a może i trzeba – umieszczać wymóg głębszego przemyślenia wyboru przedmiotu badań, a także kształtowania dziedziny bezpośrednich zastosowań tych badań (w naszym przypadku: kultury języka) – w zależności od zasad etyki nauki i od własnej postawy filozoficznej, światopoglądowej. Do współczesnego językoznawcy docierają z różnych stron sygnały kryzysu cywilizacji, kryzysu, w którym wielki udział ma język – odchodzenie od jego „użycia właściwego" ku kłamstwu, manipulacji, wulgaryzacji (tak bardzo również zmieniającej ludzki sposób odczytywania świata). Wydaje się naturalną reakcją na ten stan kultury i te oczekiwania ludzi walczących o jej inny kształt – by współczesną kulturę języka w zasadniczy sposób przebudować, w jej centrum umieścić to, co najbardziej istotne dla dobrych kontaktów językowych: postulaty prawdy, szacunku dla innego człowieka, posługiwania się językiem, który nie obraża uczestnika

dialogu i nie spłaszcza ani nie fałszuje obrazu rzeczywistości, który cieszy bogactwem form i treści. Językiem, który pomaga człowiekowi odnajdywać swoją tożsamość narodową, kulturową i dostrzegać trudne piękno świata.

Można by powiedzieć, że tak pojęta kultura słowa wykracza poza to, co jest słowem, językiem. W tym momencie pora na ukazanie głębszych inspiracji takiego jej ujęcia, jakie przedstawiam w tym eseju. Stanowi je uznanie ludzkiego słowa (rozumianego jako wypowiedź, sposób porozumiewania się za pomocą języka naturalnego) za zjawisko w naturze swojej przekraczające granice naukowego poznania, za fenomen łączący w sobie to, co fizyczne, z tym, co psychiczne, to, co naturalne, z tym, co transcendentne, to, co ludzkie, z tym, co Boskie. Najgłębszy i najbliższy mi obraz tej wieloaspektowości słowa znajduję w Norwidowskim poemacie: *Rzeczy o wolności słowa,* gdzie poeta pisze m.in.:

> Słowa [...]
> [...]
> Są z prawdy, ducha i są z litery zarazem.
> Pieśń III, w. 70-72

dalej zaś pyta:

> Jakiż? jest bowiem słowa c e l i arcydzieło,
> Jeśli nie to? – b y Ludzkość wszelaką przyjęło,
> A d o t r z y m a ł o B o s k o ś ć i świeciło astrem,
> Złagodzonym wytwornej lampy alabastrem.
> Pieśń IX, w. 111-114

We wstępie do tegoż poematu Norwid jednoznacznie daje wyraz przekonaniu, że: „Słowa człowiek nie wywiódł ze siebie sam – ale s ł o w o b y ł o z c z ł o w i e k a w y w o ł a n e i dlatego dwie przyczyny tam uczestniczyły: jedna w s u m i e n i u człowieka, druga – w h a r m o n i i praw stworzenia".

Słowo jest człowiekowi z a d a n e, a jego istotny kształt zależy od ludzkiej osobowości. Ale też odwrotnie – kształtowanie się tej osobowości zależy od jakości słowa, którym się człowiek zwykł posługiwać. Zależy od tego, jaką rangę ma to słowo w jego życiu, jak łączy się w nim to, co jest „literą", z tym, co jest „duchem", czy istnieje związek pomiędzy słowem i sumieniem człowieka.

Przywracanie (nadawanie?) właściwej rangi słowu w życiu jednostki i społeczeństwa, ukazywanie jego piękna, jego perspektyw poznawczych i etycznych, przestrzeganie przed jego użyciem niewłaściwym, niszczącym, zubożającym – to główne zadania prawdziwie humanistycznej kultury słowa. Dla ludzi wierzących wzbogacają się one o ukazanie sakralnego wymiaru słowa, o którym tak pisze z niepokojem Norwid:

> Jakoż teraz SŁOWO
> Pojęte jest technicznie, zamiennie, wekslowo,
> I tylko: j a k o ś r o d e k – i o żadnej dobie

> Jako cel ... i już nie ma gdzie? zmodlić się w sobie,
> A jako cel nie będąc dosyć poważone,
> Bliskie jest stradać cechę jedną ... (cechę onę,
> O której w umiejętnym świecie ani mowa).
> Powiedzieć chcę: że bliskie stradać Świętość-słowa!
>
> Pieśń XI, w. 81-88

Współczesna humanistyka i współczesne doświadczenie zbiorowe od różnych stron podtrzymują widzenie w słowie (zarówno w sensie kodu językowego i jego części, jak i w sensie wypowiedzi, interakcji językowej) czegoś, co sięga głęboko w sferę ludzkiej duchowości, co tę duchowość wyraża i kształtuje zarazem. Jeżeli ma tę moc kształtowania – winno być „celem pierwej niźli środkiem", jak tego domaga się Norwid. Jeżeli wyraża to, co Boskie w człowieku, jest „słowem wewnętrznym" – wówczas nie ma szans w pięknej formie przemycić niezauważenie złych, kłamliwych treści. Jeżeli nie ma związku z tym, co Boskie, jest słowem „uzewnętrzniałym", a

> Gdziekolwiek bądź wewnętrzne słowo ucierpiało,
> Szedł potwór, który wietrzył, aż utyje ciało;
> Szła hijena niewoli ... [...]
>
> Pieśń VII, w. 1-3

Harmonia między duchem a literą, podporządkowanie litery duchowi – to jeden z istotnych postulatów Norwidowej etyki mowy. Jego „Słowo wewnętrzne" to słowo Prawdy i Dobra, słowo z Prawdą i Dobrem zespolone. Walka o takie słowo jest zarazem walką z „hijeną niewoli", walką o głęboko pojętą Wolność jednostki i Narodu, o zgodność woli człowieka z wolą Boga.

*

Rzeczywistość, która nas otacza, jest wieloaspektowa, trudna do objęcia dla ludzkiego rozumu. Dotyczy to również języka. Różne epoki, różni uczeni wybierają różne jego cechy, relacje z innymi sferami rzeczywistości jako przedmiot swych badań. Dobrze więc, że dzisiejsza lingwistyka interesuje się nie tylko strukturą wewnętrzną, nie tylko regułami generatywnymi i formalnym ich zapisem, ale także tym wszystkim w przedziwnym fenomenie języka, co człowiekowi może pomóc w odnajdywaniu zagubionej tożsamości, kontaktu z własnym wnętrzem, z drugim człowiekiem i Bogiem. Interesuje się uczestnikami dialogu, intencjami wypowiedzi, sposobami ich ukrywania i subtelnego ich przekazu, ogromną sferą konotacji słów, metafor, ironii, i co bardzo ważne – warunkami dobrej międzyludzkiej komunikacji. W tym punkcie lingwista wkracza w świat najistotniejszych dla człowieka problemów i wartości. Służy – Życiu.

O ETHOS UNIWERSYTETU

Janusz ZIÓŁKOWSKI

UNIWERSYTET W CENTRUM NAPIĘĆ WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA

Uczący – twórca i pomnożyciel, służenie innym, dzielenie się rezultatami poznania, radość z tego płynąca, szczególne właściwości kultury duchowej – świata wartości, celów, idei, znaczeń – która rozprzestrzenia się, mnoży wraz z poszerzaniem się kręgu korzystających z niej osób – oto czynniki, które mogą utrzymać i utwierdzić rolę uniwersytetu jako miejsca spotkania uczących z nauczanymi.

W nauczaniu Jana Pawła II sprawy uniwersytetu zajmują ważne, wręcz uprzywilejowane, miejsce. Mówi o nich często, w różnych środowiskach, w różnych krajach i na różnych kontynentach. Jak wyznał: „Dla mnie uniwersytet jest sprawą niesłychanie bliską i drogą”[1]. Sam przez ćwierć wieku był profesorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jako Papież przypomina, iż to Kościół był u początków tej na wskroś europejskiej instytucji, jaką jest uniwersytet, rozprzestrzeniający się stąd na cały świat. Podkreśla rolę uniwersytetu w kształtowaniu kultury w przeszłości, podnosi jego doniosłe znaczenie dla rozwoju cywilizacji współczesnej, upatruje w nim – jako głównym miejscu, gdzie odbywa się poznanie naukowe – ten czynnik, który może mieć decydujące znaczenie dla losów świata w przyszłości.

Szczególną troską otacza Papież sprawy polskiego uniwersytetu. Syntezę jego myśli na ten temat stanowią oba przemówienia w Lublinie, w czasie trzeciej pielgrzymki do ojczystej ziemi. Ludzie nauki pozostają ciągle pod ich ogromnym wrażeniem, starają się dotrzeć do ich najgłębszej warstwy znaczeniowej (niejako do ich drugiego dna), próbują odpowiedzieć na zawarte w nich wezwanie i wyzwanie.

Nie zapominając ani na chwilę o ich treści, chcę wszakże wziąć za punkt wyjścia poniższych uwag przemówienie Papieża z roku 1982 do świata uniwersyteckiego w Bolonii (wiąże się ono zresztą ściśle z zagadnieniami podnoszonymi tak w „polskich”, jak i innych przemówieniach o uniwersytecie; myśl Papieża na ten temat układa się jakby w monumentalną mozaikę, której poszczególne kamyki są różnej proweniencji czasowej i geograficznej).

W Bolonii wypowiedział Jan Paweł II słowa następujące: „uniwersytet znajduje się dzisiaj w centrum pewnych napięć, które rzucają wyzwanie jego

---

[1] *Tak jakbym stał w kościele św. Anny w Krakowie. Ojciec Święty Jan Paweł II do Polaków, w Watykanie, w niedzielę 13 października*, „Tygodnik Powszechny” 39 (1985) nr 43.

najgłębszym racjom bytu i stawiają go, po raz któryś z rzędu, w dziewięćset lat od chwili jego narodzin, wobec potrzeby szukania własnej tożsamości"[2].

Papież jest – jeśli tak wolno powiedzieć – wielkim realistą w ocenie sytuacji uniwersytetu w dobie obecnej. Wie, że uczelnia wyższa nie jest miejscem sielankowym, że nie jest zamkniętą w sobie i odizolowaną od reszty świata wieżą z kości słoniowej: przeciwnie, jest świadom, że jest ona miejscem konfliktu, sprzeczności interesów, że dochodzą w niej do głosu antynomie i stany napięcia. Źródła ich mogą płynąć z zewnątrz – od sił wyzwolonych przez cywilizację industrialną i postindustrialną, od ingerencji państwa, nacisku ideologii, od fałszywych imperatywów, które przyjmuje za swoje człowiek współczesny; mogą być zawarte w konstytucji samego uniwersytetu – jego strukturze wewnętrznej, w relacjach między głównymi funkcjami i w interakcji między podstawowymi członami wspólnoty uniwersyteckiej; mogą tkwić w samych ludziach nauki – w ich stopniu wierności uniwersyteckiemu ethosowi, zasadzającemu się na poszukiwaniu prawdy – za wszelką cenę i bez żadnych wahań i zastrzeżeń.

Papież wyróżnił trzy obszary napięć właściwych uniwersytetowi.

Pierwszym – „jest napięcie pomiędzy specjalizacją rozmaitych dyscyplin a ideą uniwersalności wiedzy"[3]. Nie chodzi tu oczywiście o to, by uczony wykazywał się uniwersalnością rozumianą jako wszechwiedza, wszechstronna znajomość wszystkich gałęzi współczesnej wiedzy. Czasy polihistorów minęły bezpowrotnie. Nie oznacza to również, wedle Papieża, by uniwersytet miał „obejmować pełen wachlarz wszystkich dyscyplin".

„Universitas" – jak to dobrze oddaje polskie tłumaczenie tego słowa (a co przypomniał Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1987 r.) – jest „wszechnicą"[4], miejscem wszech nauk. Bywają uniwersytety, które spełniają w całej rozciągłości ideał ogółu, powszechności dyscyplin naukowych w swych murach. Ale w wielu z nich brak przecież pewnych dyscyplin – nawet tych, które określamy mianem „podstawowych". Uprawia się je natomiast w innych uczelniach wyższych, tych mianowicie, gdzie nauka staje się sztuką i zastosowaniem zarazem, jak w przypadku politechnik, szkół artystycznych, rolniczych czy medycznych (niekiedy zresztą powstałych przez oddzielenie się z macierzystego pnia uniwersyteckiego). Często jest i tak, że niektóre dyscypliny – zwłaszcza nowo powstające – z niejakim trudem torują

---

[2] Jan Paweł II, *Kościół jest solidarny z uniwersytetem w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku, Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Bolonia, 18 kwietnia 1982*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986, s. 134.

[3] Tamże.

[4] Jan Paweł II, *Spotkanie ze środowiskiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – 9 czerwca '87*, w: *Jan Paweł II w Polsce, 8-14 czerwca 1987. Trzecia pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1987, s. 31.

sobie drogę do uniwersyteckiego curriculum. Uniwersytet strzeże dość zazdrośnie uświęconej tradycją autonomii poszczególnych dyscyplin naukowych i podziałów między nimi. Wtedy w sukurs przychodzą inne instytucje naukowe – fundacje, laboratoria, instytuty, ośrodki i pracownie badawcze. W ich to ramach w dużej mierze dokonuje się obecnie burzliwy proces poznania. „Universitas – to szczególne środowisko nastawione na poznanie «wszystkiego»"[5], jest w dobie obecnej pojęciem otwartym, oznacza jakąś funkcjonalną współzależność, takie zespolenie poszczególnych elementów gmachu współczesnej wiedzy, iż powstaje całość będąca czymś więcej niż prostą sumą części składowych.

Wedle Jana Pawła II, „na uniwersytecie każda nauka winna być uprawiana w duchu uniwersalności, to jest ze świadomością, iż każda z nich, choć odmienna, jest tak związana z pozostałymi, że nie da się nauczać jej poza kontekstem – przynajmniej w sferze intencjonalnej – wszystkich pozostałych"[6]. Przestrzega przed przesadną specjalizacją, wzięciem „za normę całkowitej prawdy jednej tylko z metod analizy i szczegółowego ujmowania wycinka rzeczywistości"[7]. Wzywa do dialogu, wierzy, że wzajemne kontakty pozwolą dostrzec komplementarność punktów widzenia poszczególnych stron. Jego wizja uniwersytetu, miejsca, gdzie „powołanie człowieka do poznania i konstytutywny związek samego człowieczeństwa z prawdą jako celem poznania staje się codzienną rzeczywistością"[8] – jest „wizją dynamiczną i dialogową". Uniwersytet jest „wspólnotą poszukiwań, miejscem spotkania i duchowej konfrontacji prowadzonej w pokorze i z odwagą, miejscem, gdzie ludzie miłujący wiedzę uczą się wzajemnego szacunku i konsultacji, tworząc klimat kulturalny i ludzki"[9]. Poznanie naukowe zaś – „pewną ograniczoną próbą, zdolną postrzec złożoną jedność prawdy wyłącznie w różności, to znaczy w splocie różnych gałęzi wiedzy, otwartych i wzajemnie się uzupełniających"[10].

Specjalizacja stanowi nieuchronny, konieczny wręcz, etap w rozwoju nauki współczesnej. Jej wyrazem jest pojawianie się coraz to nowych dyscyplin naukowych. Więcej, w obrębie danej dyscypliny każda większa dziedzina badań emancypuje się jako osobna subdyscyplina, często dość hermetycznie oddzielona od reszty. Krystalizuje się osobny przedmiot badań, tworzy się zasób specyficznych pojęć, terminów, narasta wyspecjalizowana literatura, powstają odrębne czasopisma, rodzą się osobne katedry i instytuty bada-

---

[5] Tamże.

[6] Jan Paweł II, *Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Bolonia,* s. 135.

[7] Tamże.

[8] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980,* w: *Wiara i kultura,* s. 77.

[9] Jan Paweł II, *Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Bolonia,* s. 135.

[10] Tamże.

wcze, pojawiają się stowarzyszenia i kongresy dotyczące danej subdyscypliny.

Niech mi wolno będzie mówić pro domo sua – o socjologii. Pod koniec lat pięćdziesiątych w reprezentatywnym dziele[11] wyodrębniono 17 działów nauki o społeczeństwie: socjologię polityczną, socjologię prawa, wychowania, religii, rodziny, sztuki, nauki, medycyny, zachowania demograficznego, socjologię miasta, wsi, stosunków rasowych i etnicznych, organizacji, stratyfikacji, zawodów, dewiacji, komunikacji masowej. W ostatnim ćwierćwieczu doszło do ogromnego ich rozmnożenia. W Międzynarodowym Stowarzyszeniu Socjologicznym (ISA) istnieje w chwili obecnej 37 komitetów badawczych, które w ogromnej większości mają w tytule słowo „socjologia", po którym następuje bliższe określenie dziedziny badań.

Owa specjalizacja rodzi palącą potrzebę integracji, bez której socjologia jako nauka musiałaby ulec zatracie. Ta integracja, koncentracja wiedzy socjologicznej, może się dokonać tylko w ramach zwartej, ukonstytuowanej, powszechnie przez communis opinio doctorum przyjętej teorii, do której można by odnieść twierdzenia dyscyplin szczegółowych. Takiej teorii, jak wiadomo, brak (notabene nie tylko w odniesieniu do socjologii: w podobnej sytuacji są i inne nauki społeczne). Socjologia jest – w swym dążeniu – nauką odkrywającą i formułującą prawa ogólne. W praktyce wszakże w nauce o społeczeństwie przeważają teorie średniego zasięgu czy generalizacje historyczne, które stwierdzają istnienie zależności między zmiennymi jedynie w ramach zakreślonych współrzędnymi czasowo-przestrzennymi. Nie jesteśmy w stanie (jeszcze czy może nawet w ogóle) zbudować takiej nauki o społeczeństwie, która miałaby cechy uniwersalności, czy to w planie dziejowym, czy przestrzenno-kulturowym[12]. Jak pisze Stanisław Ossowski: „Adekwatne uogólnienia antroposocjologiczne, tzn. prawa socjologiczne odnoszące się do wszystkich normalnych istot ludzkich [...] są nieporównanie rzadsze, niż można by sądzić na podstawie ogólnych sformułowań w pracach objętych zakresem socjologii"[13].

Jak zatem realizować dążenie do uniwersalności, o której mówi Papież? Przede wszystkim przez pielęgnowanie ścisłych związków z innymi naukami społecznymi i humanistycznymi (należy to do dobrych tradycji polskiej socjologii)[14]. To na styku nauk rodzą się z reguły najciekawsze pomysły i rozwiązania badawcze. Dalej, przez pogłębianie świadomości, iż to, co dzie-

---

[11] *Sociology Today. Problems and Prospects,* ed. Robert K. Merton et al., New York 1959.

[12] Por. J. Ziółkowski, *Uniwersalizm i regionalizm w socjologii,* „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" 1987, z. 1.

[13] S. Ossowski, *Zoologia społeczna i zróżnicowanie kulturowe,* w: S. Ossowski, *Dzieła,* t. 4, Warszawa 1967, s. 331.

[14] Por. J. Ziółkowski, *O socjologii polskiej,* „Tygodnik Powszechny" 40 (1986) nr 42.

je się w dyscyplinach pokrewnych, a niekiedy także w dyscyplinach całkiem odległych od socjologii (np. biologia, nauki fizyko-chemiczne czy medyczne), ma wpływ na wizje czy koncepcje zjawisk przez nią badanych, stanowi wyzwanie rzucone dotychczasowym założeniom, paradygmatom, metodom i technikom badawczym nauki o społeczeństwie, domagając się od niej ich ponownego przemyślenia. W wyniku wszystkich tych procesów jawi się holistyczne patrzenie na człowieka i sprawy ludzkiego świata, wytwarza się interdyscyplinarna wspólnota refleksji nad człowiekiem i społeczeństwem, możliwe staje się – postulowane wielokrotnie przez Papieża – ukazanie „całej prawdy o człowieku".

Drugie napięcie dotyczy „stosunku pomiędzy władzami politycznymi i ich polityką kulturalną, bądź innymi władzami obecnymi w społeczeństwie, a autonomią inicjatyw instytucji uniwersyteckich"[15]. Autonomia instytucji uniwersyteckiej pojawia się jako „gwarancja wolności badań". „Wolność [...] zawsze była istotnym warunkiem rozwoju nauki, jeśli chciała ona zachować głęboką godność poszukiwania prawdy i nie być sprowadzona do pełnienia wyłącznie funkcji narzędzia ideologii, zaspokojenia tylko celów bezpośrednich, społecznych potrzeb o charakterze materialnym czy interesów gospodarczych, do ujmowania ludzkiej wiedzy wyłącznie w kategoriach inspirowanych kryteriami jednostronnymi bądź stronniczymi, właściwymi dla interpretacji tendencyjnych, a co za tym idzie – nie ujmujących rzeczywistości w sposób kompletny. Nauka tym skuteczniej może wpłynąć na praktykę, im większą cieszy się wolnością w poszukiwaniu prawdy!"[16]

Dla Jana Pawła II wolność to warunek sine qua non pełnienia przez uniwersytet swej podstawowej funkcji – poszukiwania prawdy. Wolność, albo inaczej, jak to sformułował w KUL-u w 1987 r.: podmiotowość. Padły podówczas ważkie słowa: „Społeczeństwo oczekuje od swych uniwersytetów ugruntowania własnej podmiotowości, oczekuje ukazania racji, które ją uzasadniają, oraz motywów i działań, które jej służą. Z tym też jest ściśle związany wymóg wolności akademickiej czy też słusznej autonomii uniwersytetów i uczelni. Ta właśnie autonomia na służbie prawdy poznawanej i przekazywanej jest warunkiem niejako organicznym podmiotowości całego społeczeństwa, wśród którego uniwersytety spełniają swoją misję"[17].

Autonomia uniwersytetu dotyczy przede wszystkim samego dociekania naukowego. Oznacza wolność od pozanaukowych presji. Nauka nie może być pozorna, dekoracyjna, nie może pełnić roli apologetycznej, nie może usprawiedliwiać decyzji politycznych czy administracyjnych. Autonomia, da-

---

[15] Jan Paweł II, *Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Bolonia*, s. 136.

[16] Tamże.

[17] Jan Paweł II, *Spotkanie z przedstawicielami świata nauki w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – 9 czerwca '87*, w: *Jan Paweł II w Polsce*, s. 26.

lej, to możność decydowania o swoim losie, o swoim obliczu – tak w odniesieniu do wyboru władz, określenia programu, struktury, jak sposobu zarządzania i administrowania. Równoznaczna jest z samorządnością, zdolnością samodzielnego organizowania życia wewnętrznego uczelni. Jej przejawem jest statut uczelni. Samorządność manifestuje się najpełniej wtedy, gdy życiem uczelni rządzi zasada demokracji. Oznacza to decentralizację uprawnień, podniesienie rangi wszelkich ciał kolegialnych, jawność działania, nieskrępowany przepływ informacji, swobodę krytyki. Samorządność zakłada współodpowiedzialność, współdecydowanie, uczestnictwo i partnerstwo wszystkich członów składających się na universitas.

Autonomii uczelni wyższej nie można pojmować w sposób absolutny. „Wspólnota uniwersytecka – mówił Jan Paweł II w Bolonii – będzie musiała [...] w sposób odpowiedzialny wyczuć oczekiwania otaczającego ją społeczeństwa; minęły bowiem czasy, w których można było wyobrazić sobie uniwersytet jako niemal zamkniętą w sobie społeczność. Oczekiwania, o których mowa, dotyczą tak celów podejmowanych badań, jak i przygotowania studentów do zawodów, jakie mają wykonywać w społeczeństwie"[18].

Uniwersytety w dobie obecnej stają się w coraz większym stopniu – i to niezależnie od systemu politycznego – przedmiotem szczególnego zainteresowania określonych władz państwowych, elementem ogólnopaństwowej polityki oświatowej i naukowej oraz planów rozwoju gospodarczego; ich działalność w większości krajów finansowana jest ze środków publicznych, których dysponentem są władze państwowe czy lokalne. Jawi się tendencja do etatyzacji uczelni wyższych, do centralizmu biurokratycznego w odniesieniu do ich funkcjonowania. W przypadkach skrajnych przybiera to postać regulowania przez władze państwowe wszelkich poczynań – w najdrobniejszych nawet szczegółach – uczelni wyższych.

Preponderancja państwa nad uniwersytetem kłóci się z istotą szkoły akademickiej, z jej misją, z podstawową zasadą jej istnienia, jaką jest wolność w poszukiwaniu prawdy, w jej dociekaniu i przekazywaniu. Uniwersytet jest tworem i dobrem społeczeństwa jako całości. Jest fundamentalną instytucją kultury narodowej. „Państwo – mówił Jan Paweł II podczas Konferencji Episkopatu Polski na Jasnej Górze w 1979 r. – nie jest tylko władcą człowieka – ma pomagać i służyć człowiekowi; winno być wyrazem pełnej suwerenności narodu, a nie suwerenności własnej struktury w stosunku do narodu"[19]. W stosunkach ze społeczeństwem, zwłaszcza zaś z tymi tworami kultury narodowej, które wykazują się tak szacowną i długą tradycją, które pełnią tak doniosłą rolę w życiu narodu, jak to jest w przypadku uniwersytetów, oczekiwać należałoby od państwa zaufania do ludzi nauki, do ich po-

---

[18] Jan Paweł II, *Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Bolonia,* s. 136.

[19] *W pielgrzymce do ojczystej ziemi. Jan Paweł II w Polsce, 2 czerwca-10 czerwca 1979,* „Nasza Rodzina", Paryż 1979, s. 103.

czucia obywatelskiej odpowiedzialności, zaufania do siły prawdy i idei wolności nauki jako gwarancji prawidłowego wypełniania przez szkoły wyższe ich zadań dla dobra społecznego, oczekiwać należałoby wielkoduszności oraz – by użyć określenia Czesława Znamierowskiego, wybitnego filozofa państwa i prawa – „taktu twórczego, [który] polega [...] na tym, by w obrębie naturalnej amplitudy wyboru znaleźć przedział optymalny"[20].

Uniwersytety powoływane były do życia za sprawą władców, biskupów, gmin miejskich, patronowało im papiestwo. Najlepiej pełniły swą misję wtedy, gdy władze, dotując je szczodrze, nie ingerowały w ich sprawy. Gdy uszanowana była ich podmiotowość. To właśnie miał na myśli Papież, stwierdzając w Lublinie, że „taki cel przyświecał naszym monarchom – najpierw z dynastii piastowskiej, a potem jagiellońskiej – przy fundowaniu i odnawianiu pierwszego w Polsce uniwersytetu"[21]. Jakże wymowny jest fakt, że w grobie władczyni jednego z najpotężniejszych krajów Europy nie znaleziono żadnych kosztowności, bowiem swą „wspaniałą królewską wyprawę" (o której pisze J. Długosz) przeznaczyła ona na odrestaurowanie Akademii Krakowskiej. Tak było też – mutatis mutandis – po wielu wiekach w Poznaniu, gdzie samorządowe władze miejskie ofiarowały na rzecz założonego w 1919 r. uniwersytetu (będącego spełnieniem zamierzenia zapoczątkowanego Akademią Lubrańskiego z XVI wieku) najbardziej okazałe gmachy miejskie.

Jan Paweł II, sam człowiek uniwersytetu, wypowiada się o nim bardzo często. Wypowiada się jako głowa Kościoła. Ale jest synem narodu polskiego. Mówi przeto – z wielką troską – o „sprawach doniosłych, które wiążą się z posłannictwem uniwersytetu na ziemi polskiej"[22]. Zabiera głos w momentach krytycznych. Tak było w czasie, gdy w roku 1985 przeprowadzano nowelizację ustawy o szkolnictwie wyższym[23], tej uchwalonej w maju 1982 r., a kształt swój zawdzięczającej burzliwemu i pełnemu nadziei okresowi 1980-1981, tej będącej rozsądnym kompromisem między zasadą autonomii uczelni a uprawnieniami władzy państwowej. Przejmujące są słowa Papieża: „nie przestaję się modlić o wszystkie polskie uniwersytety. O wszystkich uczonych i wszystkich studentów; nie przestaję polecać Bogu tej ważnej sprawy dla przyszłości naszej kultury. I drżę o to, ażeby ta sprawa nie została nigdy narażona na szwank. [...] Jest rzeczą niesłychanie delikatną środowisko akademickie, środowisko uniwersyteckie. Jest ogromna odpowiedzialność za właściwe funkcjonowanie takiego środowiska w organizmie społecznym, w organizmie narodowym. Jeżeli takie środowisko funkcjonuje do-

---

[20] Cz. Znamierowski, *Rehabilitacja narodu*, Poznań 1938, s. 6.

[21] Jan Paweł II, *Spotkanie z przedstawicielami świata nauki*, s. 26.

[22] Jan Paweł II, *Tak jakbym stał w kościele św. Anny w Krakowie*, „Tygodnik Powszechny" 39 (1985) nr 43.

[23] Tamże.

brze, jeżeli zapewnione są wszystkie warunki, ażeby mogło pracować w duchu, który jest mu właściwy, wówczas środowisko uniwersyteckie, uniwersytet, szkoła wyższa, oddaje niezastąpione niczym przysługi kulturze narodowej. Jeżeli to wszystko nie jest zapewnione, jeżeli to jest zastąpione jakimiś innymi zasadami czy przesłankami, wówczas uniwersytet takich przysług kulturze narodowej oddać nie może"[24].

Trzecie z kolei napięcie wiąże się z „poszerzonym dostępem do wyższej kultury", stawiając uniwersytet „nie tylko wobec problemów organizacji, ale też wobec problemów poziomu i samej natury nauczania uniwersyteckiego i jego relacji z badaniami naukowymi"[25].

Jednym z najbardziej rzucających się w oczy rysów cywilizacji współczesnej jest masowość zjawisk i procesów. Masowe stają się społeczeństwa, masowe skupiska ludzkie, masowe potrzeby i sposoby ich zaspokajania. Przy tym zwłaszcza masowość zaspokajania potrzeb jest wynikiem nie tylko absolutnego wzrostu liczby ludności (zaludnienie świata wzrosło z 2500 mln w roku 1950 do 5000 mln w 1985), ale i postępującej demokratyzacji społecznej, stanowiącej doniosłą cechę cywilizacji współczesnej.

Dziedziną, w której demokratyzacja niezwykle silnie się przejawia, jest wykształcenie [26]. Demokratyzacja, obejmująca w pierwszym stadium wykształcenie podstawowe, objęła z kolei szkolnictwo średnie, a obecnie sięga uczelni wyższych. Za koniecznością nieskrępowanego, jak najszerszego dostępu młodzieży do studiów przemawiają dwojakiego rodzaju argumenty.

Pierwszy jest natury społeczno-ekonomicznej. Cywilizacja, w jakiej żyjemy, stanowiąca niezmiernie złożony system współzależnych elementów, opiera się na wysoce rozwiniętym społecznym podziale pracy. Nie może istnieć bez nieustannego i możliwie powszechnego rozwijania i pogłębiania umiejętności, wiedzy stosowanej i myśli twórczej – krótko mówiąc, kształcenia. Oto co można by nazwać wymogiem „funkcjonalnym".

Drugi rodzaj argumentów wysuwany jest z pozycji wymogów sprawiedliwości społecznej. U jego podłoża leży ta oczywista prawda, że ludzie są równi, jeżeli chodzi o podstawowe potrzeby i dążenia oraz prawo do ich zaspokajania. Właśnie wykształcenie uznano za jedną z podstawowych potrzeb ludzkich i jako takie wciągnięto na listę *Deklaracji Praw Człowieka* (art. 26). Oczywiście, jednostki nie są tożsame pod względem biologicznych właściwości: to szczególne wyposażenie biologiczne, zwane talentem czy uzdolnieniem, jest jedną z cech występujących stosunkowo rzadko i rozsianych nierównomiernie. Klasa społeczna, narodowość, płeć, rasa – nie przesądzają

---

[24] Tamże.

[25] Jan Paweł II, *Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Bolonia,* s. 137.

[26] Por. J. Ziółkowski, *Pochodzenie społeczne a dostęp do uczelni wyższych studentów w Europie,* w: J. Ziółkowski, *Socjologia a planowanie społeczne,* Warszawa 1972.

o pojawieniu się talentu. Zaiste, spiritus flat ubi vult. Wybitna inteligencja, wielkie zdolności w jakimś kierunku mogą się pojawiać w rodzinie, która znajduje się na samym dole drabiny społecznej i która nie miała dotąd żadnych tradycji pracy twórczej czy aktywności intelektualnej. I odwrotnie – genialni wynalazcy czy artyści mają często bardzo mierne potomstwo. Nawet w tej samej rodzinie jedno z dzieci może być wybitnie uzdolnione, inne zgoła tępe.

Tym bardziej więc zdolności powinny stanowić podstawowe kryterium ubiegania się o określone pozycje społeczne i zajmowania ich. Tym bardziej system społeczny winien stworzyć odpowiednie formy i środki, aby swym szczególnie uzdolnionym członkom zagwarantować równość szans dla zapewnienia im możliwości pełnego rozwoju, tak dla dobra ich samych, jak i społeczeństwa.

Rezultatem uznania, przyjęcia i realizacji (w różnym oczywiście stopniu) zasady możliwie najdalej posuniętej demokratyzacji studiów przez wszystkie bodaj kraje świata jest ogromny wzrost liczby studiującej młodzieży. Wynosiła ona w skali światowej: 6 mln w roku 1950, 12 mln w 1960, 18 mln w 1968, 40 mln w 1975[27]. Zwiększa się gwałtownie liczba uniwersytetów, powiększają się ich rozmiary. Wśród pięciu tysięcy działających na świecie uniwersytetów jest wiele grupujących w swych murach kilkadziesiąt tysięcy studentów.

Przede wszystkim są dwa niebezpieczeństwa płynące z faktu, iż uniwersytet staje się wielką grupą celową, impersonalnym i sformalizowanym zrzeszeniem.

Pierwsze niebezpieczeństwo dotyczy struktury i funkcjonowania uczelni. Zagrożeniem są: biurokratyzacja i oligarchizacja. Biurokratyzacja wiąże się z tym, że niezbędne w każdej organizacji struktury urzędnicze autonomizują się i działają nie z upoważnienia ogółu oraz dla dobra ogółu, lecz same dla siebie. Im wyższy stopień centralizmu biurokratycznego, im większa preponderancja władz państwowych nad uniwersytetem, tym silniej tendencja ta się przejawia. Oligarchizacja zaś polega na tym, że kierujący uczelnią mają skłonność do sprawowania władzy, nie licząc się z głosem społeczności. Ujawnia się zwłaszcza wtędy, gdy władza w uczelni pochodzi nie z wyboru lub gdy ów wybór jest grą pozorów, nie dając możności ujawnienia się prawdziwych nastrojów i preferencji. To autonomia właśnie, stosowanie jak najpełniej zasady demokracji pozwoli uniwersytetowi w tym świecie wielkich zrzeszeń pozostać – wspólnotą.

Drugie niebezpieczeństwo dotyczy charakteru stosunków międzyludzkich w uniwersytecie jako dużej grupie zrzeszeniowej. Niepodobieństwem jest,

---

[27] Dane według: F. Bowles, *Access to Higher Education*, vol. 1: *UNESCO and the International Association of Universities*, Paris 1963, s. 113; J. W. Botkin, M. Elmandjra, M. Malitza, *Uczyć się bez granic. Jak zewrzeć „lukę ludzką". Z Raportu Klubu Rzymskiego*, tłum. M. Kukliński, Warszawa 1982, s. 184.

by po przekroczeniu pewnego progu liczebnego uczestnicy korporacji uniwersyteckiej znali się nawzajem. A nawet wtedy, gdy dochodzi do zetknięcia fizycznego, uczestniczące w nim jednostki występują najczęściej jeno jako nazwiska, statusy społeczne (np. jako wykładowca i słuchacz, egzaminator i egzaminowany). Wiadomo, jak wielkie znaczenie przypisywał Karol Wojtyła, przedstawiciel etyki personalistycznej, spotkaniu między osobami. Mówił w Bolonii: „spotkanie ludzkie jest nieodzowne po to, ażeby uniwersytet mógł nadal wypełniać swe posłannictwo wychowawcze"[28]. Oczywiście, w uniwersytecie nie brak więzi nieformalnych, kręgów przyjacielskich, kontaktów „twarzą w twarz". Ale Papieżowi chodzi tu o to spotkanie, w którym zawiera się sama istota wspólnoty uniwersyteckiej, mianowicie spotkanie między uczącymi a nauczanymi.

Uniwersytet jest tym szczególnym środowiskiem społecznym, w którym w okresie ostatecznego formowania się osobowości młodego człowieka, włączonego w proces poszukiwania prawdy, kształtowania się jego umysłu i charakteru, zawiązuje się ów subtelny, a jakże trwały i doniosły w skutkach związek między uczniem a mistrzem. „Doświadczenie uczy, jak ważne są postacie prawdziwych mistrzów nie tylko dla przekazywania wiadomości i metody studiów, ale także dla głębokiej pasji prawdy, pobudzającego pracę badawczą zaangażowania moralnego"[29]. Szczęśliwi ci, którym dane było znaleźć mistrza – kogoś, kto reprezentuje zarówno wielką wiedzę, jak i mądrość, kto dociekając prawdy, potrafi zapalić do tego innych, kto nie narzuca apodyktycznie swego zdania, lecz dopuszcza samodzielność w myśleniu, zachęca do krytycyzmu i respektuje odmienność poglądów, kto wreszcie jednoczy w sobie wybitną twórczość z wyznawaniem i gotowością obrony wartości ożywiających poznanie i instytucję uniwersytetu (tym samym usprawiedliwiając swój tytuł: profesor) – kto zatem łączy autorytet naukowy z autorytetem moralnym.

Jak wielka pod tym względem odpowiedzialność ciąży na profesorze! To od jego przede wszystkim inicjatywy zależy, czy dojdzie do owego spotkania, czy wbrew wszelkim trudnościom związanym z „masowością" nabierze ono autentycznego charakteru. „W tym celu – mówił Jan Paweł II w Bolonii – trzeba, ażeby sami nauczający trwali nieustannie w poszukiwaniu. Kto sam nie jest już zdolny do poszukiwań, a naucza młodzież, podobny jest do kogoś, kto pragnienie jej zaspokoić chce czerpiąc wodę z bagna, zamiast ze źródła. Jednocześnie wymaga się, ażeby nauczający zachowywali stale postawę gotowości służenia: poznanie nie zostało im dane po to, by je przechowywali jak swoją wyłączną własność lub jako środek zdobywania osobistego prestiżu, ale po to, by się nim dzielili i dopuszczali do niego innych; kto,

---

[28] Jan Paweł II, *Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Bolonia,* s. 138.

[29] Tamże.

przekazując takie dobro duchowe jak wiedza, widzi, że nie ulega ono pomniejszeniu ani nie wyczerpuje się, lecz pomnaża i nabiera coraz większej prostoty i jasności, co jest znakiem prawdy, ten doświadcza głębokiej radości"[30].

Uczący – twórca i pomnożyciel (auctor), służenie innym, dzielenie się rezultatami poznania, radość z tego płynąca, szczególne właściwości kultury duchowej – świata wartości, celów, idei, znaczeń – która rozprzestrzenia się, mnoży wraz z poszerzaniem się kręgu korzystających z niej osób (w przeciwieństwie do kultury materialnej – świata rzeczy, wytworów ludzkich, niszczejących tym szybciej, im większa liczba ludzi je używa) – oto czynniki, które mogą utrzymać i utwierdzić rolę uniwersytetu jako miejsca spotkania uczących z nauczanymi, mimo zagrożeń płynących z masowości procesów społecznych, szybkości przemian, rewolucji w środkach informacji i komunikacji, prymatu wartości hedonistycznych, utylitarnych nad wartościami duchowymi.

Padało tu wielokrotnie słowo „wspólnota". Tak, uniwersytet jest wspólnotą, „wspólnotą szczególną" (to częste określenie Papieża): nauczających i nauczanych, mistrzów i uczniów. Oba człony są jego niezbędnymi składnikami. Nie ma uniwersytetu bez nauczających, ale i nie ma uniwersytetu bez nauczanych. Jako układ pozornie dychotomiczny, jest uniwersytet w istocie układem sprzężonych ze sobą, współzależnych elementów. Błędem byłoby sądzić, iż tylko nauczający są elementem aktywnym, dawcą, nauczani zaś są pasywnym biorcą. Konfrontacja myśli z żywym i chłonnym audytorium pozwala wykładowcy dostrzec nowe, nieoczekiwane aspekty badanych problemów, dostarcza inspiracji i stanowi narzędzie kontroli intelektualnej. Doświadczy tego ten, kto stosuje średniowieczną formę dysputy zwaną quod libet. Jakże słuszne okazuje się wtedy powiedzenie, że nie należy przeceniać wiedzy studentów, lecz nie należy też nie doceniać ich inteligencji.

Czy wspólnotowemu charakterowi uniwersytetu nie przeczy typowa dlań zasada hierarchii, zakładająca pewną asymetryczność, stosunek nadrzędności i podrzędności? Owszem, uniwersytet jest układem hierarchicznym. Opiera się na obiektywnie stwierdzalnym zasobie wiedzy, znajdującym (nie zawsze najbardziej adekwatny) wyraz w stopniach i tytułach naukowych. Uniwersytet stanowi z tego punktu widzenia swoistą drabinę hierarchiczną. Ale jest to hierarchia szczególna, hierarchia ludzi wierzących „w naukę, w rozum i dobry z niego użytek", znajdujących się „w sercu tej dynamiki, zmierzającej do uniwersalnego poznania"[31]. Nie ma tu miejsca na arogancję, poczucie wyższości. Im wyżej ktoś stoi w owej hierarchii, tym wyrazistsza u niego postawa pokory – tak wobec okazałości już wzniesionego gmachu wiedzy, jak i wobec tajemnicy, którą odkrywa każdy kolejny krok badawczy.

---

[30] Tamże.

[31] Tamże, s. 139.

Jest to więc hierarchia ludzi spotykających się ze sobą w drodze do mądrości, „która jest smakiem poznania, dojrzałością ducha, tchnieniem prawdziwej wolności, praktyką właściwej miary i powściągliwości”[32]. Jedni mają za sobą dłuższy odcinek drogi, drudzy krótszy. Wraca tu słowo „spotkanie”. Tym razem chodzi o spotkanie pokoleń – współdziałających ze sobą, znajdujących się w nieustannej intelektualnej i psychospołecznej interakcji. Spotkanie tych, którzy reprezentują zaawansowany szczebel wiedzy, owych – posługując się typologią społecznych ról uczonych Floriana Znanieckiego[33] – mędrców-arbitrów, szkolarzy-systematyków, teoretyków-badaczy, i tych „spragnionych poznania”[34], znajdujących się u początku drogi – studentów, młodych adeptów nauki, zdobywających później ostrogi dojrzałych pracowników nauki, zastępujących własnych mistrzów, kontynuujących ich wysiłek twórczy, odwołujących się do ich dorobku. Universitas – wspólnota celów i wartości, wspólnota ludzi, których działanie ożywione jest tymi samymi ideałami, jawi się jako proces, jako wielkie continuum.

Papież, jak mówi, musiał „ograniczyć się do wyrażenia niektórych problemów”[35] odnoszących się do napięć, które rzucają wyzwanie uniwersytetowi w dobie obecnej. Jest ich więcej, by wymienić choćby napięcie między tradycją a nowoczesnością, pomiędzy ilością a jakością, pomiędzy elitarnością a demokratyzacją, pomiędzy nauką a praktyką. Właściwością nauczania Jana Pawła II jest to, że otwiera ono horyzonty, inspiruje do dalszych dociekań, do podążania tropem jego myśli. Papież jest w pełni świadom istniejących zagrożeń. Ale wierzy głęboko w posłannictwo uniwersytetu. Ufa ludziom nauki. Wzywa ich, by działali „z fantazją i odważnie, niczym budowniczowie starodawnych uniwersytetów”. „Zbyt wielka jest [...] – mówił w najstarszym uniwersytecie na świecie – tradycja i idea, której jesteście spadkobiercami, o zbyt wielką stawkę – dla uniwersytetu i społeczeństwa, w którym on żyje, toczy się gra, abyście mieli zatrzymywać się wobec trudności”[36].

---

[32] Tamże, s. 137.

[33] F. Znaniecki, *Społeczne role uczonych a historyczne cechy wiedzy*, „Przegląd Socjologiczny” 5 (1937) z. 1-2.

[34] Jan Paweł II, *Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Bolonia*, s. 139.

[35] Tamże, s. 138.

[36] Tamże.

Artur HUTNIKIEWICZ

TRZY UNIWERSYTETY

Czym jest uniwersytet polski w jego stanie obecnym? Jest swoistą hybrydą, w której egzystują pewne szczątkowe relikty dawnej europejskiej formacji, a jednocześnie tkwi on nadal w sztywnym gorsecie, w którym uwięziono go w latach stalinizmu.

Swoje uwagi o stanie współczesnego uniwersytetu polskiego chciałbym rozpocząć od przypomnienia jednej z wcześniejszych wypowiedzi Jana Pawła II zawartej w ankiecie, rozpisanej przed kilku laty przez Katolicki Uniwersytet Lubelski, na temat „żywotnych tradycji uniwersytetu europejskiego". W ankiecie tej wzięło udział wielu uczonych z różnych uniwersytetów, reprezentujących różne dyscypliny, kierunki badań i szkoły naukowe. We wszystkich tych głosach uderzał jednak znamiennie, nie zaprogramowany przecież przez organizatorów ankiety, consensus omnium w jednej sprawie zasadniczej, którą na wstępie najzwięźlej ujął właśnie Papież. Istnieje jeden – jego zdaniem – „nieusuwalny rdzeń, który decyduje o istnieniu uniwersytetu". Tym nieusuwalnym rdzeniem, bez którego uniwersytet przestałby być sobą, „jest społecznie twórczy stosunek do prawdy". On stanowi o tym, że dana szkoła jest uniwersytetem, a nie tylko szkołą. Uniwersytet jest oczywiście szkołą, ale szkołą specyficzną, w której nauczanie i uczenie się jest organicznie powiązane z uprawianiem nauki. Podmiotami tego twórczego uprawiania nauki i współposzukiwania prawdy są profesorowie i studenci, ale profesorowie „nie jako ci, którzy przekazują prawdę", a studenci „nie jako ci, co ją choćby krytycznie przyjmują", lecz jedni i drudzy „spotykają się jako wspólnie dochodzący do prawdy".

W świetle tych słów, których wymowa jest tak oczywista, że nie wymagają one żadnych długich uzasadnień, warto się zastanowić, czy współczesny uniwersytet polski spełnia ten warunek, bez którego przestaje być właściwie sobą, choćby się nawet oficjalnie uniwersytetem nazywał. Otóż twierdzę, że nie, a w najlepszym wypadku spełnia w sposób bardzo niedoskonały.

Współczesny uniwersytet polski jest chory. Jeśli więc rozważania te nie mają być jeszcze jedną przysłowiową dyskusją akademicką, po której wraca się do codzienności i wszystko zostaje po staremu, trzeba, jak sądzę, zacząć od tego, od czego zaczyna się z reguły wszelkie postępowanie lekarskie: od uświadomienia sobie etiologii schorzenia i od postawienia właściwej diagno-

zy. Bez wykonania tych dwu czynności jakakolwiek kuracja pacjenta jest niemożliwa. Dlatego zacznę od faktów i od tych doświadczeń, jakie zgromadziłem w ciągu dość długiej już pracy w służbie uniwersytetu.

Były trzy uniwersytety w moim życiu. Ich krótkie choćby porównanie uwydatni, jak sądzę, sprawę, o którą mi chodzi i którą uważam za najistotniejszą. Moim pierwszym uniwersytetem był Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie, mój uniwersytet macierzysty, któremu głównie zawdzięczam swoją formację intelektualną i moralną. Byłem jego studentem, a także początkującym asystentem w latach 1934-1939 i miałem to szczęście, że w nim jeszcze udało mi się skończyć studia i uzyskać dyplom magistra z jego pieczęcią. Ze względu na zakres nauk, jakie w nim uprawiano, był istotnie „uniwersalny", zgodnie ze swą nazwą, bo „universitas" oznacza nie tylko wspólnotę profesorów i studentów, ale i całkowitość wiedzy na danym etapie jej rozwoju, a także otwarcie dla wszystkich, którzy tej wiedzy poszukują. Był uniwersytetem pięciowydziałowym, w którego strukturę obok Wydziałów Humanistycznego, Prawa i Nauk Matematyczno-Przyrodniczych, wchodziły też – jako część integralna uniwersytetu – Wydziały Lekarski i Teologii, a więc całość wiedzy współczesnej we wszystkich jej podstawowych dziedzinach.

Poziom nauk i jakość samej procedury kształcenia gwarantowała profesura, w której ręku niemal wyłącznie spoczywała całość dydaktyki uniwersyteckiej. Pozycja profesora sytuowała się w tamtym czasie na najwyższym szczeblu uznania i społecznego szacunku. Selekcja kandydatów do katedr uniwersyteckich była surowa i opierała się na zasadzie ogólnokrajowego konkursu, z którego był wyłaniany kandydat najwybitniejszy, zaakceptowany przez gremium profesorów. Toteż skład osobowy mego macierzystego uniwersytetu zawierał w sobie mnóstwo nazwisk o rozgłosie nieraz europejskim i światowym, by wymienić przykładowo jedynie takich uczonych, jak Władysław Abraham, Ludwik Ehrlich, Juliusz Makarewicz, Kazimierz Przybyłowski, Stanisław Grabski (z prawa i ekonomii), Rudolf Weigl, Jakub Parnas, Tadeusz Ostrowski i Adam Gruca (z Wydziału Lekarskiego), Kazimierz Ajdukiewicz i Roman Ingarden, Jerzy Kuryłowicz, Mieczysław Gębarowicz i Karolina Lanckorońska, Jan Czekanowski, Juliusz Kleiner, Mieczysław Kreutz i Witold Taszycki, Stanisław Zakrzewski i Ludwik Kolankowski (z Wydziału Humanistycznego), Stefan Banach i Hugo Steinhaus, Leon Chwistek, Wojciech Rubinowicz, Włodzimierz Trzebiatowski i Stanisław Kulczyński (z Wydziału Nauk Matematyczno-Przyrodniczych), ks. Aleksy Klawek, ks. Józef Umiński, ks. Szczepan Szydelski i ks. Adam Gerstmann (z Wydziału Teologicznego). Uczeni ci stwarzali tę szczególną atmosferę intelektualną, która decyduje w istocie o randze uniwersytetu.

Uniwersytet lwowski, jak wszystkie zresztą w tamtym czasie polskie szkoły wyższe, był instytucją autonomiczną w sensie zarówno formalnopra-

wnym, jak naukowym. Przysługiwał mu przywilej eksterytorialności, posiadał całkowity samorząd w zakresie badań naukowych i organizacji studiów. Istniały jedynie najogólniejsze ramy programowe wspólne dla wszystkich uniwersytetów, ale wypełnianie tych ram zależało wyłącznie od uznania i indywidualnych zainteresowań profesora. Studia nie miały więc nic ze szkolarstwa, przypominającego niższe stopnie kształcenia, były to studia samodzielne, organizowane w zasadzie przez samego studenta według jego własnych zainteresowań i możliwości, pod kierunkiem swobodnie wybranych profesorów. Obowiązujące pensum zajęć ustalone było na takim optymalnym poziomie, który umożliwiał istotnie samodzielne studiowanie. Student dysponował więc na tyle sporą ilością czasu, że mógł sobie pozwolić na rozwijanie i pogłębianie własnych poszukiwań, pasji i zainteresowań poznawczych, na pracę w bibliotekach, na rozległe lektury i dyskusje, na czynny udział w życiu intelektualnym młodzieży akademickiej. Egzaminy zdawało się w sesjach dowolnie wybranych przez studenta. Ta samodzielność w organizowaniu sobie przez samą młodzież programu studiów wymagała oczywiście w wysokim stopniu autodyscypliny, ale ówczesne władze uczelni traktowały też studentów jako ludzi dorosłych, dojrzałych i odpowiedzialnych, wydobywały z nich po prostu tę dojrzałość przez pozostawianie ich samym sobie, przez wrzucanie niejako na głęboką wodę. Była to znakomita szkoła wychowania, doskonale przygotowująca do przyszłego, w pełni już samodzielnego i odpowiedzialnego życia.

Skupiając w ramach organizacji uniwersyteckiej wielu wybitnych uczonych, dysponując wysokim potencjałem talentów i uzdolnień badawczych, Uniwersytet Jana Kazimierza pełnił z natury rzeczy funkcje instytucji, której działalność kulturotwórcza wykraczała daleko poza wąsko rozumianą uprawę nauk: był ośrodkiem przyciągania i promieniowania, sprawował swoisty, co prawda nieoficjalny, ale bardzo realny patronat nad szkołami niższego stopnia poprzez udział swoich docentów w nauczaniu w szkolnictwie średnim, przez popularyzację osiągnięć wiedzy w szeroko rozbudowanym systemie powszechnych wykładów uniwersyteckich.

Świadomość wyjątkowości powołania wytwarzała w obrębie samej społeczności uniwersyteckiej poczucie silnych wewnętrznych więzi personalnych, owej universitas professorum et scholarum, opartej na wspólnocie dążeń, tożsamości celów i metod, na cechowej solidarności i nierzadko nawet na związkach uczuciowych między mistrzami a wychowankami. Na podłożu tej silnie odczuwanej więzi środowiskowej powstawały nie tylko szkoły naukowe i kierunki badawcze, ale rozwijała się zarazem spontanicznie niejako naturalna potrzeba niezależności, studencko-profesorskiego samorządu, nie w celu odgradzania się od reszty świata, lecz dla ochrony i zabezpieczenia optymalnych warunków realizacji wyjątkowych powołań środowiska. To wszystko razem składało się na świadomość szczególnej godności uniwersy-

tetu, jako instytucji powołanej do spełniania najszczytniejszych aspiracji człowieka.

Drugi uniwersytet, jaki mogłem od środka i z bliska poznać, był wytworem dramatycznych wydarzeń roku 1939: wkroczenia Armii Czerwonej na wschodnie ziemie Rzeczypospolitej i włączenia ich do [– – – – –] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204)]. Uniwersytet lwowski rozpoczął nowy rok akademicki 1939/40 z kilkutygodniowym opóźnieniem, ale w innym już zupełnie kształcie i pod inną nazwą. Uniwersytet Jana Kazimierza przemianowany został na Lwiwśkyj Derżawnyj Uniwersytet Iwana Franka [– – – – –] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U, nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204)]. Zmieniła się bardzo istotnie jego struktura. Zlikwidowany został oczywiście Wydział Teologiczny, wyodrębniony w osobną, samodzielną jednostkę organizacyjną i na wzór sowiecki przemianowany w Akademię Medyczną Wydział Lekarski. Wydział Humanistyczny podzielono na dwa odrębne wydziały: Historyczny i Filologiczny. Większość profesorów Polaków, zwłaszcza na tzw. wydziałach „ideologicznych" (prawa, humanistyki, historii), została usunięta z zajmowanych dotychczas katedr, a ich miejsce zaczęli zajmować bądź nauczyciele lwowskich szkół średnich narodowości ukraińskiej, bądź wykładowcy nasłani z głębi Ukrainy i Rosji. Z nielicznymi wyjątkami, takimi jak bardzo już wiekowi wówczas uczeni ukraińscy z austriackiej jeszcze Galicji: Cyryl Studynskyj, Mychajło Woźniak czy Iwan Krypiakewycz, byli to wykładowcy bez żadnych wyższych stopni naukowych i bez żadnego dorobku, co było zresztą zgodne z zasadniczym charakterem ówczesnego sowieckiego szkolnictwa uniwersyteckiego, będącego w istocie raczej formą przygotowania zawodowego, niż instytucją badawczą sensu stricto. Uwidoczniło się to natychmiast w rażąco szkolarskim systemie i organizacji studiów. W istocie była to szkoła niewiele się różniąca od średniej, podzielona na kursy, a więc jakby klasy, z codzienną, wielogodzinną, przymusową i ściśle kontrolowaną „odsiadką" studentów na tzw. „lekcjach", odbywanych jak w szkole w porządku ciągłym, z kilkuminutowymi przerwami. Jedyną formę nauczania stanowiły wykłady o charakterze kursowym, nie było żadnych ćwiczeń, seminariów, referatów pisemnych i prac dyplomowych. Nie istniała żadna potrzeba samodzielnych studiów i poszukiwań w bibliotece, wystarczyło z własnych notatek przyswoić sobie formułki wykładowcy i powtórzyć je na egzaminie. Program wykładów był ściśle określony, nie dający najmniejszych możliwości osobom wykładającym wyrażenia jakichkolwiek opinii własnych, odchylających się od ustalonej urzędowo interpretacji. Kursowość i werbalizm jako zasada, ideologiczna poprawność jako principium nie pozwalały na szersze i bardziej indywidualne rozwinięcie jakiegokolwiek tematu, sprowadzając wykład do powtórki podręcznikowych

formułek. Integralnym i nietykalnym składnikiem programu studiów na wszystkich bez wyjątku kierunkach był blok przedmiotów ideologicznych; marksizm-leninizm, ekonomia polityczna, dzieje ruchów proletariackich i „święta księga", podstawowe źródło mądrości i obowiązujący elementarz światopoglądowy: *Krótki kurs historii Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii bolszewików*, dzieło napisane częściowo przez Stalina i pod jego osobistym nadzorem. Egzaminy i zaliczenia egzekwowane były w ściśle określonych terminach, bez żadnych możliwości wyboru czy przesunięć, przemieniając się zresztą w obustronną fikcję na podstawie milczącej umowy między studentem a egzaminatorem, który bardziej był zainteresowany pomyślnym wynikiem egzaminów, ponieważ rozliczano go głównie z tzw. sprawności nauczania. Zdołałem poznać cały ten mechanizm w ciągu trzech lat jako student Wydziału Historycznego (mimo ukończenia polonistyki przed wojną), co – jak wszyscy zresztą Polacy ówcześnie we Lwowie studiujący – traktowałem jako względnie najdogodniejszy sposób na przeżycie, na przeczekanie. [– – – – –] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204)].

Moim trzecim uniwersytetem stał się Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, w którym pojawiłem się jesienią roku 1946. Był to wciąż jeszcze okres pionierski, czas budowania struktur podstawowych uczelni, przepływu osób. Uniwersytet toruński nawiązywał oczywiście do struktur przedwojennych, przekazanych tradycją. Miał być instytucją przede wszystkim naukową, cały zaś proces kształcenia i wychowywania studentów powierzony był wyłącznie profesurze. W tych pierwszych latach powojennych uniwersytet toruński zdołał pozyskać wielu uczonych o ustalonej pozycji naukowej oraz wielu młodych, ówcześnie jeszcze asystentów, ale świetnie się zapowiadających, którzy istotnie mieli w okresie późniejszym zająć znaczące stanowiska w nauce. Genealogia tej profesury wywodziła się ze środowisk przedwojennych, głównie z Wilna i Lwowa, ale sporo też było profesorów z innych ośrodków: z Krakowa, Poznania i z Warszawy. Z Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie przybyli m.in. Tadeusz Czeżowski, Henryk Elzenberg, Mieczysław Limanowski, Konrad Górski, Stefan Srebrny, Jan Prüffer, Władysław Dziewulski i Wilhelmina Iwanowska; ze Lwowa – pierwszy rektor i organizator uniwersytetu Ludwik Kolankowski, Eugeniusz Kucharski i Zygmunt Czerny, Eugeniusz Słuszkiewicz, Kazimierz Sośnicki, Kazimierz Hartleb, Bronisław Włodarski, i prawnicy – Karol Koranyi, Wojciech Hejnosz, Michał Wyszyński i Władysław Namysłowski; z Krakowa – Henryk Szarski, Józef Mikulski, Jan Zabłocki; z Warszawy – Tadeusz Makowiecki, Karol Wiktor Zawodziński, Aleksander Jabłoński; z Poznania – Karol Górski i Rajmund Gałon. Start w tej obsadzie był więc znakomity, otwierał perspektywy stworzenia na terenie pozbawionym dotychczas tradycji uniwersyteckich ośrodka naukowego na najwyższym poziomie. Programy i system studiów nawiązywały oczywiście do norm i stosunków przedwojennych.

Ten stan rzeczy został brutalnie zakwestionowany i poddany generalnej rewizji na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Dla przybysza ze wschodu, jakim byłem i który przywoził stamtąd doświadczenia całkowicie nie znane kolegom z centralnych i zachodnich regionów Polski, było od początku wiadome, że rozpoczyna się nie żadna „reforma" ustroju i systemu uniwersytetów w imię „unowocześnienia", lecz totalna stalinizacja nauki i kultury polskiej. Mechanizm podporządkowania działał ściśle według wzorów, które tak dobrze znałem z doświadczeń lwowskich, aż do formy indeksów włącznie. A więc relegowanie niewygodnych profesorów, których światopogląd i koncepcje naukowe uznano za nie do pogodzenia z roszczeniami jedynej oficjalnie zadekretowanej i obowiązującej ideologii i metodologii. Ich miejsce w coraz szerszym zakresie zaczęli zajmować tzw. zastępcy profesora, o nikłym dorobku naukowym i bez żadnych perspektyw na karierę uniwersytecką w normalnych warunkach przedwojennych. Jednocześnie zaczęło się werbowanie nowego narybku asystenckiego według kryteriów wyłącznie ideowych i politycznych. Badania naukowe zostały odsunięte na dalszy plan, a na czoło zadań wysunęła się dydaktyka o wyraźnym nakierowaniu doktrynalnym. To miało być najistotniejsze: wychowanie pokolenia, które nie powinno było myśleć krytycznie, lecz przyuczone reprodukować uległe opinie i poglądy ustalone i zatwierdzone odgórnie. Rozpoczął się jednocześnie demontaż uniwersytetu i systematyczne ograniczanie jego uprawnień dydaktycznych. Zlikwidowany został Wydział Prawa, Wydział Humanistyczny, na którym było początkowo 11 kierunków, zredukowano do dwóch: historii i filologii polskiej. Na większości ocalałych kierunków ograniczono studia do trzyletniego kursu zawodowego, bez możliwości ubiegania się o stopień magistra. Uniwersytet zepchnięto świadomie do poziomu półwyższej szkoły przysposobienia zawodowego o wąsko pragmatycznych zadaniach. Dydaktyka została ujęta w rygorystycznie kontrolowany porządek o kilkustopniowej strukturze: starostowie grup studenckich, opiekunowie grup i lat, prodziekani i prorektorzy do spraw dydaktycznych. Ścisły nadzór rozciągnięto zwłaszcza nad tą częścią ocalałej z pogromu profesury i asystentury, której postawę uznano za niepewną i podejrzaną; inwigilacja i donosicielstwo stały się normą. Funkcje „kontrolne" ze szczególną żarliwością „rewolucyjną" pełniły też osławione, a wzorowane na wielkich zakładach przemysłowych, tzw. narady produkcyjne, na których manipulowani w kulisach młodzieńcy z ZMP ostro krytykowali profesorów za „reakcyjne", „wsteczne", nie nadążające za „postępem" poglądy.

Ten ponury okres skończył się pozornie jesienią roku 1956. Pozwolono na powrót do zajęć dydaktycznych niektórym usuniętym poprzednio profesorom, przystąpiono do odbudowy Wydziału Prawa, wprowadzono wybory władz uczelnianych, zrezygnowano z nazbyt ostentacyjnych i drastycznych form inwigilacji politycznej. Te „odwilżowe" nastroje okazały się jednakże

rychło tylko manewrem taktycznym, zastosowanym dla uspokojenia napięć społecznych. Gdy cel osiągnięto, okres względnej autonomii skończył się szybko powrotem do centralistycznego modelu administrowania. Rok 1968 zaostrzył jeszcze te tendencje, wprowadzając niczym już nie osłoniętą dyktaturę nomenklatury. Najjaskrawszym przykładem tego, nie liczącego się zupełnie z opinią środowiska dyktatu, były masowe mianowania docentów bez habilitacji. Dążenia do rewindykacji utraconych w okresie stalinizmu praw i pozycji zostały ostatecznie zablokowane. Lata siedemdziesiąte niczego w tym zakresie nie zmieniły, lecz wręcz przeciwnie, pogłębiły i utrwaliły sytuację impasu. Okres posierpniowy okazał się tylko epizodem [– – – – –] [Ustawa z dn. 31 VII 1981 r., O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983, Dz. U. nr 44, poz. 204)].

Czym więc jest uniwersytet polski w jego stanie obecnym? Jest swoistą hybrydą, w której egzystują pewne szczątkowe relikty dawnej europejskiej formacji (studia pięcioletnie, wykłady monograficzne, seminaria i prace dyplomowe), a jednocześnie tkwi on nadal w sztywnym gorsecie, w którym uwięziono go w latach stalinizmu. Coraz mniej profesorów w składzie osób nauczających, a wśród profesury coraz mniej indywidualności wybijających się ponad przeciętność. Uniwersytet jest wciąż instytucją naukową bardziej z imienia i pozorów niż rzeczywiście. Dyskusje na temat konieczności zintensyfikowania aktywności badawczej w wielu kręgach środowiska spotykają się z ostentacyjną niechęcią i przyjmowane są niemal jako obraza osobista. Podnoszą się publicznie głosy wzywające do „uproszczenia" rzekomo nazbyt skomplikowanej procedury awansów i powrotu do doświadczeń „marcowych". Doktoraty wloką się niemal aż do ostatniej godziny ustawowego ośmiolecia, habilitacje rozciągają się na dziesiątki lat, wnioski awansowe kandydatów do profesury natrafiają na trudności z powodu braku znaczącego przyrostu prac naukowych. Uniwersytet polski starzeje się gwałtownie, ponieważ rośnie stale liczba adiunktów o dwudziestoletnim i dłuższym stażu z marnymi widokami na habilitację. Rozrost zajęć dydaktycznych do monstrualnych rozmiarów, z dominującym nad nimi nietykalnym blokiem tzw. przedmiotów ideologicznych i pedagogicznych, paraliżuje całkowicie możliwość samodzielnych studiów, a w efekcie rozwój osobowości studentów. Współczesny student polski nie ma szans swobodnego wyboru osób, pod których opieką pragnąłby studiować, ponieważ kieruje się go w trybie biurokratycznym do określonych grup i wykładowców. Nie studiuje, lecz staje się biernym obiektem pedagogicznych manipulacji rozmaitych początkujących asystentów lub zupełnie naukowo bezczynnych wiekuistych adiunktów lub „marcowych" docentów. Gdy po trzech latach takiego przerzucania go z rąk do rąk przez osoby, których kwalifikacje do wykładania z katedry uniwersyteckiej są dość wątpliwe, staje wreszcie wobec możliwości swobodnego wybrania sobie seminarium magisterskiego, niepewny swych nabytych w tym

szkolarskim systemie umiejętności szuka sobie patrona naukowego, o którym sądzi, że u niego będzie najłatwiej. W ten sposób uniwersytet przestaje być tym, czym być powinien: instytucją naukową powołaną do poszukiwania prawdy i do uprawiania badań na najwyższym poziomie, na wszystkich obszarach ludzkiej dociekliwości oraz szkołą kształcenia jednostek twórczych, zdolnych nie tylko do prostego reprodukowania nabytej wiedzy, lecz i do jej dalszego rozwijania i bogacenia. Jest w istocie zakładem produkcyjnym o anachronicznej strukturze, wypuszczającym w świat raczej kiepsko przygotowanych praktyków na użytek szkolnictwa i administracji. To partnerstwo w poszukiwaniu prawdy, w którym Jan Paweł II widzi istotę uniwersytetu, staje się w istniejącym systemie nieosiągalne. Oczywiście w różnych uczelniach i na różnych kierunkach rzecz rozmaicie się przedstawia. Uniwersytety o starszej, ustalonej tradycji, zasobne w indywidualności naukowe o znakomitych nazwiskach, a więc zdolne zapewnić sobie swym autorytetem pewną przestrzeń wolności, potrafią bronić się skuteczniej, choć i one duszą się w owych systemowych ograniczeniach. W uczelniach młodszych, które startowały po wojnie w warunkach nieustającej eksperymentacji i zmienności swego składu personalnego, rzecz przedstawia się niekiedy tragicznie, i to tym bardziej, że ustępuje z każdym rokiem i odchodzi na zawsze pokolenie uczonych, które swą formację umysłową zdobyło jeszcze w warunkach uniwersytetu przedwojennego.

Jakie jest wyjście z tego stanu rzeczy? Indywidualne poczynania najbardziej nawet godne uznania i szacunku są tu oczywiście niewystarczające. Konieczne jest rozbicie i odrzucenie nie mających żadnego uzasadnienia we właściwej uniwersytetom polskim tradycji obcych struktur, narzuconych im w latach stalinizmu i trwających do dzisiaj. Konieczna jest głęboka reforma, ale zaprojektowanie i przeprowadzenie tej reformy od początku do końca należałoby powierzyć samym uniwersytetom, które udowodniły niejednokrotnie w przeszłości i teraźniejszości swą autentyczną troskę o poziom i przyszłość kultury narodowej. Środowiska naukowe wiedzą najlepiej, czego potrzeba nauce i jak kształcić młodzież, ponieważ one właśnie tworzą naukę i wychowują następców. Reforma powinna pójść przede wszystkim w kierunku przywrócenia uniwersytetom pełnej autonomii w zakresie programowania i organizowania studiów, przyznania stanowczego priorytetu badaniom naukowym, jako podstawowej funkcji każdej instytucji akademickiej, w kierunku likwidacji nadmiaru obowiązkowych zajęć i przedmiotów w myśl starej i wypróbowanej zasady non multa, sed multum, w kierunku większej elastyczności programowej i zindywidualizowanej rozmaitości, stwarzających studentom możliwości wyboru i gwarantujących im czas na studia samodzielne, kształcące krytycyzm i aktywny, twórczy stosunek do wiedzy. Sprowadzenie zajęć obowiązkowych do rozsądnych rozmiarów pozwoliłoby zredukować stan liczbowy kadry nauczającej, poddać istniejący skład osobowy

uniwersytetów wnikliwej i merytorycznej ocenie, eliminującej jednostki, których obecność w środowisku pracowników nauki jest nieporozumieniem. Redukcja programów nauczania pozwoliłaby też przekazać ponownie całą procedurę kształcenia i wychowywania młodzieży w ręce profesury. Nie jest to zapewne łatwe, ale jest możliwe i wydaje się po prostu konieczne, jest to jedyna droga wyjścia z sytuacji, która już od lat wykazuje wszelkie symptomaty katastrofy kulturowej.

Ks. Jan SZLAGA

PODOBNI DO CZŁOWIEKA KTÓRY DOM ZBUDOWAŁ NA SKALE*

Czytania: Syr 1,1-10; Ps 18; Mt 7,21-27.

A więc zaczynamy.

Zacząć zaś jest przeważnie najtrudniej. Najtrudniej napisać pierwsze zdanie, wkręcić papier w maszynę do pisania, ułożyć plan pracy czy najzwyczajniej – otworzyć książkę. Wiedzą o tym wszyscy, a starożytni Rzymianie to wspólne wszystkim ludziom odczucie zawarli w znanym adagium: Dimidium facti qui coepit habet. Kto zaczął, ten połowę dzieła ma już za sobą.

Jest w każdym początku coś z sacrum. Człowiek twórca, homo faber, wchodzi bowiem każdym początkiem w sferę działania Boga, który na początku stworzył niebo i ziemię (Rdz 1,1), ustanawiając nie tyle pojęcie progu czasu, od którego trzeba się odbić, ile raczej tworząc zasadę – archē – principium (in principio creavit) wszelkiego działania człowieka. Zapatrzony w Boże działanie, właśnie na początku, kiedy zaczyna tworzyć swoje dzieła, ogląda się człowiek za pomocą, która może przyjść z góry, od Ojca światłości. Czując to sacrum początku całą swoją naturą, żegna rolnik krzyżem swoją ziemię, kiedy ma zacząć ją przygotowywać pod nowy zasiew; chce budowniczy, by mu przeżegnano kamień węgielny, kiedy ma ułożyć fundament; znakiem krzyża żegna matka każdy nowy bochen chleba, jako ciągle powtarzające się misterium udziału w Boskim początku.

Boży jest więc każdy początek ludzkiego dzieła, które z kolei uczestniczy w Bożym działaniu. „Ojciec mój działa aż do tej chwili i ja działam" (J 5,17) – mówił Jezus Żydom, kiedy zaczęli na niego nastawać za wielkie dzieła miłosierdzia. On nie mógł nie działać, skoro Ojciec wszelkiemu stworzeniu nadał pęd ku działaniu, Synowi zaś, przez którego wszystko stworzył (por. Kol 1,16; Hbr 1,2), powierzył specjalną misję nowego stworzenia (por. 2 Kor 5,17). Każdy początek jest powtarzającym się misterium inicjacji człowieka jako Boskiego partnera w działaniu, w czynieniu sobie ziemi poddaną, w jej

---

* Homilia wygłoszona podczas mszy św. w kościele akademickim KUL w dniu rozpoczęcia nowego roku akademickiego, 1 X 1987 – Red.

przekształcaniu i doskonaleniu. Ten nakaz Stwórcy leży u początków ludzkiej egzystencji jako jej archē, principium.

Stoimy na początku nowego roku akademickiego. Dla jednych jest to kolejny nowy rok, czyli kolejny początek, dla innych zaś, którzy zaczynają studia uniwersyteckie, jest to przeżycie szczególne. Stoją przed większą niewiadomą niż inni. Wszystko mają przed sobą, stąd ten szczególnie dziś dający o sobie znać nastrój podniecenia, niepewności, swoistego zatroskania. Dla wszystkich będzie to rok, który zbliży nas do jubileuszu 70-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a więc samą wymową dat niejako zobowiąże nas do tego, by serdeczniej pomyśleć o początku uczelni, czyli o ludziach, którzy kładli fundament wielkiego dzieła służby Bogu i Ojczyźnie przez naukę, wiedzę i mądrość.

W tej refleksji towarzyszy nam natchnione słowo Mędrca z Księgi Syracha, które przypomnieliśmy sobie w pierwszym czytaniu. Autor księgi widzi mądrość jako pierwsze dzieło Boga. Ona była na początku i stała się początkiem – initium i principium. Przed tajemnicami świata, a ostatecznie są to tajemnice Boga, chylą się w pokorze najtęższe umysły, bo któż policzy – pyta Syrach – piasek morski, krople deszczu i dni wieczności. Któż policzy? Ośmielamy się być mądrzy i studiami chcemy zbliżyć się do tego, co niepoznawalne, więcej – zbliżyć się do Niepoznawalnego. Może przyjdzie nam zmagać się z Nim jak Jakubowi, który całą noc walczył z Bogiem, a nad ranem, mając przetrącone przez Niego biodro, usilnie prosił Go o błogosławieństwo: „Nie puszczę cię, dopóki mi nie pobłogosławisz!" (Rdz 32,27). Dziś początek naszego zmagania – w pewnym sensie zmagania z samym Bogiem, skoro chcemy Go odkrywać w świecie, w myśli ludzkiej, w historii, w tajemnicach człowieka, skoro chcemy się nauczyć liczyć piasek morski, krople deszczu i dni wieczności.

Różne są nasze zadania i różne też są dary łaski. Przypomniał nam te słowa Pawła Apostoła (1 Kor 12,4) Ojciec św. Jan Paweł II, kiedy mówił do nas 9 VI 1987 na dziedzińcu Uniwersytetu. Mówił mianowicie o tym przedziwnym warsztacie pracy, jakim jest uniwersytet – wielka szkoła wiedzy, ale i mądrości. Dlatego w dniu naszego początku przyzywaliśmy pomocy Ducha Świętego, jak zawsze wtedy, gdy zanosi się na wielkie sprawy. Błagamy go dzisiaj o moc i światłość na miarę naszych potrzeb i możliwości. Kiedy Salomon przybył do Gibeonu, ukazał mu się Bóg, by – jak mówi 1 Księga Królewska (3,5) – zachęcić go do modlitwy o wszystko, cokolwiek by uznał za potrzebne dla siebie. Poprosił o mądrość. „Dajże mi Mądrość, co dzieli tron z Tobą" (Mdr 9,4).

W dniu nowego początku przyszliśmy do kościoła, który jest centrum naszego campusu uniwersyteckiego, by prosić o mądrość, by najpierw posłuchać swego Mistrza – pierwszego i jedynego, gdyż nikogo innego nie powinno się mistrzem nazywać (por. Mt 23,10). Przyszliśmy tu w pierwszej godzi-

nie nowego roku akademickiego, jak uczniowie do Jezusa na górze błogosławieństw, na początku Jego działalności publicznej: „przystąpili do Niego Jego uczniowie" (Mt 5,1). Wtedy ich nauczał słowami wielkiej karty Królestwa niebieskiego, jak zwykło się nazywać Kazanie na górze – o życiu dobrym i godnym. Zanim skończył, powiedział im i nam przypowieść o dobrej i złej budowie. Dobra budowa wznosi się na skale, która daje gwarancję przetrwania najstraszniejszych kataklizmów. „On jednak nie runął, bo na skale był utwierdzony" (Mt 7,25). Niejako w podtekście, na zasadzie skojarzeń, przywołaliśmy w dzisiejszym czytaniu ewangelijnym całe Kazanie na górze, czyniąc je na dziś i na każdy następny dzień trwałym fundamentem naszego budowania. O początkach swojej pracy w Koryncie mówił Paweł Apostoł jako o ułożeniu fundamentu, „którym jest Jezus Chrystus" (1 Kor 3,11). Oto czas układania fundamentu! Jako roztropni budowniczowie pamiętamy przy tym, że budujemy nie tylko własną przyszłość, ale także przyszłość Kościoła. Nasze bowiem uniwersyteckie studium – szczególnie tu, na uczelni katolickiej – jest budowaniem Królestwa Bożego w nas i wokół nas. W świetle wiary, która inspiruje prace naszego Uniwersytetu, chcemy jak najpełniej zobaczyć niedościgłe bogactwa Chrystusa, zobaczyć sens życia ludzkiego, zobaczyć jeszcze raz (a może po raz pierwszy?) nasze ostateczne przeznaczenie. Jeszcze raz przywołam słowa Ojca św. Jana Pawła II, jakie skierował specjalnie do nas: „Dlatego też na każdym z wydziałów uniwersytetu katolickiego, nawet na najbardziej przyrodniczych i „świeckich", trud umysłu poszukującego prawdy musi i powinien być zespolony z wiarą, która także w tych dziedzinach znajduje swoje potwierdzenie i pogłębienie".

Umysł wsparty wiarą i wiara wsparta rozumem. Tak można by najkrócej scharakteryzować te wszystkie prace uniwersytetu, o jakich myślał Ojciec św. Ma to być zatem praca wszechstronna. Universitas – to przecież wszechnica, a to oznacza wszechstronność, głębię, dojrzałość, także tę ewangelijną dojrzałość na miarę dojrzałości wieku Chrystusa (por. Ef 4,13), którego dziś ponownie czynimy fundamentem naszego budowania.

Za Apostołem powtarzamy sobie dziś także słowa, że na to wszystko, co wypracuje rozum i czym umocni wiarę, trzeba przyoblec jeszcze miłość: „na to zaś wszystko przywdziejcie miłość, która jest więzią doskonałości" (Kol 3,14). Często napotkacie w naszej Uczelni hasło: Veritatem facientes in caritate. W Liście do Efezjan, gdzie mieszczą się te słowa (4,15), chciał Apostoł powiedzieć swojej gminie, że ich chrześcijaństwo sprawdza się w miłości (alētheuontes de en agapē – autentycznymi się stając przez miłość). Do wiedzy zatem dokładamy miłość w naszym budowaniu, by sama wiedza nie skostniała i nas nie wyziębiła, lecz była żywym budulcem budowania na skale, którą jest Jezus Chrystus.

Jego moc przywołujemy dzisiaj, kiedy na nowo podejmujemy trud kolejnego roku akademickiego – trud umysłu i woli, trud wydajnego studium,

trud wyrzeczenia i młodzieńczej ascezy, trud dyscypliny i samowychowania, trud odpowiedzialności za czas, jaki nam zostaje dany, trud niedogrzanej i drogiej stancji, trud każdego upokorzenia i rozczarowania. Trzeba by dziś, jak czyni to na początku każdej swojej podróży Ojciec św., uklęknąć i ucałować ziemię, do której się przychodzi. Ta szkoła jest od dziś twoją ziemią obiecaną, a więc twoim dziedzictwem.

Wsparci łaską Pana, ufamy, że radosny będzie nasz trud. Nie po raz pierwszy się przekonamy, że wiele rzeczy jest trudnych tylko na początku. Ten początek zawierzamy Panu, który jest Panem wszelkiej nauki (por. 1 Sm 2,3), z radością już dzisiaj potrząc na cel naszej drogi, która się dziś przed nami otwiera, jak z radością owoc swej pracy ogląda rolnik już wówczas, kiedy pług tłustą odkłada mu skibę, i budowniczy domu, który kładąc fundament, już widzi swój dom mocny, trwały, przestronny.

Niech każdy dzień naszego budowania umacnia nas w przekonaniu, iż z Panem budujemy na dobrym fundamencie. W miarę jak rosnąć będą mury, niech podnosi się w górę nasz wzrok i serce niech w nas rośnie.

Marian KURDZIAŁEK

DWIE STAROŻYTNE KONCEPCJE SPRAWIEDLIWOŚCI*

Sprawiedliwość nie jest jedyną i samowystarczalną zasadą życia społeczno-politycznego. Drugą, równie ważną, a może nawet ważniejszą, jest „pietas".

Najstarsze świadectwa dotyczące świadomości moralno-prawnej człowieka zostały wyryte w kamieniu i spiżu. Mam na myśli Dekalog, Kodeks Hammurabiego, rzymskie Prawo dwunastu tablic. Dokumenty te – utrwalone „in lapide" – zdumiewają swoją lapidarnością. Ktoś w RFN policzył, że *Ojcze nasz* ma 56 słów, dekalog – 297, zarządzenia Wspólnoty Europejskiej w sprawie karmelków – 26 911 słów[1]. Podobnych refleksji nie brak i w naszej prasie: „429 ustaw, 2216 aktów wykonawczych i 7500 zarządzeń resortowych reguluje stosunki społeczne w naszym kraju. I pomyśleć – konkluduje dziennikarz – że wszystko zaczęło się od dziesięciu przykazań". Liczba rozpraw, jakie filozofowie poświęcili sprawiedliwości, państwu i prawu, zdumiewała już Cycerona: „Jakże wiele napisali oni o państwie, jakże wiele o prawach"![2] Do naszych czasów dotarły ich dziesiątki tysięcy.

Rozważania nad sprawiedliwością, czyli nad jedną z największych ludzkich tęsknot, podjęli tychże tęsknot, pragnień, marzeń i snów najwrażliwsi odbiorcy i wyraziciele, tj. natchnieni przez Boga autorzy Ksiąg świętych oraz wielcy poeci greccy. „Ani zorza wieczorna, ani poranna tak podziwu jest godna, jak sprawiedliwość" – wołał Eurypides[3]. W podobny sposób opiewał sprawiedliwość prorok Daniel: „Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze"[4]. To wywyższanie sprawiedliwości „pod niebiosa" wiązali – przede

---

* Wykład inauguracyjny roku akademickiego 1987/1988 KUL, wygłoszony 17 X 1987 r. w auli uniwersyteckiej – Red.

[1] H. Maier, *Der Wandel der Werte und die Sprache,* „Internationale Katholische Zeitschrift" 4 (1985) s. 351.

[2] Cyceron, *O najwyższym dobru i złu,* IV 3, przeł. W. Kornatowski, w: Cyceron, *Pisma filozoficzne,* t. 3, Warszawa 1960, s. 331.

[3] Arystoteles, *Etyka nikomachejska,* V 1; 1129 b 28, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 163. Por. także: Plotyn, *Enn.* VI 6 (34).

[4] Dn 12, 3.

wszystkim prorocy – z równie zdecydowanym potępieniem jej gwałcenia na ziemi, zwłaszcza przez lud wybrany[5]. Potoczne przekonanie, iż sprawiedliwość jest oddawaniem tego, co się komu winno, przekazał potomnym poeta Simonides, „mądry i boski mąż"[6]. I na tej to definicji, wciąż jeszcze obiegowej, skupili antyczni mędrcy swoje szkiełko i oko. Czy jest to – pytał Platon – obowiązek czy zalecenie? Czy oddawać winno się tylko to, do oddania czego ktoś się zobowiązał, czy także i to, co się drugiemu należy z racji jego człowieczeństwa, cnoty, urzędu? Czy należy oddawać zawsze rzecz cudzą? Na przykład broń szaleńcowi lub niepoczytalnemu? Czy powinno się oddawać oko za oko, ząb za ząb? Akceptuje się niekiedy zasadę, że przyjacielowi należy dobrze czynić, nieprzyjacielowi zaś należy szkodzić. Czy wobec tego powinno się obdarzać przyjaciół kosztem nieprzyjaciół? Czyli – jak stwierdził Sokrates – czy powinno się pojmować sprawiedliwość jako „rodzaj sztuki złodziejskiej"? Odpowiedź Platona była jednoznaczna: „Sprawiedliwość nigdy i nikomu szkody nie wyrządza [...] I nie ma znaczenia, czy tak powiedział Simonides, Bias czy Pittakos, czy jakiś tam inny mędrzec świętej pamięci"[7]. Przytłaczająca większość filozofów starożytnych podzielała powyższe stwierdzenie Platona. Podzielali bowiem wraz z ludem i poetami, których nb. niezbyt lubili, a ci odpłacali im pięknym za nadobne, przekonanie, że „w sprawiedliwości cnót wszystkich zawiera się kwiat"[8]. „Czy jest coś jeszcze większego niż sprawiedliwość?" – pytał Platon. „Bo naszym zdaniem – pisał z kolei Arystoteles – sprawiedliwość jest podstawową cnotą życia społecznego, za którą muszą iść wszystkie inne"[9]. Sprawiedliwość jest tedy tak wielką wartością moralną, tak cennym, wzniosłym i czystym etycznym dobrem, że ze swej istoty wyklucza jakąkolwiek, chociażby szczątkową tylko, przymieszkę niesprawiedliwości. Do wyjątkowo zgodnego, w tym przypadku, chóru antycznych poetów i filozofów warto włączyć głos pokrewnego im duchem Johanna Wolfganga Goethego: „Lepiej, żeby istniały niesprawiedliwości, niż gdyby je usunąć w niesprawiedliwy sposób"[10].

Platon przytoczył stare powiedzenie, że „równość stwarza przyjazne uczucia". Jest ono – jego zdaniem – prawdziwe i słuszne, i trafne. Ale jaka równość? Istnieją bowiem dwa rodzaje równości. Jedną z nich określa „miara, waga i liczba", drugą – „orędzie Zeusa". W tym ostatnim wypadku Platon ma na myśli naturalną równość międzyludzką, której trudno się dopa-

---

[5] Iz 5, 7: „Oczekiwał On tam sprawiedliwości, a oto rozlew krwi, i prawowierności, a oto krzyk grozy".

[6] Platon, *Państwo*, I, 6; 331 e, przeł. W. Witwicki, t. 1, Warszawa 1948, s. 27.

[7] Tamże, 9; 335 e, s. 37.

[8] Arystoteles, dz. cyt.

[9] Arystoteles, *Polityka*, III 7, 8; 1283 a 30, przeł. L. Piotrowicz, Wrocław 1953, s. 126.

[10] J. W. Goethe, *Aforyzmy*, wybrał i przeł. S. Lichański, Warszawa 1984, s. 44.

trzyć, a jeszcze trudniej wcielać w życie społeczno-polityczne. U ludzi wchodzi ona w rachubę bardzo rzadko i w niewielkiej tylko mierze, ale kiedy już wchodzi, błogosławione skutki sprowadza dla państwa i dla jednostek. Sprawiedliwość i równość są – zdaniem Platona – nierozdzielnie ze sobą związane. Toteż kiedy się mówi lub dąży do sprawiedliwości, musi się mieć oczy stale zwrócone na równość[11]. Arystoteles, idąc za tą doktryną swojego mistrza, rozróżnił dwie odmiany sprawiedliwości: tę, która daje się określać miarą, wagą i liczbą, czyli sprawiedliwość wyrównującą i sprawiedliwość rozdzielającą. Pierwszą powinno się stosować przy wyrównywaniu szkód, przy wymianie towaru na towar lub towaru na pieniądz, względnie na jakąkolwiek inną równowartość. Zadaniem drugiej jest zapewnienie równomierności przy przyznawaniu zaszczytów, nagród, premii pieniężnych czy też innych wyróżnień. W obu tych odmianach sprawiedliwości terminem wspólnym jest „równość", czyli ἴσος, ἰσότης. Terminy te mają następujące znaczenia: równość, środek, słuszność. Równość implikuje miarę, wagę i liczbę, natomiast środek – proporcję. A zatem sprawiedliwość wyrównująca powinna być wymierzana zgodnie z proporcją arytmetyczną, rozdzielająca zaś zgodnie z proporcją geometryczną. Platon i Arystoteles podjęli próbę zmatematyzowania sprawiedliwości w celu maksymalnego jej zobiektywizowania, ponieważ ludzie na co dzień mają do czynienia raczej z nierównością i niesprawiedliwością. Wychodząc od tego faktu, niektórzy sofiści negowali istnienie czegoś takiego jak sprawiedliwość lub też pojmowali ją jako prawo silniejszego. Ale już sam Arystoteles doszedł do wniosku, że przy wymierzaniu należy uwzględniać nie tylko samą rzecz, ale także i podmiot. „Jeśli bowiem – pisał – zjeść dziesięć min jest dla kogoś za dużo, dwie zaś miny – za mało, to kierownik ćwiczeń atletycznych nie każe mu zjeść sześciu min; bo i ta ilość może być dla tego, kto ją otrzyma, zbyt duża albo niedostateczna: dla Milona bowiem niedostateczna, dla początkującego ... zbyt wielka"[12]. Arytmetycznie można określić środek tylko ze względu na przedmiot, ale nie ze względu na człowieka: w tym ostatnim wypadku jest on bowiem ruchomy, relatywny. Arystoteles, po wprowadzeniu rozróżnienia „środka samej rzeczy" i „środka ze względu na nas", zaczął stopniowo przesuwać akcent z pierwszego członu na drugi, w rezultacie uznał on za właściwą miarę sprawiedliwości człowieka doskonałego moralnie (σπουδαῖος). Z biegiem czasu coraz to skuteczniej wiązano cnotę z urzędem i ze szlachetnością rodu, co pozwalało wyróżniać w danym społeczeństwie osobistości, osoby i osobniki, względnie równych, równiejszych i najrówniejszych. W świetle tego stopniowania nawet równa odpłata, czyli przysłowiowe „oko za oko, ząb za ząb", przedstawiała się jako jawnie niesprawiedliwa. Petrycy z Pilzna (1554-

---

[11] Platon, *Prawa*, VI; 757 c, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 224.

[12] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II 6; 1106 a 28–b 4, s. 56.

-1626), profesor medycyny i filozofii Wszechnicy Jagiellońskiej, komentator *Etyki, Polityki* i *Ekonomiki* Arystotelesa, sądził, że tak też rzecz tę widział Stagiryta. Oto jego wywód w związku z zasadą „wet za wet": „Przeciwko Arystoteles. Ktoś obraża wybitną osobę, a więc wybitna osoba powinna tak samo obrazić owego nikczemnika. Np. dał wojewodzie lekki człowiek w gębę; za ten pogębek żeby miał wziąć takiż, nie byłaby rzecz sprawiedliwa"[13]. W naszych czasach ma miejsce pewnego rodzaju synteza owych odmian sprawiedliwości, tj. sprawiedliwości wyrównującej, dystrybutywnej i osobowej. Można by ją określić jako „sprawiedliwość reglamentowaną", chociaż Willy Brandt wolał to samo nazwać „reglamentowanym szczęściem".

Platon swoją koncepcję sprawiedliwości naszkicował w *Prawach*, rozwinął zaś w pełni w *Rzeczypospolitej*. Calcidius, a za nim komentatorzy średniowieczni określali to ostatnie dzieło jako rozprawę traktującą o sprawiedliwości międzyludzkiej, czyli pozytywnej, w odróżnieniu od *Timaiosa*, w którym Platon zajmuje się sprawiedliwością naturalną, czyli równością, równowagą, równomiernością występującą w układzie świata[14]. Porządek społeczno-polityczny i porządek kosmiczny nie powinny różnić się między sobą, gdyż – zdaniem Platona – zasadzają się na proporcjach matematycznych. Sprowadzanie przez założyciela Akademii sprawiedliwości pozytywnej i naturalnej do jednego, formalnego i całkowicie zracjonalizowanego pryncypium odzwierciedla się przede wszystkim w zaproponowanym przez niego modelu idealnego państwa. Państwo to charakteryzuje się równością wewnątrzklasową, równowagą międzyklasową, równomiernością cnoty i pełnionej funkcji. I na tym właśnie polega sprawiedliwość społeczno-polityczna i stąd też bierze swój sens Platoński postulat: musi się mieć oczy stale zwrócone na równość. Ten doskonały stan równości można by było osiągnąć, gdyby każdy z obywateli najpierw zracjonalizował samego siebie, czyli – gdyby podporządkował rozumowi to, co w jego duszy jest irracjonalne. Wówczas robiłby tylko to, co do niego należy, i nie wtrącał się w nie swoje sprawy. Innymi słowy: niechaj szewc pilnuje swojego kopyta. Tak więc zaprojektowana przez Platona rzeczpospolita byłaby państwem ludzi w możliwie najwyższym stopniu obowiązkowych, kompetentnych, świadomych swojej przynależności klasowej i kierujących się wyłącznie rozumem. Tak usposobieni ludzie nie będą sobie szkodzili, z czego największą korzyść wyniosą ci, którzy najmniej mogą, gdyż to właśnie oni są najbardziej zagrożeni agresją ze strony tych, którzy wiele mogą. Ograniczenie przez Platona sprawiedliwości społecznej do przykazania „alteri non nocere" pozostawiało poza jej zasięgiem sprawy ludzi ułomnych, chorych, starych. W idealnym państwie po

---

[13] Petrycy Sebastian z Pilzna, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, w: Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1956, s. 525.

[14] *Timaeus a Calcidio translatus*, ed. J. H. Waszink, s. 59 w. 19 nn.

prostu nie było dla nich miejsca. Kalekie noworodki należy uśmiercać, chorym nie świadczyć pomocy, ponieważ są sami sobie winni, gdyż nie prowadzili racjonalnego trybu życia, nie wtrącać się w wymieranie starych, bo jest to proces jak najbardziej naturalny. Powinno się natomiast stworzyć takie warunki, w których warstwy elitarne, czyli niżsi i wyżsi strażnicy państwa, kojarzyłyby się według zasady najdzielniejszy z najdzielniejszą. Zrodzone z takich nieformalnych związków dzieci byłyby wspólną własnością danej klasy. Miałyby w każdym i w każdej ojca i matkę.

Eugenika i eutanazja wydają się być konsekwencjami Platońskiej koncepcji państwa sprawiedliwego, czyli opartego na matematycznej równości: eugenika zapobiegałaby powstawaniu nierówności, eutanazja zaś przyspieszałaby likwidację już zaistniałych. Platon nie sądził, że takie państwo kiedykolwiek istniało, ani też, że pojawi się ono w przyszłości. Stworzył jego model jako ilustrację swoich rozmyślań nad sprawiedliwością i niesprawiedliwością. I chociaż już Arystoteles zarzucił matematyczne rozumienie sprawiedliwości, to przecież jej pojęcie jako równości przetrwało po dzień dzisiejszy. Wystarczy tylko spojrzeć na liczne podobizny Temidy, wciąż jeszcze umieszczane na gmachach sądowych i zakładach karnych. Przedstawia się ją z opaską na oczach, dzierżącą w jednej dłoni równo-wagę, w drugiej miecz – symbol równej odpłaty. Dalej też mówimy o wymiarze sprawiedliwości, wymierzaniu kary, równowadze społecznej i politycznej.

W epoce hellenistycznej, którą rozpoczęły podboje Aleksandra Wielkiego, powstały ogromne, wielonarodowe i wielowyznaniowe państwa, wcielone potem w jeszcze większy organizm polityczny, jakim było „imperium romanum". W tych nowych warunkach poeci, filozofowie, reformatorzy religijni i uczeni zwracali uwagę przede wszystkim na to, co ludziom wspólne, czyli na ich rozumność. Rozum bowiem wyróżnia każdego człowieka spośród wszystkich innych istot organicznych. Ale nie tylko on, lecz także i religia. Zaczęto zatem stosować wykładnię alegoryczną różnych kultów po to, aby je można było uzgadniać z teologią naturalną filozofów. Te dążenia najpełniej odzwierciedlają się w poglądach stoików. Twierdzili oni, że jedna i ta sama, boska, rozumna pneuma przepaja wszystko, co istnieje, ale w różnych stopniach swojego natężenia. Cała więc rzeczywistość, zwłaszcza ludzkość, stanowi jedną wielką wspólnotę, powiązaną wzajemną sympatią, przy czym terminem συμπάθεια określali zarówno pokrewieństwo, jak i współodczuwanie, oraz współbrzmienie, czyli harmonię.

Z tego to ducha filozofii stoickiej wywodzi się druga wielka koncepcja sprawiedliwości. Spopularyzował ją przede wszystkim Cyceron: „Bóg, którego świątynią jest wszystko to, co widzisz [...] dał ludziom przy stworzeniu nakaz, by strzegli owej kuli, która – jak widzisz – jest środkiem tej świątyni, a nosi nazwę ziemi [...] Kieruj się sprawiedliwością i miłością, tą miłością, która wzniosła jest już w stosunku do rodziców i krewnych, ale największe

znaczenie ma wtedy, gdy dotyczy ojczyzny. Właśnie takie życie jest drogą do nieba"[15]. Żaden chyba ekolog nie mógłby piękniej uzasadnić obowiązków człowieka wobec ziemi. Nie to jednak jest – z naszego punktu widzenia – w tej wypowiedzi najważniejsze. Kluczowe bowiem znaczenie mają słowa: „kieruj się sprawiedliwością i miłością". Miłość, oczywiście, niejedno ma imię: amor, caritas, pietas. Cyceron posłużył się słowem „pietas". Oznacza ono miłość, na którą składają się: pełen nabożnej czci szacunek, współodczuwanie, gotowość do ofiar, pobożność. Sprawiedliwość nie jest tedy jedyną i samowystarczalną zasadą życia społeczno-politycznego. Drugą, równie ważną, a może nawet ważniejszą, jest „pietas". Człowiek bowiem nie tylko żyje w jakimś państwie, ale także w jego ramach współżyje, współdziała, współtworzy z innymi ludźmi. Tego rodzaju powiązań nie sposób sprowadzić do zasady: rób to, co do ciebie należy, i nie wtrącaj się w sprawy innych, czy też: nie szkódź drugiemu. Jedność natury sprawia, że wszyscy ludzie są ze sobą spokrewnieni, są współbraćmi, a nie tylko i wyłącznie współobywatelami należącymi do określonej klasy społecznej. Ludzie – jak pisał Cyceron za stoikami – zostali stworzeni dla ludzi, „iżby jedni drugim mogli okazywać wzajemną pomoc"[16]. Zadaje zatem gwałt sprawiedliwości zarówno ten, kto szkodzi drugiemu, jak i ten, kto nie staje w obronie pokrzywdzonych. Ten ostatni „popełnia taki sam występek, jakby opuścił w potrzebie rodziców, przyjaciół albo ojczyznę"[17].

Niewątpliwie, i Platon, i Arystoteles zdawali sobie sprawę z tego, że sprawiedliwość jest cnotą na wskroś społeczną, czyli że ma ona wzgląd raczej na dobro cudze, niż na własne[18]. Pesymistycznie natomiast oceniali, zwłaszcza Platon, naturalne możliwości konkretnych ludzi, jeśli chodzi o przezwyciężanie egoizmu. Cyceron wierzył, wraz ze stoikami, w boskość, rozumność i dobroć natury; pisał więc: „hominem naturae obedientem homini nocere non posse"[19]. Skoro zaś człowiek został stworzony dla ludzi, przeto jego celem jest także cudze dobro, dobro wspólne, a zatem sprawiedliwość; „nos ad iustitiam natos esse"[20]. Życie zdaje się raczej dowodzić tego, że narodziliśmy się, aby cierpieć dla sprawiedliwości. Ponadto: skoro jest ona dobrem cudzym, to sprawiedliwość nie byłaby sprawiedliwością, gdyby nie miało miejsca wyrównanie pomiędzy dobrem cudzym a dobrem własnym. I to chyba miał na myśli Th. Adorno, kiedy stwierdził: „Wenn es Gerechtig-

---

[15] Cyceron, *O państwie*, VI: *Sen Scypiona*, 15-16 (3), przeł. W. Kornatowski, w: Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960, s. 178.

[16] Cyceron, *O powinnościach*, I 22, w: Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 337.

[17] Tamże, I 23, s. 338.

[18] Por. *Państwo*, I 16; 343 c, s. 51; *Etyka nikomachejska*, V 1; 1130 a 3, s. 163: „Dlatego właśnie sprawiedliwość, jedyna spomiędzy cnót, zdaje się być cudzym dobrem... jako że czyni to, co jest pożyteczne dla innych: bądź dla władcy, bądź dla współobywateli".

[19] *De off.*, III 5, 25 (*O powinnościach*, s. 482).

[20] *De legibus*, I 10, 28 (*O prawach*, s. 214).

keit geben solle, müsse es auch Gerechtigkeit für die Toten sein"[21]. Temu konsekwentnemu marksiście widocznie nie wystarczały pośmiertne rehabilitacje. I słusznie. Cyceron był przekonany, podobnie jak poeci i filozofowie greccy, że „sprawiedliwość jest podstawą wszystkich cnót"[22], tudzież „wszystkich cnót królową"[23]. A zatem „ponad wysiłki i powinności naukowe przedkładać trzeba obowiązki sprawiedliwości, mające na celu pożytek ludzi, który dla każdego człowieka powinien być rzeczą najświętszą"[24]. Ludzie nauki nie powinni zamykać się w wieży z kości słoniowej, kiedy chodzi o sprawiedliwość. Jest ona bowiem „podwaliną trwałego uznania i dobrej sławy, bez niej nie może dojść do skutku nic chwalebnego"[25].

Cyceron, głosząc „collaudationem iustitiae", nie zapomniał o postulacie Platona: kiedy się mówi lub dąży do sprawiedliwości, trzeba mieć oczy stale zwrócone na równość. Grecki termin „ἰσότης" zastąpił łacińskim „aequitas" oraz „aequabilitas". Akceptował pierwotny sens tego słowa w odniesieniu do sprawiedliwości dystrybutywnej: okazywanie takiej samej czci najwyższym i najniższym równałoby się najwyższej nierówności. Doszedł do wniosku, że „aequitas" powinno się odnosić przede wszystkim do praw: „aequitas [...] paribus in causis paria iura desiderat". Tym samym stał się on prekursorem tzw. „ideału cesarskiego", czyli powolnego i stopniowego wprowadzania takich samych praw dla wszystkich mieszkańców rzymskiego imperium. Proces ten osiągnął swój szczyt w działalności legislacyjnej Marka Aureliusza – stoickiego filozofa na cesarskim tronie. Cyceron, mówiąc o sprawiedliwości, posługiwał się nie tylko terminem „aequitas", ale także i słowem „aequabilitas", które znaczy najpierw „równość", „jednostajność", a następnie „stałość", „łagodność", „łaskawość". Nie obce mu też było słowo „aequanimitas", oznaczające „dobroczynność", „życzliwość". Za pomocą tych ekwiwalentów wiązał on „aequitas" i „pietas". Nic zatem dziwnego, że Laktancjusz, nazywany „chrześcijańskim Cyceronem", uznał je za dwie integralne części sprawiedliwości. Równość („aequitas") zasadza się ←

---

[21] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, s. 205. Cyt. za: Joseph Kardinal Ratzinger, *Freiheit und Befreiung*, „Internationale Katholische Zeitschrift" 5 (1986) 423. Laktancjusz (*Ustanowienia Boże*, 5,16, 2-4) przytoczył następującą wypowiedź Cycerona (*O państwie*, III 12,21) relacjonującą poglądy Karneadesa na sprawiedliwość: „albo tedy nie ma żadnej sprawiedliwości, albo – jeśli jakaś istnieje – jest najwyższą głupotą, ponieważ sprowadza się do szkodzenia samemu sobie przy równoczesnej trosce o pomyślność drugich". Kończył zaś następującym wnioskiem: „Wszystkie ludy, których państwa znajdują się w kwitnącym stanie, a także i sami Rzymianie, którzy zmogli cały świat, gdyby chcieli być sprawiedliwi, to znaczy oddać zagarniętą przez siebie cudzą własność, musieliby wrócić do chałup i żyć w niedostatku i biedzie".

[22] Cyceron, *O cnotach*, 10, przeł. W. Kornatowski, w: Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 549.

[23] Cyceron, *O cnotach*, 6, s. 545.

[24] Cyceron, *O powinnościach*, I 43, 155, s. 411.

[25] Tamże, II 20, 71, s. 458.

jego zdaniem – na nieczynieniu komukolwiek tego, czego sam nie chciałby cierpieć, oraz na mierzeniu innych tą samą miarą, jaką mierzymy siebie samych. Natomiast pobożność („pietas") polega na oddawaniu Bogu tego, co się Bogu należy. A zatem: skoro bogobojność jest istotną częścią sprawiedliwości, przeto poznanie Boga stanowi nieodzowny warunek jej zaistnienia oraz prawidłowego funkcjonowania. Prawdziwa, ludzka sprawiedliwość wyraża się w filantropii, czyli miłości dla ludzi jako współbraci, gdyż mają oni jednego Ojca, który jest w niebie. To prawda, że „w sprawiedliwości cnót wszystkich zawiera się kwiat", ale tego kwiatu owocem jest miłość. Zauważył to już Platon, kiedy pisał, że „równość stwarza przyjazne uczucia", zaś prorok Ozeasz (10,12) wołał: „posiejcie sobie [illegible] miłość". „Sprawiedliwość i miłość [illegible] istotne części naszego postępowania [illegible]

Cycerońską koncepcję sprawiedliwości ożywił renesans, głównie za sprawą Erazma z Rotterdamu. Nieobce mu też były poglądy Laktancjusza. Wybitni przedstawiciele tej epoki powoływali się na Cycerona i jego chrześcijańskiego odpowiednika nie tylko dlatego, że podziwiali starożytnych, ale także – a może przede wszystkim – dlatego, że ich poglądy na sprawiedliwość uznali za remedium na ciężkie choroby swoich czasów. Ludziom ogarniętym szaleństwem wojen religijnych, tropieniem czarownic i czarowników, despotom rodzącym się z tego chaosu, przypominali, ku ich opamiętaniu, na czym polega prawdziwa, ludzka sprawiedliwość. Okrutnej, bezsensownej zasadzie „cuius regio eius religio" przeczył Laktancjusz: „religio cogi non potest"[27].

Tego to ducha wyrazem, utrwalonym w kamieniu, jest Brama Wyżynna w Gdańsku. Była bramą reprezentacyjną. Wjeżdżali przez nią do miasta królowie Najjaśniejszej Rzeczypospolitej i ościenne poselstwa. Wzniósł ją około 1570 r. Jan Kramer. Elewację rzeźbiarską, a być może także i inskrypcje, wykonał Flamandczyk Wilhelm van de Blocke, w latach 1586-1588. W najbardziej widocznym miejscu wyryto następujące słowa: „Iustitia et pietas

---

[26] Laktancjusz, *Ustanowienia Boże*, 5, 14, 15: „Aequitatem dico non utique bene iudicandi quod et ipsum laudabile est in homine iusto, sed se cum ceteris coequandi, quam Cicero «aequabilitatem» vocat". Termin „aequitas" występuje także w *Wulgacie*: „Quoniam iustus Dominus, et iustitias dilexit; aequitatem vidit vultus eius" (Ps 10,8). Por. W. Heisenberg, *Część i całość*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa 1987, s. 198.

[27] Por. Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, Warszawa 1960, s. 197. Wpływ Laktancjusza na renesans scharakteryzował H. von Campenhausen (*Ojcowie Kościoła*, przeł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 256) następująco: „Wielki zapał dla Laktancjusza rozpoczyna się dopiero z humanizmem XV wieku. Pierwsze wydanie jego dzieł w 1465 r. w Salerno jest pierwszą książką wydrukowaną we Włoszech, a jeszcze w tym samym stuleciu ukazuje się co najmniej tuzin dalszych wydań [...] cenią go Erazm i Zwingli, ponieważ w jego pismach dopatrują się osiągnięcia doskonałego zjednoczenia chrystianizmu i antyku".

duo fundamenta omnium regnorum". Żaden z możnych tego świata, przyjeżdżających do Gdańska, nie mógł ich przeoczyć. Przypominały one królom, senatorom, poselstwom, że prawdziwą równość zaprowadzi się dopiero wtedy, kiedy ujrzy się w drugim człowieku brata lub siostrę. Wciąż jeszcze w pełni nie zatarte ślady zniszczeń wojennych, jakie można dostrzec wokół tej Bramy, ostrzegają także i nas przed równością, której miarą byłaby rasa, klasa, względnie „kasa" lub przynależność wyznaniowa. Prawdziwa bowiem natura ludzka zawiera się w konkretnych jednostkach, o których humaniści, zarówno starożytni, jak i nowożytni, nie mówiąc już o średniowiecznych, pisali jako o „celeste et divinum animal", jako o „res sacra" czy „res divina". Stąd zaś nietrudno już było wywieść wniosek, że najwyższą normą tego, co ludzkie, a więc i sprawiedliwości – jest Bóg.

Jan DRAUS

NOTATKI Z JEROZOLIMSKIEJ KONFERENCJI

W dniach od 1 do 5 lutego br. obradowała w Jerozolimie międzynarodowa konferencja nt. „Historia i kultura Żydów polskich". Jej obrady toczyły się w Uniwersytecie Hebrajskim na Górze Scopus, natomiast trzeciego dnia debata miała miejsce w Instytucie Pamięci Yad Vashem. Głównym organizatorem konferencji był prof. Chone Schmeruk, dyrektor Center for Research on the History and Culture of Polish Jews, działającym przy Uniwersytecie Hebrajskim. Sponsorami konferencji były natomiast takie instytucje naukowe, jak: Israel Akademy of Sciences and Humanities, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, The World Union of Jewish Studies, Yad Vashem i Historical Society of Israel. Na zaproszenie znakomitego grona członków Komitetu Organizacyjnego[1] i ośrodków przez nich reprezentowanych przybyło do Jerozolimy ponad dwustu naukowców z całego świata, w tym około stuosobowa delegacja polska. W jej składzie znaleźli się przedstawiciele prawie wszystkich uniwersytetów polskich oraz Polskiej Akademii Nauk. Obecna była także 17-osobowa grupa naukowców z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pod przewodnictwem prof. Jerzego Kłoczowskiego i prorektora prof. Jana Czerkawskiego. Ponadto kręgi katolickie reprezentowali: redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego" Jerzy Turowicz, prof. Janina Bienarzowa z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz ks. dr Stefan Wylężek z Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie. Wspomnieć również należy o obecności znanego historyka emigracyjnego prof. Józefa Garlińskiego z Londynu, dyrektora Orbis Books w Londynie Jerzego Kulczyckiego, oraz prof. Władysława Bartoszewskiego, wybitnego znawcy problematyki polsko-żydowskiej, wykładającego obecnie na uniwersytecie w Monachium.

Po uroczystym otwarciu konferencji przez prof. Chone Schmeruka i przemówieniach prof. Y. Ben-Poratha (rektora Uniwersytetu Hebrajskiego),

---

[1] Dla pełnego obrazu należy wymienić członków Komitetu Organizacyjnego konferencji, działającego pod przewodnictwem prof. Chone Schmeruka: dr Yitzak Arad (Yad Vashem), David Assaf (World Union of Jewish Studies), prof. Shlomo Avineri (The Hebrew University), prof. Shmuel Ettinger (The Historical Society of Israel), prof. Józef Gierowski (Uniwersytet Jagielloński), prof. Jacob Goldberg (The Hebrew University), prof. Israel Gutman (The Hebrew University), prof. Gershon Hundert (McGill University Montreal), Maciej Jachimczyk (Institute for Polish-Jewish Studies, Oxford), prof. Jerzy Kłoczowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski), prof. Ezra Mendelsohn (The Hebrew University), Irena E. Pipes (Fundation for Polish-Jewish Studies, USA), prof. Antony Polonsky (London School of Economics), prof. Jehuda Reinharz (Brandeis University), prof. Anita Shapira (Tel Aviv University), prof. Jerzy Tomaszewski (Uniwersytet Warszawski) i prof. Yitzhak Warszawski (Sorbonne III University, Paris).

prof. J. Jortnera (prezydenta The Israel Akademy of Sciences and Humanities), prof. Józefa Gierowskiego, Stefana Grajka (prezydenta The World Federation of Polish Jews) i prof. Antoniego Polonskiego z Oxfordu, wręczono nagrodę The Israel Jefroykin Award prof. Arturowi Eisenbachowi za książkę pt. *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich na tle europejskim, 1780-1870*. Po krótkim przemówieniu prof. Eisenbacha w języku hebrajskim, prof. S. Ettinger wygłosił wykład nt. *The Role of East European Jewry in Modern Jewish History*. Ta inauguracyjna część przeplatana była wierszami i pieśniami o tematyce żydowskiej, które recytowali i śpiewali w języku polskim aktorzy teatru jerozolimskiego.

Niebawem po inauguracji rozpoczęły się obrady w kilku sekcjach problemowych. Każda z nich poświęcona była różnym kwestiom polsko-żydowskim od średniowiecza po czasy najnowsze, literaturze, sztuce, etnografii, filozofii, demografii oraz stosunkom gospodarczym i społecznym. W ramach sekcji obradujących równolegle wygłoszono 4-6 referatów, stąd trudno przedstawić całościowy obraz konferencji i dokonać choćby częściowej analizy poruszonych problemów. Skupię się jedynie na udziale w tej konferencji przedstawicieli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Już pierwszego dnia w godzinach popołudniowych obradowała sekcja „Kościół i Żydzi", której przewodniczył prof. Jacob Goldberg. Otworzył ją referat prof. Jerzego Kłoczowskiego ukazujący miejsce Żydów w społeczno-religijnej historii Polski, zarysowujący wnikliwie wszystkie uwarunkowania i wzajemne stosunki Kościoła katolickiego i innych wyznań religijnych, a w szczególności wyznania mojżeszowego (*The Role of the Jews in the Religious History of Poland*). Prof. Stanisław Litak, jakby w uzupełnieniu wypowiedzi prof. Kłoczowskiego, przedstawił ważny problem badawczy, a mianowicie zajął się miejscem Żydów w atlasie historycznym, poświęconym stosunkom społeczno-religijnym w Polsce, przygotowywanym obecnie przez Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce KUL (*Jews in the Historical Atlas of Social and Religious Relations in Poland*). Z kolei dr Henryk Gapski zreferował związki zakonów polskich z ludnością żydowską od XVI do XVIII w. (*Religious Orders in Poland and the Jewish Community in Modern Times, 16th-18th Centuries*). Ostatni referat wygłosił prof. Wiesław Müller (*Jews in the Polish Bishops' Reports „Ad Limina", 17th to 18th Century*), w którym ukazał kwestie żydowskie w raportach biskupów polskich składanych w Watykanie w XVII i XVIII w.

W sekcji poświęconej nowożytnej literaturze jidysz w odniesieniu do kontekstu polskiego, której przewodniczył C. Turniansky z Izraela, doc. Elżbieta Wolicka-Wolszleger zaprezentowała referat (*A Strander Among Kinsmen: The Image of Jewish-Polish Relations in I. Bashevis Singer's Writings*) ukazujący obraz stosunków polsko-żydowskich w twórczości Isaaka Beshewisa Singera. Ponadto w sekcji zajmującej się polsko-żydowską literaturą i teatrem, obradującej pod przewodnictwem prof. Chone Schmeruka, dr Władysław Panas mówił o literaturze polsko-żydowskiej i żydowsko-polskiej (*Polish-Jewish and Jewish-Polish Literature*).

Drugiego dnia konferencji, podczas obrad sekcji skupiającej uwagę na

Żydach polskich w XVIII wieku, której przewodniczył prof. Emanuel Rostworowski, referat na temat udziału polskich Żydów w obronie Konstytucji 3 maja 1791 r. przedstawił prof. Jan Ziółek (*The Polish Jews in Defence of May 3Rd Constitution*). W tym samym czasie kontynuowała obrady sekcja „Kościół i Żydzi". Tym razem przewodniczył jej prof. Jerzy Kłoczowski. Wśród referentów była s. prof. Aleksandra Witkowska. Jej wystąpienie koncentrowało się wokół źródeł do historii Żydów polskich w XIX i XX w. przechowywanych w Archiwum oo. Paulinów na Jasnej Górze (*The Sources for the History of Polish Jews, 19th-20th Centuries, in the Jasna Góra Archives*). W równolegle obradującej sekcji demograficznej prof. Zygmunt Sułowski zarysował liczebność Żydów na ziemiach polskich od momentu ich przybycia do roku 1967 (*Jewish Population Figures for the Polish Territories During the Last Millenium*).

Jak już wspomniałem, trzeciego dnia obrady odbywały się w Instytucie Pamięci Yad Vashem. Wszystkie wystąpienia prelegentów koncentrowały się wokół holocaustu i stosunków polsko-żydowskich w latach II wojny światowej, a także stosunków ukraińsko-żydowskich i problemu Żydów w ZSRR. Przedstawiciele KUL-u zaprezentowali dwa referaty. W sekcji poświęconej stosunkom polsko-żydowskim w dobie holocaustu, której przewodniczył prof. Tadeusz Pelczyński z Oxfordu, dr Jan Draus mówił o stosunku Kościoła katolickiego diecezji przemyskiej wobec kwestii żydowskiej w latach okupacji (*The Catholic Church of Przemyśl Diocese and Its Attitude to the Jewish Question in the Years 1939-1945*). Natomiast mgr Ewa Lesik-Kurek ukazała wkład żeńskich zakonów w akcję ratowania dzieci żydowskich w latach 1939-1945 (*The Participation of Convents in the Rescue of Jewish Children in Poland During the Period 1939-1945*). Ponadto w ramach sekcji „Żydzi w Polsce po II wojnie światowej" referat wygłosił prof. Władysław Bartoszewski (*The Creation of the League to Fight Racism 1946*). Warto wspomnieć, że w przerwach obrad uczestnicy konferencji zwiedzili izby pamięci i muzea Yad Vashem oraz uczestniczyli w uroczystości zasadzenia drzewka przez prof. Krzysztofa Dunina-Wąsowicza w „Lesie Sprawiedliwych wśród Narodów Świata".

W ostatnim dniu obrad w sekcji „Społeczeństwo polskie i Żydzi w XIX i XX wieku", której przewodniczył prof. Czesław Łuczak, o problemach żydowskich w polskiej prasie podziemnej doby powstania styczniowego mówił prof. Ryszard Bender (*The Jewish Question in the Polish Underground Press During the Period of the January Uprosing 1861-1863*). W równolegle obradującej sekcji „Synagogi" referat o architekturze żydowskiej w Polsce przedstawił prof. Tadeusz Chrzanowski (*Jewish Architecture in Poland – Combining National and Foreign Traditions*). Natomiast w sekcji filozoficznej prof. Jan Czerkawski mówił o filozofii żydowskiej w Polsce w XVII w. (*The History of Jewish Philosophy in Poland During the 17th Century*). Ponadto w sekcji „Polscy Żydzi w nauce", obradującej pod przewodnictwem prof. Feliksa Grossa, prof. Jerzy Strojnowski przypomniał sylwetkę lekarza krakowskiego J. Ettingera (*J. Oettinger: A Physician from Cracow (1818-1895)*), dr Piotr Gach zaś nakreślił dzieje szpitali żydowskich na ziemiach

polskich w XIX i na początku XX wieku (*The History of Jewish Hospitals in Polish Territories in the 19th and the Beginning of 20th Centuries*).

Referaty wygłoszone przez delegację z KUL-u spotkały się z dużym zainteresowaniem ze strony naukowych środowisk żydowskich. Szczególnie nurtującym problemem były stosunki Kościoła katolickiego i Żydów. Dyskusje po każdym wystąpieniu odnoszącym się do tejże kwestii unaoczniały nierzadko różnice stanowisk. Widać było wyraźnie, że im bliżej teraźniejszości, tym zagadnienia stosunków kościelno-żydowskich nie tylko się coraz bardziej różnicowały, ale także inaczej są widziane przez historyków żydowskich. Z drugiej strony, co wyraźnie podkreślano w dyskusjach, referenci wnieśli do tego tematu szereg nowych faktów, opartych na nie znanych dotychczas stronie żydowskiej źródłach, głównie proweniencji kościelnej. Ta konfrontacja stanowisk w odniesieniu do problemów: Kościół katolicki a Żydzi w Polsce, okazała się bardzo pożyteczna i pouczająca obie strony, a zarazem uwidoczniła, o ile jeszcze historycy polscy i żydowscy mogą wzbogacić swój warsztat naukowy poprzez wzajemną wymianę myśli i źródeł archiwalnych. Wydaje się, że po raz pierwszy w tak licznym gronie zaprezentowano problematykę stosunków: Kościół katolicki a Żydzi. Tym samym w jakimś stopniu przełamano barierę psychologiczną, wzajemną nieufność nie tylko w kontaktach osobistych, ale i w badaniach stosunków polsko-żydowskich, a szczególnie kościelno-żydowskich; jakkolwiek w tym zakresie pozostało dużo jeszcze do zrobienia nie tylko przez historyków. Ważnym elementem tej jerozolimskiej konferencji był również niemały udział młodszych badaczy, którzy poprzez fakt czynnego uczestnictwa zostali wprowadzeni w tę problematykę, a zarazem w dialog polsko-żydowski w zakresie poszczególnych dyscyplin naukowych. To przecież na nich w przyszłości spocznie odpowiedzialność za kontynuację tego dialogu, tak ważnego nie tylko z pozycji naukowej.

Integralną częścią tej konferencji było sympozjum nt. „Problemów etycznych holocaustu w Polsce". Odbyło się ono pierwszego dnia konferencji w sali audytoryjnej Uniwersytetu Hebrajskiego. Sympozjum to było przedłużeniem dyskusji zapoczątkowanej przez prof. Jana Błońskiego artykułem *Biedni Polacy patrzą na getto* opublikowanym na łamach „Tygodnika Powszechnego" (1987, nr 2), tym razem z udziałem przedstawicieli społeczności żydowskiej. Oprócz Jana Błońskiego, na temat etyczno-moralnych kwestii holocaustu wypowiedzieli się: Rafael Scharf z Wielkiej Brytanii, prof. V. Erlich z Kanady, prof. Israel Gutman z Izraela, prof. Jan Tomasz Gross ze Stanów Zjednoczonych, a ponadto prof. Władysław Bartoszewski i red. Jerzy Turowicz. Panel ten prowadził prof. Józef Gierowski. Wypowiedzi wywołały żywą dyskusję, w której nie brakowało tak zwolenników tezy Błońskiego i Turowicza, jak i nielicznych przeciwników. Żałować należy, że z powodu późnej pory nocnej dyskusję zamknięto. Niemniej jednak podniesiono wiele nowych i cennych aspektów tego ważnego problemu, które z pewnością przybliżyły zrozumienie obu narodów. Ale odczuć można było również pewien niedosyt. Albowiem – jak na łamach „Tygodnika Powszechnego", tak i na sesji w Jerozolimie – nie

wykroczono poza okres wojny i okupacji[2]. Być może dalszy ciąg tej jakże ważnej dla obu stron dyskusji nastąpi na kolejnej konferencji, którą już zapowiedziano. Ponieważ sympozjum to było niewątpliwie istotnym elementem konferencji, przeto zasadny wydaje się postulat, aby poszczególne wypowiedzi zostały opublikowane, a zatem udostępnione szerszemu gronu zainteresowanych. Umożliwiłoby to zaznajomienie się ze stanowiskiem w tej kwestii strony żydowskiej.

Chcąc dokonać próby oceny jerozolimskiej konferencji, można powiedzieć krótko: była ona udana i pożyteczna. Życzyć należy, aby dialog naukowy polsko-żydowski był kontynuowany. Dotyczy to także dialogu o problemach etyczno-moralnych, przy czym oby uwzględniał całość stosunków polsko-żydowskich.

[2] Uczyniono to m.in. w specjalnym numerze kwartalnika „Aneks" (nr 41-42), poświęconym kwestii żydowskiej.

Andrzej MARYNIARCZYK SDB

KSIĄŻKA O POTRÓJNEJ POWINNOŚCI FILOZOFII UNIWERSYTECKIEJ*

Współczesna kultura tak się ma do starożytnej jak statek parowy do żaglowca. Porównaniem tym posługuje się C. K. Norwid celem ukazania różnic i podobieństw między kulturą starożytną a współczesną cywilizacją. Parowiec to symbol postępu i nowoczesności. To obraz świata maszyny i techniki, w którym rządzą prawa szybkości i siły. Żaglowiec zaś to symbol współpracy człowieka z przyrodą, rozumu z materią. To znak syntezy horyzontalnych i wertykalnych wymiarów rzeczywistości.

Ten Norwidowski obraz dobrze wyraża to, co człowiek doby współczesnej cywilizacji zdobył, ale i utracił, do czego nawiązał, a co zapoznał. W kontekście bowiem refleksji nad stanem kultury współczesnej rodzi się potrzeba świadomego przeciwstawienia się tendencjom dehumanizacyjnym, które przenikają różne płaszczyzny działalności ludzkiej.

Problematyka ta została podjęta w publikacji M. A. Krąpca OP noszącej tytuł: *Człowiek – Kultura – Uniwersytet.* Książka ta jest wyborem tekstów wybitnego filozofa i długoletniego rektora KUL (13 lat), powstałych w latach 1957-1982. Odnajdujemy w nich szeroko nakreśloną perspektywę rozumienia kultury, wskazanie na jej rolę i funkcję w życiu człowieka i społeczeństwa oraz ciągłą aktualność proponowanych rozwiązań. Książka ta została zredagowana jako dzieło całościowe i opatrzona komentarzem w formie posłowia przez ks. A. Wawrzyniaka. Wyróżniono w niej trzy części, z których w pierwszej, zatytułowanej: *Człowiek – społeczeństwo – kultura*, została przywołana prawda o człowieku na tle jego działalności osobowej, społecznej i kulturowej. Część druga: *Nauka – filozofia – religia*, poświęcona jest tym momentom racjonalnej działalności człowieka, które ugruntowują mądrościowy typ poznania i rozumienia rzeczywistości. Część trzecia ukazuje wątek filozofii uniwersytetu i nosi tytuł: *Uniwersytet.*

Całości dzieła nie należy jednak traktować jako systematyczny wykład filozofii człowieka i kultury. Książka jest przypomnieniem o potrójnej powinności filozofii uniwersyteckiej. Powinność ta wyraża się w trwaniu na straży człowieka i świata ludzkich wartości, obronie wolności i racjonalności myślenia oraz w zachowaniu dziedzictwa wolności i otwartości uniwersytetu.

1. STAĆ NA STRAŻY CZŁOWIEKA I ŚWIATA LUDZKICH WARTOŚCI

Dehumanizacja kultury dotyka przede wszystkim człowieka, który został uprzedmiotowiony i unarzędzio-

* Mieczysław A. Krąpiec, *Człowiek – Kultura – Uniwersytet,* wybór i opracowanie ks. Andrzej Wawrzyniak, KUL, Lublin 1982, ss. 520.

wiony na sposób bytów świata techniki i przyrody. Powinnością filozofii jest więc przywrócić prawdziwy obraz człowieka i wskazać na świat ludzkich wartości. Człowiek bowiem jest bytem osobowym, którego specyfikę należy dostrzec tak na tle jego działalności poznawczo-wolitywnej, jak i w kontekście społecznym. Takie cechy, jak: zdolność do poznania, wolność, miłość, godność, podmiotowość prawna i zupełność, ujawniają moment transcendencji natury i społeczeństwa przez człowieka i są wyrazem tej transcendencji. Tak rozumiany człowiek, w strukturze swej odsłania się jako rzeczywistość potencjalna. A więc taka – pisze Krąpiec – „która poprzez swe akty doskonali się, buduje i spełnia, czyli dochodzi do pełni. We wszystkich tych aktach potrzebna jest ludzkiej osobie materia, ale cele takiego «upełnienia się» są daleko pozamaterialne. Cele bowiem osoby są wewnętrzne, osobowe: wzbogacenie poznania, ugruntowanie miłości, uzyskanie wyższego stopnia wolności w stosunku do wszelkich determinant – czy to wewnętrznych, czy zewnętrznych"(s.30).

Wskazuje się więc przy tym na te wartości (poznawcze, religijne, moralne), które stanowią treść spełniania się ludzkiej potencjalności. Należą one zarówno do porządku natury, jak i do porządku łaski. To dzięki nim następuje doskonalenie usprawnień ludzkiego działania poznawczo-wolitywnego. W konsekwencji zaś zbiór (zestaw) tych usprawnień, rozumianych jako „optimum potentiae", otwiera ducha ludzkiego na wartości najwyższe. I jak w starożytności greckiej harmonijna aktualizacja ludzkich możności ujęta była w ideale człowieka jako kalokagatia, kultura zaś rzymska ideał człowieka widziała w humanitas, tak chrześcijaństwo wskazuje na sanctitas. W każdym jednak przypadku ideał ten jest rozumiany jako szczytowy stan realizowania ludzkich potencjalności osobowych.

Wszystko to musi znaleźć odbicie i szansę urealnienia w kulturowej działalności człowieka i w całym dziedzictwie kultury. Twórczość bowiem kulturowa człowieka, przejawiająca się w poznaniu, moralności, religii i sztuce, jest ukazywaniem bogactwa życia ducha ludzkiego. Stąd też człowiek – co podkreśla Krąpiec – „przyglądając się dziełom kulturowym odnajduje w tych dziełach swój profil duchowy i swoją twarz osobową. Nowa możliwość «materializacji» w tworach kulturowych własnego ducha jest jakby zapowiedzią możliwości innego bycia duszy ludzkiej w materii [...]. Nic zatem dziwnego, że człowiek tak spontanicznie ceni swą kulturalną twórczość, że w niej upatruje sens swego życia, że jest to dziedzina jego życiowej pasji, że dla niej potrafi wszystko poświęcić. Ten bowiem rodzaj życia «w tworzeniu» jest jakby przekraczaniem horyzontów doczesności i zapoczątkowywaniem życia poza czasem"(s. 114). Jest to zarazem moment ujawniania się i odsłaniania tajemnicy bytu ludzkiego. Stąd też kolejnym zadaniem filozofii uniwersyteckiej jest wskazanie na tę szeroką perspektywę rozumienia świata i człowieka, którą Krąpiec nazywa poznaniem mądrościowym.

2. ZACHOWAĆ DZIEDZICTWO MĄDROŚCIOWEGO POZNANIA

Dziedzina poznania intelektualnego, która specyfikuje człowieka, nie determinuje jednak pełnego życia osoby. Całościową perspektywę widzenia i

rozumienia człowieka osiągamy dopiero w poznaniu mądrościowym. Poznanie to jest jakby syntezą poznania intelektualnego, moralnego i religijnego.

W praktyce zaś nauka, bazując na poznaniu intelektualnym, dąży do określenia prawdziwości relacji rzeczowych między poszczególnymi bytami (przedmiotami), które nie wyczerpują dziedziny relacji całej rzeczywistości. Istnieje bowiem dziedzina relacji osobowych, które są podstawą poznania specyfiki bytu ludzkiego, jego transcendencji i wolności w stosunku do świata. W nauce staramy się tłumaczyć jedne stany rzeczowe przez inne. To znaczy: wyjaśniamy rzeczy, procesy, zdarzenia, a także samego człowieka i jego stany osobowe na sposób rzeczy. Właściwością bowiem poznania naukowego jest dążność do uprzedmiotowienia i ujęcie treściowej strony rzeczywistości. To zaś wyczerpuje i angażuje tylko moment intelektualnej działalności człowieka. Dlatego w imię wolności i racjonalności bytu ludzkiego należy także dostrzec i uruchomić poznanie moralne i religijne człowieka. Dopiero w kontekście tego poznania odkrywamy domenę relacji międzyosobowych, i to w podwójnym znaczeniu. Odkrywamy „ty" drugiej osoby, jako „cząstkowe wypełnienie życia jednej osoby ludzkiej przez drugą", oraz odkrywamy „Ty" transcendentalne jako ostateczną rację i źródło „wypełnienia pojemności osoby ludzkiej" (s. 210). Wszystko to odkrywamy w poznaniu mądrościowym przynależącym do specyfiki życia osoby.

Wskazanie na mądrościowy charakter poznania ludzkiego, jako wyraz działania osoby, jest powinnością filozofii i sama filozofia winna na takim poznaniu bazować. Należy więc – zdaniem Krąpca – poszukiwać takich dróg filozoficznego poznania, które w interpretacji rzeczywistości i w jej wyjaśnianiu zachowują: neutralizm, obiektywizm i uniwersalizm poznawczy; filozofii, która ma „za przedmiot swoich badań całą rzeczywistość, wszelki byt, czyli wszystko, co istnieje"; filozofii, która dąży do odpoznawania rzeczywistości, a nie jej modelowania. „Tak szeroko zakrojony przedmiot może być zbadany tylko jakąś metodą specyficzną, posługującą się absolutnie pierwszymi prawami bytu i myśli [...] jak prawo relatywnej tożsamości, niesprzeczności, racji dostatecznej" (s. 210). Podkreśla się przy tym służebną rolę wszelkiego poznania w stosunku do rzeczywistości, a nie odwrotnie. Teorie naukowe (czy filozoficzne) nie są więc ani prawdziwe, ani fałszywe, są najwyżej „zgodne lub niezgodne z faktami". Z tym jednak, że niezgodność z faktami dyskwalifikuje samą teorię jako nieprzydatną, zgodność zaś z faktami jeszcze nie udowadnia jej prawdziwości, a tylko czyni rozumnym i przydatnym jej używanie jako „hipotezy roboczej" (s. 210).

Uniwersytet jest więc miejscem i szkołą poznania mądrościowego, dzięki któremu człowiek osiąga pełniejsze rozumienie siebie i rzeczywistości.

3. STRZEC WOLNOŚCI I OTWARTOŚCI UNIWERSYTETU

Krąpca filozofia uniwersytetu nie jest teoretycznym „a priori" stawianym jako postulat pod adresem uniwersytetu. Sformułowana została na podstawie doświadczeń i odczytania „przedmiotowej" prawdy o tej specyficznej społeczności ludzkiej, jaką jest uniwersytet.

Wolność i otwartość to elementy tworzące substancje autentycznego życia uniwersytetu. Postulat wolności kierowany jest pod adresem badań i celów nauki. „Wolność – pisze Krąpiec – jest bowiem samodeterminowaniem się człowieka do obranego działania. Zatem i planowanie naukowe, i subwencje, i preferowanie badań w odpowiednich dziedzinach nie mogą ostatecznie przekreślić praw naukowca do opracowywania tych problemów, które z jednej strony leżą na linii jego osobistych zainteresowań, a z drugiej – są ważne dla całokształtu ludzkiej kultury i uwartościowania ludzkiego życia" (s. 336). Stąd też uniwersytet nie może służyć wyłącznie (choć tego się nie wyklucza) celom doraźnym, gospodarczym czy politycznym, lecz służyć powinien przede wszystkim „celom immanentnie poznawczym, ludzkim–osobowym". W klimacie bowiem wolnego uniwersytetu wyrasta i formułuje się wolny człowiek, który odznacza się: zdolnością do samodzielnego, ścisłego i krytycznego myślenia; autonomią życia osoby, wolnej od skrajności indyferentyzmu, a także dogmatyzmu; poczuciem wartości ogólnoludzkich i troską o ich upowszechnianie; świadomością jedności kultury ludzkiej; szacunkiem do cudzej myśli i tolerancją; poszanowaniem swobód demokratycznych w skali państwowej i międzynarodowej.

Z kolei otwartość uniwersytetu to tyle, co nieukoniecznienie jego działania – i to tak „od wewnątrz", jak i „od zewnątrz". Otwartość uniwersytetu „od wewnątrz" dotyczy rozumienia nauki i jej funkcji. Horyzontem zaś tej otwartości winien być człowiek. We wszystkich więc dziedzinach badań naukowych należy przede wszystkim zwrócić uwagę na odpowiednie ułożenie środków i celów. W żadnym przypadku i w żadnej sytuacji człowiek nie może być środkiem.

Postuluje się więc uzupełnienie studiów uniwersyteckich i otwarcie uniwersytetu na filozofię ukazującą byt osobowy człowieka; filozofię posługującą się językiem naturalnym jako jedynym łącznikiem pomiędzy światem myśli i bytu, bazującą na metafizycznych analizach wyjaśniających ostatecznie ludzkie działanie i ludzką egzystencję.

Potrzebne jest także otwarcie uniwersytetu na studium teologii, tak zrośnięte od początku z działaniem uniwersytetów europejskich. W teologii bowiem zawarta jest bogata i głęboka tradycja rozwiązań problemów sensu ludzkiego bytowania, reguł i norm postępowania.

Z kolei inne nauki, jak: historia, filologia, psychologia, socjologia, prawo – w swej perspektywie badawczej winny być przede wszystkim zorientowane na człowieka. Także cała dziedzina polityki gospodarczej i techniki musi mieć za cel człowieka. W przeciwnym razie mogą one stanowić zagrożenie życia, zdrowia, jak i szeroko rozumianego środowiska kulturowego człowieka.

Otwartość uniwersytetu „od zewnątrz" przejawia się przede wszystkim w pluralizmie kulturowym. Stąd postulat przełamywania monizmów kulturowych i monizmów koncepcji teorii naukowych, ale zarazem wezwanie do przestrzegania metodologicznej odrębności poszczególnych typów nauki, dziedzin poznania (teologiczne, filozoficzne, matematyczne, empiryczne itp.) oraz granic uogólniania twierdzeń naukowych.

Książka M. A. Krąpca OP jest więc przywołaniem szerokich tradycji filozofii uniwersyteckiej, ukazaniem perspektywy rozumienia współczesnej kultury i zarazem wskazaniem na człowieka jako cel wszelkiej działalności kulturotwórczej. Stanowić może bazę i punkt odniesienia dla toczących się ciągle dyskusji nad kształtem i modelem polskiej kultury.

Karol KLAUZA

PAPIEŻ NADZIEI

Stamtąd, znad Amazonki, Kanału Panamskiego czy meksykańskiej aglomeracji jest daleko do Rzymu, do Ziemi Świętej i do Boga. Blisko są jedynie ubodzy i „wielki brat" – Stany Zjednoczone. Kiedy więc dotarły tu informacje o wyniku drugiego konklawe 1978 r., katolicy latynoamerykańscy, zatroskani o swą eklezjalną tożsamość, potrzebowali przede wszystkim biografii Papieża z „dalekiego kraju".

Było to tym bardziej aktualne, że Kościół latynoski w 1978 r. szykował się do odbycia III Konferencji Episkopatu (CELAM), postępując w ścisłej zależności od wskazań doktrynalnych i organizacyjnych Stolicy Apostolskiej. Po prawdziwych „Zielonych Świątkach", jakimi na tym kontynencie była poprzednia – II Konferencja CELAM, zakończona w 1968 r. w Medellin, obecnie spodziewano się jakościowego zwrotu w pastoralnej aktywności Kościoła, którego przewodnikiem został biskup z kraju bogatego doświadczeniami dialogu z ideologią i praktyką marksistowską. Nowych rozwiązań oczekiwał zwłaszcza casus teologii wyzwolenia, dynamizującej postawę teologów, wspólnot podstawowych oraz różnych ugrupowań duchowieństwa.

Przed mającą się odbyć III Konferencją CELAM w Puebli wyczuwało się ograniczanie swobody tendencji radykalizujących w nurtach teologii latynoamerykańskiej, w czym doszukiwano się działania Papieskiej Komisji do Spraw Ameryki Łacińskiej (COGECAL).

Powołanie na Stolicę Piotrową kogoś spoza Kurii Rzymskiej, duszpasterza, a zarazem praktyka wypróbowanego w wielopłaszczyznowych kontaktach z państwem zdążającym do komunizmu, wywołało zrozumiałą falę nadziei na zmianę stanowiska Watykanu odnośnie do społecznego zaangażowania Kościoła w przemiany polityczne i społeczne w Ameryce Łacińskiej. Wyrazicielami takich poglądów byli m.in. przedstawiciele ruchów w rodzaju „Cristianos para el socialismo". Z kolei miejscowa hierarchia liczyła na wykorzystanie doświadczeń pastoralnych Papieża, powołanego z bloku państw socjalistycznych, w posłudze ewangelizacyjnej Kościołów lokalnych, zwłaszcza tych, które wizję alternatywy dla kapitalizmu mają jeszcze przed sobą. Próbę określenia nowej obecności Kościoła starano się wyrazić w *Dokumencie roboczym*, przygotowywanym na Konferencję w Puebli.

Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, Ojciec Święty miał otworzyć obrady tej Konferencji podczas swojej pierwszej pielgrzymki apostolskiej. Zasadniczy ton przygotowań na jego przyjęcie określały wydawane z tej okazji publikacje książkowe i artykuły, utrzymane zasadniczo w formie biografii. Z tego najwcześniejszego okresu wyróżnia się zwłaszcza pozycja wydana staraniem Misiones Culturales de Baja California AC i Misioneros Combonianos (Kombonianie) w styczniu 1979 r., napisana przez o. Enzo Canonici Canepone: *Papież nadziei. Jan Paweł II*

– *jego obraz dla ludu meksykańskiego*[1].

We wstępie do tej książki bp Jorge Mejia – jeden z czołowych przedstawicieli myśli teologicznej Ameryki Łacińskiej, stawiał przed czytelnikami trzy istotne cele programowe, ważne w kontekście pierwszego, bezpośredniego spotkania z Janem Pawłem II w Meksyku. Pisał mianowicie o potrzebie poznania go („conocer al papa"), ukochania („amar al papa") i okazania mu posłuszeństwa („obedecer al papa"). Treść książki ułatwiała poznanie, wskazywała na przesłanki zaufania Janowi Pawłowi II w uwarunkowaniach Ameryki Łacińskiej.

Główne racje uzasadniające latynoamerykańskie nadzieje przed wizytą w 1979 r. oparte były na głoszonej i realizowanej przez kardynała Wojtyłę, a później nowego Papieża, ewangelizacyjnej posłudze człowiekowi i światu. Poza cytowanym wystąpieniem wygłoszonym podczas Synodu 1974 r., w książce znalazły się wyjątki katechez i przemówień z pierwszych tygodni pontyfikatu. Znamienne jest, że uwagę latynoamerykańskiego teologa przykuł tekst wystąpienia na auli synodalnej, podkreślający, że „celem ewangelizacji jest w i a r a (podk. – K.K.), konieczna do zbawienia. Kościół wypełniając w świecie dzieło głoszenia Dobrej Nowiny ujawnia tym samym swą wielką miłość do świata i człowieka, ujmowaną w świetle Bożej prawdy".

Odkrywanie w poglądach kardynała Karola Wojtyły elementów inkarnacyjnego ujęcia misji Kościoła, w czym kontynuuje on poglądy Pawła VI, było szczególnie ważne dla środowiska latynoamerykańskiego, gdyż rodziło nadzieję na zachowanie horyzontalnego wymiaru teologicznej tożsamości Kościoła w Ameryce Łacińskiej. Konkretyzując te oczekiwania, autor książki przypisywał Janowi Pawłowi II charakteryzujące go tytuły, odzwierciedlające zarazem główne troski Papieża: „wierny Soborowi", „budujący lepszy świat", „orędownik pokoju", „zatroskany o godność człowieka, o promocję świeckich – zwłaszcza kobiet".

Wykaz tych tytułów-zagadnień kojarzy się samorzutnie ze znanym, innym katalogiem „braterskich pouczeń", jakich w 1979 r. udzielił Janowi Pawłowi II ks. Hans Küng. Byłaby to pozornie dygresja nie związana ze środowiskiem latynoamerykańskim, o którym traktuje niniejszy tekst, gdyby nie iberoamerykańskie implikacje troski europejskiego teologa. Publikacja Künga ogłoszona na łamach „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (13 X 1979) oraz w „Le Monde" (17 X 1979) pozostaje w ścisłym związku z wcześniejszym oświadczeniem pt. *Papież jakiego sobie życzymy* („Le Monde" 15 VIII 1978), wydanym przed konklawe po śmierci Pawła VI, a podpisanym przez międzynarodową grupę teologów i ludzi świeckich, w której nie zabrakło przedstawicieli środowiska latynoamerykańskiego. Sygnatariuszem oświadczenia był m.in. koryfeusz „czerwonej"[2] teologii wyzwolenia – Gustavo Merino Gutierrez z Limy.

W niespełna rok po wyborze Jana Pawła II, już po doświadczeniu Puebli, głos Künga, który cieszył się wielką

[1] *El Papa de la speranza. Juan Pablo II presentado al pueblo mexicano*, Baja California 1979.

[2] Czyli latynoamerykańskiej, w odróżnieniu od „czarnej" (afrykańskiej i amerykańskiej) oraz „żółtej" (azjatyckiej) teologii wyzwolenia.

popularnością w Ameryce Łacińskiej, poddawał rewizji tytuły przypisywane przez o. Enzo Canoniciego Papieżowi: „Czy jest on otwarty na świat?", „Czy jest duchowym przywódcą?, Pośrednikiem ekumenicznym? Autentycznym chrześcijaninem?" Küng, zatroskany o sytuację swych latynoamerykańskich kolegów, pyta opinię publiczną: „Czy nie jest sprawą oczywistą, że Papież z Polski [...] nie jest wystarczająco obeznany w nowych kierunkach teologii [...] teologii wyzwolenia na terenie Ameryki Łacińskiej [...] dopuszcza jedynie tradycyjną rzymską teologię, a inne kierunki katolickie, za jego przyzwoleniem, potępia się z użyciem metod inkwizycyjnych". Gdy niebawem doszło rzeczywiście do weryfikacji poglądów latynoamerykańskiego teologa, Leonardo Boffa, okazało się, że metody pracy Kongregacji Nauki Wiary dalekie są od inkwizycyjnych, a postawa samego zainteresowanego jest o wiele bardziej kościelna, niż tego mógł oczekiwać Küng. Zresztą sam, postawiony w podobnej sytuacji, nie zdał swego życiowego egzaminu.

Lata 1979-1984 można z powodzeniem nazwać latami Papieskiego dialogu z Ameryką Łacińską – dialogu wielopłaszczyznowego i kształcącego dla obu stron. Swoiste zwieńczenie uzyskał on w dwóch oficjalnych dokumentach Stolicy Apostolskiej: *Instrukcji o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia"* (6 VIII 1984) oraz *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (22 III 1986). W polemikach ze stwierdzeniami tych dokumentów bezpośrednim przedmiotem krytyki było stanowisko Kongregacji Nauki Wiary i jej prefekta kardynała Josepha Ratzingera. Do stanowiska Papieża odwoływano się raczej pośrednio, pomimo że nie sposób w sformułowaniach *Instrukcji* oddzielić inspiracji płynącej z Papieskich katechez latynoamerykańskich od wkładu samej Kongregacji i jej konsultorów.

Tak m.in. ujmuje tę sprawę jezuita o. Juan Luis Segundo w swej książce *Teologia i Kościół. Odpowiedź kardynałowi Ratzingerowi i przestroga dla całego Kościoła*[3]. Wypowiadając się m.in. na temat możliwości manipulacji tzw. Kościołem ludowym, o. Segundo widzi wpływ, jaki wywarły na zahamowanie tego procesu „podróże Jego Świątobliwości do Nikaragui i Brazylii oraz niektóre fakty, jakie zaszły podczas nich, uzupełnione dodatkowo trudnościami niektórych teologów Kongregacji Nauki Wiary i postawami politycznymi niektórych duchownych – kapłanów i biskupów". Wniosły one rzymski punkt widzenia w splot wzajemnie warunkujących się na tym kontynencie płaszczyzn – ekonomicznej, ideologicznej, kulturowej, politycznej i religijnej. Wyraźniej spolaryzowały praktykę i określające ją poglądy teologiczne. Dla o. Segundo pewną niekonsekwencją w postępowaniu Jana Pawła II było zwracanie się np. do bojowników Sendero Luminoso w Peru, a pominięcie nikaraguańskich contras. Autor umiejscawia nawet to stwierdzenie w kontekście rozumowania, mającego wykazać brak dojrzałej recepcji Soboru i posoborowej nauki społecznej Kościoła.

Przeciwwagą dla krytycznych ocen nauczania Papieża są opinie na temat jego osiągnięć na polu duszpasterskim, uzyskanych podczas kolejnych podróży

---

[3] *Theology and the Church. A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church*, Minneapolis, London 1985.

apostolskich[4]. Pozytywnie ocenia się programy wizyt, uwzględniające spotkania z ubogimi i wyrzuconymi na margines życia społecznego[5]. Ich liczba wskazuje na Papieskie zrozumienie istotnej osi rozwoju samego Kościoła latynoamerykańskiego oraz jego roli w strukturze całego Kościoła powszechnego.

Pozytywny dialog Papieża nadziei z Ameryką Łacińską czeka na swój ciąg dalszy. Na rok 1988 zapowiedziana jest jego kolejna wizyta na kontynencie przygotowującym się do 500-lecia swego dramatycznego wejścia w orbitę wpływów dalekiej Europy[6].

---

[4] 25–31 I 1979 – Dominikana, Meksyk; 30 VI – 11 VII 1980 – Brazylia, 11 VI 1982 – Argentyna; 2–10 III 1983 – Kostaryka, Nikaragua, Salwador, Gwatemala, Honduras, Belize, Haiti; 10-13 X 1984 – Dominikana, Puerto Rico; 26 I – 6 II 1985 – Wenezuela, Ekwador, Peru, Trynidad-Tobago; 1-8 VII 1986 – Kolumbia; 31 III – 13 IV 1987 – Urugwaj, Chile, Argentyna.

[5] M.in. A. B. Bentuè, *De Medellin a Puebla*, „Teologia y Vida" 19 (1978) nr 3, s. 221-242; P. Andrè-Vincent, *Puebla à l'heure de Jean Paul II*, Paris 1980; L. Boff, *Puebla – ganhos, avanços, questiones emergentes*, „Rivista Ecclesiastica Brasileira", 39 (1979) fasc. 153, s. 43-63; C. A. Libânio, *Tendencias politicas subyacentes en Puebla*, „Rivista Ecclesiastica Brasileira", 39 (1979) fasc. 153, s. 88-100.

[6] Tekst przygotowano do druku przed pielgrzymką do Ameryki Łacińskiej (2-18 V 1988 r.).

Wojciech CHUDY

KONTROWERSJE I PODZIW
II pielgrzymka Jana Pawła II w Stanach Zjednoczonych w oczach prasy amerykańskiej

Druga pielgrzymka Jana Pawła II do Stanów Zjednoczonych we wrześniu 1987 roku[1] trwała dziesięć dni i obfitowała w wydarzenia, które w sumie składają się na obraz życia, problemów i konfliktów, jakie cechują nie tylko Kościół katolicki, ale w ogóle życie społeczne i duchowe tego kraju[2].

Wizyta obserwowana była uważnie przez amerykańskie środki przekazu, nie reprezentujące w większości opcji katolickiej, a często jej wręcz przeciwne. Zwłaszcza prasa codzienna oraz telewizja koncentrowały się na tym wymiarze pielgrzymki, który wiąże się z atrakcyjnością news, a więc na sensacyjności, oryginalności i uwyraźnianiu kontrastów.

Bardziej zrównoważoną postawę w opisie i ocenie wymowy owych dziesięciu dni z Papieżem zajęły magazyny tygodniowe, takie jak „US. News and World Report", „Time" lub „Newsweek", choć również w ich sprawozdaniach dominowało spojrzenie z punktu widzenia ideologii liberalistycznej oraz praw rynku prasowego.

Prima facie. Pierwszy z narzucających się wymiarów recepcji pielgrzymki w prasie amerykańskiej zawiera elementy najbardziej zewnętrzne. Ten Papież imponuje. Posiada „młodzieńczą energię, osobisty charyzmat i imponujący umysł". Jest „filozofem, poetą, dramaturgiem i poliglotą", a przy tym „jest w swej najlepszej formie, gdy zajmuje się młodymi". Spotkania wiernych z Nim są przepojone nadzwyczaj podniosłą emocjonalnością. Dziennikarze chętnie opisują fakty współodczuwania rzesz wiernych („Time" pisze o „milionach") wraz z ich pasterzem, przy czym obiektywnie odnotowują, iż nie jest to wynik kokieterii czy schlebiania tłumom. „Surowość i współczucie, strofowanie i podniosłość" – podsumowuje „Newsweek" (1987, nr 39) II pielgrzymkę po Stanach. Większość sprawozdań akcentuje różnicę między odbiorem pielgrzymki i osoby Papieża przez fachowców i profesjonalistów Kościoła (teolodzy, biskupi itp.) a odbiorem zwykłych wiernych.

Mocno podkreśla się „nowy styl" pontyfikatu Jana Pawła II. Przede wszystkim zwraca się uwagę na otwartość duszpasterzowania. „The peripa-

---

[1] Dokładnie odbyła się ona w dniach 10-20 września 1987 r. Pierwsza miała miejsce w dniach 1-7 X 1979 r. Ponadto Jan Paweł II zatrzymał się krótko na Alasce w 1984 r. przy okazji pielgrzymki do Kanady. Poprzednio, jako arcybiskup krakowski, Karol Kardynał Wojtyła gościł dwukrotnie w USA. 15 IX-1 X 1969; 23 VII-11 IX 1976.

[2] Ogółem 23 procent ludności Stanów Zjednoczonych (53 mln.) należy do Kościoła katolickiego: jest to czwarty co do liczebności Kościół lokalny. Należy do niego (w procentach) najwięcej osób pochodzenia irlandzkiego (18), włoskiego (16), niemieckiego (15), latynoskiego (14) i polskiego (9). W USA znajduje się 237 wyższych uczelni katolickich.

tetic pope" („Papież perypatetycki"), „największy obieżyświat w dziejach" – takie hasła wiążą się już na stałe z pielgrzymkami Jana Pawła II. Ta do USA jest trzydziesta szósta z kolei. Przeciętnie raz na kwartał Papież opuszcza Watykan i Włochy.

Najważniejszą jakością Jego duszpasterstwa jest o b e c n o ś ć: żywa, emocjonalna, naoczna obecność następcy Chrystusa w tej wszechparafii, jaką stanowi kula ziemska. Słuszne są chyba sugestie dziennikarzy amerykańskich, że Papież z Polski przeciwstawia stylowi „zimnego" ideologizowania, jaki dominuje w dzisiejszym świecie (massmedia, instruktaże podręcznikowe, manipulacja za pomocą produktów rynkowych), styl ż y w e g o ś w i a d c z e n i a. Świadczenia słowem i uczuciem. „Niezmordowany mówca – pisze sprawozdawca „Newsweeka" Kenneth L. Woodward. – W pewnym dniu swego pontyfikatu wygłosił 25 przemówień; wprawił w zdumienie towarzyszącego Mu byłego przewodniczącego Notre Dame o. T. Hesburgha, który skonstatował, że «każde z nich było inne»"[3]. W trakcie II pielgrzymki w Stanach Zjednoczonych wygłosił ich 45, z których jedno (na spotkaniu z biskupami) – jak odnotowali dziennikarze – „zapisze się w pamięci jako reprymenda". Wywołały one całą gamę reakcji i dyskusji.

K o n t r o w e r s j e. Jan Paweł II w swych przemówieniach po raz kolejny zamieszał w tyglu problemów, jaki stanowi katolicka Ameryka; i w tyglu zawrzało. Autorytatywne i stanowcze poruszenie przez Głowę Kościoła takich kwestii, jak stosunek do innych wyznań oraz do prób rewizji doktryny w łonie Kościoła katolickiego (np. w sprawie celibatu i kobiet), tematu wolności i oparcia decyzji moralnych na zasadach demokracji liberalistycznej, krytyczne poruszenie indywidualizmu, materializmu, konsumpcjonizmu czy obszernego zagadnienia etyki seksualnej w USA (przede wszystkim przerywania ciąży, antykoncepcji, rozwodów i homoseksualizmu) – poruszyło wspólnotę amerykańską i znalazło ostry wyraz w prasie.

Z reguły wskazuje się na przeciwieństwo między mentalnością Amerykanów a takimi zasadami, jak „zdyscyplinowanie, porządek, zaangażowanie i posłuszeństwo", które – według sprawozdawców amerykańskich tygodników – zaleca Jan Paweł II swoim wiernym. Prasa cytuje wypowiedź m.in. kardynała J. Bernardina z Chicago, który stwierdza, że katolicy amerykańscy żyją w „kulturze dociekania: «Chcą znać racje uchwalania pewnych postanowień i czują się wolni w wyrażaniu uwag krytycznych, gdy nie zgadzają się z jakąś decyzją lub jeśli wyjaśnienia nie są wystarczające»", „Styl apodyktyczny jest kontrproduktywny w kościele amerykańskim" – dodaje rzecznik feministek abp R. Weakland z Milwaukee[4]. Większość dziennikarzy wielkich magazynów, a także część biskupów wyraża nadzieję, że wizyta Papieża przyczyni się także do przybliżenia Jego wizji Kościoła do praktycznego modelu amerykańskiego. Wiara w

[3] *Jan Paweł II i jego wpływ na zmiany w Kościele*, „Newsweek" (21 IX 1987) nr 38, s. 34.

[4] Obydwa cytaty z artykułu pt. *Jan Paweł II przyjmuje twardą linię (którą łagodzi współczuciem i osobistym charyzmatem)*, „Newsweek" (28 IX 1987) nr 39, s. 53.

prawdę większości jest dogmatem numer jeden intelektualistów Ameryki.

Z drugiej strony, publikacje na temat pielgrzymki zazwyczaj nie tuszują wewnętrznych sprzeczności katolicyzmu amerykańskiego. „Newsweek" nr 38 cytuje na przykład krytyczne uwagi konserwatywnego myśliciela Michaela Novaka, który zauważa niepokojące zjawisko mocnej identyfikacji z Kościołem katolickim całych wspólnot, które są jednocześnie świadome, iż permanentnie łamią normy życia chrześcijańskiego (przeważnie w dziedzinie etyki seksualnej). Sprawozdania „Time'u" i innych pism są pełne świadomych lub nieświadomych ujawnień takich sprzeczności. Przechodzenie nad nimi do porządku dziennego ma za podstawę sprzeczność najgłębszą, zawartą w etyce consensusu, jaka przebija przez teksty magazynów w silnie afirmatywnej względem tych anomalii stylistyce.

Głębokość i podziw. W tym kontekście słowa Jana Pawła II przytoczone przez większość czasopism: „Ameryko, nie możesz obstawać przy prawie do wyboru, nie obstając zarazem przy obowiązku dobrego wyboru..." – nazwane zostały przesłaniem (message) tej pielgrzymki. Ojciec Święty zwracając się do Amerykanów przywołał też słowa św. Pawła (Ef 4,14), w których Apostoł mówi o ludziach bezwolnych jak dzieci wobec „każdego powiewu nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu".

Dostrzeżone i docenione zostają takie dziedziny działalności Jana Pawła II, jak głoszenie godności pracy ludzkiej (encyklika *Laborem exercens* jest oceniana w zestawieniu z *Populorum progressio* i *Pacem in terris),* wskazywanie na powinność ekonomiczną Północy wobec nędzy Południa, potępianie ustrojów autorytatywnych, a popieranie ruchów demokratyzacji społeczeństw (wymienia się tu jednym tchem kardynała Sina z Filipin, kardynała Kima z Korei Płd., J. F. Fresno z Chile i „Solidarność" z Polski). Wyczuwa się podziw dziennikarzy wobec ponadpolityczności misji Papieża, który oddziaływuje na losy świata (również polityczne), stojąc ponad zależnościami tego typu. Aluzja do słynnego powiedzenia Stalina o „dywizjach papieża" pobrzmiewa w pełnym atencji zdaniu K. L. Woodwarda: „Uzbrojony w nic silniejszego jak tylko symbol jedynego w swoim rodzaju urzędu i w towarzyszący mu autorytet – Papież stał się postacią kluczową w staraniu się o pokój na świecie"[5].

Jest w tym wszystkim jednak więcej podziwu niż zrozumienia. W oczach dziennikarza amerykańskiego wizja Jana Pawła II, na horyzoncie której znajduje się chrześcijańska Europa bez podziałów: Wschód – Zachód i prawosławie – katolicyzm, wymaga okrzyku: „Tylko Papież z Polski mógł wyśnić taki sen".

II pielgrzymka amerykańska, sądząc po głosach prasy, wzbudziła dużo emocji religijnych i sporo intelektualnego fermentu. Wiele osób, a także grup, obudziła z poczucia samozadowolenia. Czytając artykuły, można odważyć się na przypuszczenie, iż część uczuć pozostanie trwała, a ferment służyć będzie nowemu zaczynowi.

---

[5] „Newsweek", nr 38, s. 33.

BIBLIOGRAFIA ADNOTOWANA

Nauczanie Jana Pawła II o roli uniwersytetów 1978-1986

L'intelligenza e la ricerca al servizio di Dio e dell'uomo. *Wiedza i badania naukowe w służbie Boga i człowieka.* [Mediolan 4 XI 1978]. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* I (1978) s. 297-304. [Città del Vaticano] (Dalej cytowane – IGP).

Uniwersytety znajdują się w sytuacji ustawicznego odkrywania sposobów służenia człowiekowi. Budowany dzięki temu postęp wymaga dopełnienia płynącego z wiary, aby wkład uniwersytetów w kulturę mógł rozwijać człowieka, a nie ograniczać jego możliwości.

Operare la sintesi tra la fede e cultura. *Dokonywać syntezy wiary z kulturą.* [Guadalupe 30 I 1979]. IGP, II (1979) s. 306-310.

Istnieje ścisły, organiczny związek uniwersytetów z dziełem propagowania integralnej wizji osoby ludzkiej, realizowany poprzez tworzenie syntezy kultur miejscowych z cywilizacją chrześcijańską, w której istotną rolę odgrywa odkrycie sensu historii w Chrystusie.

Le università cattoliche per una pastorale della cultura. *Uniwersytety katolickie w pracy na rzecz duszpasterstwa kultury.*[Rzym 24 II 1979]. IGP, II (1979) s. 444-447.

Uniwersytety katolickie spełniają funkcję dawania świadectwa i apostolatu, bez której Kościół nie mógłby w pełni i trwale ewangelizować szerokiego świata kultury. Sam świat uniwersytecki bardziej niż kiedykolwiek odczuwa obecnie potrzebę obecności Kościoła, świadomy niebezpieczeństw wynikających ze zredukowania wizji człowieka poprzez fragmentaryzację ujmowania jego osoby.

L'amore ardente della verità ispiri la gioia della ricerca. *Umiłowanie prawdy źródłem radości z jej poszukiwania.* [Kinszasa 4 V 1980]. IGP, III (1980) t. 1, s. 1119-1126.

„Uniwersytet stanowi w sposób naturalny część spuścizny kulturalnej danego narodu". Stąd może ona promieniować na inne środowiska i dziedziny ludzkiej aktywności. Wymaga to jednak od profesorów i studentów „kompletnej i autentycznej formacji uniwersyteckiej", która ma za swój cel „naukę i świadomość", osiągane nie dla osobistej korzyści, ale dla wspólnoty.

La verità sull'uomo è inseparabile da quella su Dio. *Prawdy o człowieku nie można oddzielić od prawdy o Bogu.*[Paryż 1 VI 1980]. IGP, III (1980) t.1, s. 1579-1584.

W realizowaniu celu stojącego przed Instytutem Katolickim („przekazywać dla świata nauki zaczyn chrześcijański") istotną rolę odgrywa odkrywanie całoś-

ciowej prawdy o człowieku, która jest ściśle związana z prawdą o Bogu, bo pochodzi od Ojca, z daru Ducha Świętego przekazanego przez Jezusa Chrystusa.

L'integrale umanità dell'uomo si ispira nella cultura. *Integralne pojęcie osoby ludzkiej jest tworzywem kultury* [Paryż, UNESCO 2 VI 1980]. IGP, III (1980) t.1, s. 1626-1655.

Człowiek jest podmiotem i zarazem przedmiotem oraz celem kultury. Poprzez nią ma szansę przede wszystkim „być", a dopiero w sposób wtórny „mieć". Wymaga to jednak przyjęcia całościowej (duchowo-materialnej) wizji osoby, a nie tylko fragmentarycznych interpretacji stanowiących zagrożenie dla współczesnego człowieka.

Rinnovato collegamento tra pensiero scientifico e forza di fede dell'uomo che cerca la verità. *Odnowienie związku myślenia naukowego z mocą wiary człowieka poszukującego prawdy*. [Kolonia 15 XI 1980]. IGP, III (1980) t.2, s. 1200-1211.

Środowisko uniwersytetów niemieckich, tak ważne w dziejach kształtowania chrześcijańskiego Zachodu, stało się miejscem ujawnienia związku, jaki zachodzi pomiędzy poznaniem rozumowym a wiedzą płynącą z wiary. Jest to związek oparty na pochodzeniu obu tych dróg z tego samego źródła – mądrości Boga i Jego zbawczego wychylenia się ku człowiekowi.

Responsabilità della scienza e della technologia. *Odpowiedzialność nauki i techniki.* [Hiroszima 25 II 1981]. IGP, IV (1981) t.1, s. 540-549.

Zagrożenia, jakie stwarza współczesna technika dla bytu planety, są motywem odpowiedzialności ludzi zaangażowanych w tworzenie postępu naukowego i technicznego. Są też one racją nadziei na przezwyciężenie ryzyka zagłady poprzez stopniowe, powolne budowanie pokoju na drodze kształtowania świata bardziej ludzkiego. Wymaga to zbiorowych wyborów moralnych, w czym pomocne są wysiłki dydaktyczne i pedagogiczne uniwersytetów.

Siete al servizio dell'uomo attraverso la scienza e la ricerca. *Służycie człowiekowi poprzez wiedzę i badania naukowe.* [Ibadan, Nigeria 15 II 1982]. IGP, V (1982) t.1, s. 439-444.

Pierwszeństwo wartości duchowych we wszystkich dziedzinach kultury jest podstawowym wymogiem wierności człowieka samemu sobie. W przeciwnym wypadku następuje negacja zależności od Boga – źródła własnego istnienia. Dlatego „wykształcenie bez religii jest niepełne i grozi mu niebezpieczeństwo deformacji, przekształcenia się w instrument szkodliwy dla człowieka".

La Chiesa è solidale con l'università nella ricerca della piena verità sull'uomo. *Kościół jest solidarny z uniwersytetem w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku.* [Bolonia 18 IV 1982]. IGP, V (1982) t. 1, s. 1223-1231.

Kościół przez swoje szkoły teologiczne i prawnicze był u początków instytucji uniwersyteckiej. Ta historyczna racja stanowi przejaw wspólnej dla Ludu Bożego i wyższych uczelni humanistycznych „pasji prawdy człowieka", zaspokajanej na drodze zespołowych poszukiwań, duchowej konfrontacji, dalekiej od zamykania się w sobie, czy też przesadnej specjalizacji i relatywizmu.

Il bene culturale di ciascuno come valore anche per gli altri. *Dobro kulturalne każdego człowieka jest wartością także dla innych.* [Lizbona 14 V 1982]. IGP, V (1982) t.2, s. 1648-1661.

Dzieło budowania uniwersytetu katolickiego winno dokonywać się przez zjednoczenie z Chrystusem, „centrum wszechświata i historii". Implikuje to zarazem wymóg „kompetencji oraz powagi badań i nauczania", solidne przygotowanie i wspólne zdążanie do prawdy w społeczności osób. Są to istotne elementy pozwalające włączyć aktywność uniwersytetów w ewangelizacyjną funkcję Kościoła.

Ricerca della verità e formazione dei giovani per la vera libertà dell'uomo. *Poszukiwanie prawdy i kształtowanie młodzieży do prawdziwej wolności.* [Padwa 12 IX 1982]. IGP, V (1982) t. 3, s. 412-417.

Uniwersytety tworzą jedność wiedzy o wyższym wymiarze, zbliżając się z pokorą do prawdy, z którą utożsamił się Jezus Chrystus. Oznacza to ich badawczy i zarazem pedagogiczny charakter, nastawiony na odwzorowanie w młodym człowieku modelu osoby wolnej, a więc znajdującej swe właściwe miejsce w trójkącie zależności: Bóg – bliźni – ja.

Libertà, cooperazione, universalità, servizio dell'uomo, condizioni per il vero avanzamento della cultura. *Wolność, współpraca, uniwersalizm, służba człowiekowi to warunki prawdziwego postępu kultury.* [Madryt 3 XI 1982]. IGP, V (1982) t. 3, s. 1094-1103.

Tradycja życia uniwersytetów Hiszpanii charakteryzuje się otwarciem na uniwersalny wymiar służby całemu człowiekowi. Koresponduje ona z warunkami obecnego rozwoju badań nad człowiekiem, jakimi są: klimat wolności, współpraca badaczy, wzajemne zrozumienie, cywilizacja miłości.

L'indispensabile missione dell'università nella società contemporanea. *Nieodzowne posłannictwo uniwersytetów w dzisiejszym społeczeństwie.* [Gwatemala 7 III 1983]. IGP, VI (1983) t. 1, s. 640-645.

Uniwersytety katolickie Ameryki Łacińskiej stały się kontynuatorami europejskiej tradycji wszechnic wiedzy i spełniają obecnie swą podstawową funkcję, jaką jest obrona godności człowieka i jego praw. W konsekwencji przyczyniają się do ugruntowania humanizmu w kulturach rodzimych. Ujawnia się w ten sposób naturalny związek uniwersytetów z Kościołem, oparty na wyzwalającej antropologii, pozostającej w zgodzie z duchowo-cielesnym wymiarem osoby ludzkiej.

La scienza è veramente libera soltanto quando si lascia determinare dalla verità, *Wiedza jest prawdziwie wolna jedynie wówczas, gdy pozwala się kształtować prawdzie.* [Fryburg Szwajcarski 13 VI 1984]. IGP, VII (1984) t. 1, s. 1704-1710.

Ustawiczny dialog naukowy i kulturalny, dokonujący się w środowiskach uniwersyteckich, jest szczególnie ważny dzisiaj, w dobie kryzysu spowodowanego zawodem, jaki technika i nauka wywołały w świadomości społecznej, nia dając człowiekowi sensu, szczęścia i szansy spełnienia się w historii. Uwolnienie naukowych aspiracji od zewnętrznych uwarunkowań zależy jedynie od związania badań naukowych z samą prawdą.

Servire insieme la verità e la libertà è una delle forme più belle d'amore. *Wspólne służenie prawdzie i wolności jest jedną z najpiękniejszych form miłości.* [Leuven 1985]. IGP, VIII (1985) t. 1, s. 1589-1597.

Badania uniwersyteckie są przejawem i zarazem chwałą umysłu ludzkiego, a prowadzone w nurcie wiary rodzą kulturę. Synteza wiary i kultury jest wymogiem nie tylko kultury, ale i wiary. „Wiara, która nie staje się kulturą, nie jest wiarą w pełni przyjętą".

Rendere il discorso della fede pertinente alle istanze nuove della cultura. *Należy wprowadzać poznanie poprzez wiarę w nowe dziedziny kultury.* [Lyon 7 X 1986]. IGP, IX (1986) t. 2, s. 946-956.

W świetle spuścizny doktrynalnej św. Ireneusza z Lyonu, dla chrześcijaństwa nie ma „świeckich" dziedzin wiedzy. Prawda o wcieleniu Chrystusa pozwala odkrywać Jego obecność wszędzie, zwłaszcza tam, gdzie stopniowo narasta rekapitulacja – scalenie i powrót stworzenia do Boga. Tajemnica wcielenia przekonuje też o jedności prawdy, ostatecznie zakorzenionej w Bogu. Odnosi się to także do problematyki społecznej, w którą znaczny katolicki wkład wniosło właśnie środowisko Lyonu.

Sappiano gli uomini riconoscere di nuovo nella cultura la „via regia" della liberazione dalle diverse schiavitù. *Oby ludzie na nowo uznali „królewską drogę" wyzwolenia od różnych zniewoleń.* [Florencja 18 X 1986]. IGP, IX (1986) t. 2, s. 1083-1094.

W obecnych czasach miasta zatracają swój tradycyjny charakter i swą wewnętrzną tożsmość. Stąd rodzi się paląca i uznawana przez Kościół potrzeba kultury (rozumianej jako zespół wartości i środków, za pomocą których człowiek wyraża bogactwo swej osobowości we wszystkich jej wymiarach), która nieustannie odnawia pamięć o przeszłości, inspiruje poszukiwanie uniwersalnych wartości, wśród nich prawdy człowieka i prawdy o człowieku, umożliwia osiągnięcie pokoju i zachowuje tożsamość grup ludzkich.

Per la sua natura scienza è in ultima analisi teocentrica. *W swych podstawach wiedza z natury jest teocentryczna.* [Sydney 26 XI 1986]. IGP, IX (1986) t. 2, s. 1667-1674.

Tajemnica człowieka – obrazu Boga – stanowi centrum badań, poszukiwań i studiów podejmowanych przez szkoły powołane na tym polu do osiągania jedynie

prawdy. „Pełna prawda o człowieku przewyższa możliwości poznawcze umysłu ludzkiego" i zbliża go do prawdy o Bogu i świecie, aby w jej świetle mógł budować bardziej ludzkie społeczeństwo.

Alle imperanti culturale della morte, dell'odio e della violenza bisogna contraporre quelle della pace e dell'amore. *Nurtom nienawiści, gwałtu i śmierci we współczesnej kulturze należy przeciwstawić wymagania życia, pokoju i miłości.* [Perugia 26 X 1986]. IGP, IX (1986) t. 2, s. 1207-1214.

Na uniwersytetach prawda jest osiągana wspólnym wysiłkiem nauczycieli i studentów (universitas docentium et discentium), oddających się różnym dziedzinom naukowym (universitas studiorum) i nastawionych na dotarcie do wszystkich ludzi. W ten sposób poprzez uniwersytety ujawnia się uniwersalizm pojmowania człowieka i świata, właściwy chrześcijaństwu.

Opracował: *K.K.*

NOTY O AUTORACH

Rocco Buttiglione, prof., filozof, prawnik. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Lecce, Włochy). Studia uniwersyteckie w Turynie i Rzymie (prawo). Od 1973 wykłada filozofię na Wolnym Uniwersytecie w Urbino. Profesor Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Założyciel i współpracownik Instytutu ISTRA w Mediolanie, współpracownik wielu czasopism m.in. „Il Nuovo Areopago", „Il Sabato", „30 Giorni". Działacz „Comunione e Liberazione". Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo. Najważniejsze publikacje książkowe: *La controversia fra Marx e Bauer* (1972); *Dialettica e Nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1979); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982); *L'uomo e il lavoro* (1982).

Wojciech Chudy, dr, filozof, publicysta. Urodzony w 1947 r. w Dąbrowie k. Wielunia. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1983 r. pracownik naukowy KUL. Obecnie sekretarz Instytutu Jana Pawła II KUL. Członek Towarzystwa Naukowego KUL. Działacz na rzecz zbliżenia środowisk akademickich Polski i RFN. W 1981 r. laureat II nagrody w konkursie im. R. Schneidera. W 1987 r. wyróżniony nagrodą POL-KUL (Australia). Główne obszary zainteresowań: filozofia poznania, metafizyka, filozofia człowieka, nauczanie Jana Pawła II, myśl filozoficzna G.W.Hegla, antropologiczne i aksjologiczne aspekty niepełnosprawności, szeroko rozumiana problematyka społeczna. Publikacje książkowe: *Refleksja a poznanie bytu* (1984); *Filozofia wieczysta w czas przełomu* (1986); *Teatr bezsłownej prawdy* (red.) (w druku).

John Crosby, prof., filozof. Urodzony w 1944 r. w Waszyngtonie. Studia na Uniwersytecie w Georgetown (USA) oraz na Uniwersytecie w Salzburgu w Austrii. Od 1970 r. profesor filozofii na Uniwersytecie w Dallas. Redaktor czasopisma „Aletheia". Autor licznych publikacji z zakresu teorii poznania, antropologii filozoficznej, aksjologii i etyki.

Artur Hutnikiewicz, prof. dr hab., historyk literatury i krytyk literacki. Urodzony w 1916 r. we Lwowie. Studia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, tam też początek pracy naukowo-dydaktycznej (1938-1939). Od 1946 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Obecnie emerytowany profesor Instytutu Filologii Polskiej UMK, były jego dyrektor i były prodziekan Wydziału Humanistycznego. Członek m.in.: Komitetu Nauk o Literaturze Polskiej PAN, Rady Naukowej Instytutu Badań Literackich PAN w latach 1966-1981, Towarzystwa Naukowego w Toruniu (członek Zarządu i redaktor naczelny jego wydawnictw), Związku Literatów Polskich w latach 1967-1981. Wyróżniony odznaczeniami państwowymi, m.in. Krzyżem Kawalerskim OOP, Medalem Komisji Edukacji

Narodowej, Nagrodą Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Główne obszary badań: literatura polska XIX i XX wieku. Ważniejsze publikacje książkowe: *Żeromski i naturalizm* (1956); *Twórczość literacka Stefana Grabińskiego* (1959); *Stefan Żeromski* (1960); *Od czystej formy do literatury faktu* (1965); *„Przedwiośnie" Stefana Żeromskiego* (1967); *„Hymny" Jana Kasprowicza* (1973); *Portrety i szkice literackie* (1976); *Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku. Literatura okresu Młodej Polski,* t. 1-4 (redaktor i współautor – 1967-1977); *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny,* t. 1-2 (współautor i członek Komitetu Redakcyjnego – 1984-1985); *Żeromski* (1987), oraz edycje i opracowania dzieł S. Żeromskiego, A. Nowaczyńskiego, S. Grabińskiego, J. Szaniawskiego, a także studiów S. Kawyna, J. Kleinera i E. Kucharskiego.

Ks. Marian Kurdziałek, prof. dr hab., historyk filozofii. Urodzony w 1920 r. w Bobrownikach nad Wieprzem. Studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Siedlcach oraz na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wieloletni pracownik KUL, obecnie emerytowany. Członek Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Towarzystwa Naukowego KUL. Główne obszary badań: związki filozofii średniowiecznej z filozofią grecko-rzymską, wczesnośredniowieczna filozofia przyrody, relacje pomiędzy teologią filozoficzną a teologią objawioną w starożytności i średniowieczu. Liczne publikacje w czasopismach specjalistycznych. Główna praca: *Davidis de Dinanto „Quaternulorum" fragmenta* (1963).

Ks. Józef Majka, prof. dr hab., socjolog, teolog, filozof. Urodzony w 1918 r. w Suchorzowie. Studia teologiczne (Tarnów i UJ), filozoficzne i ekonomiczne (KUL). Od 1950 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Tarnowskim Instytucie Teologicznym, w latach 1952-1971 na KUL-u, od 1966 w Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie i od 1970 w Metropolitalnym Seminarium Duchownym we Wrocławiu; rektor tegoż seminarium. Obecnie rektor Teologicznego Fakultetu Papieskiego we Wrocławiu. Konsultor watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących, członek Rady Naukowej Episkopatu Polski, Komisji Episkopatu do Spraw Nauki Katolickiej i innych. Członek wielu towarzystw naukowych krajowych i zagranicznych. Współpracuje z czasopismami naukowymi w kraju i za granicą. Główne dziedziny badań: katolicka nauka społeczna, filozofia społeczna, etyka, metodologia i socjologia religii. Najważniejsze publikacje: *Zagadnienie płac w świetle katolickiego personalizmu* (1952); *Procent i lichwa w katolickiej nauce moralnej* (1958); komentarze do encyklik: *„Mater et Magistra"* (1963), *„Pacem in terris"* (1964), *„Populorum progressio"* (1968); *Socjologia parafii* (1971); *Etyka życia gospodarczego* (1980); *Metodologia nauk teologicznych* (1981); *Filozofia społeczna* (1982); *Rozważania o etyce pracy* (1986); *Katolicka nauka społeczna* (1986); *Taniec wśród mieczów* (1987); komentarz do encykliki *„Sollicitudo rei socialis"* (1988).

Jadwiga Puzynina, prof. dr hab., językoznawca. Urodzona w 1928 r. w miejscowości Rożyszcze na Wołyniu. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Warszawskim. Wieloletni pracownik naukowo-dydaktyczny tegoż uniwersytetu; obecnie w Instytucie Języka Polskiego Wydziału Polonistyki UW. Członkini Polskiego Towarzystwa Językoznawczego, Societas Linguistica Europaea, Komitetu Językoznawstwa PAN. Główny obszar badań to językoznawstwo, m.in. w kontekście aksjologii, antropologii kulturowej, etyki. Najważniejsze publikacje książkowe: *„Thesaurus Polono-Latino-Graecus" Grzegorza Knapiusza. XVII-wieczny warsztat pracy nad językiem polskim* (1961); *Wypowiedzi o języku i stylu w okresie staropolskim* (1963); *Nazwy czynności we współczesnym języku polskim (słowotwórstwo, semantyka, składnia)* (1969); *Słowotwórstwo współczesnego języka polskiego,* t. 1 (1979).

Josef Seifert, prof., filozof. Urodzony w 1945 r. w Salzburgu (Austria). Studia filozoficzne w Salzburgu i Monachium. W latach 1969-1973 profesor na Uniwersytecie w Salzburgu, od 1973 profesor filozofii na Uniwersytecie w Dallas (USA). Obecnie rektor Internationale Aka-

demie für Philosophie (Liechtenstein). Redaktor naczelny czasopisma filozoficznego „Aletheia". Główne obszary badań: teoria poznania, metafizyka, antropologia filozoficzna, etyka. Najważniejsze publikacje książkowe: *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (1972, drugie wyd. 1976); *Leib und Seele. Ein Beitrag zur Philosophischen Antropologie* (1973); *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (1976); *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion* (1979); *Back to 'Things in Themselves'. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (1987); *Essere a Persona. Verso una fundazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (1988).

Antoni B. Stępień, prof. dr hab., filozof. Urodzony w 1931 r. w Sosnowcu. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1957 r. pracownik KUL, aktualnie dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, kierownik Katedry Teorii Poznania, członek redakcji naczelnej *Encyklopedii katolickiej,* redaktor naczelny „Zeszytów Naukowych KUL", redaktor „Roczników Filozoficznych" (z. 1). Członek Towarzystwa Naukowego KUL (aktualnie wiceprezes), Oddziału Lubelskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; były członek Komisji Nauk Filozoficznych PAN. Główne obszary badań: teoria poznania, metodologia nauk filozoficznych, metafizyka, estetyka, epistemologiczne podstawy wiedzy o człowieku. Najważniejsze publikacje książkowe: *Wprowadzenie do metafizyki* (1964); *O metodzie teorii poznania* (1966); *Propedeutyka estetyki* (1971, wyd. drugie rozszerzone 1986); *Elementy filozofii* (1980 i dalsze wydania); *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia* (red., współautor) (1987).

Władysław Stróżewski, prof. dr hab., filozof. Urodzony w 1933 r. w Krotoszynie. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1957 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Obecnie kierownik Zakładu Filozofii oraz dziekan Wydziału Filozoficzno-Historycznego UJ. Ponadto pracownik Katedry Edytorstwa Muzycznego Akademii Muzycznej w Krakowie (od 1973 r.). Członek m.in. Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, członek ZG Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (przewodniczący oddziału krakowskiego), Towarzystwa Naukowego KUL, PEN-Clubu, Societé Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, International Society for Metaphysics, Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Główne obszary badań: historia filozofii, ontologia, filozofia wartości, estetyka. Najważniejsze publikacje: *Historia filozofii średniowiecznej* (współautor) (1979); *Istnienie i wartość* (1981, Nagroda MSzWiT II stopnia oraz Nagroda Wydziału Nauk Społecznych PAN 1982); *Studia z teorii poznania i filozofii wartości* (red.) (1978); *Dialektyka twórczości* (1983, Nagroda MNSzWiT II stopnia, 1984); *Od Husserla do Levinasa* (red.) (1987).

Tadeusz Styczeń SDS, prof. dr hab., filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach k. Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL-u. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik Instytutu Jana Pawła II KUL. Profesor Instytutu Jana Pawła II oraz Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Uniwersytecie Lateraneńskim w Rzymie. Członek-współzałożyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Societas Ethica, Towarzystwa Naukowego KUL. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II. Najważniejsze publikacje: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki, część I: Metaetyka* (1974); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Miłości gdzie jesteś?* (współautor) (1986). Redaktor serii: „Człowiek i Moralność", „Jan Paweł II naucza", „Sympozja", wydawanych w ramach Instytutu Jana Pawła II KUL, oraz „Roczników Filozoficznych" (z. 2).

Stefan Swieżawski, prof. dr hab., filozof. Urodzony w 1907 r. w Hołubiu k. Hrubieszowa. Studia i pierwsza praca nukowo-dydaktyczna na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, a następnie studia w Paryżu pod kierunkiem E. Gilsona i J. Maritaina. Od 1946 r. pracownik naukowy KUL; współtwórca lubelskiej szkoły filozoficznej. Od 1946 r. również wykładowca na ATK w Warszawie. Pracownik, a potem stały współpracownik PAN. Od 1976 r. na emeryturze. Świecki audytor Vaticanum II, po soborze członek komisji papieskiej „Iustitia et Pax". Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, a także Institut International de Philosophie (Paryż), The Medieval Academy of America, członek-współzałożyciel Societé International pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (Louvain). Wyróżniony m.in. Nagrodą im. Reinholda Schneidera i o. Maksymiliana Kolbego w 1973 r., nagrodą naukową PAN za rok 1976 i Nagrodą im. Idziego Radziszewskiego KUL w 1982 r. Główne obszary badań: historia filozofii, metafizyka, teoria i metodologia historii filozofii. Główne publikacje: *Rozum i tajemnica* (1935); *Uprawa intelektu* (1936); *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej* (1948); *Traktat o człowieku* (tłumaczenie i komentarz do *Summy teologii* (I 75-89) św. Tomasza) (1956); *Zagadnienie historii filozofii* (1966); *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 1-7 (1974-1987); *Między średniowieczem a czasami nowymi* (1983).

Klemens Szaniawski, prof. dr hab., logik, filozof. Urodzony w 1925 r. w Warszawie. Studia na Uniwersytetach Warszawskim i Łódzkim. Od 1949 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Warszawskiego (od 1977 jako prof. zwyczajny), w 1984 wybrany rektorem. Obecnie kierownik Zakładu Logiki w Instytucie Filozofii Wydziału Filozofii i Socjologii UW. Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, od 1977 przewodniczący Zarządu Głównego. W latach 1980-1981 przewodniczący Komitetu Porozumiewawczego Stowarzyszeń Twórczych i Naukowych. Członek prezydium Zarządu Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Członek komitetów redakcyjnych m.in. „Synthèse", „Erkenntnis", „Studia Logica". Autor licznych artykułów z dziedziny logiki i metodologii nauk, w szczególności – teorii wnioskowań niededukcyjnych oraz logicznej teorii decyzji. Ważniejsze prace: *A Method of Deciding Between Statistical Hypotheses* („Studia Logica", 1961), *Two Concepts of Information* (*Theory and Decision*, 1974), *On Formal Aspects of Distributive Justice* (*Essays in Honor of Jaakko Hintikka*, 1979), *Problems of Formalization in the Social Sciences* (Ossolineum, 1977, red.).

Ks. bp Jan Szlaga, prof. dr hab., teolog. Urodzony w 1940 r. w Gdyni. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie, Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Wieloletni pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 1984 do 1988 r. prorektor tej Uczelni. Kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Narracyjnych Nowego Testamentu na Wydziale Teologii KUL. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Studiorum Novi Testamenti Societas oraz od 1981 r. redakcji naczelnej *Encyklopedii katolickiej*. Kapelan honorowy Jego Świątobliwości Jana Pawła II. Główne obszary badań: hermeneutyka biblijna, egzegeza Ewangelii, Dziejów Apostolskich, Listu do Hebrajczyków. Najważniejsze publikacje książkowe: *Nowość przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków* (1979); *Wstęp ogólny do Pisma świętego* (opracowanie redakcyjne, współautor) (1986). Autor wielu artykułów specjalistycznych. 25 VI 1988 otrzymał sakrę biskupią z rąk ks. prymasa Józefa Kardynała Glempa.

Karol Kardynał Wojtyła, doc. dr hab., etyk, filozof, teolog. Obecnie – papież Jan Paweł II. Urodzony w 1920 r. w Wadowicach. W latach 1938-1939 studia polonistyczne na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Od 1942 r. studia na tajnych kompletach Wydziału Teologicznego UJ jako kleryk zakonspirowanego Seminarium Archidiecezjalnego Krakowskiego. Od 1945 r. asystent Wydziału Teologicznego UJ. W 1946 r. święcenia kapłańskie. W latach 1946-1948 studia na Papieskim Uniwersytecie Angelicum w Rzymie. Od 1948 r. praca duszpasterska: początkowo w Niegowici k. Gdowa, następnie do 1951 w parafii św. Flo-

riana w Krakowie. W 1948 r. uzyskanie doktoratu na UJ, w 1953 habilitacja. Od 1953 r. wykłady katolickiej etyki społecznej na Wydziale Teologicznym UJ. Po likwidacji Wydziału Teologicznego UJ kontynuuje wykłady w krakowskich seminariach duchownych (1955). Od 1954 r. zajęcia dydaktyczne z etyki filozoficznej na KUL-u, od 1956 pracownik etatowy mianowany zastępcą profesora. W 1957 r. zatwierdzony stopień docenta; obejmuje kierownictwo Katedry Etyki KUL. W 1976 r. Senat występuje o nadanie tytułu profesora honorowego KUL.

W 1958 r. konsekrowany na biskupa. W 1962 wybrany wikariuszem kapitulnym krakowskim. W 1963 r. mianowany arcybiskupem metropolitą krakowskim, w 1967 kreowany kardynałem. Od r. 1978 – Papież.

Zastępca przewodniczącego Konferencji Episkopatu, przewodniczący Komisji Apostolstwa Świeckich, konsultant Consilium pro Laicis, przewodniczący Komisji Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Ogólnego, członek Komisji do Spraw Instytucji Polskich w Rzymie.

Członek Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, Towarzystwa Naukowego KUL, współredaktor „Roczników Filozoficznych" (z.2).

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna i teologiczna, filozofia kultury, teologia pastoralna. Główne publikacje książkowe: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* (1959); *Miłość i odpowiedzialność* (wyd.1 – 1960 i dalsze); *Osoba i czyn* (1969 i dalsze); *Poezje i dramaty* (1979); *Wykłady lubelskie* (1986) oraz szereg prac jako papież Jan Paweł II.

Janusz Aleksander Ziółkowski, prof. dr hab., socjolog. Urodzony w 1924 r. w Sosnowcu. Studia na Uniwersytecie Poznańskim, staże naukowe: Liverpool University i London School of Economics. Od 1957 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UAM, obecnie kierownik Zakładu Socjologii Cywilizacji Współczesnej w Instytucie Socjologii. Rektor Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu w latach 1981-1982. W latach 1965-1967 i 1972-1980 kierował w ramach UNESCO ośrodkiem badawczym do spraw rozwoju społecznego i gospodarczego w Azji Płd., międzynarodowym programem rozwoju nauk społecznych oraz wydziałem rozwoju kulturalnego. W latach 1969-1971 konsultant ONZ do spraw środowiska i planowania regionalnego. Najważniejsze publikacje: *Sosnowiec – drogi i czynniki rozwoju miasta przemysłowego* (1960); *Socjologia miasta* (1964); *Urbanizacja, miasto, osiedle* (1965); *Poznań. Społeczno-przestrzenne skutki industrializacji* (red., 1967); *Socjologia i planowanie społeczne* (1972); *Czym jest dla ciebie miasto Poznań* (współautor, 1984). Udział w kolokwiach międzynarodowych pod auspicjami Pontificia Universitas Lateranensis, Fondazione Ambrosiana Paolo VI i Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie.

M.A.Ch.

SUMMARY

This entire double issue concerns the responsibility on the part of academia for what Pope John Paul II during his address at the Catholic University of Lublin in 1987 called „the subjectivity of man and society". (The address is printed at the beginning of this issue). As the text *From the Editor* presents it, the subjectivity of the human person is for man to become aware of himself as a free subject who is under an obligation on the account of the truth he has discovered. As a result of the affirmation of the truth man „is born" to subjectivity both in an individual and a social dimension.

The first section of this issue is entitled *For the Truth of Man*. It opens with one of the last articles written by Cardinal Wojtyła before he was called to the See of Peter in 1978. The article includes an analysis of subjectivity as the specific dimension of man as he experiences himself as living a distinct entity in the world of things. The texts by the remaining authors refer to truth with regard to knowledge, the attitude to freedom, and the whole of human life. W. Stróżewski writes on the various meanings of truth, and at the same time, its one fundamental value. J. Seifert and J. Crosby show how one transcends one's own self-centerdness by embracing and aspiring to the truth. Father T. Styczeń analyses a particular ethical illustration of this situation on the basis of Socrates and the symbolic Pole „Kowalski". W. Chudy, from the point of view of the philosophy of knowledge, demonstrates the role of man's reflection, namely, self-awareness in the fulfillment of his personal essence. R. Buttiglione presents the authentic value of the freedom and sovereignty of the individual and of the group due to their connection with the truth. K. Szaniawski presents an article on the methodological implications of the problem of truth.

The second section of this issue, *For the Ethos of Science*, takes up the problem of the responsibility of scientists and scholars for the truth. Fr. J. Majka discusses the ethical principles of the man who works at the investigation of the truth, and concludes that the liberty of the scientist/scholar cannot be limited externally, yet in deciding the range of the discoveries which he will make public he should take into consideration how harmful certain effects of science may be. A. B. Stępień, from the point of view of classical philosophy, delivers a warning in the name of rationalism and objectivism against the influence of certain philosophical fashions. S. Swieżawski (a historian of philosophy) and J. Puzynina (a linguist) present two particular views on the problem of the scientist's responsibility for the truth.

The third section bears the title *For the Ethos of the University*. J. Ziółkowski, in his article, shows that the university in the contemporary world is not isolated from economic, political, or social influences, and thus impartiality becomes all the more important in the university's work of seeking and making known the truth. A. Hutnikiewicz draws on the examples of three

models of universities in which he worked (in Lvov and Toruń), and shows the moral and intellectual consequences of the basis of ideas which underlines the structure of a given university. The final text in this section is the sermon delivered by the Bishop J. Szlaga, and Fr. M. Kurdziałek's lecture on two ancient conceptions of justice, both on the occasion of the inauguration of the academic year 1987/1988.

In the second part of the present issue there are reports and discussions. In the *Reports*, J. Draus relates the course of the controversial session in Jerusalem on the history of the Polish Jews, especially the participation of scholars from the Catholic University of Lublin. *Reviews and Discussions* contains Fr. A. Maryniarczyk's article on the philosophy of the university as it is given expression in the book by Fr. M. A. Krąpiec, who was for many years the Rector of the Catholic University of Lublin. The section *The Pontificate in the Eyes of the World* is taken up by discussions of statements and attitudes before Pope John Paul II's seventh pilgrimage to Latin America (K. Klauza) and the press reaction to his second pilgrimage to the U.S.A. (W. Chudy). The thematic completion of this issue is the „Bibliography", on the role of universities in culture (K. Klauza). The issue is close by *Notes about Authors*.

Tłum. *A.J.*

CONTENTS

„Ethos" 1:1988 No. 2/3

From the Editors – Towards Subjectivity 3

Pope John Paul II. To the World of Learning (The Catholic University of Lublin June 9, 1987) 11

FOR THE TRUTH OF MAN

Karol Cardinal Wojtyła – Subjectivity and the Irreducible in Man (1978) 21

Władysław Stróżewski – Yes-yes, No-no. Some Remarks on Truth 29

Joseph Seifert – The Truth and Man's Transcendence (translated by Z. Mazurczak) . 37

Fr. Tadeusz Styczeń – Freedom in Truth 47

John Crosby – The Dialectic of Subjectivity and the Transcendence in the Human Person (translated by D. Chabrajska and Fr. A. Sieradzki) 57

Wojciech Chudy – The Role of Reflection in Man's Personal Fulfillment 66

Rocco Buttiglione – The Sovereignty of the Person and the Nation through Culture (translated by T.S.) 78

Klemens Szaniawski – On the Ethos of Truth 90

FOR THE ETHOS OF SCIENCE

Fr. Józef Majka – The Researcher's Freedom and Responsibility 101

Antoni B. Stępień – Classical Philosophy in the Face of Contemporary Culture 112

Stefan Swieżawski – The Ethos of the Historian of Philosophy 117

Jadwiga Puzynina – Linguistics, the Ethics of Speech, and the Culture of the Word 129

FOR THE ETHOS OF THE UNIVERSITY

Janusz Ziółkowski – The University in the Center of the Tensions of the Contemporary World 137

Artur Hutnikiewicz – Three Universities 149

Fr. Jan Szlaga – Like a Man who Builds his House on a Rock (inaugurational homily for the academic year 1987/88 at the Catholic University of Lublin) 158

Fr. Marian Kurdziałek – Two Ancient Concepts of Justice (inaugurational lecture for the academic year 1987/88 at the Catholic University of Lublin) 162

REPORTS

Jan Draus – Reports from the 1982 Jerusalem Session on the History of the Polish Jews. Notes from the Jerusalem Conference 171

REVIEWS AND DISCUSSIONS

Fr. Andrzej Maryniarczyk – A Book on the Threefold Duty of University Philosophy. A review of Fr. M. A. Krąpiec's „Man, Culture and University" (Lublin 1982) . . . 177

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Karol Klauza – The Pope of Hope. The Latin American Point of View before the Seventh Pilgrimage 183

Wojciech Chudy – Controversies and Admiration. Pope John Paul II's Second Pilgrimage to the U.S.A. in the American Press 187

BIBLIOGRAPHY

Annotated Bibliography. Pope John Paul II's Teachings on the Role of the University . 191

Notes about Authors 197

Summary 202

PUBLIKACJE INSTYTUTU JANA PAWŁA II KUL

Seria: **SYMPOZJA INSTYTUTU JANA PAWŁA II KUL**

1. *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś Adamie?”*, t. 1, RW KUL, Lublin 1987, ss. 313.
2. *W imieniu dziecka poczętego*, [t. 2], Fundacja Jana Pawła II. Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym-Lublin 1988, ss. 187.
3. *Problem wyzwolenia człowieka*, t. 3, Fundacja Jana Pawła II. Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1987, ss. 409.
4. *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowo-europejskie*, t.4, Fundacja Jana Pawła II. Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1988, ss. 368.

Seria: **JAN PAWEŁ II NAUCZA**

5. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, t. 1, RW KUL, Lublin 1981, ss. 240.
6. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, t. 2, RW KUL, Lublin 1987, ss. 227.
7. Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, t. 5, RW KUL, Lublin 1982, ss. 239.
8. Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, t. 6, RW KUL, Lublin 1983, ss. 283.
9. Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, t.7, RW KUL, Lublin 1986, ss. 205.
10. Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Tekst i komentarze*, t. 8, RW KUL, Lublin 1987, ss. 334.

Seria: **CZŁOWIEK I MORALNOŚĆ**

11. Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, t. 1, TN KUL, Lublin 1986, ss. 255.
12. Karol Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, t. 3, TN KUL, Lublin 1986, ss. 292.

Poza seriami:

13. *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, RW KUL, Lublin 1987, ss. 198. (Drugie wydanie w druku).
14. Kwartalnik „Ethos”, 1 (1988) nr 1, ss. 223.

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego" przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności, oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Organizacyjnie Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada naukowa – ciało doradcze oraz opiniodawczo-oceniające (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu – ciało wykonawcze, kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń oraz pracownie, w szczególności kwartalnik „Ethos" i sekcja troski nad rodziną.

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ,
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16.X.1981. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej, kierującej Fundacją przewodniczy J.E. ks. Biskup Szczepan Wesoły, a funkcje wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizację tych celów podjęły trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, udziela stypendiów. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Marian Radwan SCJ.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL

W najbliższych numerach:

* X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II
* Ethos małżeństwa i rodziny
* Kościół ubogich
* Ethos Września 1939

Cena 600 zł