ETHOS

Rok 9
1996 nr 1-2 (33-34)

WOBEC POSTMODERNIZMU

* OD REDAKCJI – Moderniści, postmoderniści i inni **5**
* JAN PAWEŁ II – Odpowiedzialność za nową epokę kultury (fragm. przemówienia, Wilno 1993) **11**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Na początku była prawda. (U genezy pojęcia osoby) **15**
* Robert SPAEMANN – Czyn a piękne życie. (O pojęciu natury czynu) (tłum. J. Merecki SDS) **31**
* José L. ILLANES – Życie, substancja i cel historii. *Evangelium vitae* w kontekście dylematu współczesnej kultury (tłum. J. Merecki SDS) **42**

CO TO JEST POSTMODERNIZM?

* Andrzej SZAHAJ – Co to jest postmodernizm? **63**
* Andrzej BRONK SVD – Krajobraz postmodernistyczny **79**
* Heribert BOEDER – Wymiar podmodernizmu (tłum. B. Baran) **101**
* Ks. Alfred WIERZBICKI – Postmodernizm, czyli kłopoty z moderną **116**
* Stefan MORAWSKI – Paradygmat filozofowania (tłum. L. Kolek) **125**

PYTANIE O TOŻSAMOŚĆ CZY O PLURALIZM ?

* Ks. Tomasz WĘCŁAWSKI – Postmodernizm i teologia. Kilka wstępnych uwag o tym, co jest możliwe **133**
* Ireneusz ZIEMIŃSKI – Postmodernizm a dylematy człowieka **141**
* Andrzej GRZEGORCZYK – Postmodernizm przeciwko prawdzie **150**
* Paweł BORTKIEWICZ TChr – Mentalność sekty a ideologia postmodernistyczna **160**

ZAGROŻENIE CZY WYZWANIE?

* Bp Józef ŻYCIŃSKI – Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie **171**
* Jadwiga MIZIŃSKA – Ponowoczesność a prawo do metafory w refleksji nad kulturą **184**
* Adam CHMIELEWSKI – Postmodernizm, czyli o sztuce filozoficznej konwersacji **191**
* Jacek SALIJ OP – Europa – błogosławieństwo czy przekleństwo świata? **199**
* Ks. Jerzy SZYMIK – Kino połowy lat dziewięćdziesiątych – postmodernizm i okolice **203**

POLSKA RODZINA, RODZINNA EUROPA, RODZINA CZŁOWIECZA

* Ks. Piotr PAWLUKIEWICZ – Przesłanie polskiego Bożego Narodzenia 1995 roku **211**
* Wojciech CHUDY – O osobie, która jest dzieckiem **216**
* Ks. Sławomir SZCZYRBA – Papieski głos w „kwestii kobiecej" **225**
* Ks. Bronisław MIERZWIŃSKI – Rola ojca w świetle Starego Testamentu **234**
* Ryszard FENIGSEN – Postępy i porażki ruchu na rzecz eutanazji w Stanach Zjednoczonych **247**

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Tomasz STRZEMBOSZ – Rachunek sumienia współczesnego Polaka **261**

POLEMIKI

* Janusz GULA – Manowce nauki w sporze o aborcję **269**
* Jacek WOJTYSIAK – O życzliwą interpretację wypowiedzi ks. Józefa Tischnera **284**
* Ks. Alfred WIERZBICKI – „Sprawa Tischnera" **288**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Natasza SZUTTA – Postmodernizm jako filozofia pluralizmu (rec. *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1992) **293**
* Barbara CHYROWICZ SSpS – Wolność irracjonalna – irracjonalność wolna (rec. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, oraz Z. Bauman, *Wolność*, Kraków 1995) **298**
* Arkadiusz ROBACZEWSKI – Apologia przypadkowości albo Odo Marquard – klasyk (rec. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Warszawa 1994) **302**
* Józef FERT – Poetyka smaku. Nad *Grami pana Cogito* Andrzeja Kaliszewskiego (rec. A. Kaliszewski, *Gry pana Cogito*, Łódź 1990) **305**
* Anna TRUSKOLASKA – Anioły wśród łąki stojące (rec. A. Jackowski, *Sztuka zwana naiwną. Zarys encyklopedyczny*, Warszawa 1995) **312**
* Tomasz MICKIEWICZ – Ekonomia polityczna wynagrodzeń i budżetu (rec. W. Morawski, *Polityka gospodarcza rządu A. Skrzyńskiego*, Warszawa 1990) **319**

SPRAWOZDANIA

* Wojciech CHUDY – Tradycja i niepokój. W związku z VI Polskim Zjazdem Filozoficznym (Toruń 5-9 IX 1995) **323**
* Ks. Mariusz STARCZEWSKI – „Ku szczęściu bez oszustwa". Sprawozdanie z XXI Tygodnia Duchowości (KUL 26 II – 1 III 1996) **331**
* Ks. Zbigniew KRZYSZOWSKI – „Witam następców Demostenesa, Cycerona, Kwintyliana..." (sprawozdanie z inauguracji Podyplomowego Studium Retoryki UJ, X 1995) **338**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* George WEIGEL – Papież w Ameryce (1995) (tłum. J. Merecki SDS) **341**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Cezary RITTER – Sprawy wewnętrzne? **351**

BIBLIOGRAFIA

* Kościół wobec współczesnej kultury. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1995 (Maria Filipiak) **355**

* Noty o autorach **361**
* Summary **369**
* Contents **371**

OD REDAKCJI

MODERNIŚCI, POSTMODERNIŚCI I INNI

Cytowane w tym numerze „Ethosu" zdanie amerykańskiego autora R. C. Neville'a: „Głównych idei postmodernizmu można się nauczyć w jedno popołudnie" – odkrywa nie najmniej ważną przyczynę popularności formacji umysłowej, która jest tematem niniejszego numeru kwartalnika. Można się zgodzić z tezą Neville'a. Rzeczywiście, postmodernizm to absolutyzacja pluralizmu we wszystkich dziedzinach kultury, stanowiąca wyraz stosowania zasady mówiącej o przewadze różnicy nad jednością; antynormatywizm aksjologiczny, w szczególności będący skrajnym relatywizmem moralnym; indywidualizm oraz pragmatyzm w stosunkach międzyludzkich, a w dziedzinie poznawczej – irracjonalizm i anarchizm metodologiczny. To właściwie wszystko. Cała reszta ideowej zawartości postmodernizmu daje się wyprowadzić z tych prostych idei, starych zresztą jak świat, a tu tylko skumulowanych w jedną „wybuchową" całość.

Łatwość, z jaką można objąć intelektualnie „program" tego nurtu – w zasadzie łatwość tego samego stopnia zarówno dla licealisty, jak i profesora uniwersytetu – okazuje się cechą charakteryzującą cały swoisty ethos postmodernizmu. Ł a t w i e j jest żyć „po swojemu" kierując się tylko impulsami i pobudzeniami własnej autentyczności, niż trudzić się odczytywaniem nieraz bardzo szczegółowych norm, których źródłem jest społeczeństwo, nie mówiąc już o prawie naturalnym lub Bogu, i dostosowywaniem do nich własnego postępowania. Ł a t w i e j pisać obszerne książki posługując się przy tym metodą projektowania luźnych skojarzeń (np. historia filozofii jako „inspiracja"), niż żmudnie rekonstruować poglądy innych i w dyskusji z nimi dochodzić prawdy. Ł a t w i e j wreszcie tworzyć dzieła sztuki „sklejając" je z fragmentów dzieł zastanych („twórczość jako gra"), niż dochodzić do nowych oryginalnych form.

Jest rzeczą charakterystyczną, że w dziedzinie teorii czy krytyki postmodernizmu króluje prawie niepodzielnie podejście socjologiczne. Służy ono opisowi rzeczywistości postmodernistycznej, szczegółowej rejestracji zachowań typowych, często klasyfikowanych za pomocą metafor w rodzaju „tury-

sta" – „włóczęga": jedynie opisowi, jedynie rejestracji – bez próby wnikania w przyczyny, bez wartościowania, bez szukania racji lub dróg wyjścia. (Czytelnik znajdzie kilka takich tekstów również w obecnym numerze „Ethosu".) Takie podejście jednak, w założeniu „czysto naukowe", chcąc nie chcąc realizuje jeden z podstawowych wymogów kanonu postmodernistycznego: postulat „obojętności aksjologicznej"; znawca postmodernizmu przechodzi w ten sposób mimochodem na pozycje wyznawcy.

Niniejszy tom „Ethosu", będący swoistą monografią zjawiska postmodernizmu w kulturze współczesnej, wyraża przekonanie o przynależności tej formacji ideowej i kulturowej do nurtu, który zrywał stopniowo z tradycją klasyczną oraz chrześcijańską konstruując model kultury zwany podręcznikowo nowożytnością, a w słowniku autorów tego numeru określany najczęściej jako modernizm. (Najmocniejszym chyba argumentem na rzecz tego przekonania jest dyskurs zawarty w artykule prof. Heriberta Boedera *Wymiar podmodernizmu.*) Punktem kluczowym dla zapoczątkowania i rozwoju modernizmu był w aspekcie filozofii Descartes, etyki – Bentham, Locke i Hume, życia społecznego – Wielka Rewolucja Francuska, a religii – Reformacja. Obecnie obserwujemy falę kulminacyjną tego nurtu wyodrębnianą przez niektórych jako postmodernizm.

Wypada zapytać: co jest „wspólnym mianownikiem" obu formacji? Co łączy je tak dalece, że należy uznać za merytorycznie bezzasadną próbę oddzielenia poglądów i postaw z ostatnich 20-30 lat i opatrzenia ich dodatkowym przedrostkiem „post"? Owym „wspólnym mianownikiem" jest podstawowy antropologicznie i etycznie sąd o stosunku ludzkiej w o l n o ś c i do wartości p r a w d y. Okres modernizmu można diagnostycznie zinterpretować jako proces deformacji tego podstawowego stosunku polegający zasadniczo na eksponowaniu roli wolności i „umarzaniu" rangi prawdy. Deformacja od strony prawdy przebiegała przez etapy subiektywizacji tej wartości, jej idealizacji (Hegel), pełnego uwewnętrznienia (immanentyzm) i zakwestionowania prawdy o naturze ludzkiej, aby w okresie ostatnim osiągnąć etap odmówienia wartości prawdy jakiegokolwiek znaczenia. Deformacja od strony wolności przeszła przez etapy postulatywizmu (Kant), liberalizmu, absolutyzacji wolności negatywnej aż po dzisiejszą fazę nadania wolności mocy dowolnego kreowania tożsamości człowieka. Obecny najbardziej radykalny okres tych tendencji jest swoistym protestem kulturowym wobec nadużyć, a nawet zbrodni, jakimi w dziedzinie społeczno-politycznej owocowała „ideologia wolności" w naszym wieku. Jednakże radykalizm postmodernizmu jest w istocie „ucieczką do przodu" tą samą drogą, jaką przez trzy wieki kroczył modernizm. Prawda zostaje w nim całkowicie „umorzona", a wolność tak dalece zautonomizowana w wymiarze indywidualnym, że nie jest w stanie służyć jako podstawa żadnej jedności międzyludzkiej – chyba że jest to jedność konformistyczna.

Powyższa diagnoza jednocześnie tłumaczy popularność opcji postmodernistycznej, wcześniej zaś modernistycznej. Wolność związana z prawdą

(„wolność kierowana prawdą") jest t r u d n a, gdyż prawda zakłada wysiłek: intelektualny (odkrycia), psychiczny (uznania) i moralny (wyboru). Wolność bez prawdy – oderwana od wartości wiążącej i zautonomizowana – jest ł a t w a. Większość ludzi bardziej ceni sobie łatwość i wygodę niż prawdę, z którą zawsze przychodzi się w jakiś sposób „męczyć" – nie tylko w działaniu, ale przede wszystkim w sumieniu. Tej preferencji sprzyja, a także ją wzmacnia, charakter naszego wieku promujący właśnie ethos cywilizacyjnej wygody, usuwania wysiłku, bezstresowości i „gładkiego" życia. Dziś po strasznych doświadczeniach totalitaryzmów w jakiś przewrotny sposób spełniają się słowa Fiodora Dostojewskiego z opowieści o Wielkim Inkwizytorze, słowa skierowane do Chrystusa: „Czyś Ty nie wiedział, że człowiek w końcu odrzuci nawet Twój obraz i Twoją prawdę, jeżeli się go obciąży takim strasznym brzemieniem, jak wolność wyboru?" (*Bracia Karamazow*, Warszawa 1978, t. 1, s. 309). Wolność postmodernistyczna jest taką samą u c i e c z k ą o d w o l n o ś c i w y b o r u, jak samozniewolenie dobrami materialnymi, przyjemnością, władzą, ideologią czy innymi wartościami, na rzecz których wiele ludzi zaprzepaszcza swoją wolność prawdziwą. Ta pierwsza niweluje samo kryterium wyboru negując sensowność prawdy. To drugie skazuje wolę człowieka na automatyzm skierowany ku wartościom fałszywie ujmowanym jako absolutne. Podobieństwo tych dwu form ucieczki od wolności leży w unikaniu trudu, uchylaniu się od wysiłku. Wysiłku życia prawdą.

Opis genezy, zawartości i społecznej nośności postmodernizmu nie byłby jednak pełny, gdyby zakończył się w tym miejscu. Jestem pewien, że wielu Czytelników „Ethosu" konstatuje zasadniczą niekompletność problemu: modernizm a postmodernizm. Ufam, że większość Czytelników traktuje nawet ten problem i wywołany przez niego ciąg kulturowych zapośredniczeń jako problem z e w n ę t r z n y. Albowiem obok wielkiej formacji kulturowej wyrosłej przede wszystkim z Oświecenia – modernizmu, oraz narastającej na naszych oczach kulminacji tej tendencji – postmodernizmu, istnieją przez cały ten długi czas nurty myśli i formacje kultury nie mieszczące się w ramach tego dramatu myśli i działań ludzkości. Przykładowo biorąc: kultura rzetelnie związana z nauką Kościoła katolickiego rozwijała się w większości poza nurtem modernizmu, a w pewnych okresach w opozycji do niego. Ta formacja, a także inne jej podobne, w zajmującym nas tutaj względzie, formacje kultury biegły swoimi torami. Wiele z nich doprowadziło do naszych czasów niebagatelną część ludzkości trwającą w przekonaniu o wzajemnej harmonii w człowieku relacji wolności i prawdy oraz o sensowności wysiłku czynionego dla tej harmonii. Ludzie stanowiący tę część ludzkości starają się żyć zgodnie z prawdą i choć popełniają błędy i grzeszą, to jednak dążą do naprawienia zła, wierzą w miłość i nie wątpią, że wolność ma swoje rozpoznawalne przez człowieka granice. Problem postmodernizmu jest dla tych ludzi problemem w dużym stopniu obcym. To po prostu nie jest ich problem.

Kwestia postmodernizmu nie wyczerpuje więc repertuaru ważnych problemów dzisiejszego świata. Byłoby jednak naiwnością utrzymywać, że można się od niej odizolować, zamknąć się w twierdzy – katolickiej, islamskiej lub judaistycznej – i oddzielić się od świata murami stałych idei oraz niezłomnych przekonań. Kultura jest jednością, zwłaszcza obecnie, w erze elektronicznej komunikacji. Idee postmodernizmu, dla wielu atrakcyjne, rozlały się szeroko po świecie dzięki przychylnym wszelkiej łatwości mass mediom. Zakłócenie fundamentalnej dla życia człowieka relacji między wolnością i prawdą, nabierające coraz bardziej globalnego charakteru, odbija się dotkliwym echem w naszej codzienności. Ranga i powszechność tej deformacji każą mówić o k r y z y s i e k u l t u r y w wymiarze planetarnym. Postmodernizm jest objawem tego kryzysu. Jednakże nikt nie powinien pozostawać obojętnym, ponieważ ta gra toczy się o zbyt wielką stawkę: o być albo nie być kultury w ogóle.

Istota formacji postmodernistycznej i takie jej cechy, jak absolutyzacja pluralizmu, irracjonalizm i chaotyzacja wolności, zaprzeczają możliwości jakiejś pozytywnej kontynuacji kulturowej tego trendu. Jednak w treści opcji postmodernistycznej, zwłaszcza jej filozoficznych wyrazów, zawarte są idee lub tylko aspekty pozwalające na dialog z myśleniem, które nawiązuje do klasycznego widzenia świata i człowieka (nadzieję tę podejmuje w swym artykule ks. Tomasz Węcławski). Są to między innymi: fakt sprzeciwu wobec modernistycznej korupcji myśli i wartości, krytyka antropocentryzmu jako ostatecznej instancji poznawania i oceniania rzeczy oraz pewien quasi-obiektywizm obecny zwłaszcza u niektórych poststrukturalistów (J. Derrida na przykład przeciwstawiając się anarchizmowi semantycznemu R. Rorty'ego pisze: „Nikt nie jest tak wolny, by mógł czytać, jak chce").

Nie można dziś odpowiedzieć na pytanie, czy ludzkość zostanie zawrócona z drogi, na której płaci się za łatwość intelektualną i wygodę serca utratą tożsamości człowieka. Można jednak powiedzieć już teraz, że bardzo dużo zależy od nas, czyli od tych, którzy nie kroczą głównym traktem batalii dziejowej będącej tematem niniejszego numeru „Ethosu". Gdy ktoś wszedł na taką drogę, trudno mu ją opuścić, zważywszy, że ponad trzysta lat tradycji sprzyja jego marszowi. Wielki tłum dzisiaj podąża tą drogą. Lecz dużo zależy od nas, outsiderów przebywających gdzieś na peryferiach tego pochodu, z boku, na poboczu, przy miedzy. Tak jak kiedyś Reszta zadecydowała o ocaleniu narodu wybranego, tak teraz być może wszystko zależy od niepozornej i topniejącej w oczach r e s z t y, lekceważonej zwykle za jej staroświeckość i prowincjonalizm. Wszystko zależy być może od mocy świadectwa tej społeczności, od jej zdolności dzielenia się światłem prawdy i potęgą wolności z tymi, którzy już oduczyli się łączyć ze sobą te wartości. Los świata, ludzkości i kultury zależy od tego, czy zasługujemy jeszcze na miano „soli dla ziemi" i „światła świata" (Mt 5,13-14).

W. Ch.

JAN PAWEŁ II
ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA NOWĄ EPOKĘ KULTURY

Robert SPAEMANN

CZYN A PIĘKNE ŻYCIE
O pojęciu natury czynu

Czyny mogą być środkami do dalszych celów i prawie zawsze są nimi. Ich wartość polega jednak na tym, że nie są tylko takimi środkami, lecz są zarazem zamkniętymi jednostkami sensu, które jako takie mogą być określone jako „dobre".

I

Jedną z głównych trosk encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor* jest obrona przekonania, że istnieją takie czyny, których człowiekowi nigdy nie wolno podejmować; czyny, które niezależnie od wszelkiego możliwego kontekstu są zawsze niegodziwe. Przekonanie to jest obecne nie tylko w wielu tekstach Nowego Testamentu i w tradycji Kościoła katolickiego: jest to wspólne dobro etyki Zachodu, począwszy od tragedii greckiej aż do współczesności, jeśli pominąć przypadek Abelarda oraz utylitaryzm, czy to w postaci utylitaryzmu agatologicznego Moore'a, czy konsekwencjalizmu (teleologizmu) nowej katolickiej teologii moralnej. Teorie te są istotnym wyłomem w tradycji europejskiej moralności, poczynając od tragedii Sofoklesa *Filoktet* aż do wyroku niemieckiego Sądu Konstytucyjnego z 1958 roku, który skazał lekarzy dokonujących eutanazji w czasach nazistowskich, pomimo to, że lekarze ci dowodzili, iż poprzez swą działalność mogli ocalić życie znacznej liczbie ludzi, rezygnując zaś ze swych stanowisk daliby się wyręczyć swoim „solidniejszym" kolegom. Sąd powołał się wówczas wyraźnie na tradycję etyki europejskiej, według której bezpośrednie zabójstwo człowieka niewinnego jest przestępstwem również wtedy, gdy służy zapobieżeniu większemu złu. Tradycja ta zostaje postawiona pod znakiem zapytania w tzw. etyce teleologicznej. Tę właśnie etykę encyklika poddaje krytycznej analizie.

Czy jednak konsekwencjalizm rzeczywiście zaprzecza temu, że istnieją czyny wewnętrznie złe, tj. czyny, których człowiekowi nigdy nie wolno wybrać? Konsekwencjalista może nawet podkreślać to, że dla niego istnieje znacznie więcej czynów wewnętrznie złych niż dla klasycznej etyki filozoficznej i teologicznej. Dla konsekwencjalizmu bowiem każdy czyn, który stoi w sprzeczności z zasadą optymalizacji, jest wewnętrznie zły. Zasada optymalizacji jest dla niego teoretycznym ekwiwalentem tego, co u św. Tomasza z Akwinu określane jest nazwą „ordo rationis" – „porządek rozumu". Dla

św. Tomasza czyn, który stoi w sprzeczności z „ordo rationis", jest zły. Podobnie dla konsekwencjalisty. Jednak jego „ordo rationis" jest strukturą dynamiczną i zarazem o wiele bardziej rygorystyczną niż „ordo rationis" św. Tomasza. Powstaje on z odpowiedzialności za całość rzeczywistości i nakazu jej optymalizacji, tj. maksymalizacji wartości pozamoralnych (maksymalizacja wartości moralnych nie może tu wchodzić w grę, ponieważ prowadziłoby to do błędnego koła w definiowaniu moralności). Czyn jest dobry wówczas, gdy z punktu widzenia swych przewidywalnych skutków jest lepszy od wszystkich swych alternatyw. Wewnętrznie zły jest każdy czyn inny niż czyn najlepszy w aspekcie możliwych skutków. Człowiekowi nie wolno czynić nic innego niż to, co najlepsze z punktu widzenia zasady optymalizacji. Oczywiste jest, że w takiej perspektywie znika różnica pomiędzy czynami nakazanymi a dozwolonymi, pomiędzy przykazaniami a radami. Wszystko, co dozwolone, staje się nakazane i tylko to, co nakazane, jest dozwolone. Przestrzeń dla twórczej wolności istnieje tylko o tyle, o ile kilka możliwych czynów okazuje się równowartościowymi z punktu widzenia zasady optymalizacji.

Z takiego rozumienia „ordo rationis" wynikają dwie dalsze konsekwencje. Po pierwsze, niektóre z rodzajów działań, które w etyce klasycznej uznawane były za bezwyjątkowo złe, w konsekwencjalizmie stają się dobre, a zatem nie tylko dozwolone, lecz nakazane. Po drugie, moralna jakość czynu nie podlega ocenie, tj. aprobacie bądź dezaprobacie z zewnątrz. Kryterium moralności jest tu wprawdzie zewnętrzne i czysto teoretyczne – odpowiedniość czynu jako środka do spowodowania zamierzonego stanu rzeczy, ale właśnie z tego powodu instancja uprawniona do wydawania osądu jest instancją czysto wewnętrzną. Od każdorazowego podmiotu działania zależy to, jaki stan rzeczy i jaki bieg świata uważa on za optymalny, i jakie środki uzna za najbardziej odpowiednie do tego celu. Jeśli uważa się za nie dość kompetentnego, to sąd swój odstąpi ekspertom od futurologii. Ale to, czy zaufa ich osądowi czy też nie, ponownie zależy od niego. Ponieważ zaś każdy może mieć swą własną wizję optymalnego biegu świata, to sąd o tym, czy jest on człowiekiem sumienia czy też nie, wymyka się jakiejkolwiek zewnętrznej instancji. Być człowiekiem sumienia nie oznacza już bowiem działać zgodnie z poznawalnym przez wszystkich prawem moralnym, lecz działać zgodnie z własną wizją optymalizacji świata. Jak bardzo powszechny stał się ten sposób myślenia, pokazuje choćby to, że pojęcie działania zgodnego z sumieniem przeobraziło się w ciągu ostatnich lat nieomal w swe przeciwieństwo. O ile niegdyś człowiekiem sumienia nazywano tego, kto postępował zgodnie ze znanym wszystkim prawem moralnym, o tyle dziś o sumieniu mówi się właśnie wówczas, gdy ktoś odstępuje od ogólnie obowiązujących praw moralnych. Powołanie się na sumienie ma właśnie na celu wykluczenie możliwości oceny takiego odstępstwa przez innych ludzi czy jakikolwiek autorytet moralny. W konsekwencjalizmie istnieje wiele, przerażająco wiele czynów wewnętrznie złych, ale nikt – poza samym podmio-

tem – nie może wiedzieć, jakie są to czyny. Co więcej, według Moore'a nawet sam podmiot wiedzieć tego nie może. Nie zna on bowiem długofalowych skutków swego działania: a nie możemy wszak mieć pewności co do tego, że krótko- i średniodystansowe dobre skutki są wystarczającą gwarancją, że również długodystansowe skutki okażą się dobre. Tego po prostu nie wiemy. Dysponujemy, co prawda, normą moralności, lecz musimy uznać, że zawodzi nas ona w momencie, w którym próbujemy się nią posłużyć.

Teza, której chcę bronić, brzmi następująco: konsekwencjalistyczna koncepcja moralności p o d w a ż a – ze wspomnianych wyżej powodów – nie tylko pojęcie m o r a l n o ś c i c z y n u, lecz również pojęcie s a m e g o c z y n u.

Pozostańmy jednak jeszcze przez chwilę przy pojęciu czynu wewnętrznie złego. Powiedziałem, że również konsekwencjalizm nie tylko uznaje istnienie tego rodzaju czynów, lecz nawet powiększa ich ilość w nieskończoność. Różnica w stosunku do etyki tradycyjnej polega na tym, że konsekwencjalizm odrzuca pojęcie „malum in genere", tzn. pojęcie czynu, który dlatego jest zły, ponieważ jest czynem o określonej naturze, tj. podpada pod pewien określony typ czynów. Co prawda również konsekwencjaliści posługują się takimi słowami, jak: „dawanie jałmużny", „zabójstwo", „modlitwa", „jedzenie" itp. – używają ich jednak nominalistycznie. Słowa pozwalają nam na to, aby na podstawie podobieństw mówić o pewnych klasach czynów w celu porozumiewania się. Nie istnieje jednak nic takiego jak „natura czynu", na podstawie której można go określić jako prima facie dobry lub definitywnie zły. Również dla św. Tomasza istnieje graniczny przypadek działań, które wedle swego typu nie należą do porządku moralnego, ponieważ jako takie nie mają odniesienia do „ordo rationis", np. „zrywanie trawy". Tracą one swą moralną neutralność dopiero przez konkretyzację, tj. przez włączenie w kontekst realnego życia. Natomiast dla konsekwencjalistycznego „ordo rationis" ten graniczny przypadek czynu (który poniekąd trudno nawet nazwać czynem) staje się przypadkiem paradygmatycznym. Nie istnieją moralne lub niemoralne rodzaje (typy) czynów, nie istnieje relewantna moralnie natura czynu. Konsekwencjalizm jest moralnym nominalizmem. Tego rodzaju moralny nominalizm podważa jednak samo pojęcie czynu.

Powyższe twierdzenie wymaga uzasadnienia. Jest przecież możliwe, że dany czyn byłby wprawdzie identyfikowalny jako czyn tego lub innego rodzaju, tego lub innego typu, ale jego jakość moralna nie miałaby nic wspólnego z tą ogólną i wyraźnie określoną „naturą", lecz otrzymywałby ją dopiero później, poprzez podporządkowanie go ostatecznemu celowi, tj. optymalizacji świata. Kwalifikacje moralne, takie jak „morderstwo", „kradzież", „cudzołóstwo", nie odnosiłyby się zatem do określonych typów czynów, lecz jedynie do tych działań w obrębie pewnego określonego typu, które w konkretnym przypadku gorzej służą optymalizacji świata niż inne działania. Nie wynikałoby to jednak z natury konkretnego czynu, lecz okazywałoby się dopiero na podstawie wielu

różnych czynników, ze względu na które podmiot uzna dany czyn za celowy. Może się przy tym okazać, że czyny pewnego typu na tyle często są niecelowe, iż racjonalne będzie uznanie ich za prima facie moralnie złe. Jednak ten prima facie sąd o moralnym złu danego czynu może zostać w każdej chwili zrewidowany. Ponieważ niezgodność danego czynu z konsekwencjalistycznym „ordo rationis" nie wynika z jego przynależności do pewnego określonego typu, dlatego należy – aby móc stwierdzić tę niezgodność – raczej całkowicie abstrahować od typologicznego charakteru danego czynu i patrzeć nań w naturalistycznym aspekcie czystego następstwa przyczynowego. W aspekcie typu działania czyn Judasza był doniesieniem na bliźniego. Termin „zdrada" jest wyrażeniem pejoratywnie wartościującym. Aby odnieść go do Judasza, należałoby znać jego ostateczny cel. Z punktu widzenia czysto przyczynowego czyn Judasza przyczynił się do zbawienia świata, zupełnie tak samo jak „fiat" Dziewicy z Nazaretu. Jeśli założymy, że Judasz był tego świadomy i to zamierzał, wówczas jego czyn należałoby określić nie jako zdradę, lecz jako zamierzony czynnik w procesie przyczynowym, który przyczynił się bez wątpienia do optymalizacji świata. Chrystus odrzucił jednak taki sposób myślenia mówiąc, że Syn Człowieczy musi być wprawdzie zdradzony, ale biada człowiekowi, który dopuści się tej zdrady.

Czyny nie są procesami przyczynowymi nakierowanymi na uniwersalny cel ostateczny przez pozaświatowy podmiot, abstrahujący od wszelkich własnych perspektyw, interesów i odpowiedzialności. Czyny są określonym, typowym sposobem, przez który skończone osoby wyrażają i realizują siebie, swoje interesy, potrzeby, poglądy, odpowiedzialności i obowiązki. Czyn posiada swe dla-czego – cel podstawowy, który wyrażamy odpowiadając na pytanie „Co robisz?", oraz motyw, który podajemy w odpowiedzi na pytane „Dla-czego to robisz?" Cele działania – zarówno bezpośrednie, jak i dalsze – pełnią funkcję selektywną, na co wskazał przede wszystkim znany niemiecki filozof i socjolog Niklas Luhmann. Z nieskończonej ilości następstw zapoczątkowanego przez człowieka procesu wyodrębniają one niektóre skutki w aspekcie tego, co chciane, sprowadzając wszelkie inne następstwa do statusu skutków ubocznych, z którymi trzeba się pogodzić, oraz pomijają niezliczoną resztę skutków pewnych, prawdopodobnych i nieznanych, traktując je jako nierelewantne. Tylko w ten sposób możliwy jest czyn. Więcej, tym właśnie różni się on od zwykłego procesu przyczynowego. Zresztą interpretacja procesów naturalnych jako związków przyczynowych modelowana jest na przykładzie ludzkiego działania. Mówiąc o przyczynie i skutku wycinamy jeden segment z kontinuum tego procesu. Ponadto oddzielamy dwa elementy tego segmentu, aby ustanowić między nimi związek przyczynowy. Paradygmat czynu jest tak oczywisty, że już w latach dwudziestych Bertrand Russell proponował, aby wykluczyć z nauki pojęcia przyczyny i skutku jako antropomorfizm.

Z tego też powodu mowa o nieustannym działaniu Boga jest tylko metaforą. Świadomość nieskończona nie potrzebuje tej – konstytutywnej dla działania ludzkiego – koncentracji uwagi. Włos spadający z głowy i wróbel spadający z dachu są obecne w niej dokładnie z taką intensywnością, jaka jest im należna z racji ich ważności, a nie z taką, jaka zostanie im przypisana na podstawie interesów i preferencji istot skończonych, które mogą jak raz obserwować te wydarzenia. Konsekwencjalizm, nakładając na człowieka powinność uniwersalnej optymalizacji, przypisuje mu zarazem Boską perspektywę. Jednak jeśli człowiek próbuje patrzeć na świat w tej perspektywie, to prowadzi to do zniszczenia podstawowego fenomenu moralnego, a mianowicie wstydu – a i d o s. Kiedy optymalizacja całości staje się fundamentalnym obowiązkiem, wówczas trzeba odrzucić wszelki wstyd powstrzymujący nas w pewnych sytuacjach od podjęcia czynów, które uważamy za podłe, a które w danym momencie wydają się nam odpowiednimi środkami do optymalizacji świata.

Co więcej, wraz z przypisaniem człowiekowi perspektywy Boga zniszczony zostaje nie tylko fenomen moralności czynu, ale i samo pojęcie czynu. Czyny różnią się od zwykłych procesów naturalnych przez wspomnianą wyżej koncentrację uwagi. Jej przedmiotem nie może być jednak całość rzeczywistości. Jeśli moralne dobro działania pojawia się dopiero przez taką uniwersalizację perspektywy, przez takie spojrzenie znikąd – view from nowhere, wówczas oznacza to, że pojawia się ona dokładnie wtedy, gdy abstrahujemy od tego, co sprawia, że czyn jest czynem. To zatem, co pozwala identyfikować czyny jako czyny określonego typu, okazuje się wówczas jedynie perspektywiczną klasyfikacją ad usum hominis. Ocena działania jest możliwa jedynie wtedy, gdy klasyfikacja ta zostanie ponownie zniesiona. Zniesiona musi zostać wówczas specyficznie osobowa jedność: jedność tego, co wewnętrzne i zewnętrzne. Tym, co pozostaje, jest z jednej strony wyzwolony z wszelkiej perspektywy bytu skończonego podmiot, a z drugiej strony jednostkowy proces, określany mianem uniwersum, w który podmiot wprowadza powodowane przez siebie skutki wedle miary tego, co sam uzna za optymalne.

Wraz z pojęciem czynu zanika również związane z nim istotnie pojęcie odpowiedzialności. Konsekwencjaliści przedstawiają się, co prawda, chętnie jako etycy odpowiedzialności w sensie Maxa Webera, jednak pojęcie odpowiedzialności możliwe jest również jedynie jako pojęcie partykularyzujące. Pełną odpowiedzialność za pewne skutki swego działania może przejąć tylko ten, kto nie ponosi odpowiedzialności za wszystkie jego skutki. Lekarz może przyjąć odpowiedzialność za zdrowie pacjenta tylko wtedy, gdy nie jest odpowiedzialny za to, co pacjent uczyni z przywróconym mu zdrowiem. Żona może przyjąć odpowiedzialność za małżeństwo wraz z wiernością małżeńską w pełnym wymiarze jedynie wówczas, gdy nie jest odpowiedzialna za życie swego wielbiciela, który grozi samobójstwem w przypadku, jeśli się mu nie odda. Czyny zakazane, bez względu na okoliczności, mogą bowiem istnieć tylko wtedy, gdy

podmiot nie ponosi odpowiedzialności za skutki ich niepodjęcia. Idea odpowiedzialności uniwersalnej sprawia, że pojęcie odpowiedzialności staje się puste i niefunkcjonalne. Nie pełni już ono w każdym razie funkcji moralnej, lecz jedynie ideologiczną, tj. usprawiedliwia dyspensę od ogólnie ważnych norm moralnych.

Konsekwencjalistyczny postulat odpowiedzialności uniwersalnej jest zresztą wewnętrznie sprzeczny, ponieważ w rzeczywistości prowadzi on nie do lepszego, lecz do gorszego stanu świata. Jeśli ludzi nie łączy respektowanie wspólnych norm moralnych, a temu, kto zamierza polepszyć całość rzeczywistości, wszystko jest dozwolone, wówczas będziemy mieli do czynienia z wojną wszystkich przeciw wszystkim – w każdym razie z wojną między tymi, którzy realizują sprzeczne ze sobą ideały, a w nierespektowaniu wspólnych reguł gry upatrują szansę na zwycięstwo. „Nam wolno wszystko" – nieprzypadkowo takie właśnie było hasło radykalnego konsekwencjalisty Lenina. Lenin nie naruszał jednak przynajmniej semantyki, ponieważ nie twierdził, że marksistowski konsekwencjalizm to wyraz moralności, lecz pisał, iż w marksizmie nie ma „ani krzty moralności".

II

Moralna kwalifikacja czynu to kwalifikacja ostateczna, nieodwołalna. Próba podporządkowania jej innej kategorii, powiedzenie, że coś jest wprawdzie niemoralne, lecz mimo to powinne z wyższych racji, równałoby się eliminacji kategorii moralności. Jeśli „coś jest powinne z racji wyższych", to albo j e s t powinne moralnie, albo sąd powyższy jest fałszywy. Oczywiście, pojedynczy czyn nie jest ostatecznym celem. Jest on częścią całości życia i całości rzeczywistości. Jeśli ostatecznie przyczynia się do pogorszenia czy zniszczenia tej całości, to nie można nazywać go dobrym. Jeśli kwalifikacja moralna nie pokrywa się ostatecznie z kwalifikacją, powiedzmy, eudajmonistyczną, to znaczy to, że coś jest z nią nie w porządku. Dlatego jeszcze Kant uważał „najwyższe dobro" za jedność moralności i szczęścia. Podobnie Fichte twierdził, że wiara w Opatrzność Bożą jest koniecznym postulatem moralnym – dlatego właśnie, że naszą rzeczą nie może być działanie w aspekcie całości świata, lecz tylko w aspekcie tego, co moralnie nakazane.

W odróżnieniu od Kanta i Fichtego św. Tomasz rzeczywiście utożsamia moralną ocenę czynu z jego oceną ze względu na finis totius vitae (cel ostateczny). Jednak relacja finis totius vitae do tego, co mu służy, jest inna niż relacja celu i środka. Środki to zazwyczaj to, co w nauce o przedsiębiorstwie nazywamy „kosztami zewnętrznymi". Celem życia jest jednak samo życie. W stosunku do spełnionego życia nie istnieją koszty zewnętrzne, ponieważ wszystko, co służy dobremu życiu, jest jego częścią. Wprowadzona przez Ary-

stotelesa terminologia celu i środków jest dlatego nieco myląca, ponieważ nasze czyny nie są czymś zewnętrznym wobec celu dobrego życia. Nie musimy zatem pytać, czy dany czyn jest dobrym środkiem do osiągnięcia celu, który jest wobec niego zewnętrzny. A tak właśnie traktuje czyn tzw. etyka teleologiczna, ponieważ wyraźnie odmawia włączenia wartości moralnych w swą definicję optymalizacji. Moralna jest dla niej maksymalizacja wartości pozamoralnych. Obawia się ona bowiem, że w przeciwnym razie definicja moralnego dobra obarczona będzie błędem błędnego koła. Nakierowanie na finis totius vitae nie może oznaczać instrumentalnego traktowania czynu, lecz sprawdzenie, czy daje się on włączyć w całość dobrego życia. Pytanie może brzmieć: czy jest on na tyle piękny, by stać się częścią dobrego życia? Czyn nie ma się do życia tak, jak przygoda miłosna lub zakup papieru do wiersza poety, lecz tak, jak poszczególny wers tego wiersza do wiersza jako całości. Czy jest to wers dobry czy zły? Jeśli jest zły, na nic nie zda się jako część wiersza.

Zbliżamy się tu do analogii, która może być nam bardzo przydatna w wyjaśnieniu tego, czym jest czyn, a mianowicie do analogii między językiem i czynem. Czyny mają się do całości życia tak, jak zdania do tekstu. Nie mam tu na myśli tekstu literackiego, który mógłby być raczej porównany do działania na scenie. Mówię tu o mowie bez cudzysłowów, a więc o sprawozdaniach, protokołach, wiadomościach, traktatach naukowych, kazaniach itp. Czyny są jednostkami sensu podobnymi do zdań. Posiadają swój „noemat", logos, tzn. posiadają zazwyczaj treść propozycjonalną. Zdanie wyraża tę treść; czyn zmierza ku jej realizacji. Dlatego jest on, podobnie jak zdania, zrozumiały. Można go opisać słowami, wyjaśnić. Jest tak dlatego, że my, tj. ci, którzy go obserwują, mówimy tym samym „językiem" – mamy podobne jak działający podmiot życzenia, podobne poglądy co do natury świata jako warunku realizacji tych życzeń, podobne poglądy na temat tego, co zasługuje na aprobatę, a co na nią nie zasługuje. Na podstawie „noematu" jesteśmy w stanie identyfikować działania, które przynależą do określonego typu. Geach i Wiggins pokazali, że identyfikacja czegoś możliwa jest tylko wówczas, gdy owo „coś" nie jest jedynie wskazane jako „to", lecz opisane jako „takie a takie". Obowiązuje to również w przypadku działań. Możemy je identyfikować i odróżnić od zwykłych procesów naturalnych tylko wówczas, gdy możemy powiedzieć „on robi to a to". To właśnie św. Tomasz nazywa przedmiotem czynu.

Przedmiot ten to, podobnie jak przedmiot zdań, treść propozycjonalna. Zdania mogą być prawdziwe lub fałszywe. Prawdziwość jednego zdania nie gwarantuje prawdziwości całego tekstu. Kiedy jednak zdania nie są jedynie pojedynczymi, oderwanymi zdaniami, lecz połączone są ze sobą spójnikiem „i", to jedno fałszywe zdanie czyni fałszywym cały tekst. „Rzym leży nad Tybrem i jest stolicą Tybetu" – to zdanie fałszywe. Prawdziwe zdanie może być wprawdzie użyte w celu wprowadzenia kogoś w błąd, jednak sama prawdziwość zdania nie jest nigdy funkcją określonego kontekstu. Zdanie chara-

kteryzuje się zamkniętym w sobie noematem. Co więcej, kontekstowa niezależność jest istotnym kryterium prawdy. Jeśli oskarżony – szukając alibi – mówi przed sądem, że tego popołudnia, kiedy popełniono morderstwo, był u swojej ciotki, to musi się liczyć z tym, że również ciotka zostanie zapytana o to, co robiła owego popołudnia. Jeśli zaś odpowie, że była w kinie, to jego alibi okaże się do niczego. Na nic nie zda się wówczas twierdzenie oskarżonego, że nie wzięto tu pod uwagę hermeneutycznej reguły zależności kontekstowej, że nie wzięto pod uwagę jego intencji – oskarżony chciał powiedzieć, że nie popełnił morderstwa, natomiast ciotka chciała opowiedzieć o tym, jak spędziła popołudnie – to zaś są dwie całkowicie różne rzeczy. W rzeczywistości oznacza to jednak: jedno z dwojga kłamie. Zdanie oskarżonego okazuje się nieodpowiednim środkiem do celu, jakim jest alibi, dokładnie dlatego, ponieważ jest t y l k o środkiem do tego celu. Nasuwa się zatem podejrzenie, że oskarżony popełnił morderstwo. Podobnie – jeśli opowiadanie o pustym grobie zostało wymyślone tylko po to, by udowodnić fakt zmartwychwstania, to nasuwa się podejrzenie, że Chrystus nie zmartwychwstał.

Prawdziwe zdania muszą być przekładalne na inne konteksty, muszą dawać się oddzielić od intencji mówiącego, pozostając przy tym prawdziwymi – w przeciwnym razie nie są prawdziwe i dlatego nie mogą kandydować do przyjęcia do j a k i e g o k o l w i e k prawdziwego tekstu.

Analogicznie rzecz ma się z czynami. Mogą one być środkami do dalszych celów i prawie zawsze są nimi. Ich wartość polega jednak na tym, że nie są t y l k o takimi środkami, lecz są zarazem zamkniętymi jednostkami sensu, które jako takie mogą być określone jako „dobre". I tylko tak mogą być zgodne z finis totius vitae. Stosunek dobrego czynu do dobrego życia nie jest funkcjonalny czy instrumentalny. Czyny są pod różnymi względami instrumentalne, jednak swą „ostateczną funkcję", tj. bycie częścią dobrego życia czy „Królestwa Bożego", spełniają one przez to, że same w sobie są dobre, czyli „piękne" w greckim znaczeniu tego słowa. Wymaganie moralne co do działania polega zatem nie na żądaniu jego relatywizacji i otwarcia na szersze konteksty, lecz na żądaniu domknięcia jego sensu. Jedynie dzięki tej domkniętości czyn może stać się elementem sensu uniwersalnego. Tylko dzięki temu może być on elementem nieskończonego horyzontu możliwych kontekstów, tak jak prawdziwe zdanie może stać się elementem każdego kontekstu, nie tracąc przy tym swej prawdziwości. Natomiast zdania fałszywe muszą być dokładnie dopasowane do określonego kontekstu. Dlatego kłamca powinien mieć dobrą pamięć, aby wszystkie jego dalsze wypowiedzi były zgodne między sobą. Każde zdanie prawdziwe jest natomiast zgodne z jakimkolwiek późniejszym zdaniem prawdziwym. Nie trzeba znać wcześniej ich treści, wystarczy, że są prawdziwe.

Druga formuła Kantowskiego imperatywu kategorycznego brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka". Formułę tę

cytuje się często błędnie – tak, jakby zakazywała ona wszelkiego instrumentalizowania człowieka. Tymczasem nie możemy żyć inaczej, jak tylko używając siebie nawzajem jako środków do naszych celów. Moralność polega na ograniczeniu tej instrumentalizacji przez respektowanie tego, że każdy człowiek jest zarazem celem wsobnym. Ten wsobny charakter osoby, jako zamkniętej w sobie jedności sensu, aktualizuje się w każdej chwili jej istnienia. Nie wypływa on dopiero z ciągu zdarzeń, które złożą się na całość. Kiedy bowiem miałaby pojawić się taka całość, jeśli nie jest ona obecna od samego początku? Osoba jest, jak to pokazał M. Scheler, obecna w każdym ze swoich aktów. To jednak jest możliwe jedynie wówczas, gdy akty te są domkniętymi całościami, które można poddać ocenie moralnej. Imperatyw Kanta można by zatem wyrazić następująco: „Postępuj tak, byś żadnego z twych czynów nie traktował tylko jako środka, lecz zawsze zarazem jako cel".

Czyn może być porównywalną ze zdaniem jednostką sensu tylko wówczas, gdy może być zidentyfikowany jako ten czyn, a to jest możliwe tylko wtedy, gdy możemy go zidentyfikować jako tak a tak zdefiniowane działanie. Nominalizm zawodzi ostatecznie wtedy, gdy sam język stanie się tematem refleksji. Nawet jeśli nazwy rzeczy są tylko ich dowolnymi połączeniami, to wypowiadane w różnych sytuacjach słowa muszą być identyfikowalne jako te same, jeśli mają być w ogóle środkiem porozumiewania się. Jeśli czyny są rodzajem języka, tj. jeśli mają w ogóle być postrzegane jako akty ludzkie, to muszą posiadać jakiś rodzaj n a t u r y o g ó l n e j, która może stać się przedmiotem oceny. W przeciwnym razie społeczna aprobata i dezaprobata nie byłyby możliwe. Ta ogólna natura czynu może mieć charakter historyczno-społeczny. Określone gesty są jednostkami sensu przez znaczenie, które przypisywane jest im w pewnym kontekście kulturowym. „Płacenie pieniędzmi", „sypanie kadzidła przed obrazem cezara" – to właśnie takie konwencjonalnie zdefiniowane czyny. Jednostka nie może odciąć się od ich znaczenia: w przeciwnym razie pierwsi chrześcijanie mogliby spokojnie sypać kadzidło przed obrazem cezara i przypisać temu czynowi inne niż konwencjonalnie przyjęte znaczenie. Uważali jednak, że czyn ten jest zdefiniowany jednoznacznie i z tej racji jest jednoznacznie zły – co przy założeniach konsekwencjalizmu byłoby oczywiście nie do pomyślenia. (*Veritatis splendor* nie przypadkiem zawiera specjalny paragraf poświęcony męczeństwu. Kościół nie może przyjąć takiej teorii moralnej, wedle której męczennicy musieliby być uznani za ludzi nierozumnych.) Sława takich czynów, trwająca w historii ludzkiej przez tysiąclecia, oraz pełniona przez nie funkcja wzorców nie opierają się na tym, co było w nich wyjątkowe i co zawdzięczały one rachunkowi zysków i strat w konkretnej sytuacji – lecz na ich typie. Właśnie na podstawie niezależności kontekstowej wkraczają one w kontekst otwarty i niezamykalny.

Istnieją jednak czyny – czyny podstawowe (Basishandlungen), jak nazywa je nowa teoria działania – w których konstytuujący je noemat nie jest uwarun-

kowany historycznie czy konwencjonalnie, lecz opiera się na naturze człowieka. Osoba ludzka istnieje tylko w ludzkiej naturze i nie może zdefiniować siebie poza tą naturą. Życie i forma ludzkiego organizmu, język, seksualność są formami wyrazu osoby ludzkiej. Tutaj też osoba ludzka obiektywizuje się, staje się dotykalna i zarazem naruszalna. Ciało ludzkie jest również rodzajem słowa: zmysłowym przedstawieniem tego, co z istoty swej nieprzedmiotowe. Uderzenie człowieka w twarz, delikatne pogłaskanie go po głowie, jedzenie, picie czy akt małżeński to czyny, których sens wskazany jest przez naturę. Są to czyny wolne, actus humani, chociaż u ich podstaw leży popęd. Ludzkie jedzenie i picie jest włączone w kontekst kulturowy, który nakłada się na ich sens elementarny. Kiedy pijemy wraz z przyjaciółmi czy uczestniczymy w uczcie weselnej, finis primarius jedzenia schodzi na plan dalszy. Jest on jednak ciągle obecny. Nie jest zresztą przypadkiem, że wspólne ludzkie świętowanie dokonuje się przez działania, które służą fizycznemu zachowaniu jednostek. Uczta stanie się jednak perwersyjna, jeśli cel odżywiania zostanie świadomie wyeliminowany, jak to czynili Rzymianie budując womitoria. Jeśli naturalny telos, który definiuje czyn, zostanie świadomie wyłączony, wówczas czyn nie jest już tym konkretnym czynem, lecz tylko jego symulacją. A wówczas również kulturowy i społeczny sens czynu zostanie zniszczony. Kultura ludzka nie eliminuje natury, lecz wznosi ją do poziomu osoby. Akty osobowe, które posiadają swój noemat, sens płynący z natury (physis), stają się złe, kiedy do subiektywnej przyjemności, jaką sprawiają, dąży się przez ich symulację. To, co Platon pisał o przeciwieństwie „téchne" i „kolakeia", zawiera wszystko, co istotne. Czyny takie nie odkrywają osoby, lecz ukrywają ją. To dlatego kłamstwo jest paradygmatem aktu wewnętrznie złego.

Dlaczego próbuje się dziś stworzyć taką etykę, która kwestionuje pojęcie czynu jako podlegającej ocenie moralnej jednostki sensu i która relatywizuje moralną doniosłość poszczególnych działań na rzecz czegoś w rodzaju ogólnej tendencji do kierowania życiem, i to w ten sposób, że tzw. optio fundamentalis nie może zostać dotknięta przez poszczególne czyny?

Widzę w tym generalną tendencję naszej cywilizacji, którą chciałbym opisać przez pojęcia naturalizmu i spirytualizmu. Jest to z jednej strony tendencja do samouprzedmiotowienia, a z drugiej – do radykalnego subiektywizmu. Człowiek zgadza się na to, by to, czym jest jako jednostka określonego gatunku, było przedmiotem nauk szczegółowych. Zgadza się, by biologia i teoria ewolucji wyjaśniały, czym jest seksualność, nauki humanistyczne i teorie zachowania – czym jest język, psychologia – czym jest dobre życie. Człowiek jako przedmiot w świecie jest przedmiotem nauki. Poza tym jest jednak pozaświatowym transcendentalnym podmiotem tejże nauki. Jako taki wie, jak się rzeczy mają, i może cały bieg świata wraz ze swą naturą kierować ku temu, co najbardziej odpowiada jego życzeniom. Poiesis staje się podstawowym paradygmatem dla praxis. U podstaw etyki konsekwencjalistycznej leży model

działania technicznego. Nie dlatego dotrzymuję przyrzeczenia, że winien to jestem temu, komu je złożyłem, lecz po to, by popierać istnienie społecznej instytucji „przyrzeczenie" itd. Dialektyka spirytualizmu i naturalizmu czyni niezrozumiałym dokładnie to, co stanowi o jedności człowieka: jego osobowość jako nierozdzielną jedność wewnętrzności i zewnętrzności, ducha i natury.

Jedność ta wyraża się w języku i działaniu. Aby osoba mogła wyrazić się w języku i działaniu, język musi składać się z domkniętych zdań, a działanie z pojedynczych czynów. Nie domknięte, nie skończone zdanie – zdanie, które kończyłoby się dopiero wraz ze śmiercią mówiącego – nie mogłoby być w ogóle zrozumiane. Życie, które nie składałoby się z pojedynczych czynów jako jednostek sensu, byłoby takim tekstem bez kropek. Wspólnota działających podmiotów byłaby wówczas niemożliwa, ponieważ nie bylibyśmy w stanie zrozumieć sensu naszych działań; pochwała i nagana, aprobata i dezaprobata nie byłyby możliwe. Nikt nie mógłby znać programu optymalizacji kogoś drugiego. Nie byłoby też miejsca na wychowanie moralne. Pozostałaby tylko zasada „diligere et quod vis fac" („kochaj i czyń, co chcesz"). Jednak sens tego – tak często dziś nadużywanego zdania św. Augustyna – jest taki, że ten, kto kocha Boga, spełnia Jego przykazania z własnej woli. A przykazania te to przecież treściowe normy, które są powszechnie znane i dlatego ich wypełnianie może podlegać społecznej kontroli. Tylko w ten sposób osoby są nawzajem poznawalne. Dlatego też encyklika *Veritatis splendor* słusznie stwierdza, że „jedynie moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszystkich, bez żadnych wyjątków, może stanowić etyczny fundament współżycia społecznego" (nr 97).

Jedność osoby nie tworzy się powoli w jej biografii, tak że śmierć następowałaby dopiero wówczas, gdy powstała już taka jedność. W tym sensie każdy z nas umiera za wcześnie. Jednak osoba jest obecna w całości w każdej chwili. Również w niektórych swoich czynach osoba obecna jest w całości. Dlatego też niektóre działania mogą ukryć osobę. Pojedyncze czyny mogą nie tylko zniszczyć życie drugiego, lecz również zniszczyć sens życia na tym świecie ich podmiotu. Tego sensu nie możemy wówczas odzyskać w oparciu o własne siły, lecz możemy tylko przez skruchę prosić o przebaczenie. W języku teologii czyny takie noszą nazwę „peccatum mortale" – „grzechu śmiertelnego". Pojedynczy czyn może spowodować śmierć duszy.

Jeszcze raz chcę w tym miejscu przypomnieć greckie znaczenie słowa „kalón", „piękny". Aby działania mogły stać się częścią dobrego życia, muszą być same w sobie „piękne". Encyklika *Veritatis splendor* to nic innego jak wielka obrona tego piękna. Tak też została zaplanowana już na kilka lat przed jej ogłoszeniem, kiedy to podano do publicznej wiadomości jej tytuł. Jej dostojny Autor wiedział oczywiście, że „veritatis splendor" to u św. Tomasza definicja piękna.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*

José Luis ILLANES

ŻYCIE, SUBSTANCJA I CEL HISTORII
Evangelium vitae w kontekście dylematu współczesnej kultury

Życie jest wartością, ponieważ nie jest zwykłym faktem, czystą daną, lecz [...] otwarciem na przeznaczenie, na cel, na pełnię. Życie jest substancją dziejów, tym, co nadaje dziejom spoistość i jest ich celem. Dzieje są [...] rozwijaniem się życia, które rozpoczęte w czasie, osiągnie swą pełnię w wieczności.

Analiza dokumentu, refleksja nad nim i na jego podstawie, oznacza pytanie o jego treść i cel, o przesłanie, które niesie, o jego „dlaczego" i „po co". W przypadku *Evangelium vitae* odpowiedź na pierwsze pytanie jest prosta: encyklika głosi, jak wskazują jej pierwsze słowa stanowiące zarazem jej tytuł, ewangelię życia, tzn. dobrą nowinę o życiu, a nawet jest ona odą do życia, proklamowaną przez kogoś, kto – jak Jan Paweł II – może ją podjąć w formie nie banalnej, czy naiwnej, lecz szczerej i głębokiej, z autentycznością i wiarygodnością, które płyną z faktu, iż doświadczył życia w różnych jego odcieniach, również tych dramatycznych.

Dlaczego zatem Papież ogłosił to przesłanie, i to właśnie teraz, w połowie lat dziewięćdziesiątych, gdy zbliża się początek trzeciego tysiąclecia, z tym wszystkim, co data ta oznacza, zarówno ogólnie dla wszystkich ludzi, jak i szczególnie dla Jana Pawła II? Pierwszą odpowiedzią na to pytanie – której udziela na początku sama encyklika[1] – jest kronika jej powstania: konsystorz kardynałów, który miał miejsce w pierwszych dniach kwietnia 1991 roku, zwrócił się z prośbą o publikację dokumentu, który potwierdziłby wartość życia; niedługo potem, 19 maja, Jan Paweł II wysłał list do episkopatów całego świata, w którym stwierdził, że przyjął tę prośbę, i prosił o opinie, sugestie i propozycje, które przyczyniłyby się do powstania przyszłego dokumentu; następnie praca komisji, które przygotowywały tekst; sugestie i wkład samego Jana Pawła II, którego myśl i osobowość głęboko odcisnęły się na całości encykliki, zarówno na jej treści, jak i na stylu i metodzie[2].

---

[1] Zob. *Evangelium vitae*, nr 5.

[2] Informacje na temat sesji konsystorza kardynałów można znaleźć w „Documentation catholique" 1991, nr 2028, s. 473-483 i 498-499 oraz w „Ecclesiae" 1991, nr 2523, s. 564-565 i 1991, nr 2525, s. 647-651; tekst listu Jana Pawła II znajduje się w „Documentation catholique" 1991, nr 2033, s. 726-727 i w „Ecclesiae" 1991, nr 2538, s. 1148.

Jakkolwiek kronika ta składa się z rzeczywistych faktów, to jednak nie stanowi ona adekwatnej odpowiedzi na nasze pytanie. Genezy encykliki nie wyjaśnia wskazanie na propozycję konsystorza kardynałów, ponieważ aby ją wyjaśnić, trzeba zapytać, dlaczego kardynałowie skierowali do Papieża tę propozycję i przede wszystkim dlaczego Jan Paweł II zdecydował się przyjąć ich prośbę. W rzeczywistości *Evangelium vitae* ma głębokie korzenie w nauczaniu obecnego Papieża. Z racji swego tytułu dokument ten przywołuje natychmiast zarówno encyklikę *Humanae vitae*, ogłoszoną przez Pawła VI, encyklikę, której nauczanie Jan Paweł II wielokrotnie potwierdzał[3], jak i instrukcję *Donum vitae*, opublikowaną przez Kongregację Doktryny Wiary, jednak z wyrażoną explicite aprobatą Papieża[4]. Z racji swej najgłębszej inspiracji i treści *Evangelium vitae* spokrewniona jest również – a nawet w sposób specjalny – z doktryną i historyczno-kulturową diagnozą zawartą w encyklikach *Veritatis splendor*[5] i *Centesimus annus*[6] oraz z innymi wcześniejszymi dokumentami, aż po pierwszą encyklikę Jana Pawła II *Redemptor hominis*.

„Człowiek dzisiejszy – stwierdza Papież w tym programowym dokumencie – zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. [...] Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć”[7].

Od początku swego pontyfikatu Jan Paweł II daje dowody świadomości tego, że wstąpił na tron Świętego Piotra, przyjmując przez to największą od-

---

[3] Pośród wielu tekstów wspomnijmy przede wszystkim adhortację *Familiaris consortio*, 22 XI 1981, nr 29 i 32, gdzie *Humanae vitae* określona jest jako dokument „prawdziwie profetyczny”, oraz wypowiedzi, w których bezpośrednio potem – latem i jesienią 1984 roku, od 11 lipca do 21 listopada, Jan Paweł II komentował tę encyklikę (wypowiedzi te, które stanowią ostatnią część „teologii ciała”, znaleźć można w *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII-2). Przypomnijmy również przemówienie wygłoszone 14 III 1988 w czasie kongresu zorganizowanego z okazji dwudziestolecia encykliki Pawła VI, w którym Jan Paweł II, wskazując na możliwość przejścia od mentalności antykoncepcyjnej do mentalności przeciw życiu, wskazuje na związek pomiędzy kwestiami poruszanymi w *Humanae vitae* i problematyką *Evangelium vitae* (tekst przemówienia Jana Pawła II zob. AAS 80, 1988, 1323-1325).

[4] Zob. Kongregacja Doktryny Wiary, Instrukcja *Donum vitae*, 22 II 1987 (AAS 80, 1988, 70-102).

[5] Zob. *Veritatis splendor*, 6 VIII 1993, szczególnie numery 95-101.

[6] Zob. *Centesimus annus*, 1 V 1991, szczególnie rozdział piąty.

[7] *Redemptor hominis*, 4 III 1979, nr 15.

powiedzialność w Kościele katolickim, w momencie, w którym ludzkość stanęła wobec kryzysu – przy czym przez kryzys rozumiemy to, co słowo to oznacza w swym pierwotnym, greckim sensie: rozdroże, na którym w grę wchodzą sprawy istotne, gdzie zależnie od zajętego stanowiska, decyduje się o kierunku przyszłych wydarzeń. Stąd płynie skłonność Papieża do analizowania ostatecznych założeń i korzeni wydarzeń po to, aby w świetle doświadczenia i wiary dojść do diagnoz, które autentycznie przyczynią się do ukierunkowania działania.

Wraz z upływem lat uwaga Papieża skierowana na historię stawała się coraz bardziej intensywna, a jego ocena wydarzeń coraz bardziej wypełniona napięciem i niepokojem, jak gdyby dostrzegał, że kryzys zbliża się do momentu decydującego, i dlatego nawoływał do coraz bardziej zdecydowanych postaw. Encyklika *Centesimus annus* z roku 1991 stanowi w tym względzie kamień milowy. Została ona napisana w momencie światowej euforii, zaledwie rok po wydarzeniach 1989 roku, których dotyczy jeden z rozdziałów, w atmosferze świadomości wyzwolenia i oczekiwań obfitości, które jej towarzyszyły. Upadek berlińskiego muru, zawalenie się dyktatury sowieckiej w Europie Wschodniej, przezwyciężenie podziału świata na dwa bloki i rozszerzenie przestrzeni wolności z Zachodu na Wschód – wywołały wrażenie, że wkraczamy w nową epokę, w której wszystko musi ułożyć się dobrze.

Encyklika z roku 1991 wyraża tamtą atmosferę – z optymizmem, radością i iluzjami, które były jej częścią. Jednak w wielu miejscach z absolutną jasnością – przypomnijmy na przykład fragmenty poświęcone konieczności istnienia moralnego fundamentu demokracji[8] – Jan Paweł II pokazuje, że w jego oczach upadek tzw. realnego socjalizmu w żadnym razie nie oznacza zniknięcia jedynej przeszkody, która stała na drodze dziejowego postępu, lecz jest jedynie epizodem, niewątpliwie niezwykle ważnym, jednak ostatecznie tylko epizodem w procesie dziejowym, który aby dojść do celu, musi iść dalej. Marksizm nie jest samotną wysepką w kulturze Zachodu. Dlatego wyzwolenie, które przyniósł upadek berlińskiego muru i wydarzenia, które go poprzedziły i które nastąpiły po nim, okaże się iluzoryczne i otworzy drogę nowym i nawet większym napięciom, jeśli dziejowe rozdroże i możliwości kulturowe otwarte za sprawą zawalenia się imperium sowieckiego i intelektualnego zdyskredytowania marksizmu nie doprowadzą do głębokiej refleksji nad naszą cywilizacją, ponieważ w cywilizacji tej obecne są zarodki kryzysu – tym razem nie w sensie greckim, lecz w popularnym sensie tego słowa – których marksizm był bez wątpienia ważnym, lecz nie jedynym przejawem.

Nie postawić tego problemu, odwrócić od niego uwagę i odmówić wszelkiej krytycznej refleksji na ten temat, innymi słowy: przypisać „gułag" i pozostałe

---

[8] Zob. *Centesimus annus*, nr 46-47.

przejawy barbarzyństwa, w które popadła dyktatura sowiecka, okolicznościom lub zwykłym przypadkom dziejowym, nie próbując odkryć ich ostatecznych korzeni intelektualnych, oznacza narazić się, czy nawet skazać się, na fałszywe rozumienie obecnej sytuacji kulturowej w sposób analogiczny do tego, w jaki przed pięćdziesięciu laty znaczna część intelektualistów zachodnich fałszywie pojęła ranę otwartą przez nazizm wraz z jego obozami koncentracyjnymi – od Dachau do Auschwitz i Birkenau, przypisując ją kryzysowi irracjonalności, który należało potępić, nie pytając jednak o jego najgłębsze przyczyny, a szczególnie nie pytając o te przyczyny, których odkrycie mogłoby doprowadzić do krytyki własnych założeń.

Natomiast *Veritatis splendor* i – jeszcze bardziej precyzyjnie – *Evangelium vitae* dążą do pobudzenia takiej krytycznej refleksji. *Veritatis splendor* czyni to przez konfrontację z relatywizmem etycznym i egzystencjalnym nihilizmem, który z niego wynika. *Evangelium vitae* – przez kontynuację analizy nihilizmu i jego egzystencjalnych następstw, a dokładniej: tego następstwa, które jest być może jego wyrazem najbardziej konsekwentnym i dramatycznym – promocji „kultury śmierci". W tym sensie oba dokumenty stanowią decydujące punkty odniesienia dla zrozumienia stanowiska Jana Pawła II i dla próby zrozumienia – w dialogu z nim – naszej teraźniejszości. W tej optyce przyjrzymy się drugiemu z nich – *Evangelium vitae*[9], rozpoczynając od tej cechy naszej cywilizacji, na którą właśnie wskazaliśmy: spojrzymy na cywilizację współczesną jako na cywilizację zagrożoną rozszerzaniem się „kultury śmierci".

1. „KULTURA ŚMIERCI" I JEJ INTELEKTUALNE KORZENIE

Wyrażenie „kultura śmierci" pojawia się w pierwszym rozdziale *Evangelium vitae* i następnie przywoływane jest przy wielu innych okazjach[10]. W rozdziale tym Jan Paweł II, mówiąc językiem zarazem socjologicznym i oceniającym, wskazuje na zagrożenia i zamachy na życie obecne w kulturze współczesnej: wojny, przemoc, morderstwa, ludobójstwa... Lista ta jest obszerna i wypowiedziana z zatroskaniem. Jednak uwaga Papieża nie skupia się na tych danych socjologicznych i nie one skłaniają go do mówienia o „kulturze śmierci": przez wyrażenie to Jan Paweł II nawiązuje do rzeczywistości nie faktycznej, lecz kulturowej, nie do samego rozszerzania się przemocy czy rosnącej liczby zamachów na życie, lecz do pojawienia się określonej kultury, w której człowiek nie ceni życia, lecz raczej się go obawia.

---

[9] Co do analizy *Veritatis splendor,* odsyłam do mego artykułu *Verdad moral y dignidad del hombre*, „Annales theologici" 1994, t. 8, s. 315-337.

[10] Najbardziej znaczące teksty znajdują się w następujących numerach encykliki: 12, 19, 21, 24, 26, 28, 50, 64 i 87.

Przemoc, śmierć spowodowana przemocą, jest niestety stałym elementem historii: w tym sensie nasza epoka nie stanowi tu wyjątku. Co więcej, możliwe nawet, że w innych momentach dziejów przemoc osiągała większe rozmiary i powodowała proporcjonalnie więcej ofiar, niż ma to miejsce dzisiaj. Jednak uważane to było – albo przynajmniej z czasem doszliśmy do takiego przekonania – za owoc czy wyraz barbarzyństwa, za defekt cywilizacji. Szczególny charakter obecnej chwili polega na tym, że śmierć – śmierć spowodowana dobrowolnie – nie jest już uważana za wyraz barbarzyństwa, lecz osiągnięcie cywilizacji, że spowodowanie śmierci uważane jest za rozwiązanie cywilizowane, i to nie tylko przez niektórych, czy też w wyjątkowych kontekstach, lecz w szerokich kręgach społeczeństwa i w odniesieniu do problemów – jak aborcja, eutanazja – związanych z kluczowymi momentami życia, jego początkiem i końcem. W ten sposób przestępstwa przeciw życiu uważa się za „uprawnione przejawy wolności osobistej, które należy uznawać i chronić jako autentyczne prawa jednostki”[11]. Wyrażenia takie, jak „spisek przeciw życiu” czy „kultura śmierci” okazują się zatem usprawiedliwione[12].

Jakie założenia, jakie przekonania, jakie sposoby myślenia znajdują się u podłoża kultury, która aż tak bardzo boi się życia, że w śmierci widzi nie zagrożenie, ale rozwiązanie? Jest to kwestia filozoficzno-teologiczna, która dotyczy naszego momentu historycznego i którą *Evangelium vitae* otwarcie podejmuje. Wśród wielu czynników, na które wskazuje encyklika jako na fundament lub materię kultury śmierci, znajdują się trzy, które naszym zdaniem mają wyraźne pierwszeństwo: kult skuteczności, uznanie wolności za absolut i relatywizm moralny. Rozważmy je krótko, zaznaczając już teraz, że wszystkie zbiegają się w jednym punkcie: w nihilizmie.

Kult skuteczności wiąże się – stwierdza Papież – ze „swoistym racjonalizmem techniczno-naukowym”, który odrzuca wszelką głębię, wszelką tajemnicę, wszelką świętość bytu, redukując rzeczywistość do zwykłej rzeczy, którą „człowiek uważa za swą wyłączną własność, poddającą się bez reszty jego panowaniu i wszelkim manipulacjom”[13]. Stąd płynie postawa, która kładzie akcent nie na to, czym byt jest, lecz na to, co robi, a w konsekwencji ceni produkcję, działanie, sukces, władzę, siłę – i paralelnie tego, kto jest słaby, pozbawiony siły, nie produkuje, uważa za pozbawionego wartości i znajdującego się na marginesie społeczeństwa i historii.

Skuteczność i produkcja są bez wątpienia wartościami, z tym tylko, że obie te rzeczywistości są bardziej złożone niż mentalność technokratyczna: wszelka skuteczność i wszelka produkcja znajdują się w relacji do skutku czy owocu, co

---

[11] *Evangelium vitae*, nr 18; podobne rozważania znajdują się również w numerze 4.

[12] Wyrażenie „spisek przeciw życiu” pojawia się w numerach 12 i 17; co do wyrażenia „kultura śmierci” patrz teksty cytowane w przypisie 10.

[13] *Evangelium vitae*, nr 22.

do których trzeba zapytać, czy warto było je realizować. Jeśli nie czyni się refleksji nad tym, co może zostać wyprodukowane, jeśli definiuje się skuteczność przez samo działanie, to wprowadza się w życie proces pozbawiony celu i sensu, a ostatecznie – kult siły jako wartości samej w sobie. Wówczas człowiek słaby, ten, który nie produkuje, który nie uczestniczy w panowaniu, okazuje się pozbawiony wartości, więcej jeszcze: okazuje się zawadą i przeszkodą, która może, a nawet powinna zostać wyeliminowana. Stąd płynie – mówiąc słowami samego Jana Pawła II – „wojna silnych przeciw bezsilnym", sytuacja kulturowa, w której „życie, które domaga się największej życzliwości, miłości i opieki, jest uznawane za bezużyteczne lub traktowane jako nieznośny ciężar, a w konsekwencji odrzucane na różne sposoby"[14] – z tym tylko, że kiedy myśli się i działa w ten sposób, to gardzi się i eliminuje nie tylko t o ż y c i e, lecz ż y c i e j a k o t a k i e, ponieważ postawa, jaką wyżej opisaliśmy, w konsekwencji zaprzecza wewnętrznej wartości życia, ceniąc je jedynie z racji zewnętrznych: na podstawie skuteczności produkcji, i prowadzi do zapoznania właściwej ludzkiemu bytowi godności.

W odniesieniu do drugiego ze wspomnianych czynników Papież ukazuje analogiczną dialektykę: dialektykę absolutyzacji wolności. Koncepcja wolności, która wypaczając pojęcie i sens subiektywności, ostatecznie uznaje ją za absolut i „absolutyzuje znaczenie jednostki" w taki sposób, że „przekreśla jej odniesienie do solidarności z drugimi, do pełnej akceptacji drugiego człowieka i do służenia innym", daje w rezultacie początek dynamice, która inną drogą prowadzi do tego samego co poprzednio wyniku: do uznania zdolności do decydowania, decydowania sprawnego i skutecznego, za wartość samą w sobie – i dlatego prowadzi do „wolności «silniejszych», wymierzonej przeciw słabszym, skazanym na zagładę"[15]. Również w tym przypadku wynik jest ten sam: destrukcja tego, co chce się zaafirmować – destrukcja wolności. „Prometejska postawa człowieka", który „uważa się za pana życia i śmierci, ponieważ o nich decyduje", kryje w rzeczywistości głęboki dramat, gdyż człowiek, który w ten sposób potwierdza swoje panowanie nad ziemią, zawęża swój horyzont aż do zniszczenia go przez śmierć odciętą nieodwracalnie od wszelkiej perspektywy sensu i nadziei[16].

Również w odniesieniu do trzeciego z czynników, które – zgodnie z analizą Jana Pawła II – prowadzą do „kultury śmierci", tj. do relatywizmu etycznego, czyli wątpliwości co do istnienia wartości, poglądu, według którego nic nie jest wartościowe samo w sobie, ponieważ wszystko jest relatywne, tak że postawa, jaką człowiek zajmuje w życiu, jest przedmiotem czystej opcji bez żadnego

---

[14] Tamże, nr 12.

[15] Tamże, nr 19.

[16] Zob. tamże, nr 19-20.

odniesienia transcendentnego – Papież przedstawia podobną refleksję[17]. Na pierwszy rzut oka relatywizm etyczny może wydać się owocem szacunku dla wolności, respektu dla zdolności do decydowania, którą dysponuje każdy człowiek. Bardziej wnikliwa analiza pokazuje jednak, że w relatywizmie, podobnie jak w poprzednich poglądach, kryje się śmiertelne zagrożenie, które bieg dziejów prędzej czy później wydobędzie na powierzchnię: nihilizm.

Uznanie, że nic nie jest wartościowe, że decyzja jest owocem, który rodzi się sam z siebie, prowadzi bezpośrednio do egocentryzmu, do afirmacji „ja" jako źródła wartości. Prowadzi również, przynajmniej pośrednio, ale w sposób prawie nieunikniony, do rozpaczy. Jeśli liczę się tylko „ja" i moje decyzje, to prędzej czy później musi pojawić się pytanie o „dlaczego" i „po co" własnych decyzji. Jako przedłużenie tego pytania pojawi się w duszy doświadczenie bezsensu, pustki, braku fundamentu, swego rodzaju zawieszenia własnego „ja" nad przepaścią nicości, w której wszystko się rozprasza i zapada. To, co nie jest miłe, co nie daje przyjemności, co w momencie przeżywania nie wyczerpuje się w doświadczeniu zadowolenia, postrzegane jest w konsekwencji jako nieznośne. Stąd bierze się tendencja do życia w taki sposób, jakby cierpienie i ból nie istniały, rozpaczliwa próba spowodowania ich zaniku, a ostatecznie sięgnięcie po śmierć, by je wyeliminować, eliminując tym samym życie, z którym ból i cierpienie są przemieszane. „Kultura śmierci", uznanie śmierci za rozwiązanie, odnajduje tu swe najbardziej oczywiste korzenie[18].

2. OD „KULTURY ŚMIERCI" DO „EWANGELII ŻYCIA"

Kiedy Nietzsche w 1887 roku opublikował swoją *Genealogię moralności*, uważał za rzecz oczywistą, że moralność nie jest rzeczywistością pierwotną, substancjalną, lecz wtórną i nieautentyczną, i dlatego należy odnaleźć jej genezę, jej genealogię, aby pokazać, że brak jej substancjalności, i w ten sposób postawić człowieka wobec tego, co pierwotne i autentyczne. W pewien sposób Jan Paweł II stosuje analogiczną metodykę w *Evangelium vitae* w odniesieniu do nihilizmu, a mówiąc dokładniej: w odniesieniu do tego rozpaczliwego nihilizmu, który stanowi substrat „kultury śmierci". Wszystkie jego analizy prowadzą do jednego celu: ukazania, że „kultura śmierci", uznanie

---

[17] Zob. tamże, nr 15.

[18] „W takim klimacie – zauważa encyklika – cierpienie, które nieustannie ciąży nad ludzkim życiem, ale może też stać się bodźcem do osobowego wzrostu, zostaje «ocenzurowane», odrzucone jako bezużyteczne, a nawet jest zwalczane jako zło, którego należy unikać zawsze i we wszystkich okolicznościach", tak że „gdy nie można go przezwyciężyć i gdy znika nawet nadzieja na dobrobyt w przyszłości, człowiek skłonny jest sądzić, że życie straciło wszelki sens", a śmierć jawi się jako jedyne rozwiązanie (nr 23).

śmierci i nicości za rozwiązanie ludzkiej egzystencji, nie jest rzeczywistością pierwotną, lecz wtórną. Należy zatem ukazać jej korzenie, aby wyzwalając umysł z tego, co wydaje się w nim niepewnością i ciemnością, przyczynić się do otwarcia go na to, co autentycznie ważne, realne i substancjalne: na życie, na „kulturę życia", tj. na kulturę zbudowaną na uznaniu cenności życia.

Wyrażenie „ewangelia życia" nie jest ani biblijne, ani klasyczne czy tradycyjne w języku teologii. Jan Paweł II wie o tym i sam to stwierdza[19], jednakże mówi zarazem (od początku encykliki), że „Ewangelia życia znajduje się w samym sercu orędzia Jezusa"[20]. Ewangelia, Dobra Nowina o Chrystusie, jest jednocześnie i nieodłącznie dobrą nowiną o życiu, zdecydowaną proklamacją wartości życia. To dlatego głoszenie Chrystusa, głoszenie Boga, który stał się człowiekiem po to, aby ludziom udzielić swego własnego życia, ukazując powołanie, na które życie otwiera i w którym znajduje pełnię sensu, ugruntowuje w sposób zdecydowany i definitywny tę wartość życia, którą każdy człowiek w swym pierwotnym doświadczeniu przeczuwa i dostrzega.

Pytanie o życie, jak każde inne radykalne pytanie antropologiczne, znajduje swą ostateczną odpowiedź poza człowiekiem z tego dokładnie powodu, że człowiek nie jest bytem zamkniętym, lecz otwartym – otwartym również na nieskończoność, tj. na Boga. „Poszukując najgłębszych korzeni walki między «kulturą życia» i «kulturą śmierci»" trzeba – jak czytamy w encyklice – „dojść do sedna dramatu, jaki przeżywa współczesny człowiek: jest nim osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka" – dokładniej: osłabienie świadomości swej godności, świadomości, którą człowiek może i powinien posiadać. Jest to wynikiem wcześniejszego osłabienia uznania swego odniesienia do Boga, ponieważ człowiek „tracąc wrażliwość na Boga, traci także wrażliwość na człowieka"[21]. Mówiąc inaczej i w sposób pozytywny: „Ewangelia miłości Boga do człowieka, Ewangelia godności osoby i Ewangelia życia stanowią jedną i niepodzielną Ewangelię"[22].

Zrozumieć oraz głosić w ten sposób i w tej perspektywie „Ewangelię życia" oznacza mówić z wnętrza wiary i czynić to w sposób zdecydowany, zakładając całość chrześcijańskiej dogmatyki. W tym względzie u Jana Pawła II nie znajdujemy żadnego wahania. Zauważmy zarazem, że czyniąc to Papież nie ogranicza swego orędzia tylko do chrześcijan, pozostawiając poza swym horyzontem innych ludzi, ale głosi ludzkości pełnię prawdy o rzeczywistości, którą człowiek, każdy człowiek, w taki czy inny sposób, przynajmniej zaczątkowo

---

[19] Zob. tamże, nr 2, przyp. 1. Mamy tu w rzeczywistości do czynienia z wyrażeniem typowym dla Jana Pawła II, analogicznym do wyrażenia „ewangelia pracy", którego użył już w *Laborem exercens*.

[20] Tamże, nr 1.

[21] Tamże, nr 21.

[22] Tamże, nr 2.

i być może nawet jedynie niejasno, już dostrzega. Człowiek instynktownie kocha życie jako dobro, co do którego chciałby, aby trwało i osiągnęło pełnię. Objawienie chrześcijańskie potwierdza to przeżycie, tę miłość, to pragnienie, pokazując, że życie pochodzi od Boga i do Boga zmierza, że ludzkie życie powołane jest do nawrócenia, do otwarcia się na dar Boży w życiu wiecznym, ostatecznie, że Bóg pragnie, aby człowiek żył uczestnicząc w Jego własnym życiu.

W ten sposób, to jest w oparciu o sedno przesłania ewangelicznego, „osiąga swój szczyt chrześcijańska prawda o życiu. Godność życia nie wynika jedynie z jego źródeł, czyli z faktu, że pochodzi ono od Boga, ale także z jego celu, z jego przeznaczenia do komunii z Bogiem przez poznanie Go i umiłowanie”[23]. Życie jest wartością, ponieważ nie jest zwykłym faktem, czystą daną, lecz – dużo bardziej radykalnie – otwarciem na przeznaczenie, na cel, na pełnię. Życie jest substancją dziejów, tym, co nadaje dziejom spoistość i jest ich celem. Dzieje nie są czystym następstwem wydarzeń pozbawionym substancji i podmiotu, lecz rozwijaniem się życia, które rozpoczęte w czasie, osiągnie swą pełnię w wieczności.

Tak wygląda, w swych zasadniczych zrębach, „Ewangelia życia”, radosne przesłanie, dobra nowina o życiu, która płynie z wiary chrześcijańskiej. Aby lepiej wyjaśnić jej treść, rozłóżmy ją na dwa twierdzenia, które skomentujemy poniżej: dzięki „Ewangelii życia” życie otrzymuje jedność sensu, natomiast owa jedność sensu nadaje wartość całości życia.

2.1. ŻYCIE JAKO JEDNOŚĆ SENSU

Kiedy mówimy o życiu, mówimy o rzeczywistości przeżywanej jako własna, więcej – konstytutywna dla naszego bytu; zarazem jednak mówimy o rzeczywistości, która nie rodzi się z nas samych, została nam dana, oraz – co więcej – o rzeczywistości, która dąży do wzrostu opierającego się na swoim własnym dynamizmie zawierającym pragnienie lepszego życia, życia pełnego. Z perspektywy chrześcijańskiej mówienie o życiu oznacza mówienie o rzeczywistości obdarzonej pełną substancjalnością, o rzeczywistości, która jest nietrwała, ponieważ życie ludzkie jest kruche i słabe, i jednocześnie trwała, ponieważ jego przyczyna znajduje się poza nim samym, w Bogu, ponieważ rzeczywistość

---

[23] Tamże, nr 38. Tutaj, podobnie jak w innych miejscach swego magisterium, Jan Paweł II bez ogródek porzuca metodykę teologii tradycyjnej, zapoczątkowanej w wieku XVII i trwającej aż do dzisiaj, która polega na rozpoczynaniu od analizy natury, aby następnie dojść do prawdy chrześcijańskiej, i przyjmuje metodykę odwrotną: najpierw wykłada całość wiary, a następnie pokazuje, jak ta pełnia prawdy, którą ogłasza objawienie, łączy się z ludzkim doświadczeniem i naturalnym poznaniem, które w pewien sposób przygotowują je i poprzedzają. Ten sposób postępowania, właściwy całej encyklice, jest w niektórych miejscach przedmiotem wyraźnej refleksji; por. np. numery: 29, 38, 82 i 101.

ta jest owocem daru, którego udziela Bóg, i dlatego właśnie, że jest autentycznym darem, otwiera na inne dary.

A zatem życie jest wartością, ponieważ nie jest czystym faktem, samym doświadczaniem bycia ożywionym bytem, zwykłą obecnością w świecie pomiędzy narodzinami i śmiercią, lecz czasem i procesem, w którym duch ludzki przeżywa i doświadcza siebie jako zdolnego do poznania i miłości, a w konsekwencji, w taki czy inny sposób, do trwania, więcej jeszcze – do wieczności. Słowo Boga natomiast, które rozbrzmiewa w Ewangelii, potwierdza to doświadczenie i doprowadza je do pełni. Chrześcijanin mówi o życiu w oparciu o to Boże słowo, a w konsekwencji – z punktu widzenia jego końca czy celu, z punktu widzenia pełni, do której Bóg je powołał, a także ze względu na którą go udzielił. To właśnie ten cel nadaje jedność życiu, które w ten sposób – jako życie ziemskie, jako teraźniejszość, która z dnia na dzień zawęża się – zostaje zrelatywizowane, ukazane jako rzeczywistość n i e o s t a t e c z n a, wyjaśniająca się sama z siebie, lecz p r z e d o s t a t e c z n a, jako rzeczywistość, która nie zamyka się sama w sobie, lecz odsyła do tego, co znajduje się poza nim i do czego jest skierowane[24]. Jednocześnie i nieodłącznie życie zostaje potwierdzone jako obdarzone wartością – i to pełnią wartości, ponieważ jest skierowane ku uczestnictwu w życiu Bożym i dlatego implikuje ono spełnienie obdarzone wartością absolutną.

Naszkicowane tu perspektywy zakładają prawdę stworzenia pojętą jako wyraz i owoc Bożego planu samoobjawienia. Aby precyzyjniej wyrazić treść „Ewangelii życia", musimy uczynić jeszcze jeden krok, spoglądając na nią w świetle prawdy Wcielenia. Bóg bowiem nie rezerwuje udzielenia siebie na moment zakończenia dziejów, lecz uprzedza go w Jezusie Chrystusie. Chrystus jest Bogiem udzielającym się, Bogiem nam danym. Życie Chrystusa jest, jak mówi Pismo święte, życiem wiecznym – wyrażenie, które należy rozumieć w całej jego pełni: nie tylko jako życie przeznaczone do trwania, lecz jako życie pełne, życie, które jest wieczne, ponieważ jest życiem Wiecznego, tzn. samego Boga[25]. To jest życie, którym żyje Chrystus, i zarazem życie, które Chrystus obiecuje i którego udziela. Życie człowieka, które znajduje się w sferze działania Chrystusa, nie jest zatem życiem kruchym, skazanym na rozpłynięcie się w nicości, ani życiem tymczasowym, przejściowym, przeznaczonym u swego końca do przejścia do życia zupełnie innego, lecz życiem wiecznym, życiem Bożym, już rozpoczętym i udzielonym – oczywiście w zarodku, lecz prawdziwie.

„W tej perspektywie – czytamy w encyklice – miłość do życia, jaką ma każda istota ludzka, nie ogranicza się do zwykłego szukania przestrzeni po-

---

[24] Rozróżnienie pomiędzy „ostatecznym" i „przedostatecznym" Jan Paweł II wprowadza w drugim numerze encykliki.

[25] Zob. tamże, nr 37. Jan Paweł II odwołuje się tu przede wszystkim do tekstów Janowych.

zwalającej na realizowanie siebie i na nawiązanie stosunków z innymi, lecz rozwija się w radosnym przeświadczeniu, że można uczynić z własnej egzystencji «miejsce» objawienia się Boga, spotkania i komunii z Nim"[26]. Dialektyka relatywizacji i absolutyzacji doczesności, dialektyka życia w czasie (którą przed chwilą opisaliśmy) osiąga tu swój szczyt i w pewien sposób zostaje przezwyciężona: oczywiście wieczność, z właściwą jej pełnią, jest końcem lub celem, w oparciu o który powinno się oceniać czas i to, co w nim się wydarza; jednak pewnym jest i to, że czas jest przeniknięty wiecznością. Życie jest wartością nie tylko dlatego, ponieważ będzie miało wartość, ponieważ obiecano mu pełnię, ale ponieważ jest wartością tu i teraz, ponieważ tu i teraz już jest – w wierze i miłości – początkiem życia wiecznego, początkiem życia w komunii z Bogiem oraz – w Bogu i przez Boga – z ludzkością: z całą ludzkością, z każdym jej członkiem jako przedmiotem miłości Boga.

2.2. JEDNOŚĆ SENSU I CAŁOŚĆ ŻYCIA

Jeśli jednak życie jest wartością, i to wartością tak podstawową i radykalną, jak to wyżej pokazywaliśmy, to musimy dodać, uzupełniając naszą refleksję, że jest ono wartością w swej całości, ze wszystkim, co niesie, także z bólem, chorobą, śmiercią, cierpieniem. Refleksja o życiu, która nie obejmowałaby cierpienia, więcej – nie przyjmowałaby go i nie włączała w całość życia, byłaby refleksją niepełną, niewystarczającą, ponieważ cierpienie jest nierozłącznie związane z tym życiem, którego na co dzień doświadczamy. W dodatku doświadczenie mówi nie tylko o realności bólu i cierpienia, lecz również o ich, w pewnym sensie, pozytywności: ból i cierpienie nie są jedynie rzeczywistościami, które faktycznie towarzyszą życiu, lecz rzeczywistościami, które przez swą obecność stanowią bodziec do pogłębienia własnego życia, aż do osiągnięcia poziomu, na którym można głębiej przeżyć wartość życia – do sytuacji, w których duch, doświadczając oddzielenia od tego, co przyjemne, zostaje pobudzony do przekroczenia egzystencji peryferycznej, powierzchownej, estetycznej (w Kierkegaardowskim sensie tego słowa) i osiąga głębszy poziom: poziom bardziej autentyczny i bardziej ludzki.

Niewielu osobom udało się opisać integracyjną moc bólu w stosunku do życia z taką siłą, z jaką uczynił to Victor Frankl w książce, która z analityczną precyzją płynącą ze studium i praktyki psychiatrii podsumowuje i ocenia jego straszliwe doświadczenia z hitlerowskich obozów koncentracyjnych, szczególnie z Auschwitz i Dachau[27]. W tych latach Frankl doświadczył w obozie kon-

---

[26] Tamże, nr 38.

[27] Swoją książkę *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* Viktor Frankl opublikował w 1946 roku, czyli wkrótce po zakończeniu wojny; wyd. pol.: *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, tłum. S. Zgórska, Warszawa 1962.

centracyjnym ciężaru życia, jego nieludzkiego i odczłowieczającego charakteru. Jednocześnie jednak odczuł – w sobie i w innych – że ból, nawet ekstremalny, nie niszczy, lecz jeśli zostanie przyjęty, prowadzi do najgłębszych warstw osobowości. Tak właśnie się narodziła jego wizja człowieka jako bytu kierowanego i podtrzymywanego przez „wolę sensu" i jego teoria utraty sensu życia jako przyczyny nerwic, którą przedstawił i szeroko komentował w wielu pismach.

Oczywiste jest (potwierdza to zresztą tekst Frankla), że ból jest źródłem integracji i rozwoju osoby ludzkiej nie sam przez się, lecz jedynie w tej mierze, w jakiej jego podmiot umieszcza go w ramach globalnego rozumienia rzeczywistości, które pozwala nie tylko na przyjęcie bólu, lecz również na odnalezienie jego sensu. Dzieje się tak wtedy, gdy ból odniesiony jest do miłości, z której życie, całe życie, czerpie swój sens. Powiedziano, że „cierpienie jest probierczym kamieniem miłości"[28]. Jest nim rzeczywiście z dwóch przynajmniej racji: po pierwsze, ponieważ doświadczenie bólu, wprowadzając rozdźwięk pomiędzy skupieniem się na sobie i skupieniem się na osobie kochanej, pomaga w oczyszczeniu miłości; po drugie, ponieważ przez stawienie czoła bólowi i przezwyciężenie go miłość osiąga swój szczyt i ukazuje całą swą moc. Prawdziwe jest również stwierdzenie w pewnym sensie przeciwne, które wypowiada Pieśń nad Pieśniami: „miłość jest równie silna jak śmierć"[29]; miłość jest mocą, która pozwala stawić czoła bólowi i przemienić go w życie.

Ból, cierpienie, nawet śmierć mogą zostać przezwyciężone, przeżyte ze świadomością sensu, doświadczone nie jako siły wrogie życiu, lecz jako momenty je integrujące, jeśli tylko uznaje się i wie, że nie do nich należy ostatnie słowo, więcej jeszcze – że poprzez nie miłość i życie realizują się w formie nieraz tajemniczej i zakrytej, ale realnej. Przepowiadanie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa znajduje tu miejsce decydujące – nie tylko dlatego, że zmartwychwstanie Chrystusa pokazuje, iż śmierć jest momentem przejściowym, momentem bez wątpienia strasznym i trudnym, jednak otwartym na pełnię życia, lecz również dlatego, że w śmierci Chrystusa – w tej śmierci Jezusa, która poprzedza Jego zmartwychwstanie – objawia się miłość Boża, która dochodzi aż do końca i której, z tego powodu, można całkowicie zaufać.

„Właśnie przez swoją śmierć – stwierdza encyklika – Jezus objawia całą wielkość i wartość życia"[30], ukazuje, że życie naprawdę zwycięża śmierć. Dobitnie wyraził to św. Paweł w piątym rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian, gdzie dłuższą refleksję nad zmartwychwstaniem Chrystusa kończy słowami: „Zwycięstwo pochłonęło śmierć. Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo?

---

[28] J. Escrivá de Balaguer, *Droga*, nr 429, Katowice 1991.

[29] Pnp 8, 6.

[30] *Evangelium vitae*, nr 33.

Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?"[31] Zmartwychwstanie Chrystusa pozbawiło śmierć jej mocy: pozbawiło ją mocy, ponieważ ten, kto żyje, Chrystus, jest właśnie tym, kto umarł, ponieważ życie Chrystusa nie jest zwykłym życiem, lecz życiem kogoś, kto zwyciężył śmierć, kto zwyciężył ją na zawsze. Istnieje rzeczywistość poza śmiercią, poza cierpieniem, i ta rzeczywistość nie jest rzeczywistością zniszczenia, pustki i nicości, lecz rzeczywistością życia, któremu sens nadaje miłość objawiona przez Chrystusa na krzyżu i która z krzyża i zmartwychwstania udzielana jest ludzkości.

„Ewangelia życia" otrzymuje w ten sposób pełny kształt jako Dobra Nowina, która może być przepowiadana w każdej chwili, również wówczas, gdy wydaje się, że na życie pada cień, lub gdy zamienia się ono w kaźnię. Jednocześnie „Ewangelia życia" otrzymuje swój pełny kształt jako „Ewangelia miłości", jako głoszenie miłości, miłości Bożej, miłości, którą Bóg kocha i której udziela, która jest silniejsza niż śmierć, która ze śmierci może przeprowadzić do życia.

2.3. ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA ŻYCIE

Uznanie wartości życia, uznanie wartości wszystkich jego momentów, jakie niesie chrześcijańskie przesłanie, jest podstawą trzeciego elementu, który w łączności z dwoma poprzednimi tworzy całość „Ewangelii życia", ukazując konsekwencje etyczne płynące z tej Ewangelii. Ten trzeci element można wyrazić krótko: odpowiedzialność wobec życia, odpowiedzialność za życie.

Ewangelia, Dobra Nowina, która mówi nam, że ludzkie życie ma wartość, i to pełną wartość, ponieważ ma wartość w oczach Bożych, jest – jak podkreśla *Evangelium vitae* – radosną nowiną, darem Bożym i „zarazem zobowiązującym zadaniem dla człowieka"[32]. Ponieważ życie jest wartością, dlatego powinno być respektowane, miłowane, pielęgnowane, promowane, chronione. „Ewangelia życia", która „budzi podziw i wdzięczność wolnej osoby", domaga się od niej jednocześnie, „by ją przyjęła, chroniła i ceniła z żywym poczuciem odpowiedzialności: dając człowiekowi życie, Bóg żąda, by człowiek to życie kochał, szanował i rozwijał. W ten sposób dar staje się przykazaniem"[33], przykazaniem, które – jak dalej mówi encyklika – jest również darem, ponieważ zmierza do promocji i obrony życia, które jest wartością.

Powyższe rozważania prowadzą do kwestii – czy raczej całej serii zagadnień, materialnie stanowiących większą część tekstu *Evangelium vitae* – obowiązku poszanowania życia i zakazu jego niszczenia bądź szkodzenia mu,

---

[31] 1 Kor 15, 54n.

[32] *Evangelium vitae*, nr 52.

[33] Tamże.

zarówno w odniesieniu do własnego życia (samobójstwo, dobrowolna eutanazja), jak i w odniesieniu do życia innych (aborcja, eutanazja niedobrowolna, zabójstwa, przemoc, wojna)[34]. Z perspektywy, którą tu przyjęliśmy, nie wydaje się konieczne zatrzymywanie się przy szczegółowym rozważaniu różnych zagrożeń i zamachów na życie ani wchodzenie w bezpośrednią analizę kwestii, którym encyklika poświęca specjalną uwagę, tj. aborcji i eutanazji. W związku z naszym tematem trzeba natomiast zaznaczyć, że oba wspomniane zamachy na życie są szczególnie poważne zarówno same w sobie, jak i ze względu na zatarcie się świadomości wartości życia i szerzenie się „kultury śmierci".

Aborcja i eutanazja są zamachami na życie u jego początku i u jego końca, tj. w sytuacjach czy momentach, kiedy życie jawi nam się wraz z całą swą zdolnością do receptywności i otwarcia, ale również z całą swą problematycznością, w momentach, w których człowiek – dziecko lub człowiek chory – jawi się jako byt słaby i bezbronny i w których w konsekwencji w grę wchodzi ze szczególną mocą konieczność uznania człowieka za osobę. Antropologia pokazała niezwykłą doniosłość faktu, że byt ludzki, w odróżnieniu od większości zwierząt, w momencie narodzin i jeszcze przez długi czas – całe lata – potem nie jest zdolny do samodzielnego życia. Dziecko potrzebuje wszystkiego, tak że staje się człowiekiem dorosłym tylko dzięki pomocy (i to ciągłej pomocy) tych, którzy go otaczają. Ograniczenie i słabość dziecka – i analogicznie: ograniczenie i słabość człowieka chorego – są nieustannym wezwaniem do solidarności, do afirmacji konkretnego bytu ludzkiego bardziej z racji tego, kim jest, niż z racji tego, co robi czy co posiada, a w konsekwencji są decydującą szkołą na drodze do zrozumienia i afirmacji człowieka jako osoby i uznania, że miłość i troska o drugiego nie są czymś marginalnym dla egzystencji, lecz że są jej istotnymi częściami, więcej – stanowią o jej substancji[35].

To wszystko podane zostaje w wątpliwość, a nawet zakwestionowane u samych korzeni, przez aborcję i eutanazję, szczególnie wtedy, gdy przedstawia się je nie jako wypaczenie i zło, lecz jako prawo. Niszcząc życie, udzielając prawa do decydowania o życiu wówczas, gdy jawi się ono jako szczególnie kruche, jako życie zaczynające się i dlatego potrzebujące miłości, jako życie, które nie daje niczego w kategoriach władzy i siły, lecz jedynie otrzymuje – nie tylko niszczy się życie, zaprzeczając jego wartości, lecz również z konieczności

---

[34] Problematyka, która z perspektywy etycznej została poruszona w rozdziale trzecim, jest obszernie obecna, w perspektywie analityczno-opisowej, w rozdziale pierwszym i pojawia się w różnych formach w pozostałych dwu rozdziałach składających się na całość dokumentu, szczególnie w rozdziale czwartym.

[35] Z tej perspektywy *Evangelium vitae* wiąże się z innymi ważnymi dokumentami Jana Pawła II: adhortacją apostolską *Familiaris consortio*, gdzie rodzina przedstawiona jest jako uprzywilejowane miejsce, w którym człowiek uświadamia sobie rzeczywistość i wartość osoby (*Familiaris consortio*, 22 XI 1981, nr 42); por. również *List do Rodzin*, 2 II 1994, nr 9.

niszczy się wartość osoby jako bytu, którym nie wolno rozporządzać, manipulować, bytu obdarzonego wsobną godnością i nieredukowalnego do statusu zwykłego instrumentu, przedmiotu użycia, który usuwa się lub nawet niszczy, gdy nie jest już użyteczny czy sprawny.

Zostają w ten sposób podważone założenia cywilizacji i współistnienia. Stąd płynie głęboka sprzeczność, która – jak ostrzega *Evangelium vitae* – zagraża wszelkim społeczeństwom, ale szczególnie społeczeństwu demokratycznemu, które uznaje aborcję i eutanazję za rozwiązania usprawiedliwione i prawnie dopuszczalne, ponieważ społeczeństwo demokratyczne zakłada, jako swój fundament, uznanie wartości osoby ludzkiej – każdej osoby ludzkiej[36]. „Ewangelia życia" w swym pełnym wymiarze – obejmującym zarówno afirmację wartości życia, jak i proklamację konieczności jego respektowania – jest zatem nie tylko przesłaniem skierowanym do jednostek, lecz decydującym czynnikiem w tworzeniu i rozwoju ludzkiej społeczności. Dobrze będzie, jeśli przy tym punkcie, centralnym również dla encykliki, zatrzymamy się dłużej.

3. WSPÓŁCZESNA KULTURA I NAPIĘCIE MIĘDZY „KULTURĄ ŚMIERCI" A „KULTURĄ ŻYCIA"

Debata o końcu moderny (nowożytności) – zapoczątkowana przed kilkoma dziesiątkami lat przez różnych autorów, między innymi przez niektórych reprezentantów szkoły frankfurckiej[37], a w naszych dniach sproblematyzowana przez autorów, którzy nazywają siebie postmodernistami – mimo wszystko trwa i będzie prawdopodobnie trwać przez najbliższe lata. Polemika dotycząca końca moderny jest jednak tak dawna jak Oświecenie, swój najwyższy wyraz znajdując w radykalnej krytyce, którą naszkicowali i rozwinęli tradycjonaliści, uznający epokę nowożytną za epokę powstałą w wyniku zerwania z chrześcijaństwem i w taki czy inny sposób proponujący, aby powrócić do Średniowiecza lub przynajmniej nawiązać do jego ideałów. Współczesna debata ma jednak inny sens: nie jest odrzuceniem epoki nowożytnej na podstawie założeń i ideałów obcych jej dynamice, lecz przeciwnie, jest refleksją krytyczną rodzącą się z jej wnętrza, ukazującą jej braki i przepowiadającą jej nadchodzący kres.

Jednak nawet w ramach tej ogólnej postawy wobec moderny różnice są ogromne. Dla niektórych krytyków autorzy nazywani postmodernistami – od J. Habermasa do J. Lyotarda, od G. Deleuze'a do G. Vattimo – w gruncie

---

[36] Zob. *Evangelium vitae*, numery 68-70, gdzie Jan Paweł II podejmuje i uzupełnia rozważania zawarte w *Centesimus annus* i *Veritatis splendor.*

[37] Przypomnijmy np. esej o dialektyce Oświecenia opublikowany przez Th. W. Adorno i M. Horkheimera w 1947 roku: *Dialektyka Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

rzeczy nie wykraczają poza modernę, a kierunek, który reprezentują, powinien nazywać się nie „postmodernizm", lecz „późna moderna", „moderna", która zamyka się sama w sobie, tracąc wszelką zdolność do otworzenia się na nowe modele kulturowe, jak chociażby te, których domaga się koniec nowożytności. Niezależnie od tego, czy podziela się tę opinię, faktem jest, że wśród wspomnianych autorów – i wśród innych o podobnych poglądach – trzeba rozróżnić dwa stanowiska: postmodernizm (lub późna moderna) progresywny czy radykalny, reprezentowany przez tych, którzy – jak Habermas i Apel – uważają, że nawet jeśli rzeczywiście można i trzeba mówić o końcu nowożytności, to nie wynika to z niedostatków ideałów nowożytnych, lecz z ich niedostatecznej realizacji – tak więc należy powrócić do Oświecenia, aby do końca je zrealizować, zrywając całkowicie z wszelkimi resztkami tradycji; oraz postmodernizm (czy późna moderna) po trosze sceptyczny, ironiczny i rozczarowany – postmodernizm Lyotarda, Vattimo i Rorty'ego – który mówi o schyłku ideałów oświeceniowych, by w końcu stwierdzić schyłek wszelkich ideałów, a w konsekwencji konieczność życia tym, co bezpośrednie[38].

Jan Paweł II ma jasną świadomość tego, że żyje w momencie historycznego przełomu, że towarzyszy zakończeniu jednej epoki, i przeczuwa lub widzi początek innej: świadczy o tym całość jego pism, od encykliki *Redemptor hominis* aż do listu apostolskiego *Tertio millennio adveniente*. Faktem jest jednak, że pojęcia takie, jak „nowożytny", „nowożytność" (moderna) i ich pochodne prawie nie pojawiają się w jego pismach. Ten fakt można by próbować wyjaśnić przez to, że Papież jest w pewien sposób zobowiązany do zachowania dystansu wobec bardziej szczegółowych dyskusji kulturowych. Nie wykluczając, że względy tego rodzaju odgrywały rolę w myśleniu i pracy Jana Pawła II i jego współpracowników, wydaje się nam, że rzeczywiste wyjaśnienie znajduje się na głębszym poziomie: na poziomie rozumienia historii.

Termin „nowożytność" (moderna) i sposób rozumienia periodyzacji dziejów związany z tym terminem zakłada bowiem, przynajmniej pośrednio, tendencję do redukowania historii do idei, do patrzenia na historię i jej różne przejawy jako na rozwój idei czy immanentnej siły, którą rozum może uchwycić i wyrazić. Oczywiście nie każdy, kto mówi o nowożytności, akceptuje zasygnalizowane tu stanowisko racjonalistyczne czy nawet Heglowskie. Tym niemniej terminologia, którą tu rozpatrujemy, skłania do takiego myślenia. Jan Paweł II znajduje się na antypodach takiego sposobu patrzenia na dzieje. W jego oczach historia to n i e i d e a, l e c z ż y c i e, działanie, dramat. Bez wątpienia idee poruszają historię, ale nie pochłaniają jej, czyniąc z historii moment czy wyraz swego rozwoju. Historia jest krzyżowaniem się idei, prag-

---

[38] Dla rozszerzenia tego obrazu, por. A. L l a n o, *Claves filosóficas de los actuales debates culturales*, w: „Studii cattolici" (w druku), oraz to, co z innej perspektywy pisałem w: *El drama del humanismo ateo*, w: *Concepto cristiano del hombre*, Pamplona 1992, s. 213-234.

nień, iluzji, niepokojów, zdrad, walk i tchórzostwa, w którym można odnaleźć nici przewodnie; nie jest jednak możliwe, bez popadnięcia w redukcjonistyczne uproszczenia, sprowadzenie wszystkiego do jedności inteligibilnej i możliwej do uchwycenia rozumem. Dlatego epoki historyczne są w dużej części chronologicznymi ramami, w których wnętrzu znajdują się bardzo różne i nieredukowalne do jednego wspólnego czynnika rzeczywistości i wydarzenia.

Mówiąc ściślej, współczesna epoka, współczesna kultura nie stanowi homogenicznej całości, w stosunku do której można i trzeba powiedzieć tak lub nie, być za lub przeciw, lecz jest rzeczywistością złożoną, w której znaleźć można poglądy i zachowania nie tylko różnorodne, lecz również wzajemnie sprzeczne. Wyrażenie, którego Jan Paweł II używa w *Evangelium vitae*, a także w *Redemptor hominis*, jest znaczące: „istnienie sprzeczności”[39]. *Redemptor hominis* przytacza różne ich przykłady, *Evangelium vitae* przywołuje tylko jeden, który pojawił się już w poprzedniej encyklice, choć w innej, związanej z innym czasem, perspektywie: sprzeczność pomiędzy proklamacją godności i praw człowieka i gwałceniem, nieraz brutalnym, tych samych praw, poczynając od prawa najbardziej podstawowego – prawa do życia.

W naszych czasach, w miarę jak aborcja i eutanazja przedstawiane są jako prawa, dokonuje się – jak stwierdza *Evangelium vitae* – „tragiczny w swych skutkach zwrot w długim procesie historycznym, który doprowadziwszy do odkrycia idei «praw człowieka» – jako wrodzonych praw każdej osoby, uprzednich wobec konstytucji i prawodawstwa jakiegokolwiek państwa – popada dziś w zaskakującą sprzeczność: właśnie w epoce, w której uroczyście proklamuje się nienaruszalne prawa osoby i publicznie deklaruje wartość życia, samo prawo do życia jest w praktyce łamane i deptane, zwłaszcza w najbardziej znaczących dla człowieka momentach istnienia, jakimi są narodziny i śmierć”. „Wzniosłym deklaracjom” zaprzeczają „tragiczne fakty”. „Jak można pogodzić te wielokrotnie powtarzane deklaracje zasad z nieustannym mnożeniem się zamachów na życie? Jak pogodzić te deklaracje z odtrąceniem słabych, bardziej potrzebujących pomocy, starców i tych, których życie dopiero się poczęło?”[40]

Cytowane tu pytania są oczywiście retoryczne: afirmacja godności osoby ludzkiej i negacja prawa do życia człowieka słabego nie dadzą się pogodzić, ponieważ pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami zachodzi głęboka i nieusuwalna sprzeczność. Jest to rzecz oczywista, której nie trzeba dowodzić. Należy natomiast zaznaczyć, że – zdaniem Jana Pawła II – ta sprzeczność, tak jak występuje ona w naszej kulturze, jest nie tylko sprzecznością, która może istnieć między deklaracją zasad czy ideałów i zdradą tych zasad w praktyce,

---

[39] *Evangelium vitae*, nr 18 i nr 69; *Redemptor hominis*, nr 16-17.

[40] *Evangelium vitae*, nr 18.

lecz – co jest znacznie poważniejsze – jest sprzecznością między dwoma postawami duchowymi i intelektualnymi.

Rozróżnienie między „kulturą śmierci" i „kulturą życia" objawia w tym kontekście całą swą moc i potencjał hermeneutyczny w stosunku do historii. Wyrażenia „kultura śmierci" i „kultura życia" – tak jak używa się ich w *Evangelium vitae* – odnoszą się bowiem do dwu postaw egzystencjalnych, dwu wyraźnie określonych form patrzenia na rzeczywistość, z których każda zakłada odrębny sposób myślenia, odrębny sposób pojmowania człowieka, świata i Boga, można by powiedzieć: dwie różne metafizyki. Z tej perspektywy dramat kultury współczesnej jest dramatem wypływającym ze współistnienia w jej ramach dwu przeciwstawnych postaw, z których każda dąży do wcielenia się w kulturę, tzn. do określania zachowań i instytucji naszej cywilizacji.

Kultura współczesna i „kultura śmierci" nie są oczywiście tożsame. Twierdzenie takie byłoby nie tylko oddaleniem się od tekstu Jana Pawła II, lecz również od jego intencji – w tej mierze, w jakiej wyrażają się one w tekście i mogą być z niego odczytane. Jego zdaniem „kultura życia" jest obecna w naszej współczesnej kulturze tak jak „kultura śmierci", co więcej: perspektywa historyczna tekstu Jana Pawła II uprawnia do stwierdzenia, że nowożytny proces historyczny rozpoczął się od pogłębienia świadomości implikacji płynących z afirmacji godności człowieka jako osoby, czego owocem była proklamacja praw człowieka. W tym sensie epoka nowożytna stanowi krok naprzód w stosunku do kultury średniowiecznej, charakteryzujący się przede wszystkim wyraźniejszą świadomością konsekwencji etycznych i kulturowych niektórych podstawowych prawd chrześcijańskich. „Kultura śmierci" byłaby z kolei wynikiem postępującego odejścia od tego pierwotnego pogłębienia świadomości.

Każdy znawca rozwoju myśli zachodniej w ciągu ostatnich wieków mógłby w tym miejscu zauważyć – jeśli przyjmiemy tę interpretację myśli Jana Pawła II, którą właśnie przedstawiliśmy – że odejście to zostało ułatwione przez dwuznaczności obecne w proklamacji praw człowieka i w intelektualnych przemianach, które ją poprzedziły. Jest to rzecz pewna. Jednak równie pewne jest, że Jan Paweł II – przynajmniej tak, jak my go rozumiemy – nie zapominając o tym, pragnie podkreślić inny aspekt rzeczywistości. Jego perspektywa nie jest historyczna, lecz performatywna. Tym, o co mu chodzi, nie jest wyjaśnienie przeszłości, lecz przygotowanie przyszłości. Dlatego przeszłość odczytuje na podstawie prawdy o człowieku, na którą otwierają doświadczenie i wiara, po to, aby odszukać w niej ślady, które prawdzie tej udało się pozostawić w minionych formach kultury, i aby odwołując się do nich pobudzić do coraz pełniejszego wcielania ideału.

Metodyka ta jest związana, z jednej strony, z sygnalizowanym już głębokim przekonaniem o pierwotnym charakterze afirmacji życia, a w konsekwencji wtórności i nienaturalności sceptycyzmu i strachu, tj. „kultury śmierci".

Z drugiej strony wiąże się ona z realizmem historycznym Papieża, z jego patrzeniem na okresy kulturowe jako na rzeczywistości złożone i z jego spontaniczną i głęboko zakorzenioną tendencją do patrzenia na człowieka jako na byt istniejący w historii, którą człowiek przekracza i którą osądza w oparciu o prawdę transcendującą czas, ale zawsze z wnętrza historii, doświadczając siebie jako części procesu, z którym czuje się solidarny i dlatego właśnie wnosi weń prawdę, z którą pozostaje w komunii.

„Europa siły racji: plus ratio quam vis, jest dziś śmiertelnie zagrożona przez Europę racji siły: plus vis quam ratio". Ponad dwa lata temu, 29 stycznia 1994 roku, ks. prof. Tadeusz Styczeń, otrzymując w Pamplonie doktorat honoris causa Wydziału Teologii, którego jestem członkiem, przypomniał słowa, które w 1410 roku rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego wypowiedział na Soborze w Konstancji w obronie rozumu przed siłą. Rzeczywiście, w XV wieku zbrojna potęga groziła zniszczeniem narodu polskiego, pozbawieniem go jego osobowości; dzisiaj – jak podkreślał prof. Styczeń – nie siła zbrojna, lecz siła egoizmu i braku wrażliwości zagraża zniszczeniem całej Europy, a nawet całej cywilizacji zachodniej, ponieważ siła kieruje się dziś szczególnie przeciw ludziom słabym, nie narodzonemu, którego pozbawia się możliwości istnienia – i dlatego siła ta zagraża człowiekowi jako takiemu[41].

Mając dzisiaj przywilej przemawiania w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, odwzajemniając wizytę, którą prof. Styczeń złożył w Uniwersytecie Nawarry, chciałbym uczynić również moim własnym ów starodawny okrzyk wiary w człowieka: plus ratio quam vis! Rozum potrafi dokonać więcej niż siła. Potrafi więcej – chociaż w niektórych momentach historii może wydawać się, że jest inaczej – ponieważ, jak przypomina Jan Paweł II w *Evangelium vitae*, rozum jest wyrazem życia, które jest większe niż życie ludzkie – ponieważ pochodzi od Boga. W imię tego życia, które jako życie Boże przezwycięża śmierć, możemy zawsze, również tu i teraz, z ufnością patrzeć w przyszłość i zaangażować nasze siły w służbę cywilizacji, która będzie rzeczywiście „cywilizacją miłości" i „kulturą życia". Taka jest nasza nadzieja – więcej: nasza pewność.

Tłum. z jęz. hiszpańskiego *Jarosław Merecki SDS*

---

[41] Pełny tekst przemówienia ks. prof. Tadeusza Stycznia SDS można znaleźć w „Ethosie" 7(1994) nr 28, s. 71-73.

CO TO JEST POSTMODERNIZM?

Andrzej SZAHAJ

CO TO JEST POSTMODERNIZM?

Postmodernizm nie wyskoczył jak królik z kapelusza. [...] Na jego pojawienie się pracowały latami rzesze modernistycznych artystów i filozofów, teoretyków kultury i socjologów. [...] najbardziej radykalna refleksja filozoficzna o charakterze modernistycznym przygotowała stosowny grunt dla postmodernizmu, który jest często jedynie postawieniem kropki nad „i", wyciągnięciem wszystkich wniosków z już gotowego materiału filozoficznego.

Jak śniegowa kula toczy się przez humanistykę współczesną dyskurs wokół postmodernizmu obrastając w setki tekstów i książek, dyskusji i konferencji. Coraz trudniej tego zjawiska nie zauważać. Ktoś jednak, kto chce poznać postmodernizm, staje przed nie lada zadaniem. Czego bowiem ma szukać? W którą stronę się zwrócić? Gdzie szukać jego śladów? Sprawa jest trudna, i to co najmniej z kilku względów. Po pierwsze więc dlatego, że postmodernizm to pojęcie worek, do którego beztrosko wrzuca się teksty, postacie i idee, tak, iż samo pojęcie traci już jakikolwiek odrębny i wyrazisty sens. Po drugie dlatego, że trudno rozeznać się w powodzi tekstów, które bądź same aspirują do miana postmodernistycznych, bądź też są postrzegane jako postmodernistyczne. Które z nich mogą stanowić przykład tekstów modelowych dla tej orientacji? Którzy autorzy dadzą się zaliczyć do „postmodernistycznego obozu"? Nie jest postmodernizm żadną szkołą w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, nie ma przez wszystkich akceptowanych liderów, jednoznacznej wykładni, idei bez wahania zaliczanych do jego twardego rdzenia. Po trzecie wreszcie dlatego, że z lektury wszystkich tych tekstów, które za postmodernistyczne uchodzą, studiowania poglądów postmodernistycznych autorów wyłania się obraz kilku różnych wersji postmodernizmu, wersji, dodajmy, przynajmniej częściowo sprzecznych.

Co zrobić ma w tej sytuacji ktoś, kto jak autor niniejszych słów podjął się zadania określenia tego, co jest postmodernizmem wbrew wszystkim przeszkodom powyżej nakreślonym? Sądzę przede wszystkim, iż nie da się uniknąć pewnej arbitralności. Obraz postmodernizmu, jaki kreślę w tym artykule, to obraz postmodernizmu widzianego moimi oczami, to mój postmodernizm („mój" w sensie badawczym, nie zaś aksjologicznym), i wcale nie twierdzę, że jedyny możliwy. Być może z dostępnego, niezwykle obfitego materiału da się wykroić przynajmniej kilka postmodernizmów. Niemniej chodzi mi raczej o odnalezienie tych wątków myślenia i sposobów pisania, co do których postmodernistycznego charakteru istnieje jakaś, przynajmniej elementarna, zgoda

wśród badaczy współczesnej filozofii czy szerzej – kultury. Nie jest bowiem postmodernizm tylko, czy nawet przede wszystkim sprawą filozofii. To raczej pewien opis stanu kultury uwzględniający zarówno codzienne zachowania ludzi, wzory myślenia i postępowania, jak i sztukę, politykę, częściowo religię i naukę, a wreszcie także filozofię. O niektórych przejawach postmodernistyczności będę się starał w swoim tekście wspomnieć, albowiem ich dokładne rozważenie znacznie przekroczyłoby jego ramy. Ponieważ tekst mój ma pełnić raczej funkcję wstępu do rozpoznania pewnej problematyki (takie było „zapotrzebowanie" „Ethosu" skierowane pod moim adresem), nie zaś jej gruntownego przeanalizowania, spodziewam się, iż moje postępowanie wyda się usprawiedliwione.

NOWOCZESNOŚĆ I PONOWOCZESNOŚĆ

Dyskurs wokół postmodernizmu jest ściśle związany z dyskursem wokół ponowoczesności. Wedle standardowych już rozróżnień przyjmuje się, iż nowoczesność i ponowoczesność to określenia całych epok kulturowych w dziejach Zachodu, gdy tymczasem modernizm i postmodernizm to nazwy połączonych ze sobą czymś na kształt Wittgensteinowskich rodzinnych podobieństw czy pokrewieństw zespołów teorii i przekonań etycznych, estetycznych oraz światopoglądowych, towarzyszących nowoczesności (modernizm) i ponowoczesności (postmodernizm). Oczywiście, przy bliższym wejrzeniu w istotę rzeczy sprawy się trochę komplikują. Na razie jednak przyjmijmy powyższe rozróżnienia jako dobry punkt wyjścia dla dalszych rozważań. W tym miejscu od razu pojawia się pytanie o zakres czasowy i treściowy zarówno nowoczesności, jak i ponowoczesności. Zdania w tej kwestii są podzielone. Dominujący jednak pogląd utożsamia narodziny nowoczesności z powstaniem kapitalizmu i dynamicznym procesem modernizacji świata Zachodu, jaki rozpoczął się w siedemnastym wieku i trwał mniej więcej do końca lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku. W tej perspektywie ponowoczesność obejmowałaby okres od lat sześćdziesiątych do dziś, przy czym jednak jej symptomy widoczne byłyby już znacznie wcześniej. Nie przekonują mnie ani próby rozciągnięcia nowoczesności w czasie aż po Renesans, ani tym bardziej usiłowania odnalezienia niektórych jej aspektów jeszcze wcześniej.

Po przyjęciu tej opcji za modernistyczne wypada uznać te wszystkie teorie i zespoły przekonań czy poglądów, które towarzyszyły wspomnianemu wcześniej procesowi modernizacji Zachodu wspierając go „ideologicznie", dostarczając legitymizacji, filozoficznego i światopoglądowego uzasadnienia i jednocześnie stymulując jego dynamikę oraz wyznaczając kierunki działania – jak i te, które wyrażając przeciwko niemu bunt odwoływały się w gruncie rzeczy do przesłanek podzielanych z obiektami swego ataku. W tej perspektywie do

rangi klasycznie modernistycznych opcji filozoficznych i światopoglądowych urasta Oświecenie oraz Pozytywizm, a myśl romantyczna stanowi przykład wewnątrzmodernistycznej reakcji na skrajność lansowanych przez nie rozwiązań. Z kolei postmodernizm można traktować jako filozoficzny i światopoglądowy wyraz ponowoczesności, zarówno przez nią stymulowany, jak i ją samą stymulujący. Powyżej naszkicowany obraz problemu mocno się jednak komplikuje, gdy weźmiemy pod uwagę, iż w przypadku różnych dziedzin kultury, a w szczególności sztuki i filozofii, wątki myślenia modernistycznego ukształtowały się na bazie refleksji sięgającej znacznie dalej w sensie czasowym niż, po Foucaultowsku pojmowana, tzw. doba klasycyzmu w Europie. Podobnie, choć w znacznie mniejszym zakresie, ma się rzecz z postmodernizmem. I tu także dałoby się zapewne odnaleźć cały szereg myślicieli protopostmodernistycznych. Zabieg ten wydaje się jednak mocno ryzykowny i raczej zaciemnia obraz całego problemu, niż go rozjaśnia. Dlatego też optowałbym za ograniczeniem refleksji nad modernizmem i postmodernizmem do ram tych orientacji w kulturze, które dają się w sensie czasowym i logicznym powiązać z nowoczesnością i ponowoczesnością, co nie przeszkadza, oczywiście, dopatrywać się g e n e z y postmodernizmu w pewnych orientacjach i zjawiskach późnomodernistycznych.

Pora teraz, aby w skrócie chociaż zidentyfikować najważniejsze cechy nowoczesności i ponowoczesności kulturowej po to, aby na tym tle dokonać następnie charakterystyki tego, co mogłoby odpowiednio uchodzić za modernizm i postmodernizm.

Wydaje się, iż najbardziej przekonującej charakterystyki procesów związanych z nowoczesnością dostarcza socjologia Maxa Webera. Jej założenia są powszechnie znane, tu przypomnijmy zatem jedynie kluczową dla zrozumienia kulturowych losów Zachodu tezę autora *Etyki protestanckiej* o odczarowaniu świata (a właściwie drugim odczarowaniu świata), jakie miało miejsce w Europie w okresie przejścia od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa nowoczesnego. „Wzrastająca intelektualizacja i racjonalizacja nie oznacza [...] wzrostu powszechnej wiedzy o warunkach życiowych, którym podlegamy. Oznacza ona coś innego: wiedzę o tym, albo wiarę w to, że gdyby t y l k o człowiek tego c h c i a ł, to m ó g ł b y w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – o p a n o w a ć przez k a l k u l a c j ę. Oznacza to jednak odczarowanie świata. Nie jesteśmy już jak dzicy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy te opanować lub przebłagać – rolę tę spełniają dziś techniczne środki i kalkulacja. To właśnie oznacza przede wszystkim intelektualizacja jako taka"[1].

---

[1] M. W e b e r, *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Egel, w: tegoż, *Polityka jako zawód i powołanie*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył M. Dębski, Warszawa 1989, s. 47n.

W powyższym cytacie odnajdujemy podstawową charakterystykę procesu odczarowania świata: oto w ludzkim stosunku do świata poczyna dominować nastawienie racjonalne (w sensie racjonalności instrumentalnej) zakładające możliwość osiągania ziemskich celów bez odniesienia do sił nadprzyrodzonych, jedynie przez odpowiednią kalkulację środków ze względu na zamierzony cel. Wprawdzie religijny przekaz światopoglądowy pozostaje wciąż istotnym elementem życia, jednakże jego posłanie coraz bardziej się sekularyzuje, sprowadzając się w ostateczności do życiowego zadania pomnażania bogactwa z nadzieją, iż sukces zawodowy stanie się znakiem przychylności Boga[2].

W wykonywaniu owego zadania niezwykle pomocna okazała się racjonalizacja wielu sfer życia. Jürgen Habermas pisze: „Weberowskie wyliczenie oryginalnych osiągnięć Zachodu przebiega od nowoczesnej nauki ze zmatematyzowaną teorią i kontrolowanym eksperymentem, przez racjonalną muzykę harmoniczną wraz z instrumentarium orkiestrowym – organami, fortepianem, skrzypcami, przez linearną i przestrzenną perspektywę w malarstwie, naukowo usystematyzowane prawo i wymierzanie sprawiedliwości przez jurydycznie wyszkolonych fachowych urzędników, poprzez racjonalną strukturę państwowej biurokracji, obliczalność obrotu prywatnoprawnego, kapitalistyczne przedsiębiorstwo z racjonalną księgowością, racjonalną organizacją pracy i technologią produkcji opartą na zastosowaniach nauk przyrodniczych, aż po zespół zagadnień, które Weber chciał wyjaśnić zracjonalizowanym spojrzeniem na świat właściwym etyce protestanckiej”[3]. W cytowanym tu tekście Habermas starannie rozważa różne aspekty Weberowskiej teorii racjonalizacji. Nie ma jednak potrzeby, aby analizę tę tutaj szczegółowo odtwarzać. Potrzebne natomiast wydaje się przywołanie innego fragmentu rozważań Habermasa. Oto zauważa on, iż jednym z zasadniczych rysów kulturowej racjonalizacji był rozpad „rozumu substancjalnego, który wyrażała religia i metafizyka, na trzy autonomiczne sfery. Są to: nauka, moralność i sztuka. Uległy one zróżnicowaniu, ponieważ scalające świat koncepcje religii i metafizyki rozpadły się. Od XVIII wieku problemy odziedziczone po tych starszych systemach światopoglądowych porządkowane były tak, aby mieściły się w szczególnych kategoriach istotności: prawdy, normatywnej słuszności, autentyczności i piękna. Mogły one być następnie rozważane jako zagadnienia wiedzy, sprawiedliwości i moralności albo gustu. Rozprawy naukowe, teorie moralności, prawoznawstwo, a także

---

[2] Zob. t e n ż e, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994, s. 65-76; śladami Webera podążali Th. W. Adorno i M. Horkheimer w swej klasycznej już pracy pt. *Dialektyka Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

[3] J. H a b e r m a s, *Aspekty racjonalności działania*, tłum. A. Szahaj, w: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A. M. Kaniowski, A. Szahaj, Warszawa 1987, s. 112.

wytwarzanie sztuki oraz krytyka artystyczna mogły z kolei być zinstytucjonalizowane"[4].

Podsumujmy: racjonalizacja rozumiana po Weberowsku wiązała się z rozpadem homogenicznej formy kultury typowej dla społeczeństw tradycyjnych i polegała na ukonstytuowaniu się autonomicznych względem wartości światopoglądowych (głównie religijnych) sfery aktywności materialno-produkcyjnej i nowoczesnej biurokracji – z jednej strony oraz trzech autonomicznych zarówno względem siebie, jak i wobec wszystkich innych elementów kulturowego świata sfer kultury: nauki, moralności i sztuki – ze strony drugiej. Sfery te, wraz z działalnością materialno-produkcyjną, stanowiły wcześniej pewną całość podporządkowaną realizacji wyróżnionych wartości, mitycznych bądź religijnych. Jak twierdzi Habermas, od tego momentu nauka poczęła się orientować na prawdę, moralność wraz z prawem, na normatywną słuszność, sztuka zaś na autentyczność[5]. W każdej z tych dziedzin utwierdziła się na dobre oświeceniowa kategoria postępu. W perspektywie ideologii postępu pozostawało tylko kwestią czasu, kiedy nauka rozpozna ostateczną prawdę o świecie przyrodniczym i społecznym, moralność i prawo odkryją wreszcie absolutną słuszność (Normę) wynikającą tylko z Rozumu, nie będącą zaś wynikiem religijnej perswazji, a sztuka wyrazi wreszcie pełną prawdę o człowieku penetrując najgłębsze sfery jego psychiki. Ideologia owa rozciągała się na całą kulturę. Rozum miał wprowadzić życie ludzkie na ścieżki nieustannego samodoskonalenia, wyrywając z korzeniami stare przesądy. Nauka – koło zamachowe nowoczesności – została wprzęgnięta w rydwan postępu, dostarczając wiedzy, która z jednej strony wzmacniała techniczno-technologiczny potencjał ludzkości (nauki przyrodnicze), z drugiej zaś ustanawiała racjonalne standardy życia społecznego (nauki humanistyczne i społeczne) przyczyniając się do wprowadzenia innowacji do praktyki edukacyjnej, sądowniczej czy psychoterapeutycznej. Wiara w dobroczynne skutki podboju przyrody i wzmacniania potencjału produkcyjnego społeczeństwa była na porządku dziennym. Ideologia pracy, produkcji i zysku stanowiła zaplecze motywacyjne nieustannej ekspansji kapitalistycznego systemu społecznego. Na płaszczyźnie politycznej nowoczesność wyraziła się zorganizowaniem życia politycznego przez partie występujące w imieniu określonych klas czy grup społecznych i zawzięcie walczące o władzę w ramach demokratycznej gry politycznej. Milczącym założeniem było, że to, co ważne politycznie, rozgrywa się na forum parlamentu i życia partyjnego, w rozgrywce politycznej liczą się zaś jedynie klasy i grupy silne, liczne i zorganizowane hierarchicznie na wzór organizacji wojskowych.

---

[4] J. H a b e r m a s, *Modernizm – niedopełniony projekt*, tłum. A. Sobota, „Odra" 1987, nr 7-8, s. 47; zob. też: A. S z a h a j, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990, rozdz. II.

[5] Zob. tamże.

Gra o władzę i dominację odbywa się na szczytach hierarchii politycznej organizacji społeczeństwa, transmisja władzy zaś jest procesem biegnącym od góry ku dołowi, od centrum ku peryferiom.

Tak w wielkim uproszczeniu można by scharakteryzować główne cechy nowoczesnej formacji kulturowo-cywilizacyjnej. Teraz wypada powiedzieć kilka słów o tym, co miałoby z grubsza charakteryzować epokę ponowoczesności. Najlepiej jej cechy oddaje sam dyskurs postmodernistyczny, który nieco dalej spróbuję przedstawić dokładniej. W tym miejscu chciałbym zatem jedynie powiedzieć, że istnieje daleko posunięta zgoda co do tego, iż epokę ponowoczesną trzeba łączyć z nadejściem społeczeństw postindustrialnych. W nich to, wedle klasyka analizy postindustrializmu D. Bella, paradygmat produkcji zastępowany jest paradygmatem konsumpcji, cywilizacja węgla i stali – cywilizacją informacji. Państwo wyzbywa się coraz bardziej swej władzy ekonomicznej na rzecz wielkich ponadnarodowych korporacji, kapitał staje się niesłychanie mobilny, zachodzi akceleracja procesów sprzężenia pomiędzy produkcją a nauką, przejście od gospodarki produkcji dóbr do gospodarki usług. W społeczeństwie poczyna dominować klasa profesjonalnych pracowników usług i administracji oraz technokratów; wiedza teoretyczna – zarówno w naukach przyrodniczych, jak i społecznych – staje się głównym źródłem społecznej innowacji[6]. Obowiązkiem społecznym jest teraz nie tyle praca, ile raczej konsumpcja[7]. Przy czym, jak twierdzi wybitny francuski socjolog kultury – Jean Baudrillard, nie tyle jest to konsumpcja dóbr materialnych, ile przede wszystkim znaków i komunikatów produkowanych w ogromnej ilości przez współczesne media. Inflacyjnej („obscenicznej") nadprodukcji komunikatów towarzyszy pogłębiająca się obojętność publiczności niezdolnej już do ich wchłaniania. Ludzie zamieszkują coraz bardziej sztuczną rzeczywistość simulacrów, rozumianych jako obrazy i znaki, które „wyemancypowały się od swego znaczenia" i stały się „kopią bez oryginału", „mapą bez terytorium", hiperprzestrzenią złożoną z coraz szybciej wirujących informacji[8]. Ich udziałem staje się k u l t u r a m o z a i k o w a („patchworkowa"), sfragmentaryzowana, niekoherentna i zdecentralizowana[9].

Na płaszczyźnie politycznej wielka polityka epoki nowoczesnej, ze swymi aksjomatami walki o władzę i zaspokajania ambicji wielkich podmiotów spo-

---

[6] Zob. D. B e l l, *The Coming of Post-industrial Society*, Harmodsworth 1976; M. R o s e, *The Post-modern and the Post-industrial*, Cambridge 1992.

[7] Zob. J. B a u d r i l l a r d, *Consumer Society*, w: tegoż, *Selected Writings*, red. M. Poster, Cambridge 1992.

[8] Zob. t e n ż e, *The Masses. The Implosion of the Social in the Media*, w: *Selected Writings*; zob. A. S z a h a j, *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, „Kultura Współczesna" 1994, nr 1.

[9] Zob. J. B a u d r i l l a r d, *Gra resztkami* (wywiad przeprowadzony przez M. Titmarsha i S. Mele), tłum. A. Szahaj, w: *Postmodernizm i filozofia*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.

łecznych, zostaje podana w wątpliwość na rzecz polityki uprawianej w obronie grup mniejszościowych, dyskursów marginalnych, a z drugiej strony idei globalnych (np. o charakterze ekologicznym). Tak zwane nowe ruchy społeczne walczą o poszanowanie odrębności kulturowej i obyczajowej w imię lokalnych interesów i wspólnot, rezygnując zarazem z hierarchicznej organizacji wewnętrznej i chęci zdobycia władzy w skali całego państwa. Powstają one w celu rozwiązania konkretnych problemów społecznych i znikają, gdy tylko cel uda się osiągnąć bądź też sytuacja polityczna ulegnie zmianie.

Pora teraz, aby po tej krótkiej i z konieczności ogólnikowej charakterystyce nowoczesności i ponowoczesności, przejść do ukazania tego, jak te epoki kulturowe przejawiają się w sferze idei im towarzyszących oraz jakie przesądzenia poznawcze i aksjologiczne im towarzyszą. Naszą refleksję skoncentrujemy na dwóch sferach kultury, a mianowicie na filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii kultury i filozofii wiedzy, oraz na filozoficznej refleksji nad sztuką. Od tej ostatniej rozpoczniemy, albowiem to właśnie zjawiska zachodzące w sztuce współczesnej dały impuls całej postmodernistycznej debacie.

MODERNIZM I POSTMODERNIZM W SZTUCE I W FILOZOFICZNEJ REFLEKSJI NAD SZTUKĄ

Modernistyczne ambicje sztuki ujawniły się z całą mocą w idei awangardy pojmowanej jako grupa artystów wyznaczających kierunek jej rozwoju, jako forpoczta „nowego", arbiter postępu w sztuce i bezlitosna maszyna do tropienia naiwności „tego, co przebrzmiałe". Awangarda narzucając nowy kierunek w sztuce potwierdzała jeden z głównych jej modernistycznych aksjomatów: oto sztuka rozwija się po linii prostej, gdzie to, co nowe, zastępuje to, co stare, co odchodzi raz na zawsze w przeszłość. W perspektywie modernistycznej sztuka (tak jak nauka, na której się wzoruje) chce uczyć i wychowywać, dociekać prawdy i w sposób właściwy sobie odzwierciedlać oraz analizować rzeczywistość społeczną i naturę ludzką. Dążąc do emancypacji człowieka pojmuje siebie jako oręż walki z niesprawiedliwością społeczną, wierząc w postęp nie tylko na płaszczyźnie artystycznej, ale i społecznej. Ufa w możliwość ciągłego doskonalenia się człowieka, pożąda autentyczności wyrazu i czystości stylistycznej. Poszukując oryginalności uznaje nowatorstwo i eksperyment artystyczny za podstawowe wehikuły artystycznej zmiany. Skrótowo rzecz ujmując, modernizm w sztuce cechuje: 1. ustanowienie nowości, oryginalności i eksperymentatorstwa jako podstawowych wartości estetycznych towarzyszących uprawianiu sztuki; 2. wyniesienie podmiotowości artysty do rangi jedynego źródła dzieła sztuki, a poszukującej autentyczności jego eksploracji do rangi głównego mechanizmu twórczości; 3. przekonanie o istnieniu postępu

w sztuce, czego pochodną jest idea awangardy jako grupy artystów wyznaczających jego kierunek; 4. skierowanie uwagi na medium artystyczne jako nośnik specyficznie i wciąż głębiej penetrowanych możliwości artystycznego wyrazu; 5. nadanie sztuce wymiaru filozoficznego przez obudowanie jej stosownymi programami filozoficznymi i manifestami estetycznymi; 6. nadanie sztuce wymiaru politycznego i społecznego przez przyznanie jej misji emancypacyjnej wobec opresywnej rzeczywistości politycznej i społecznej, z jednoczesnym zrównaniem awangardowości z postępowością polityczną.

Sztuka postmodernistyczna neguje dziedzictwo modernizmu w większości powyżej nakreślonych aspektów. Rezygnuje z terroru oryginalności i pożądania tego, co nowe, na rzecz swobodnej gry z tradycją, dowolnego mieszania stylów, korzystania pełnymi garściami ze wszystkich wypracowanych dotąd chwytów i technik artystycznych. Podmiotowość artysty przestaje być dla niej podstawowym źródłem twórczości, żywi się ona bowiem samą sobą, nie bojąc się „kanibalizacji wszystkich stylów"[10] i „radykalnego eklektyzmu" [11]. Zrywając z linearną wizją rozwoju traktuje całą swą przeszłość jako wciąż żywą i godną wzięcia pod uwagę. Ignoruje oskarżenia o epigońst wo i wtórność jako typowe dla modernizmu, przywołując dodatkowo konieczność ironii jako filtru, przez który patrzy się na przeszłość i tradycję. W słynnym fragmencie swego posłowia do *Imienia róży* Umberto Eco pisze: „Postmodernistyczna odpowiedź na modernizm to uznanie, że przeszłość trzeba zrewidować podchodząc do niej ironicznie i bez złudzeń – nie można jej bowiem unicestwić, gdyż to doprowadziłoby do zamilknięcia. O postawie postmodernistycznej myślę jak o postawie człowieka, który kocha jakąś nader wykształconą kobietę i wie, że nie może powiedzieć jej «kocham cię rozpaczliwie», ponieważ wie, że ona wie (i że ona wie, że on wie), iż te słowa napisała już Liala. Jest jednak rozwiązanie. Może powiedzieć: «Jak powiedziałaby Liala, kocham cię rozpaczliwie». W tym miejscu, uniknąwszy fałszywej niewinności, oznajmiwszy jasno, że nie można już mówić w sposób niewinny, powiedziałby jednak ukochanej to, co chciał jej powiedzieć: że ją kocha, ale że ją kocha w epoce utraconej niewinności. Jeśli kobieta zgodzi się na tę grę, będzie to dla niej mimo wszystko wyznanie miłości. Żadne z obojga rozmówców nie będzie czuło się niewinne, oboje zaakceptowali wyzwanie przeszłości. Wyzwanie rzucone przez to, co zostało już powiedziane i czego nie da się wyeliminować; oboje uprawiać będą świadomie i z upodobaniem grę ironii... Ale też uda się im raz jeszcze mówić o miłości"[12]. Fragment ten ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia koniecz-

---

[10] F. J a m e s o n, *Postmodernizm, or the Cultural Logics of Late Capitalism*, London 1991, s. 18.

[11] Ch. J e n c k s, *The Emergent Rules*, w: *Postmodernism. A Reader*, red. T. Docherty, New York 1993, s. 283.

[12] U. E c o, *Dopiski na marginesie „Imienia róży"*, tłum. A. Szymanowski, w: tegoż, *Imię róży*, Warszawa 1987, s. 618.

ności obecności ironii w sztuce współczesnej, a przynajmniej w sztuce postmodernistycznej. Utraciwszy niewinność tego, co czynione po raz pierwszy, sztuka ta pozwala sobie na jawne cytaty z dzieł przeszłości, aby wdać się w wyrafinowaną grę z własną tradycją.

Właśnie pojęcie i r o n i c z n e j g r y nie wolnej od elementów komizmu najlepiej oddaje charakter sztuki postmodernistycznej. I nie jest to jakiś nowy styl, który zostanie w przyszłości zastąpiony innym, to raczej znak wyczerpania się modelu sztuki jako linearnego następstwa stylów, jako ciągłego poszukiwania tego, co absolutnie nowe. Sztuka postmodernistyczna jest wyrazem przekonania, iż model jej uprawiania, zakładający istnienie wciąż nieodkrytych idei artystycznych, technik i chwytów, odszedł w przeszłość[13]. Nie sposób bowiem przesunąć granic eksperymentu w sztuce poza to, czego dokonały awangardy wszystkich jej dziedzin (nie zamalowane płótno, czysta kartka papieru, cisza, chaos obrazów, słów, zatarcie granicy pomiędzy sztuką i życiem). W tym też sensie można powiedzieć, iż awangarda w sztuce nie jest już dłużej możliwa, postmodernizm zaś jest wyrazem nastania czasów p o s t a w a n g a r d y. Zygmunt Bauman podsumowując obecną sytuację w sztuce powiada, iż w obliczu zmierzchu pewności co do kierunku „postępu" i zatraty stabilnego systemu odniesienia kulturowego, wedle którego można by określić współrzędne jej marszu poprzez dzieje, w obliczu zniknięcia „linii frontu, wedle której można byłoby określić, co jest ruchem naprzód, a co cofaniem się, zamiast armii regularnej – bitwy toczą oddziały partyzanckie; zamiast ofensywy o z góry zadanych celach strategicznych toczą się nie kończące się potyczki miejscowe pozbawione planu ogólnego; nikt nikomu drogi nie toruje i nikt nie oczekuje, że za nim pójdą inni"[14].

Sztuka postmodernistyczna rezygnuje z typowych dla sztuki modernistycznej ambicji: poszukiwania prawdy, pomocy w emancypacji jakichś grup społecznych, kreowania jakichś nowych (postępowych) światopoglądów. W tym sensie nie chce już konkurować z nauką czy filozofią. Stara się raczej z nimi flirtować, często żartobliwie, tak jak flirtuje z kulturą masową i kiczem. Wydaje się, iż stara się ona „sprzedać" na dwóch płaszczyznach jednocześnie: na płaszczyźnie wyrafinowanej, erudycyjnej gry z tradycją, której pełne rozszyfrowanie wymaga uruchomienia przez odbiorcę rozległej kompetencji estetycznej, filozoficznej, historycznej, a czasem nawet – naukowej; na płaszczyźnie zmysłowej przyjemności estetycznej, odwołującej się do radości obcowania z opowieścią, intrygą, melodią czy malowidłem. Dlatego też sztuka ta jest programowo wprost n i e c z y s t a stylistycznie, eklektyczna, pod-

---

[13] Zob. R. K o l a r z o w a, *Ewolucja muzyki, przełom modernistyczny – teoria i praktyka*, w: *Adorno – między moderną a postmoderną*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991.

[14] Z. B a u m a n, *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*, „Teksty Drugie" 1994, nr 5/6, s. 172.

wójnie kodowana – jak powiada Charles Jencks, co oznacza, że pozwala ona „czytać to, co teraźniejsze, w przeszłości, podobnie jak przeszłość w tym, co teraźniejsze”[15].

WIEDZA I WŁADZA POSTMODERNISTYCZNA

Refleksja nad poznaniem w postmodernizmie ma wyraźnie antyscjentystyczny charakter. Postmoderniści odmawiają bowiem nauce nie tylko prawa do posiadania jakiegoś patentu na prawdę, lecz także podają w wątpliwość jej wartości czysto utylitarne. Ta druga sprawa pojawia się jednak w refleksji postmodernistycznej raczej marginesowo. Niewątpliwie ważniejsza jest demitologizacja nauki, jaka dokonuje się na gruncie postmodernizmu. Postmoderniści bezlitośnie obnażają naiwności wszelkich tych sposobów patrzenia na naukę o proweniencji głównie pozytywistycznej, które starają się obdarzyć ją jakąś wzorcową racjonalnością, odkryć w niej jakąś ponadhistoryczną metodę czy też jakieś inne walory poznawcze, które wynosiłyby ją ponad inne dziedziny kultury. W perspektywie postmodernistycznej sens traci klasyczne rozróżnienie na doxa i episteme, wszelkie poznanie jest bowiem odwołalne, historycznie – a przede wszystkim kulturowo – określone. W tle każdego kryją się pewne przesądzenia. To one także określają to, co uchodzić będzie w danej formie poznania za istniejące. W tym też sensie rzeczywistość poznania jest zawsze względna wobec przyjętych z góry założeń, jest ona zawsze rzeczywistością kulturowo konstruowaną[16] lub inaczej: rzeczywistością wewnętrzną względem przyjętych wcześniej ogólniejszych założeń[17]. Dlatego również i o prawdzie można mówić tylko uwzględniając kontekst danej teorii czy szerzej: danej kultury i wspólnoty społecznej. Pojęcie prawdy, pojmowane na sposób absolutystyczny czy nawet taki, który zakłada możliwość zignorowania kulturowego wpływu na poznanie, jest nieuzasadnione. Nie sposób bowiem wyrwać się poza kontekst danej kultury i danego języka po to, aby spojrzeć na poznanie z zewnątrz, z Boskiego Punktu Widzenia, jak o tym mówią Hilary Putnam i Richard Rorty[18].

---

[15] Ch. Jencks, *The Emergent Rules*, s. 289; zob. też wyjaśnienie koncepcji Jencksa „podwójnego kodowania”, w: M. Rose, *Postmodernizm: rozważania nad teorią i praktyką innowacji*, w: *Estetyka na świecie*, red. M. Gołaszewska, t. 3, Kraków 1991.

[16] Zob. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Wstęp do nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 22.

[17] Zob. H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge 1992, s. 113.

[18] Zob. tamże, s. 4-29; R. Rorty, *Putnam i groźba relatywizmu*, tłum. A. Szahaj, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995.

Postmodernizm w poznaniu odrzuca zatem założenie o istnieniu dwu odrębnych jakościowo światów: „jakiegoś świata poznawanego o określonych, istniejących wcześniej i niezależnie od poznania właściwościach, świata będącego przedmiotem wiedzy, oraz samej wiedzy, która do świata poznawanego się przybliża; światów, z których jeden (wiedza) jakby ściga drugi (przedmiot). Dopóki pozostajemy na gruncie wiedzy pojęciowej, nie mamy do dyspozycji żadnych środków, by dotrzeć do jakiejś «czystej», «prawdziwej» rzeczywistości, usytuowanej przed lub poza kategoriami naszej wiedzy"[19].

Podsumowując można by zatem powiedzieć, iż poznanie z punktu widzenia postmodernizmu ma charakter na wskroś k u l t u r o w y, k o n t e k s t o w y, h i s t o r y c z n y, k o n w e n c j o n a l i s t y c z n y i a n t y e s e n c j a l i s t y c z n y. Zgodnie z ogólnym h o r y z o n t a l n y m nastawieniem całej postmodernistycznej formacji także i poznanie jest postrzegane przez filozofów postmodernistycznych jako rozgrywające się całkowcie w obrębie wspólnoty ludzkiej i kultury, modernistyczna (wertykalna) zaś relacja podmiot-przedmiot jest zastępowana relacją podmiot-podmiot[20]. O prawdzie zaś sądzi się, że jest ona raczej w y t w a r z a n a niż odkrywana, podobnie jak sądzi się o faktach, w tym faktach naukowych, że stanowią one jedynie rezultat zmiennego consensusu wspólnoty badawczej, nie zaś „twarde" i niezależne od wpływów podmiotowych dane. Consensus ów jest też jedyną podstawą intersubiektywności wiedzy, stanowiąc o jej – zawsze względnej – obiektywności. W perspektywie postmodernistycznej cała klasyczna epistemologia, bez względu na jej wewnętrzne zróżnicowanie, jawi się jako historyczny wynalazek, przygodny rezultat wielu większych i mniejszych przemian w kulturze europejskiej, osadzenia się w niej wielorakich przesądzeń co do natury świata i relacji doń człowieka. To samo dotyczy nauki nowożytnej. Stanowi ona rezultat splotu różnych, przygodnych okoliczności, m u t a c j i k u l t u r o w y c h upowszechnionych dzięki sprzyjającym warunkom społecznym. W tym też sensie można powiedzieć, iż w epistemologicznej opcji filozoficznej oraz w nauce nie ma niczego naturalnego, tak jak nie ma niczego naturalnego w kulturze jako takiej. Nasze odczucie oczywistości pewnych nastawień i sądów wynika jedynie z zapomnienia ich kulturowego, w szczególności – metaforycznego źródła. To, co jawi się nam jako obiektywnie istniejące, jest w istocie rzeczy polem martwych metafor (metafor, które „umarły na dosłowność"[21]), my zaś bierzemy owe martwe metafory za „twardą" rzeczywistość.

---

[19] Z y b e r t o w i c z, dz. cyt., s. 101.

[20] Zob. tamże, s. 98.

[21] R. R o r t y, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge 1989, s. 18.

Szczególną uwagę postmodernistów przyciąga język. Spośród różnych sposobów patrzenia nań za przebrzmiały uważają ten, który żywi nadzieję na zneutralizowanie jego wpływów na nasze poznanie, uczynienie go przejrzystym medium odzwierciedlania rzeczywistości, biernym mechanizmem rejestracji faktów. Antyreprezentacjonizm – tak charakterystyczny dla postmodernistów – zakłada, że język nie odzwierciedla niczego poza samym sobą. Jest on raczej kreatorem świata, nie zaś jego zwierciadłem, raczej narzędziem naszego działania niż pasywnym instrumentem rejestrowania czegoś, co leży poza nim[22]. Jego znaczenia traktują o innych znaczeniach, teksty o innych tekstach, nie zaś o jakichś bytach leżących na zewnątrz języka[23]. Ów słynny już intertekstualizm i antylogocentryzm postmodernistów implikuje pojmowanie kultury jako nie kończącego się procesu majsterkowania zastanymi znaczeniami i tekstami po to, aby za pomocą nowych metafor tworzyć nowe kulturowe światy (nowe teksty), przy czym żaden z tych tekstów nie może sobie rościć prawa do odzwierciedlania czy uobecniania w sobie czegoś innego niż jakiś inny tekst. Tekstualność świata i kultury (a dla postmodernistów w pewnym sensie nie ma świata poza kulturą) decyduje też o tym, że sztywne granice pomiędzy różnymi dziedzinami nauk czy też pomiędzy nauką, sztuką a filozofią lub literaturą, opowieścią a teorią wydają się postmodernistom konwencjonalne i nieuzasadnione. Tam, gdzie w grę wchodzą teksty, a zatem w istocie rzeczy wszędzie, otwiera się królestwo ich ciągłych interpretacji i reinterpretacji, kontekstualizacji i rekontekstualizacji, w którym gatunkowa odmienność nie ma znaczenia.

Postmodernizm nie jest jednak solipsyzmem. Istnienie świata na zewnątrz wychodzi na jaw w ludzkiej praktyce i w oporze, jaki świat jej stawia, jednakże wszystko, co o świecie możemy powiedzieć, przynależy do porządku mowy, czyli języka, a ten rządzi się już swymi własnymi regułami. Język jest w perspektywie postmodernistycznej zbiorem dyskursów walczących ze sobą o dominację[24]; jego znaczenia kreują „gabinet luster", w którym każde znaczenie w innym się przegląda[25]; teksty przezeń kreowane osadzają się amorficznie jedne na drugich, tworząc pozbawioną pozajęzykowego podłoża „rafę koralową tekstów"[26] lub też kłącze[27]. Gdy metafory, które stanowią główny wehikuł

[22] Zob. tenże, *Introduction: Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism*, w: tegoż, *Philosophical Papers*, t. 1: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge 1991.

[23] Zob. J. Derrida, *Pozycje*, tłum. B. Banasik, „Colloquia Communia" 1988, nr 1/3, s. 29.

[24] Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977; tenże, *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie" 1988, nr 6.

[25] Zob. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*.

[26] Zob. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, s. 16.

[27] Zob. G. Deluze, F. Guattari, *Kłącze*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia" 1988, nr 1/3.

zmiany kultury, umierają na dosłowność, nasz świat uzyskuje status oczywistości, a wtedy pojawiają się typy refleksji naukowej, religijnej czy etycznej, które chciałyby ten stan zamrozić. Pojawiają się mianowicie dążenia, aby jakiś dyskurs uprzywilejować, uczynić centralnym dla całej kultury. Refleksja postmodernistów skierowana jest przeciwko próbom ustawienia w centrum kultury jakiegokolwiek dyskursu. W tym też sensie ma ona wyraźnie antyfundamentalistyczny charakter: żaden typ dyskursu nie może sobie rościć nadrzędności w kulturze, ostatecznej prawdy, całkowitej pewności i całego dobra. Idzie raczej o to, aby wszystkie owe dyskursy utrzymywać w stanie owocnej dyskusji, wewnętrznego napięcia i potencjalnego zatargu i nie zapominać przy tym o tych, którzy zostali pozbawieni możliwości posiadania własnego dyskursu, snucia własnych opowieści. W tym też sensie można powiedzieć, że postmodernizm jest radykalnie pluralistyczny, stawia sobie za zadanie nagłośnienie niesłyszalnych dyskursów słabszych, wydobycie na jaw tego, co zapomniane, i oddanie sprawiedliwości temu, co zepchnięte na margines[28]. Przy tym wszystkim postmoderniści są na ogół krytycznie nastawieni wobec koncepcji człowieka obdarzonego niezmienną naturą i będącego podstawą dla nowożytnej doktryny humanizmu[29]. Niemniej w ich refleksji dochodzi do głosu pewna bardzo osłabiona wersja humanizmu, wedle której chociaż na człowieka trzeba patrzeć jak na twór przygodnych okoliczności kulturowych i historycznych pozbawiony jakichś metafizycznych niezmienników czy choćby trwałej tożsamości, jako rezultat oddziałujących na niego dyskursów i gier językowych, w jakich uczestniczy, to jednak z drugiej strony tylko jego dążenie do wewnętrznej autonomii, wolności i prawa do wyrażania swej odmienności (indywidualności) może stanowić zaczątek jakiejś pozytywnej etyki postmodernistycznej. W tym też sensie trzeba powiedzieć, iż postmodernizm nie jest nihilizmem. Nie starając się budować jakichś nowych kodeksów etycznych, bardziej zawierzając elementarnej wrażliwości moralnej niż społecznie obowiązującym wzorom etycznym, zwracając się przeciwko wszelkim uniwersalistycznym utopiom i totalizującym dyskursom, wielkim, ujednolicającym historię narracjom[30],

---

[28] Zob. J. F. Lyotard, *Kondycja postmodernistyczna*, tłum. A. Taborska, „Literatura na Świecie" 1988, nr 8/9, szczególnie paragraf pt. *Uprawomocnienie przez paralogię*; tenże, *Judiciousness in Dispute or Kant after Marx*, w: *Lyotard Reader*, red. A. Benjamin, Oxford 1989; J. F. Lyotard, J. F. Thebaud, *Just Gaming*, Manchester 1985; zob. też: K. Wilkoszewska, *Jean François Lyotarda pojęcie postmodernizmu*, w: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, red. T. Szkołut, Lublin 1992; A. Zeidler-Janiszewska, *O estetyce oporu J.F. Lyotarda*, w: tamże; M. Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań 1994.

[29] Zob. P. M. Rosenau, *Post-Modernist and the Social Sciences: Insights, Inroads and Intrusions*, Princeton 1992, s. 47n.

[30] Zob. Lyotard, *Kondycja postmodernistyczna*.

postmoderniści akcentują wagę jednostkowej autonomii, różnorodności i odpowiedzialności, co przypomina nieco nastawienie egzystencjalistów, lecz pozbawione jest całego dramatycznego i metafizycznego zaplecza ich filozofii. Trzeba jednak pamiętać, iż istnieją pomiędzy postmodernistami istotne różnice w sprawach etycznych. I tak na przykład, Jean-François Lyotard głosi wagę zatargu i różnicy rozumianych jako narzędzie koniecznego sprzeciwu wobec niesprawiedliwości narzucanych dyskursów, gdy tymczasem Richard Rorty opowiada się za budową „planetarnego społeczeństwa demokratycznego" wspierającego się na powszechnej solidarności z tymi, którzy cierpią ból i upokorzenie. Gdy pierwszy szuka etycznych impulsów w sztuce pozostając nieufnym wobec klasycznej polityki, drugi stara się odnowić liberalizm polityczny[31].

Najwięcej nadziei w ponowoczesności pokłada jednak Zygmunt Bauman, starannie unikający, nawiasem mówiąc, przypisania do postmodernistycznego „obozu". Wedle Baumana nowoczesność była w dziejach Zachodu tą epoką, którą cechowała tęsknota do czystości, jednoznaczności, wyraźności, porządku i pewności. To w imię tych właśnie wartości nowocześni „prawodawcy" (filozofowie, naukowcy, politycy) starali się doprowadzić do powstania homogenicznego społeczeństwa, używając w tym celu „ogrodniczego" państwa. W ten sposób zaprojektowany został pewien sztuczny porządek, który przeciwstawiono chaosowi naturalności. W tym fakcie Bauman upatruje przyczyny nieszczęść nowoczesnego świata. Szybko okazało się bowiem, że pożądająca porządku i czystości (rasowej, klasowej, narodowej, światopoglądowej, moralnej, kulturowej) „ogrodnicza" kultura nowoczesności okazała się bezlitosna dla tych mniejszościowych grup narodowych i społecznych, które wymykały się procesom ujednolicenia, skazując się na piętno odmienności (na piętno bycia „chwastem"). Ich sytuacja zmienia się radykalnie w ponowoczesności, albowiem w świecie, w którym wszyscy są bądź też chcą być inni, traci sens pojęcie odmienności rozumianej jako skaza. Gdy nie ma już jednoznacznych drogowskazów co do kierunku społecznego marszu, gdy ideologia postępu wsparta na oświeceniowym micie rozumu, który teraz jawi się jako opresywny i totalizujący wszystko, czego się dotknie, wydaje się przebrzmiała, gdy rynek uogólniony na wszystkie sfery życia ludzkiego domaga się nowości i odmienności, gdy przychodzi żyć budując swe życie na lotnych piaskach przygodności, w poczuciu ambiwalencji dokonywanych wyborów i ryzyka, na które nie ma lekarstwa – w przeszłość odchodzi zgubna dla losów Zachodu tęsknota do wyspekulowanego porządku, jednoznaczności i pewności. I chociaż koszty życia w stanie ambiwalencji są wysokie, z czego Bauman zdaje sobie sprawę,

---

[31] O różnicach w etycznych stanowiskach Lyotarda i Rorty'ego, a także innych filozofów zaliczanych do postmodernistycznego „obozu" piszę obszernie w: A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996.

to jednak zyski przewyższają tu straty. W ponowoczesności widzi on zatem szansę życia wprawdzie trudnego, ale godnego istoty ludzkiej[32].

KILKA UWAG O GENEZIE POSTMODERNIZMU

Postmodernizm nie wyskoczył jak królik z kapelusza. Nie jest on wyrazem kaprysów kilku wpływowych intelektualistów. Na pojawienie się postmodernizmu pracowały latami rzesze modernistycznych artystów i filozofów, teoretyków kultury i socjologów. Nie ma tu miejsca, aby sąd ten szerzej uzasadniać. Wystarczy, że wskażę jedynie na te nurty myślenia, które jeśli tylko były głęboko przemyślane, niosły w sobie już postmodernistyczne morały.

Sytuacja w sztuce wydaje się najklarowniejsza. Postmodernizm jest tu niewątpliwie rezultatem wyczerpywania się modernistycznej energii sztuki, doprowadzeniem jej autorefleksji do krańca, znamieniem zmęczenia własnym posłannictwem i wyrazem dążeń do wyrwania się spod presji obligacji społecznych i filozoficznych. Grunt do postmodernistycznego przełomu przygotowały takie orientacje, jak: pop-art – zacierający granice pomiędzy kiczem i sztuką wysoką, podważający zsakralizowany stosunek artysty do swej działalności, wystawiający sztukę na wpływy reklamy i mediów; konceptualizm – zastępujący przedmiot artystyczny czystą refleksją i intronizujący namysł filozoficzny na miejsce zmysłowej przyjemności estetycznej, doprowadzający w ten sposób do skrajności poznawczą, quasi-naukową linię rozwoju sztuki modernistycznej; i wreszcie hiperrealizm – toczący wyrafinowany dyskurs o możliwości przedstawienia, dyskurs prowadzący w efekcie do uznania konwencjonalności jego najbardziej oczywistych (mimetycznych) form. Poczucie wyczerpania możliwości kontynuowania modernistycznej linii patrzenia na sztukę, jakie stało się udziałem artystów w okresie tzw. drugiej awangardy, zaowocowało zwróceniem się ku ironii i pastiszowi[33].

---

[32] Zob. Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London 1992; tenże, *Morality, Immorality and Other Life Strategies*, Cambridge 1992; tenże, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992; tenże, *Postmodern Ethics*, Oxford 1993; tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994; tenże, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995; tenże, *Life in Fragments*, Oxford 1995.

[33] W sprawie roli pastiszu w kulturze postmodernistycznej zob.: F. Jameson, *Postmodernizm albo kulturowa logika późnego kapitalizmu*, „Pismo Literacko-Artystyczne" 1988, nr 4, 73n.; w sprawie poczucia „wyczerpania" w sztuce zob. J. Barth, *Literatura wyczerpania*, tłum. J. Wiśniewski, w: *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*, red. Z. Lewicki, Warszawa 1983; w sprawie „drugiej awangardy" i ogólnej charakterystyki procesów zachodzących w sztuce współczesnej zob. szczególnie S. Morawski, *Na zakręcie. Od sztuki do po-sztuki*, Kraków 1985; tenże, *Czy zmierzch estetyki?* wstęp do: *Zmierzch estetyki – rzekomy czy autentyczny?*, red. S. Morawski, Warszawa 1987, a także inne publikacje tego autora.

W filozofii z kolei postmodernizm powstał jako rezultat przemyślenia lekcji, jakich udzieliło nam wielu myślicieli modernistycznych. Nie wszystkich będę w stanie tu wymienić. Z pewnością jednak na pierwszym miejscu muszą się znaleźć Nietzsche i Wittgenstein (tzw. drugi Wittgenstein, rzecz jasna). Nie bez znaczenia był także wpływ innych (obok Nietzschego) „mistrzów podejrzeń": Marksa i Freuda. Bezpośrednio jednak na powstanie postmodernizmu w filozofii najbardziej wpłynął z jednej strony strukturalizm (F. de Saussure, R. Barthes, J. Kristeva, C. Lévi-Strauss), z drugiej zaś postpozytywistyczna refleksja nad poznaniem i nauką. W tym kontekście trzeba wymienić nazwiska Th. Kuhna i P. Feyerabenda, ale także W.V. Quine'a, W. Sellarsa czy N. Goodmana oraz niektórych przedstawicieli współczesnej socjologii wiedzy, takich jak B. Barnes, D. Bloor, S. Voolgar czy B. Latour. Ogromne, wręcz przełomowe znaczenie miała twórczość M. Foucaulta. Klasykiem samym dla siebie okazał się J. Derrida, bez którego analiz losów statusu znaku i języka postmodernizm z pewnością nie przybrałby takiej, a nie innej formy. Nazwiska można by mnożyć. Nie o to jednak idzie. Chodzi raczej o to, aby uświadomić sobie, iż najbardziej radykalna refleksja filozoficzna o charakterze modernistycznym przygotowała stosowny grunt dla postmodernizmu, który jest często jedynie postawieniem kropki nad „i", wyciągnięciem wszystkich wniosków z już gotowego materiału filozoficznego. Dlatego też trzeba pamiętać, iż krytyka postmodernizmu, jeśli ma być krytyką sięgająca korzeni, aby użyć tej typowo modernistycznej metafory, musi w istocie rzeczy pociągnąć za sobą krytykę ogromnej części modernistycznego dziedzictwa kultury europejskiej.

Ułatwiają sobie zadanie ci, którzy ignorując postmodernizm uważają, iż gdy tylko przeminie (gdy przeminie kryzys...), rzeczy powrócą do normy. Nie da się już wymazać z historii kultury europejskiej dorobku wymienionych powyżej filozofów, dorobku samych postmodernistów, a także tego, co się stało ze świadomością mieszkańców zachodniego świata[34]. Zamiast zatem obrażać się na postmodernistów, podejmijmy raczej z nimi dialog, próbując przede wszystkim z r o z u m i e ć ich intencje i przesłanki. Bez tego dyskusja wokół postmodernizmu nigdy nie przekroczy poziomu felietonowych połajanek albo zachwytów.

---

[34] Zob. A. P a ł u b i c k a, *Na marginesie tezy J. Habermasa o neokonserwatywnym charakterze postmodernizmu*, „Sztuka i Filozofia" 1990, nr 2; t a ż, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań 1990.

Andrzej BRONK SVD

KRAJOBRAZ POSTMODERNISTYCZNY[1]

Postmodernizm z jednej strony domaga się niczym nie skrępowanej wolności dla każdego człowieka, z drugiej zaś odmawia mu podmiotowości, uważając go za byt, który nie jest autonomicznym, wolnym podmiotem własnych decyzji, gdyż podlega [...] nie uświadomionym nigdy do końca, przemożnym i nie kontrolowanym wpływom, zależnościom i uwarunkowaniom.

1. Mniej więcej od połowy lat sześćdziesiątych złożony fenomen postmodernizmu żywo przykuwa uwagę badaczy współczesności: filozofów, antropologów i socjologów kultury, teoretyków nauki i sztuki, zwłaszcza literatury[2]. Terminy „modernizm" i „postmodernizm" (obok „poststrukturalizmu" i „dekonstrukcjonizmu") oraz „postmodernistyczny" („ponowożytny"), stały się szczególnie popularne na początku lat osiemdziesiątych w pracach z zakresu szeroko pojętej humanistyki, głównie na zachodzie Europy i w USA[3]. Świadectwem zainteresowania postmodernizmem są liczne publikacje, ostatnio również w Polsce[4].

Próbując zrozumieć główne kategorie i hasła postmodernistyczne, należy pamiętać, że chodzi nie tyle o terminy, ile o pakiet poglądów na kulturę, religię, społeczeństwo, człowieka, naukę, filozofię itp.

Zdobycie spójnego obrazu postmodernistycznej kultury i filozofii oraz rzeczową dyskusję z tezami postmodernistycznymi utrudnia jednak pluralizm podejść, poglądów i kierunków w ramach postmodernizmu, paradoksalność

---

[1] Inna wersja tego tekstu została opublikowana w: *Między logiką a etyką. Studia z logiki, ontologii, epistemologii, metodologii, semiotyki i etyki*. Prace poświęcone prof. Leonowi Kojowi, Lublin 1995, s. 399-420. Przyp. red.

[2] Za prekursora ujęć postmodernistycznych uważa się M. Foucaulta, za pierwszego teoretyka postmodernizmu – T. Todorova.

[3] „Najbardziej żywe dyskusje we współczesnym życiu intelektualnym Ameryki Północnej dotyczą postmodernizmu. Nie są to tylko akademickie dyskusje filozoficzne, lecz obejmują one wszystkie dyscypliny uniwersyteckie, krytykę literacką, architekturę, dramat, taniec i inne dziedziny kultury. O ile kiedyś postmodernizm był zjawiskiem europejskim, przeniesionym szybko na grunt Ameryki w latach 1970 i 1980, to dzisiaj dyskutuje się nad nim gorąco również we wschodniej Azji i na całym świecie" (R. C. Neville, *The Highroad Around Modernism*, Albany 1992, s. 1).

[4] Na obecność postmodernizmu w kulturze polskiej, przy braku społeczeństwa postnowoczesnego, zwraca uwagę m. in. T. Buksiński (*Postmoderność a sprawy Polski*, w: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Poznań 1995, s. 79, 93). Zob. także serię wydawniczą (1991) Instytutu Kultury w Poznaniu zaprojektowaną i redagowaną przez A. Zeidler-Janiszewską.

i antynomialność myślenia i mówienia postmodernistycznego, m.in. odrzucanie tradycyjnych kategoryzacji i klasyfikacji, przekraczanie granic między obszarami (dziedzinami) występowania zjawisk zwanych ponowożytnymi (np. między nauką a sztuką, filozofią a literaturą), efemeryczność zjawisk postmodernistycznych, również język (eseistyczny styl wywodów) autorów postmodernistycznych. Jak nieco złośliwie zauważa R. C. Neville, głównych idei postmodernizmu młodzi ludzie uczą się w jedno popołudnie, wykorzystując je następnie w walce ze starymi.

Rozbieżności w postrzeganiu postmoderny dotyczą jej początków, prekursorów i przedstawicieli, głównych twórców i teoretyków oraz wykładni ich poglądów[5]. Problematyczne jest również mówienie o postmodernizmie filozoficznym: niejasna jest jego geneza, przedstawiciele, drogi rozwoju i znaczenie. Na przykład inaczej początek filozofii postmodernistycznej widzą poststrukturaliści, inaczej filozofowie związani z fenomenologią i hermeneutyką. Filozofowie kontynentalni wywodzą ją z poglądów S. Kierkegaarda, F. Nietzschego, K. Marksa, Z. Freuda, E. Husserla, anglosascy wiążą ją również z amerykańskim pragmatyzmem (Ch. S. Peirce) lub tzw. filozofią postanalityczną.

Debata nad moderną miała szczególnie intensywny charakter przed i po pierwszej wojnie światowej. Chodziło głównie o dwu autorów: F. Nietzschego, przewidującego eliminację chrześcijaństwa jako publicznej siły przewodniej Zachodu, oraz O. Spenglera, prorokującego duchową i moralną śmierć kultury zachodniej. Najnowsze zainteresowania moderną i postmoderną wywołało ukazanie się w 1967 roku głównych prac J. Derridy[6], zwanego niekiedy „papieżem" poststrukturalizmu i dekonstrukcjonizmu[7]. Centralne miejsce w dyskusjach nad postmoderną przypada również pracy J.-F. Lyotarda, *La condition postmoderne* (Paris 1979), która przyczyniła się do rozpowszechnienia terminu „postmodernizm" w Europie. Według Lyotarda powstanie postmodernizmu wywołało załamanie się trzech głównych idei myśli nowożytnej: wiary w emancypację ludzkiego gatunku (wiary w postęp), w sens dziejów oraz opozycję podmiot-przedmiot.

2. „Ponowożytność" („postmoderna") i „postmodernizm" są terminami modnymi i dlatego podlegają znaczeniowej inflacji, którą potęguje ich wartościujące – już to pozytywne, już to negatywne – użycie. Z wieloznacznością i nieostrością użycia terminu „postmodernizm" spotykamy się w opracowa-

---

[5] Na temat historycznych i ideowych korzeni postmodernizmu zob. np.: H. K i e r e ś, *Postmodernizm*, w: *Filozofować dziś*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 263-273.

[6] *De la grammatologie; L'écriture et la difference; La Dissémination; La voix et le phénomène* (Paris 1967).

[7] „Można by niemal powiedzieć, że poststrukturalizm zaczyna się i kończy pismami J. Derridy, zwłaszcza tymi wcześniejszymi" (J. S t u r r o c k, *Structuralism*, London 1986, s. 184).

niach popularnych i eseistycznych, ale również w literaturze fachowej. Stosuje się go w tak różnych kontekstach i znaczeniach, że wiążąca i akceptowana przez wszystkich (np. w sensie definicji sprawozdawczej lub projektującej) odpowiedź na pytanie, co to jest kultura postmodernistyczna, nie wydaje się możliwa, zwłaszcza że inaczej chcą ją rozumieć jej zwolennicy, a inaczej krytycy. Dodatkowo, spotykane wśród postmodernistów określenia ponowożytności są częściej negatywne niż pozytywne: identyfikuje się ją chętniej przez to, czym nie jest i od czego się odcina, niż przez to, za czym się opowiada.

Nie wdając się w szczegółową (hermeneutyczną) Begriffsgeschichte, zauważmy, że od swego pojawienia się[8] termin „ponowożytność" – jako faza w rozwoju kultury i filozofii europejskiej – charakteryzuje się ambiwalencją znaczeniową, związaną m. in. z rozumieniem stosunku postmoderny do moderny. Wieloznaczność terminu „nowożytność" („moderna") pociąga za sobą wieloznaczność terminu „ponowożytność" („postmoderna"). Nie chodzi tylko o to, że między obu pojęciami zachodzi sytuacja hermeneutycznego koła: znaczenie jednego pojęcia jest uwarunkowane rozumieniem drugiego, lecz że nie ma zgodności co do idei lub zasad konstytuujących nowożytność. Przykładowo J. Habermas[9] broniąc modernizmu identyfikuje go z racjonalizmem, a postmodernizm uważa za ruch konserwatywny i irracjonalny. Według M. H. McCarthy'ego kultura nowożytna różni się od swej poprzedniczki pod czterema ważnymi względami: jest bardziej świecka niż religijna; naukę i kulturę praktykuje się tu niezależnie do autorytetów filozoficznych lub kościelnych; odznacza się większą wrażliwością na ludzką dziejowość i zmianę; przyjęte przez nią operacyjne pojęcie ludzkiej kultury jest raczej empiryczne i pluralistyczne niż normatywne (nie traktuje ona klasycznych instytucji politycznych i społecznych jako miary porządku)[10]. Sprawę komplikuje fakt, że rozważania nad moderną, postmoderną i ich wzajemnym stosunkiem prowadzi się na ogół w ramach i w perspektywie postmodernistycznego paradygmatu i sposobu widzenia moderny. Trudność sprawia również odgraniczenie postmoderny od poststrukturalizmu[11] i dekonstrukcjonizmu, gdyż często chodzi o tych samych autorów lub podobne poglądy.

---

[8] Po raz pierwszy przymiotnikowe użycie terminu „postmoderna" zanotowano w 1917 roku u R. Pannwitza w kontekście dyskusji nad Nietzscheańskim „nadczłowiekiem", a potem – niezależnie – w 1934 roku u F. de Oniza jako opisowe określenie wyróżnionego okresu w dziejach literatury (modernismo, postmodernismo, ultramodernismo) (S. Meier, *Postmoderne*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart 1989, t. 7, szp. 1142-1146).

[9] Zob. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am M. 1985. Por. również: H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am M. 1966.

[10] Zob. M. H. McCarthy, *The Crisis of Philosophy*, Albany 1990, s. XI.

[11] Poststrukturalizm łączy się ze strukturalizmem w krytyce: 1. człowieka (nie jest on wolnym i odpowiedzialnym podmiotem swych działań), 2. historycyzmu (w dziejach nie zachodzą żadne

Wieloznaczność terminu „ponowożytność" („postmodernity") wiąże się z różnym rozumieniem kresu moderny: jako radykalnego odejścia od przeszłości lub formy jej kontynuacji; jako programu totalnej krytyki i odrzucenia nowożytności lub pozytywnego przezwyciężania (w Heglowskim sensie Aufhebung) i twórczego rozwijania. Pozwala to D. R. Griffinowi odróżnić dwa typy postmodernizmu: dekonstruktywny i konstruktywny[12]. Z żądaniem zerwania z myślą nowożytną występuje poststrukturalizm i dekonstrukcjonizm, francuska „nowa filozofia"[13] i częściowo amerykański postpragmatyzm, natomiast za jej twórczą kontynuacją opowiada się fenomenologia, hermeneutyka i szkoła frankfurcka. L. E. Cahoone[14], odróżniając wczesną, środkową i najnowszą nowożytność (od końca XIX w.), uważa łącznie zjawiska określane modernizmem i postmodernizmem za fragment późnej nowożytności oraz kontynuację tego samego intelektualnego i społecznego procesu, który rozpoczął się w Odrodzeniu i trwa do dzisiaj. Swój koniec, według niego, znalazła jedynie „narcystyczna nowożytność subiektywistyczna".

Wieloznaczne jest również użycie terminu „postmodernizm" („postmodernism"), jeżeli w ogóle odróżniać go od ponowożytności. Zastanawiając się nad zasadnością użycia terminu i pojęcia „postmodernizm" S. Morawski dostrzega trzy jego odmiany: filozoficzną, socjokulturową i artystyczną[15]. W specyficznym sensie postmodernizm oznacza reakcję na modernizm, swoisty ruch literacko-artystyczny lat 1880-1910 w kulturze europejskiej w środowisku pisarzy, plastyków, architektów, kompozytorów i filozofów, skierowany przeciwko kulturze burżuazyjnej; w szerokim sensie – to wszystko, co stało się w kulturze zachodniej po epoce nowożytności (po domniemanej „śmierci" moderny). Przez filozofię modernistyczną rozumie się niekiedy nurt filozofii po Kancie. W szczególnym znaczeniu termin „postmodernizm" pojawił się na przełomie wieku XIX i XX w tzw. sporze o modernizm w Kościele katolickim

---

prawidłowości), 3. znaczenia (nie ma jednoznacznej odpowiedniości między sądami i rzeczywistością), 4. filozofii (nie jest ona wiedzą naukową). M. Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, Athens, Georgia, 1989, s. 1-3. Na temat podobieństw i różnic między obu kierunkami por.: R. Harland, *Superstructuralism. The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*, London – New York 1987 oraz M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am M. 1983.

[12] Zob. *The Reenchantment of Science. Postmodern Proposals*, red. D. R. Griffin, Albany 1988.

[13] Zob. raport o stanie filozofii francuskiej G. Schiwy'ego, *Post-Strukturalismus und „Neue Philosophen"*, Hamburg 1978, 1985.

[14] Zob. L.E. Cahoone, *The Dilemma of Modernity. Philosophy, Culture, and Anti-Culture*, New York 1988.

[15] Zob. S. Morawski, *Trzy i pół refleksji o filozoficznym postmodernizmie*, w: *Lubelskie odczyty filozoficzne*. Zbiór I: *Czy kryzys wartości?*, red. J. Mizińska, T. Szkołut, Lublin 1992, s. 64.

(*Syllabus* Piusa IX i encyklika *Pascendi* Piusa X wraz z przysięgą antymodernistyczną)[16].

Proponuję następujące rozróżnienia. Termin „moderna", zamiennie z „nowożytnością", oznacza to wszystko, co stało się w kulturze, zwłaszcza w filozofii europejskiej od XVI wieku (Kartezjusz) do mniej więcej połowy wieku XX, a „postmoderna" („ponowożytność") czasy i dokonania późniejsze. „Postmodernizm" oznacza już to okres po nowożytności, już to swoistą (filozoficzną) formę reakcji na kulturowe i filozoficzne prądy modernistyczne. Odpowiednio termin „filozofia ponowożytna" – rozumiany nie tyle jako kategoria periodyzacyjna, lecz merytorycznie – oznacza ogólnie sposób filozofowania właściwy dla ponowożytności, mniej lub bardziej krytyczny wobec filozofii nowożytnej. Wskażmy niektóre treściowe – charakterystyczne, niekoniecznie rozłączne i przedstawione wybiórczo – sposoby rozumienia postmodernizmu:

– Stan współczesnej kultury i społeczeństwa z jej procesami, tendencjami, przemianami. Kultura postmodernistyczna (new age culture) odznacza się m. in. fragmentarycznością oraz różnorodnością i bogactwem stylów w każdej dziedzinie[17]. Odrzuca wiele tradycyjnych, podstawowych wartości kultury europejskiej (sekularyzacja, dechrystianizacja), negując m. in. istnienie absolutnego, stałego i hierarchicznego systemu wartości i norm, a podkreślając potrzebę otwarcia na pozaeuropejskie sposoby widzenia świata oraz asymilowania pozaeuropejskich wzorców zachowania;

– Krytyczny (ironiczny) namysł nad sytuacją, w której znalazły się kultura i społeczeństwa zachodnie; diagnoza i ocena (wartościowanie) przemian kulturowo-społecznych, zachodzących we wszystkich dziedzinach współczesnej kultury: w sztuce, literaturze, architekturze, nauce, filozofii i moralności;

– Reakcja negatywna (radykalnej negacji) na Oświecenie, na to, co nazywa się intelektualną i kulturową formacją kartezjańską, oraz związany z nią sposób rozumienia kultury (sztuki), filozofii i nauki[18]. Postmodernizm jawi się jako próba wyciągnięcia ostatecznych konsekwencji z konstatowanego faktu definitywnego końca epoki nowożytności, tym samym historii, człowieka, filozofii (metafizyki) w ogóle lub określonej jej (logocentrycznej) postaci;

– Nowa forma świadomości i nowy sposób myślenia człowieka ponowożytnego i widzenia świata (światopogląd postmodernistyczny). Chociaż wielu

---

[16] Zob. R. Schaeffler, *Modernismus*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel – Stuttgart 1984, t. 6, szp. 62-66.

[17] Por. *Postmoderne Zeichen eines kulturellen Wandels*, red. A. Huyssen, K. R. Scherpe, Reinbek bei Hamburg 1986; P. Koslowski, *Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlichkulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung*, München 1988.

[18] R. Bernstein określa pakiet zjawisk związanych z osobą Kartezjusza mianem cartesian anxiety – kartezjańskim kompleksem(?) (*Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia 1983, 1985^2, s. 16).

postmodernistów zwalcza każdą postać ideologii[19] jako „metanarracyjny terror" (Lyotard), demonstrując brak zaufania do każdej postaci ideologii i trwałych systemów wartości, postmoderna jest również sposobem świadomościowego rozprawienia się ze stworzonym przez człowieka kulturowym i społecznym światem i związanym z nim zbiorem usankcjonowanych, praktycznych dyrektyw zachowania w świecie;

– Złożony ruch intelektualno-społeczno-polityczny i w konsekwencji nowa forma życia, zrodzona m. in. z krytycznego namysłu nad dotychczasowym rozwojem kultury europejskiej. Postmodernizm jest programem stymulowania społeczno-politycznych zachowań jednostek i społeczeństw[20] oraz pakietem praktycznych zaleceń, jak żyć i zachowywać się w przyszłości, by być szczęśliwym i wolnym;

– Filozofia postmodernistyczna jako historycznie i treściowo wyróżniony typ myślenia, którego cechą charakterystyczną jest m. in. odrzucanie filozofii nowożytnej, a niekiedy każdej postaci filozofowania. Z pozycji klasycznej (modernistycznej) filozofom postmodernistycznym zarzuca się m.in. agnostycyzm, relatywizm i sceptycyzm;

– Koncepcja człowieka – podkreślająca m. in. (skrajnie niekiedy pojętą) wolność człowieka (indywidualizm), postulująca tolerancję wobec odmiennych zachowań: jedyną granicą mojej własnej wolności jest wolność drugiego człowieka;

– Postawa życiowa i sposób (styl) bycia (ars vitae) właśnie postmodernistyczny. Postmodernista chce zachować otwartość na wszystkie wzorce i sposoby zachowania bez traktowania żadnego z nich jako wyróżnionego, ceni sobie to, co nowe, oryginalne, podkreśla pozytywną wartość każdej „odmienności" („alternatywnych sposobów zachowania").

3. Filozofia ponowożytna (postmodernizm w filozofii, filozoficzny postmodernizm), wypowiadająca się niekiedy bardzo zdecydowanie na temat świata, człowieka, kultury i nauki, znajduje swój szczególny wyraz w poglądach francuskich poststrukturalistów i dekonstrukcjonistów (R. Barth, G. Deleuze, J. Derrida, J. Lacan, M. Foucault i in.). Filozofowie anglosascy z większą na ogół rezerwą odnoszą się do poststrukturalizmu (podobnie jak wcześniej do strukturalizmu). W USA dekonstrukcjonizm uprawiany jest chętniej na wydziałach literaturoznawstwa i nauk politycznych niż filozofii. Przy szerszym

---

[19] J. Kmita dostrzega dwa główne znaczenia związane z terminem „postmodernizm": przezwyciężenie modernistycznej ideologii i eksponowanie niemożliwości „rozumowego", filozoficznego uprawomocnienia nauk oraz innych dziedzin kultury. Por. J. K m i t a, *Dwa nurty współczesne antyfundamentalizmu filozoficznego*, w: *Filozofia w dobie przemian*, red. T. Buksiński, Poznań 1994, s. 39.

[20] Np. w postaci tzw. postutopijnego liberalizmu politycznego (J.-F. Lyotard, R. Rorty).

rozumieniu filozofii postmodernistycznej zalicza się do niej filozofów związanych z hermeneutyczno-pragmatycznym zwrotem filozofii, filozoficzną hermeneutyką, szkołą frankfurcką, historyzującą, postempiryczną i postpragmatyczną filozofią nauki[21], z amerykańskim neopragmatyzmem[22] (R. Bernstein, W. V. O. Quine[23], R. Rorty), filozofią lingwocentryczną, prężnym nurtem filozofii języka i umysłu, kognitywizmem (cognitive science), jak również z epistemologicznym i metodologicznym anarchizmem (P. K. Feyerabend). Ponowożytność można charakteryzować na wiele sposobów, np. przez wskazanie na poprzedników, inicjatorów i głównych przedstawicieli, stawiane sobie przez nich cele i zasadnicze poglądy. W kulturze i filozofii współczesnej daje się stwierdzić pewien wspólny postmodernistyczny klimat (Heglowski Zeitgeist), na który składają się m.in.: antykartezjanizm, antyreprezentacjonizm, krytyka obiektywizmu, historyzm, antyfundamentalizm, antydemarkacjonizm, dekonstrukcjonizm oraz ambiwalentna postawa wobec filozofii i humanizmu.

A n t y k a r t e z j a n i z m. Ucieleśnieniem postmodernistycznej krytyki nowożytności jest hasło antykartezjanizmu: odrzucenia en gros poglądów Kartezjusza, ojca filozofii nowożytnej, oraz tego wszystkiego, co uważa się za wyraz postawy kartezjańskiej w kulturze i filozofii. Koniec moderny oznacza koniec programu Oświecenia i pielęgnowanych przez nie wartości, zwłaszcza subiektywności i racjonalności. Postmoderniści przyznają, że odkrycie sfery podmiotowości i samoświadomości było ważnym osiągnięciem filozofii nowożytnej, dało jednak początek wielu złudzeniom: koncepcji autonomicznego i racjonalnego podmiotu jako oczywistej podstawy pewności poznania, przyjmowania prawdy za naczelną i uniwersalną kategorię transkulturową, tyranii wszechobecnego i wszechmocnego rozumu[24].

Nawiązując w epistemologii do krytyki kategorii podmiotu przez S. Kierkegaarda, F. Nietzschego, Z. Freuda i E. Husserla, postmoderniści odrzucają pojęcie podmiotowości, epistemiczną opozycję podmiot-przedmiot[25] oraz obraz człowieka jako racjonalnego i autonomicznego (niezależnego od reszty

---

[21] Stąd w tradycji postmodernistycznej umieszcza się również Th. Kuhna pojęcie paradygmatu jako wyraz relatywizacji poznania naukowego do jego zewnętrznych kontekstów oraz tezę o niewspółmierności teorii: niemożliwości porównywania teorii naukowych powstałych w różnych paradygmatach.

[22] Por. J. P. M u r p h y, *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Boulder – San Francisco – Oxford 1990.

[23] Sam Quine wyraża się o postmodernizmie negatywnie.

[24] Na temat perypetii ujęć rozumu w kulturze zachodniej zob.: E. G e l l n e r, *Reason and Culture*, Oxford – Cambridge 1992.

[25] Chodzi o Kartezjańską opozycję res extensa – res cogitans, którą dzisiaj zajmują się głównie filozofowie anglojęzyczni w ramach filozofii umysłu. Por. J. Searle'a (*Minds, Brains and Science*, Cambridge, Ma., 1984) wprowadzenie do głównych tez problematyki mind-body.

świata) podmiotu epistemologicznego i moralnego. Oświeceniowy rozum zawiódł, ich zdaniem, teoretycznie i praktycznie, kiedy się okazało, że przygodny i skończony rozum ludzki nie potrafi spełnić wielorakich teoretycznych oczekiwań fundamentalistycznych, a praktyczna realizacja projektu Oświecenia nie dała ludzkości spodziewanego szczęścia. U podstaw postmodernistycznej destrukcji podmiotu znajduje się również pogląd F. de Saussure'a, że język nie jest substancją, lecz formą. J. Lacan, wykorzystując do destrukcji podmiotu psychoanalizę Freuda, przypisuje podświadomości tę samą strukturę co językowi[26]. Filozoficzna hermeneutyka (H.-G. Gadamer) nie odrzuca wprost oświeceniowego pojęcia rozumu i jego uniwersalistycznych pretensji, lecz chcąc zrozumieć ich właściwą naturę, poddaje je radykalnej rekonstrukcji.

K r y t y k a r e p r e z e n t a c j o n i z m u. Antyreprezentacjonizm oznacza odrzucenie opartej na dychotomii podmiot-przedmiot koncepcji poznania, którą J. Dewey nazywał spectator theory of knowledge, W. V. O. Quine – copy theory of language, a R. Rorty – metaforą umysłu jako lustra[27]. Postmoderniści nawiązują m. in. do Heideggerowskiej krytyki poznania jako obrazu świata (reprezentacji), powstającego w umyśle człowieka, oraz człowieka jako podmiotu (przedmiotu) reprezentującego (inne) przedmioty[28]. Krytykują filozofię reprezentacjonalistyczną za to, że chce być ogólną teorią reprezentacji, dzieląc kulturę na dziedziny, które przedstawiają rzeczywistość dobrze, które przedstawiają ją mniej dobrze i które nie przedstawiają jej w ogóle[29]. Filozofia taka traktuje naiwnie umysł ludzki jako rezerwuar obiektywnych idei, a poznanie jako odbicie i reprezentowanie istniejącej a parte rei rzeczywistości. Zadanie poznającego polega na uzyskaniu wiedzy obiektywnej, wolnej od podmiotowych naleciałości, poprzez tworzenie prawdziwych mentalnych reprezentacji tzw. obiektywnej rzeczywistości. Poznać prawdziwie – to stanąć wobec (re-)prezentowanej poprzez zmysły, przedmiotowo danej rzeczywistości w pozycji czystego obserwatora[30].

---

[26] Por. D. D a v i d s o n, *The Myth of the Subjective*, w: *Relativism. Interpretation and Confrontation*, red. M. Krausz, Notre Dame, Ind., 1989, s. 159-172.

[27] „Pragmatyzm zawsze sprzeciwiał się mitowi umysłu ludzkiego jako prywatnego muzeum, gdzie w gablotach znajdują się znaczenia słów, które człowiek rozumie" (M u r p h y, dz. cyt., s. 80). W zbliżonym sensie K. R. Popper mówi o kubłowej teorii umysłu (*Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford 1971, 1975[5]; wyd. pol.: *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. i wstępem opatrzył A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 87n.).

[28] Zob. M. H e i d e g g e r, *Die Zeit des Weltbildes*, w: tenże, *Holzwege*, Frankfurt am M. 1963[4], s. 69-104.

[29] Por. R. R o r t y, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1979, 1986[2], s. 3.

[30] Problem mentalnych reprezentacji jest szeroko rozważany w nurcie badań zwanym kognitywizmem. Zob. hasło: *Science, Cognitive (Kognitionswissenschaft)* (szp. 1497-1504) oraz *Repräsentation* (szp. 790-853), w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel – Stuttgart 1992, t. 8.

K r y t y k a o b i e k t y w i z m u. Przekonani, że leżąca u podstaw filozofii nowożytnej epistemologiczna dychotomia podmiot-przedmiot jest fałszywa, postmoderniści odrzucają związaną z nią koncepcję obiektywizmu: wiarę w istnienie autonomicznego podmiotu poznania i obiektywnego świata samego w sobie, czekającego poniekąd na poznający podmiot, by mu się ukazać i pozwolić na utworzenie mentalnej o nim reprezentacji. Poznając nie mamy nigdy do czynienia z „obiektywnymi prawdami i rzeczywistościami", lecz idealizującymi interpretacjami i twórczymi grami językowymi[31]. Od filozofii nie można oczekiwać interesującej teorii prawdy, gdyż prawda „jest tylko nazwą własności, którą dzielą twierdzenia prawdziwe" (R. Rorty[32]). J. Derrida, nazywając zachodnim logofonocentryzmem koncepcję prawdy jako jedności logosu i fonemu, uważa prawdę za pojęcie teologiczne, zbędne w badaniach naukowych. Możliwości, by podstaw poznania szukać w obiektywnie (a parte rei) istniejącym świecie, wobec destrukcji pojęcia podmiotu i przedmiotu oraz przekreślenia filozofii przedmiotowej, postmoderniści nie rozważają.

P o d e j ś c i e h i s t o r y z u j ą c e. Poznający człowiek pozostaje, zdaniem postmodernistów, „podmiotem" historycznym, tj. uwarunkowanym przez dzieje, tradycję i odnośne konteksty społeczno-kulturowe. Nie ma on swobodnej władzy nad językiem, by orzekać prawdziwie o gotowym świecie, lecz spotyka się z „rzeczywistością" zawsze już zinterpretowaną[33]. Mit „tego, co dane" zwalczają np.: N. R. Hanson, Th. Kuhn, W. V. O. Quine, W. Sellars, R. Rorty i L. Wittgenstein. Poglądu o historyczności poznania ludzkiego nie należy jednak utożsamiać, zdaniem postmodernistów, z relatywizmem lub wręcz nihilizmem poznawczym, jak to zarzucają ich przeciwnicy. Chodzi bowiem o normalną sytuację poznawczą, której nie można mierzyć modernistycznymi kategoriami obiektywności i subiektywności (sławne „beyond" neopragmatystów). W tradycji postmodernistycznej mówi się zresztą chętniej o rozumieniu i interpretowaniu (wszelkie rozumienie jest interpretujące, czy bardziej radykalne Nietzschego: istnieją tylko teksty i interpretacje) niż poznaniu, ponieważ historyczność tych kategorii jest bardziej widoczna niż w przypadku „obiektywizującego" terminu „poznanie". To, że ludzie zwykle się ze sobą dogadują, tłumaczy np. H.-G. Gadamer za pomocą kategorii „Wirkungsgeschichte",

---

[31] Pogląd, że wszelka wiedza przesycona jest teorią (że między teorią i obserwacją zachodzi wzajemna zależność), łączy dzisiaj tak różne kierunki, jak np. krytyczny racjonalizm i poststrukturalizm.

[32] R. R o r t y, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis 1982, s. XIV.

[33] Zdaniem N. Goodmana raczej tworząc w nauce światy niż je odkrywając (*Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978). Kierunek zwany tekstualizmem, do którego należą poststrukturaliści, ale również szkoła krytyki literackiej z Yale (Yale School: H. Bloom, G. Hartmann, J. Hillis Miller, P. de Man) głosi, że istnieją tylko teksty.

tj. dziejów, które w postaci tradycji oddziałują na wszystkich nią objętych jako wspólny kontekst porozumienia i rozumienia.

Antyfundamentalizm. Ważną cechą filozofii ponowożytnej, mimo jej zróżnicowania, jest dzielona przez wielu postmodernistów postawa antyfundamentalistyczna, tj. odrzucania wraz z klasycznie pojętą prawdą możliwości uzyskania wiedzy pewnej (antycertyzm). Antyfundamentalizm (fallibilizm) wiąże się niekiedy z wątpliwością w sensowność podejmowania problematyki epistemologicznej. Odrzucanie klasycznego fundamentalizmu obejmuje negację właściwego filozofii zachodniej rozumienia wiedzy, prawdy, racjonalności, uzasadniania i innych związanych z nimi pojęć. Postawę fallibilistyczną zajmują filozofie historyzujące, traktujące normy epistemiczne, jak wszystkie inne, jako lokalne wytwory konkretnej kultury, oraz przykładowo tak odmienni skądinąd filozofowie, jak M. Heidegger i K. R. Popper lub związani ze szkołą edynburską[34]. Już sam fakt posiadania przekonań jest traktowany przez postmodernistyczną kulturę jako wyraz fundamentalizmu i totalitarnych zakusów. Z tego punktu widzenia Husserl, szukający fundamentum inconcussum w transcendentalnej podmiotowości, należy do tradycyjnego, oświeceniowego nurtu filozofii.

Filozofię nowożytną postmoderniści postrzegają głównie jako teorię poznania, która swój zasadniczy cel – uzyskanie fundamentalnej wiedzy pewnej (epistéme) o świecie zewnętrznym (o tym, co istnieje) – chce realizować przez szukanie naturalnego punktu wyjścia (natural starting point), upatrując go jednak nie w świecie (jak np. filozofia realistyczna), lecz poznającym podmiocie (pojętym psychologicznie lub transcendentalnie). Fundacjonalizm epistemologiczny[35] jest stanowiskiem, według którego istnieją tzw. twierdzenia fundamentalne w sensie dobrze uzasadnionych i nieobalalnych. Są one fundamentalne również w tym sensie, że stanowią podstawę wszystkich innych twierdzeń. Według poststrukturalistów modernistyczna jest każda wiedza, która szuka usprawiedliwienia w jakimś metadyskursie, odwołując się do „wielkich opowiadań"[36], np. idei (mitu) ciągłego postępu materialnego i duchowego, rozwoju rozumności, emancypacji, społecznej wolności, demokracji, dobrobytu, kultury i innych wartości humanistycznych. Człowieka – byt przygodny, a więc po-

---

[34] Tzw. mocny program szkoły edynburskiej B. Barnesa i D. Bloora (socjologizm w filozofii nauki) uważa się za próbę redukcji naukowych kategorii poznawczych do uwarunkowań kulturowo-społecznych. Głoszony przez szkołę tzw. postulat symetrii stwierdza, że zarówno prawda, jak i fałsz generują te same mechanizmy przyczynowe (B. Barnes, D. Bloor, *Mocny program socjologii wiedzy*, Warszawa 1993).

[35] W literaturze anglosaskiej używa się dwu terminów: „fundamentalism" i „foundationalism", rezerwując pierwszy dla religii, drugi dla filozofii. W tej sytuacji byłoby wskazane również w języku polskim wprowadzić neologizm „fundacjonalizm" na określenie stanowiska epistemologicznego.

[36] Pojęcie narracji (narratywu, opowiadania, opowieści, fabuły) spopularyzował J.-F. Lyotard.

znawczo ograniczony – nie stać na wiedzę ostateczną (Gadamer). Przytoczmy charakterystyczne sformułowanie Poppera (dz. cyt., s. 52): „Rozpoczynamy więc w niejasnym punkcie wyjścia i budujemy na chwiejnych podstawach". Antyfundamentalizm epistemologiczny ma swój odpowiednik w sferze praktyki: w propozycji moralności bez profesjonalnej etyki, bo ta dehumanizuje i niewoli człowieka systemem konwencjonalnych w gruncie rzeczy doktryn etycznych. Moralność bez wiary w Boga nie oznacza jej końca, gdyż można ją na przykład budować na ludzkiej solidarności (Rorty). Przypomnijmy, że już Sokrates zwracał uwagę na to, że ludzie bynajmniej nie muszą czekać na podpowiedzi filozofów etyków, by skutecznie wybierać między dobrem i złem[37].

A n t y d e m a r k a c j o n i z m oznacza programowe uchylanie i przekraczanie konwencjonalnych tylko, zdaniem postmodernistów, granic i tradycyjnych dystynkcji. Prym wiedzie Derrida, zwalczający „binarną opozycyjną obsesję" nowożytnej filozofii, oznaczającą praktycznie uprzywilejowanie jednego z biegunów opozycji i represję drugiego. Katalog uchylanych opozycji jest długi: logos-mythos, obecność-nieobecność (presénse-absence), signifié-signifiant, mowa-pismo, istotny-nieistotny, idealny-realny, autentyczny-nieautentyczny, umysł-ciało, podmiotowy-przedmiotowy, rozumowe-zmysłowe (inteligibilne-sensybilne), świat-tekst, tekst-znaczenie, dosłowne-obrazowe, naturalne-sztuczne, natura-kultura, diachronia-synchronia, tekst literacki-tekst filozoficzny, logika-retoryka, twórczość-krytyka, monizm-pluralizm, wiedza naukowa-wiedza pozanaukowa. Zalety podejścia antydemarkacyjnego upatruje się m.in. w możliwości badania tą samą strukturalną metodą podobnych struktur, leżących u podstaw różnych pozornie dziedzin kultury. Między innymi podkreślanie heurystycznej (twórczej) i częściowo irracjonalnej strony nauki przez Kuhnowską filozofię nauki pozwoliło na dostrzeżenie jej podobieństwa ze sztuką[38].

D e k o n s t r u k c j o n i z m oznacza przewagę (niekiedy wyłączność) podejścia krytycznego, wręcz sceptycznego, nad budującym. Postmodernizm, zwłaszcza w wydaniu poststrukturalistów, jest nurtem negacji, podejrzenia, demaskowania, demitologizowania, podważania, kwestionowania i destrukcji. O ile moderna, występując przeciwko wszelkiego rodzaju przesądom, ceniła prawo, porządek, częściowo autorytety (np. rozum naukowy), to postmoderna przedkłada nad nie indywidualną wolność, otwartość, tolerancję, pluralizm sposobów zachowania, niepowtarzalność i oryginalność[39].

---

[37] Badania nad sposobami zachowania zwierząt pozwoliły odkryć również w świecie zwierząt rodzaj naturalnej etyki, ufundowanej na biologii (F. de W a a l, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Oxford 1996).

[38] Zob. Th. K u h n, *Uwagi o stosunkach między nauką a sztuką*, w: tenże, *Dwa bieguny*, przeł. i posłowiem opatrzył S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 467-482.

[39] „Prawo do odróżniania się jest jedyną zasadą uniwersalną, jaka nie podlega przetargom" (Z. B a u m a n, *Ponowoczesność czyli jak współżyć z wieloznacznością*, „Odra" 1994, nr 10, s. 35).

Wyrazem destrukcyjnej postawy postmodernistów są wypowiadane, w nawiązaniu do Nietzschego, hasła końca i śmierci[40] podstawowych wartości kultury zachodniej: Boga i religii, człowieka (podmiotu, humanizmu), filozofii, zwłaszcza metafizyki, nauki, racjonalności, absolutnie pojętej prawdy i pewności poznania, oraz podkreślanie konieczności przezwyciężania tradycyjnych rozróżnień, podziałów i hierarchii, standardów i dotychczas uznawanych autorytetów (religii, rozumu i nauki)[41]. Wartości te należy poddać rekonstrukcji, czy nawet dekonstrukcji i destrukcji, gdyż niewolą człowieka, na przykład podsuwając mu utopijną nadzieję na możliwość ponadhistorycznego zbawienia.

A n t y s c j e n t y z m postmodernistyczny oznacza odrzucenie naiwnej apoteozy poznania naukowego wcześniejszych podejść pozytywistycznych. Koniec epoki wielkich metanarracji oznacza rezygnację z światopoglądowych oczekiwań względem nauki. Nauka jest jedną z wielu narracji i nie ma powodu do szczególnie wyróżnionego traktowania racjonalności naukowej[42]. Istniejący w Stanach Zjednoczonych prężny nurt badań nad nauką, zwany retoryką nauki, pokazuje, że nauka nie jest uprzywilejowaną drogą do wiedzy pewnej, lecz jednym z wielu przedsięwzięć intelektualnych obok (a więc nie ponad) filozofii, krytyki literackiej, historii i samej retoryki[43].

A n t y h u m a n i z m. Odrzucenie koncepcji człowieka jako racjonalnego i autonomicznego podmiotu (sfery podmiotowości) łączy się w postmodernizmie ze sloganowo wypowiadanym poglądem o permanentnym kryzysie idei człowieka i humanizmu. Prowadząc do końca proces detronizacji człowieka, rozpoczęty przewrotem kopernikańskim u progu nowożytności, postmoderniści odmawiają człowiekowi wyróżnionej pozycji w kosmosie[44], widząc w nim wypadkową biologicznej ewolucji (genów) lub nie dających się kontrolować procesów podświadomościowych. Pojęcie integralnego bytu ludzkiego jest nieusprawiedliwionym reliktem metafizyki substancjalistycznej i subiektywistycznej. „Nowa lewica" i inne radykalne ruchy polityczno-społeczne (np. feminizm) piętnują humanizm jako formę logo- i eurocentryzmu, ideologię panowania klasy silniejszej (człowieka białego, mężczyzn) nad słabszą (innymi rasami, kobietami, dziećmi). Ogólnikowa teza o antyhu-

---

[40] Przykładowo F. Fukuyama przepowiada kres historii, a S. Hawking – fizyki.

[41] Por. J. S t o u t, *The Flight from Authority. Religion, Morality, and the Quest for Autonomy*, Notre Dame 1981.

[42] „Pragmatyzm nie wynosi nauki do rangi idola, aby zajął miejsce, które kiedyś przypadało Bogu" (R o r t y, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, s. XLIII).

[43] Por. A. G. G r o s s, *The Rhetoric of Science*, Cambridge – London 1990, s. 3.

[44] Humanizm, uważa Cahoone (dz. cyt., s. XIII i s. 267), stanowi w dziejach świata raczej wyjątek niż regułę i „mało która idea nowożytna, z wyjątkiem być może wiary w eter, flogiston i frenologię, była atakowana, teoretycznie i praktycznie, tak wytrwale jak humanizm".

manizmie filozofii postmodernistycznej wymaga naturalnie dokładniejszego rozważenia, chociażby dlatego, że kultura europejska zna wiele postaci humanizmu. Nadto tezę tę należy rozpatrywać w kontekście ambiwalentnego widzenia człowieka przez postmodernistów. Postmodernizm jest bowiem wyraźnie antropocentryczny wówczas, gdy uważa człowieka i bezwzględną wolność jednostki za naczelną wartość kultury lub gdy domaga się stworzenia odpowiednich warunków (równych praw) dla wszechstronnego rozwoju ludzkich możliwości.

Postawa antymetafizyczna. Nieufni wobec uzasadnień ostatecznych (principle of legitimacy) oraz sprzeciwiając się traktowaniu filozofii jako dyscypliny fundacjonalistycznej (kładącej podstawy), filozofowie postmodernistyczni widzą dyskurs filozoficzny w najlepszym wypadku jako sposób demaskowania instytucjonalnych metanarracji. Albowiem na wiedzę ludzką składa się wielość niejednorodnych i niesprowadzalnych do siebie gier językowych o własnych specyficznych regułach, których nie można między sobą porównywać, osądzać regułami innej gry językowej, chociaż można się im z zainteresowaniem przyglądać. Jeżeli jednak szuka się uzasadnień dla twierdzeń, należy to czynić w ramach ich społecznego kontekstu[45].

Niechęć postmodernizmu wobec filozoficznego fundacjonalizmu (certyzmu) kieruje się głównie przeciwko metafizyce, z którą tradycyjnie wiązano nadzieje ugruntowujące, m. in. szukając tzw. istot rzeczy. Wyrazem krytyki metafizyki jest odrzucanie przez poststrukturalistów (Derrida) tego, co określają logo- i metafizykocentryzmem filozofii zachodniej w postaci tzw. metafizyki obecności (métaphysique de présence). Za jej szczytowy punkt i ostatnią wersję uważają filozofię Husserla. Metafizyka obecności zakłada, że istnieje jakaś naczelna, dająca się poznać zasada (logos), porządkująca binarne różnice (opozycje) w systemy koniecznych relacji. Uprawia się ją w oparciu o przekonanie, że istnieje dziedzina tego, co dane w sposób całościowy, bezpośredni, a co daje się ująć aktem prostej i czystej intuicji bez pomocy języka (obecność wyprzedza znaczenie) i co gwarantuje pewność poznania.

Koniec filozofii. W pismach autorów postmodernistycznych zawarte jest – bezpośrednio lub pośrednio – określone, wręcz normatywne rozumienie filozofii, zgodnie z którym kres nowożytności jest także końcem filozofii, zwłaszcza zorientowanej epistemologicznie, fundacjonalistycznie i subiektywistycznie[46]. Pogląd o śmierci filozofii formułują postmoderniści w nawiązaniu do Heideggera i Wittgensteina, Derridy również w oparciu o strukturalizm i egzystencjalizm. Przeświadczeni, że każda systemowa filozofia się przeżyła, postmoderniści nie widzą dla niej również miejsca w przyszłości. Podobnie jak

---

[45] Tego zdania jest np. Rorty (*Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 210).

[46] Postmoderniści powołują się m. in. na artykuł M. Heideggera, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, w: tenże, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, s. 61-80.

kiedyś kultura religijna ustąpiła miejsca świeckiej kulturze filozoficznonaukowej, teraz nadchodzi czas kultury postfilozoficznej, gdzie filozofii nie przypada żadne wyróżnione miejsce, na przykład tradycyjnej roli strażniczki prawdy i racjonalności. Niezadowolenie z dotychczasowego sposobu uprawiania filozofii i poczucie zaczynania od nowa przez radykalne odcięcie się od dotychczasowej tradycji filozoficznej podzielało w przeszłości wielu filozofów, dzisiaj natomiast przełomowość sytuacji widzi się w podważeniu samej możliwości i potrzeby filozofii.

4. Kulturowe i filozoficzne zjawisko postmodernizmu ma wiele twarzy i dlatego wymyka się łatwej, jednoznacznej i uogólniającej ocenie, także z powodu jego bliskości. Swym powszechnym, a zarazem utopijnym programem odmitologizowania postmodernizm mieści się w krytycznej tradycji Oświecenia, tylko bardziej radykalnie, poddając krytyce i destrukcji również wartości uznawane przez Oświecenie.

Pod hasłami postmodernizmu przebiega desakralizacja (profanum przed sacrum) i dechrystianizacja świata postmodernistycznego, obywającego się bez Boga i bez religii. „To już nie jest sekularyzacja, to jest exodus duchowy" (J. Kozielecki). Ze szczególnym sprzeciwem postmodernistów spotyka się chrześcijaństwo, gdyż w nim widzą oni główną ostoję zwalczanego fundamentalizmu i konserwatyzmu. Sytuacja religii, redukowanej do sfery obrzędowości, jest w ponowożytnym świecie złożona: z jednej strony przesuwa się ją ze sfery życia społecznego do prywatnej, argumentując na przykład, że nie ma ona w rzeczach doczesnych (społecznych) prawa głosu i bycia, z drugiej strony uważa się jej (Kościoła) nakazy i zakazy w sferze osobistej za nieuprawnioną, bo niewolącą ingerencję w sprawy sumienia. Bóg postmodernistów nie jest starotestamentowym groźnym Jahwe ani Bogiem rozumu, lecz Bogiem miłości, przyjaznym Ojcem (dla feministek również Matką), wyrozumiałym dla ludzkich grzechów i słabości.

Odchodzeniu od instytucjonalnej religijności towarzyszy paradoksalnie widoczny wzrost religijności i zaciekawienie sprawami religii na całym świecie. Zainteresowanie religią, podobnie jak filozofią, pojawiało się w kulturze zachodniej zwykle w okresach kryzysu: załamania i upadku panujących ideologii i stylów życia oraz pojawiania się nowych. W boleśnie przeżywanej próżni ideologicznej dokonuje się obserwowany „powrót religii" czy raczej religijności, transcendencji, sacrum, lecz także wzrost zainteresowania zjawiskami parapsychologicznymi i „dziwnymi". Można być religijnym, nie mając idei Boga. Niezbywalna, jak widać, potrzeba sacrum przenosi się z osobowego Boga na inne sfery życia publicznego i prywatnego. Substytutem doświadczenia religijnego i obrzędu religijnego staje się orgiastyczny taniec w dyskotece, przeżycia mistycznego – narkotyki. Powstają ciągle nowe sekty (millenarystyczne), tworzą się pozaformalne ruchy religijne i parareligijne (sata-

nizm, kabała, neopoganizm[47]), następuje osobliwe wymieszanie i połączenie m. in. elementów wierzeń chrześcijańskich, gnostycznych, paranaukowych, myśli wschodniej (zenizm). Postmodernistyczny świat tworzy też trudne do jednoznacznego zakwalifikowania quasi-religijne zjawisko zwane zbiorczo new age, synkretyczne wymieszanie elementów różnych kultur, religii, światopoglądów, filozofii i nauki.

Postmodernistyczny świat jest przede wszystkim światem środowisk inteligenckich, akademickich i artystycznych, ale również cywilizacji naukowo-technicznej. Świadomość potoczna nie zawsze nadąża za awangardowymi poglądami, wierząc nadal (ku żalowi postmodernistów) w dyskredytowane hasła prawdy, racjonalności, nauki, postępu, równości, wolności, odpowiedzialności i godności człowieka. Swój wpływ na opinię publiczną postmodernizm wywiera przez filozoficzną eseistykę, literaturę, sztukę, architekturę, mass media.

Postmoderna jest próbą historiozoficznego ogarnięcia dziejów w celu stwierdzenia, że są one wynikiem ślepego przypadku. Wrażliwi na to, co się wokół nich dzieje, postmoderniści podkreślają przełomowość i wyjątkowość sytuacji, w której znalazła się współczesna kultura, a w niej filozofia, jak również nieunikniony charakter przejścia od kultury modernistycznej do postmodernistycznej. Kultura ponowożytna jest dla postmodernistów stanem normalnym, a nie okresem aberracji lub upadku[48]. Przejściu do świata postmodernistycznego towarzyszy poczucie wyzwalania się ze świata przeszłości, aby „odwołać się poza przeszłość człowieka, do jego przyszłości"[49].

W skrajnej wersji dekonstrukcjonizmu postmodernizm jest nurtem negatywnym, pesymistycznym, wręcz nihilistycznym, bez wizji przyszłości, jest niewiarą, że jest na czym budować kulturę. Jako rodzaj laickiego millenaryzmu, czy katastrofizmu, wyrasta z przeświadczenia, że ludzkość znalazła się w czasach ostatecznych.

Nadchodzący postmodernistyczny świat jest światem heroicznym, w myśli Sartre'owskiego ideału człowieka absolutnie wolnego, który tworzy swą naturę poprzez własne decyzje zgodnie z dewizą, że „człowiek nie ma natury, lecz historię". Jest światem, w którym tradycyjne wartości kultury zachodniej –

---

[47] „Lyotard odrzuca monoteizm w imię poganizmu, czyli swoistej subiektywnej religii bez Boga" (T. L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 42).

[48] Por. analizy Z. Baumana, np.: *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*, Oxford 1987; *Socjologia i ponowożytność*, w: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Warszawa 1992, s. 9-29; *Socjologiczna teoria społeczeństwa*, w: *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991, s. 7-25; *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

[49] R. Rorty, *Wiara religijna, odpowiedzialność intelektualna i romantyczność*, w: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Poznań 1995, s. 29n.

wraz z samym pojęciem wartości, sprowadzanym do subiektywnych i kulturowych preferencji – uległy znaczeniowej przemianie i inflacji (deseminacji), przestały funkcjonować w sposób samozrozumiały, zrezygnowały z własnej obrony. Postmodernizm jest przeświadczony o kruchości i tymczasowości świata, w którym nie dostrzega wewnętrznego porządku. Postępująca fragmentaryzacja kultury[50], brak możliwości odwołania się do wspólnej tradycji kulturowej tworzy ze społeczności ludzkich luźne grupy, zajmujące wprawdzie wspólnie pewne terytorium, ale odmiennie myślące i postrzegające problemy ważne dla siebie i innych. Społeczeństwa postmodernistyczne cechuje ciągły ruch, zmiana, rozmaitość. Żadnej grupie nie przysługuje tu per se wyróżniona pozycja, przewodni ethos[51] lub szczególna misja wobec reszty społeczeństwa, chociaż – niekonsekwentnie – sami postmoderniści chętnie występują w roli proroków nowej kultury i nowych czasów.

Ponowożytność głosi zmierzch roli intelektualistów, przedstawicieli i stróżów oficjalnej prawdy, zlaicyzowanych autorytetów, przypisujących sobie monopolistycznie prawo do przesądzającego rozróżniania między prawdą i fałszem, dobrem i złem. Postmoderniści uznają prawo tzw. szarego człowieka do „prywatnej prawdy", do wygłaszania opinii o tym, co on sam uważa za prawdę lub fałsz, dobro lub zło, prawo do decydowania o własnym losie, kwestionują natomiast generalnie teoretyczne i praktyczne przywileje różnych ekspertów: filozofów, prawodawców, polityków, etyków, wychowawców, kaznodziejów[52]. Z niewiary w szczególne kompetencje i prerogatywy fachowców od wychowania wyrasta m. in. antypedagogika, związana postmodernistycznym rozumieniem wolności człowieka[53].

Sferę publiczną (res publica) kultura postmodernistyczna traktuje jako aksjologicznie neutralną, przesuwając wartości (i religię) do dziedziny życia prywatnego. Przedkłada instrumentalistycznie wiedzę praktyczną nad mądrość, a sprawność w opanowaniu środków nad znajomość ostatecznych celów działania. Uważa, że we współczesnych społeczeństwach postmodernistycznych dokonało się przesunięcie z poszukiwania prawdy (z pytań typu: „Czy to jest prawda?") na poszukiwanie efektywności (na pytania typu: „Do czego

---

[50] „Chronicznym atrybutem «ponowoczesnego» stylu życia wydaje się być niespójność, niekonsekwencja postępowania, fragmentaryzacja i epizodyczność rozmaitych sfer aktywności jednostek" (Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 7).

[51] Por. J. Stout, *Ethics After Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*, Boston 1988.

[52] „Wydaje się, że im więcej wolności u siebie w domu, tym mniejsze jest zapotrzebowanie na usługi badaczy odległych krain zamieszkiwanych ponoć przez prawdę absolutną" (Bauman, *Ponowoczesność czyli jak współżyć z wieloznacznością*, s. 34).

[53] Por. H. Schoenebeck, *Antypedagogika. Być i wspierać zamiast wychowywać*, Warszawa 1994, s. 19.

się to przyda?") (Lyotard). Zatarte zostają granice między ideologią i nauką, opinią i wiedzą – miejsce tej ostatniej zajmuje sprzedawana i kupowana informacja. Ludzi ocenia się według przydatności w realizowaniu określonych zadań, kompetencji, wąskich kwalifikacji zawodowych. Człowiek zajmuje tylko taką pozycję, jaką przypisuje mu jego aktualna społeczna rola. Jeśli chętnie postulowaną przez postmodernistów otwartość pojąć jako nieobstawanie przy żadnych poglądach i zasadach, to czyni ona człowieka całkowicie bezbronnym wobec napierających na niego problemów. Układy otwarte są mało odporne na zagrożenia zewnętrzne. Na przykład Rorty przyjmuje wprawdzie takie interkulturowe kryteria, jak prawa logiki, ale i one nie mają charakteru absolutnego[54].

W kulturze postmodernistycznej, która zrezygnowała ze swej sensotwórczej funkcji, w coraz mniej przejrzystych społeczeństwach postmodernistycznych poszczególny człowiek ma coraz mniej szans na zrozumienie, nie mówiąc o kontroli otaczającego go świata. Pozostawiony samemu sobie nie znajduje oparcia ani w Bogu, ani w sobie, ani w świecie, ani w społeczeństwie (jego wielorakich instytucjach)[55]. Czuje się coraz bardziej zmęczony swą samotnością i nierozumiany w niezrozumiałym otoczeniu. Człowiek epoki ponowożytnej nie dostrzega porządku ani w świecie, ani w sobie. Świat jawi mu się jako przypadkowa, chaotyczna aglomeracja rzeczy, a on sam wydaje się być igraszką irracjonalnych sił. Analizy postmodernistów ujawniają dramatyczną kondycję człowieka w świecie. „Nie wiemy już, dokąd idziemy; nie wiemy nawet, czy postępujemy w prostej linii, czy też kręcimy się w kółko"[56]. Z taką świadomością nie tylko trudno się filozofuje, lecz coraz trudniej żyje. Być może w utracie przez człowieka poczucia racjonalności świata i siebie należy szukać wyjaśnienia obserwowanego w kulturze postmodernistycznej rozchwiania tradycyjnego porządku moralnego, redukowanego do sfery kulturowo uwarunkowanej obyczajowości.

Jedną z naczelnych wartości postmodernistycznych jest wolność[57], uważana również przez kulturę zachodnią za szczególny wyróżnik bytu ludzkiego. Wolność postmodernistyczna jest głównie negatywna: charakteryzuje się brakiem wszelkich nakazów i zakazów oraz sprzeciwem wobec każdej postaci cenzury. Człowiek jest prawdziwie wolny dopiero „poza złem i dobrem"[58].

---

[54] Zob. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, s. 47, przyp. 51.

[55] W kulturze postfilozoficznej „ludzie będą się czuli samotni, bardzo ograniczeni, bez powiązań z czymś istniejącym «poza»" (Rorty, *Consequences of Pragmatism*, s. XLII).

[56] Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, s. 72.

[57] Por. I. Berlin (*Four Essays on Liberty*, London – New York 1969, i wyd. pol. zbiorowe, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991) wyróżnia kilkadziesiąt definicji wolności.

[58] Por. W. Rymkiewicz, *Seks i metafizyka*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 4(1995) nr 4, s. 145-158.

Do znanych paradoksów Oświecenia należy to, że obiecując absolutną wolność, umożliwiło powstanie totalitarnych form społeczeństwa, odmawiających jednostkowemu człowiekowi wszelkiego rodzaju autonomii i wolności.

Z antynomiami wolności spotykamy się również w postmodernizmie, operującym obrazem człowieka istotnie różnym od Arystotelesowskiego animal rationale. Z jednej strony domaga się on niczym nie skrępowanej wolności dla każdego człowieka, z drugiej zaś odmawia mu podmiotowości, uważając go za byt, który nie jest autonomicznym, wolnym podmiotem własnych decyzji, gdyż podlega (miał to definitywnie i „naukowo" wykazać Z. Freud) nie uświadomionym nigdy do końca, przemożnym i nie kontrolowanym wpływom, zależnościom i uwarunkowaniom. Skrajna teza strukturalistów głosi, że nie człowiek rządzi językiem, lecz język człowiekiem („wszystko jest językiem"). Brak wolności człowieka (w myśleniu) oznacza filozofowanie bez wyróżnionego centrum (transcendującego i transcendentnego podmiotu) oraz nadrzędnych celów (telos), nadających ludzkim działaniom sens. Postęp nauki w rozumieniu m.in. chemicznych, neuronowych i behawioralnych uwarunkowań ludzkiego sposobu doświadczania i zachowania także pozostawia coraz mniej miejsca na wiarę w wolność, racjonalność i odpowiedzialność człowieka. Równocześnie zastępcze świeckie wyrocznie i autorytety kultury masowej, pozbawione gwarancji religijnych i przemawiające językiem mediów i show-biznesu, dyktują mu, jak ma żyć, myśleć, zachowywać się. Struktury społeczne, polityczne, prawnicze i handlowe czynią go coraz bardziej zależnym od innych: nie tylko od środowiska lokalnego, lecz także od rozległej sieci krajowych i międzynarodowych producentów i konsumentów, pozbawiając go w znacznej mierze kontroli nad biegiem własnego życia. U niektórych grup społecznych (dzieci i samotni emeryci) telewizja i jej fikcyjny świat wypełnia całą niemal przestrzeń życia.

Przy całym ryzyku historycznych analogii sytuacja we współczesnej kulturze i filozofii europejskiej przypomina czasy sofistyki w V wieku przed Chrystusem. Myślenie postmodernistyczne bliskie jest Sokratejskiemu „wiem, że nic nie wiem" dostrzeżeniem, że gromadzenie wiedzy i rozwiązywanie kolejnych problemów (zagadek) nie zmniejsza obszaru ludzkiej ignorancji, lecz przeciwnie – rozszerza go. W odróżnieniu jednak od postmodernistów sofiści starożytni byli na ogół optymistami, gdyż wierzyli w postęp kulturowy.

Chociaż w tak subtelnej materii jak ludzka świadomość trudno odróżnić przyczyny od skutków, można powiedzieć, że postmodernistyczny antyfundamentalizm ma m.in. swe źródło także w innym niż w przeszłości widzeniu świata przez współczesnego człowieka. Dla starożytnych Greków racjonalność świata (dla pitagorejczyków był on liczbą) i człowieka (jako mikrokosmosu) była oczywista. Uporządkowany (proporcjonalny, harmonijny), inteligibilny kosmos samym swym istnieniem uzasadniał ów porządek i możliwość jego poznania (ens est intelligibile). Zadanie człowieka polegało na stwierdza-

niu istniejącego obiektywnie ładu przy założeniu, że dysponuje on odpowiednimi uzdolnieniami i władzami poznawczymi. Od czasów Kanta filozofia przypisała człowiekowi (ludzkiemu rozumowi) zadanie porządkowania świata za pomocą apriorycznych form poznawczych, narzucanych jak siatka poznawcza na świat. Współcześni filozofowie (także fizycy) dostrzegają w przyrodzie nieregularność, otwierającą drogę przypadkowi. Dyskusje dotyczą tego, czy fizyczny indeterminizm jest wpisany w ontyczną strukturę przyrody (jak chciał np. J. Łukasiewicz), czy też znajduje się po stronie poznającego umysłu[59].

Zapytajmy: czym jest i jak nazwać to, co robią i głoszą postmoderniści, zwłaszcza kiedy odrzucają filozofię? Czy trzeba nadto brać zawsze na serio błyskotliwe, prowokujące, niekiedy żartobliwe, obliczone na efekt powiedzenia postmodernistów? Dużo tu uproszczeń i ogólników, przemieszania opisu z wyjaśnieniem, faktycznego stanu rzeczy z normą, diagnozy z oceną oraz generalizujących, nie dających się kontrolować przepowiedni na temat dalszych losów kultury i cywilizacji zachodniej. Brak konsekwencji postmodernizmu przejawia się m. in. w tym, że:

– wyrzekając się filozofii, właśnie ją uprawia, minimalizując wszakże jej zadania i zmieniając stawiane wymogi;

– ogłaszając koniec wszystkich ideologii (metanarracji), czyni to z pozycji własnej ideologii – postmodernistycznej[60];

– poddając totalnej krytyce rozum, zwłaszcza oświeceniowy, dokonuje tego w imię m. in. rozumu, tyle że postmodernistycznego[61];

– podnosząc zasadę autonomiczności każdej gry językowej, nie stosuje jej do moderny, którą krytykuje i odrzuca jako metanarracyjną mistyfikację;

– krytykując humanizm i bytowo wyróżnioną pozycję człowieka, równocześnie przypisuje mu wolność i podnosi ją do naczelnej wartości postmodernistycznej;

– dokonując destrukcji oświeceniowego pojęcia wolności, czyni to właśnie w imię postmodernistycznej, absolutnie pojętej wolności, doprowadzając w ten sposób oświeceniową subiektywizację filozofii do skrajności.

Zastrzeżenia budzi jednostronność ataków postmodernistów na zachodnią kulturę m. in. przez upraszczające dostrzeganie w dziejach filozofii nowożytnej tylko jednego, niewątpliwie ważnego, nurtu kartezjańskiego. Konsekwentny

---

[59] Chaosologia, nowa dziedzina badań naukowych, nie pojawiła się przypadkowo (J. G l e i c k, *Chaos. Making a New Science*, New York 1987, 1988[2]; I. P r i g o g i n e, I. S t e n g e r s, *Order out of Chaos. Man's Dialogue with Nature*, Toronto 1984).

[60] „Jednym z paradoksów dzieł Derridy i Foucaulta jest to, że chociaż odrzucają oni każdy rodzaj ogólnej teorii, ich własna teoria wyraża ogólny pogląd o naturze wiedzy" (S a r u p, dz. cyt., s. 150).

[61] Metodycznymi nadużyciami pseudoradykalnej wrogości wobec rozumu i totalnej jego krytyki zajmuje się w wielu swych pracach J. Habermas.

i radykalny postmodernista nie powinien, jak się zdaje – poza krytyką nowożytności – nic pozytywnie twierdzić. Dlaczego eliminuje on nowożytność, jeśli ponowożytność nie chce niczego usuwać. Przy postawie konsekwentnie antydemarkacjonistycznej trudno oddzielać modernę od postmoderny. Krytyka każdej postaci racjonalności, obiektywności, pewności czy prawdziwości poznania zwraca się przeciwko tezom postmodernistycznym, każąc je uważać za przejściową modę, wywołaną m.in. uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi. Szaleństwem jest przypuszczać, jakoby dwuipółtysięczne dzieje kultury zachodniej i okres po Kartezjuszu były jedną wielką pomyłką – jak zdają się sugerować niektórzy postmoderniści.

Pojęcie postmodernizmu funkcjonuje u wielu autorów tak, jak gdyby obejmowało ono całą teraźniejszość bez wyjątku lub to, co dla niej najbardziej charakterystyczne. Biorą oni jeden z fragmentów kultury współczesnej w najbardziej rozwiniętych (bogatych) krajach postindustrialnych za jej całość. Tymczasem bynajmniej nie jest tak, że cała ludzkość znalazła się w wieku postmoderny lub że musi się tam znaleźć w przyszłości – jak to zdają się sugerować niektórzy postmoderniści. Nie wszyscy filozofowie współcześni wyznają poglądy postmodernistyczne. Obok kierunków postmodernistycznych istnieją przecież stanowiska fundacjonalistyczne, uprawia się filozofię klasyczną[62], filozofię umysłu i procesu, powraca zainteresowanie tradycyjną problematyką metafizyczną[63] i klasycznymi sposobami jej rozwiązywania. Teza, że kultura i filozofia współczesna zerwały radykalnie i całkowicie z przeszłością, jest fałszywa, a jako program jest nie do wykonania i z wielu powodów szkodliwa[64].

Kultura zachodnia, jak każda inna kultura, podlegała w swych dziejach mniej lub bardziej gwałtownym przemianom. Chce się wierzyć, że jej zasadnicze wartości – nie tylko dlatego, że pielęgnowane od początku – są transkulturowe. Jak pokazuje historia, istnieje niebezpieczeństwo, iż zachodzące procesy mogą doprowadzić do takiej przemiany kultury, że utraci ona swą moc sensotwórczą. Opowiedzenie się za humanizmem wynika z intuicyjnego przekonania, że ludzkie życie i świat ma znaczenie autonomiczne. Humanizm rozumiany nie skrajnie ani subiektywistycznie nie jest ani martwy, ani bezzasadny, lecz stanowi nadal integralny fragment kultury zachodniej i może być ważnym środkiem obrony przed gwałtem zadawanym jednostce przez różne formy faszyzmu, kolektywizmu, biurokracji, niesprawiedliwości polityczno-społecznej itd. (Cahoone[65]).

---

[62] Zob. A. B r o n k, S. M a j d a ń s k i, *Klasyczność filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne KUL" 49-50(1991-1992) z. 1, s. 367-391.

[63] Np. prace M. Dummeta, A. MacIntyre'a i P. Strawsona.

[64] Za poglądem, że kultura dzisiejsza, mimo wszystkich przemian, jakim podlegała od czasu swego powstania, jest tą samą kulturą nowożytną, opowiada się np. Cahoone, dz. cyt.

[65] Zob. t a m ż e, s. XIII i s. 267.

W zaistniałej sytuacji nie można naturalnie filozofować tak, jak gdyby nic się nie zmieniło. Wiele tradycyjnych pojęć filozoficznych, poddanych postmodernistycznej dekonstrukcji, utraciło swą pierwotną oczywistość i wymaga powtórnego przemyślenia. Niekoniecznie dzieląc skrajne poglądy postmodernistów łatwo zauważyć, że dokonująca się na naszych oczach emancypacja ras, narodów, klas i płci, upadek systemów totalitarnych, rozpad starych i powstawanie nowych organizmów państwowych i społecznych, odradzanie się nacjonalizmów, „migracje ludów", szybko po sobie następujące rewolucje polityczne, naukowe, informatyczne, techniczne, obyczajowe itd. łączą się z radykalnym przewartościowywaniem uznawanych dotychczas wartości. Filozofia ponowożytna (filozoficzna hermeneutyka, „nowa filozofia nauki", neokuhnizm, neopragmatyzm, poststrukturalizm, dekonstrukcjonizm, różne postacie historyzmu, neognoza czy new age) stanowi „naturalny" i trwały kontekst każdego filozofowania, które chce zyskać posłuchanie współczesnych. Równocześnie ekspansja nauki (nauk stosowanych) na wszystkie obszary ludzkiego życia oraz związane z nią techniczne innowacje zmieniły i nadal będą zmieniać – niekiedy bardzo radykalnie – dotychczasowe sposoby życia i odbierania świata przez człowieka.

Inna sprawa, czy uważać filozofię za fundament kultury i humanizmu, chociaż taką m.in. właśnie rolę odgrywała ona w przeszłości w kulturze zachodniej. Obok filozofii równie zasadniczą, a nawet ważniejszą funkcję sensotwórczą i kładzenia podstaw spełniała w kulturze zachodniej także religia. Dzisiaj lepiej sobie zdajemy sprawę, że kultura judeo-grecko-chrześcijańska nie jest jedyną możliwą postacią kultury. Istnieją inne, które nie wytworzyły filozofii, pełniąc skutecznie, głównie za pomocą religii, swą humanizującą funkcję. Czy po odrzuceniu epistemologicznego podmiotu i obiektywnego świata, prawdy i racjonalności, filozofia ma jakieś funkcje do spełnienia w społeczeństwie i kulturze postmodernistycznej? Odpowiedzi ze strony postmodernistów padają różne. Derrida dostrzega możliwość uprawiania filozofii w postaci dekonstrukcyjnej analizy tekstów filozoficznych i literackich oraz rodzaju diagnozy o stanie współczesnej kultury. Inni, np. R. Bernstein, H.-G. Gadamer, G. B. Madison, upatrują jej zadanie w podtrzymywaniu tzw. postawy otwartej przez prowadzenie krytycznego i emancypacyjnego dialogu między odmiennymi stanowiskami. Sądzą, podobnie jak neopozytywiści, że postęp w filozofii (jeśli jest w ogóle możliwy) nie polega na systematycznym rozwiązywaniu problemów, lecz na ich lepszym formułowaniu, głębszym rozumieniu ich znaczenia i eliminowaniu pytań fałszywych. Jeszcze inni, jak J. Habermas i K.-O. Apel, chcą kontynuować i dopełniać krytyczny program Oświecenia, poddając jednak filozofię odpowiedniej transformacji[66].

---

[66] Zob. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, t. 1, *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*; t. 2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am M. 1976.

Wiele systematycznej uwagi kulturze postfilozoficznej, obok Lyotarda, poświęcił Rorty. Nadejście nowej „kultury literackiej" (C. P. Snow), w której ludzie nie będą odczuwali fundamentalistycznych tęsknot za poznaniem pewnym i w której nie będzie miejsca dla żadnych historycznych, transkulturowych lub interdyscyplinarnych wartości i kryteriów, jest dla niego oczywiste. „Będzie to kultura, w której ani kapłanów, ani fizyków, ani poetów, ani żadnej partii nie będzie się uważało za bardziej od innych «racjonalnej», «naukowej» lub «głębokiej». Żadna dziedzina kultury nie uchodzi też za wzorcową dla innej"[67]. Ze śmiercią „konstruktywnej" filozofii fundującej zniknie wprawdzie coś istotnego dla intelektualnej formacji Zachodu, ale podobne zjawisko miało miejsce już wcześniej, gdy usunięto z niej wątki religijne i teologiczne. Rorty dostrzega miejsce dla filozofii[68] w nadchodzącej kulturze w postaci terapeutycznej konwersacji otwartej dla wszystkich ludzi. Nie ma, według niego, niebezpieczeństwa końca filozofii, bo również religia „nie skończyła się w Oświeceniu ani malarstwo w impresjonizmie. [...] Być może pojawi się nawet nowa forma filozofii systematycznej, która nie będzie miała niczego wspólnego z epistemologią, ale która umożliwi normalne badania filozoficzne".

Reakcja na ponowożytność nie musi się sprowadzać do lęku przed kulturową próżnią (M. Horkheimer). Mało usprawiedliwione wydają się kasandryczne przewidywania, że kultura zachodnia musi się zakończyć zbiorowym samobójstwem ludzkości. Ambiwalentna kondycja ludzkiego istnienia, której wyrazem jest m.in. ciągłe niezadowolenie człowieka ze swej egzystencjalnej sytuacji i niedoskonałości wytworów ducha, należy do typowych i trwałych sposobów ludzkiego bycia w każdej epoce. Należy wierzyć, że tak, jak wiele razy w przeszłości, turbulentny okres przemian, zwanych postmodernizmem, stanie się twórczym zaczynem „nowej" i równocześnie przez swą kontynuację „starej" kultury. Biorąc pod uwagę długie dzieje wszechświata i krótką historię człowieka jako animal rationale, jego intelektualna przygoda dopiero się zaczęła. Bez skrajnych, histerycznych reakcji należy przyjąć, że postmodernizm jest również naszym „wspaniałym światem", w którym przypadło nam żyć, gdyż żaden inny nie będzie nam już na tej ziemi dany.

---

[67] R o r t y, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, s. XXXVIII.

[68] Zob. t e n ż e, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 394. Rorty nazywa ją różnie: pragmatyzmem, hermeneutyką, budującym dyskursem, filozofią retoryczną.

Heribert BOEDER

WYMIAR PODMODERNIZMU

Współczesne myślenie formuje swe peryferie przez symulację jądra modernizmu, to znaczy postaci namysłu Marksa, Nietzschego, Heideggera. Tym, co wyróżnia odpowiednie stanowiska Merleau-Ponty'ego, Foucaulta i Derridy jako „post-modernistyczne", jest rezygnacja z niejako „apokaliptycznego" umysłu i jego projektów innego świata przynależnego do innego człowieka jakiejś koniecznej, możliwej lub nie-niemożliwej przyszłości.

Od pewnego czasu dużo mówi się o postmodernizmie. Do pewnego stopnia słusznie, gdyby dostrzegano przy tym, że modernizm sensu stricto[1] jest tworem zamkniętym, to zaś dlatego, że wypełnił zadanie oddzielenia naszego świata od jego dziejów. Gdy się to zrozumie, wówczas zrozumie się też, że postmodernizm jest tworem komplementarnym do p o d m o d e r n i z m u, to znaczy do takiego sposobu myślenia, dla którego istotne jest oddzielenie od naznaczonego apokaliptycznym piętnem rdzennego namysłu (Kernbesinnung) modernizmu – a więc namysłu Marksa, Nietzschego i Heideggera. Modernizm skupiał się na innej przyszłości innego człowieka. Wprowadzona tu i obowiązująca różnica wraz z podmodernizmem stała się indyferentna. I to właśnie tematyzuje podmodernistyczne myślenie. Myśl postmodernistyczna natomiast osadza się wśród rozumowego rozwijania struktur językowych.

Zarysowaną poniżej tektoniką włada przewodnie pytanie naszego postępowania: jakie pozycje myślenia czynią różnicę w całości? Takie pytanie stało się wszelako możliwe przez wzgląd na świat, a zwłaszcza na dzieje, na których można się uczyć odpowiedniego odróżniania – określania całości filozofii lub namysłu przez odróżnianie w samym tym określaniu. Dla uwydatnienia podłoża odróżniania przypomnijmy artykuł *Die Unterscheidung der Vernunft.*

Podejmiemy tu nasze zadanie – bezpośrednio i z dala od wszelkiego historycznego kojarzenia (zwłaszcza w manierze hermeneutycznej) i bez uzasadniających objaśnień – stawiając pytanie: jakie wspólne siedlisko myślenia odsłoniło się wraz z myślą M. Merleau-Ponty'ego? Swym położeniem przypomina ono ów wymiar, jaki ukształtował hermeneutyczny umysł modernizmu – związany z nazwiskami Diltheya, Husserla, Wittgensteina. Postawił on sobie zadanie pierwszej filozofii. Wypełnienie tego zadania zawsze jednak zawodziło – a nie ostatnim powodem było to, że wprawdzie dokonano symulacji metafizy-

---

[1] Por. H. B o e d e r, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Freiburg im Br.-München 1988.

cznego koncypowania (Concipierens) jakiegoś pozoru „prawdy", tej jednak nie można już było brać w postaci z góry danej wiedzy, ściślej: sofia, lecz jako z góry dane: „byt" lub „życie", uprzednie wobec wszelkiego myślenia. Nie była tu możliwa żadna filo-sofia, mianowicie oddawanie prawdy o przeznaczeniu człowieka pod ochronę logiki. Wstępna dana życia i jego doksyjnego tworu pozwalała jeszcze tylko na symulację dawnego koncypowania, którą jednak trzeba zdecydowanie odróżniać od naśladowania jakiegoś pierwowzoru.

Tak jak namysł modernizmu wykształca swój peryferyjny wymiar przez hermeneutyczną symulację filozoficznego koncypowania, tak współczesne myślenie formuje swe peryferie przez symulację jądra modernizmu, to znaczy postaci namysłu Marksa, Nietzschego i Heideggera. Tym, co wyróżnia odpowiednie stanowiska Merleau-Ponty'ego, Foucaulta i Derridy jako – zwykło się mówić – „postmodernistyczne", jest rezygnacja z niejako „apokaliptycznego" umysłu i jego projektów innego świata przynależnego do innego człowieka jakiejś koniecznej, możliwej lub nie-niemożliwej przyszłości. „Anarchiczny" niejako umysł zaciera ten ostatni ślad idei odróżnienia człowieka od samego siebie. Nadawała ona kształty sofii naszych dziejów i ciągle pobudzała filo-sofię, już to do odrzucenia, już to do arbitralnej namiastki, już to do koncypowania.

Podczas gdy namysł płynący z jądra modernizmu znalazł sobie miejsce poza filo-sofią, jego symulacja obraca się w jej mglistym kręgu, popadając w ten sposób w „marne i bezładne niebezpieczeństwo", jakim Heidegger widział „filozofowanie"[2]. (Ocena, którą z innego powodu podzielał Wittgenstein.) Podmodernistyczna myśl nie stoi już, jak rdzenny namysł modernizmu, pod znakiem doświadczenia wywłaszczenia ze swoistych operationes tak człowieka, jak wcześniej Boga: mocy, woli, wiedzy. Nie poruszana już żadną inną przyszłością, wciąga ona idee Marksa, Nietzschego i Heideggera do filozofii, która trwa bezkryzysowo ponad wszelkim „sporem". Znakomitej okazji po temu dostarcza owemu myśleniu Husserl, zwłaszcza jego rzekomy „idealizm". Nawet tam, gdzie różnica między „transcendentalnym" i „empirycznym" ma znikome znaczenie, myślenie oddaje się wypytywaniu „możliwości" w sensie czegoś, co umożliwia określone empiryczne znaleziska, które podejmuje z nauk humanistycznych. Nie ma tu już jednak sensu wytykać odnośnemu umysłowi nieczystości. Nie ma on podstaw do oczyszczenia się, do odróżnienia się w sobie, a nawet od siebie.

Jak miejsce podmodernizmu ukazuje się spojrzeniu, które zna jego granice, a nawet więcej – ich przekraczalność? Rozwińmy go tu zgodnie z jego najprostszymi stosunkami lub rationes na podstawie: a) określenia, b) rzeczy i c) myślenia.

---

[2] Zob. M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, s. 13.

I

Pierwszy z tych stosunków dochodzi do głosu w dziele M. Merleau-Ponty'ego.

b) Tak jak stosunek Husserlowski, łączy się on bezpośrednio z terminem rzeczy. Po tym wszelako, jak „świat życia" został oderwany od wymiaru podmiotowości transcendentalnej, wiążące jest stwierdzenie: tak jak stosunek Marksowski. W nim to rozwinęła się rzecz, mianowicie wartość, w następujący sposób: wartość występuje zrazu w światowej określoności jako rzecz użytkowa, potem przyjmuje język towarów, by w końcu stać się dziejową w postaci wyróżnionego, bo produktywnego towaru: „siła robocza". Wraz z nią odsłania się rzecz w całości: stosunki produkcji lub dziejowo kształtujące się społeczeństwo. Z perspektywy Merleau-Ponty'ego wszelako jego swoista produktywność zostaje sprowadzona do pewnej szczególnej[3] – w porównaniu do owej ogólnej, również „materialnej", która oznacza: „faire du sens et le communiquer"[4]. Choć jest to „moje najbardziej własne", to jednak zawsze już jest otoczone przez społeczeństwo, kształtowane nie dopiero przez intersubiektywność, lecz wcześniej przez „intercielesność".

1. Pierwsza w owych ciałach jest ich językowość. Gdy nie mogą już być ciałami jednej duszy, która wyrazi ich idee, to przede wszystkim samo ciało musi doświadczyć wykładni, która radykalnie oddzieli je od jego obiektywistycznego wyobrażenia na podłożu fizykalnym – z perspektywy tradycji filozoficznej biorąc: od res extensa i jej kategorialnego określenia.

Percipere jest rzeczywistością Ja, które jest ciałem – ono zaś widziane nie jak zajmujące jakieś miejsce w przestrzeni, lecz jak ją zamieszkujące; postrzegając i poruszając się otwiera ono swą aktualną sytuację – na podstawie „ukrytej intencjonalności". Ja-ciało jest wciągnięte w „uprzestrzeniająco-czasujący wir, który jest mięsem"[5], bo jest „z wewnętrznie obrobionej masy"[6].

„Wcielona" egzystencja ma zachowania i odnośne nawyki wyznaczone nie tylko przez tak zwane potrzeby materialne, lecz przede wszystkim przez to, że jest ona „ciałem seksualnym", już nie tylko przeznaczonym do reprodukcji ciała „proletariusza". Jest ono seksualne najpierw w kontekście języka, a mianowicie z racji struktury relacji ekspresji, swoistych właśnie dla seksualności, relacji, w których ja-ciało jest dostępne dla sobie równych i spotyka się z innymi[7]. Tu

---

[3] Zob. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1992, s. 199, przyp.

[4] Tenże, *La prose du monde*, Paris 1992, s. 197 (dalej: PM).

[5] Tenże, *Le visible et l'invisible*, Paris 1991, s. 297n.

[6] Tamże, s. 193.

[7] Zob. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, s. 184.

całe ciało mówi do całego ciała – nie język, tak jak się go rozumie jako znakowy system wyobrażeń „myślącej duszy".

Jak wszelako rozumie siebie język, który musi wyróżniać ja-ciało, aby zastąpić wcześniejszą differentia specifica człowieka, mianowicie jego ratio? Swą równorzędność z umysłem język ten głosi tam, gdzie jako mówiący jest odróżniany od tego, co mówione[8]. Mówiący język jest przecież „zawsze zajęty tylko sobą", to znaczy: różnicami wyrażeń, gestów i ciągów wyrazowych[9]. Nie jak czysty rozum, który istotnie obecny u siebie, zajmuje się czystymi pojęciami rozumowymi[10]. Słowa „nie pozostawiają w naszym umyśle ani zakątka wolnego dla czystych myśli"[11]. Język więc sam w sobie nie mówi niczego, „wynajduje tylko skalę gestów, które tworzą między sobą różnice na tyle jasne, by za ich pomocą przewodnictwo językowe w mierze, w jakiej się ono powtarza, ogranicza się i utrwala, nieomylnie zapewniło nam zakres i obrys uniwersum sensu"[12]. To zaś w trakcie nieskończonej pracy, bo przecież „wyraz nigdy nie jest absolutnie wyrazem, coś wyrażonego nigdy w zupełności wyrażone; istotne dla języka jest to, że logika jego poszczególnych konstrukcji nigdy nie przynosi takich konstrukcji, które dadzą się sprowadzić do pojęć"[13]. Jego logika zdecydowanie nie jest logiką racjonalności, która określała animal rationale. Człowiek powyższego języka jest więc też radykalnie inny. Jaki?

2. „Mówiący" język w swych dyferencjacjach znaków, które nie są jeszcze reprezentantami żadnych określonych oznaczeń[14], rozumie najpierw tylko samego siebie[15]. Musi on dojść do świata ludzkiej komunikacji. Ta zaś otwiera się uprzedniej percepcji[16] jako „cielesnemu stosunkowi" ciała do świata[17], w którego mięsie jest ono „jamą" lub „fałdą", wygładzającą się wraz ze śmiercią[18].

Percypowane jest wszystko przeżyte w wyrazie, do którego ono dąży[19]. Sobie równych człowiek postrzega w gestach, które zna jako wspólne sposoby zachowania się[20]. Charakteru jaźniowego nabiera komunikacja percypujących

---

[8] Zob. PM, s. 123.

[9] Zob. tamże, s. 161.

[10] Zob. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1986.

[11] PM, s. 161.

[12] Tamże, s. 46.

[13] Tamże, s. 52.

[14] Zob. tamże, s. 45.

[15] Zob. tamże, s. 35.

[16] Zob. tamże, s. 174.

[17] Tamże, s. 193.

[18] Zob. M e r l e a u - P o n t y, *Le visible et l'invisible*, s. 308.

[19] Zob. PM, s. 106.

[20] Zob. tamże, s. 60.

ciał dopiero tam, gdzie gesty zostały przekroczone na rzecz słowa – nazywającego, oznaczającego, przekazującego sens[21]. Dopiero tu inny jest obecny jako inny – uobecniony jako ze swej strony uobecniający, mianowicie w podzielonej współczesności.

Tak komunikujące się Ja noszą w sobie – inaczej niż wcześniejsza samoświadomość – „zarodek depersonalizacji"[22], obowiązuje tu bowiem w nowym sensie: esse est percipi – by przypomnieć *Film* Becketta. W świecie cielesnej percepcji bowiem wypowiedziana mowa jest zawsze w całości podzielona[23] – właśnie niezgodnie z uprzednią wspólnością umysłu i jego pojęć[24]: „Mowa wypowiada się we mnie [...] przenoszę się w innego, wprowadzam go w siebie"[25]. Wystawione na siebie nawzajem, dopasowując się wzajemnie[26], znikają „granice między moim i nie-moim"[27]. Więcej jeszcze: zdolny do komunikacji każdy może „pozwolić się zużyć przez innego i opracować na nowo"[28] – już nie według wzoru pana, lecz sociusa w podmodernistycznym societas, które już nie w ekonomicznym, lecz w pierwotnym, bo z istoty języka płynącym znaczeniu jest „komunistyczne". „Totalité sociale" jest tu tak radykalne, że Merleau-Ponty może powiedzieć: „Gdybym chciał dokładnie przetłumaczyć doświadczenie percepcji, musiałbym rzec, iż Się postrzega we mnie, a nie, że ja postrzegam"[29]. Z tym „Się" wkracza egzystencja zamknięta dla Heideggerowskiego odróżnienia niewłaściwości i właściwości. Dla całej mądrości (sofia) istotna przesłanka, że człowiek odróżnia się od siebie, tu stała się niesłyszalna. W zamian głosi się: zmień styl swego odniesienia do świata[30], pozwól się kształtować na nowo przez innych![31]. Doświadczenie komunikacji powiada: „Istnieje jakieś Ja, które jest inne, ma swą siedzibę gdzieś indziej i odbiera mi moje centralne stanowisko"[32]. Nad taką decentracją jednostki, wielu, a nawet wszystkich, ciało postrzegające, sięgające poza mnie, pracowało od zawsze[33].

---

[21] Zob. tamże, s. 196.

[22] Tamże, s. 29.

[23] Zob. tamże, s. 59.

[24] Zob. tamże, s. 56.

[25] Tamże, s. 28.

[26] Zob. tamże, s. 27.

[27] Tamże, s. 202.

[28] Tamże, s. 30.

[29] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, s. 249.

[30] Zob. PM, s. 198.

[31] Zob. tamże, s. 20.

[32] Tamże, s. 187.

[33] Zob. tamże, s. 27.

3. Świat komunikacji słownej jest najpierw kulturowy[34]; nie panuje w nim już jak w świecie natury miara zrównywania, perspektywa podobieństwa, lecz przekształcania, dlatego świat kultury rośnie warstwa za warstwą. Następuje odkładanie[35] i w tym dokładnie sensie stosunki komunikacji są dziejowo konkretne.

Odkładanie się dokonań oznaczania[36], a wraz z tym także genezy sensu[37], „nie tylko akumuluje dzieło za dziełem, lecz integruje"[38] zarazem – nawet inne kultury w te same dzieje, bo w tę samą współczesność[39] o wspólnej przyszłości i o tradycji, która każe zapomnieć źródła[40].

a) Patrząc od strony dziejowo skonkretyzowanych stosunków komunikacji (już nie produkcji), rysuje się określenie, pod którym mieści się rzecz tej ratio Merleau-Ponty'ego.

1. Jako ze swej strony dziejowa, polega ona na postulacie społecznego postępu drogą przekształcania samych stosunków komunikacji.

2. Tym, co podtrzymuje ów postęp, jest określenie w znaczeniu językowym: wymóg kreatywności, która łamie odkłady ustanowionych już systemów oznaczeń i wchodzi w „wyjściowe położenie nie oznaczającego świata", który „jest zawsze światem twórcy"[41].

3. Do światowej konkretyzacji termin określenia dochodzi tam, gdzie stawia on cel postępowi w stosunkach komunikacji: „moment społeczny"[42], tak jak chce on być powszechnie percypowany przez ja-ciała.

c) Filozofia ciągle ponawia pytanie, czym jest myślenie[43]. Teraz pyta: czym ono jest przy podanym określeniu, uwarunkowane przez stosunki wspomnianej komunikacji – powtórzmy: już nie produkcji?

1. Myślenie „szuka styczności" z „surowym bytem"[44], tak jak jest on mu zapośredniczany przez percepcję i wyobrażenia ciała[45]. Jego najwyższym zadaniem jest „oświecenie" wiary tkwiącej w perception[46]. Ponieważ myślenie to

---

[34] Zob. tamże, s. 112.

[35] Zob. tamże, s. 195.

[36] Zob. tamże, s. 114.

[37] Zob. tamże, s. 116.

[38] Tamże, s. 142.

[39] Zob. tamże, s. 122.

[40] Zob. tamże, s. 96.

[41] Tamże, s. 82.

[42] M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, s. 155.

[43] Zob. tamże, s.20.

[44] Tamże, s. 31.

[45] Zob. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, s. 49.

[46] Zob. tamże, s. 139.

angażuje się w określonej sytuacji[47] – głównie w sytuacji „wyzysku i uciemiężenia"[48] – przez wzgląd na „moment społeczny" ma do czynienia z perception w „mięsie współczesności"[49], dlatego oświeceniowe myślenie musi być bezpośrednio upolitycznione.

2. Tym wszelako, co ono tu rozświetla, są ciągle percepcja i wyobrażenia w horyzoncie dziejowym[50]. W sytuacji, którą modernizm widzi jako dobiegłą swych granic, oznacza to, że trzeba zrezygnować z marksistowskiego wyobrażenia struktury i celu dziejów walki klas[51]; wysłużyła się ona „jako matryca doświadczeń myślowych i historycznych"[52] a wraz z nią priorytet „praktyki rewolucyjnej"[53]. W odróżnieniu od historii filozofia staje się „działaniem na odległość"[54], mianowicie „teorią krytyczną". Marksowska idea w tym nie ginie: będzie odtąd wywoływać „echa klasyka"[55].

3. Termin myślowy konkretyzuje się w znaczeniu językowym. Chodzi przecież w końcu o to, by „fetysze" tradycyjnych wyobrażeń przezwyciężyć w „sztuce"[56] – tej właśnie, która jest możliwa tylko przez spowicie języka w język, mianowicie wymówionego w mówiący[57]. Tylko dlatego krytyczne myślenie może dojść do przekształcania nie samych tylko wyobrażeń, lecz ich matryc[58], i do tego, by rzeczy widzialne poddawać „déformation cohérente"[59]. Dzieło językowe potrafi naszą imago świata – jest ona już przekształceniem świata postrzeżonego w wypowiedziany[60] – „rozpiąć, pobudzić do nowego sensu"[61]. Tylko myślenie, które przełożyło „je pense" na „je parle", osiąga twórczy wymiar mówiącego języka; tu „kontynuuje ono wychodząc, przechowuje burząc, interpretuje odstawiając na bok"[62]. To krytyczne myślenie, które język nie tylko stosuje, lecz skupiony na „tajemnicy jego swoistych wynala-

---

[47] Zob. tamże, s. 126.

[48] Merleau-Ponty, *Signes*, s. 399.

[49] Tamże, s. 10.

[50] Zob. PM, s. 159.

[51] Zob. Merleau-Ponty, *Signes*, s. 298.

[52] Tamże, s. 15.

[53] Tamże, s. 13.

[54] Tamże, s. 20.

[55] Tamże, s. 16.

[56] PM, s. 111.

[57] Zob. tamże, s. 35.

[58] Zob. tamże, s. 126.

[59] Tamże, s. 128.

[60] Zob. tamże, s. 173.

[61] Tamże, s. 128.

[62] Tamże, s. 95.

zków stylistycznych", mówi o słowie samym[63]. Tu krytyka przechodzi w kreatywność, w polu owego świata percypowania, który jest „systemem ja-inny"[64]. Tu nie chodzi już o prawdę opartą na „dorównaniu do rzeczy"[65], lecz o prawdę anticipation[66] – warto zauważyć, że nie projection. Tylko tak urzeczywistnia się krytyczne myślenie jako emancypacyjne.

A jaki inny umysł[67] wchodzi tu w grę? Ma on swą racjonalność – odpowiednio do stosunków komunikacji – w powiązaniu z „accord des esprits", z porozumieniem myślących „emancypacyjnie". Nie wymaga on już, „byśmy wszyscy dochodzili do tej samej idei na tej samej drodze lub żeby można było zawrzeć znaczenia w jakiejś definicji; racjonalność wymaga tylko, by każde doświadczenie niosło z sobą punkty pobudzenia wszystkich idei i by tak zwane idee tworzyły konfigurację"[68]. Tu pluralizm wyobrażeń w podmodernistycznym społeczeństwie czuje się zabezpieczony – pośród pobudzających doświadczeń, wspólnych powszechnie innym, tak jak są oni percypowani.

II

Drugą ratio w figurze anarchicznego umysłu rozwinął Michel Foucault – symulując namysł już nie Marksowski, lecz Nietzscheański.

c) Wychodzi ona bezpośrednio od terminu myślenia – bez oparcia na jakiejś wcześniej rozjaśnionej rzeczy lub jakimś określeniu. Jak strukturuje się w samym sobie takie myślenie?

1. Od strony języka, który mówi nie we wnętrzu jakiegoś Ja, lecz na zewnątrz pewnego To – i nigdy nie cichnie. Nieprzerwany pomruk. Mówiący tym językiem nie ma tożsamości Ja jako rzeczy myślącej, nie jest autorem czegoś wymówionego, tym bowiem, co on artykułuje lub wyraża w słowach, jest pierwotnie odbierany pomruk To, zwłaszcza pomruk jego nieświadomych żądz.

2. Ta „idea z zewnątrz" przychodzi na świat, gdy natrafia na coś już wymówionego przez innych, na ich wyartykułowane żądze. Gdy dochodzi do takiej artykulacji, jest ona już ujęta w prawidła, ma utarty charakter już w kręgu „porządku mowy". Podporządkowuje współmówców w rozmaity sposób, zmuszając nawet do uznania języków sztucznych, z których gry idea ta jest

---

[63] Zob. tamże, s. 143.

[64] Tamże, s. 27.

[65] Tamże, s. 93.

[66] Zob. tamże, s. 181.

[67] Zob. tamże, s. 34.

[68] Tamże, s. 198.

wykluczona. W obliczu takich ograniczeń, które zawsze są zarazem społeczne, myślenie to uczy, by mieć swobodę „transgression", przekraczania. Chce ono być nieregularne – zwłaszcza ze względu na wypowiadanie indywidualnych pragnień. Zawiera się w tym, że myśli ono subwersywnie w stosunku do panujących porządków. Swoistym zaś środkiem takiej subwersji wszelkich sztucznych ograniczeń jest dla niego najpierw odkrycie genealogii porządków.

3. Właśnie ze względu na to realizuje się ostatecznie myślenie jako dziejowe. Jego tematem jest poddanie jednostki woli prawdy, postaciom społecznej przemocy, a w końcu pierwotnie chrześcijańskiej etyce. Zwłaszcza analiza i przewodnictwo sumienia poddaje pod nakazy, pod ogólność i jej rzekome konieczności.

b) Rzeczą tego dziejowo się rozumiejącego myślenia jest jednostkowy człowiek:

1. Początkowo jako dziejowy podmiot owej wiedzy o sobie, jaką nowożytne nauki humanistyczne przyniosły o jego życiu, pracy, mowie. Stworzyły reprezentację człowieka, której jednostka podporządkowuje się jako swej ogólności. Na końcu wola wiedzy o sobie zareprezentowała mu jego seksualność. Jej dzieje wszelako odsyłają ponad epoką reprezentacji do świata greckiego i rzymskiego, w którym samopoznanie zostało oprawione w technikę prowadzenia życia, w „troskę o samego siebie" – troskę w sensie ekonomii pragnień i żądz, własnego zarządzania zawsze własnym dobrym samopoczuciem. W to dziejowe odróżnienie wkracza chrześcijaństwo jako burzyciel dawnej techniki życia, mianowicie jako skrajnie podporządkowująca regulacja, jako adwokat powszechnego „powinieneś" przeciw samowoli.

2. Tak dziejowo otwarta rzecz nabiera obecnie językowego znaczenia, mianowicie wraz z samolikwidacją humanizmu, a w końcu humanistycznej reprezentacji człowieka; jej podmiot bowiem gubi się na „niczyjej ziemi", którą otwarły strukturalistyczna antropologia i psychoanaliza. Wspomniane wcześniej To okazuje się tu strukturą językową[69].

3. Tym bardziej chwiejny i kruchy staje się grunt, na którym stoją światowe realizacje naukowego humanizmu. Jego autorytatywna wiedza stworzyła autorytarne instytucje, które w społeczeństwie miały charakter skrajnej przemocy: zakład psychiatryczny, klinikę i w ogóle rozmaite instytucje korygowania, dozoru i dyscyplinowania jednostek, a wreszcie stale gęstniejącą sieć administracji publicznej, która ingeruje w samoregulację jednostki, w jej wybór sposobów na dobro-byt, a nawet wmawia jej obraz trwałej tożsamości jako osoby. W ten sposób wiedza ta nie tylko szkodzi jej byciu-inną niż inni, ale też stawaniu się raz po raz kimś innym. Właśnie zaś w tę możliwość mierzy określenie według ratio Foucaulta.

---

[69] Zob. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une Archéologie des sciences humaines*, Paris 1966.

a) W świecie dyscyplinujących przemocy określenie to przybiera:

1. Najpierw znaczenie kontrprzemocy – skupia się ono w oporze nie jakiejś jednej klasy czy choćby partii, lecz w masowym proteście jednostek, z których każda nalega na usunięcie ograniczeń w realizacji jej własnego odróżnienia przyjemności i przykrości. Pozytywną stroną takiej emancypacji jest postulat wobec społeczeństwa, by wszystkim umożliwiało samourzeczywistnienie. Ich jaźń wszelako nie ma żadnej w jakiś sposób zadanej tożsamości, nie jest jakimś ideałem, lecz każdorazowym projektem bycia-inaczej, które odnosi się do innych, z tego tylko odniesienia przyjmując określoność.

2. Masowe żądanie jednostkowego samourzeczywistnienia z konieczności pozostaje w negatywnej relacji do dziejów mancipatio, której miarodajnie domagało się chrześcijaństwo (mianowicie jako złożenia samowoli w ręce Boga) i którą odnowił nowożytny wymóg poddania człowieka jako obywatela woli powszechnego rozumu w postaci, jaką przyjmuje ona w kontrakcie społecznym.

3. Przeciw istotnej dla pojęcia ogólności samourzeczywistnienie przybiera w końcu postać językową, mianowicie w wypowiadaniu już nie noetycznych, lecz estetycznych wartości, które zawsze własną egzystencję pozwalają uczynić dziełem sztuki, nie znającym wszelako ani nie pragnącym żadnego spełnienia. Właśnie dlatego głosi ono kreatywność, dla której jaźń jako za każdym razem inna pozostaje otwarta do urzeczywistnienia, istniejąca w grze o zawsze nie przewidzianym wyniku. Samourzeczywistnienie to nieograniczone samozarządzanie zawsze własnymi pragnieniami i żądzami. Bez ulegania ogólnie obowiązującej moralności.

Czy występujące u Merleau-Ponty'ego Się znikło u Foucaulta czy też zostało usunięte? To, co zwykle zarzuca mu się jako „indywidualizm", swą indywidualność ma właśnie w Się, bo sobość samookreślenia jest – większościowo lub mniejszościowo – czymś dostarczanym masowo, co właśnie nie potrafi nakłonić Ja do odróżnienia tego od samego siebie.

III

Trzecia ratio – którą przedstawił Jacques Derrida – zamyka figurę anarchicznego lub raczej poliarchicznego rozumu. Podmodernistyczny sposób myślenia symuluje nim namysł Heideggera. Ratio Derridy wychodzi od terminu określenia, rozumiejąc mianowicie powszechne prawo jako sprawiedliwość Boga, który jest całością bycia-inaczej, mianowicie zupełnie-Innym. Nie tylko jest on w swej inności odlogizowany – nie można go pomyśleć jako racji, gdyż jest on w sobie samym sprzeczny, i to aż po nieokreśloność. Tym Bogiem może być każdy, bo dewiza Derridy brzmi: „tout autre est tout autre", mianowicie w tym znaczeniu, że każdy inny jest zupełnie inny. Znajduje tu wyraz

prymat inności bez tożsamości – ostatni krok po wyjściu od innych, którzy są konstytutywni dla Ja, i przejściu do bycia-inaczej właśnie tej jednostki. W solidarności innego z innymi, w stosunku do których jest on inaczej, podmodernistyczny Bóg wyłania się jako inny bytujący zupełnie inaczej. Odrzucił on charakteryzujący całą zachodnią tradycję „przywilej obecności" – po noetycznej obecności u samego siebie także aisthetyczną obecność dla innych. Obecność zaś była uprzywilejowana dlatego, że jest ona istotna dla pana i jego panowania.

a) Właśnie w stosunku do tego możemy rzec: występującym tu bezpośrednio określeniem jest pustka. Wraz z nią wyczerpuje się myślenie podmodernizmu w ogóle.

1. Aby ująć to określenie w językowym zrazu znaczeniu: z określenia jako odwspółcześnionego nie pozostaje nic „sauf le nom" – lecz nic jednoznacznego. Raczej miano w rodzaju „Bóg", o ile ten pozwala oczekiwać wielu imion. Radykalnie pluralistyczny jak już społeczeństwo u Foucaulta. W swej niepojmowalności Bóg ten upodabnia się do Platońskiego ogółu czegoś bezpojęciowego, mianowicie hora[70]. Jest on czymś niemożliwym, co nie daje się wykluczyć przez wewnętrzną sprzeczność. Jest jako zupełnie inny tajemnicą, ale tajemnicą bez jakiejkolwiek treści.

2. Jak przychodzi na świat ta istota językowa, która nawet nie gaworzy? Jako „différance" – odróżnianie, które nie zakłada niczego identycznego. Mówi się o niej: „niczego nie nakazuje, niczym nie włada i nigdzie nie stanowi autorytetu [...] Nie tylko nie ma żadnego państwa différance, raczej uprawia ona subwersję wszelkiego państwa"[71]. Wydarza ona pustkę przestrzeni i czasu, mianowicie jako gdzie-indziej i kiedy-indziej, już nie na podłożu obecności tu i teraz, jaka cechuje bycie-u-siebie umysłu, jego wszechobecności. Pierwotna otwierająca siła pożądania nie dba o wykluczenie sprzeczności: „być samemu sobie czymś innym".

3. W otchłannej grze jego świata boskie pożądanie, zostawiające i zacierające ślady, jest nastawione zarówno na roztrwonienie się, samopożarcie, jak i na odroczenie swego zaspokojenia. Samopożarcie to zupełne spalenie się w sobie: holocaust. Strona odroczenia natomiast to jego dzieje, w których jest tłumiona pierwotna tajemnica. Ich skrajnością jest inny holocaust, zadający gwałt temu właśnie ludowi, który jako jedyny wiedział: „Sprawiedliwość jest doświadczeniem niemożliwego"[72]. Tu właśnie nie można pytać: jak holocaust był możliwy? Ogłasza on kres dziejów zachodniego umysłu i ich kultury prawa.

---

[70] Zob. J. Derrida, *Khrôa*, Paris 1993.

[71] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972.

[72] Zob. tenże, *Force de loi*, „Cordozo Law Review" 1990, s. 946.

c) Określenie jest w sobie puste i nie może wywołać żadnego umysłu, jako coś całkowicie innego pozostaje „niepojmowalnym nieznanym".

1. Dopiero w swej dziejowej konkretyzacji pobudza ono myślenie ku potworności holocaustu[73] o określoności zrazu dziejowej. Myślenie to zwraca się przeciw tradycji filozoficznej, za wynik której uznaje technikę masowego „donner la mort". W obliczu tego daru, perwersji źródłowego „es gibt" w myśli Heideggera, myślenie owo pozbywa się wszelkiej treści tak zwanego logocentryzmu tradycji. „Dekonstruuje" ono jego konstrukty, wymacuje szczeliny, które pozwoliłyby rozsadzić ich spoistość. Widzi je zorientowane na zewnętrze, na które się zamknęły. Doprowadza systemy w częściach do wyślizgiwania się na zewnątrz, a w ten sposób do upadku; dzwoni – zwłaszcza heglowskiemu jako najdojrzalszemu – systemowi w „dzwon pogrzebowy"[74].

2. Jego określoność językowa zdobywa uwolnione od panowania logosu myślenie, które wymazuje konstytutywną dla logosu obecność: uobecnianie czegoś uprzednio pomyślanego lub poznanego. Odpowiadający mu prymat mowy przed zapisem zostaje odwrócony na korzyść pisma, które ze swej strony nie jest już jako fonetyczne związane z myślami we wnętrzu mówiącego[75]. Gdy sprowadza się coś wcześniej powiedzianego do języka mówionego, ten zaś znów do pisanego, który jest już tylko szczątkowym „śladem" lub „pomnikiem nagrobnym" czegoś myślanego, wówczas myślenie, które obraca się wśród intercielesności takich znaków, ma wolną rękę do tego, by wprowadzać do gry ich „polisemię", staje się więc samo radykalnie pluralistyczne.

3. Co to oznacza dla światowości, w której myślenie staje się konkretne? Wchodzi ono w świat innych, w którym każdy ma prawo myśleć inaczej. Jakkolwiek inaczej mógłby on myśleć – myśli, jak Się myśli, bo w opinii publicznej jego dnia powszedniego rozstrzyga się, która myśl jest „odpowiednia", a która nie. Jest tu zawsze z góry już jasne, że pierwszej wagi nie jest ontologiczna różnica filozofii, lecz różnica płci[76]. Potwierdza się to podczas zaglądania przez szczeliny systemów metafizycznych; w logocentryzmie uwidacznia się tu fallocentryzm zachodniego myślenia.

b) Opróżnione z tej tradycji myślenie spotyka swą rzecz w przedmyślanym owego Się, gdy pretenduje ono do roli obowiązującego[77].

1. Rzecz jest określona najpierw światowo z ambicją obchodzenia każdego innego. Są to problemy, których gdzie-indziej i kiedy-indziej nie pozwalają już na obojętność – przez tradycyjne zakotwiczenie w tu i teraz. Uwagi pluralisty-

---

[73] Zob. t e n ż e, *Feu la cendre*, Paris 1987.

[74] Por. t e n ż e, *Glas*, Paris 1974.

[75] Zob. J. D e r r i d a, *De la grammatologie*, Paris 1967.

[76] Zob. t e n ż e, *Heidegger et la question*, Paris 1987.

[77] Zob. t e n ż e, *Force de loi*, s. 972.

cznego społeczeństwa wymaga cały świat. Tam, gdzie każdy inny porównuje się z każdym innym – zarówno indywidualnie, jak i masowo – najdotkliwszym problemem musi być nierówny udział w możliwościach życia, mianowicie pod szyldem „niesprawiedliwości" odniesionej nie do pojęcia sprawiedliwości, lecz do mnogich zapatrywań na równość.

2. Panująca niesprawiedliwość chce wszelako, by ją rozumieć jako wynik dziejowy. Istnieją przecież dzieje panowania ludzi, którzy głosili swą szczególność jako „Europejczycy, dorośli, męscy, biali, mięsożerni i zdolni składać ofiary"[78]. A więc dzieje są dziejami eurocentryzmu, ucisku młodocianych, kobiet i kolorowych, dziejami oprawców zwierząt, a także zdolnych do rozpętania holocaustu. Przeciw tej krzyczącej niesprawiedliwości trzeba domagać się praw dla zawsze inaczej bytujących. Jak?

3. Czym jest rzecz myślenia, musi znaleźć ostatecznie określenie językowe. Wychodząc od „uwrażliwienia" społeczeństwa w sensie responsiveness zawsze innych wobec innych. Od tej strony rozumieć należy „bezgraniczną odpowiedzialność" wszystkich za wszystkich. Uwidoczniona w tym niemożliwość powszechnego roszczenia nie jest dopuszczana jako znoszący taką odpowiedzialność zarzut, lecz tylko jako przypomnienie owego doświadczenia niemożliwego lub Boga podmodernizmu.

Responsiveness Się w nim samym musi mieć znaczenie globalne. Wyraża się masowo w języku ciała podczas różnych demonstracji; ich znaki chcą być hasłami skutecznymi w świecie intercielesności. Niepojęciowe, jak musi być każda sprawiedliwość, jej Więcej jest eskalowane w nieskończoność. Przełożone na społeczne stosunki władzy oznacza to: Więcej-demokracji.

Nie chodzi tu o jakąś dobrze zdefiniowaną formę konstytucyjną. Jej pojęcie jako tylko formalne jest przekraczane w kierunku nieskończonego procesu „demokratyzacji" wszelkich stosunków społecznych. Ta konkretna rzecz myślenia ma swoje odniesienie do beztreściowej tajemnicy określenia tylko w przypadku literatury: „Nie ma demokracji bez literatury, nie ma literatury bez demokracji", tylko ona bowiem urzeczywistnia prawo do mówienia wszystkiego[79] – jest to możliwe wskutek oddzielenia w tym, co napisane, języka od autora jako podmiotu prawa. To swoiste prawo do kwestionowania również obowiązującego prawa, do zwracania sprawiedliwości przeciw niemu, wskazuje na tylko literacko strzeżoną tajemnicę demokracji – z tą właśnie nieokreślonością, która pozwala żądać w nieskończoność „więcej demokracji". Tym, kto tego żąda, jest Się, to znaczy każdy, kto jest innym w stosunku do innych i kto chce, by właśnie to, że jest on zupełnie inaczej, było przez innych chronione.

---

[78] Tamże, s. 950.

[79] Zob. J. Derrida, *Passions*, Paris 1993, s. 65.

IV

Czy rozwinięty tu wymiar podmodernizmu jest wszystkim w całości języka, a przeto w horyzoncie wspólnej nam współczesności? Nie: zna ona drugi wymiar. Jaki?

Dla przypomnienia: hermeneutyczny umysł modernizmu miał do czynienia z „sensem" w doksyjnych pre-danych życia i przeżywania, przeciwstawionych naukowo-technicznemu poznaniu świata. Gdy czynna przy tym symulacja wcześniejszej metafizyki wyczerpała się, po modernizmie rangę dawnej nauki pierwszej uzyskuje lingwistyka (R. Jakobson). Jest ona najpierw „czystą lingwistyką" – oczyszczoną już nie z empirii, lecz z Ja mówiącego i ze swoistości jego „języków". Potem rozszerza się w semiologię (R. Barthes), a na końcu konkretyzuje w kierunku rozważania właśnie owych struktur językowych, którymi zajmują się antropologia strukturalistyczna (C. Lévi-Strauss) i psychoanaliza (J. Lacan).

Także ten strukturalistyczny wymiar kryje możliwość „logo-tektonicznego" otwarcia odnośnego języka – nieprzypadkowo na podstawie systemu kategorii relacyjnych. Zgodnie z tym trzeba dostrzegać niejako substancjalne ujęcie instrumentalnie rozumianego języka w jego funkcji wyrażania, ponadto niejako przyczynowe ujęcie – w jego funkcji informacyjnej, wreszcie stosunek wzajemności – w jego funkcji komunikacyjnej. Tu uwidacznia się, że tak uzupełnione funkcje mają w rzeczywistości w tej ostatniej swą funkcję pierwszą i miarodajną. I to tym bardziej zdecydowanie, że język słowny wchodzi w zakres języka ciał – w sensie Merleau-Ponty'ego: w „intercielesność". W ten sposób tradycyjny miernik logos lub „wypowiedzi" – mówienia czegoś-o-czymś – służący rozumieniu, czym jest język, zostaje radykalnie wymazany. Wraz z nim także oparcie na wypowiadaniu tego, co uchwycone „w duszy". Czym w pod- i postmodernizmie byłaby jeszcze „dusza"? Jest niema. Sens znaku jako takiego – uwydatnia to Derrida – uległ zmianie. Widać to już stąd, że sens ten rozszerzył się po bezgraniczną wieloznaczność.

O ile ten wymiar samointerpretującej się całości językowej jest tylko complementum do pierwszego, to Się wchodzi w stosunek wykluczania się z postaciami mądrości, a więc wiedzy, jakie zostały wykoncypowane w dziejach filo-sofii: wiedza muz o sprawiedliwości, wiedza chrześcijańskiego objawienia o dobru, poetycka wiedza z wnętrza człowieczeństwa człowieka o świętości. Tu w żaden sposób nie przemawiało Się. Nie w tym sensie, iżby Się nie wiedziało o tym wszystkim, ale wiedziało nie jak o powiedzianym, nie jak o wprowadzeniu człowieka w odróżnienie od samego siebie, lecz jak o czymś tylko mówionym, jak o wplecionych we wcześniejsze społeczne stosunki „tekstach".

W kontekście wymiaru tego, co czysto powiedziane przez postaci mądrości, kończy się sąsiedztwo z całkowicie i na wskroś Dzisiejszymi. Poza nimi lub

dokładniej: przed nimi ponownie rozbrzmiewają popadłe w „niewiarygodność" grand récits (wielkie opowieści) naszej tradycji. Dotyczą one zamieszkiwania człowieka. Aby jednakże dały się słyszeć, potrzebują ciszy, która zyskuje swą przestrzeń i swój czas tylko wraz z ich logotektonicznym otwarciem.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Bogdan Baran*

Ks. Alfred WIERZBICKI

POSTMODERNIZM CZYLI KŁOPOTY Z MODERNĄ

Kultura postmodernistyczna, jeśli nawet deklaratywnie odżegnuje się od marksizmu [...], wspólnie z marksizmem mieści się w tym samym paradygmacie, który opiera się na wyrugowaniu antropologii przez antropopraksję.

POSTMODERNIZM JAKO „UWIKŁANIE W MODERNĘ"

Postmodernizm określa siebie raczej jako postawę intelektualną i praktyczną aniżeli szkołę filozoficzną w klasycznym sensie, którą miałby wyróżniać jakiś zespół wspólnych poglądów uzasadnianych za pomocą ogólnie aprobowanych metod racjonalnych. Postmodernizm albo całkowicie odrzuca pojęcia absolutu i absolutności, albo (jak u J.F. Lyotarda) mówi się w nim o mnogości absolutów, co faktycznie oznacza relatywizację absolutności, dotyczy to również absolutności poznania. Podobnej relatywizacji ulega samo filozofowanie zbliżające się bardziej do sztuki, a oddalające się od racjonalnych rygorów nauki. Mówi się o grze filozoficznej lub traktuje się filozofowanie jako rodzaj pisarstwa (R. Rorty: „a kind of writing"). W postmodernizmie nie akceptuje się żadnej z odpowiedzi wskazujących na jej uniwersalny i ponadkulturowy metafizyczny sens poznawczy.

Ponieważ postmodernizm nie jest prądem jednolitym, trudno – prócz ogólnej postawy dekonstrukcyjnej – wskazać na bliższą wspólnotę poglądów jego przedstawicieli. Cechuje go odejście od tak zwanych „wielkich narracji" na rzecz „myśli słabej" (G. Vattimo: „il pensiero debole"), co sprawia, że charakteryzuje go skłonność do polimorficzności sposobów życia, pochwała peryferyjności i alternatywności kulturowej i tolerancja, szczególnie dla wszelkich odmienności.

Dekonstrukcja, będąca metodycznym rdzeniem postmodernizmu, spełnia się w likwidacji filozofii. Jean-François Lyotard napisał wprost: „Tym, czego się wymaga, jest zaprzestanie filozofowania"[1]. Nie oznacza to jednocześnie porzucenia wszelkich przekonań, osiągnięcia jakiejś myślowej próżni. Nawiązując do Heideggera i jego rozumienia filozofii jako destrukcji (Abbau) Ri-

---

[1] Cyt. za: T. L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji*, przekł. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 45.

chard Rorty pisze: „Nie chodzi o ułatwianie, a o utrudnianie, nie o przetkanie naszego zespołu przekonań i pragnień, a jedynie o przypominanie nam jego historycznej przygodności"[2]. Filozofia jest uwarunkowana historycznie, toteż dokonując dekonstrukcji określonej postaci myśli filozoficznej, sięga się jedynie do przedkulturowych źródeł kultury, niejako do pierwotnych nieracjonalnych złóż twórczości, w kreatywności bowiem widzi się najbardziej podstawowy moment ludzkiego bytu.

Postmodernizm rozumie siebie poprzez odniesienie do moderny. „Postmoderna – pisze T. L. Pangle – nie jest tym, «co istnieje po nowoczesności» (modernity); jest ona raczej stanem uwikłania w nowoczesność, jako w coś, od czego nie możemy uciec, lecz w czym nie potrafimy już pokładać czy poszukiwać wiary"[3]. Postmodernizm, w intencji swych myślicieli, dokonuje dekonstrukcji modernistycznych iluzji nie po to, by przeciwstawiać im nowe iluzje, ale po to, by uwolnić myśl od opresywności norm i zabezpieczyć się przed grupami społecznymi roszczącymi pretensje do wtajemniczenia w prawdę. Sądzą oni, że dekonstrukcja i „myślenie słabe" stanowią ochronę przed totalitarną nieuchronnością myślenia fundamentalistycznego.

Postmodernizm przedstawia się jako kłopot z moderną, która zrodziła filozofie racjonalnie uzasadniające stosowanie przemocy w celu realizacji utopii politycznej czy moralnej. W wielu publikacjach postmodernistycznych, zwłaszcza autorów europejskich (Lyotard, Vattimo) inspirowanych późniejszą fazą myśli Heideggera[4], można znaleźć bezpośrednie nawiązanie do Nietzscheańskiej idei woli mocy. Wśród dziewiętnastowiecznych filozofów przemocy Nietzsche tym się wyróżnia, że nie szuka racjonalnego uzasadnienia przemocy, ale samą siłę woli uznaje za pryncypialną dla bytu ludzkiego. Z kolei postmodernizm amerykański sięga do pragmatyzmu J. Deweya: chce on – jak mówi Rorty – sięgać do tradycji filozoficznej tak jak do torby z narzędziami, gdyż same pojęcia mają nie tyle wartość racjonalną, co operatywną, liczy się nie to, co mówią o świecie, lecz to, na ile pozwalają być w nim aktywnym.

Uderza zainteresowanie postmodernizmem u filozofów o formacji marksistowskiej w byłych krajach komunistycznych. Postmarksiści stają się postmodernistami. Nie twierdzą oni, że przejście od marksizmu do postmodernizmu jest prostą kontynuacją, należy jednak stawiać pytanie o to, na ile postmodernizm tkwi w tej szczytowej formie ideologicznej moderny, jaką reprezentuje marksizm. Genetycznie daje się stwierdzić związek pomiędzy upadkiem mark-

---

[2] R. Rorty, *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, przekł. A. Grzeliński, A. Szahaj, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, s. 23.

[3] Pangle, dz. cyt., s. 8.

[4] Kluczowe jest tutaj dwutomowe studium, które pozwoliło Heideggerowi na ostateczne zerwanie z racjonalizmem fenomenologii i rozwinięcie filozofii woli mocy jako filozofii egzystencji. Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfüllingen 1961.

sizmu jako politycznego systemu komunizmu, w obrębie którego funkcjonowała filozofia marksistowska, a zainteresowaniem postmodernizmem wśród marksistów. Chodzi nam jednak nie o problem marksistów z marksizmem, który upadł na skutek swej wewnętrznej sprzeczności i praktycznej niewydolności, ale o intrygującą kwestię: czy uprawianie marksizmu, zwłaszcza przyjmowanie pewnych tez marksistowskiej antropologii, stanowi intelektualne przygotowanie postmodernizmu. Faktem jest, że do Marksa przyznaje się dziś niewielu byłych marksistów. Jeśli nawet niektórzy z nich stali się postmodernistami na fali mody, wciąż pozostaje problem, czy istnieją jakieś istotne aspekty marksizmu, które są również istotnymi aspektami postmodernizmu, inaczej mówiąc: chodzi o to, czy postmodernizm jest przezwyciężeniem marksizmu czy tylko uwikłaniem w marksizm. Postawienie tego pytania wydaje się niezmiernie ważne dla zrozumienia tego, co dzieje się w kulturze postkomunistycznej, która przybiera postać kultury postmodernistycznej.

MARKSIZM I „SŁOŃCE RZECZYWISTE"

Karol Marks, filozof rewolucji komunistycznej, stał się sprawcą rewolucji antropologicznej, doprowadzając do radykalnych konsekwencji antropologiczny przełom zapoczątkowany w myślach Kanta i Hegla akcentujących kreatywny charakter ludzkiego poznania. Faktycznie rewolucja komunistyczna mogła być pomyślana dopiero w ramach marksowskiej rewolucji antropologicznej, która była także rewolucją w stosunku do idealizmu pokantowskiego. Marks zrywał zdecydowanie z kontemplatywnym podejściem do rzeczywistości na rzecz zmiany samej rzeczywistości. Trafnie stwierdza Augusto Del Noce, że Marks doprowadził filozofię do samolikwidacji i że za jego sprawą przybrała ona postać „niefilozofii", gdyż Marks przeszedł od uprawiania filozofii jako rozumienia („filosofia come comprensione") do uprawiania filozofii jako rewolucji („filosofia come rivoluzione")[5]. To, co wyróżnia Marksa i stanowi przełom w całej intelektualnej tradycji europejskiej, to odwrócenie relacji między teorią a praxis tak, iż antropologia może mieć tylko postać antropopraksji.

W myśli Marksa człowiek jest pojmowany jako stwórca samego siebie, to znaczy że kreatywność wyprzedza istotę. Byłoby niezgodne z założeniem Marksa nadawanie tej tezie sensu metafizycznego, gdyż to właśnie praktyka ma doprowadzić do likwidacji problemów metafizycznych. Czy nie należałoby więc powiedzieć, że teza o autokreacji człowieka ma sens polityczny? Wydaje

---

[5] A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990, s. 214. Należy tu uwzględnić także inne prace tego autora, m.in.: *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. Lezioni sul marxismo*, Milano 1972; *Il suicidio della Rivoluzione*, Milano 1978; *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Milano 1993.

się,. że taka interpretacja odpowiada założeniu myśli Marksa, zwłaszcza że traktuje on politykę jako prymarne narzędzie zmian w świecie. W zakończeniu *Przyczynku do krytyki Heglowskiej filozofii prawa* – pisma, w którym Marks po raz pierwszy określa rewolucyjny charakter swej filozofii – czytamy: „W Niemczech nie można znieść żadnego rodzaju niewolnictwa nie znosząc niewolnictwa wszelkiego rodzaju. Gruntowne Niemcy nie mogą zrobić rewolucji nie robiąc rewolucji gruntownej. Emancypacja Niemca jest emancypacją człowieka. Głową tej emancypacji jest filozofia, jej sercem – proletariat. Filozofii nie można wprowadzić w życie bez zniesienia proletariatu, a proletariatu znieść nie można bez wprowadzenia w życie filozofii"[6]. Jest tu wprawdzie mowa o dwu organach, to jest o głowie i sercu, o filozofii i sile politycznej, ale wcale nie znaczy to, że filozofia pozostaje autonomiczna w stosunku do praktyki politycznej, filozofia Marksa bowiem nie stawia sobie za cel wyjaśnianie rzeczywistości, lecz jej kreację.

W *Tezach o Feuerbachu* Marks wyłożył nowy, to jest praktyczny, sens materializmu. Dokonał definitywnego przesunięcia kategorii prawdy ze sfery teoretycznej do sfery praktycznej. Oznacza to, że prawda nie jest kategorią epistemiczną, lecz pragmatyczną. „Zagadnienie, czy myśleniu ludzkiemu właściwa jest prawdziwość przedmiotowa, nie jest zagadnieniem teorii, lecz zagadnieniem praktycznym. W praktyce człowiek musi dowieść prawdziwości, tzn. rzeczywistości, mocy, ziemskiego charakteru (Diesseitigkeit) swego myślenia. Spór o rzeczywistość czy nierzeczywistość myślenia, izolującego się od praktyki, jest zagadnieniem czysto scholastycznym" (*Tezy o Feuerbachu*, nr 2). U Marksa zmienia się pojęcie materii: nie jest nią przedmiot zmysłowo postrzegalny, Kartezjańska res extensa – materia ma charakter dynamiczny, jest to materia społeczna i historyczna. Trzeba to nazwać dokładniej: Marks za punkt wyjścia swego materializmu historycznego uznaje materię ludzką jako nośnik i tworzywo oraz siłę sprawczą historii. Człowiek jest więc dla siebie zarazem tworzywem i stwórcą.

Czyniąc agere principium myślenia Marks odrzuca pojęcie substancji, wokół którego zbudowana była cała klasyczna metafizyka i antropologia i które pozostało także kluczową kategorią w systemie Hegla, gdzie nastąpiło utożsamienie ducha absolutnego i substancji jako wiedzy absolutnej. Marks uwalnia myślenie od posługiwania się kategorią substancji i podmiotu, ponieważ wyciąga radykalne konsekwencje z ujmowania materii nie w aspekcie przedmiotu postrzegania, lecz w aspekcie ludzkiej działalności. Nie potrzebuje mówić o ludzkiej istocie, jak czyni to Ludwik Feuerbach, zdaniem Marksa, uprawiając materializm niekonsekwentnie, gdyż praktyczne podejście do faktu ludzkiego pozwala ująć go w kategoriach relacji. „Ale

---

[6] K. Marks, *Przyczynek do krytyki Heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844-1846*, Warszawa 1949, s. 32.

istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych" (*Tezy o Feuerbachu*, nr 6).

Marksowska krytyka religii i moralności tym się różni od krytyki oświeceniowej kulminującej w myśli Hegla, że u Marksa nastąpiła całkowita relatywizacja kultury do wytworu społecznego, została ona odarta z pretensji do ucieleśniania wartości absolutnych i przez to poddana radykalnej immanentyzacji. Faktycznie u Marksa krytyka religii i moralności przestaje być „krytyką", a staje się praktyką znoszącą religię i moralność jako wytwory fałszywej świadomości. „Krytyka religii – pisze Marks w *Przyczynku* – uwalnia człowieka od omamienia po to, by myślał, działał, kształtował własną rzeczywistość jak człowiek, który wyzwolił się od omamienia i doszedł do rozumu; aby poruszał się dokoła samego siebie, a więc dokoła swego rzeczywistego słońca"[7]. Ateizm Marksowski jest ateizmem praktycznym. Marks, jak zauważa Del Noce, doprowadza do rozwiązania problemu ateizmu nurtującego całą filozofię moderny dokonując wyboru praktycznego, co sprawia, że problem istnienia Boga znika jako problem teoretyczny i zostaje rozwiązany na płaszczyźnie praktycznej. Myślenie nie posiada bowiem charakteru poznawczego, rewelacyjnego, odsłaniającego strukturę realnego świata, lecz ma charakter wyłącznie transformacyjny. Uwzględniwszy to staje się jasne, dlaczego Marks uznał problem ateizmu za rodzaj pseudoproblemu[8].

Rzeczywiste słońce, wokół którego powinien obracać się człowiek, nie daje się odkryć. Religia i metafizyka są jedynie mgławicami, które dają złudzenie słońca. Rzeczywiste słońce należy stworzyć. Jego blask to ludzkość uspołeczniona i społeczeństwo bezklasowe. Czy jest to nowy rodzaj humanizmu? W zgodności z zamiarem Marksa odpowiedź musi być negatywna. Krytyka, a właściwie praktyczne zniesienie religii, nie oznacza humanizmu. Zdaje się mieć rację L. Althusser przeciwstawiając się humanistycznym interpretacjom projektu Marksowskiego i wskazując, że Marks definitywnie odrzucił problematykę antropologiczną wraz z odrzuceniem pojęcia natury ludzkiej. „Zerwanie z wszelką antropologią – pisze francuski marksista – czyli z wszelkim humanizmem filozoficznym, nie jest jakimś wtórnym detalem: tworzy jedność z naukowym odkryciem Marksa"[9]. Nie może być mowy, zdaniem Althussera, o humanizmie teoretycznym, trzeba raczej mówić o antyhumanizmie w myśli Marksa, z uwagi na to, że nie istnieje istota człowieczeństwa, która miałaby określać treściowo humanizm. Nowa ludzkość bezklasowa jeszcze nie istnieje, należy ją dopiero stworzyć. Komunizm ma podstawy naukowe nie w sensie

---

[7] Tamże, s. 14.

[8] Zob. Del Noce, dz. cyt., s. 244-247.

[9] L. Althusser, *Pour Marx*, Paris 1986, s. 234. Tłum. ks. A. Wierzbicki.

metafizycznym, lecz w sensie praktycznym, natomiast humanizm jest jedynie rodzajem ideologii wyposażonej w mity i symbole pomocne do realizacji celu praktycznego, jakim jest społeczeństwo bezklasowe.

Cała dotychczasowa moralność obarczona jest dogmatyzmem związanym z myśleniem metafizycznym. W istocie, zdaniem Marksa i Engelsa[10], wszelka moralność w społeczeństwie klasowym jest zrelatywizowana do interesów klasowych, które wyraża i których broni, bądź z drugiej strony stanowi bunt przeciwko panującej moralności. Skoro nie ma innej prócz pragmatycznej prawdy o człowieku, to tylko praktyka może być instancją weryfikującą zasady moralności.

Mit humanizmu okazuje się jednak pożyteczny jako narzędzie transformacji społeczeństwa. Rzeczywiste słońce zaświeci tylko wtedy, jeśli ludzie ogrzeją się w sztucznym świetle ideologii. Ten moment złudy pozwoli im osiągnąć siłę potrzebną do dokonania rewolucji, dzięki której w społeczeństwie bezklasowym będzie można żyć bez ideologii. Aby filozofia mogła wypełnić swoje zadanie, które jest zadaniem politycznym (filozofia głową, proletariat sercem), sama filozofia musi przeobrazić się w nie-filozofię, gdyż pełni ona wyłącznie rolę narzędną dla celów praktycznych. Zerwanie Marksa z tradycją prawa naturalnego śladowo obecną jeszcze w idealizmie, która powinność czynu odczytywała w naturze bytu, przenosi powinność do sfery czystej kreatywności. Społeczeństwo bezklasowe, wolne od wyzysku nie ma jeszcze żadnego statusu realnego, jest ono celem praktyki rewolucyjnej, która nie musi się liczyć z zastaną strukturą świata, skoro zmierza do jego przebudowy.

Filozofia Marksa okazuje się – podobnie jak filozofia Kanta – filozofią woli. Można nawet dostrzec w powinności walki klasowej w imię społeczeństwa bezklasowego Marksowską wersję „imperatywu kategorycznego"[11]. Zachodzi jednak zasadnicza różnica, z której Marks zdawał sobie sprawę: treść imperatywu nie jest konstytuowana przez rozum, gdyż oznaczałoby to powrót do jakiejś ukrytej istoty człowieczeństwa; w przypadku myśli Marksa imperatyw jest treściowo pusty, ponieważ jego treść należy do domeny praxis. Del Noce, biorąc pod uwagę dogłębnie polityczny, a nie filozoficzny charakter marksizmu, pisze, że istotą marksizmu jest wypracowanie pierwszej koherentnej antropologii niechrześcijańskiej[12]. Przypisuje ona człowiekowi nie tylko samostwórczość, ale uwalnia go od myślenia w kategoriach ontologicznych i aksjologicznych. W ten sposób dopiero w marksizmie moderna realizuje się jako koherentny projekt autokreacji.

---

[10] Zob. F. Engels, *Anty-Dühring*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XX, Warszawa 1960, s. 460-466.

[11] Por. M. Rubel, *Pages choisies pour une éthique socialiste*, Paris 1948, s. XXXIX.

[12] Zob. Del Noce, dz. cyt., s. 238.

Tadeusz Styczeń i Andrzej Szostek w artykule *Liberalizm po marksistowsku*[13] postawili tezę, iż liberalizm i marksizm nie są systemami alternatywnymi, gdyż marksizm w gruncie rzeczy stanowi poprawioną wersję liberalizmu. Podczas gdy liberalizm odkrywał jednostkowy podmiot ludzki jako podmiot wyzwolenia, marksizm optował za kolektywną drogą wyzwolenia. O liberalizmie marksizmu, zdaniem cytowanych autorów, stanowi proponowana metoda wyzwolenia człowieka przez wyzwolenie go od obiektywnej, moralnie wiążącej prawdy, aby mógł mocą swej praktyki ustanawiać prawdę o sobie. Zaznacza się tutaj wyraźny dystans do liberalnej krytyki marksizmu (I. Berlin, R. Aron, H. Arendt), którą satysfakcjonuje krytyka kolektywizmu jako źródła totalitaryzmu zrodzonego przez marksizm. Zdaniem Stycznia i Szostka źródeł totalitaryzmu w marksizmie należy poszukiwać w jego liberalnej istocie, na mocy której poprzez odrzucenie prawdy o człowieku jako normatywnej dla ludzkiego działania, dopuszcza się przemoc jako środek kolektywnej antropopraksji. W tej perspektywie widać jeszcze wyraźniej, że marksizm nie stanowi „dewiacji" w projekcie moderny, ale jej szczytową i najbardziej koherentną postać. Dokonuje się w nim radykalne zastąpienie antropologii przez antropopraksję, a więc zastąpienie kategorii prawdy kategorią siły oraz likwidacja filozofii na rzecz polityki.

„MYŚLEĆ TO PANOWAĆ" CZYLI O PROBLEMATYCZNOŚCI MODERNY

„Myśleć to panować". W tej trafnej formule A. Glucksmann zamknął istotę myśli nowożytnej, której apogeum stanowi filozofia niemiecka XIX

---

[13] Zob. T. Styczeń, A. Szostek, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń, M. Radwan, Rzym 1987, s. 123-144.

Warto zauważyć, że określenie marksizmu jako liberalizmu nie jest „wynalazkiem" Stycznia i Szostka. Do takiego spojrzenia na marksizm doprowadza obydwu autorów analiza przypadku Sartre'a. To nie kto inny jak J. P. Sartre zgłosił swój akces do marksizmu dostrzegając w nim szczytową i dojrzałą postać liberalizmu z uwagi na wyzwolenie myśli ludzkiej od epistemicznych i moralnych rygorów obiektywnej prawdy. Zdaniem Sartre'a filozofia osiągnęła swoje możliwości i wyczerpała się w marksizmie. Jest to stwierdzenie wielce interesujące także w kontekście dyskusji nad związkami postmodernizmu z marksizmem. Sartre następująco deklaruje i uzasadnia swoją przynależność do marksizmu nie przestając uważać się za egzystencjalistę: „Co do mnie, od XVII do XX wieku widzę takie okresy, które określę nazwiskami wielkich filozofów: była „epoka" Kartezjusza i Locke'a, epoka Kanta i Hegla, wreszcie epoka Marksa. [...] Żadna myśl antymarksistowska nie może być dziś niczym innym, jak pozornym tylko odmłodzeniem myśli premarksowskiej. Rzekome wykraczanie poza marksizm może być dziś w najgorszym wypadku powrotem do premarksizmu, w najlepszym – myślą już zawartą w marksizmie". J. P. Sartre, *Marksizm i egzystencjalizm*, „Twórczość" 1957, nr 4, s. 34-35.

wieku. Napisał, że w tej formule odsłoniła się potworna prawda, a właściwie prawda potworów[14]. Nietrudno dostrzec tu aluzję do modernistycznej pretensji ubóstwienia człowieka, które nie powiodło się, co więcej: zakończyło się katastrofą – bestializacją. Moderna – co najpełniej wyraziło się w zamyśle Marksa – wyzwoliła myśl od prawdy jako wartości poznawczej i uczyniła z myśli siłę transformacyjną rzeczywistości. Współczesny kryzys człowieczeństwa obejmujący czas ostatnich dwu stuleci, na których duchowej sylwetce wycisnęły piętno rewolucje i wojny, aż do zagrożenia wojną nuklearną, eksperymenty społeczne i obyczajowe, ma swe oczywiste korzenie w modernistycznej antropologii czyniącej z myślenia obszar twórczości. Moderna okazała się nie tylko myślowym projektem wyzwolenia człowieka przez autokreatywną praxis, ale stała się naprawdę wydarzeniem przemocy. Zniszczenia, jakich dokonała realizacja modernistycznych projektów budowy lepszego świata, w czym niepoślednią rolę odgrywał marksizm – zarówno w swej gałęzi komunistycznej, jak i rewizjonistycznej – sprawiły, że moderna odsłoniła swą problematyczność. Wyraża ją pytanie: czy myśleć to panować?

Wspomniana na początku niniejszego artykułu postmodernistyczna strategia „dekonstrukcji" nie wydaje się strategią wystarczającą dla przełamania kryzysu w kulturze współczesnej. Wszakże jej pozytywna strona jest na pewno próbą pokazania przygodności projektu moderny, który rościł pretensje do rozwiązań ostatecznych, łącznie z proklamacją „końca historii". Okazuje się, że konstrukty „wiedzy absolutnej", „społeczeństwa bezklasowego" czy „nadczłowieka" są iluzją teoretyczną i niosą groźbę ideologicznej dominacji. Praktycznie, jakby wbrew zawartej w nich obietnicy wyzwolenia, oznaczają zniewolenie. Czy jednak ratunkiem przed zniewoleniem może być ucieczka od węzłowego pytania, które pojawia się w związku z problematycznością moderny, a mianowicie: czy wszelkie myślenie polega na panowaniu, inaczej mówiąc – czy istnieje myśl, która nie zniewala? Chodzi o radykalne pytanie metafilozoficzne: czy moderna wyczerpała wszystkie możliwości ludzkiego myślenia?

Odpowiedź postmodernistyczna wskazuje na tak zwane „słabe myślenie" jako jedynie zdolne ochronić przed absolutyzacją jakiegokolwiek stanowiska. Jest to postawa niewątpliwie bardziej „miękka" w stosunku do „twardej" postawy modernistycznej, zakłada ona jednak nadal, podobnie jak czyniła to moderna, immanencję myślenia polegającą na jego poznawczej pustce wypeł-

---

[14] Zob. A. Glucksmann, *Les maitres penseurs*, Paris 1977, s. 128. Uważam to zdanie za bardzo celną charakterystykę konsekwencji myślenia modernistycznego. W formule „penser c'est dominer" ujmuje on istotę myśli Fichtego, Hegla, Marksa i Nietzschego (będących bohaterami jego książki), których filozofie stanowią kolejne próby odpowiedzi na wyzwanie kantowskiego przewrotu filozoficznego. Natomiast uważam, że Glucksmann idzie za daleko przypisując opresywność wszelkiemu myśleniu metafizycznemu, obarczając poniekąd Sokratesa za spotwornienie współczesności. Podejście takie zaciera istotną różnicę między filozofią klasyczną a projektem moderny.

nianej aktywnością indywidualnego lub kolektywnego podmiotu. Aby chronić wolność przed uprzedmiotowieniem, przygodność ludzką przed absolutyzacją i deifikacją, postmodernizm mówi chętnie o „śmierci filozofii" jako o sposobie na autentyczność i czystość egzystencji. W założeniu winna ona oderwać się w miarę możliwości od wspólnoty i ulec sprywatyzowaniu, aby stworzyć społeczeństwo liberalne, które nie potrzebuje żadnego racjonalnego ugruntowania. Ale z drugiej strony ta nie związana żadnym mocnym przekonaniem egzystencja znajduje się pod naporem kultury masowej.

To człowiek masowy – jak mówi Stefan Morawski[15] – staje się filarem kultury postmodernistycznej. Jej konsumpcjonizm i permisywizm dostarcza mu różnorodnych środków realizacji siebie. Dysponuje rozrywką i informacją, żyje w poczuciu bezpieczeństwa. Czy faktycznie jest to egzystencja autentyczna i spontaniczna? Spod uśmiechniętej powierzchni reklamowej (reklama – zjawisko nieznane przed nastaniem kultury masowej!) wyziera postać, która musi zaniepokoić nie mniej niż „spotwornienie" wieku ideologii, o którym pisał cytowany wyżej Glucksmann. Warto przytoczyć tu opis cech człowieka masowego dokonany przez Morawskiego. „Jego bierność i ślepota – mimo zachwalanej reguły do-it-yourself, mimo że «majsterkować» ma na własną odpowiedzialność również intelektem i sumieniem – są zastanawiające. To menedżerzy różnego autoramentu nim kierują wykorzystując wieloraką podaż, bynajmniej nie jest samosterowny"[16]. Krytyka społeczeństwa masowego nie jest jeszcze tożsama z rehabilitacją roli filozofii w kulturze, ale jest to na pewno krok nieodzowny dla uświadomienia ograniczeń kultury postmodernistycznej, które dziedziczy ona po modernie.

Tym podstawowym ograniczeniem wydaje się zanik postawy kontemplatywnej wobec rzeczywistości na rzecz postawy całkowicie aktywnej, sprowadzającej ludzkie działanie do techniki, do niefrasobliwego „majsterkowania". Marks odnosi zwycięstwo poza ramami marksizmu ideologicznego. Kultura postmodernistyczna, jeśli nawet deklaratywnie odżegnuje się od marksizmu dostrzegając w nim rodzaj utopijnej „wielkiej narracji", wspólnie z marksizmem mieści się w tym samym paradygmacie, który opiera się na wyrugowaniu antropologii przez antropopraksję.

---

[15] Zob. S. Morawski, *O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultury i rebus publicis*, rozmawiają A. Szahaj, A. Zeidler-Janiszewska, Toruń 1995, s. 41.

[16] Tamże, s. 42.

Stefan MORAWSKI

PARADYGMAT FILOZOFOWANIA

Jeżeli moje rozumienie paradygmatu filozofowania wytrzymuje krytyczną analizę, to postmodernistyczny „bunt" przeciw niemu należy ocenić jako daremny. Jest bowiem nie do pomyślenia, aby kiedykolwiek zarzucono filozofowanie, które pociąga za sobą poszukiwanie zasad i ich uniwersalnej ważności.

1. Istniały, istnieją i będą istniały różne sposoby filozofowania. Twierdzę jednak, że ich wspólnym mianownikiem jest próba osiągnięcia syntezy obrazu świata (Weltbild), to znaczy ujawnienie sensu naszego istnienia, bytu w ogólności, a także poznawcze uchwycenie oraz ustanowienie aksjologicznych kryteriów, zgodnie z którymi możemy zająć się Innym. Mówiąc jednym zdaniem: filozofowanie wspiera się na paradygmacie, który wymaga opartej na określonych zasadach refleksji o świecie i o nas samych. „Oparta na określonych zasadach refleksja" oznacza stosowanie kategorii o charakterze ontologicznym, epistemologicznym i aksjologicznym, spełniających powszechnie istotne wymogi. Żadna ze znanych nam filozofii – czy to europejskich, czy też spoza naszego obszaru etnicznego, stara czy też nowa – nie potrafiła się obyć bez takich założeń. Greckie „umiłowanie mądrości" w rzeczywistości pociągało za sobą nieodwołalnie żądanie, aby dostarczyć wyjaśnienia porządku wszechrzeczy. Można bez obawy błędu stwierdzić, że od samego początku filozofowanie stanowiło odmienną formę religii i jej racjonalizacji przez teologię (bez względu na przyjmowany w konsekwencji kształt) i stopniowo stało się świeckim substytutem doświadczenia religijnego wspieranego przez myślenie teologiczne. Stwierdzamy to po to, aby zaakcentować hipotezę, że u źródeł filozofowania można wskazać na szczególną kondycję człowieka (postrzeganego jako homo religiosus), który odczuwa nieodpartą potrzebę ustanowienia pewnych generalnych zasad oraz pytania o ich pochodzenie i autorytet. Ta kondycja ludzka – odwieczna: na początku wyrażana spontanicznie, potem dociekająca przyczyn, a w końcu zorientowana na ich legitymizację – zdaje się świadczyć o próbach samoobrony człowieka przed niepewnością swej sytuacji w świecie i przed obecnością tegoż świata jako strumienia przygodności, jako samego tylko chaosu.

2. Jeżeli powyższe podejście do omawianego pytania jest słuszne i wystarczająco przekonywające, to powinno się filozofię – rozumianą jako szczególny

rodzaj myśli (lub, ściśle mówiąc, zbiór myśli) – skonfrontować z innymi dziedzinami ekspresji duchowej i jej aktualizacjami, takimi jak religia, sztuka i nauka. To, co nazywamy kulturą – przypomnijmy – opiera się przede wszystkim na tych wszystkich dziedzinach.

W odróżnieniu od religii filozofowanie musi uznać, że istnieje wiele rywalizujących ze sobą prawd i że nieosiągalna jest jedna matryca odpowiedzi. Ich jedyna wspólna (ekumeniczna) oś kryje się w przeklętych pytaniach ostatecznych, których nie sposób uniknąć i wyeliminować, ponieważ jesteśmy śmiertelnikami niezadowolonymi ze sfery empirii, wykraczającymi poza nią i w najlepszym razie docierającymi do deus absconditus (co sprowadza się do Tajemniczego Milczenia), świadomymi zagadek bytu, zaangażowanymi w ciągłe dociekanie unde malum itd. Zdając sobie zatem w pełni sprawę ze stale toczącej się rywalizacji między różnymi obrazami świata, jak też całkowicie świadomi tego, że siła argumentów, które mają uzasadniać taką czy inną postawę, nigdy nie jest ostateczna, filozofowie muszą być samokrytyczni i uzmysłowić sobie dramatyczne uwikłania swych wysiłków. Dlaczego dramatycznych? Z powodu oczywistej aporii, która towarzyszy ich refleksji. M u s z ą oni uniwersalizować zarówno swe odpowiedzi, jak i pytania, ale nie mogą podtrzymywać złudzenia, że ich własne kategorie opisu i szkicowany przez nich zarys bytu jest ostateczny. M u s z ą być tolerancyjni z racji wielości podejść i jednocześnie stać w sprzeczności z tolerancją, ponieważ muszą popierać własne rozwiązanie jako najlepsze. Dotykają przestrzeni nieznanego (które wydaje się wyłącznie „jeszcze nieznanym"), ale nie otrzymują odpowiedzi. M u s z ą bezustannie ponawiać swe propozycje w taki sam sposób, podążając w tym samym kierunku, chociaż dobrze znają klęski poprzedników, a nawet sami demaskują pułapki tkwiące w koncepcjach swych rywali. A kiedy docierają na brzeg przepaści, to znaczy do najbardziej radykalnego sceptycyzmu, ich oparte na określonych zasadach myślenie m u s i przyjąć formę pozytywnej negatywności. Mam tu na myśli fakt, że zamieniają oni chaos i efemeryczność, relatywność wiedzy, niepewność zasad etycznych itp. w fundamenty rzeczywistości, której nigdy nie można ugruntować w sposób bezsporny. To autentyczny paradoks, który potwierdza naturę filozofowania.

Można by się pocieszać, że religia (i wspierająca ją teologia) także zdaje sobie sprawę z panującego dookoła pluralizmu rozwiązań. To prawda, że istnieje świadomość tego faktu, a jednak wszystkie inne religie (teologie) traktuje się jako czyste pomyłki, swego rodzaju odchylenia od wyłącznej prawdy, w imię której przeprowadza się misyjne (jeśli nie wręcz prozelityczne) zadania. Żaden prawdziwy filozof nie oświadczyłby, że jego „towarzysze podróży" nie posiadają żadnej prawdy i że jego powinni prosić o światłą pomoc. Jego przeznaczeniem jest wyłącznie proponowanie argumentów, które mogłyby być lepsze od innych alternatywnych argumentów, ale bywa tak, że w końcu musi pogodzić się z nieodpartą siłą tych ostatnich (chyba że występują

w nich jakieś ewidentne pomyłki techniczne w rozumowaniu, które jednak mają znaczenie drugorzędne).

W przeciwieństwie do sztuki filozofowanie jest uniwersalistyczne i samokrytyczne, choć podziela z nią świadomość istnienia wielu różnych perspektyw światopoglądowych. Filozofia (tak jak teologia) funkcjonuje w sferze dyskursu logicznego i ma charakter perswazyjny, ponieważ musi przekonać do swego stanowiska. Uprzywilejowuje jedynie rozum. Natomiast sztuka jest oparta na doświadczeniu (tak jak religia), szanuje rozum, lecz służy wykazaniu wielorakości rzeczywistości ujmowanej przez cały umysł, przez jego czułki percepcyjne, uczucie, wyobraźnię, intuicję. Sztuka może się przechylać w stronę filozofii lub religii, ale nade wszystko musi ona świadczyć o zamęcie i zagmatwaniu naszego istnienia, stąd również o wielostronności skłóconych ze sobą doktryn, ideologii i filozofii, wśród których trzeba dokonywać wyboru. Jak już podkreślono, filozofia nie może nie przyjmować, że jej przesłanki i wnioski są powszechnie słuszne; sztuka natomiast jest wyrazem prywatnego poglądu, do wyznawania którego innych się nie zmusza, ale zaledwie zaprasza. Paradygmat sztuki sprowadza się do ujawnienia wszystkich możliwych dramatów egzystencjalnych człowieka, bez ferowania jakichkolwiek wyroków, również tych, według których wszystko jest wątpliwe, naszym zaś przeznaczeniem jest narzucanie światu siatki zasad, choćby via negationis. Sztuka stawia im opór i jest wobec nich wręcz podejrzliwa, natomiast filozofia jest ich nosicielem i zwiastunem. Sztuka również stara się nadać cel naszemu bytowi, lecz na swój własny sposób, to znaczy z perspektywy twórcy dla innych mniej lub bardziej pociągającej i uzdrawiającej. Filozofia zaś przekształca sens istnienia ustalony jako reguła – w powszechnie obowiązujący. Obie dziedziny nie mogą mieć pewności, czy trafiają do celu. Jednakże sztuka traktuje ów stan niepewności jako korzystną normalność, podczas gdy dla filozofii okazuje się on źródłem niepokoju, czy wręcz rozpaczy. Na koniec, paradygmatyczna pozycja sztuki polega na tworzeniu nowej rzeczywistości, natomiast filozofowanie ma na celu odkrycie właściwej struktury (lub destruktury) i regularności (lub nieregularności) w świecie wewnętrznym i zewnętrznym. Ich ścieżki często się spotykają, niemniej jednak autonomiczne cechy tych dwu dziedzin decydują o ich różnicy i odrębności.

W odróżnieniu od innych dziedzin nauki osiągnięć filozofii nie można poddać testom i zweryfikować w taki sam sposób, jak czyni się to z wynikami badań fizycznych i biologicznych, czy też psychologicznych i socjologicznych. Uważam, że w filozofowaniu nie ma miejsca na dowody naukowe, ponieważ jest ono meta-naukowe (i w tym sensie zawsze w jakiejś mierze metafizyczne). Nauki ustalają prawa rządzące w wybranych sferach rzeczywistości. W swej wersji ścisłej stosują eksperymenty: ich celem jest wyjaśnienie, w jaki sposób i jakie procesy następują w różnych obszarach, jaka jest badana rzeczywistość – i wyprowadzają z tego wnioski praktyczne. Ich odkrycia pozwalają na krótko-

i długoterminowe sądy prognostyczne. Nic takiego nie występuje natomiast w odniesieniu do medytacji filozoficznych. Krzyżują się one z procedurami naukowymi, gdy praktykuje się je jako metodologię, lecz filozofowanie nie ma wartości instrumentalnej w sensie zajmowania się sprawami świata w celu odniesienia konkretnych sukcesów. Kiedy się twierdzi, że filozofia ma wyjaśniać rzeczywistość po to, aby ją zmieniać, to jej model staje się naukopodobny i ulega zniekształceniu. W ten właśnie sposób interpretowano marksizm, choć można także (jak to wydarzyło się w ciągu zmiennych kolei tego światopoglądu – od A. Gramsciego i wczesnego G. Lukacsa) postrzegać jego program rewolucji proletariackiej, wraz z jej konsekwencjami, nie jako weryfikację społecznych konieczności i historycznego telos, lecz jako kolektywne działanie częściowo zdeterminowane danymi okolicznościami, a częściowo stanowiące wynik myślenia utopijnego (lub – inaczej mówiąc – świeckiej eschatologii). W każdym razie różnice między filozofią i nauką dotyczą ich zakresów (pierwsza obejmuje tak wiele obszarów pobudzających do refleksji, jak to tylko możliwe, druga zaś jest tym skuteczniejsza, im mniejsze jest jej terytorium badawcze). Paradygmatem badania naukowego jest maksymalna operatywność, zdobywanie punktów w walce z naturą i społeczeństwem, aby podporządkować je planom człowieka (nawet naukowiec o orientacji ekologicznej ma ten wzgląd na uwadze). Przeciwnie zaś filozofowanie – poszukuje harmonii człowieka z naturą i ostrzega przed technokracją w rozwiązywaniu bolączek społecznych.

3. Jeżeli moje rozumienie paradygmatu filozofowania wytrzymuje krytyczną analizę, to postmodernistyczny „bunt" przeciw niemu należy ocenić jako daremny. Jest bowiem nie do pomyślenia, aby kiedykolwiek zarzucono filozofowanie, które pociąga za sobą poszukiwanie zasad i ich uniwersalnej ważności. Nie ma też sensu argumentowanie, że wszelkie myślenie tego rodzaju to jaskrawa mistyfikacja. Koncepcje wszystkich głównych postmodernistów (tak nazywanych przez innych bądź samozwańczych) dostarczają dowodów na to, że antyfilozofowanie nie całkiem się sprawdza. Dotyczą one innego rodzaju filozofii, co – przy okazji – akcentują niektóre fragmenty dzieł J. F. Lyotarda, G. Deleuze'a i O. Marquarda. Ponieważ zajmowałem się tym tematem kilka lat temu, nie chcę tutaj powtarzać mojego kontrwywodu. Inną sprawą jest pożegnanie filozofii, inną zaś postmodernistyczna dekonstrukcja. Ta ostatnia ma być między innymi – jak stwierdza R. Rorty – retekstualizacją traktatów filozoficznych, ujawnianiem w nich argumentów prowadzących donikąd, wydobyciem na powierzchnię niewłaściwych sformułowań problemów i nadużyć w rozważaniach nie przestrzegających określonych zasad. Warto odnotować, że takie uzdrawiające autopoprawki stosowano już w naszym wieku – i to od wielu dziesięcioleci – przez przeciwstawianie mitu zaborczemu logosowi, przez atakowanie metafizyki w jej najczęściej uprawianej wersji (Heidegger i herme-

neutyka) lub poprzez odsłanianie zagrożeń takich propozycji historiozoficznych, które apriorycznie decydują o tym, czy i jak rozwija się historia (krytyka filozofii totalitarnych), wreszcie poprzez dystansowanie się od platońskiego mitu filozofa – króla intelektualistów, którego inni muszą posłusznie słuchać (nurt eseistyczny, G. Bataille i E. M. Cioran). Nic więc dziwnego, że tak często jako punkty wyjściowe strategii postmodernistycznej cytuje się krucjatę E. Lévinasa przeciwko ontologii oraz mikrologię T. Adorno. A jednak przykłady te potwierdzają jedynie żywotność filozofowania, którego nie daje się zgilotynować, wyrasta ono bowiem z wewnętrznej potrzeby sprostania zagadkom naszego bytu i domaga się pewnych „drogowskazów". Lévinas ustawił je w etyce religijnej, traktując każdego z nas jako zakładnika Twarzy Innego, Adorno zaś – w negatywnej dialektyce otwierającej horyzonty na das Andere, to znaczy na swojskość i spontaniczność w magicznych kontaktach z naturą.

Biorąc to wszystko pod uwagę, tego rodzaju praktyki filozoficzne należy uznać za najbardziej zaawansowaną kontynuację najlepszych procedur modernistycznych, przeciwstawiających się systemom, które zostały zakwestionowane, gdyż żywiły roszczenia do posiadania absolutnej prawdy raz na zawsze danej. To wątpliwe i krytykowane dziedzictwo obejmuje na przykład stworzenie koncepcji linearnego postępu lub też racjonalizację przekonania, że królestwo niebieskie można osiągnąć na ziemi, a także zasadę bezwzględnej eksploatacji zasobów naturalnych w imię powszechnego społecznego dobrobytu, czy też podtrzymywania kapłańskiej zarozumiałości z racji posiadania kluczy do najwyższej mądrości itd. Reakcja – najostrzejsza i skuteczna – na powyższe (i inne) grzechy dotychczasowego filozofowania była jak gdyby z góry przewidziana i wywołana już przez sam charakter filozofii, to znaczy poprzez jej samonapędzającą się krytykę (co już podkreśliłem wyżej). Dlatego też taki postmodernizm nie powodowałby obalenia naszkicowanego przeze mnie paradygmatu, ale stanowiłby raczej jego ulepszenie. Zgadza się to z linią poglądów – powiedzmy – J. F. Lyotarda, U. Eco i Z. Baumana, kiedy wyjaśniają oni, że nowa logika kultury sprowadza się w rzeczywistości do specyficznego sposobu funkcjonowania współczesnej świadomości i jej wytworów we wszystkich dziedzinach życia.

Niemniej jednak nie jestem skłonny zatrzymać się w tym punkcie. Syndrom postmodernistyczny jest – jak sądzę – zjawiskiem kulturowym. Wykracza on poza granice filozofii i rodzinnych sporów z własną przeszłością. Zależy od tego, jak rozwinie się tak zwana ponowoczesność, której istotą jest konsumeryzm i permisywność. Ich wszechogarniający wpływ znajduje swój odpowiednik w pochwale chaosu, niepewności, przypadkowości, epizodyczności i fragmentaryzacji istnienia oraz przede wszystkim w konformizmie zalecającym przystosowanie się do dzisiejszego status quo. Filozofowanie traktuje się w tym kontekście jako coś przestarzałego. Za nową „biblię" ogłasza się antyfundamentalizm, i w ten sposób zasada wyrzucona przez drzwi frontowe, jak

bumerang powraca tylnymi drzwiami. Sofistyka? Nie całkiem. To prawda, że hasło „jakoś to będzie" (oczywiście oczyszczone z jakiejkolwiek paradygmatyczności pojmowanej jako więzy człowieka!) głosi się triumfalnie ze wszystkich stron. Jeśli zastanowimy się nad tym sloganem, to okazuje się, iż przybiera on postać powszechnej reguły. Jakaż to jednak nędzna reguła, o ile poniżej zdolności i możliwości istoty ludzkiej, jakże daleka od jej tragicznego losu (wciąż to samo widowisko ogni prometejskich i ich odwrotności – popiołów)! Skazani jesteśmy na wyzwanie naszej rozsypującej się egzystencji. Jesteśmy niezdolni, aby z niego zrezygnować, a dzięki filozofowaniu zdajemy sobie sprawę, że nie może to przynieść nam zwycięstwa, to znaczy, nie może nas obdarzyć absolutnie pewnymi, ostatecznymi kategoriami wiążącymi całą ludzkość. Dokładnie ta właśnie skłonność i jej syndrom (heroiczne dążenie i klęska), innymi słowy – beznadziejna nadzieja, czynią nas tymi, kim jesteśmy: jednocześnie bogom podobni i dalecy od boskości. Prospero wiedział aż nazbyt dobrze, że zdeptanie opisywanego tu paradygmatu może nas obrócić w Kalibanów. Czyż nie wolno nam zatem powiedzieć: biada tym, którzy gwałcą i zubożają conditio humana? Jak kiedyś słusznie zauważył R. Kroner, filozofowanie to Selbstbesinnung (samoświadomość) kultury, jej najwyższych potencjałów w pojedynku z czysto pragmatycznymi wartościami, które nie zasługują na przymierze. Jeśli moja analiza jest przekonywająca, to czy programowe odrzucenie filozofii stanowi właściwy dialog z naszą niezdrową cywilizacją i dobre lekarstwo dla umysłu pociąganego przez podstawowe zagadnienia bytu, poznania i moralności?

Tłum. z jęz. angielskiego *Leszek Kolek*

PYTANIE O TOŻSAMOŚĆ CZY O PLURALIZM?

Ks. Tomasz WĘCŁAWSKI

POSTMODERNIZM I TEOLOGIA
Kilka wstępnych uwag o tym, co jest możliwe

Dla myśli chrześcijańskiej Bóg właśnie tak jest Bogiem, że [...] w żadnym razie nie należy do świata – to tylko świat należy do Boga. Z zupełnie innych powodów, a mimo to bardzo podobne odrzucenie Boga jako „czegoś w tym świecie" spotykamy w twórczości postmodernistycznej.

„To ty napisałeś Biblię? Właśnie piszesz? Coś niesamowitego! – Kiedy wreszcie dasz mi ją przeczytać? Kto jest twoim wydawcą?"

Ewa Kuryluk, *Wiek 21*

„O czym do diabła ta książka? O wszystkim? To się Ewie Kuryluk udało?"

Julia Juryś, o *Wieku 21*

Przytaczam na początek te właśnie słowa, ponieważ wydają mi się dobrą symboliczną reprezentacją czy może tylko skrótem wyzwania, przed jakim staje chrześcijańska teologia „wobec postmodernizmu". Zgadzam się z tymi, którzy sądzą, że tego wyzwania, a tym bardziej stojącego za nim zjawiska, nie wolno lekceważyć. Kształtuje ono bowiem dzisiaj nasz duchowy świat w takim stopniu, że nie może to nie mieć wpływu również na sytuację chrześcijańskiej wiary i teologii. Wypowiedzi podobnych do zacytowanych nie należy zatem zbyt łatwo uznawać jedynie za pustą grę czy nieodpowiedzialną prowokację – wyraz przejściowej mody – chociaż, jak sądzę, i takie motywy wchodzą tu w grę. Za taką prowokacją stoi jednakże coś więcej, i warto o to „więcej" zapytać. To, co zamierzam tu powiedzieć, traktuję jedynie jako wstęp i przygotowanie do odpowiedzi na takie pytanie.

W zaproszeniu do zabrania przeze mnie głosu Redakcja zaproponowała następujący roboczy tytuł tego artykułu: „Postmodernizm jako wynik quasi-wnioskowania: «Boga nie ma, więc wszystko wolno. Jeśli wszystko wolno, to nie wolno być Bogu»". Jest to diagnoza, z którą wypada się zgodzić – nawet jeśli z trudem znajdziemy kogoś, kto wprost przyzna się do takiego wnioskowania. Wydaje się bowiem, że tego rodzaju diagnozę można sformułować jedynie z zewnątrz, spoza zjawiska, które ona opisuje. Nie jest to oczywiście nic dziwnego. Złożone zjawiska kulturowe, czy tym bardziej kulturowo-religijne, można obiektywnie i w tym znaczeniu definitywnie opisywać tylko

z zewnątrz i z pewnego dystansu. Trzeba jednak postawić pytanie o sens takiego postępowania w naszym przypadku. Kiedy jako teolog staję „wobec postmodernizmu", czuję, że byłoby to zdecydowanie zbyt mało, gdybym zatrzymał się na opisie i ustaleniu mojego (czy też naszego – np. nauki chrześcijańskiej) stanowiska wobec tej formacji i wobec jej skutków w naszym duchowym świecie. Dlatego stawiam sobie tutaj wstępnie inne, bardziej zasadnicze zadanie. Chciałbym mianowicie zapytać: czy i w jaki sposób chrześcijańska teologia r o z u m i e i m o ż e p o d j ą ć w y z w a n i e, jakie stanowi dla niej postmodernistyczny sposób widzenia świata – albo dokładniej: postmodernistyczna wrażliwość?

W związku z tak zarysowanym zadaniem muszę poczynić kilka wstępnych zastrzeżeń. Po pierwsze więc, to, co nazywam „postmodernistyczną wrażliwością", mogę na tym miejscu scharakteryzować tylko „minimalnie": zatrzymam uwagę na jednej tylko charakterystyce tej wrażliwości, która wydaje mi się najważniejsza z punktu widzenia teologii – na postmodernistycznym p r a g n i e n i u w s z y s t k i e g o. Po drugie, nie czuję się uprawniony do zabierania głosu w imieniu teologii jako takiej, a tym bardziej w imieniu całej nauki chrześcijańskiej, dlatego chciałbym przedstawić tu jedynie kilka uwag sformułowanych z perspektywy jednego z istotnych zadań teologii fundamentalnej – zadania ukazywania wiarygodności wiary chrześcijańskiej przez wskazywanie na jej zdolność do objawienia sensu (ludzkiego życia, indywidualnej i społecznej historii, wreszcie kultury jako całości). Po trzecie, przyjmuję (zresztą nie tylko na użytek tego rozważania) zasadę „domniemania dobrej woli" – to znaczy zakładam, że możliwość dialogu i porozumienia myśli chrześcijańskiej z jakąkolwiek inną (choćby najbardziej od chrześcijaństwa odległą) formacją duchową istnieje tak długo, jak długo nie zostanie jednoznacznie wykazane coś przeciwnego.

Przyjęcie tej zasady wydaje mi się w naszym przypadku konieczne zarówno ze względu na historyczne doświadczenia myśli chrześcijańskiej (jej rzeczywisty rozwój dokonywał się wtedy, kiedy odważnie podejmowała wyzwania tego właśnie rodzaju), jak też ze względu na sytuację tej myśli na dzisiejszym „targowisku idei". Można mianowicie doskonale rozumieć obawy tych, którzy czują się odpowiedzialni za obronę chrześcijańskiej (katolickiej czy wprost kościelnej) tożsamości przed zagrożeniem relatywizacji wszystkiego, zagrożeniem, którego szczególnym źródłem i eksplikacją jest „wrażliwość postmodernistyczna". Trzeba jednakże zwrócić uwagę na to, że obrona przed tym zagrożeniem przez praktyczną autodefinicję, to znaczy przez dokładniejsze określenie własnej tożsamości „in usu" w codziennej społecznej praktyce chrześcijańskiej i dopiero na tym tle także w teorii, łatwo może się okazać zwycięstwem pyrrusowym, a nawet niebezpieczną pułapką. Oznacza to bowiem w sposób nieunikniony próbę określenia własnej tożsamości przez negację i odrzucenie wszystkiego, co tę tożsamość kwestionuje czy narusza, i trwanie przy tym, co

wydaje się konieczne dla zachowania „nienaruszonej substancji wiary". W ten sposób jednak chrześcijańska interpretacja świata czyni sama siebie (tylko) jedną z wielu możliwych jego interpretacji, co więcej, pozbawia się zarazem możliwości podania uchwytnych z zewnątrz – to znaczy spoza niej samej – powodów uznania jej za interpretację uniwersalną i ostateczną.

Na takim tle stawiam teraz moje zasadnicze pytanie: Czy istnieje możliwość rozmowy o sensie wiary chrześcijańskiej z kimś, kto reprezentując „wrażliwość postmodernistyczną" wprost lub pośrednio odrzuca zwyczajny dla tej wiary sposób odnoszenia się do siebie samego i do świata? Odpowiem po kolei: „tak" i „nie", i spróbuję zwięźle wyjaśnić, co pozwala lub każe udzielać każdej z tych odpowiedzi, a także, co pozostaje (z punktu widzenia teologii) – skoro obie one są możliwe. Dla prostoty zatrzymam się przy tym na jednym tylko charakterystycznym przykładzie wrażliwości postmodernistycznej, którego dostarcza cytowany już *Wiek 21* Ewy Kuryluk.

TAK

Wrażliwość postmodernistyczna jest wrażliwością religijną dostępną dla chrześcijaństwa.

Co moglibyśmy usłyszeć, gdybyśmy zapytali autorkę *Wieku 21*, o co chodzi w jej książce? Być może nie usłyszelibyśmy nic. Może odpowiedzią byłoby jedynie wzruszenie ramion i odmowa odpowiedzi. Jednak nawet jeśliby tak było, albo zwłaszcza w takim przypadku, nie tracimy prawa do samodzielnej odpowiedzi na to pytanie. Co więcej, mamy prawo oczekiwać, że nasza odpowiedź zostanie przyjęta przynajmniej tak, jak każda inna możliwa odpowiedź – i to także wtedy, gdyby okazała się ona czymś więcej niż tylko jedną z wielu możliwych odpowiedzi na to pytanie.

Przedstawiam zatem taką właśnie wyróżnioną odpowiedź: chodzi o wszystko. Nie tyle i nie tylko w tej jednej książce, ale raczej w dochodzącym przez nią do głosu sposobie odczuwania świata – chodzi o wszystko. Tak czy inaczej – nie wprost, ale przez cały splot motywów i obrazów, wątków i narracji – autorka powiada sobie i nam: „Chcę wszystkiego, czego chcę", albo mocniej: „Chcę wszystkiego, czego mogę chcieć", albo jeszcze mocniej: „Wolno mi chcieć wszystkiego". Dodam od razu, że jest to „wszystko jakościowe" raczej niż „wszystko ilościowe" – jednakże Julia Juryś ma rację: to naprawdę jest książka o wszystkim. To jest, oczywiście, tylko jedna książka jednej autorki, a zatem i to „wszystko", czego ona chce, jest właśnie jej wszystkim, to ona jest źródłem jego jakości (ale też jego nijakości). Mógłbym spróbować opisać na tym miejscu to „wszystko", ale tego nie zrobię, ponieważ nie widzę potrzeby choćby tylko takiego utożsamiania się z wewnętrznym światem *Wieku 21*. Kto rzecz uzna za stosowną, może sam sięgnąć do tej książki. Przyznaję uczciwie, że

dokładna lektura tego rodzaju literatury przekracza moją wytrzymałość. Niemniej jednak wystarczyło mi cierpliwości, żeby się dowiedzieć, że to, co można znaleźć w tej książce, usprawiedliwia słowa „świat" i „wszystko". Tak czy inaczej są tam obecne w s z y s t k i e istotne wymiary k a ż d e g o ludzkiego świata: od jego najbardziej cielesnej cielesności po jego najbardziej duchową duchowość. Tak więc naprawdę chodzi o wszystko. Ostrożniej: chodzi o wszystko, co jest możliwe. Jednakże to właśnie w s z y s t k o jest możliwe. Inaczej mówiąc: N i e m a n i c n i e m o ż l i w e g o.

Zauważmy, że w ten sposób, dość niespodziewanie, znaleźliśmy się w miejscu nie tylko w pełni dostępnym, ale też wyjątkowo ważnym dla chrześcijańskiej wiary i teologii. Może ktoś powiedzieć, że przenieśliśmy się na to miejsce zbyt szybko i że nie dość uważnie potraktowaliśmy „postmodernistyczne" rozumienie „wszystkiego, co jest możliwe". Być może. Jednakże nie możemy nie widzieć, że takie przejście jest możliwe i że w takim razie można się też spodziewać jego „drożności" od strony wiary o „Bogu, dla którego nie ma nic niemożliwego"; powinniśmy też umieć pokazać, jak to słowo odnosi się do tego „pragnienia wszystkiego", z którym spotykamy się w świecie ponowoczesnym.

Mamy tu rzeczywiście do czynienia z wyzwaniem i zadaniem, którego teologia dotąd nie podjęła albo które podjęła w stopniu dalece niewystarczającym. „Teologia długo nie brała poważnie przeżyć religijnych, nie starała się odczytywać i wypowiadać potrzeby religijnej. To właśnie teologowie pozostający pod wpływem Oświecenia, krytyczni wobec własnych Kościołów i tradycji, nie objaśnili tej potrzeby – to znaczy: nie powiązali jej z czymś, co ten, kto pragnie rozumieć, może odnaleźć w sobie samym. [...] Co jednak jest treścią potrzeby religijnej? Za czym ludzie tęsknią? Chodzi o życzenie, by być całym, o pragnienie życia nie rozmienionego na drobne. W starym słowie języka religijnego «zbawienie», «wybawienie» [niem. „Heil", łac. „salus" – przyp. T.W.] dochodzi do głosu to właśnie «bycie całym», «bycie pozbieranym i nie rozdrobnionym»"[1].

Jak łatwo zauważyć, istnieje wyraźna różnica między postmodernistycznym poczuciem „możliwości wszystkiego" a tym pragnieniem „bycia całym", o którym mówi Dorothee Sölle. Jest to jednakże różnica, o której m o ż n a r o z m a w i a ć, ponieważ istnieje też przynajmniej jeden punkt wspólny, a raczej jedno wspólne źródło obu tych pragnień. Jest nim „spragnione ja", które właśnie jako takie – to jest jako „spragnione" – najwyraźniej wyprzedza każdą możliwą eksplikację każdego własnego pragnienia. I nie chodzi tu jedynie o tę zdroworozsądkową oczywistość, że podmiot jakiegokolwiek aktu (w tym przypadku „pragnienia") wyprzedza w istnieniu tenże akt. Chodzi o specyficzną jakość ludzkiego istnienia: nie o istnienie „samo" i „jako ta-

---

[1] D. S ö l l e, *Die Hinreise*, Stuttgart 1975, s. 165n.

kie", ale o istnienie, które od początku do końca jest właśnie „spragnione". Może ktoś uznać, że słowo „pragnienie" wybrane do opisania tej jakości jest zbyt uwikłane w pewną antropologię i w pewien już określony obraz świata. Być może. Kto potrafi, niech zatem spróbuje tego słowa uniknąć. Ja nie widzę takiej potrzeby.

To właśnie jest miejsce, z którego i na którym powinna być możliwa rozmowa między „wrażliwością chrześcijańską" a „wrażliwością postmodernistyczną". Paradoksalnie jednak jest to też miejsce, na którym taka rozmowa wciąż na nowo okazuje się niemożliwa. Spróbujmy zatem teraz przyjrzeć się nieco dokładniej tej niemożliwości.

NIE

Wrażliwość postmodernistyczna wymyka się istotnym kategoriom teologii chrześcijańskiej.

Wróćmy teraz do przytoczonego na wstępie quasi-rozumowania, którego wynikiem miałoby być postmodernistyczne widzenie świata: „Boga nie ma, więc wszystko wolno. Jeśli wszystko wolno, to nie wolno być Bogu". Powiedziałem, że wypada się zgodzić z taką diagnozą. Chciałbym teraz pokazać, dlaczego tak sądzę i jakie może to mieć konsekwencje dla interesującej nas przede wszystkim sprawy możliwości spotkania „wrażliwości postmodernistycznej" z chrześcijańską teologią. Kluczowe znaczenie ma tu relacja między powiedzeniem „wszystko wolno" a powiedzeniem „nie wolno być" (Bogu). Do jakiego stopnia poważnie mam potraktować oba te powiedzenia – albo inaczej: jaki jest ich status poznawczy? Czy są to – mówiąc językiem klasycznej myśli analitycznej – zdania pozytywnie orzekające o niezależnie istniejących i osobno uchwytnych przedmiotach, czy może raczej tylko „działania słowne" – ustanowienia i uwyraźnienia pewnych relacji podmiotowych? Jeśli przyjmiemy to drugie (a najwyraźniej tylko to może nas w tym przypadku realnie posunąć dalej), musimy zapytać o podmioty relacji, które dochodzą tu do głosu. W ten sposób wracamy do zasygnalizowanego wyżej pytania o miejsce, z którego i na którym powinna być możliwa rozmowa między „wrażliwością chrześcijańską" a „wrażliwością postmodernistyczną".

Powiedziałem, że jest to paradoksalnie to samo miejsce, na którym teologiczny dialog z postmodernizmem okazuje się wciąż na nowo niemożliwy. Istota trudności, z którą mamy teraz do czynienia, sprowadza się mianowicie do pytania: kogo właściwie spotykamy w tym szczególnym miejscu, na którym ludzkie pragnienie tak bardzo wyprzedza każdą możliwą swoją eksplikację, że może być nazwane i w istocie jest „pragnieniem całości" i „pragnieniem wszystkiego", a istnienie człowieka – „istnieniem spragnionym"? Odpowiedź chrześcijańska (jakkolwiek bynajmniej nie dla wszystkich i nie w całości oczywista)

brzmi: w tym miejscu spotykamy Boga, który sam cały jest pragnieniem. Zapewne trzeba dokładniej przedstawić źródło i konsekwencje tej odpowiedzi. Z oczywistych względów w tym miejscu możemy to zrobić jedynie bardzo pobieżnie i szkicowo. Najpierw jednak zapytajmy, czy istnieje na to samo pytanie „postmodernistyczna" odpowiedź.

Prawdopodobnie odpowiedź taka nie istnieje i samo to pytanie z punktu widzenia „wrażliwości postmodernistycznej" może zostać uznane za owoc nieporozumienia. Zresztą byłoby to wtedy najwyraźniej to samo nieporozumienie, na które już raz wskazaliśmy, wspominając o wątpliwościach związanych z użyciem w tym kontekście słowa „pragnienie". Tam bowiem, gdzie nie ma uprzednio uformowanego i określonego podmiotu, nie ma też miejsca, na którym można by spotkać cokolwiek – czy tym bardziej kogokolwiek! – poza sobą samym. Każde możliwe spotkanie jest tylko jednym z wielu możliwych spotkań, którymi jestem; żadne nie jest bardziej wiążące czy ważniejsze niż inne – albo inaczej: każde jest tylko o tyle wiążące, o ile się z nim aktualnie wiążę, i tylko tak długo, jak długo się z nim wiążę. Powiedzenie: „chcę tego czy tamtego", „jestem tym lub tamtym", „to czy tamto jest możliwe" – wyraża zatem jedynie takie przejściowe związanie i nigdy nie miało, nie ma i nie będzie miało znaczenia większego niż to, które ma dla mnie w tym momencie. Wszystko jest możliwe i nie ma nic niemożliwego, ale żadna rzecz nie jest bardziej (ani mniej) możliwa niż inna. Poza miarą, którą każdorazowo wyznaczam i wyznaczając zmieniam, nie ma żadnej innej miary. Inaczej mówiąc: wszystko jest możliwe i nie ma nic niemożliwego, ale nie u Boga – albowiem nic w ogóle nie jest „u Boga". Jeśli więc nawet można mówić o „pragnieniu wszystkiego" i o „pragnieniu, żeby być całym", to przecież jednak nie można tych pragnień ze sobą połączyć i nie można niczego naprawdę scalić. Pragnienie (doraźne i aktualne) jest jedynym możliwym „bogiem" – ale użycie akurat tego słowa nie jest tu bynajmniej potrzebne i w gruncie rzeczy zupełnie niczego nie wnosi, za to łatwo prowadzi do nieporozumień. W takim świecie nic naprawdę nie może być Bogiem. Ta niemożliwość bycia Bogiem dotyczy człowieka, który ją dostrzega, bardziej niż czegokolwiek czy kogokolwiek innego. Ten już w każdym razie nie może być Bogiem, choćby nie wiem jak bardzo tego chciał.

Czy taki stan rzeczy oznacza nieuchronny koniec złudzeń co do możliwości spotkania chrześcijańskiej wiary i chrześcijańskiego sposobu widzenia świata z tą „garścią okruchów", którą wciąż na nowo okazuje się świat „wrażliwości ponowoczesnej"? Mimo wszystko nie jestem tego pewien. Zatem:

CO Z TYM WSZYSTKIM TERAZ ZROBIĆ?

Przyjmijmy tymczasem do wiadomości, że w świecie „wrażliwości postmodernistycznej" nic naprawdę nie może być Bogiem. Czy musi to oznaczać, że

Bóg też nie może być niczym w takim świecie? Wydawałoby się, że odpowiedź jest zupełnie oczywista – i to dla obu zainteresowanych stron. Dla myśli chrześcijańskiej Bóg właśnie tak jest Bogiem, że nie jest niczym w tym świecie, a przynajmniej nie pojawia się w tym świecie w taki sposób, w jaki pojawia się w nim cokolwiek innego. Bóg w żadnym razie nie należy do świata – to tylko świat należy do Boga.

Z zupełnie innych powodów, a mimo to bardzo podobne odrzucenie Boga jako „czegoś w tym świecie" spotykamy w twórczości postmodernistycznej. W jej świecie Bóg oczywiście nie może być niczym, nie może być nawet pragnieniem – tym bardziej że musiałoby to być inne, obce i nie moje pragnienie wszystkiego: „czarna dziura pożerająca wnętrzności – nienasycona paszcza" – jak to wyraził, mówiąc o obecnym przez swą nieobecność w tym świecie Bogu, pewien niezwykły (bynajmniej nie postmodernistyczny) hiszpański poeta[2].

Wydaje się, że przynajmniej w tej jednej sprawie między obiema stronami panuje zgoda – i że jest to zgoda beznadziejna: nie ma miejsca, na którym można by się spotkać i ostatecznie pogodzić.

A jednak wcale jeszcze nie zostało w ten sposób powiedziane wszystko, co obie strony mają w tej sprawie do powiedzenia. Owszem dla wiary chrześcijańskiej Bóg nie jest i nie może być niczym w tym świecie, ale przecież jest On i pozostaje wszystkim dla tego świata. To właśnie mamy na myśli, kiedy mówimy o Nim, że cały jest pragnieniem. Ta właśnie odpowiedź, która sama nie jest niczym szczególnym w tym świecie, nie ma w nim ani swojego własnego domu czy adresu, ani odrębnego kształtu i struktury, przez to tylko, że jest możliwa, stwarza wciąż na nowo m i e j s c e i s z a n s ę r o z m o w y z każdym „wewnątrzświatowym" pragnieniem wszystkiego – a więc i z tym, które dochodzi do głosu w języku postmodernizmu.

Nie jest to bynajmniej szansa łatwa. Zwróćmy uwagę, że jest to odpowiedź ściśle chrystologiczna, jest ona bowiem możliwa tylko dlatego, że wiemy, kim jest Bóg w Jezusie Chrystusie. Dokładniej: że to właśnie w Jezusie Chrystusie znajdujemy i wiemy, kim jest Bóg; że to na podstawie tej wiedzy i leżącego u jej źródeł doświadczenia możemy mówić o Nim jako „pragnieniu wszystkiego" i „wszystkim dla" tego świata (jak to wzorcowo czyni w swoim własnym języku chrystologia Janowa). Jak zatem to, co znajdujemy w Jezusie, ma się do postmodernistycznego „pragnienia wszystkiego"?

Odpowiedź „teoretyczna" na takie pytanie jest wprawdzie możliwa, ale (przynajmniej na razie) nie wydaje się potrzebna. To, czym dzisiaj dysponuje systematyczna teologia, w tak niewielkim stopniu wchodzi w grę jako środek porozumienia ze światem „wrażliwości postmodernistycznej", że możemy

---

[2] J. M. V a l v e r d e, *Salmo inicial* (1945), w: tegoż, *Antologia de sus versos*, Madrid 1982, s. 31.

spokojnie odłożyć na lepsze czasy próbę rozwiązania naszej kwestii na tej płaszczyźnie. Pozostaje zatem tylko odpowiedź „praktyczna". Ta z kolei może mieć jedynie charakter zaproszenia. Teologia będzie miała bardzo wiele do zrobienia, by zaproszenie to tak pokazać i przekazać, żeby jego historyczne i kulturowe wyposażenie i obciążenie nie stawało między nim a tymi, do których ma ono dzisiaj zostać skierowane. Przeciwnie – żeby stanęło p r z e d n i m i (czy raczej przed nami wszystkimi) jako rzeczywiście oczekiwana i w istocie j u ż d a w n o p r z y j m o w a n a możliwość. Zaryzykujemy?

Ireneusz ZIEMIŃSKI

POSTMODERNIZM A DYLEMATY CZŁOWIEKA

Nawet nie akceptując podstawowych idei czy postulatów postmodernizmu, nie można nad nimi przejść obojętnie [...]. Postmodernizm, czy też ruch New Age objawiają głębokie zagubienie człowieka i – wbrew deklaracjom Rorty'ego czy Derridy – próbę odnalezienia utraconego Sensu.

„Postmodernizm: Jedni go uwielbiają (za wolność), drudzy przeklinają (za relatywizm), przez trzecich posądzany jest o nieistnienie (nie ma w nim niczego istotnie różnego od tego, co było dotąd i co usprawiedliwiałoby używanie tej nazwy). Jeśli nawet nie istnieje, to z całą pewnością wielu filozofów żyje pod przemożną presją konieczności wykazania jego nieistnienia”[1].

POMIĘDZY NIHILIZMEM A BANAŁEM

Zadziwiająca jest kariera, jaką w ostatnich latach zrobiły takie terminy i wyrażenia, jak „dekonstrukcja”, „poststrukturalizm”, „filozofia postanalityczna” czy szczególnie ostatnio modny i mający stanowić swoisty klucz do rozumienia współczesnej kultury – „postmodernizm”. Powszechność używania wymienionych terminów nie idzie jednak bynajmniej w parze z pogłębioną refleksją nad ich pełnym znaczeniem, z próbą sformułowania ich w miarę możliwości precyzyjnych i jednoznacznych definicji. Być może brak jeszcze obecnie stosownej perspektywy historycznej, aby zrozumieć – a tym bardziej adekwatnie ocenić – aktualnie dokonujące się procesy w kulturze, określane prowizorycznie i hasłowo mianem postmodernizmu. Ponieważ jednak jest on coraz częściej traktowany jako określenie współczesnego stanu świadomości społecznej uobecniającej się i wyrażającej w różnych przestrzeniach ludzkiej kultury, więcej – jako próba zdefiniowania na nowo tejże kultury, a nawet istoty i „powołania” człowieka, warto podjąć dyskusję nad ideowymi propozycjami „nowego światopoglądu” nawet wówczas, gdy nie jest on jeszcze dostatecznie wykrystalizowany i jednoznaczny. Wątpliwe zresztą, czy pełne określenie tożsamości postmodernizmu jest w ogóle możliwe: prawdopodobnie było-

---

[1] R. Kubicki, *Ludzka moc postmodernizmu*, w: *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, red. A. Jamroziakowa, Warszawa-Poznań 1993, s. 61.

by ono wręcz sprzeczne z jego podstawowym przesłaniem, wyrażającym się w odrzuceniu wszelkich prób poszukiwania ostatecznych definicji, wyjaśnień i uzasadnień. Istotą wszak postmodernizmu ma być pełna akceptacja otwartości i zróżnicowań, odrzucenie zaś myślenia systemowego[2].

Pomijając rozmaite spory co do sensu idei postmodernizmu, ma ona oznaczać przede wszystkim próbę przywrócenia człowiekowi prawa do podmiotowości, indywidualności i niczym nie skrępowanej wolności. Do najważniejszych i najbardziej powszechnie uznawanych składowych idei postmodernizmu należą dwa elementy:

1. Akcentowana – szczególnie przez R. Rorty'ego – eliminacja z wszelkiego racjonalnego dyskursu pojęcia prawdy obiektywnej, mającej stanowić normę i ostateczne kryterium oceny słuszności teorii filozoficznych, naukowych, etycznych itd. Naczelnym hasłem postmodernizmu jest przede wszystkim tolerancja dla odmiennych poglądów i przyznanie człowiekowi prawa do ekspresji własnych uczuć, myśli czy doznań[3]. Poszukiwanie prawdy niezależnej od umysłu ludzkiego ma zostać zastąpione dialogiem, w którym każdy z podmiotów powinien posiadać prawo do wyrażenia własnej opinii. Świat bowiem jest na tyle złożony, wieloznaczny i wielopłaszczyznowy, że nie jest możliwe ujęcie jego fundamentalnych struktur w jakikolwiek system myśli. Stąd bierze się pochwała, a nawet kult pluralizmu we wszystkich dziedzinach ludzkiej kultury – od nauki i filozofii, poprzez estetykę do etyki i polityki.

2. Odrzucenie – w imię ludzkiego prawa do indywidualności i niczym nie skrępowanej wolności – trwałych zasad i norm postępowania ludzkiego. Zdaniem chociażby Z. Baumana nie istnieją żadne obiektywne wartości mogące stanowić wzorzec, czy tym bardziej kryterium oceny ludzkich działań. Więcej, nie jest możliwy jakikolwiek kanon kultury, stanowiący trwały dorobek ludzkości i przekazywany następnym pokoleniom w procesie edukacji. Każdy system metafizyczny, etyczny czy estetyczny jest wyłącznie subiektywnym i arbitralnym zbiorem przekonań jednostki lub społeczeństwa. Deklarowana przez zwolenników postmodernizmu antydogmatyczność pozwala, ich zdaniem, dostrzec względność wszystkich kultur, a stąd uczynić możliwym (i zasadnym) nawiązanie do każdej, dowolnie wybranej tradycji. Więcej, jak twier-

---

[2] Dodatkową trudnością w zdefiniowaniu postmodernizmu jest proponowane niekiedy odróżnienie postmodernizmu poststrukturalistycznego (J. Derida, J.-F. Lyotard), będącego próbą negacji podstawowych mitów modernizmu, a więc przede wszystkim idei rozumu, wolności i postępu, i postmodernizmu neokonserwatywnego (D. Bell, R. Nisbert, E. Shils), dążącego do odrodzenia kultury i przezwyciężenia niszczących ją chorób sekularyzacji i relatywizmu poprzez powrót do tradycyjnych i niepowtarzalnych wartości, w tym do religii. Por. S. D z i a m s k i, *O postmodernizmie najszerzej pojętym*, w: *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, s. 11-26.

[3] „Postmodernizm nie walczy o żadną prawdę poza prawdą własnych przeżyć, własnych wizji, emocjonalności i fantazji". (B. F r y d r y c z a k, *Optymizm estetyki postmodernistycznej, czyli kicz albo sztuka radosna*, w: *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, s. 221.)

dzi F. Jameson, ponieważ bezpowrotnie minęły już czasy twórców pokroju M. Prousta czy P. Picassa, posiadających niepowtarzalną wizję świata i zdolnych ją przekazać innym, kultura musi dziś zwrócić się w kierunku pastiszu i parodii, stać się przypisem do minionych tekstów (przekazów i znaków kulturowych), inaczej mówiąc – kultura ma być obecnie możliwa nie jako odkrywanie prawdy, dobra czy piękna, lecz wyłącznie jako zajmowanie się samą sobą. Z tym wiąże się oczywiście odrzucenie w jakiejkolwiek formie oświeceniowej idei postępu, a także romantycznego ideału Czynu.

Zasadniczym źródłem powyższych przekonań jest odczuwalne w kulturze Zachodu (i trafnie opisywane przed ponad pół wiekiem przez E. Husserla) zmęczenie rozumem. Kantowska, oświeceniowa zasada „miej odwagę korzystać z własnego rozumu" w postmodernizmie została zastąpiona zasadą „miej odwagę korzystać ze swej wolności". Za jeden z głównych fundamentów tej wolności uważa się wyzwolenie człowieka z rzekomej niewoli obiektywnego, wiecznego i niezmiennego Sensu, stanowiącego, jak mówi J. Derrida, rodzaj Metanarracji, pozwalającej osądzić wszystkie ludzkie, indywidualne narracje. Metanarracja jednak (a więc ostateczny, zastany przez człowieka Sens bytu) nie istnieje, stanowi jedynie iluzję tych, którzy bezskutecznie poszukując sensu z czasem uwierzyli, że udało im się go posiąść. Jak pisze jeden z polskich postmodernistów, J.A. Sikora: „Oświadczam: nie istnieje dzisiaj żaden fundament sensu, co do którego można by nie mieć wątpliwości, co do którego można by jeszcze stawiać twarde wymagania sensotwórcze i o którym można by mieć przekonanie (wiarę?), że nas nie zawiedzie. Rozpadły się nie tylko kultywowane dotąd fundamentalistyczne wartości, strategie aksjosemiotyczne i normy racjonalności, ale wręcz wyparliśmy się roszczeń, co do zasadności poszukiwań jakichkolwiek nowych podstaw dla naszego duchowego życia (kultury)"[4].

Widać wyraźnie, że postmodernizm jest świadomą rezygnacją z większości wartości dotąd uważanych za wyróżnik kultury europejskiej. Odrzucenie prawdy jako naczelnej normy i celu poznania, odrzucenie dobra jako celu ludzkich działań moralnych, odrzucenie piękna jako wzorca poszukiwań artystycznych, odrzucenie rozumu jako fundamentu ludzkiej wolności i godności, wreszcie odrzucenie sensu jako przestrzeni życia godnego człowieka – jest przecież w istocie zakwestionowaniem całej dotychczasowej tradycji pojmowania człowieka i jego misji w świecie.

Podstawowe jednak, często krzykliwe, hasła postmodernistów można rozumieć na dwa sposoby: bądź to jako absolutną i ostateczną negację wszelkiej Metanarracji, bądź jako próbę pokazania, że żadna z ludzkich i ograniczonych narracji nie może pretendować do miana ostatecznej formuły i definicji bytu.

---

[4] Cyt. za: A. Jawłowska, *Sens i dekonstrukcja*, w: *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, s. 52.

W pierwszym przypadku postmodernizm jest w gruncie rzeczy niebezpiecznym nihilizmem, burzy wszak wszystkie możliwe wzorce i kryteria wartości. W myśl drugiej interpretacji podważa jedynie prawo danej jednostki, społeczeństwa czy kręgu kulturowego do traktowania swoich kanonów (narracji) jako absolutnych i prawdziwych, a tym bardziej do narzucania ich w jakiejkolwiek formie innym jednostkom, społeczeństwom czy kulturom. Wtedy jednak trudno się oprzeć wrażeniu, że postmoderniści powtarzają jedynie stale obecny w kulturze Zachodu postulat krytycyzmu i intelektualnej uczciwości. Inaczej mówiąc, postmodernizm należałoby uznać za naturalny i nieuchronny w dziejach każdej formacji intelektualnej okres jej schyłku, wyrażający się w krytyce jej dokonań, podstaw i wartości. Jak mówi U. Eco, każda epoka ma swój postmodernizm.

Która z tych interpretacji jest bardziej adekwatna? Na to pytanie będzie można odpowiedzieć dopiero z określonej perspektywy historycznej, znając owoce postmodernizmu. Wydaje się jednak, że pasja niektórych jego wyznawców, a także coraz powszechniej panująca moda na postmodernizm za bardziej wiarygodną każą uznać pierwszą z zaproponowanych interpretacji. W takim jednak razie trzeba postawić pytanie, jakiego typu nihilizm propagują obrońcy postmodernizmu i czy może on być rzeczywiście godną człowieka jako istoty rozumnej propozycją rozumienia świata. Problem ten zostanie pokrótce rozpatrzony w dwu następnych punktach tego szkicu. Nie chodzi tu o tropienie takich czy innych sprzeczności lub niekonsekwencji postmodernizmu (związanych chociażby z negacją idei prawdy czy aksjologicznym relatywizmem), lecz o odpowiedź na pytanie, czy i na ile postmodernizm jest w stanie rozwikłać podstawowe dylematy ludzkiego istnienia, jak chociażby wolność, cierpienie, śmierć.

KRÓLESTWO NONSENSU

A. Camus stwierdził kiedyś, że najważniejszym, a może nawet jedynym rzeczywistym problemem filozoficznym jest samobójstwo, to znaczy problem, czy życie godne jest ludzkiej akceptacji, czy też człowiek doświadczający absurdu istnienia ma prawo ten absurd pokonać drogą samounicestwienia. Radykalizm powyższego pytania odsłania przed człowiekiem konieczność odpowiedzi na pytanie o to, czy jego istnienie oraz śmierć posiadają jakikolwiek sens. Czy w ramach światopoglądu postmodernistycznego problem ten, przed którym nikt nie ucieknie, bez względu na takie czy inne przekonania i deklaracje, można w ogóle postawić?

Paradygmatycznym wręcz przykładem postawy postmodernistycznej wydaje się być bohater *Pływającej opery* J. Bartha – Todd Andrews. Zastanawiając się, czy popełnić samobójstwo, odkrywa, że zarówno śmierć, jak i dalsze

życie są pozbawione sensu. Najpierw decyzja o samobójstwie, a potem poniechanie jej realizacji wypływają z tego samego źródła uświadomienia sobie, że nie istnieją żadne obiektywne wartości ani kryteria zdolne usensownić jakiekolwiek działanie. Jednakowo sensownym (a zarazem bezsensownym) okazuje się wybór samobójczej śmierci, jak i dalszego trwania. Człowiek pozbawiony został nie tylko zewnętrznej, obiektywnej miary swoich czynów, lecz także wewnętrznej godności, którą może utracić albo ocalić. Zupełnie obojętne jest to, jakie podejmie działanie, cokolwiek bowiem uczyni, nie będzie ani lepsze, ani też gorsze od tego, czego zaniechał. Przestrzenią jego istnienia jest aksjologiczna pustka, w której każdy wybór jest tyleż słuszny, co niesłuszny, tyleż sensowny i właściwy, co absurdalny. Nie ma wartości, dla której warto byłoby żyć, ale nie ma też niczego, za co warto byłoby umrzeć. Zarówno życie, jak i śmierć człowieka epoki postmodernizmu wydają się „po nic".

Dla egzystencjalistów (czy wcześniej dla romantyków, których wzorcową postacią jest Werter) ewentualne samobójstwo miało być próbą ocalenia bądź odnalezienia sensu istnienia, którego w inny sposób ocalić bądź odkryć nie było można. Nawet dla Mateusza, bohatera Sartre'owskich *Dróg wolności*, swoistym wyznacznikiem człowieczeństwa jest posiadanie wartości, za którą warto byłoby umrzeć. Jeżeli nawet życie samo z siebie (a tak samo i śmierć) nie mają żadnego sensu, to człowiek jest w stanie im jakieś znaczenie – i to znaczenie poniekąd transcendentne, wykraczające poza jego indywidualne życie – nadać.

Bohaterowie Bartha takiej szansy już nie mają. Pozbawieni jakiejkolwiek trwałej natury, jakichkolwiek drogowskazów i wzorców postępowania, przybierają jedynie coraz to nowe maski, pod którymi czai się pustka. Wszystkie maski mają bowiem, w ostatecznym rachunku, taką samą wartość. Żaden czyn, żaden wybór – co znakomicie pokazuje Barth na przykładzie doktora z *Końca drogi* – nie jest lepszy ani gorszy od innego, nawet skrajnie przeciwnego. Zbrodnia czy akt miłosierdzia, samobójstwo czy heroiczne znoszenie cierpienia są tyleż zachowaniami sensownymi, co bezsensownymi. Człowiek jako istota wolna może wybrać drogę dowolną. Tak naprawdę nikogo nie interesuje przecież ani to, w co inni wierzą, ani też to, co robią. Bezpowrotnie minął czas Raskolnikowów, opętanych ideą zbrodni popełnionej dla dobra ludzkości. W świecie postmodernizmu zbrodnia czy akt miłosierdzia nie będzie ani dobrem, ani złem. Aksjologicznie będzie czymś całkowicie obojętnym. Na jednakową ironię zasługuje wszystko, cokolwiek ludzie starają się czynić, cokolwiek ich w życiu dotyka.

Aksjologiczna równoważność (czy równowartość) jakichkolwiek działań ludzkich, odkryta już przez egzystencjalistów, w postmodernizmie osiąga swoje apogeum. O ile bowiem Lafcado z *Lochów Watykanu* morduje człowieka, aby zademonstrować swoją bezgraniczną wolność, o tyle ewentualne samobójstwo czy nawet zabójstwo popełnione przez Todda Andrewsa zmieni tyle

samo w świecie, co poniechanie takich działań. Krąg bezsensu zamyka się ostatecznie; ucieczka nie jest możliwa ani poprzez podjęcie czynu, ani poprzez porzucenie jakichkolwiek o nim myśli.

POWRÓT BARBARZYŃSTWA?

Znosząc wszystkie możliwe zróżnicowania (a tym bardziej hierarchie) w świecie wartości, stawiając na jednej płaszczyźnie życie i śmierć, heroizm i poświęcenie, zdradę i wierność – postmodernizm zdaje się jednak bronić jednej przynajmniej wartości absolutnej, mianowicie ludzkiej wolności, ludzkiego prawa do nieustannego budowania nowych i zawsze odwoływalnych (głęboko przy tym osobistych i niepowtarzalnych) projektów istnienia. W tym sensie, jak podkreśla Z. Bauman, moralność postmodernistyczna jest zarazem autentyczna i heroiczna, skazuje bowiem człowieka na wybory całkowicie indywidualne, pozbawione jakiegokolwiek oparcia w obiektywnym porządku wartości. Każdy czyn jest niejako stwarzaniem siebie i swego losu od podstaw. Jego wolność jest absolutna i niczym nie skrępowana. Człowiek musi ciężar tej wolności udźwignąć. Brak obiektywnych norm powoduje jednak, jak podkreśla Bauman, że człowiek nigdy nie ma pewności siebie, pewności, że postępuje właściwie i słusznie: można powiedzieć więc, że poniekąd jest zawieszony w próżni, skazany na nieustanne ryzyko i wyrzuty sumienia. Woli jednak wybrać bezsens aniżeli pozory czy namiastki sensu.

Mimo iż wolność jest dla człowieka wielkim ciężarem (co dostrzegli już egzystencjaliści), wyznawcy postmodernizmu bronią jej za wszelką cenę i wszelkimi dostępnymi środkami. Za jedno z podstawowych jej zagrożeń uważają istnienie uniwersalnych zasad czy reguł (a nawet samo pojęcie rzeczywistości obiektywnej), które – jak podkreśla R. Rorty – uniemożliwiają swobodny i spontaniczny rozwój ludzkiej aktywności. Dochodzi do tego, że – co pokazuje A. Quinton – w niektórych szkołach nie tylko rezygnuje się z tradycyjnie przekazywanego kanonu lektur, ale nawet z konsekwentnego nauczania gramatyki czy korygowania językowych błędów popełnianych przez uczniów, aby nie tłumić ich wewnętrznej ekspresji. Czy tak zabsolutyzowana wolność może mieć jakikolwiek sens dla człowieka, więcej, czy zasługuje jeszcze na miano wolności?

Wolność pojęta jako prawo do pełnego wyrażenia siebie przez nieograniczoną żadnymi zakazami osobową ekspresję, wolność urzeczywistniająca się poza światem obiektywnych i zróżnicowanych wartości jest w gruncie rzeczy wolnością pustą. Jeszcze dla J. P. Sartre'a wolność była mocą człowieka, pozwalającą mu kreować siebie, decydować o swoim ludzkim obliczu. Była mocą tworzenia wartości w świecie, który nie posiadał aksjologicznego wymiaru. Więcej, była aktem odwagi, wyborem w imieniu całej ludzkości – podejmując

jakiś czyn bohater Sartre'a wiedział, że musi ponieść odpowiedzialność za swoje działanie, że kreuje sens, którego dotąd w świecie nie było. Człowiek postmodernizmu odrzucając Metanarrację nie może dostrzec racji, dlaczego wybrać raczej tę, a nie inną narrację, skazany jest więc w istocie na akceptację wszystkiego bądź odrzucenie wszystkiego. Musi przy tym mieć świadomość, że zarówno akceptacja, jak i odrzucenie są jednakowo sensowne (czy pozbawione sensu). „Bohaterowie, arcydzieła, święci i geniusze są emisariuszami Edenu (a właściwie Edenów) «wielkich narracji», w imię którego (a właściwie których) jednostki spełniają się jedynie przez zaspokajanie roszczeń i kryteriów wysuwanych (i formułowanych) przez «wielkie narracje». Postmodernistyczny człowiek nie musi się już oczywiście sprawdzać – samo trwanie jest przecież wystarczającym uzasadnieniem jego egzystencji, która swoją chwilową zasadność (sens?) odnajduje w żywiole i różnorodności «małych narracji»"[5]. „Być może zatem zagrożeniem dla jednostki jest nie tylko absolutność «wielkich narracji», lecz także – nie mniej arbitralnie założona – absolutność samej jednostki, która dotąd krytyczna wobec świata, staje się odtąd bezkrytyczna wobec siebie i jako taka afirmuje każde aktualne ujęcie świata [...] stanowionego w granicach jego indywidualnego poznania i wartościowania"[6].

Paradoksalnym rezultatem podjętej przez postmodernistów obrony wolności i indywidualności staje się, z jednej strony, wolność pusta, odcięta od możliwości urzeczywistnienia się w wyborze wartości, z drugiej – jednostka pozbawiona możliwości jakiegokolwiek osobowego wzrastania. Jedyną formą protestu czy samoobrony człowieka przed absurdem staje się szeroko propagowana przez R. Rorty'ego czy J. Tharpe'a postawa ironii, a nawet szyderstwa wobec świata i niszczącego nas losu. Egzystencjalizm skłaniał człowieka do walki o swoją ludzką godność, zewsząd zagrożoną; postmodernizm zdaje się już nie rozumieć, czym jest ludzka godność. W świecie postmodernistycznym nie ma w gruncie rzeczy sensu nawet postulat dialogu czy tolerancji i szacunku dla tego, co odmienne i z pozoru obce. Jakież może mieć znaczenie to, że będziemy wzajemnie siebie znosić? W jaki sposób uzasadniać, że tolerancja wnosi jednak jakąś wartość do ludzkiego życia i że jest bardziej godna akceptacji niż nietolerancja i wzajemna wrogość?

Skrajnie nihilistyczny (przynajmniej w konsekwencjach) program postmodernizmu zmusza do postawienia dwu ściśle ze sobą związanych pytań (z których jedno ma charakter historyczny, drugie antropologiczny), a mianowicie: 1. czy grozi naszej kulturze ostateczna zagłada w zalewie barbarzyństwa? i 2. dlaczego człowiek, mając świadomość, że wypisuje na siebie wyrok śmierci, dąży nie do tego, co go przewyższa i ocala, lecz zadowala się tym, co

---

[5] K u b i c k i, dz. cyt., s. 82.

[6] Tamże, s. 83.

stoi poniżej niego? Dlaczego wybiera raczej to, co łatwe, chociaż niegodne jego człowieczeństwa, miast tego, co chociaż trudne – daje szansę „bycia więcej"?

Zdaniem Quintona dokonujące się obecnie zerwanie z tradycją kultury europejskiej może doprowadzić do sytuacji podobnej do tej, jaka miała miejsce bezpośrednio po upadku Cesarstwa Rzymskiego. Więcej, odrzucenie kanonu może spowodować, że kolejne pokolenia nie będą w stanie nie tylko zrozumieć swojej przeszłości czy rozwijać kultury (chociażby w dziedzinie nauki czy techniki), ale nawet korzystać z dotychczasowych dobrodziejstw cywilizacji. Znajomość kanonu bowiem jest potrzebna nie tylko, by tworzyć wartości nowe, lecz również, by korzystać z dotąd istniejących. I chociaż rezygnacja z przestrzegania określonych nakazów czy zasad może wydać się na krótszą metę wygodna i korzystna, ostatecznie jednak musi zakończyć się klęską człowieka.

Kim jest dzisiaj człowiek? Dlaczego jego postmodernistyczny bunt, bunt przeciwko idei obiektywności, nie jest na miarę jego człowieczeństwa? Jeszcze w ubiegłym stuleciu człowiek, ustami F. Nietzschego, był w stanie ogłosić śmierć Boga, by samemu zająć Jego miejsce. Nie chodzi w tym momencie o moralną ocenę tamtego buntu, o jego potępienie czy apoteozę. Chodzi o dostrzeżenie mocy, jaka drzemała w człowieku, o wielkie poczucie godności, jakie posiadał. Co dzisiaj, w postmodernistycznym świecie, zostało z tamtej wielkości człowieka? Czy byłoby go dzisiaj stać na wiarę w to, że jest tylko materiałem, tylko formą przejściową do nadczłowieka, którego musi z siebie ukształtować? Tamten Nietzscheański bunt był buntem w imię czegoś, co miało wartość absolutną – w imię człowieczeństwa. W imię czego tak naprawdę dokonuje się bunt postmodernisty? Przecież nie w imię tego, co wyższe. Nie w imię sensu, który nas przewyższa, który wymyka się nam z rąk i który próbujemy na nowo kreować. W imię czego więc? W imię dialogu bez prawdy, tolerancji bez tego, co obiektywne i uniwersalne, wolności bez stanowiących jej przedmiotowe odniesienie wartości? W imię pluralizmu i swobodnej ekspresji własnej osobowości bez tego, dla czego warto żyć i bez tego, dla czego warto ponieść śmierć? W imię prawa do ironii, która obnaża jałowość wszystkich pozornych sensów stwarzanych przez człowieka?

Człowiek zdaje się nie mieć już dzisiaj w sobie tyle mocy, by zbuntować się przeciwko Bogu, by targnąć się Nań, jak chociażby wspomniany Nietzsche. Nie jest przecież możliwy prawdziwy bunt tam, gdzie nie ma różnicy między sensem a jego brakiem. Główną przestrzenią życia współczesnego człowieka stała się nijakość, jakby naprawdę było bez znaczenia, co robimy, a czego nie robimy, czego się lękamy, w czym pokładamy nadzieję czy co zamierzamy zniszczyć. Dlaczego już nie stawiamy sobie dziś wielkich wymagań? Dlaczego człowiek rezygnuje z intelektualnego trudu poszukiwania prawdy czy moralnego trudu służenie dobru? Co leży u podstaw tak otwarcie deklarowanego w postmodernizmie zwątpienia w sens wszystkiego? Dotąd człowiek mógł nie

widzieć sensu istnienia, ale dostrzegał go przynajmniej w śmierci bądź odwrotnie – widząc absurd śmierci tym pełniejszy widział sens w życiu. Do jakiej musiał zostać doprowadzony ostateczności, że oba bieguny stały się dziś jednakowo bez znaczenia?

Być może te i im podobne pytania wynikają z odmiennej niż postmodernistyczna optyki widzenia świata i człowieka. Możliwe, że są one zrozumiałe jedynie dla kogoś, kto nie zrezygnował z pojęcia prawdy, obiektywności czy sensu, że narzucają na postmodernizm schemat z gruntu mu obcej narracji. Być może istotą postmodernizmu jest nie tylko niechęć do udzielania odpowiedzi, ale i stawiania pytań dotyczących wymiaru ostatecznego. Przed pytaniami tymi jednak żaden człowiek, żadne pokolenie uciec nie zdoła, nawet chowając się za maską postmodernistycznej ironii. Pytania te trzeba wciąż na nowo formułować i przypominać, nawet gdyby okazały się nierozstrzygalne. W nich przecież wyraża się w pełni to, kim naprawdę jest człowiek. Nie tylko w swej – mimowolnie obnażonej przez postmodernizm – nędzy, ale też w swej wielkości. Właśnie wielkość człowieka pozwala mieć nadzieję, że postmodernistyczny kryzys okaże się kryzysem oczyszczającym, kryzysem wzrostu, a nie upadku. Odrodzeniem sensu, a nie pogrążeniem się w otchłani absurdu i barbarzyństwa.

Nawet nie akceptując podstawowych idei czy postulatów postmodernizmu, nie można nad nimi przejść obojętnie. Moda na postmodernizm, wyrażająca się chociażby w ilości publikacji na jego temat, zdradza, że dotyka on spraw dla człowieka współcześnie ważnych i bolesnych. Postmodernizm, czy też ruch New Age objawiają głębokie zagubienie człowieka i – wbrew deklaracjom Rorty'ego czy Derridy – próbę odnalezienia utraconego Sensu. Trudno sobie przecież wyobrazić, czym byłby świat, czym byłoby ludzkie życie, gdyby powszechna i oczywista stała się wiara, że Sens jest nie tylko niepoznawalny, lecz w ogóle nie istnieje. Na razie można jeszcze ufać, że człowieka ogarnęło jedynie silne zwątpienie w obecność Sensu i możliwość bezwzględnego, ontologicznego usprawiedliwienia ludzkiego bytu. Od zwątpienia do niewiary jednak już nie jest daleko. Jeżeli zaś ta niewiara miałaby stać się powszechna, tzn. ogarnąć nie tylko kręgi modnych intelektualistów, lecz ogół ludzkości, byłoby to nie tylko, jak przewiduje Quinton, kresem kultury Zachodu, lecz także kresem człowieka.

Andrzej GRZEGORCZYK

POSTMODERNIZM PRZECIWKO PRAWDZIE

Pragmatyzm jest prawdziwy jako spostrzeżenie o ludzkiej stronniczości, ale fałszywy jako ideologia tej stronniczości. Tymczasem w postmodernizmie stał się on właśnie ideologią stronniczości intelektualnej. Tu właśnie wychodzi na jaw błąd logiczny postmodernizmu.

W każdej epoce i w każdej kulturze ludzie przeżywają ważne doświadczenia poznawcze. Doświadczenia te bywają czasem nie dość wykorzystane lub są wykorzystywane niewłaściwie na skutek pojawienia się pewnych motywacji wypaczających. Wśród motywacji dewiacyjnych pierwsze miejsce wydają się zajmować: ambicja intelektualnej dominacji, własna pycha, pogarda dla innych.

Najpierw chcę rozważyć problem dewiacji intelektualnych, a później problemy niektórych doświadczeń współczesności.

WYZWANIE MORALNE POWSTAJĄCE NA GRUNCIE ŻYCIA INTELEKTUALNEGO I POSTMODERNISTYCZNA PRÓBA JEGO OMINIĘCIA

Pycha, pogarda i usiłowanie zdominowania intelektualnego rynku łączą się czasem z zatratą moralnej kontroli nad własnym intelektualnym stylem i prowadzą do odejścia od metodologicznej dyscypliny w kierunku zbyt wielkiej swobody operowania słowem. Z taką sytuacją duchową, wydaje mi się, mamy do czynienia w postmodernizmie.

Dyscyplina intelektualna też bywa zawodna. Czasem staje się narzędziem dominacji, tytułem do własnej pychy i pogardy dla innych, oraz prowadzi do intelektualnych ograniczeń. Ograniczoność niektórych neopozytywistów zaliczyłbym do objawów zarozumiałości wywołanej zapatrzeniem się w doskonałość posiadanej metody. Oczywiście nie jestem przeciwko metodzie. Przeciwnie: lekceważenie metody wydaje się bardziej niebezpieczne, bo daje łatwość beztroskiego poruszania się bez ograniczeń oraz niszczenia wielu pozytywnych rezultatów, a osiągania na to miejsce własnych profitów opartych na dowolnych efektach wykorzystujących różne środki reklamy i zwalczania niewygodnej konkurencji.

Dzisiaj intelektualiści są chyba bardziej niż dawniej zgrupowani w kierunki, partie i frakcje popierające swoich, a zwalczające obcych. Zgrupowania te stają się wspólnotami interesu analogicznymi do międzynarodowych korporacji przemysłowych lub do ugrupowań politycznych. Walka, stronniczość i interesowność nie są w życiu intelektualnym tak otwarte i jasno widoczne jak w produkcji, handlu lub w polityce. W tych dziedzinach wiadomo, że chodzi o zyski, dominację rynkową i władzę. W życiu intelektualnym satysfakcje bywają subtelniejsze lub bardziej zakamuflowane, ale w rezultacie sprowadzają się z reguły do jakiejś formy dominacji, która zawsze przynosi materialną gratyfikację.

Cywilizacja śródziemnomorsko-europejska wytworzyła pewną tradycję intelektualnego rygoru i gustu, których głównymi składnikami są: logika, empiryzm pojęty najogólniej jako zakotwiczenie w powszechnie dostępnym doświadczeniu oraz szukanie tego, co istotne. Tym elementom nauka europejska zawdzięcza swój rozwój.

Przyglądając się rozwojowi różnych społeczeństw można dojść do wniosku, że kultura śródziemnomorsko-europejska została obdarzona wielkim, swoistym darem wrażliwości intelektualnej, darem, którego nie zawsze używa do dobrych celów.

W wieku XX miał miejsce w naszej kulturze ujemny proces (rozpoczęty już w poprzednim stuleciu) d e n o b i l i t a c j i ż y c i a i n t e l e k t u a l n e g o. Życie intelektualne w ciągu stu lat spadło z piedestału wzniosłego powołania kultywowanego przez moralną elitę i stało się dziedziną walki o zyski.

Na przemianę tę złożyło się szereg przyczyn. Zwróćmy najpierw uwagę na warunki czysto materialne. Warunki są oczywiście tylko wyzwaniem. Odpowiedź na nie zależy od woli jednostek, które stają przed tym wyzwaniem. Ale w momencie zmiany warunków zawsze następują w kulturze jakieś perturbacje. Czytając wspomnienia naszych dziadków można łatwo dojść do wniosku, że przed ostatnią wojną początkujący intelektualista mógł klepać biedę, gdy utrzymanie w ogóle nie było drogie (a w końcu XIX wieku było jeszcze tańsze). Nawet przy małych dochodach można było mieć zapewnione przeżycie na dostatecznym czy przeciętnym poziomie. Dziś natomiast znacznie wzrosły potrzeby wygody i posiadania rozmaitych urządzeń wytwarzanych przez przemysł. Zwiększyły się przede wszystkim znacznie koszty produkcji żywności. Zmalała ilość naturalnych zasobów będących w dyspozycji każdej jednostki lub jej rodziny. Dzisiaj ziemię uprawia się, użyźnia i odchwaszcza za pomocą produktów i energii przemysłowej. Wodę i energię czerpie się również z urządzeń przemysłowych. Za wszystko więc trzeba płacić. Rośnie przy tym różnorodność przemysłowych wytworów i poprawia się ich jakość. Ktoś dysponujący funduszami ma możliwość nie tylko znacznie atrakcyjniejszej konsumpcji, ale też znacznie efektywniejszej pracy intelektualnej w wielu zaawansowanych dziedzinach. Życie intelektualne znowu stoi otworem dla bogatszych, na przy-

kład mogących posługiwać się lepszym komputerem. W życiu intelektualnym panuje konkurencja rynkowa i ten, kto nie dysponuje odpowiednią aparaturą, po prostu nie jest w stanie uzyskać produktów wysokiej jakości zewnętrznej i dlatego nie może przebić się na rynek. Bardzo często w konkurencji intelektualnej zwyciężają produkty, których wysoka jakość jest bardzo zewnętrzna. Polega na modnym i efektownym opakowaniu myśli w odpowiednią formę symboliczną lub jedynie graficzną albo na użyciu modnych wyrażeń.

Produkty intelektualne są przy tym wyraźnie lansowane przez rozmaite mody, związane zwykle ze sferami wpływów, z mafiami politycznymi, narodowymi lub religijnymi. Stają się narzędziem zdobywania pozycji dominującej przez jednostki i przez grupy. Dominacja, jak zawsze, przynosi zyski. Z drugiej strony otwartość i dostępność uniwersytetów powoduje wzrost liczby jednostek aspirujących do zrobienia kariery w intelektualnym rzemiośle. (Zwiększa to odpowiedzialność koryfeuszy nauki za moralny poziom młodych adeptów. Jeśli adeptom nie zostaje przekazany pewien wyraźny kodeks etyczny, wówczas obniżają oni moralny poziom walki na intelektualnym rynku.)

Zarówno okres tzw. komunizmu, jak i obecne nastroje kapitalistyczno-postmodernistyczne znacznie obniżyły poziom moralności w dziedzinie życia intelektualnego również w naszym kraju. W komunizmie wielu intelektualistów poddawało się demoralizacji powodowanej narzucaniem przez władzę wymagania zgodności z linią partii. W kapitalizmie również prawda okazała się nieważna. Jej miejsce zajmuje wysługiwanie się mecenasom, których stać na dawanie grantów; towarzyszą temu inne efekty postmodernistyczne, sprowadzające się do nowości i zaskoczenia. Postmodernizm całkiem świadomie zastępuje klasyczny ideał prawdy ideałem zaspokajania potrzeb oraz nie określoną bliżej, ale ważną w praktyce atrakcyjnością. Wśród potrzeb lansowanych przez postmodernistów nie występuje potrzeba prawdy. Postmoderniści starają się wykazać, że takiej wartości jak prawda w ogóle nie ma. Pozostaje więc jedynie nie zdefiniowana bliżej użyteczność i jakaś niejasna atrakcyjność intelektualna. W praktyce filozofów postmodernistycznych dostarczanie atrakcji intelektualnych okazuje się po prostu dostarczaniem bogatym rozrywki. Życie intelektualne staje się zabawą wewnątrz klasy uprzywilejowanych finansowo intelektualistów krajów bogatych, którzy alienują się od potrzeb duchowych reszty świata. Postmodernizm tworzy ideologię kapitalistycznej konkurencji w dziedzinie intelektu – konkurencji bardziej opartej na reklamie i opakowaniu niż na jakości intelektualnego produktu. (Wyręczam w tej krytyce kolegów marksistów, ale może dzisiaj łatwiej jest kontynuować to, co było słuszne w marksistowskiej analizie, komuś, kto stał z dala od oficjalnego marksistowskiego nurtu, niż dawnym zwolennikom marksistowskiej socjologii.)

Richard Rorty (modny obecnie filozof amerykański) w swoim referacie *Relativism: Finding and Making* wyraźnie i deklaratywnie postmodernistycznym (wygłoszonym w maju 1995 roku w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN

w Warszawie) wskazuje na dwa źródła obecnego postmodernizmu: pierwsze nazywa tradycją postnietzscheańską i jako głównych jej przedstawicieli wymienia Heideggera, Sartre'a, Gadamera, Derridę i Foucaulta; drugie nazywa tradycją pragmatyzmu lub postdarwinowską filozofią amerykańską i zalicza do nich takich myślicieli, jak: James, Dewey, Kuhn, Quine, Putnam i Davidson – trzech ostatnich określa też jako postpozytywistyczną wersję filozofii analitycznej, wolną przy tym od „metodolatrii". Swoje własne opcje przedstawia jako dające się umieścić w nurcie pragmatyzmu. Poglądy wszelkie są, jego zdaniem, pewnymi przyzwyczajeniami ułatwiającymi działanie. W związku z tym słusznie jest pytać po prostu: „Do czego dany pogląd może służyć"?, podobnie jak pytamy: „W jakim celu miałbym zainstalować w swoim komputerze określony program?" Traktowanie zmiany poglądów jak zmiany programu komputerowego już samo w sobie stanowi o pewnej deprecjacji życia intelektualnego. Rorty uznaje wprawdzie za właściwy cel owej zmiany to, żeby „życie uczynić lepszym", ale w końcu nie odpowiada na pytanie, co to ma znaczyć. (Można przypuszczać, że wyczuwa, iż gdyby próbował odpowiedzieć precyzyjnie na pytanie, które jest przecież analityczne, to wpadłby w potępianą przez siebie metodolatrię.)

Uważam, że problem prawdy pojawia się zdecydowanie, gdy pragmatysta zaczyna uprawiać etykę. Analiza czysto pragmatystyczna nie może opisać w sposób ogólny, co jest dobre. Pragmatysta w gruncie rzeczy może tylko powiedzieć, co sam chce, żeby było, ale niczego powszechniejszego nie jest w stanie uzasadnić. Wszelkie uzasadnianie bowiem odwoływałoby się do jakiegoś „obiektywnego" stanu rzeczy. A więc byłoby uznaniem, że opisujemy (lepiej lub gorzej – to nawet nie takie ważne) rzeczywistość od nas niezależną. Uzasadniając, co jest dobre, budujemy już jakąś metafizykę. Tymczasem istotnym posunięciem pragmatysty jest, zdaniem Rorty'ego, odrzucenie całego „słownika greckiej metafizyki i chrześcijańskiej teologii", odrzucenie całej, jak mówi za Heideggerem, „ontoteologicznej tradycji", która „była pożyteczna dla naszych przodków, ale my dzisiaj mamy inne cele, do których lepiej służy inny słownik".)

Mam wrażenie, że filozofia pragmatystyczna w wersji Rorty'ego jest właściwie wewnętrznie sprzeczna. Może zresztą pragmatyzm w każdej wersji staje się wewnętrznie sprzeczny wtedy, gdy zaczyna głosić cokolwiek o świecie z przekonaniem, że głosi coś rzeczywiście o świecie. Jeśli więc pragmatysta kogoś o czymś przekonuje, to albo sprzeniewierza się sobie, albo oszukuje rozmówcę, który wierzy, że dyskurs jest o rzeczywistości. W konwencji pragmatystycznej staje się po prostu niemożliwa zwykła komunikacja międzyludzka.

Można by też chyba wykazać, że myśl pragmatystyczna zaczyna się nie od Williama Jamesa, „ale od Karola Marksa. Marks pierwszy zlekceważył prawdę, mówiąc, że nie jest ważne, jaki jest świat, ale ważne jest, jak go zmieniać. Marksiści, z Leninem na czele, byli najbardziej wytrwałymi pragmatystami, bo

cały swój słownik dostosowywali do uznanych przez siebie celów. Widzieliśmy, do jakich skutków społecznych to prowadzi.

NIEKTÓRE DOŚWIADCZENIA INTELEKTUALNE XX WIEKU

Dochodzimy do konieczności rozważań na temat doświadczeń intelektualnych współczesności. Doświadczenia te często uzyskują zbyt słaby wyraz w rozważaniach filozofów zakorzenionych w szkolnej filozofii pielęgnującej tradycję klasycznych kierunków.

Przede wszystkim okazuje się, że człowiek nie ma zakodowanej genetycznie jakiejś określonej normalności intelektualnej. Musimy więc wzajemnie uwrażliwiać się na intelektualne wartości i przekazywać sobie intelektualną dyscyplinę. Przenosząc tę refleksję na grunt rozważań o produkcji intelektualnej można powiedzieć, że istotną trudność obecnego intelektualnego zamieszania dałoby się popularnie przedstawić następująco: p r o d u k c j a i n t e l e k t u a l n a nie posiada tak jasnych s p r a w d z i a n ó w e f e k t y w n o ś c i, d o s t ę p n y c h s p o ł e c z n e j k o n t r o l i, jakie posiada produkcja artykułów codziennego użytku. Jeśli ktoś produkuje złą kaszę, to konsumenci doznają bólu brzucha, a co wrażliwsi czują zawczasu zjełczały zapach kaszy i jej nie kupują. Natomiast jeśli od jakiejś książki, teorii lub programu kogoś boli głowa, to producent tego intelektualnego wytworu potrafi wytłumaczyć, że tak właśnie powinno być, że głowa powinna boleć, bo trzeba się przyzwyczaić, przejść przez kryzys nowości.

Konsument artykułów spożywczych jest przy tym wspomagany przez dietetyków, lekarzy, stacje san.-epid. itp. W dziedzinie poszukiwań intelektualnych strach przed fundamentalizmem jest większy niż przed intelektualną dewiacją. W rezultacie konsument pozostawiony jest sam sobie. Nie jest dzisiaj dostatecznie broniony przed zalewem intelektualnego bełkotu. Kiedyś Jan Łukasiewicz powiedział podobno, że „l o g i k a j e s t m o r a l n o ś c i ą m y ś l i i m o w y". (Juliusz Domański przetłumaczył to na łacinę: „Ars logica bonos mores colit in cogitando et dicendo", i przyjęliśmy to za dewizę stulecia szkoły filozoficznej lwowsko-warszawskiej, obchodzonego w tym roku.)

W sposób naukowy, na przykład w stylu Thomasa Kuhna (*Struktura rewolucji naukowych*, 1968), można powiedzieć, że życie intelektualne samo produkuje własne kryteria społeczne. Nauka (może nie tylko nauka) sama uzasadnia swoje istnienie. Potrafimy stwarzać byty idealne i ich kulty, a następnie się do nich odwoływać. Jesteśmy w stanie wszystko wmówić odbiorcy i ominąć potoczne wyczucia. Ale z tego właśnie powodu intelekt jest wygodnym terenem dla spryciarzy żerujących na intelektualnym oszustwie. Zwłaszcza w humanistyce istnieje duża łatwość tworzenia efektów udających ciekawe osiągnięcia.

Istnieje więc społeczna potrzeba szerzenia intelektualnego rygoru. Rygor intelektualny nie cieszy się jednak powszechnym uznaniem, częściowo z winy nawet jego własnych zwolenników (o czym wspomnieliśmy, mówiąc o neopozytywizmie). Z rygoryzmem metodologicznym często idzie w parze niechęć do szukania sedna problemu, który został postawiony w sposób niezbyt precyzyjny. Rygoryści na przykład zbyt często ucinają dyskusję, nie wychodząc naprzeciw problemom. Zamiast pomóc innym, których niezdarność dostrzegają, zadowalają się stwierdzeniem własnej wyższości.

Filozofia akademicka sprawia poza tym wrażenie, jakby nie zauważała ważnych wydarzeń dziejących się w dwudziestym wieku. Ukazała swoją bezsilność wobec zła, częściowo nawet skompromitowała się kolaboracją z totalitarnymi reżimami. Bardzo łatwe też okazało się przekręcanie przez polityków twierdzeń filozoficznych i dostosowywanie ich do politycznych tendencji. Marksistowskie szermowanie hasłem filozofii naukowej podważyło autorytet wszelkich racjonalistycznych reguł myślenia.

(Jako rezultat doświadczeń naszego wieku można sformułować tezę: D o b r a w o l a s ł u ż b y d u c h o w y m w a r t o ś c i o m p r z y n o s i w i ę c e j d o b r a n i ż s a m o p r z e s t r z e g a n i e i n t e l e k t u a l n e g o r y g o r u.

Wniosek to oczywiście dość banalny, jednakże zauważmy, że mamy skłonność naśmiewać się z poczciwej głupoty, gdy tymczasem znacznie więcej zła powodują ludzie inteligentni, którym brak dostatecznie mocnego moralnego wyczucia. Inteligentni złoczyńcy są najbardziej niebezpieczni społecznie.)

Chrześcijańska tradycja duchowa zwykle doceniała intelektualną dyscyplinę i jej sprzyjała. Racjonalizm europejski, zwłaszcza w chrześcijaństwie zachodnim, był traktowany jako ważny środek, który przyczynia się do zdobywania prawdy. Głosiciele chrześcijaństwa odznaczali się jednak często swoistym praktycyzmem, który można streścić w powiedzeniu, że żadnej ścieżki nie należy lekceważyć, jeśli prowadzi do Boga. Nie ma jednej drogi, jednego przepisu na życie. Każdy startuje ze swojej odmiennej od innych pozycji. W tej próbie, jaką jest życie, liczy się tylko krok w kierunku Absolutu. A chrześcijaństwo jest po to, żeby w tym kroku pomóc. Nikogo nie wolno odepchnąć. Nie można więc tworzyć zbyt ciasnych intelektualnych przejść. Jedno jest pewne: droga do Absolutu nie jest drogą do własnego wyniesienia. Jeśli ktoś ulega chęci wyniesienia siebie na piedestał, wówczas oddala się od Absolutu.

Kościoły chrześcijańskie jednakże popierały pewne wybrane tradycje filozoficzne, które wydawały się wygodne jako aparatury pojęciowe dla nauczania wiary. Taką rolę spełniała w Kościele katolickim przez wiele wieków aparatura arystotelesowsko-tomistyczna. Wiąże się ona z pewną archaiczną już dzisiaj wersją racjonalistycznej dyscypliny. Obecnie można wskazać kilka bardziej nowoczesnych wersji racjonalistycznej dyscypliny, uwzględniających doświad-

czenia poznawcze nauki. Nauczanie wiary może oczywiście współistnieć tylko z filozofią uznającą istnienie rzeczywistości niezależnej od ludzkich wyobrażeń. Bóg nie jest ludzkim wytworem. Istnieje więc rzeczywistość niezależna od człowieka, w związku z czym pojęcie prawdy posiada ważny sens. Postmodernistyczna negacja prawdy jest nie do pogodzenia z realnością Boga.

Wydaje się, że byłoby całkiem zrozumiałe, gdyby dzisiaj Kościoły chrześcijańskie poparły pewne, bliższe dzisiejszej nauce, nurty racjonalizmu europejskiego mogące służyć jako aparatura filozoficzna do nauczania wiary. Jedną z formacji intelektualnych, z którymi można wiązać to nauczanie, jest formacja reistyczno-logistyczna. Wywodzi się ona ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Należeli do niej: ks. J. M. Bocheński, ks. Jan Salamucha i Franciszek Drewnowski. Bliski jej był wykładający w Warszawie ks. Piotr Chojnacki. Mają oni swoich następców. Formacja ta stoi zdecydowanie na gruncie logiki, empiryzmu i szukania istoty – tych trzech wytycznych europejskiego racjonalizmu, które wyżej wymieniliśmy, i uwzględnia doświadczenia naszych czasów. W duchu tej formacji pragnę obecnie wyinterpretować kilka dalszych doświadczeń nowoczesności (czy ponowoczesności).

Każdy autentyczny kierunek myśli wydaje się wyrastać z poważnych doświadczeń. Spróbujmy więc życzliwie przedstawić doświadczenia pragmatyzmu.

Pozytywne doświadczenie pragmatyzmu można podsumować mówiąc, że naprawdę ważne jest to, jak kto żyje, a nie to, jak się wyraża. Słowa też są czynami, ale ich wartość poznajemy często bardziej po skutkach niż poprzez semantyczną analizę. Zwłaszcza abstrakcyjne teorie operujące oderwanymi pojęciami mają sens, jeśli są przekładalne na konkretne czyny: teorie fizyczne – na zachowania eksperymentalne, a teorie filozoficzne – na moralne reguły życia. Doświadczenie pragmatyzmu jest też częściowo poparte przez współczesne językoznawstwo. W dziedzinie etyki jest częściowo tak, jak mówi Rorty. Mianowicie normatywne sformułowania w rodzaju: „nie zabijaj" nie są opisem żadnego obiektywnego stanu rzeczy, ale są wyrazem woli wypowiadającego. Normy lub obowiązki nie istnieją samodzielnie, lecz są narzędziami presji. Podobnie prawa człowieka nie bytują niezależnie, ale są wytworami służącymi do wywierania presji na organizatorów życia zbiorowego, ażeby organizowali warunki życia zbiorowości w ten sposób, aby istniały w społeczeństwie pewne relacje równości oraz powszechna dostępność środków zaspokajania podstawowych potrzeb. Potrzeby te (czyli ludzkie przeżycia wartości) możemy dokładnie opisywać. Filozof powinien je opisać uwypuklając ważniejsze, natomiast w dziedzinie norm może tylko proponować drugiemu człowiekowi przestrzeganie pewnego stylu życia. Może ukazywać wartość pewnego sposobu postępowania, ale nie jest w stanie intelektualnie zmusić swojego rozmówcy do przyjęcia nakazu. Każdy sam postanawia przestrzegać normy moralnej – lub tego nie postanawia. Etyka filozoficzna jest tylko pro-

pozycją. Człowiek bywa racjonalnie zmuszony do uznania pewnych oczywistości poznawczych, głównie empirycznych, nie dzieje się to jednak w stosunku do nakazów moralnych. Ich uznanie zależy głównie od decyzji woli. Żaden traktat moralny nie ma siły przekonywania porównywalnej do podręcznika fizyki lub matematyki.

Najwięcej doświadczeń dostarczanych przez rozwój myśli dotyczy samego rozwoju myśli. Na rozwój niektórych dziedzin wiedzy można spojrzeć jak na wspólne samodoskonalenie zbiorowego myślenia w ramach określonej cywilizacji. Zwłaszcza na terenie filozofii często ważniejsza jest sama struktura myślenia i jej systematyczny rozwój, aniżeli docieranie do jakiejś rzeczywistości transcendentnej względem myślących podmiotów. Rozważmy przykłady:

Kiedy w Średniowieczu pytano o powszechniki, to pozornie wydawało się, że trudność dotyczy poznania rzeczywistości. Pytanie było sugestywnie realistyczne: gdzie tkwią powszechniki? Pierwsze odpowiedzi były też naiwnie realistyczne: powszechniki są w rzeczach, przed rzeczami, po rzeczach, nad czy pod rzeczami. Po jakimś czasie okazało się, że prawie każda odpowiedź jest dobra, zależnie od rozumienia problemu. Postęp myśli nie polegał na dotarciu do nowej rzeczywistości, tylko na lepszym postawieniu problemu. Kiedy problem jest dobrze postawiony, odpowiedź okazuje się łatwa lub niemal trywialna.

Nie znaczy to, że w historii wiedzy nie stawiano trudnych problemów. Starożytność miała nietrywialny problem zasady fizycznego świata. Nie umiała na niego odpowiedzieć, ponieważ przekraczał on dostępne starożytnym metody badania rzeczywistości ziemskiej. Problem ten trywializuje się dopiero dzisiaj, ale tylko częściowo. Okazuje się, że struktura świata może być taka lub inna, zależnie od tego, jak ją badamy. Istotnym elementem poszukiwania struktury okazuje się poszukiwanie języka, w którym mamy postawić pytanie dotyczące rzeczywistości.

Co zostało z doświadczenia Immanuela Kanta sprzed dwustu laty? Dla jednych zostało samo dręczenie się pytaniem: czy poznajemy rzeczy czy tylko skonstruowane przez nas nasze wyobrażenia o rzeczach? Tymczasem odpowiedź zależy, jak zawsze, od całej struktury pojęciowej, w której formułujemy pytanie, i nie jest możliwa, póki nie sprecyzujemy samego pojęcia poznania. Jeśli dostatecznie sprecyzujemy język pytania, to odpowiedź przychodzi prędko. Jeśli naprawdę uważamy, że jesteśmy ograniczeni do wytworzonych przez nas form naszego poznania, to pytanie o „rzeczy same w sobie" przedstawia się jako próba jak gdyby przekroczenia swoich własnych możliwości – a więc traci sens.

Sto lat temu zostało rozpoczęte ważne doświadczenie semantyczne, dające się opisać jako dylemat: psychologizm – antypsychologizm. Pozostawiło ono po sobie pytanie podobne do Kantowskiego: co jest treścią lub zawartością naszych wytworów językowych – zdarzenia w rzeczywistości czy nasze przed-

stawienia o nich? Na gruncie powstających w semantyce antypsychologistycznej rozróżnień ujawniły się antynomie semantyczne. Trudność odpowiedzenia na nie polega na tym, podobnie jak w poprzednich przypadkach, że pytanie postawione jest w języku wcześniejszego okresu analizy. Język pytania nie nadąża za językiem badania. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, trzeba zbudować jednolitą płaszczyznę językową dyskursu. Płaszczyznę językową dyskursu semantycznego można wypracować tak, żeby była niesprzeczna i użyteczna. Wówczas znikają w niej problemy semantycznych antynomii.

Historia filozofii pokazuje, jak ludzie inteligentni potrafią budować łamigłówki pojęciowe dla siebie samych. Budują pułapki na samych siebie i z przyjemnością sami w nie wpadają. Zwykle jednak przez głębsze spojrzenie na rzeczywistość pułapkę można przeskoczyć.

Refleksje powyżej przytoczone, dotyczące doświadczeń naszego wieku, są moimi własnymi, ale należą do typu refleksji wywodzących się z postmodernistycznych intelektualnych doświadczeń. Doświadczenia postmodernistyczne dotyczą przede wszystkim spojrzenia na całość ludzkich poznawczych wysiłków. Ta syntetyczność spojrzenia jest niewątpliwie cenna. Wnioski z syntetycznego spojrzenia mogą być jednak bardzo rozmaite. Samo myślenie filozofów zwanych dzisiaj postmodernistami lub dekonstruktywistami pokazuje, jak mi się wydaje, że wnioski, do których dochodzi filozof, zależą w dużej mierze od jakiejś głębokiej intencji filozoficznej, z której sam myśliciel często nie zdaje sobie w pełni sprawy. Ale też bywa tak, że zdaje sobie sprawę i podejmuje zdecydowany wybór.

(Całość doświadczenia postmodernistycznego jest więc doświadczeniem na temat subiektywności ludzkich konstrukcji myślowych. Subiektywność znaczy tu zależność od decyzji poznającego podmiotu. Jest to kolejny krok w odkrywaniu ludzkiego autodeterminizmu. Człowiek w swoim poznaniu podejmuje decyzje dotyczące operowania pojęciami. Decyzje te są od początku tendencyjne: albo od początku otwierają się na niektóre intelektualne możliwości, albo od początku na nie się zamykają. Człowiek ma jednak umysł głęboko stronniczy. Bardzo wcześnie podejmuje decyzje mające charakter decyzji obronnych. Broni się przed niektórymi perspektywami poznawczymi. Podświadomość w dziedzinie myślenia znacznie wyprzedza świadomość. Człowiek podświadomie dociera do takich wniosków, przed którymi stara się swoją świadomość obronić. Podświadomie też wybiera często takie sposoby myślenia, które dają mu szansę ekspansji lub zabezpieczenia jego praktycznych interesów.

Tego typu refleksje funkcjonują począwszy od amerykańskiego pragmatyzmu. Pragmatyzm jest prawdziwy jako spostrzeżenie o ludzkiej stronniczości, ale fałszywy jako ideologia tej stronniczości. Tymczasem w postmodernizmie stał się on właśnie ideologią stronniczości intelektualnej.)

Tu właśnie wychodzi na jaw błąd logiczny postmodernizmu. Jak już wspomnieliśmy, łatwo jest go wyśledzić wtedy, gdy postmoderniści próbują uzyskać coś w rodzaju ogólnoludzkiej etyki. Jeśli mianowicie stawiają sobie pytanie: jak uzgodnić cele lub pragnienia ludzi? – wówczas wybór takiego lub innego kryterium postępowania zależy od opisu rzeczywistości. Można tak dobrać system pojęć, że uzgodnienie celów sprowadza się do narzucenia celu własnego. Jeśli natomiast ktoś nie narzuca wyraźnie tendencyjnego sposobu opisu świata, to musi przyjąć jakąś zasadę obiektywności opisu. Może to być obiektywizm pragmatyczny, tzn. stanowisko głoszące, że najlepiej jest tak postępować, jak gdyby można było opisywać obiektywnie świat, albowiem takie postawienie sprawy najbardziej ułatwia dojście do potrzebnych uzgodnień. Ale nawet w takim pragmatycznym ujęciu obiektywizmu kryje się już uznanie prawdziwego obiektywnego jądra poznania. Jeśli bowiem takie ujęcie jest najlepsze, najbezpieczniejsze dla wszystkich, to znaczy, że jest wyznaczone nie przeze mnie, ale przez rzeczywistość. Opiera się na prawdziwej wizji świata. Prawda zachowuje więc swoją ważność.

Paweł BORTKIEWICZ TChr

MENTALNOŚĆ SEKTY A IDEOLOGIA POSTMODERNISTYCZNA

Punktem wspólnym spotkania postmodernizmu z nowymi ruchami religijnymi staje się krytyczna ocena możliwości poznawczych rozumu. [...] Sekty nie podejmują się ani definicji, ani interpretacji człowieka, oferując mu doraźne propozycje rozładowania napięć i przełamania alienacji. W takim wypadku wszakże, niejako w ostatecznym punkcie, spotykają się z postmodernizmem.

Fenomen sekt na Ukrainie i „Najwyższej Prawdy" w Japonii, tragiczne tajemnice związane z sektą Coresha czy jej pokrewnymi – są odległe kulturowo i odmienne w religijnej genezie. W pewnej mierze zdają się kwestionować jednorodny aspekt genezy nowych ruchów religijnych. Trudno zatem, jak się wydaje, znaleźć przyczynę dynamizmu sekt w wyłącznym kwestionowaniu tradycyjnych form wielkich religii. Natomiast uprawnione zdaje się poszukiwanie jego podłoża w sferze antropologiczno-kulturowej, nade wszystko związane z błędnie zaspokajanymi naturalnymi potrzebami człowieka (doznawania indywidualności, autokreacji, transcendencji, wspólnotowości). Wskazuje to na zasadność pytania: czy postmodernizm naznaczony procesem dekonstrukcji rzeczywistości nie stanowi obszaru preferującego mentalność i dynamizm nowych ruchów religijnych?

U PROGU ŚWIATA DOBY PONOWOCZESNEJ

Mniej więcej w czasach tuż posoborowych zaczyna kształtować się bardzo interesujący nurt czasów najnowszych – postmodernizm, czyli ponowoczesność. W określeniach tego fenomenu jest się skazanym na niewiele precyzji. Tym bardziej że czołowi twórcy postmodernizmu, jak Jacques Derrida, Richard Rorty, Jean-François Lyotard, odżegnują się od tej nazwy całkowicie.

Postmodernizm można i należy definiować w pewnej relacji do nowoczesności. Stawia to nas wobec konieczności określenia, choćby w zarysie, tego, czym jest doba nowoczesna. Warto tutaj przywołać słowa Soboru Watykańskiego II, które najbardziej chyba zostały przyswojone nie tylko w Kościele. Są to słowa swoistej preambuły *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w których człowiek naszych dni zostaje zaproszony do odczytania tajemnicy czasu, w którym żyje: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących..." (KDK, nr 1).

W ten sposób zasadniczo, a zarazem bardzo prosto zostaje wypowiedziana podstawowa ambiwalencja współczesności – postęp i regres, bogactwo i nędza, odważne myślenie o przyszłości i niepewność najbliższej perspektywy.

Sobór, podejmując dramatyczne wezwanie owej ambiwalencji, dokonał odczytania, w sposób naznaczony roztropnością i miłością, znaków czasu w stosunku do świata. Można przy tym dostrzec, że napięcie między światem a czasem tworzy się jakby na potrójnej linii: krytycyzmu, dynamizmu i trendów wolnościowych.

Tak więc Sobór potwierdza, że współczesną rzeczywistość w jej wielu przejawach cechuje krytycyzm. Dotyka on całych obszarów mentalności i kultury[1]. Należy w tym miejscu dostrzec, że krytycyzm ten charakteryzuje się znamienną podejrzliwością inspirowaną do dziś poglądami trzech wielkich jej mistrzów: Nietzschego, Marksa i Freuda. Ta cecha współczesnego świata oddziałuje na sferę wiary chrześcijańskiej i na sposób jej obecności w życiu współczesnym. Stąd takie fenomeny, jak np.: krytycyzm w wyborze wiary, fragmentaryczność identyfikacji z chrześcijaństwem tradycyjnym czy kryzys autorytetów rzutujący na problemy z posłuszeństwem wiary.

W znaczącym numerze piątym *Konstytucja duszpasterska* wskazuje na istotne przeobrażenie wizji świata ze statycznego na bardziej dynamiczny. Nie chodzi przy tym o transformację w sferze samych tylko teorii, ale w zakresie codziennego, szerokiego w skali społecznej doświadczenia. Implikuje to także pewne konkretne zagadnienia, jak: ujmowanie historii Bożego objawienia względem człowieka w kategoriach ewolucji, przyspieszenie wzrostu populacji i zagrożeń związanych z tą sytuacją czy wzrost strumienia informacji i rozwój komunikacji[2].

Wreszcie potrzeba wolności, którą wyraża współczesny świat, ma niewątpliwie złożoną genezę. Trzeba zauważyć, że w chwili formułowania tej oceny w czasie Vaticanum II istniały dodatkowe motywy zapotrzebowania na wolność. Jednym z nich stała się samoświadomość człowieka uwalniająca go od różnego rodzaju determizmów. Prowokowało to zarazem do takiego stopnia świadomości wolności i suwerenności, że pojawiała się pokusa odrzucenia podstawowej zależności człowieka – a mianowicie – od Boga[3].

Warto na ten moment zwrócić uwagę. Jest on jakby syntezą wcześniejszych zjawisk. Oto świat krytyczny, dynamicznie otwarty na ducha czasu, wierzący w nieuchronny postęp absolutyzuje swoją wolność tak dalece, że zatraca wszelki horyzont prawdy. Dokonuje absolutyzacji autonomii w każdej dziedzinie

---

[1] Zob. B. Häring, *Evangelization Today*, Slough 1990, s. 77.

[2] Zob. tamże, s. 93n.

[3] Zob. S. Wielgus, *Przemówienie [...] podczas uroczystości nadania tytułu doktora honoris causa profesorowi Rocco Buttiglione w dniu 18 maja 1994 roku*, w: *Rocco Buttiglione*, red. J. Merecki SDS, Lublin 1994, s. 6.

życia, także w tej najbardziej istotnej, jaką jest dziedzina życia zintegrowanego z wiarą, czyli – sfera moralności. Świat krytyczny wobec wszelkich autorytetów, także Najwyższego Autorytetu, świat dynamicznie otwarty (aż po naiwność) na postęp i każdą postać rewolucji, ten świat nie chce już odwzorowywać w sobie planu tworzonego przez Artystę i Władcę. Uzurpuje sobie prawo kreacji nowego. Szczególny wyraz tych tendencji znalazł odzwierciedlenie w kulturze moralnej nowoczesności, z jej usystematyzowanym etycznie i teologicznie postulatem kreatywnej roli rozumu[4].

POSTMODERNIZM JAKO ZAKWESTIONOWANIE NOWOCZESNOŚCI

O ile epoka nowoczesności odznaczała się kultem rozumu, racjonalizmu i naiwną skądinąd wiarą w całkowitą możliwość racjonalnej interpretacji universum, o tyle postmodernizm zdetronizował rozum (ratio). Uczynił to z wszystkimi wynikającymi z tego faktu konsekwencjami[5].

Odrzucenie roli rozumu w jego funkcji poznawczej oznacza zarazem odrzucenie obiektywnego porządku prawdy[6]. Prekursorami sceptycyzmu poznawczego i destrukcji metafizyki, zdaniem samych postmodernistów, są Nietzsche i Heidegger. Brak absolutnych kryteriów prawdy i dobra wiąże się zatem z niemożnością ich poznania[7]. Odrzucenie obiektywnego kryterium prawdy prowadzi do jej relatywizacji i subiektywizacji. Zamiast poszukiwania prawdy uprawia się „fantazjowanie", które służy „produkowaniu" pojęć ulotnych jak bańki mydlane i tworzących ostatecznie chaosmos[8]. Jak powie Rorty: „o prawdzie nie da się powiedzieć nic ponadto, że każdy będzie rekomendował jako prawdziwe te przekonania, które sam uznaje za słuszne"[9]. Jednym z naczelnych nurtów w kulturze filozoficznej postmodernizmu staje się zatem dekonstrukcjonizm.

---

[4] Zob. np. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność*, Rzym 1990. Nie sposób w tym miejscu nie zauważyć, że dyskusję z tymi poglądami podjęło Magisterium Kościoła. Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Poznań 1993.

[5] Zob. D. L. Schindler, *Mort de la raison moderne, résurrection du Verbe de Dieu*, „Communio" 15(1990) nr 2, s. 76-88.

[6] Zob. W. J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 44.

[7] Zob. J. Giedymin, *Czy warto przyjąć propozycje tekstualizmu*?, w: *Dokąd zmierza współczesna metafizyka*?, Warszawa 1994, s. 41n.

[8] Zob. S. Morawski, *W mrokach postmodernizmu. Rozmyślania rekolekcyjne*, w: *Dokąd zmierza współczesna metafizyka?*, s. 27.

[9] R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, „Literatura na Świecie" 1991, nr 5, s. 205.

Negacja obiektywnej prawdy prowadzi do radykalnego zakwestionowania obiektywnego sensu. Zamiast niego pojawia się różnorodność, pluralizm, doraźna satysfakcja. Tolerancja wszystkiego zyskuje znamiona absolutu. Za tymi procesami kryje się postmodernistyczna wizja świata – swoistego konglomeratu epizodycznych, zatomizowanych elementów rzeczywistości, bez immanentnego sensu, bez trwałych wartości. Jedyny możliwy w takim kontekście rodzaj sensu jest sensem zindywidualizowanym, poszukiwanym na własną rękę. Nietrudno dostrzec w tym momencie możliwość podatności na manipulację, indoktrynację, działania socjotechniki.

Negacja roli rozumu jako uniwersalnego narzędzia do interpretowania świata w kategoriach jedności ma także inne swoje konsekwencje. Postmodernizm aspiruje do tego, by wyrugować z człowieka wszelkie tendencje do poszukiwania jedności[10].

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt tak przeprowadzanej dekonstrukcji. Wyraża go „antyteleologiczna wizja świata"[11]. Wiąże się ona z charakterystyczną wizją czasu. Czas w ponowoczesności to zbiór momentów nieciągłych, odizolowanych. Nakazuje to traktowanie czasu w kategoriach wyłącznie teraźniejszości, bez perspektywy przyszłości, ale też bez horyzontu przeszłości[12].

Wskazane powyżej programowe linie postmodernizmu dokonują swoistej destrukcji antropologicznej. Podważają wizję człowieka jako lektora obiektywnego porządku świata, kosmosu, universum. Jednakże dekonstrukcji odpowiada także pewien program pozytywny. Wyraża się on najpierw w programie autokreacji. Zamiast lektury kosmosu, proponuje się kreowanie chaosmosu. Zamiast wędrowania w czasie ku celowi, pojawia się postulat skoncentrowania wyłącznej uwagi na paśmie nieciągłych chwil. Nietrudno dostrzec, że taka wizja antropologiczna prowadzi do destrukcji kultury moralnej – wprowadza relatywizm, kult konsumpcjonizmu, sceptycyzm w dziedzinie poznania i możliwości realizowania wartości[13].

Warto jednak zwrócić uwagę na szerszą perspektywę dekonstrukcji człowieka w świecie. Jest nią programowa wręcz utrata nadziei. W samym sercu krytyki postmodernistycznej znajduje się nie tyle rozum i jego możliwości, co raczej związane z rozumem ludzkie nadzieje. Nowożytność upatrywała w rozumie możliwości opanowania natury i podporządkowania jej człowiekowi na miarę jego aspiracji. Takiej iluzorycznej postawie zawierzenia jedynie rozumo-

---

[10] Zob. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1993, s. 36.

[11] Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 14.

[12] Zob. tamże, s. 14.

[13] Por. P. Bortkiewicz, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, w: *Postmodernizm*, s. 37n.

wi człowieka odpowiedział faktyczny rozwój techniki niosący nowe zagrożenia. Chodzi tutaj o zniszczenie ekologiczne, ryzyko totalnego unicestwienia życia w wypadku konfliktu nuklearnego, terroryzm. Bezsilności towarzyszy spotęgowany lęk.

Postmodernizm demaskuje ową bezsilność, lęk, ale nie proponuje niczego w zamian. Jedyną propozycją jest postulat samotnego kreowania przez człowieka prawdy o sobie samym. Doświadczenia marksizmu, który snuł podobne projekty, a z którego wywodzi się część postmodernistów, nakazują bardzo sceptycznie patrzeć na możliwość weryfikacji takich projektów. Stąd można zgodzić się z następującym wnioskiem: „Ponowoczesność, stawiając człowieka w obliczu totalnej beznadziejności, jest większym zagrożeniem dla osoby niż bałwochwalczy kult rozumu w modernizmie"[14].

PROPOZYCJA NADZIEI W SEKTACH

Fenomen sekt wyraża się między innymi w ich wielości, zróżnicowanej typologii, dynamizmie, a także w trudności z jednoznacznym zdefiniowaniem. To ostatnie powoduje na przykład stosowanie szerszego terminu – „nowe ruchy religijne"[15]. Pozostając przy tradycyjnym pojęciu można zauważyć, że sekta – w odróżnieniu od herezji – jest „ruchem separatystycznym, którego członkowie uważają się za jedynych właścicieli prawdy z wykluczeniem innych wierzących"[16].

Sekty wkraczając w obszar kulturowy postmodernizmu, a zatem w obszar dekonstrukcji rzeczywistości wraz z wszelkimi jej konsekwencjami, natrafiają na niezwykle podatny teren. Punktem wspólnym, niejako stycznym, spotkania postmodernizmu z nowymi ruchami religijnymi staje się krytyczna ocena możliwości poznawczych rozumu. Wyrastając z krytyki wiary modernistycznej w możliwości radykalnej racjonalnej interpretacji świata, sekty podkreślają aspekt tajemnicy – wspólny dla refleksji nauk empirycznych XX wieku, nauk filozoficznych i doświadczeń religijnych. Tak więc sekty dokonują ponownego „zaczarowania" świata, przy czym owo zaczarowanie dokonuje się na bazie przeżycia świadomości uniwersalnej, nowej duchowości, odnalezienia sensu życia[17]. Warto nadmienić, że poczucie tajemnicy pojmowanej jako radykalna

---

[14] S a r e ł o, dz. cyt., s. 20.

[15] Zob. F. A r i n z e, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 7, s. 12.

[16] H. C a z e l l e s, *Czym jest sekta religijna?* „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 11(1991) nr 3, s. 3.

[17] Zob. L. D y c z e w s k i, *New Age. Zagubienie czy wyzwanie dla chrześcijańskiej duchowości*, „Ateneum Kapłańskie" 1995, t. 125, nr 519-520, z. 2-3, s. 205.

alternatywa dla możliwości poznawczych rozumu zostaje skonfrontowane z dotychczasowym stylem przepowiadania w Kościele katolickim, który jest uznawany przez wielu za przeintelektualizowany[18].

Tak więc w świecie, który w interpretacji ateistycznej zostaje zbyt uproszczony, a w interpretacji chrześcijańskiej naznaczony wizją Boga osobowego (co okazuje się dla wielu zbyt skomplikowane, a nadto wymagające), sekty proponują wizję świata holistycznego. Propozycja ta zyskuje łatwą akceptację wobec poczucia rozbicia człowieka wraz z jego otoczeniem, kulturą. W dobie destrukcji i atomizacji środowisk społecznych, tradycyjnych instytucji, a zatem w dobie narastającego poczucia alienacji i samotności dokonuje się promocja deklarowanych ofert ze strony sekt, wyrażanych skrótowo w takich hasłach, jak: przynależność, miłość, wspólnota[19].

Bardzo istotne jest wspólne dla postmodernizmu i ruchów sekciarskich zakwestionowanie możliwości poznawczych rozumu w zakresie prawdy obiektywnej. Konsekwencją tego jest charakterystyczny kult pluralizmu wyrażony w płaszczyźnie religijnej w irenizmie. Wyrazem tego są niektóre propozycje teologiczne w zakresie eklezjologii, gdzie głosi się postulat uznania prymatu królestwa (bez dookreślenia „Boże") nad Kościołem. Królestwo jawi się tam jako „nowy punkt zapalny" ewangelizacji. Charakterystyczne jest to, że obejmuje ono wszystkie religie budujące je wspólnie mocą dialogu. Jest utożsamiane z nową ludzkością, naznaczone dobrobytem i wyzwoleniem. Kościół – w tej wizji – winien tak dalece służyć królestwu, że powinien być gotów „nawet umrzeć, aby świat mógł żyć"[20]. W takiej opcji „dialogu" bez odniesienia do prawdy zanika możliwość tak fundamentalnej dla chrześcijaństwa metanoi. „Nawrócenie religijne jest rezultatem zachodniego szowinizmu i jego nietolerancji. [...] Źródłem nawrócenia jest poczucie wyższości jednej religii wobec drugiej, podczas gdy w rzeczywistości żadna religia nie ma monopolu na prawdę"[21].

Zakwestionowanie obiektywnej prawdy – wspólne dla postmodernizmu i ruchów sekciarskich – ma jednak zróżnicowane konsekwencje. O ile w postmodernizmie wiąże się ono z zarzuceniem teleologicznej wizji ludzkiej egzystencji, o tyle sekty nie kwestionują ludzkiego poszukiwania transcendencji, które wyrasta z głębokiej potrzeby duchowej znalezienia odpowiedzi na pytania ostateczne. Jest wyrazem potrzeby wiary w coś radykalnie odmieniającego

---

[18] Zob. Z. Sareło, *Antropologiczno-kulturowe źródła „atrakcyjności" sekt*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 11(1991) nr 3, s. 106.

[19] Zob. *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwania duszpasterskie*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 7(1986) nr 5, s. 3.

[20] J. Tomko, *Głoszenie Chrystusa jako jedynego Zbawiciela wobec wyzwania sekt*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 7, s. 11.

[21] Opinia jednego z teologów hinduskich, cyt. za: Tomko, dz. cyt., s. 11.

życie człowieka. W tym miejscu sekty wkraczają niejako – zyskując uprzywilejowane miejsce – w obszar rozpaczy postmodernistycznej.

Sekty nie kwestionują potrzeby całościowej wizji życia. Przeciwnie, w dobie lęku o własną przyszłość, rozpaczy, nieokreślonego pragnienia ulepszenia tego świata proponują rozliczne hasła, takie jak: wizja, przebudzenie, zaangażowanie, nowość, alternatywy, cele, nadzieja. Jednakże, co jest rzeczą charakterystyczną, realizację tych wizji wpisują w swoistą dialektykę. Z jednej strony akcentują potrzebę bycia rozpoznanym, wyróżnionym z anonimowego tłumu, chęć stworzenia sobie jakiejś tożsamości, świadomości wyjątkowości. Wyrazem tego są oferty-hasła: afirmacja, szanse (np. na pełnienie funkcji kapłańskich), dostosowanie[22]. Jednocześnie nie przyzwalają na zupełnie spontaniczną autokreację na miarę indywidualności. Dostrzegając brak oparcia w rodzinie i brak autorytetów, proponują silne kierownictwo duchowe. „Osoba mistrza, przywódcy, guru odgrywa ważną rolę w jednoczeniu uczniów. Niekiedy występuje tu nie tylko podporządkowanie się, lecz całkowita uległość emocjonalna, a nawet nieomal histeryczne uwielbienia dla silnego przywódcy duchowego"[23].

Tym, co wydaje się radykalnie różnić sekty od postmodernizmu, jest szczęśliwa wizja przyszłości. Podobnie jak ponowoczesność sekty dokonują kontestacji obecnej epoki i wizji szczęścia. O ile jednak nurt ponowoczesności zatrzymuje się na progu dekonstrukcji, nie proponując niczego poza chaosmosem, z przyzwoleniem na autokreację człowieka, o tyle sekty kreślą swoją wizję nowego szczęścia. Wiąże się ona, co jest rzeczą godną zauważenia, z uwolnieniem od szczegółowych norm etycznych. Jedynie akceptowana pozostaje naczelna zasada: „Chcę być szczęśliwym i pozwalam innym być szczęśliwymi". Jeżeli skonfrontuje się ten postulat z przepowiadaniem moralnym Kościoła katolickiego, znowu łatwo dostrzec chłonność współczesnego człowieka na taką wersję eudajmonizmu. Ujęcie religijności postrzega się bowiem jako respektowanie głoszonego przez Kościół kodeksu norm.

Propozycje sekt wychodzą na spotkanie pytań człowieka. Trzeba podkreślić, że wiele elementów tych propozycji jest wyprowadzanych z wielkich religii czy Kościołów. Niemniej są to propozycje fragmentaryczne, często niespójne, a nade wszystko kwestionujące możliwość poznania prawdy w zakresie intelektualnym i moralnym[24]. Sekty zatem nie podejmują się ani definicji, ani interpretacji człowieka, oferując mu doraźne propozycje rozładowania napięć i przełamania alienacji. W takim wypadku wszakże, niejako w ostatecznym punkcie, spotykają się z postmodernizmem. O ile bowiem ponowoczesność

---

[22] *Sekty albo nowe ruchy religijne*, s. 4.

[23] Tamże, s. 4.

[24] Zob. W. Słomka, *Kryteria identyfikacji duchowości bezdroży*, „Ateneum Kapłańskie" 1995, t. 125, nr 519-520, z. 2-3, s. 172.

konsekwentnie odcina się od nadziei, o tyle sekty w miejsce nadziei – na którą jest zapotrzebowanie w takiej sytuacji – proponują iluzję i utopię. Ten właśnie moment paradoksalnego poniekąd spotkania pozwala tym dobitniej potwierdzić orędzie Kościoła o nadziei, która wyrasta z prawdy.

W STRONĘ NADZIEI Z PRAWDY

Pierwszym spostrzeżeniem dotyczącym roli Kościoła i teologii w dobie ponowoczesności i ekspansji sekt jest wyraźna opozycja chrześcijańskiego optymizmu wobec postmodernistycznej rozpaczy, a także wobec sekciarskich utopii. Optymizm, wyrastający z teologicznej interpretacji znaków czasu, pozwalał Janowi XXIII spoglądać z ufnością i podejmować aggiornamento, dzisiaj natomiast pozwala Janowi Pawłowi II „przekraczać próg nadziei". Warto przytoczyć z tej niezwykłej książki dwa fragmenty. Pierwszy dotyczy nadziei uzdalniającej do działania, nadziei „wiecznie młodej Ewangelii" głoszonej w procesie ewangelizacji. „Istnieje więc dzisiaj wyraźne zapotrzebowanie na nową ewangelizację. Jest zapotrzebowanie na Ewangelię pielgrzymującą wraz z człowiekiem, pielgrzymującą wraz z młodym pokoleniem. Czy to zapotrzebowanie nie stanowi jakiegoś symptomu zbliżającego się roku 2000? [...] Lud Boży Starego i Nowego Przymierza żyje w młodych pokoleniach, a przy końcu XX stulecia ma tę samą świadomość, jaką miał Abraham, który poszedł za głosem Boga wzywającego go na pielgrzymkę wiary"[25].

Można pytać o źródło tej papieskiej nadziei. Warto wówczas odwołać się do innego tekstu, w którym Pierwszy Teolog Kościoła przywołuje myśl wielkiego polskiego poety-teologa C. K. Norwida: „Jest rzeczą bardzo ważną, ażeby przekroczyć próg nadziei, nie zatrzymywać się przed nim, ale pozwolić się prowadzić. Myślę, że do tego odnoszą się też słowa Cypriana Norwida, który tak określał najgłębszą zasadę chrześcijańskiej egzystencji: «A... gdyby to nie z krzyżem Zbawiciela z a s o b ą, ale ze swoim za Zbawicielem szło się...» (*List do J.B. Zaleskiego, Paryż, 6 I 1851*). Istnieją więc wszystkie racje po temu, ażeby prawdę o Krzyżu nazywać Dobrą Nowiną"[26].

Bóg w Chrystusie ukrzyżowany i zmartwychwstały to odpowiedź na pytanie (o) człowieka. W czasie prezentacji książki *Przekroczyć próg nadziei*, która miała miejsce w Mediolanie 20 października 1994 roku, kardynał Joseph Ratzinger o Bogu, o którym mówi Karol Wojtyła, powiedział: „Bóg nie jest dla niego tylko problemem myślenia, ale fundamentem życia, owszem, rzeczywistością, która wyprzedza i utwierdza każdą myśl. Wiara tego Papieża w Boga

---

[25] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 99.

[26] Tamże, s. 163.

bez wątpienia znalazła swój najistotniejszy wyraz w programowym wołaniu, które w dniu rozpoczęcia jego posługi usłyszeli ludzie zebrani na placu Świętego Piotra i na całym świecie: «Nie lękajcie się!» W zdaniu tym zawarta jest synteza znaczenia, jakie Bóg ma dla człowieka – co oznacza wierzyć w Boga.[...] W przeszłości krytycy religii wysunęli tezę, że Boga i bóstwa stworzył strach. Dzisiaj przekonujemy się, że jest odwrotnie: eliminacja Boga zrodziła strach, który czyha na dnie współczesnej egzystencji. Człowiek lęka się dzisiaj, że Bóg może istnieć naprawdę i że jest groźny. Boi się samego siebie i straszliwych możliwości, jakie nosi w sobie. Boi się mrocznego i nieprzewidywalnego wymiaru świata, którego nie przypisuje już racji miłosnej, lecz grze przypadku i zwycięstwu silniejszego".

Nadzieja wyrastająca z prawdy... Kontemplacja tej prawdy, prawdy objawionej w Jezusie Chrystusie, jest odczytywaniem „antropologii adekwatnej". Jest zarazem wezwaniem do dawania świadectwa, nieustannie aktualizowanego – również dzisiaj, w dobie postmodernizmu i ekspansji sekt, czyli w dobie zakwestionowanej lub iluzorycznej nadziei.

ZAGROŻENIE CZY WYZWANIE?

Bp Józef ŻYCIŃSKI

APOTEOZA RELATYWIZMU ETYCZNEGO W POSTMODERNIZMIE

Istnieją powody, by oczekiwać, iż dalsza ewolucja wiedzy będzie prowadzić w kierunku afirmacji tych elementów dziedzictwa postmodernizmu, które wypracowano w wyniku racjonalnej refleksji nad dorobkiem wcześniejszych pokoleń. Surrealistyczny charakter miałoby natomiast oczekiwanie, iż rozwój wiedzy będzie prowadził do uznania relatywizmu za jedyną wartość absolutną.

Współczesny postmodernizm jest kierunkiem, w którym wielość nurtów łączy się z głębokim zróżnicowaniem stanowisk nawet przy ocenie dorobku autorów tak reprezentatywnych, jak J. Derrida, J. F. Lyotard czy Baudrillard. Mimo głębokich różnic przedstawicieli postmodernizmu łączy wspólne przekonanie, iż wielkie fabuły, narracje inspirowane ideałami Oświecenia utraciły w naszej epoce swą wartość. Doświadczenia naszego wieku nie pozwalają już kultywować wcześniejszej wiary w rozum, w osiągnięcia nauki i techniki, w obiektywny sens historii, we wspólnotę rodziny ludzkiej inspirowanej przez zbiór obiektywnych, ogólnoludzkich wartości. Szczególnie ostrej krytyce poddane zostają te wartości, którym wcześniejsze generacje przypisywały charakter obiektywny, uniwersalny i absolutny, tzn. niezależny od podmiotowych uwarunkowań czasu, środowiska czy kultury. Uznanie istnienia jakichkolwiek wartości, które miałyby wykraczać poza kontekst określonej hic et nunc sytuacji (context transcending), ma stanowić przejaw autorytarnego podejścia, w którym totalitaryzm języka i rozumu ma służyć apologetyce obiektywizmu zarówno w aksjologii, jak i w etyce[1].

Podstawowe zasady postmodernizmu nie pozwalają przyjąć ani uniwersalnych zasad racjonalności, ani też zmodyfikowanej wersji doktryny o uniwersalnej naturze ludzkiej. Dlatego też na ich fundamencie otrzymujemy apoteozę relatywizmu i sytuacjonizmu etycznego. W perspektywie tej nie można mówić nawet o pojętej klasycznie etyce utylitarnej, gdyż w wielości współistniejących grup, kultur i sytuacji egzystencjalnych nie można wyróżnić zbioru wartości, którym można by przypisać obiektywną użyteczność, niezależnie od sytuacyjnego kontekstu. Stąd też jedyną uzasadnioną reakcję na wyzwolenie z oświeceniowych iluzji ma stanowić afirmacja pluralizmu, w którym uznaje się zarówno wielość niesprowadzalnych do siebie sytuacji egzystencjalnych, jak

---

[1] Por. G. B a u m, „*Critical Theology: Replies to Ray Morrow*", w: *Essays in Critical Theology*, Kansas City 1994, s. 22.

i prawomocność wzajemnie wykluczających się ocen odnoszonych do tych samych sytuacji w różnych tradycjach kulturowych. Przez nawiązanie do różnorodnych elementów współczesnej sytuacji kulturowej otrzymujemy zróżnicowane formalnie, lecz bliskie treściowo apologetyki relatywizmu etycznego.

Z. Bauman w swej próbie łączenia sytuacjonizmu i relatywizmu ze współczesnym pluralizmem kulturowym rozwija swoistą poetykę ponowoczesnej kondycji człowieka pisząc: „W tej części świata, gdzie święciła największe triumfy, nowoczesność nauczyła się [...] żyć ze świadomością własnej niespełnialności. Nie tylko czarny, ale wszystkie kolory są dziś piękne i wolno im wszystkim chełpić się swoją urodą, choć jeden rodzaj piękna jest niepodobny do drugiego. Może nie jest to jeszcze t ę c z o w a k o a l i c j a, ale jest to już chyba t ę c z o w a k o e g z y s t e n c j a. Tak więc tęczę przypominająca, polisemiczna i pstra kultura naszych czasów jest bezwstydnie wieloznaczna, powściągliwa w wydawaniu sądów, z konieczności tolerancyjna wobec innych”[2].

Powstaje pytanie: czy charakterystyka „pstrej kultury” przedstawiona przez Baumana daje się obiektywnie uzasadnić nie na poziomie zdroworozsądkowych ogólników, lecz we wnikliwej analizie związków wynikania logicznego? Czy też wynikanie takie nie zachodzi i postmodernistyczne opisy współczesnej kultury, włącznie z oceną racjonalności i etyki, można jedynie uznać za postać eseistycznej retoryki wyzwolonej z minimum odpowiedzialności za racjonalne uzasadnienie?

DIALOG MIĘDZYSYSTEMOWY JAKO WIELKA ILUZJA WSPÓŁCZESNOŚCI

W opracowaniach wielu przedstawicieli postmodernizmu usiłuje się uzasadniać relatywizm etyczny przez afirmację pluralizmu uznającego występowanie uwarunkowanych kulturowo głębokich różnic na poziomie przyjmowanych wartości i norm moralnych. Nie istnieją uniwersalne zasady rozumu, które pozwalałyby wypracować kompromisową narrację metakulturową. Nie istnieje wspólna metaprawda, natomiast samo pojęcie prawdy może prowadzić albo do stosowania represji i przemocy, albo też do „kneblowania ust” odrzucającym klasyczną racjonalność sympatykom postmodernizmu[3]. Wymiana informacji ma być możliwa jedynie w ramach wspólnot uznających ten sam język i przyjmujących tę samą hierarchię wartości. Stąd też niemożliwy jest dialog ponadkulturowy, a samo pojęcie dialogu należy uznać za wielką iluzję, która

---

[2] Z. B a u m a n, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 214.

[3] Por. J. Ż y c i ń s k i, *Knebel odpowiedzialności czy dyktatura prawdy?*, „Więź” 1995, nr 436, s. 161-163.

dominowała w okresie „nowoczesności" i została definitywnie zarzucona w postmodernizmie.

Z przyjętą aksjomatycznie demistyfikacją dialogu różni przedstawiciele postmodernizmu usiłują łączyć odmienne treści, wychodząc niejednokrotnie zarówno poza sytuacjonizm, jak i poza radykalny relatywizm. Bauman zdaje się traktować zarówno tolerancję, jak i solidarność jako wartości absolutne, które winny być uznawane w każdym typie dyskursu ponadsystemowego. Lyotard twierdzi, iż wartością ponadsystemową jest sprawiedliwość społeczna. Wymagała ona, aby Amerykanie opuścili Wietnam, Francuzi zaś Algierię. Przyznaje on jednak, iż prawdy tej nie potrafi uzasadnić w sposób racjonalny, lecz uznaje ją jako wiedzę „transcendentną"[4]. Wielu innych przedstawicieli tego kierunku tonie w niekonsekwencjach, usiłując rozstrzygnąć, czy emancypację, wyzwolenie mniejszości, walkę z totalitaryzmem etc. należy traktować jako wartości absolutne, czy też nie.

Najbardziej niepokojącą ekspresję irracjonalizmu epistemologicznego odnajdujemy w stanowisku samego Lyotarda, głoszącym, iż pewne prawdy o podstawowej doniosłości mogą być całkowicie niedostępne dla rozumu, a mimo to są one poznawane jako prawdy przez osoby obdarzone umiejętnością transcendowania uwarunkowań sytuacyjno-kulturowych. Podobna epistemologia wprowadza do naszej wiedzy element tajemnej prawdy dostępnej dla wybranych osobników, lecz niemożliwej do racjonalnego uzasadnienia. Obawy te nie powstawałyby, gdyby każdy poznający podmiot dysponował możliwością zdobycia identycznej wiedzy „transcendentnej". Oznaczałoby to jedynie rewolucję w epistemologii, gdzie miejsce racjonalnej refleksji zostałoby zajęte przez np. kontemplację czy mistykę. Możliwość taka jednak nie zachodzi, ponieważ dla wielu Francuzów czy Amerykanów ocena działań wojskowych w Algierii i Wietnamie jeszcze dziś daleka jest od tej jednoznaczności, którą łączy z tamtymi działaniami Lyotard. Trzeba więc konsekwentnie wyróżnić uprzywilejowaną klasę myślicieli odkrywających prawdy niedostępne dla ludzkiego rozumu. Mogłoby to oznaczać albo rehabilitację guru, albo nową postać mitu o przewodniej sile, tym razem o przewodniej sile w epistemologii.

Od czasu, gdy M. Polanyi opublikował *Personal Knowledge*, nikt nie będzie kwestionował tezy, iż w naszym poznaniu istnieją prawdy odkrywane w pozaracjonalny, czasem nawet nieskonceptualizowany sposób. Kiedy jednak przedstawiciele postmodernizmu naruszają logiczną spójność swego systemu oraz uznają, iż wbrew jego aksjomatyce można przyjąć istnienie takich prawd, nawet gdy dotyczą one zagadnień o centralnej doniosłości, nie widać wówczas powodów, dlaczego konsekwentnie nie można by rozszerzyć zbioru

---

[4] J. F. Lyotard, *Au juste*, Paris 1979, s. 7n. Lyotard nie zadaje sobie trudu, by bliżej określić, na czym polega transcendowanie rozumu i dochodzenie do pewności przy formułowaniu tez, których nie można racjonalnie uzasadnić.

tych prawd na klasę innych kontrowersyjnych zagadnień, które dla innych myślicieli jawią się jako równie oczywiste i pewne, jak dla Lyotarda ocena wojny w Wietnamie. Zwolennik etyki absolutnej mógłby wówczas argumentować, iż dzięki zdolności „transcendowania" uznaje on podstawowe zasady etyczne za bardziej oczywiste niż ocena moralnych aspektów wojny w Wietnamie. Tym samym dyskusja pozostałaby nierozstrzygalna na gruncie postmodernizmu, gdyż nie można by wskazać uzasadnienia, które z ocen odkrywanych metodą „transcendowania" należy uznać za absolutnie niekwestionowalne.

Jeśli traktuje się konsekwentnie podstawowe wartościowania postmodernizmu, wówczas zarówno nasza wiedza, kultura, jak i język mogą okazać się środkami zniewolenia i represji. Szczególne zagrożenie totalitaryzmem pojawi się zarówno ze strony uniwersalnych zasad logiki, jak i w systemie monoteizmu religijnego[5]. W wartościowaniach zawartych w odnośnych tekstach totalitaryzm przedstawiany jest z reguły jako absolutna wartość negatywna. Ocena taka kłóci się z zasadą niesprzeczności logicznej odgrywającą podstawową rolę w pojętej klasycznie nauce. W postmodernistycznej filozofii nauki nauka ze swymi teoriami i odkryciami stanowi jednak jedynie formę mitu wyrażającego zainteresowania i potrzeby danej społeczności kulturowej[6]. Sympatycy tego nurtu unikają kwestii, dlaczego pewne mity okazują się technologicznie użyteczne i można na ich podstawie konstruować rakiety czy komputery, inne zaś mity, np. o społeczeństwie bezklasowym czy wybranej rasie, mogły funkcjonować społecznie dopiero po zastosowaniu środków policyjnych. Te tak istotne różnice są w postmodernizmie nie tylko ignorowane, lecz wręcz minimalizowane. Pisząc o stosunku komunizmu do kapitalizmu Bauman pomija kwestię naruszania praw człowieka, by ograniczyć się do prostej konstatacji: „Komunistyczna przygoda modernizacyjna obciążona była wszystkimi absurdalnymi cechami nowoczesności jako takiej, choć do nonsensów powszechnych dorzucił komunizm sporo innych, własnego wynalazku i produkcji"[7].

W proponowanej perspektywie totalitarny system depczący elementarną ludzką godność jawi się jako prosta suma zbioru nonsensów powszechnych i zbioru nonsensów specyficznych. Powstaje pytanie, czy konsekwentny postmodernista mógłby pójść dalej, by podjąć etyczną ocenę totalitaryzmu komunistycznego. Wydaje się jednak, że skoro nie istnieją możliwości formułowania ponadsystemowych ocen, ani też nie jest uznawany żaden zbiór uniwersalnych wartości, mógłby on co najwyżej odwołać się do osobistej umiejętności transcendowania systemu i formułowania ocen, których nie dałoby się uzasadnić w sposób racjonalny. Subiektywizm i irracjonalizm otrzymałyby w tej per-

---

[5] Por. B a u m, dz. cyt., s. 17.

[6] Temat ten rozwinąłem w artykule *Postmodernistyczna krytyka racjonalności nauki*, „Studia Philosophiae Christianae" 1994, nr 2, s. 299-312.

[7] B a u m a n, dz. cyt., s. 309.

spektywie formę tych paradygmatów interpretacyjnych, które oceniano jednoznacznie negatywnie w dziejach myśli ludzkiej. Także współcześnie jednak można spotkać apoteozę podobnych wzorców interpretacyjnych. Na przykład ceniony za dorobek z dziedziny logiki nauki A. Zinowiew w wielu swych wystąpieniach w latach siedemdziesiątych argumentował, iż moralną ocenę komunizmu oraz mentalności charakterystycznej dla homo sovieticus mogą rozwijać jedynie członkowie społeczeństwa komunistycznego; nieprawomocna miała być natomiast wszelka próba ponadsystemowej oceny totalitaryzmu marksistowskiego.

Równie jednoznaczne oceny formułowano w rozwoju myśli filozoficznej na gruncie systemów monologicznych, w których kwestionowano możliwość lub celowość dialogu ponadsystemowego. Postawa taka pojawiała się najczęściej w systemach dogmatycznych, których przedstawiciele występowali w roli rzeczników ostatecznych prawd niepodatnych na dalsze modyfikacje. Dogmatyzm niektórych wersji postmodernizmu występuje w ukrytej, bardziej wyrafinowanej formie. Jako prawdę ostateczną traktuje się w nich tezę głoszącą nieistnienie jakichkolwiek prawd ostatecznych i podważającą koncepcję prawdy absolutnej. Konsekwentne traktowanie tej tezy wprowadza retorykę na miejsce racjonalnych analiz, dialog zaś zastępuje monologiem. Podobna propozycja filozoficzna stanowi przeciwstawienie wobec wielu nurtów współczesnej filozofii, w których międzysystemowy dialog, z jego znanymi ograniczeniami i uwarunkowaniami, traktuje się jako jedną z ważniejszych propozycji myśli współczesnej[8].

NIEWSPÓŁMIERNOŚĆ SYSTEMÓW A RELATYWIZM WARTOŚCI

Zarówno obiektywne wartości, jak i uniwersalne zasady etyki zostają uznane przez postmodernizm za utopię z tej racji, że nie istnieje możliwość ponadsystemowego dialogu, w którym dałoby się osiągnąć consensus na poziomie metajęzykowych ustaleń. Niemożność ta ma wynikać z niewspółmierności interpretacji przedstawianych w odrębnych kręgach kulturowych. Pojęcie niewspółmierności teorii zostało spopularyzowane w filozofii nauki dzięki pracom Th. Kuhna i P. Feyerabenda. Kiedy jednak po okresie żywych polemik dla przedstawicieli nauk przyrodniczych oczywista jest niemożność łączenia z nim obciążonych ideologicznie treści, treści takie nadal usiłuje się wprowadzać w kręgu filozofów kultury, przedstawicieli nauk społecznych oraz profesjonalnych krytyków moderny.

---

[8] Por. np. F. J a c q u e s, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris 1979; t e n ż e, *L'espace logiques de l'interlocution*, Paris 1985.

Nim postmoderniści uczynili użytek z tezy głoszącej, że treści należące do dwóch różnych paradygmatów są wzajemnie nieprzekładalne lub nawet nieporównywalne, tezę tę rozwijali w podobnym duchu radykalni przedstawiciele nauk społecznych. Między innymi R. Sukenick na jej podstawie zakwestionował możliwość poznania obiektywnej rzeczywistości, orzekając ex cathedra: „Wszystkie wersje «rzeczywistości» mają charakter fikcyjny. Mamy więc twoją wersję i moją wersję. Wersję dziennikarzy i historyków, filozofów i naukowców [...] Nasz wspólny świat jest tylko pewną deskrypcją; [...] rzeczywistość jest zaś wytworem [...]"[9]. Samozwrotne zastosowanie argumentacji Sukenicka upoważniałoby do stwierdzenia, iż przedstawiona opinia ma charakter fikcyjny, stanowiąc tylko jedną z wielu prób opisu rzeczywistości, skazanych z góry na niepowodzenie. Argumenty Sukenicka kwestionujące istnienie obiektywnej rzeczywistości mają podobną wartość co argumenty postmodernistów kwestionujących absolutny i obiektywny charakter wartości i norm etycznych. Dużą rolę odgrywa w nich łączenie ich ze zmodyfikowaną tezą Kuhna o niewspółmierności takich poglądów, które byłyby obce autorowi tej tezy.

Sam Kuhn pisze o tym jednoznacznie przeciwstawiając się łączeniu mocnych komentarzy ontologicznych z jego stanowiskiem. W artykule *Theory-Change as Structure Change: Comments on the Sneed Formalism* stwierdza on: „Przez odniesienie terminu «niewspółmierność» do teorii zamierzałem jedynie podkreślić, że nie istnieje żaden wspólny język, w obrębie którego obie teorie mogłyby być w pełni wyrażone i który tym samym umożliwiałby ich porównanie punkt po punkcie"[10]. Czy takiego wspólnego języka nie dałoby się wypracować dla wielu porównywanych teorii – pozostaje sprawą otwartą. Można zgodzić się, iż w języku kata teksty o godności człowieka, wierności sobie i zasadom okazałyby się tekstami pozbawionymi sensu. Symetrycznie wywody kata usprawiedliwiające jego prymitywizm moralny mogą okazać się również w niektórych punktach całkowicie niepojęte dla ofiary cierpiącej z powodu tego prymitywizmu. Nie upoważnia to jednak do łączenia z tym zjawiskiem ideologii, w której twierdzi się, iż wartościowania etyczne podzielane przez kata i ofiarę są równie dobre z racji ich niewspółmierności, jak również z powodu niemożności odwołania się w ocenach do obiektywnych kryteriów niezależnych od przyjętego paradygmatu.

W cytowanym artykule Kuhn protestuje także przeciw utożsamianiu niewspółmierności z nieporównywalnością. Sympatycy relatywizmu powołujący się na jego dorobek usiłują twierdzić, iż wszystkie wizje są równoprawne, nieporównywalne i niczego nie można powiedzieć na pewno. Tymczasem Kuhn podkreśla, iż termin „niewspółmierność" zapożyczył z matematyki. Nie-

---

[9] R. Sukenick, *Upward and Juanward; The Possible Dream*, w: *Seeing Castañeda*, New York 1976, s. 113.

[10] „Erkenntnis" 10 (1976) s. 190n.

współmierna jest np. przekątna kwadratu i jego bok, gdyż nie ma jednostek miar, które w sposób bezpośredni i dokładny mogłyby określać mierzone w obu przypadkach odcinki. Nie znaczy to jednak, iż nie możemy nawet powiedzieć, że przekątna jest dłuższa od boku. Tymczasem w tym właśnie duchu usiłują interpretować Kuhna postmodernistyczni sympatycy relatywizmu, wykluczający możliwość ponadsystemowego dialogu.

W sensie odmiennym niż Kuhn terminu „niewspółmierność" używa Feyerabend. W analizie jego tekstów wyróżnia się przynajmniej trzy odmienne pojęcia niewspółmierności. W podstawowym znaczeniu autor *Against Method* akcentuje, iż niewspółmierność teorii należących do odmiennych paradygmatów przejawia się w tym, że podstawowych pojęć tych teorii nie można porównywać treściowo przez odwołanie się do relacji inkluzji, wykluczania czy rozłączności. Feyerabend przyznaje jednak, iż każdy, kto wejdzie na bagnisty teren niewspółmierności, wychodzi z niego z głową pełną szlamu[11]. Komentując tę uwagę R. Bernstein dorzuca tylko, iż sam Feyerabend nie stanowi bynajmniej wyjątku, gdyż – niezależnie od uściślających deklaracji – w różnych kontekstach łączy on całkowicie różne treści z terminem „niewspółmierność"[12]. Bernstein wskazuje też na ciekawe spostrzeżenie, iż z pojęciem ludzkiego „ja" są łączone odmienne treści w Maroku, na wyspach Bali i w Japonii. Nie wynika jednak z tego wcale, by przedstawiciele trzech wymienionych kultur nie byli w stanie porozumieć się wzajemnie w wypowiedziach, w których pojawia się zaimek „ja" lub jego odpowiedniki[13]. Zacieranie różnic między trudnościami a niemożliwością stanowi nieskomplikowaną formę apologetyki irracjonalizmu.

Przytoczone wypowiedzi ukazują słabość podstawowych tez leżących u podstaw postmodernistycznej akceptacji relatywizmu etycznego. Odwoływanie się do współczesnego załamania wielkich fabuł, wzajemnych sprzeczności między nimi, ograniczeń rozumu etc. również wydaje się być wynikiem nieporozumienia. Najważniejsze ograniczenia racjonalnego dyskursu, ukazywane przez tzw. twierdzenia limitacyjne, poznano w latach dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia. Rok 1951 uważany jest za symboliczną datę śmierci pozytywizmu logicznego, w którym usiłowano jeszcze rozwijać apoteozę nauki iluzorycznej. Już w XIX wieku dobrze wiedziano, iż nie sposób bronić tezy Woltera głoszącej: „jedna jest etyka i jedna geometria", gdyż wraz z powstaniem geometrii nieeuklidesowych powstała możliwość konstruowania nieskończenie wielu systemów geometrii. Twórcy postmodernizmu zauważyli wszystkie te zjawiska stosunkowo późno i złączyli z nimi

---

[11] Por. „British Journal for the Philosophy of Science" 28(1977) s. 363.

[12] Por. R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia 1983, s. 79n.

[13] Por. tamże, s. 96.

mocny komentarz ideologiczny, w którym główną rolę odgrywają idealizujące uproszczenia. Nie ma podstaw, by twierdzić, że na jakimkolwiek etapie życiem ludzkości kierowała jedna metanarracja (resp. jedna fabuła). Przeciwnie, znane świadectwa konfliktów wartości świadczą o wzajemnym ograniczaniu się różnych interpretacji przyjmowanych w tej samej wizji świata. Uważam, iż ograniczanie takie występuje również w fabule postmodernizmu i że w jej konsekwentnym rozwinięciu dojdziemy do wewnętrznych sprzeczności.

MONOLOG, DIALOG, ETHOS

Jedno z centralnych pytań, które należy skierować w stronę postmodernistycznego odrzucenia klasycznej etyki, brzmi: w jaki sposób może funkcjonować społeczeństwo, w którym wartości i normy etyczne są zrelatywizowane do poszczególnych grup, wyrażając ich interesy i przekonania? W tradycyjnych odpowiedziach na to pytanie odwoływano się albo do wartości obiektywnych, albo do umowy społecznej. Według postmodernizmu wartości obiektywne nie istnieją, poszukiwanie umowy jest przedsięwzięciem syzyfowym, w którym łudzimy się, że rozwiniemy dialog, podczas gdy skazani jesteśmy na wzajemne monologizowanie.

W stanowisku takim praktycznie znika możliwość przypisywania ocenom systemu totalitarnego absolutnego charakteru czy uznanie obiektywnej wyższości systemu demokracji nad dyktaturą. Trzeba by również zakwestionować większość wartościowań, które znalazły się w *Orędziu biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji*, gdzie czytamy m. in.: „Z tego, iż w społeczeństwie istnieje wielość głoszonych prawd, nie wynika bynajmniej konieczność rezygnacji z absolutnej prawdy. Z tego, że różne grupy przyjmują odmienne hierarchie wartości, nie wynika, by wszystkie wartości miały charakter względny. W rozwoju kultury ludzkiej zawsze utrzymywała się wielość opinii, zwyczajów i stanowisk przyjmowanych przez poszczególne ośrodki. Nasilenie tych różnic w obecnej epoce nie upoważnia do formułowania radykalnych sądów, iż człowiek nie może poznać prawdy, zaś wszystkie oceny są jednakowo prawomocne. Gdyby tak było rzeczywiście, nie moglibyśmy jednoznacznie potępić ludobójstwa inspirowanego przez fanatyzm, opinie torturowanych ofiar miałyby tę samą wartość co opinie ich oprawców, zaś faszyzm i inne formy totalitaryzmu należałoby uznać za stanowisko nie gorsze od demokracji. Podobne podejście nie pozwalałoby bronić praw człowieka, walczyć o sprawiedliwość czy spieszyć z pomocą cierpiącym, gdyż wszystkie wymienione wartości uznano by za względne.

Uznanie pluralizmu za cechę współczesnych społeczeństw nie oznacza więc łatwej aprobaty dla wszystkich wzajemnie wykluczających się poglą-

dów. Nie można równocześnie aprobować pokoju i przemocy, miłości i nienawiści, dialogu i fanatyzmu. W praktyce nowożytnej demokracji istnieje zbiór wartości, które przyjmowane są jako oczywiste i niekwestionowalne. Wierność tym wartościom sprawia, iż dla ich uznania nie potrzeba dyskusji nad dopuszczalnością stosowania tortur ani też badania opinii społecznej w sprawie kanibalizmu. Jest oczywiste, że wspomniane praktyki nie mogą należeć do tradycji kulturowej godnej człowieka. Nieporozumieniem są więc formułowane ostatnio w Polsce sugestie, aby państwo neutralne światopoglądowo zachowało neutralność także w odniesieniu do wszelkich wartości. Gdyby podobne sugestie traktować serio, nie można by bronić humanizmu i troszczyć się o rozwój kultury, gdyż wszystkie poglądy byłyby traktowane jako jednakowo dobre, także te, które negują potrzebę troski o humanizm i kulturę.

Demokracja pozbawiona fundamentu wartości niesie ryzyko łatwego przekształcenia się w dyktaturę i stwarza warunki do rozwijania nowych wersji «jedynie słusznej ideologii». Skoro bowiem nie istnieją obiektywne wartości, każdy dyktator może twierdzić, iż proponowane przez niego struktury społeczne nie ustępują w niczym strukturom demokratycznym. Autorytarna samowola może zostać wówczas uznana za równie cenną jak dialog i tolerancja. Wspólnota, nie uznająca żadnych wartości za nienaruszalne, może łatwo przekształcić się w system, w którym jedynym źródłem moralności będzie dyktat mocniejszych nad słabszymi, przemocy nad prawem, a w następstwie także totalitarnej władzy nad demokracją. Doświadczaliśmy już tego w ideologii, która głosiła, iż moralnie dobre jest to, co służy interesom rewolucji proletariackiej. Ogromna jest cena, którą pokoleniom XX wieku wypadło zapłacić za proklamowanie interesów rasy lub walki klas jako najwyższej wartości oraz źródła postępu i rozwoju. Właśnie ci, którzy doświadczyli zgubnych konsekwencji dwóch potwornych totalitaryzmów XX wieku, są w sposób szczególny powołani do tego, by przeciwstawić się przemocy i budować przyszłość na trwałych, niepodważalnych wartościach uznających godność każdej osoby ludzkiej za fundament prawdziwego postępu i rozwoju. Unikając błędów przeszłości, musimy chronić świat uniwersalnych wartości ludzkich, które stanowią konieczny warunek rozwoju ludzkiej osoby, by na tych wartościach budować zręby polskiej demokracji"[14].

Zarówno autorzy *Orędzia*, jak i przedstawiciele postmodernizmu uważają pluralizm za nieuniknione zjawisko kulturowe. Różnią się oni zasadniczo przy ocenie możliwości dialogu. Różnice te wynikają zarówno z odmiennego stanowiska co do możliwości komunikacji między przedstawicielami odmiennych kultur, jak i z odmiennego odniesienia do wartości obiektywnych. Pluralizm

---

[14] *Dialog, Tolerancja, Wartości. Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*, Tarnów 1995, s. 13n.

nie oznacza rezygnacji z prawdy, lecz uwrażliwia na złożoność i trud jej poszukiwania. Postawy takiej uczy Jan Paweł II, pisząc w swym słynnym liście o związkach chrześcijaństwa z kulturą współczesną, wydanym z racji 300. rocznicy publikacji *Principiów* Newtona: „wizja zjednoczenia wszystkiego i wszystkich w Chrystusie [...] wnosi w naszą wspólnotę odczucie głębokiego poszanowania dla wszystkiego, co istnieje. Wnosi nadzieję i pewność, że to kruche dobro, piękno i życie, które dostrzegamy we wszechświecie, zdąża w stronę dopełnienia i spełnienia, jakich nie przezwyciężą siły rozpadu i zła. Wizja ta dostarcza wreszcie zdecydowanej afirmacji tych wartości, które wyłaniają się z naszej wiedzy i z szacunku dla stworzenia"[15].

Optymistyczna perspektywa papieskiej wizji znajduje uzasadnienie w pracach wielu teologów reprezentatywnych dla myśli naszego stulecia. Między innymi H. Urs von Balthasar w pracy *Die Wahrheit ist symphonisch: Aspekte des christlichen Pluralismus* podkreśla, iż głębia nieprzebranych bogactw objawionych w Chrystusie nie może zostać zadowalająco wyrażona w jednym systemie myślowym i dlatego wymaga „symfonicznego" zespolenia wielu systemów. Pojęcie symfonii odnosi jednak do pojęcia harmonii muzycznej. Jeśli harmonię uważa się za wytwór czysto subiektywny, znika możliwość wykazania, iż muzyka Mozarta ma większą wartość od piosenek przedszkolaków, a polszczyzna Sienkiewicza obiektywnie stoi wyżej od języka charakterystycznego dla tekstów Machejka. Nie można by również wówczas przyjmować doktryny praw człowieka, gdyż istnieje wiele kultur, w których prawa te nie są uznawane i skutkiem tego ich absolutyzowanie trzeba by uznać za dążenie do imperializmu wartości i norm uznawanych w cywilizacji zachodniej.

W tekstach postmodernistów pojawiają się często ponadsystemowe wartościowania wprowadzane w sposób mniej lub bardziej ukryty. Zarówno wtedy, gdy Bauman twierdzi, iż solidarność jest ważniejsza od tolerancji, jak i wówczas, gdy stawia chaotyczną różnorodność przed racjonalny porządek czy symetryczny ład, pojawiają się u niego oceny zamierzone jako obiektywne i ponadsystemowe. Trudno jest uznać za konsekwentne stanowisko, w którym deprecjonuje się określone wartości tak długo, dopóki nie okażą się one przydatne do rozwinięcia innych tez systemu. Podobna praktyka interpretacyjna nie zależy od wyników dyskusji o komunikacji ponadsystemowej. Ukazuje ona bowiem wewnętrzne sprzeczności postmodernizmu. Można je wprawdzie bagatelizować, twierdząc, iż nie przyjmuje się w nich klasycznej koncepcji racjonalności, trudno jest jednak zastąpić logiczne prawa wynikania impresją, esejem i retoryką.

---

[15] *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a, dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 1990, nr 12, s. 5.

POZARACJONALNE UWARUNKOWANIA RELATYWIZMU ETYCZNEGO

Niedopuszczalność argumentów ad hominem czy ad personam przejawia się w tym, iż usiłują one sprowadzać problematykę merytoryczną na poziom pozaracjonalnych uwarunkowań, w których główną rolę odgrywają czynniki psychospołeczne. Istnieją jednak sytuacje problemowe, w których należy odwoływać się do tych ostatnich czynników. Reguluje to tzw. metodologiczna zasada aracjonalności pozwalająca na społeczno-kulturowe wyjaśnianie tych problemów, których nie można wyjaśnić na poziomie racjonalnych związków wynikania logicznego[16]. Analiza tych ostatnich związków pozwala usprawiedliwić jedynie część doktryny przyjmowanej przez postmodernistów. Aby wyjaśnić genezę najbardziej radykalnych składników tej doktryny, można w zgodzie ze wspomnianą zasadą odwołać się do jej uwarunkowań społeczno-kulturowych.

Analiza tych uwarunkowań świadczy, iż intelektualny radykalizm przedstawicieli postmodernizmu szedł w parze z ich radykalizmem społecznym i politycznym. Lyotard przez długi okres działał w lewicowej grupie „Socjalizm albo Barbarzyństwo". Barthes należał do kręgu współpracowników lewicowego pisma „Tel Quel", w którym w okresie 1960-1982 propagowano tzw. „rewolucję kontekstualną". Wielu innych przedstawicieli dało się poznać jako konsekwentni sympatycy i obrońcy mniejszości seksualnych. Bauman, nim dał się poznać jako zdecydowany krytyk obiektywnych wartości, w roku 1953 na łamach „Myśli Filozoficznej" bronił obiektywności marksistowskich praw historii, a jeszcze jesienią 1955 roku atakował na łamach „Po prostu" krytyków marksistowskiego dogmatyzmu i zapewniał o obiektywnym charakterze zwycięstwa rewolucji socjalistycznej. Elementy metodologii z tamtego okresu przetrwały jeszcze w obecnych pismach Baumana, kiedy czytamy w nich: „Chaos, «to, co nie jest ładem», jest czystą negacją. Jest zaprzeczeniem wszystkiego, czym usiłuje być porządek"[17]. W sformułowaniach tych następuje takie samo pomieszanie porządku logicznego i ontologicznego, jakie występowało w klasycznych tekstach Engelsa. Formułując swe prawo negacji i walki przeciwieństw Engels nie orientował się, iż negacja jest cechą zdań w sensie logicznym, nie zaś cechą zjawisk. Dlatego też mógł on pisać o negacji ziarna i negacji siewu jęczmienia. Odnajdywanie tego samego stylu („negacja ładu") w tekstach pisanych poza nurtem materializmu dialektycznego trudno przyjąć bez konsternacji.

Być może postmodernistyczna niechęć do zasad kultury logicznej wynika z podobnych inspiracji co romantyczna krytyka filozofii „szkiełka i oka".

---

[16] Por. J. Życiński, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993, s. 275.

[17] Bauman, dz. cyt., s. 19.

Zarówno we współczesnym postmodernizmie, jak i w XIX-wiecznym romantyzmie znajdujemy reakcję przeciwko bezkrytycznej apoteozie nauki i racjonalności oraz towarzyszącym jej iluzjom. Reakcja ta nie musi jednak prowadzić do obciążonych ideologicznie generalizacji, w których usiłuje się odrzucić całość racjonalnego dorobku Oświecenia. Podobny radykalizm może pociągać sympatyków felietonowego postmodernizmu, ma on jednak niewiele wspólnego z tradycją intelektualną, w której ceni się uzasadnione opinie oraz związki wynikania logicznego. Po krótkim okresie przejściowej fascynacji bulwersującymi pracami Lyotarda czy Rorty'ego w pracach życzliwych postmodernizmowi odnajdujemy obecnie wyważoną krytyczną refleksję nad tymi składnikami dziedzictwa nowożytności, w których wprowadzano nieuzasadnioną merytorycznie apoteozę nauki i techniki, negując implikowane przez nie pojęcia racjonalności, obiektywizmu, absolutnej wartości[18]. Krytyka ta nie upoważnia jednak do arbitralnej apoteozy relatywizmu, irracjonalności czy sytuacjonizmu. Mimo iż w różnych kulturach można spotkać różnorodne oceny nauki i techniki w wersji zainicjowanej przez rewolucję Galileusza–Newtona, to jednak absolutną prawdą pozostaje stwierdzenie, iż urządzenia radiotechniczne lub statki kosmiczne mogą funkcjonować jedynie na gruncie fizyki zainicjowanej przez tę rewolucję, nie będą zaś działać na gruncie fizykalnych przekonań podzielanych w kulturze Pigmejów czy w wierzeniach Azanda. Analogicznie wielość możliwych do przyjęcia układów odniesienia dopuszczanych w Einsteinowskiej teorii względności nie zmienia faktu, iż w ramach tej teorii prawa fizyki nie zależą od opisu przyjętego w danym układzie odniesienia i z tej racji mogą być traktowane jako absolutne. Brak uwzględnienia podobnych faktów przez klasyków postmodernizmu, koncentrujących uwagę na zjawiskach kultury i opracowaniach nauk humanistycznych, doprowadził do arbitralnego związania z tym nurtem ideologii relatywizmu i sytuacjonizmu. Można to częściowo usprawiedliwiać tym, iż klasycy nurtu znali tylko w niewielkim stopniu dorobek filozofii nauki, a w jeszcze mniejszym dorobek nauk formalnych i szczegółowych. Próby ekstrapolowania na te ostatnie prawidłowości zachodzących na poziomie ludzkiej kultury prowadzą do groteskowych następstw. Podobny charakter mają próby rozwijania etyki postmodernistycznej na fundamencie socjologiczno-kulturowej refleksji nad przemianami społecznymi, które zawierają błąd petitionis principii.

Niewątpliwie dałoby się wypracować stanowisko, w którym bliska duchowi postmodernizmu uzasadniona krytyka tych iluzji Oświecenia rozwijana byłaby w perspektywie poznawczej zgodnej z myślą chrześcijańską. Istnieje wiele zmierzających w tym kierunku prac o różnym stopniu radykalizmu i różnym

[18] Por. G. P e n a t i, *Contemporaneità e postmoderno: Nuove vie del pensiero?*, Milano 1992.

stopniu uzasadnienia[19]. Istnieją również opracowania, w których usiłuje się wypracować epistemologiczne fundamenty etyki, uwzględniając uzasadnione merytorycznie tezy postmodernistycznej krytyki[20]. Konkretne postacie proponowanych nowych ujęć pozostają bliskie propozycjom interpretacyjnym wypracowanycm poza nurtem postmodernizmu, uwzględniając uproszczenia i generalizacje zawarte w tradycji określanej mianem „moderny". Metodologicznym nieporozumieniem byłoby jednak wprowadzanie na ich miejsce nowych uproszczeń i generalizacji zawierających apoteozę postmoderny. Zasadniczy problem wychodzi więc daleko poza pytanie o możliwość wypracowania kompromisowych ujęć łączących istotę chrześcijaństwa z krytyką moderny. G. Baum twierdzi, że gdy usiłował przybliżyć idee postmodernizmu swym współpracownikom, poinformowano go, iż idee te pozostają zbiorem czysto akademickich kwestii pozbawionych odniesienia do praktycznych zagadnień niesionych przez życie[21]. Problem w tym, iż najczęściej są to akademickie kwestie sprzed półwiecza. Przed laty pasjonowały one społeczność naukową pytającą o granice racjonalności i konsekwencje pluralizmów interpretacyjnych. Obecnie, kiedy społeczność ta żyje już innymi problemami, te same zagadnienia pasjonują szczególnie felietonistów i ideologów oraz autorów łączących w różnych proporcjach składniki charakterystyczne dla felietonu i manifestu ideologicznego. Istnieją powody, by oczekiwać, iż dalsza ewolucja wiedzy będzie prowadzić w kierunku afirmacji tych elementów dziedzictwa postmodernizmu, które wypracowano w wyniku racjonalnej refleksji nad dorobkiem wcześniejszych pokoleń. Surrealistyczny charakter miałoby natomiast oczekiwanie, iż rozwój wiedzy będzie prowadził do uznania relatywizmu za jedyną wartość absolutną. Dotyczy to również relatywizmu w etyce.

---

[19] Por. J. B r e e c h, *Jesus and Postmodernism*, Minneapolis 1989; J. M i l b a n k, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990; D. A l l e n, *Christian Belief in a Postmodern World*, Westminster 1989.

[20] Por. A. F r a n c o, *„Prospettive etiche nel pensiero postmoderno"*, w: *Prospettive etiche nella postmodernità*, Milano 1994, s. 9-16; S. L a t o r a, *La ripresa del primato dell'etica nella filosofia postmoderna*, tamże, s. 123-130.

[21] Por. B a u m, *Critical Theology*, dz. cyt., s. 15.

Jadwiga MIZIŃSKA

PONOWOCZESNOŚĆ A PRAWO DO METAFORY W REFLEKSJI NAD KULTURĄ

Aby przywrócić kulturze jej właściwy – źródłowy i w ogóle uzasadniający jej odrębność wobec cywilizacji – sens trzeba odzyskać jej patos. [...] Droga ku temu musi prowadzić przez zmartwychwstanie podmiotu.

Refleksję nad kulturą uprawiać można dwojako: w trybie „prozatorskim" oraz w trybie „poetyckim". W pierwszym wypadku zdąża się do maksymalnego zbliżenia filozoficznej koncepcji – pod względem stosowanej w niej metodologii oraz terminologii do modelu naukowego, analitycznego, pełnego definicyjnych uściśleń i precyzacji. W drugim – dopuszcza się, a nawet zakłada obecność metafory – jednej z głównych figur poezji.

Współcześnie trwa dość ostre stadium walki tych dwóch tendencji, a przyczyną konfrontacji i nasilenia związanych z tym emocji jest tzw. debata postmodernistyczna. Podejmuje się w niej problem k r y z y s u k u l t u r y (i cywilizacji) końca dwudziestego stulecia i zarazem przełomu tysiąclecia. Jako że ów kryzys (zwany też transformacją, transmutacją, metamorfozą) sięga fundamentów bytowych kultury – jej technologicznego, ekologicznego, demograficznego, politycznego, ekonomicznego podłoża, ma on charakter zarazem globalny i strukturalny. Globalny – gdyż ogarnia cały świat powiązany siecią komunikacyjną tak, iż wstrząs w jednym punkcie odbija się silniejszym lub słabszym echem we wszystkich pozostałych. Strukturalny – albowiem w jego wyniku zachwiane zostały nie tylko kodeksy i hierarchie wartości (jak to miało miejsce w poprzedniej „dekadencji" u schyłku XIX wieku, co zaowocowało trendem Nietzscheańskiego „przewartościowania wszelkich wartości"), ale i sam s t a t u s k u l t u r y. Zwłaszcza fenomen tzw. kultury masowej, polegający między innymi na zaniżaniu standardów obyczajowych, estetycznych i moralnych, na wyzwalaniu namiętności, pogardy dla intelektu, rozumu i rozsądku – budzi podejrzenie, czy nie wiedzie to ku n e o b a r b a r z y ń s t w u, a zatem – zaprzeczeniu kulturze w jej źródłowym sensie[1].

Presja oddolnych żywiołów bytowych, zwłaszcza technologicznego i politycznego, wydaje się tak silna, że pod jej ciśnieniem kultura – jako sfera

---

[1] Por. J. M i z i ń s k a, *Nowe barbarzyństwo*, w: *Czy kryzys wartości? Lubelskie Odczyty Filozoficzne*, red. J. Mizińska, T. Szkołut, Lublin 1993.

duchowości: przemyśliwania i wartościowania doświadczeń, ich porządkowania i uszlachetniania – ustępuje ze swej podstawowej funkcji. Rzec by można, iż staje się ona „służebnicą" cywilizacji, a nie – jak dotąd – jej „królową".

W tej sytuacji rodzi się kluczowe pytanie: czy badacz owych radykalnych przemian ma jedynie obowiązek ich notowania, referowania i sprawozdawania, ewentualnie wyjaśniania, czy ma też prawo wydawania ocen i krytyki z punktu widzenia wartości respektowanych przez siebie samego?

Filozofowie kultury rodem z paradygmatu scjentystycznego, wyznający Husserlowskie hasło „filozofii jako nauki ścisłej", są tymi, których nazywam tu „prozaikami kultury". Abstrahując od wartościowania opisywanych przez siebie przeobrażeń, usiłują oni jedynie uchwycić znamiona, przebieg i – czasem również – mechanizm oraz przyczyny kryzysu. Starają się to czynić w terminologii naukowej, za pomocą pojęć analitycznych, neutralnych aksjologicznie, zacierając ślady własnego emocjonalnego stosunku do referowanych zjawisk. Istnieje wszakże pewna, jak się wydaje, ostateczna granica takiego stanowiska i sprzężonego z nim stylu rozprawiania o kulturze i człowieku jako jej uczestniku. Wyraża ją z jednej strony skonstatowana przez M. Foucaulta „śmierć podmiotu", a z drugiej – ściśle z tym związana „śmierć kultury", której symptomem jest wspomniane neobarbarzyństwo.

„Mówiący prozą", to znaczy przesadnie lojalni w stosunku do zasady Maxa Webera „nie wartościującego badania wartości" teoretycy kultury, muszą przyjąć tę oto konsekwencję, iż poruszają się po cmentarzysku, czy nawet po śmietniku dawnych wartości, i pełnią rolę „grabarzy" humanizmu. W istocie pojęcie „humanizm" brzmi dla nich anachronicznie, wstydliwie i sentymentalnie. Uprawiana beznamiętnie „prozaika kultury", nolens volens, stanowi milczącą akceptację faktu, iż Lebenswelt na ich oczach i przy milczącej zgodzie przemienia się w „Todenswelt": „kultura dopuszczająca, a wręcz propagująca gwałt, okrucieństwo, fizyczną, psychiczną, moralną i estetyczną przemoc – staje się swego rodzaju a n t y - k u l t u r ą. Podczas gdy u swych początków i źródeł kultura europejska miała zadanie pielęgnowania c n o t y, powściągania instynktów i namiętności w imię dobra, prawdy i piękna, to w obecnym kształcie staje się niejako apologią n i e - c n o t y, grzechu, zbrodni, wspomagającą pęd do całkowitego oswobodzenia, rozkiełznania „psychicznych żywiołów".

Jej idolem stała się bowiem wolność pojęta w specyficzny sposób: jako całkowite uwolnienie jednostki od wszelkich hamulców i powściągliwości. To już nie jest po prostu anarchia, w której mimo zewnętrznych podobieństw chodzi jeszcze ciągle o wartości wyższe i która niekiedy jest protestem przeciw zniewoleniu jednostki przez instytucję (zwłaszcza państwo). To raczej s a m o w o l a, dziwna figura psychologiczna, jako że – wbrew źródłosłowowi – w takim stanie rzeczy wola, ludzkie „narzędzie" wyboru, przestaje funkcjonować, ugoruje.

We współczesnej kulturze, określanej jako konsumpcyjna (i bynajmniej nie zażenowanej tym mianem), szerzy się kult użycia przewyższający nawet kult życia. Jak pokazuje to sztuka – choćby słynny film *Wielkie żarcie* – poddani mu ludzie są gotowi wręcz umrzeć z przejedzenia. Te dwa czynniki: obowiązek nadmiernej i pospiesznej konsumpcji oraz rozkiełznana samowola – kształtują charakter społeczny (kategoria E. Fromma) człowieka-jamochłona. Przyświeca mu osobliwa reguła – braku reguł: „anything goes", wszystko jest dozwolone, wszystko wolno. Formacja kulturowa kierująca się takim „zakazem nakazów" w pewnym sensie zaprzecza istocie kultury jako takiej. Pasywnie poddając się prawie nieograniczonym możliwościom stwarzanym przez postęp cywilizacyjny, rezygnuje ze swego powołania – dbałości o wartości duchowe. Z impetem zaprzecza ich wyższości, wykpiwa je i wyszydza. Nie dostrzega tego, że propagując kult życia jako kult używania, przyczynia się w istocie do wkradania się, bocznymi niejako drzwiami, śmierci. Fascynacja przedmiotami, niesłychanie wyrafinowanymi i „mądrymi" maszynami do myślenia, zabawy, rozrywki, odwraca uwagę od innych ludzi, jako „trudniejszych w obsłudze", mniej podatnych na manipulację. „Automatyczny pilot", „automatyczna sekretarka" itp. stwarzają wrażenie, że w imię sprawności funkcjonowania można się będzie z czasem w ogóle obejść bez kontaktów z żywymi osobnikami, nieobliczalnymi i nieprzewidywalnymi. Generalny trend ponowoczesności to zmierzanie do „wysokiej cywilizacji". Kraje wysoko cywilizowane uważają za swoją misję, dyktowaną właśnie poczuciem „wyższości", narzucenie swojego standardu innym, o „niskiej cywilizacji". Nie pytają przy tym, czy z postępem cywilizacyjnym, czyli w gruncie rzeczy z przyrostem masy coraz większej ilości coraz bardziej oddzielających człowieka od człowieka efektownych rzeczy, idzie w parze postęp moralny polegający na tym, że ludzie mają większe poczucie bezpieczeństwa, życzliwości, przyjaźni, miłości.

Kultura, spłaszczając się coraz wyraźniej ku swemu cywilizacyjnemu podłożu, niszczy wielowymiarowość człowieka. Dzieje się to w myśl ogólnej zasady, że środki i narzędzia uzurpują sobie miejsce i rangę celów, a nawet wartości. Przykładem i modelem tego mechanizmu są mass media. Kultura ponowoczesna właściwie przestała się nimi posługiwać, zamiast tego jęła je obsługiwać.

Wszystkie te rysy ponowoczesności zbliżają nas do próby jej całościowego portretu. Można go sobie przedstawić jako Janusowe oblicze. Jeden profil wyobraża inteligentnego mistrza Prospera, drugi, zwrócony w odwrotną stronę, ale zrośnięty z poprzednim – prostackiego i prymitywnego Kalibana. Pęknięcie, schizofreniczny rozdźwięk pomiędzy rafinadą intelektu a dzikością serca, stanowi w jakiejś mierze pochodną faktu, iż świat ponowoczesny wzgardził poezją. Jak bohater Molierowskiej sztuki, Monsieur Jourdain, mówi tylko prozą. Co więcej jednak, wie już o tym i tego jedynie chce. Albowiem tylko

prozie – to jest rzeczom namacalnym i przeliczalnym, takim, które można posiąść i skonsumować – wierzy. I tylko takie ceni. Utwierdza go w tym nauka i filozofia: te ich dominujące nurty, które za ideał przyjęły ścisłość. Ścisłe może zaś być tylko to, co daje się policzyć i wymierzyć w jednostkach arytmetycznych, to jest abstrakcyjnych, nieprzekładalnych na dane zmysłowe i nie związanych emocjonalnie.

Z takiego zmatematyzowanego i zmechanizowanego świata, świata abstrakcji i automatów, „wyparowuje" to, co nie poddaje się ze swej natury przełożeniu na język cyfr. Niepoliczalne – nie istnieje. I tym sposobem rzeczywistość uznana za realną, wedle tych kryteriów staje się b e z d u s z n a. Owszem, rozwijają się nauki o człowieku i kulturze, ale w postaci psychologii bez psychiki (jako duszy), socjologii bez społeczeństwa (jako wspólnoty opartej na żywych więziach), humanistyki bez człowieka, jako że perfidna postać „antyhumanistyki" ogłosiła jego śmierć. Także i filozofia, sugerując się idolatrią scjentyzmu, bez protestów uznając naukę za hegemona kultury, stała się w znacznej mierze m a r t w y m j ę z y k i e m. Zrezygnowała – w imię fałszywej skromności – ze swej funkcji mądrościowej, pocieszycielskiej, a niekiedy też krytycznej. Z tego powodu przynajmniej jej niektóre, ale znaczące nurty: neopozytywizm zwłaszcza, stały się milczącym przyzwoleniem na fenomen uwiądu i zamierania duchowości.

Powodem, dla którego ten stan rzeczy budzi już nie zawstydzenie, ale przerażenie, jest fakt masowej u c i e c z k i o d o d p o w i e d z i a l n o ś c i. Rozpasana swoboda używania przedmiotów (i – per analogiam – ludzi jako przedmiotów) jest konsekwencją nie tyle ludzkiej słabości, ile w z o r u k u l t u r y, która odpowiedzialności takiej nie oczekuje, nie żąda i nie egzekwuje. Albowiem jeśli jako aksjomat przyjmuje się to, iż człowiek jest „mechaniczną pomarańczą" poddaną prawu masowego społeczeństwa rządzonego statystyką – prawem wielkich liczb, to nie ma podstaw, aby od Eichmanna wymagać skruchy, poczucia winy i w ogóle przyznania się do udziału w zbrodni przeciwko ludzkości.

Społeczeństwo masowe, wyrównane do poziomu wspólnego mianownika, którym może być wyłącznie p o s p o l i t o ś ć (i tylko ona nadaje się do opisu w prozie), ma tę pociągającą wielką zaletę, że pozwala egzystować w poczuciu posiadania a l i b i. Ponieważ wszystkie dziedziny i aspekty życia w masie są zorganizowane instytucjonalnie, na każde posunięcie trzeba mieć podkładkę, zgodę albo polecenie wyższej instancji: regulaminy zastępują sumienie. A wobec tego istnienie poszczególnej jednostki rozliczane jest przed owymi instancjami także z poszczególnych zachowań, sfragmentaryzowanych i niekoniecznie łączących się w sensowną całość.

Aby przywrócić kulturze jej właściwy – źródłowy i w ogóle uzasadniający jej odrębność wobec cywilizacji – sens, trzeba odzyskać jej patos. Etymologicznie biorąc, patos to cierpienie. Droga ku temu musi prowadzić przez z m a r -

twychwstanie podmiotu uśmierconego przez teorię (bez skrupułów uczyniła to epistemologia), w ślad za tym, jak stało się to w ludobójczej praktyce politycznej.

Ratunkiem dla filozofii, tej, która wpierw uległa hegemonowi nauki, popadając w przesadny i zabójczy dla niej hiperracjonalizm, a następnie – w wersji postmodernizmu – beznamiętnie opisuje widok cmentarza i rumowiska wartości duchowych, może stać się poetyka kultury. Określenie to pochodzi od Michaiła Bachtina i ściśle się wiąże z kategorią życia bez alibi. Chociaż właściwie cały dorobek tego myśliciela przesiąknięty jest niechęcią i krytyką teoretyzmu (jako następstwa zbytniej abstrakcji i intelektualizacji nauk i filozofii), to przedstawiając jego ideę ograniczę się do jednej, wczesnej, mało znanej pracy *K'fiłosofii postupka*[2].

Dla rozpatrywanego przeze mnie zagadnienia abdykacji duchowości w obecnej antykulturze ważny jest głównie jeden wątek Bachtinowskiej myśli. Ten, który może inspirować odpowiedź na pytanie: co daje się przeciwstawić teoretyzmowi legitymizującemu bezduszność cywilizacji konsumpcyjnej oraz homomanipulatora jako jej „typ idealny"? Jest to problem silnie wyeksponowany także przez Heideggera stwierdzającego zanik „duszy bycia": „Fizyka współczesna, która zmierza do odkrycia formuły świata, potwierdziła tylko, że bycie bytu rozpłynęło się w metodzie totalnej obliczalności"[3]. Dodać tylko wypada, że im więcej „totalnej obliczalności" w rzeczywistości fizycznej, tym więcej „totalnej nieobliczalności" w świecie ludzkim.

Stąd pytanie: co należy zaproponować zamiast teoretyzmu, który ze względu na sobie właściwą metodę i język, przepuszcza przez ich sieć i przeocza właśnie to, co „nieobliczalne", a jednocześnie – właśnie dlatego – najgłębiej ludzkie? To, czym jest poszczególność ludzi, każdego człowieka bez wyjątku. O tyle jednak, o ile będzie się na nich patrzeć jako na żywe, realne, konkretne istoty, nie tylko myślące (raczej zresztą z rzadka), ale za to nieustannie czujące, doznające, przeżywające zdarzenia, cierpiące, rozpaczające, śmiejące się i płaczące, kochające się nawzajem i nienawidzące.

Aby móc opisywać tak widzianą kondycję ludzką – w jej całym dramatyzmie i wiecznym wahaniu się między skrajnościami – trzeba się odważyć i poważyć na odpowiedni język. Nie ma potrzeby wymyślać go od zera. Istnieje gotowy od wieków – to język poezji. Rzecz nie w tym, aby badacz kultury był poetą albo go udawał. Wystarczy przyznać walor poznawczy metaforze, którą posługuje się poezja sensu stricto, a która jest także wspaniałym narzędziem poznania potocznego. Język potoczny pełen jest fi-

---

[2] W: *Fiłosofija i socjołogija nauki i tiechniki*, „Jeżegodnik" 1984-1985, Moskwa 1986.

[3] M. Heidegger, *Hegel i Grecy*, w: tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 223.

gur poetyckich, co widoczne jest zwłaszcza w przysłowiach, powiedzonkach, a także w żargonie młodzieżowym. Na co dzień wszyscy bywamy poetami, choć o tym nie wiemy. W filozofii, przynajmniej w pewnych jej przejawach, metafora ma stałe i dawne obywatelstwo, żeby wymienić tylko Heraklita, Sokratesa, Pascala, Heideggera.

Fakt, iż nie możemy obejść się bez metafory, świadczy, jak wielką ma ona moc poznawczą i że ze swoistej dla siebie funkcji nie może być ani wyparta, ani zastąpiona przez terminologię dosłowności.

Jej walorem jest z filozoficznego punktu widzenia przede wszystkim to, iż wyraża efekty poznania intuicyjnego. Intuicja, co wiadomo od czasów H. Bergsona, chwyta to, co „przecieka" przez sito pojęć – konstruktów intelektu. Intelekt działa sprawnie, by tak rzec, na lądzie stałym, w polu twardych faktów – tych, które dają się empirycznie i intersubiektywnie „dotykać" i dzięki temu mierzyć, ważyć i przeliczać. Jest on natomiast bezradny, zgoła ślepy na „fakty miękkie" – takie, które są raczej przeżywane aniżeli doświadczane (w sensie ich zmysłowej postrzegalności). Pomija on również „fakty osobiste", oryginalne, wewnętrzne doświadczenia ludzi o wyjątkowej wrażliwości bądź ludzi zwykłych, ale rzuconych w nietypowe okoliczności.

Czas kryzysu kultury to epoka powszechnych nieomal doświadczeń niezwykłości, niekiedy wręcz – niesamowitości świata. Ich nowość, nieprzekładalność na znane już doświadczenia, a także wypływająca stąd nieoczywistość i „niesamowitość" sprawiają, iż podmiot doznający popada w swoisty autyzm. Ratunkiem od tak manifestującej się samotności epistemologicznej, zwłaszcza w obliczu potworności nieoswojonej cywilizacji, jest metafora, dzięki swojej cudownej właściwości przenoszenia jakiegoś choćby minimum swojskości na zjawiska obce, zaskakujące, a nieodparte w ich szokującym działaniu na emocje. Metafora stanowi właśnie taką figurę emocjonalno-poznawczą, która jedną strzałą trafia w dwa obiekty: nowy, osobliwy, nie objęty jeszcze racjonalną myślą oraz stary, oswojony, „udomowiony", rozpoznany.

Zazwyczaj uznaje się rangę poezji w oswajaniu, przekładaniu, translacji – na język werbalny – uczuć. Przytoczmy przykład mistrzyni tej sztuki – Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej:

> Usta twoje: ocean różowy.
> Spojrzenie: fala wzburzona.
> A twoje szerokie ramiona:
> Pas ratunkowy...
>
> *Portret*

Ale nie gorzej radzi sobie poezja z problematyką filozoficzną: „tak oto/ na obu nogach/ lewej którą porównać można do Sancho Pansa/ i prawej/ przypominającej błędnego rycerza/ idzie/ Pan Cogito/ przez świat/ zataczając się lekko/" (Z. Herbert, *O dwu nogach Pana Cogito*).

Nie jest więc wcale prawdą, jak to głoszą obiegowe sądy, że poezja jest dobra do wyrażania „racji serca", a proza – „racji rozumu". Poezja to generalnie taki sposób doświadczania i poznawania świata i siebie samego, który jest bardziej elastyczny, czulszy i wrażliwszy na niestereotypowość. Owszem, zmierza ku przypisaniu wyjątku do reguły, ale czyni to tak, by nie uronić niczego z indywidualności, unikatowości przeżycia czegoś niepowtarzalnego. Metafora raczej odnosi do uniwersalnych „tablic" ludzkiego, gatunkowego doświadczenia, aniżeli wtłacza intymne i prywatne przeżycie w nie znoszące n i e r e g u l a r n o ś c i – reguły.

W epoce globalnej metamorfozy cywilizacji i kultury zachodzą takie zdarzenia, dla których nie ma pod ręką żadnych schematów porządkujących – na tym zresztą polega natura kryzysu. Istnieją w takiej sytuacji dwa rodzaje zachowań poznawczych: regresywne, polegające na próbie „wlewania nowego wina w stare bukłaki" – sprowadzania nowych zjawisk do dawniej rozpoznanych (ale za cenę zignorowania ich oryginalności), oraz progresywne, zasadzające się na rekonstrukcji – a przedtem dekonstrukcji – stereotypów. Intuicja na poziomie przedwerbalnym, a metafora na poziomie werbalnym są tymi wspaniałymi narzędziami, dzięki którym razem z „nowym winem" wytwarza się „nowe dzbany".

Adam CHMIELEWSKI

POSTMODERNIZM CZYLI O SZTUCE FILOZOFICZNEJ KONWERSACJI

Jest rzeczą zdumiewającą, jak silna jest potrzeba wyznawania bałwanów u filozofów [...]. Jeszcze bardziej zdumiewające są jednak bałwochwalcze kulty wokół tych filozofów, którzy – podobnie jak Rorty – odbierają filozofii i filozofom wszelkie prawo do wynoszenia się na ołtarze ludzkiego rozumu.

Filozofia i zwierciadło natury to pierwsza z książek Richarda Rorty'ego, która doczekała się publikacji w języku polskim[1]. Wielka popularność Autora każe się spodziewać, że już niebawem opublikowane zostaną kolejne jego prace. W ocenie zjawiska filozoficznego, z jakim mamy do czynienia w przypadku Rorty'ego, na czoło wybijają się dwa zasadnicze zagadnienia: po pierwsze, ocena rzetelności samego rozumowania filozofa, po drugie, ocena skutków pozafilozoficznych jego filozoficznej aktywności. W przypadku większości filozofów to drugie zagadnienie zazwyczaj po prostu nie powstaje, ponieważ przeciętnemu wyrobnikowi filozofii rzadko zdarza się, aby jego praca została zauważona przez kolegów z jego własnej dziedziny, cóż dopiero mówić o szerszym jej oddziaływaniu. W przypadku Rorty'ego jednak mamy do czynienia z pisarzem o popularności nie mieszczącej się w obszarze samej tylko filozofii. Rozmiary jego popularności jedni traktują jako oczywiste świadectwo prawdy zawartej w jego bardzo sprawnych literacko książkach, inni wolą jednak ten sam fakt traktować jako powód do podejrzeń co do rzetelności tej filozofii. Od czasu bowiem Heideggera, Sartre'a i Camusa żaden filozof nie był przedmiotem tak masowego kultu.

Popularność w filozofii – lub też, mówiąc nieco inaczej, moda filozoficzna – niemal zawsze ma skutki szkodliwe i nie inaczej jest w przypadku skutków popularności Rorty'ego, zwłaszcza w Polsce. Filozofowie polscy bowiem, zrzuciwszy nie tak dawno jarzmo dogmatycznie uprawianego marksizmu, które sami sobie – w imię określonych korzyści – chętnie nakładali, rzucili się na poszukiwanie nowych bożków, których mogliby równie dogmatycznie i z poczuciem jedynej słuszności wyznawać. Całkiem spora ich liczba znalazła swego bożka w Rortym. To oczywiście skłania do rozważania pytania pierwszego, a mianowicie pytania o rzetelność filozofii Rorty'ego.

---

[1] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey 1979, wyd. polskie: *Filozofia i zwierciadło natury*, przekł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.

Rorty zyskał sławę jako autor wymienionego właśnie dzieła, w którym demaskuje dominującą w dotychczasowej filozofii metaforykę zwierciadlanego odbijania rzeczywistości przez umysł, język i poznanie. Ten sam wątek kontynuuje w *Consequences of Pragmatism* (1982). Kolejną sensacją filozoficzną była książka *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989). Reputację i kult Rorty'ego umocniło ogłoszenie dwutomowego zbioru artykułów *Objectivity, Relativism, and Truth* i *Essays on Heidegger and Others* (1991) oraz kolejne publikacje.

Filozofowie na samym początku dziejów filozofii orzekli o sobie samych, że przysługują im niezwykłe zdolności, że mają dostęp do wiedzy pewnej i jako jedyni w swoim poznaniu i postępowaniu kierują się wyłącznie rozumem. Rychło się okazało, że są blisko spokrewnieni z bogami: „Każdy człowiek posługuje się mniemaniem, podczas gdy rozumowaniem posługują się tylko bogowie oraz niewielu ludzi" (*Timaios* 51e). Pamiętając, że Platon był głównym autorem tego filozoficzno-narcystycznego mitu, nietrudno zgadnąć, do której kategorii zaliczał sam siebie. Do niedawna pod tym względem wszystko pozostawało bez większych zmian. Dopiero filozofia XX wieku kończy się konkluzją, że cała dotychczasowa filozofia była w całkowitym błędzie i że błąd ów polega m.in. właśnie na tym, iż filozofowie bezprawnie przypisują sobie niezwykłe zdolności poznawcze i moralne oraz żądają szczególnych przywilejów z tego tytułu. Te filozoficzne roszczenia ukrywają prawdziwe interesy, ściślej, bardzo ludzką żądzę władzy – tak oczywistą u Platona. Ujawnienie prawdziwych interesów kryjących się za filozoficznymi twierdzeniami ukazało zarazem, że całe dotychczasowe myślenie filozoficzne było pułapką, w którą przesycony narcystyczną hybris filozoficzny umysł ludzki kiedyś przypadkiem popadł i nie umie się z niej wydostać, tak samo jak Wittgensteinowska mucha, która utkwiła w butelce.

Ta elitarystyczna postawa sprzyjała powstawaniu kultów filozoficznych. Mieliśmy więc sprowadzonych do przedmiotu kultu Pitagorasa, Platona, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza oraz wielu innych. Jest rzeczą zdumiewającą, jak silna jest potrzeba wyznawania bałwanów u filozofów, ludzi, którzy przypisują sobie najwyższe racjonalne władze. Jeszcze bardziej zdumiewające są jednak bałwochwalcze kulty wokół tych filozofów, którzy – podobnie jak Rorty – odbierają filozofii i filozofom wszelkie prawo do wynoszenia się na ołtarze ludzkiego rozumu i filozofię uznają tylko za jeden z gatunków literackich.

Przypadek filozoficznego bałwochwalstwa, jakim są wierzenia składające się na kult Richarda Rorty'ego, jest szczególnie interesujący. On sam mówi o sobie: „burżuazyjny liberał postmodernistyczny", „liberalny ironista", „dobry pragmatysta", „zwolennik Heideggera, Wittgensteina, Deweya, Davidsona" itp. Szczyty popularności Rorty'ego w USA przypadają na lata reaganizmu, wobec czego niektórzy mówią o nim, iż jest filozoficznym dodatkiem do Statuy Wolności. Zasięg kultu Rorty'ego pobudza określenia typu pop-filozof

czy filozoficzny Michael Jackson. Krytyczny stosunek Rorty'ego do filozofii analitycznej, połączony z deklaratywnym historyzmem i namacalnym fizykalizmem jego tekstów, skłania jednak do uznania go za kogoś, kto – wbrew doświadczeniom – kontynuuje filozofię analityczną innymi środkami. Joseph Margolis pisze, że Rorty to „amerykański Clausewitz filozoficznego zawieszenia broni", i uznaje go za „filozoficznego psuja, którego czytanie sprawia przyjemność, ale którego nie można zbytnio szanować"[2]. Aczkolwiek studenci filozofii zaczytują się w Rortym z czcią godną zalecenia podczas czytania Ewangelii, to większość profesjonalistów ma o nim mało entuzjastyczne zdanie. Często słyszy się, że Dick to bardzo miły facet, ale jego filozofia jest całkowitym nieporozumieniem. Przynajmniej niektóre z tych inwektyw wymagają wyjaśnienia.

Kluczem do tajemnicy literackiego powodzenia Rorty'ego jest konsekwentne stosowanie techniki, którą za Haroldem Bloomem nazywa się „mocnym czytaniem" (strong reading). „Silny czytelnik" to prototyp zaproponowanego przez Rorty'ego w *Contingency, Irony, and Solidarity* pojęcia „silnego poety". Bloom twierdzi, że im bardziej określony staje się język literacki, tym mniej określone staje się znaczenie literackie. Wzajemny wpływ autorów polega w jego przekonaniu na tym, że nie istnieją teksty, ale tylko relacje między tekstami. Relacje te są zależne od krytycznych aktów, od nieprawidłowych odczytań [misreadings] lub błędnych odczytań [misprision], jakich jeden poeta dokonuje na innym; sądzę także, że taki akt nie różni się zasadniczo od nieuniknionych, krytycznych aktów dokonywanych przez każdego silnego czytelnika na każdym tekście, jaki napotyka"[3].

Richard Rorty to właśnie taki silny czytelnik tekstów filozoficznych, który nie troszczy się o to, czy zapisując swoje odczytanie, wiernie odtwarza prawdziwe znaczenie odczytanego tekstu, bo przecież – jak wiemy z hermeneutyki, nowej krytyki i antyteorii w teorii literackiej – nic takiego jak „prawdziwe znaczenie" tekstu nie istnieje. Tezę tę w kręgach postmodernistycznych teoretyków literatury traktuje się jako oczywistą: Blanchot, Lyotard, Derrida, Rorty, Bauman[4] i inni głoszą, że akt czytania niczym się nie różni od aktu pisania, czyli tworzenia swoich własnych znaczeń – odczytania każdego tekstu są seriami aktów twórczych, pisarskich.

Swoje operacje na tekstach Rorty nazywa „rekontekstualizacją": silny poeta, silny czytelnik nie może powtarzać cudzymi słowami cudzych myśli – ilekroć cokolwiek odczytuje, powstaje nowy tekst, nowe dzieło, którego zaist-

---

[2] J. Margolis, *Placing Rorty Philosophically*, Philadelphia 1994, manuskrypt nie publikowany.

[3] H. Bloom, *A Map of Misreading*, New York 1975.

[4] Por. A. Chmielewski, *Postmodernizm, czyli nowoczesność bez złudzeń*. Rozmowa z Zygmuntem Baumanem, „Odra" 1995, nr 5, s. 19-29.

nienie jest możliwe dzięki temu, że silny czytelnik poprzednio przeczytał coś innego, że ma swoją niepowtarzalną historię; jego odczytanie zawsze się będzie różnić od odczytań innych autorów, nikt bowiem nie czyta tekstów dokładnie w tej samej kolejności, w tych samych okolicznościach. (Technika ta prowadzi do nieoczekiwanych konsekwencji praktycznych: nauczyciel filozofii, który nauczył swoich studentów stosowanej przez Rorty'ego techniki „silnego czytania", a potem chce ich skłonić, aby zrozumieli, co naprawdę powiedział Platon czy Arystoteles, dowiaduje się od nich, że to niemożliwe, bo przecież sam Rorty tak powiedział.)

Pojęcie rekontekstualizacji ulega u Rorty'ego uogólnieniu, dzięki czemu spełnia rolę nie tylko teoretycznoliteracką, ale także zadanie filozoficzne (chociaż należy pamiętać, że m.in. właśnie dzięki temu pojęciu rozróżnienie na literaturę i filozofię, a tym samym na teorię literacką i metafilozofię ulega zupełnemu rozmyciu). Pojęcie jaźni – czytelnika, autora, osoby – ulega z tego punktu widzenia rozpadowi, Rorty bowiem wyciąga wnioski z zapoczątkowanego przez Hume'a, powszechnego obecnie procesu dekonstrukcji jaźni ludzkiej, transcendentalnego ego, bez większego powodzenia podtrzymywanego przy życiu przez Kanta, Husserla i ich wyznawców. Ludzka jaźń to „sieć przekonań i pożądań, postaw poznawczych – sieć, która bezustannie tka siebie samą na nowo, aby objąć nowe postawy poznawcze [...] Tę sieć przekonań należy uważać nie tylko za samotkający się mechanizm, ale także za mechanizm, który wytwarza ruchy w mięśniach organizmu – ruchy, które sprawiają, że organizm zaczyna działać. Działania te, poruszając przedmiotami otoczenia, wytwarzają nowe przekonania, które należy włączyć do sieci, i które wytwarzają z kolei nowe działania i tak dalej, jak długo organizmowi udaje się przetrwać [...] Nie ma jaźni jako czegoś odmiennego od tej samotkającej się sieci. Ludzka jaźń to tylko ta sieć i nic więcej"[5]. A zatem również autor znaczeń – autor tekstów, dotychczasowa ostatnia instancja w rozstrzyganiu problemu, co napisany przezeń tekst naprawdę znaczy – przestaje istnieć jako tzw. autonomiczna jednostka.

Skoro odkrywanie „prawdziwych" znaczeń tekstów jest z powyższych powodów pozbawione sensu, traci również sens filozoficzna działalność komentatorska. Celem każdego z nas, filozofów, jest więc traktowanie pozostawionych przez tradycję tekstów czy ich fragmentów jako materiału do inspiracji naszego własnego myślenia, nie odtwarzania minionych zapisów czy stanów umysłów. Teksty cudze mogą być co najwyżej katalizatorami, które wyzwalają nasz własny proces twórczy. Popychani do działalności pisarskiej pragnieniem nieśmiertelności, które jest tylko pozytywną formą strachu przed śmiercią, mamy do wyboru poświęcenie własnej inteligencji, talentu i czasu – bezcenne-

---

[5] R. Rorty, *Philosophical Papers*, t. 1: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge 1991, s. 93.

go jak sama nieśmiertelność – r e k r e o w a n i u cudzych tekstów albo k r e o w a n i u własnych. Postmoderniści odrzucają pierwsze zadanie jako niemożliwe. Kto z nas chciałby poprzestać na podpisywaniu własnym nazwiskiem tekstów zawierających wyłącznie cudze myśli? Rorty głosi, że tworzymy własne teksty nawet wtedy, gdy staramy się wiernie odczytać teksty cudze. Różnimy się między sobą tylko tym, że jedni robią to lepiej, inni gorzej, jedni są czytani szerzej, inni popadają natychmiast w zapomnienie, wokół jednych tworzą się kulty wiernych (mniej silnych) czytelników, inni pozostają zupełnie samotni.

Jako twórcy własnych tekstów nie ponosimy więc żadnej odpowiedzialności za fragmenty, którym zawdzięczamy naszą twórczość: to tylko materiał służący do tkania tekstyliów naszych tekstów. Naszym zawodowym zadaniem natomiast, zadaniem profesorów filozofii, jak mawia Rorty, jest antykwaryczne kolekcjonerstwo przetrwałych fragmentów, z którymi uważamy za konieczne zapoznawać siebie i naszych studentów, jeżeli tego sobie życzą. Żadnej innej odpowiedzialności filozof postmodernistyczny nie ponosi. W szczególności nie powinien sobie przypisywać jakiejś roli do odegrania na arenie społecznej – Platon, Hegel, Marks i Lenin, działając pod płaszczykiem dążenia do obiektywności, pokazali nam, do czego prowadzić może działalność filozofów o aspiracjach władców: do destrukcji solidarności – pragnienie wiedzy okazuje się żądzą władzy. Stąd priorytet demokracji wobec filozofii. To także kres mitu filozofa-króla[6]. Richard Shusterman wykazuje jednak, że w porównaniu z Deweyem postawa ta w interpretacji Rorty'ego ma tendencję do degeneracji w samozadowolony konserwatyzm i apologetykę liberalistycznego status quo[7].

Studentów filozofii uraduje również inna dobra nowina, ta mianowicie, że nic takiego jak poglądy filozoficzne nie istnieje: „Jakkolwiek mniej ambitni rewolucjoniści mogą sobie pozwolić na posiadanie poglądów na wiele spraw, na które poglądy mieli również ich poprzednicy, filozofowie przynoszący z b u d o w a n i e [w przeciwieństwie do filozofów tworzących s y s t e m y złożone z poglądów filozoficznych] muszą odrzucić samo pojęcie posiadania poglądów, starając się przy tym uniknąć posiadania poglądu na temat posiadania poglądów. Jest to stanowisko trudne, ale nie jest niemożliwe. Wittgenstein i Heidegger całkiem nieźle z tym sobie radzą [...] Być może, że gdy coś mówimy, nie zawsze mówimy, jak się rzeczy mają. Możemy przecież tylko coś mówić – to znaczy uczestniczyć raczej w konwersacji aniżeli w badaniu naukowym [...] Gdy ktoś uznaje, że Wittgenstein i Heidegger mają poglądy o czymś, nie znaczy, że się myli co do określonego stanu rzeczy – jego zachowanie budzi

---

[6] Por. R. R o r t y, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, „Odra" 1992, nr 7-8.

[7] Zob. R. S h u s t e r m a n, *Pragmatism and Liberalism. Between Dewey and Rorty*, „Political Theory" t. 22, nr 3, s. 391-413.

po prostu niesmak. Stawia ich bowiem w pozycji, w której oni nie chcieliby się znaleźć i w której wyglądaliby śmiesznie"[8].

Właściwym zadaniem filozofa jest uczestnictwo w dialogu przynoszącym zbudowanie (Bildung, edification), nie zaś badanie rzeczywistości i wyrażanie poglądów na jej temat – to zadanie naukowca. Zbudowanie to osiągamy poprzez zrozumienie, jakiego dostarczyć nam może działalność hermeneutyczna. „Dążenie do zbudowania (siebie czy innych) polegać może na hermeneutycznym poszukiwaniu więzi między własną kulturą a pewną kulturą egzotyczną, kulturą jakiegoś minionego okresu lub między naszym badaniem a jakimś innym [...] może też polegać na «poetyckim» akcie myślenia, odkrywającym nowe cele, słowa czy nowe obszary badania"[9].

Okazuje się więc, że tak pojęte zadanie zbudowania filozofia osiągnie najlepiej nie poprzez wszczynanie badań, które zostały pozostawione uczonemu („Neokantowski obraz filozofii jako profesji zakłada obraz «umysłu» lub «języka», które mają odzwierciedlać przyrodę"), ale poprzez uczestnictwo w konwersacji. Dzięki Rorty'emu nastały nam czasy, w których „konwersacja" to dla filozofa słowo tak samo magiczne, jakim był swego czasu termin Polany'ego „connoisseurship". „Jeżeli będziemy postrzegać posiadanie wiedzy nie jako posiadanie jakiejś istoty, którą opisywać mieliby uczeni czy filozofowie, ale jako prawo do określonych przekonań, na które zezwalają nam obecnie obowiązujące standardy, wówczas jesteśmy blisko zrozumienia konwersacji jako ostatecznego kontekstu, w którym należy starać się rozumieć wiedzę"[10]. „Fakt, że potrafimy uczestniczyć w konwersacji, którą rozpoczął Platon, nie poruszając w niej tematów, które chciał omawiać Platon, ilustruje różnicę między filozofią jako głosem w konwersacji ludzkości a przedmiotem, fachem, obszarem profesjonalnych badań naukowych"[11]. Filozof może odetchnąć z ulgą: otrzymał wreszcie wyjaśnienie, dlaczego o niczym nie ma pojęcia, dlaczego nikt nie bierze go poważnie, zyskał powody, aby być z tego dumnym, a na dodatek może spędzać czas na rozmowach o konieczności nieposiadania własnych poglądów. Nic więc dziwnego, że Rorty'ego koncepcja filozofii jest tak popularna.

Czym jest konwersacja? W każdym kolegium Oxfordu i Cambridge, w każdym Senior Common Room i przy każdym high table od wielu stuleci nieprzerwanie toczą się błyskotliwe rozmowy. Konwersacja, jak krykiet, jest konkurencją Anglików, oni też są mistrzami w tej dyscyplinie. Michael Oakeshott (Cambridge man) jest autorem słynnego eseju *The Voice of Poetry in the*

---

[8] R o r t y, *Filozofia i zwierciadło natury*, s. 329, podkr. A.Ch.

[9] Tamże, s. 319n.

[10] Tamże, s. 345.

[11] Tamże, s. 346.

Conversation of Mankind[12], w którym szkicuje koncepcję wiedzy filozoficznej nawiązującą do sztuki konwersacji i który stanowi inspirację dla „rewolucyjnej" konwersacyjnej antyfilozofii Rorty'ego.

Konwersacja może dotyczyć każdego tematu, praktycznie można w niej osiągnąć dowolne cele – wszystko zależy od sposobu, w jaki się rozmówca wypowiada. Uczestniczy on nie w monologu, wykładzie, obradach ani – Boże uchowaj! – egzekutywie; nie rozkazuje, nie prosi, nie opowiada, ale wchodzi do swoistej gry, w której przy kieliszku sherry, w życzliwy sposób wysłuchawszy wypowiedzi rozmówcy – zazwyczaj ironizującej z lekka, dowcipnej, wyrażonej w zgrabnej formie językowej, posługującej się skomplikowanymi tropami retorycznymi (w istocie im bardziej są one złożone, tym większy podziw wzbudza autor i tym lepiej zapowiada się gra) – sam dołącza swoją wypowiedź o podobnych cechach, która stanowić ma ruch równie interesujący jak poprzedni, podtrzymujący zainicjowany temat. Każda wypowiedź wzbudza reakcję u kolejnego rozmówcy – i tak dalej. Choć w konwersacji nie ma formalnego porządku, przejawia się on w niej ze swoistą logiką i wszyscy w niej mają swój udział odpowiedni do pozycji, umiejętności i poszanowania. Najistotniejszą cechą konwersacji jest to, że ma ona ów posmak ironicznej, z lekka prześmiewczej gry, w której uczestniczyć i którą rozumieć potrafi tylko członek wytwornego towarzystwa, i z której wynika, że wszyscy i wszystko, co stało się przedmiotem konwersacji, jest rzeczą nie całkiem poważną i tylko my, jej uczestnicy, stajemy się prawdziwym centrum i obiektem wzajemnej uwagi. Uczestnik konwersacji to pewny swego ironista, na co, jak wiadomo, tylko nieliczni mogą sobie pozwolić. W konwersacji nie oceniamy prawdziwości wypowiedzi, nie ma ona bowiem żadnego znaczenia, ale performance, kunszt retoryczny, konwersacyjny, zasób słownictwa, maniery. Koncentrujemy się na pozorach, a nie na istocie rzeczy, bo nie ma tu żadnej istoty rzeczy ani treści. Konwersacja jest grą, w której – jak w krykiecie – chodzi o błahostki, a jej celowość jest równie trudno uchwytna jak zasady krykieta. Nie można jednak zostać gentlemanem nie mając zrozumienia dla celowości błahostek i zasad krykieta.

Wszystko ma swoje granice. Być może ma rację Rorty mówiąc, że są to granice dobrego smaku. Kto w dzisiejszych czasach może traktować poważnie pięknoduchów, którzy trawią życie na doskonaleniu talentów konwersacyjnych, uważają, że to najwyższy rodzaj ludzkiej aktywności i że to usprawiedliwia ich apanaże? Dla konwersacji zabójcza jest repetytywność, zaraz potem pojawia się jej pustota. Jeżeli nie napływają do konwersacji nowe tematy i osoby, zaczyna być ona nużąca, co zdarza się tym łatwiej, że aby zostać dopuszczonym do konwersacji gentlemanów, trzeba przebić się przez gruby

---

[12] W: *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London 1962, s. 197-247.

mur konserwatywnego obyczaju i śmiesznej arystokratycznej pretensjonalności. Powtarzane w cyklu tygodniowym te same dowcipy i figury potrafią nudzić nawet samych Anglików. Nie bez powodu D. H. Lawrence wołał o przyjaciołach Bertranda Russella z grupy Bloomsbury, że oni wszyscy są „martwi, martwi, martwi". Irracjonalista i „pornograf" Lawrence nie był wszakże „one of us", do jakich należą prawdziwi Anglicy, mógł się więc mylić. Jednak niektórzy zaczynają tracić entuzjazm do konwersacji nawet w samym Oxfordzie, co jest z pewnością oznaką nadchodzącego upadku cywilizacji w znanym nam dotychczas kształcie. Słynne oxfordzkie Pitt Rivers Museum jest najbogatszą kolekcją dzieł kultury materialnej ludzkości z różnych epok i regionów świata. Jest tam prawie wszystko, co wymyśliła ludzka głowa, w tym również trofea łowców głów – wypreparowane, zasuszone i pomniejszone ludzkie głowy, które wojownicy ucinali swoim wrogom i po odpowiednim przygotowaniu wieszali przed szałasem. Pewnego dnia zagadnąłem o nie jednego z oxfordzkich donów. Odrzekł: „Te głowy są tu w Oxfordzie już od wielu lat. Każdego wieczora zasiadają z nami do konwersacji przy high table".

Jacek SALIJ OP

EUROPA – BŁOGOSŁAWIEŃSTWO CZY PRZEKLEŃSTWO ŚWIATA?

Nie można ani praw człowieka, ani innych duchowych wartości naszej europejskiej cywilizacji przekazywać skutecznie bez odniesienia do tego, co ostateczne.

Rozstrzygające dla samego znaczenia wyrazu „Europa" wydaje się pytanie: Po co w ogóle mówimy o Europie? Na przykład u Maurice'a Schumanna wyraz „Europa" streszczał jego wiarę w to, że mimo dwóch koszmarnych wojen światowych możliwe jest pojednanie między Francuzami i Niemcami, a wyniszczające rywalizacje między narodami da się zastąpić wzajemną współpracą.

Kiedy zaś Paweł VI postanowił świętego Benedykta ogłosić patronem Europy, chciał przestrzec w ten sposób przed zamknięciem idei Europy w kręgu samych tylko interesów gospodarczych i politycznych, przypomnieć o jej chrześcijańskich fundamentach. Z kolei gdy Jan Paweł II ogłosił patronami Europy świętych Cyrylą i Metodego, było to przypomnienie, że chrześcijaństwo, które ukształtowało Europę, ma również swoją tradycję wschodnią i że wobec tego nie wolno duchowego obszaru Europy ograniczać do krajów związanych z tradycją chrześcijaństwa zachodniego.

Jednak wyraz „Europa" używany jest również jako parawan, za którym usiłuje się ukryć jakieś tendencje partykularne. „Cóż to jest Europa?" – rozzłościł się Bismarck, kiedy ambasador brytyjski użył tego wyrazu w swojej argumentacji politycznej – „Zawsze słyszałem wyraz Europa z ust tych mężów stanu, którzy chcieli coś uzyskać od obcego mocarstwa, czego nie ośmielali się żądać we własnym imieniu"[1]. Niezależnie od tego, czy Bismarck miał rację w tej konkretnej rozmowie (bo akurat tym razem chyba jej nie miał), to jednak samo zjawisko nadużywania idei Europy zauważył i nazwał z właściwą sobie przenikliwością.

Natomiast zupełnie fałszywie brzmi odwoływanie się do idei Europy przez zwolenników moralnego permisywizmu, gdy używają argumentu, że ustawa chroniąca dziecko poczęte narusza standardy europejskie, legalizacja zaś małżeństw homoseksualnych byłaby dostosowaniem się prawa krajowego do tychże standardów. Tego rodzaju argumenty stanowią akt duchowej agresji, po-

---

[1] H. Wereszycki, *Niewygasła przeszłość*, Kraków 1987, s. 375.

równywalny z aroganckim przywłaszczeniem sobie przez bolszewików prawa do uosabiania wszystkiego, co postępowe.

Zauważmy, że te i podobne nadużycia samej idei Europy biorą się stąd, że Europejczykom niemal powszechnie kojarzy się ona pozytywnie. Nie powoływano by się na standardy europejskie w trakcie takich czy innych agresji ideologicznych, gdybyśmy – jako Europejczycy – nie dopracowali się budzących respekt standardów w odniesieniu do praw obywatelskich, wolnej prasy, praw przysługujących mniejszościom narodowym czy religijnym itp. Nie maskowano by hasłem „Europa" partykularnych celów politycznych, gdyby nie stanowiło ono przeciwieństwa egoistycznych partykularyzmów i nie niosło w sobie obietnicy coraz głębszego urzeczywistnienia ideałów uniwersalizmu.

Po uwagach na temat tonu, w jakim należy pytać o Europę, postawmy samo pytanie: C o t o j e s t E u r o p a? Chodzi nam, rzecz jasna, o treść duchową tego pojęcia. Otóż zaproponowałbym następującą odpowiedź: Europa jest to cywilizacja wyrosła z chrześcijaństwa, ale wystarczająco wobec niego autonomiczna, ażeby jej realny wpływ na inne cywilizacje i religie nie natrafiał na te bariery „immunologiczne", na jakie natrafia samo chrześcijaństwo. W ten sposób cywilizacja europejska jest pierwszą i, jak dotychczas, jedyną cywilizacją w dziejach ludzkości, która ma szanse stania się cywilizacją uniwersalną.

Dystans wobec chrześcijaństwa ukształtował się w naszej cywilizacji szczególnie w ciągu ostatnich trzech stuleci, tzn. począwszy od epoki Oświecenia. Zarazem właśnie w tym czasie cywilizacja nasza zaowocowała dwoma rodzajami wartości o atrakcyjności praktycznie powszechnej. Po pierwsze, dzięki bezprecedensowemu rozwojowi nauk przyrodniczych t e c h n i k a gruntownie zmieniła materialne wymiary ludzkiego życia. Po wtóre, Europejczycy uświadomili sobie, jak nigdy dotąd, powszechność i niezbywalność p r a w c z ł o w i e k a. Między innymi wypracowali demokratyczne formy aktywności społecznej i organizacji politycznej, utworzyli wielorodne i szeroko rozciągnięte parasole ochronne nad ludzką słabością – poprzez rozwój medycyny i psychiatrii, system ubezpieczeń społecznych, powszechną dostępność szpitali oraz innych instytucji służących człowiekowi słabemu i potrzebującemu pomocy.

Źródłowo wszystkie te osiągnięcia zawdzięcza Europa chrześcijaństwu (cywilizacyjnie rzecz biorąc, chrześcijaństwo jest to organiczny efekt spotkania się duchowości biblijnej z myślą grecką i rzymską organizacją). Zauważmy jednak, że Europa ściśle chrześcijańska miałaby nikłe szanse promieniowania takimi swoimi wartościami, jak świadomość powszechnych praw człowieka, wartość tolerancji czy demokratycznej formy rządów. I być może Opatrzność dlatego właśnie dopuściła do częściowej dechrystianizacji Europy, aby ta częściowo zdechrystianizowana Europa dokonała częściowej, na razie anonimowej, chrystianizacji całego świata.

Nadszedł jednak czas, aby wreszcie zauważyć i próbować przezwyciężyć tę głęboką wadę naszej cywilizacji, która doprowadziła do częściowej dechrystianizacji Europy. Jak to często bywa, również ta wada jest w gruncie rzeczy zdeformowaną zaletą. Mam na myśli wszczepioną naszej cywilizacji przez Ewangelię zdolność zauważania swoich grzechów i słabości, dokonywania samokrytyki i nawracania się. Otóż ta błogosławiona zdolność potrafi się niekiedy wynaturzyć aż do wyparcia się własnej tożsamości, aż do nienawiści swoich duchowych korzeni.

Komunizm i postmodernizm to dwa najnowsze przejawy tej trapiącej Europę już od kilku stuleci skłonności do autodestrukcji. Wielu już o tym pisało, ale wciąż jest to zjawisko mało zauważane. „Zagadka komunizmu intelektualistów zachodnich: fanatyczna awersja do własnej kultury – przywołuję tu spostrzeżenie Aleksandra Wata[2] – pewność wewnętrzna, że ta cywilizacja, że to społeczeństwo jest spaczone, obłudne, złe – i stąd imperatyw magiczny szukania czystości w cywilizacji odmiennej, przeciwstawnej".

Wprawdzie, jak wspomniałem, ta właśnie wada prawdopodobnie umożliwiła naszej Europie szerokie rozpowszechnienie w świecie świadomości praw człowieka oraz podstawowych idei demokratycznych. Zarazem jednak oderwanie tych wartości od ich chrześcijańskich fundamentów pozbawia je najważniejszego uzasadnienia i wcześniej czy później prowadzi do ich negacji.

„Pojęcie prawa, podobnie jak pojęcie prawdy – trudno się tu nie zgodzić z Robertem Spaemannem – jest wciąż pojęciem skrycie teologicznym; dostrzegał to Nietzsche, dla którego historyzm był jedynie pierwszą z postaci nadciągającego nihilizmu. Radykalny relatywizm kulturowy, ostatnia z postaci europejskiego uniwersalizmu, znosi się sam. [...] Skoro Europa wyrzekła się substancjalnych, wewnętrznych podstaw swego uniwersalizmu, powszechne domaganie się tolerancji i praw człowieka może więc zostać odrzucone jako przejaw nieuzasadnionego europocentryzmu"[3].

Na razie nie wiadomo jeszcze, czy obecne promieniowanie Europy wartościami humanistycznymi i demokratycznymi okaże się dla świata błogosławieństwem czy przekleństwem. Faktem jest, że tymi wartościami Europa już realnie promieniuje, i faktu tego nie zdołają już unieważnić ani irańska rewolucja, ani inne demonizowanie naszej cywilizacji jako rzekomo do gruntu bezbożnej i zepsutej. Co więcej, fakt ten zapowiada wielkie trzęsienia ziemi, jakie w ciągu najbliższego stulecia czekają prawdopodobnie wszystkie bez wyjątku pozachrześcijańskie cywilizacje i religie.

Albowiem jak się wydaje – tu znów powołam się na Spaemanna – nie można ani praw człowieka, ani innych duchowych wartości naszej europej-

---

[2] A. Wat, *Dziennik bez samogłosek*, Warszawa 1990, s. 82.

[3] R. Spaemann, *Uniwersalizm czy europocentryzm*, w: *Europa i co z tego wynika?*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 335.

skiej cywilizacji przekazywać skutecznie bez odniesienia do tego, co ostateczne. „Kiedy Europa przestaje eksportować swą wiarę, wiarę, że – by zacytować Nietzschego – «Bóg jest prawdą i że prawda jest boska», wówczas w sposób nieunikniony eksportować musi swą niewiarę, czyli przekonanie, że nie istnieje żadna prawda i żadne prawo, że nie istnieje dobro. Tertium non datur.

[...] Pytanie brzmi: czy Europa może pogodzić ze swoją samoświadomością i przyjąć odpowiedzialność za zniszczenie wszystkich tradycyjnych kultur poprzez rozpowszechnienie naukowego uprzedmiotowienia świata i celowo racjonalnej organizacji życia, zachowując zarazem to, co jako jedyne może usprawiedliwić albo przynajmniej wynagrodzić to zniszczenie: ideę Bezwarunkowego. Ta idea jest w swym jądrze i w swym początku ideą Boga.

[...] Skoro Europa, rozmyślnie czy nie, stworzyła taką cywilizację, musi teraz zająć się upowszechnieniem tych idei, bez których jej misjonarski zapał przynieść może tylko powszechne odczłowieczenie człowieka. Skoro wyeksportowała truciznę, zobowiązana jest wysłać w ślad za nią odtrutkę. [...] Bez idei tego, co bezwarunkowe, Europa jest tylko geograficznym pojęciem. Dodajmy – nazwą miejsca, w którym rozpoczęła się likwidacja człowieka”[4].

Krótko mówiąc, chodzi tu o przyszłość tej globalnej wioski, w jaką coraz wyraźniej przemienia się nasza ziemia. Albo w ślad za tym, czym Europa już promieniuje, przyjdzie zakładanie fundamentów pod te wartości – co praktycznie oznaczałoby, że chrześcijaństwo przełamie wreszcie swój status jednej z wielkich religii świata i wiara w Chrystusa rozprzestrzeni się na wszystkie religie i cywilizacje[5], europejskiej nie wyłączając. Albo też obecne promieniowanie Europy na cały świat doprowadzi do takiej „ohydy spustoszenia” (por. Mt 24, 15), o jakiej od stworzenia świata jeszcze nie słyszano.

Owa „ohyda spustoszenia” to realne niebezpieczeństwo, jakie stanęło również przed samą Europą i jej poszczególnymi częściami, a nawet przed każdym poszczególnym Europejczykiem. Zapewne czekają nas jeszcze bardziej nasilone pokusy, żebyśmy uwierzyli raczej w jakieś potęgi bezosobowe (np. w nieuchronność tzw. postępu czy nieomylność aktualnie dominujących opinii) niż w Boga żywego. Zapewne niejeden jeszcze raz wierność Bogu żywemu będzie się wydawała czymś równie beznadziejnym i zaściankowym, jak opór Machabejczyków przeciw potężnemu naporowi zwyciężającego wszędzie pogaństwa (por. 1 Mch 1, 41-43).

W takich sytuacjach warto sobie przypomnieć słowa Pana Jezusa: „Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mt 10, 22).

---

[4] Tamże, s. 338, 341.

[5] Por. esej A. Toynbee, *Chrześcijaństwo i cywilizacja*, w: tenże, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991, s. 154-171.

Ks. Jerzy SZYMIK

KINO POŁOWY LAT DZIEWIĘĆDZIESIĄTYCH – POSTMODERNIZM I OKOLICE

Pewien typ filmu, pewien typ artystycznego credo są bez wątpienia znakami skrajnego wyczerpania, jakiegoś „post-post". Artysta rezygnujący z poszukiwania prawdy o rzeczywistości sięga zawsze po pseudobroń szyderstwa.

Piszę w lutym 1996 roku, w dniach, kiedy coraz głośniej o najnowszym filmie Mathieu Kassovitza – *Nienawiść*. „Kino przedmieść" (gatunek bez wątpienia postpostmodernistyczny) przeżywa swój boom. Więc Kassovitz umieszcza akcję w obskurnych blokowiskach podparyskiego Muguets zamieszkałych głównie przez imigrantów. Rzeczywistość odmalowana tylko dwubarwnie (na czarno-białej taśmie) znajduje się we władaniu czterech sił: frustracji, agresji, rozpaczy i – tytułowej – nienawiści. Reżyser odwołuje się do metafory człowieka spadającego z pięćdziesiątego piętra, który lecąc powtarza, robiąc dobrą minę do złej gry: „na razie wszystko w porządku, na razie wszystko w porządku". A przecież – powiada Kassovitz – nieważne, jak się spada, ważne, jak się ląduje.

Chodzi więc o wiwisekcję społeczeństwa w stanie spadania. Voilà... Na wysokości którego piętra jesteśmy?

Na początku lat dziewięćdziesiątych – czyli dekady, w której magiczne słówko „postmodernizm" robi karierę doprawdy zawrotną i służy, z grubsza rzecz biorąc, jako wytrych do otwierania skomplikowanych mechanizmów wszystkich tych zjawisk, które są względnie nowe, nie zdefiniowane, niezrozumiałe, potencjalnie jednak groźne – dokładnie 10 maja 1990 roku, Czesław Miłosz wygłaszał wykład w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego pod prowokacyjnym tytułem: *Przeciw poezji niezrozumiałej*. Znalazła się w nim między innymi uwaga metodologicznie wysoce przytomna dla czasu zalewu bełkotu postmodernistycznego i o postmodernizmie: „czymże jest [...] nowoczesność? Przeciwstawia się dzisiaj postmodernizm modernizmowi, co jednak zdaje się zmierzać do przekreślenia oczywistej ciągłości". A przecież, dodajmy, „to" się ani nie zaczęło wczoraj, ani też nie skończy jutro. Najważniejsze jednak – w moim przekonaniu – partie wykładu noblisty polegały na sformułowaniu zasad przyjmowanych „wiednie" bądź „bezwiednie" przez artystę „zbuntowanego i izolowanego", czyli – umówmy się – postmodernistycznego (według

Miłosza ciągłość jest zachowana, bo „rzecz" jest prostą kontynuacją francuskiego symbolizmu).

„Jakież to zasady? Po pierwsze, odnowiona została odraza Horacego do tłumu «odi profanum vulgus» – «nienawidzę bluźnierczego [bo można to i tak przetłumaczyć] tłumu». Wiersz i każde dzieło sztuki, a więc wytwór ludzkiego umysłu i ludzkiej ręki, uzyskuje pozycję nadrzędną, jest zaliczane do sacra, w przeciwieństwie do profana. I przez to jego twórca zostaje obdarzony godnością równą kapłańskiej. Taka jest podstawa wszelkich eksperymentów formy, czyli poezji «niezrozumiałej». Rzeklibyśmy, że im mniej zrozumiała, tym lepiej, bo odgradza w ten sposób od niepowołanych.

Po drugie, przyjmuje się, że nic nam nie wiadomo, jakoby człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, upadł i w pewnym momencie swoich dziejów został odkupiony przez wcielenie się Syna Bożego. Ewolucja życia na ziemi nie pozwala na zakreślenie granicy pomiędzy człowiekiem i innymi gatunkami ssaków. Historia nie jest stopniowym spełnieniem się intencji Bóstwa, a dobro i zło nie posiadają żadnego metafizycznego fundamentu. Człowiek wznosi się ponad siebie tylko w sztuce".

Czy (jak? na ile?) zasady te są wbudowane w fundament kina epoki postmodernizmu? Nasza wstępna teza brzmi: pierwsza zasada – niekoniecznie (vulgus profanum jest jednak potrzebny po to, by kupił bilety), druga – nierzadko. Wesprzyjmy teraz naszą tezę notkami z obserwacji najnowszego postmodernistycznego kina.

Jeszcze tylko krótka wyprawa w lata osiemdziesiąte. Oto przypomniana niedawno przez telewizję *Purpurowa róża z Kairu* (rok 1985) Woody Allena. „Urok wyobrażonego, przeciwstawiony dolegliwościom życia, jest powtarzającym się tematem moich filmów" – powiedział reżyser swego czasu w Cannes. A więc kino jako projekcja marzeń, ale i świadectwo ich złudności w zderzeniu z „twardą rzeczywistością". Allen parodiuje, tworzy pastisze, pokpiwa i ironizuje. Z wyczuwalną jednak sympatią wobec swoich bohaterów.

Mija dziesięć lat, Paul Verhoeven kręci *Showgirls*. Jacek Szczerba pisze o filmie następująco, a dodajmy, że nie jest to film zakwalifikowany do sortu pornograficznego: „«Showgirls» to film dla widzów o jasno sprecyzowanych upodobaniach. Ktoś pragnie nagich kobiet okręcających się perwersyjnie dokoła śliskich drążków – proszę bardzo, dostaje je. Komuś śni się kopulacja w basenie – nie ma sprawy. Ktoś ma ochotę na lesbijskie pląsy dwóch niewiast albo mocno nieparlamentarne dialogi – i tego nie zabraknie, w myśl zasady: klient nasz pan..." Film jest promowany za pomocą „reklamy totalnej", a producenci zapewne liczą na pieniądze masowego widza, byle tylko obudzić w nim „ukryty w zakamarkach duszy nagi instynkt". Mówiąc prosto i z brutalną szczerością: finasowo opłaca się żerować na tym, co ciemne w zakamarkach duszy.

Przynęta Bertranda Taverniera jest – podobnie jak wspomniana wyżej *Nienawiść* Kassovitza – filmem o najnowszej generacji francuskiej młodzieży.

Jest gorzki, bo na gorzkich oparty konstatacjach. Prawda o życiu podglądanym filmową kamerą jest, niestety, groźna, choć banalna: nieważne jest ani „być", ani „wiedzieć". Ważne jest „mieć". „Gdybyś lepiej wyglądał, może byłabym z tobą, a nie z Erikiem" – mówi Nathalie do Bruna. W innej sekwencji dziewczyna zakłada na uszy walkmana, by nie słyszeć rzężenia zabijanego człowieka. Auto, tenis, telewizja, seks. Więcej nie trzeba.

Ken Loach jest niewątpliwie reżyserem wybitnym, sprawnym warsztatowo, obdarzającym współczuciem i sympatią swoich bohaterów. A jednak, moim zdaniem, jego *Ziemia i wolność* jest filmem bardzo niebezpiecznym, o zatrutej „podszewce". Otóż Loach robi wszystko, by zawrócić rzekę kijem, czyli odbudować (ocalić?) mit rewolucji socjalistycznej. Wypada się zgodzić z twierdzeniem Tadeusza Sobolewskiego, że film jest „elegią na cześć zawiedzionej wiary prostych ludzi w rewolucję, która odmieni świat", a sam Loach „z religijnym zapałem poszukuje «człowieka naturalnie socjalistycznego»". W tym sensie film jest nieprawdziwy i straszny, wręcz okrutny, bo obiecujący po raz któryś w tym stuleciu nadzieję fałszywą. Mówi nieprawdę o hiszpańskiej „la guerra civil", o przelewaniu krwi „dla sprawy", o rewolucji jako takiej. Dlatego też mróz przechodzi po plecach, kiedy Loach powiada na konferencji prasowej w Cannes z uśmiechem na ustach: „zróbmy to lepiej za drugim razem". Niestety, nie jest to wypowiedź dotycząca robienia filmów...

Całkowite zaćmienie Agnieszki Holland jest filmem wymyślonym i nakręconym całkowicie z „prądem". Opowiada o relacji pomiędzy francuskimi poetami Paulem Verlaine'em i Arthurem Rimbaudem. Wątek gejowski, destrukcja, obsesja, nienasycenie. Promocja w artystyczno-homoseksualnych dzielnicach Nowego Jorku, Los Angeles i San Francisco. I tu – uwaga! – niespodzianka: prawie cała krytyka mówi o filmie źle. Oto trzy smakowite kawałki: „Czyżby ktoś miał złowieszczy zamiar ośmieszyć uczuciowy związek pomiędzy dwojgiem mężczyzn?" („The Village Voice"). „«Jedyną rzeczą nie do zniesienia jest to, że wszystko można w końcu znieść» – mówi w tym filmie Rimbaud. Szczęśliwiec, oszczędzono mu oglądania *Całkowitego zaćmienia*" („New York Post"). „*Całkowite zaćmienie* okazało się całkowitą klapą" (Z. Basara).

W listopadzie 1995 roku odbył się VI Międzynarodowy Sztokholmski Festiwal Filmowy, który już od kilku lat prezentuje „młode kino atlantyckie". Opinia krytyki była zgodna: można było w tym roku obejrzeć filmy wyprodukowane przez „dzieci Tarantino, Lyncha i Stone'a". Wszystkie (prawie) były zrobione według zasady „im gorzej, tym lepiej". „Kino pogańskie" – ochrzcił ten typ filmu Mateusz Werner. Ridley, Rodriguez, Newby, Giannaris... Czyli amoralność jako klucz do współczesności, nihilizm, bezradność wobec zła, epatowanie śmiercią. Być może rację ma Anita Piotrowska, twierdząc, że oni „wiedzą o widzu coś, czego on sam o sobie nie wie. Dlatego prowokują". Podejrzewam jednak, że prawda jest prostsza. I bardziej miałka, i bardziej komercyjna.

Nasi nie zostają w tyle (patrz Holland). Krewnych Tarantino w polskim kinie nie brakuje. Pewien typ filmu, pewien typ artystycznego credo (Piwowski: „film to tylko odmiana masturbacji, jak każda sztuka") są bez wątpienia znakami skrajnego wyczerpania, jakiegoś „post-post". Artysta rezygnujący z poszukiwania prawdy o rzeczywistości sięga zawsze po pseudobroń szyderstwa.

Coś (nieodwołalnie?) pękło w strukturze świata – zdaje się mówić kino. Robi to na różne sposoby: szeptem i krzykiem, naiwnie i perfekcyjnie, nachalnie i subtelnie, wulgarnie i szlachetnie. „Coś się stało", *Something happened* – trawestując tytuł głośnej, wznowionej ostatnio u nas powieści Josepha Hellera, autora *Paragrafu 22*. Na pytanie „co?" odpowiada *Forrest Gump* w słynnych scenach poświęconych „bezinteresownemu joggingowi": „shit happened" – choć odpowiedź ta jest wieloznaczna, a film na pewno nienihilistyczny, daleki od prymitywnej wulgarności. A jednak... Leży przede mną tomik wierszy młodej śląskiej poetki Barbary Gruszki-Zych. Opowiada o dniach przeżywanych tu i teraz, o pięknie i bólu, o miłości i walce, o trudzie człowieczeństwa i macierzyństwa. Bez szyderstwa i ironicznych podwójnych cudzysłowów. Nosi tytuł – jeszcze raz uwaga! – *Nic się nie stało*.

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych Samuel Fuller nakręcił film pt. *Dresser pour tuer* według opowiadania R. Gary'ego *Chien blanc*. „Wytresowany do zabijania" – to pies, śliczny, szary wilczur, miły, serdeczny, przywiązany do właścicieli. Ale od szczenięcia wytresowany przez białego rasistę do zagryzania ludzi o czarnym kolorze skóry. Pies na co dzień łagodny jak baranek, zamieniał się w bestię, kiedy jego nozdrza wyczuły woń Murzyna... Owo „coś", które się stało z naszym światem, być może zupełnie nieźle ilustruje fakt, że piętnaście lat po filmie Fullera Oliver Stone robi głośny obraz pt. *Urodzeni mordercy*. Już nie pies, ale człowiek, który nie potrzebuje tresury, by zabijać. Wystarczy, że się urodził.

Wśród postmodernistycznych kolaży, powtórzeń i magmy powstają jednak nieustannie filmy wielkie. Może one też stanowią integralną cząstkę „postmodernist paradigm" i sytuacja jest bardziej złożona, niż się pozornie wydaje? „Fascynowało mnie od początku, jak zachowują się ludzie nie mający żadnej wiedzy o naturze miłości. Co jest istotą wzajemnego przyciągania? Jak ono rośnie, rozwija się? Jak nabiera erotyzmu? Jak staje się seksualne? Jak nas przerasta i zyskuje charakter duchowy?" – mówiła Jane Campion o swoim *Fortepianie*. A sam film postawił te pytania jeszcze głębiej. Jest w tych pytaniach program par excellence antypostmodernistyczny. Dlaczego? Po prostu: postmodernizmu te problemy nie interesują. A jeśli nawet, to nie wypada ich stawiać bez pastiszu. Choć głód sensu i tęsknota za prawdą pozostają przecież zawsze te same, stare jak rodzaj ludzki. Nawet jeśli podszyte zwątpieniem albo rozpaczą.

„Formalna wirtuozeria podszyta niepewnym, gubiącym się myśleniem" – czyżby to była cecha główna „najwybitniejszych" (a może tylko najgłośniejszych?) osiągnięć kina najnowszego? Nawet jeśli tak, jeśli pod adresem filmów, którymi jesteśmy karmieni pod koniec wieku, pojawiają się dziesiątki zarzutów (z najpoważniejszymi włącznie), nawet jeśli owo filmowe „okno" na świat dramatycznie „pęka w postmodernistyczny kalejdoskop cytatów, konceptów formalnych, wizualnych fajerwerków", to jednak zgadzam się bez zastrzeżeń z tezą Piotra Wojciechowskiego: „kino powinno przyciągać uwagę krytyki, być przedmiotem refleksji socjologicznej i filozoficznej. Lustro kina odsłania bowiem stan naszej cywilizacji, rządzące nią paradygmaty, dominujące siły i mody. Ikona ekranu jest źródłem wiedzy o tym, jakie bóstwa królują we współczesności, na jakiej resztówce przestrzeni metafizycznej gospodaruje jeszcze nasza duchowość".

Kino mówi rzeczy ważne i przenikliwe o stanie naszego świata i o nas. Świadoma marginalizacja dzisiejszego filmu lub jego odrzucenie (choćby ze szlachetnych powodów) byłyby czynami klasycznie postmodernistycznymi (nic się tak naprawdę nie liczy, sami sobie poradzimy z tym światem). „Nasza posługa wymaga waszej współpracy, bo jak wiecie, polega ona na głoszeniu i przybliżeniu umysłom i sercom świata ducha, świata tego, co niewidzialne i czego nie można nazwać. Wy umiecie znaleźć formy przystępne i zrozumiałe dla rzeczy niewidzialnych – to wasz zawód i wasze powołanie. Wasza sztuka polega właśnie na porywaniu skarbów ze świata ducha i przyodziewaniu ich w słowa, barwy, formy – w dostępność dla ludzi. I to nie taką, o jaką ubiega się nauczyciel logiki czy matematyki. [...] Wy macie jeszcze ten przywilej, że możecie w samym akcie, w którym czynicie świat ducha przystępnym i zrozumiałym, zachować jego niewysłowioność, jego transcendencję, jego tajemnicę oraz konieczność dochodzenia do niego z łatwością i równocześnie z wysiłkiem. Jeśli zabraknie nam waszej pomocy, nasza posługa stanie się jąkaniem i czymś niepewnym".

Te słowa wypowiedział Paweł VI do artystów zgromadzonych w kaplicy Sykstyńskiej. Był rok 1964. Nie wiem, czy Paweł VI znał kino sobie współczesne, ale postmodernizm stawiał wówczas pierwsze nieśmiałe kroki. Nie wiem też, czy Papież wypowiedziałby te same słowa dzisiaj, w roku 1996. Być może brzmiałyby one inaczej. Ale na pewno jest w tych porywających, pokornych zdaniach moc. Także światło, wręcz coś terapeutycznego – i dla ludzi sztuki (kina), i dla tych, którym droga jest ewangelizacja. O ile dobrze rozumiem słowa Papieża, chodzi o to, by były to te same osoby.

POLSKA RODZINA, RODZINNA EUROPA, RODZINA CZŁOWIECZA

Ks. Piotr PAWLUKIEWICZ

PRZESŁANIE POLSKIEGO BOŻEGO NARODZENIA 1995 ROKU[1]

Przed sześciu laty wydawało się nam, że z dnia na dzień wejdziemy do Ziemi Obiecanej, ale „morze czerwone" zbyt głęboko rozlało się w sercach wielu Polaków. I nie łudźmy się. Nasze wędrowanie, podobnie jak to miało miejsce w historii Izraela, potrwa nie mniej niż kilkadziesiąt lat. I to jeżeli będziemy solidnie duchowo pracować.

Minął kolejny rok i znów stajemy przy betlejemskim żłóbku. W świątecznych jasełkach, które są tak mocno związane z tradycją Bożego Narodzenia, przewija się zazwyczaj motyw składania darów. Wszyscy, którzy przychodzą oddać hołd Jezusowi, składają u stóp Świętej Rodziny to, co mają najlepszego. My także u schyłku roku 1995 stajemy przy żłóbku Pana Jezusa i pragniemy złożyć nasze dary. I jesteśmy przy tym jakoś dziwnie zamyśleni...

Wypowiadając słowo „my", mamy na myśli tych, którzy kochali Kościół-Matkę przed rokiem '89 i tej Matki się nie wyrzekli. Którzy jadąc do Włoch potrafią zabrać ze sobą znicze na groby polskich żołnierzy na Monte Cassino, a nie biorą wódki, by handlować nią w niedzielę przed kościołem polskim w Rzymie. Mam na myśli tych, którzy Herodom nie biją brawa. Mówią „nie", nawet jeśli przez to tracą. Dlaczego chcę dzisiaj zwrócić się szczególnie do tych ludzi? Bo święta Bożego Narodzenia spędza się wśród najbliższej rodziny...

Zawsze przynosiliśmy do żłóbka to, co było w naszych sercach. W roku 1980 – radość wiatru od morza, w 1981 – upokorzenie grudniowej nocy. A dziś? Jak trudno nazwać to, co dziś przynosimy. Jest w tym bowiem jakiś smutek, którego do tej pory nie doświadczyliśmy.

Stoimy przy stajence betlejemskiej i wielu z nas zmaga się ze zniechęceniem. Wpatrujemy się w Dzieciątko z zapytaniem: „I co Ty nam dziś możesz powiedzieć, Panie Jezu, w to tegoroczne Boże Narodzenie?" A Jezus swoim niemowlęcym płaczem, uśmiechem przypomina nam, że choćby matka zapomniała o swoim niemowlęciu, to Bóg będzie o nas pamiętał. Stajnia betlejemska przypomina nam na nowo prawdę, że tam, gdzie zapadła najciemniejsza noc, noc ludzkiej nieżyczliwości i egoizmu, który zamknął drzwi przed Józefem i Maryją, tam właśnie zrodziły się Światło i Prawda.

---

[1] Homilia radiowa wygłoszona 25 XII 1995 roku w Kościele św. Krzyża w Warszawie.

Ale mały Jezus mówi nam coś jeszcze. Kiedy leży w kołysce, to wszystko jeszcze przed Nim. Już zaraz będzie musiał uciekać przed Herodem. Potem czas Nazaretu. Za trzydzieści lat wyruszy na drogi Palestyny. Jeszcze przed Nim cuda, uzdrowienia, setki nauk. Wreszcie krzyż. I dopiero potem przyjdzie czas chwały. Ale na razie to wszystko jeszcze przed Jezusem. I będzie się ta historia dokonywać dzień po dniu. Nic nie zostanie pominięte, choć niecierpliwi i pragnący sukcesu apostołowie będą Go namawiać, by ominął Golgotę. Ale nie. Pierw wszystko musi się stać. Jak mówi Kohelet: „Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem. Jest czas [...] sadzenia i czas wyrywania tego, co zasadzono [...] czas burzenia i czas budowania, czas płaczu i czas śmiechu" (3, 1-4).

To przesłanie Bożego Narodzenia Anno Domini 1995 jest dla nas Polaków bardzo ważne. Jeśli nie rozumiemy tego, o czym mówi stajenka, że to, co mocne i trwałe, wzrasta powoli, to możemy jeszcze raz przeżyć głęboki zawód. Przed sześciu laty wydawało się nam, że z dnia na dzień wejdziemy do Ziemi Obiecanej, ale „morze czerwone" zbyt głęboko rozlało się w sercach wielu Polaków. I nie łudźmy się. Nasze wędrowanie, podobnie jak to miało miejsce w historii Izreala, potrwa nie mniej niż kilkadziesiąt lat. I to jeżeli będziemy solidnie duchowo pracować, odbudowując serce po sercu. Nie dajmy się nabrać na cudowne skróty. Bo może już niektórzy wrócą do świątyń, by zaśpiewać „Ojczyzno ma...". Jeśli tak zawieje wiatr, to może zdarzyć się, że wrócą. Nawet z dnia na dzień. Ale pamiętajmy, że od Niedzieli Palmowej do Wielkiego Piątku droga bardzo krótka. Od pamiętnych dni papieskich pielgrzymek do Polski minęło przecież tak niewiele lat...

W Polsce wieją wiatry różnego rodzaju nastrojów, upodobań czy nawet mody. Na tym tle radością wielką napełnia to, co się wydarzyło w Betlejem. Oto rodzi się Ktoś, kto będzie budował dom na skale. Odporny nawet na wichury. A będzie to czynił krok po kroku, niczego nie pomijając. A początek wędrowania z Chrystusem to właśnie stajnia i słowo „pokora", które tak mocno się z nią wiąże. Pokora wobec Prawdy. Pokora pokłonu trzech króli i pastuszków. Wejście w nią to pierwszy krok na tej drodze. Trzeba być na tyle pokornym, by przyjąć imię ucznia Pańskiego. To uderza mnie zawsze. Ja, ksiądz nauczający innych, jestem i powinienem być nieustannie uczniem Pana Jezusa. Tak nazywano apostołów – uczniowie Pańscy. Każdy chrześcijanin, przełożony wspólnoty religijnej, ojciec rodziny, powinien przez całe życie pozostawać uczniem. A uczeń to taki człowiek, który pyta, szuka, zastanawia się. Po wyborach, gdy rozmawiałem z wieloma osobami, to zauważyłem, że prawie wszyscy mieli dokładną diagnozę tego, co się w tym kraju stało i dlaczego tak się stało. Różni ludzie mieli niekiedy bardzo odmienne spojrzenia, ale każdy subiektywnie wiedział, jak jest i jak być powinno. Tak niewielu mówiło: „Nie rozumiem, nie wiem, muszę to przemyśleć, wyciągnąć wnioski". Być uczniem Jezusa i prosić Go, by wytłumaczył nam

świat, w którym żyjemy. By wytłumaczył nam jeszcze raz, zaczynając od stajenki.

Przy świątecznych stołach, wśród rodziny, bliskich, rozmawiamy zazwyczaj o naszych codziennych sprawach. I dziś zapewne będziemy się pytać, analizować, dlaczego tak się stało, jak się stało. Tyle już było rozmów na ten temat, analiz socjologicznych, wzajemnego oskarżania polityków. Tylu wśród nas specjalistów od znajdowania winy w drugich. Więc może w chwili, kiedy to Dziecko, które samo jest Prawdą, patrzy nam prosto w oczy, prosto w serca, spróbujmy nieco inaczej odpowiedzieć na pytanie: „Jak do tego doszło?" Bo wielka Polska to miliony konkretnych ludzkich serc. A każdy z nas tak do końca patrzy tylko w to jedno, w swoje serce. Jak więc do tego doszło? Ja, ksiądz, muszę sobie przypomnieć, jak może niestarannie przygotowałem kazanie, powierzchownie potraktowałem rozmowę z wiernym, i powiedzieć sobie: „Tak do tego doszło". Ty siostro zakonna przypomnij sobie, jak może kiedyś zapomniałaś o modlitwie i poście za Ojczyznę, o świadectwie ślubów, i powiedz sobie: „Tak do tego doszło". I wy bracia i siostry przypomnijcie sobie rodzinne kłótnie, nieuczciwości w pracy, na uczelni, i powiedzcie sobie: „Tak do tego doszło". Z pokorą skłońmy głowę, mając na uwadze przede wszystkim własne winy. A inni? A ci winowajcy nie z naszej rodziny? My chrześcijanie nie musimy bez przerwy rozważać win tych, którzy nas oszukują i krzywdzą. Wierzymy bowiem w to, co jest napisane w Księdze Hioba: „Utkwił On swój wzrok w drogę ludzi i widzi wszystkie ich kroki [...] Zna dokładnie ich występki" (34, 21.25). A Kohelet dodaje. „Zarówno sprawiedliwego, jak i bezbożnego będzie sądził Bóg; na każdą bowiem sprawę i na każdy czyn jest czas wyznaczony" (3, 17), a św. Piotr apostoł wyraźnie natomiast zaznacza, jak mamy walczyć z demagogią i propagandą: „Taka bowiem jest wola Boża, abyście przez dobre uczynki zmusili do milczenia niewiedzę ludzi głupich" (1P 2, 15). Poprzez dobre uczynki. Nie przekrzyczymy ich...

Wprost ze stajni Jezus rozpoczyna swoje ziemskie pielgrzymowanie, od ucieczki do Egiptu jadąc w ramionach Maryi na osiołku. To niesamowite – Stwórca Kosmosu wybrał sobie osiołka, by krzyżować plany szatana. Bo Bóg wybiera zawsze to, co głupie w oczach świata. Wybrał także i nas. Nasze możliwości wobec potęgi tych, którzy nie lubią Kościoła, są rzeczywiście podobne niekiedy do sprawności i siły osiołka. Ale przecież to ten sympatyczny zwierzak pomógł Prawdzie uciec przed totalitaryzmem. Teraz też się wymknie z zaciśniętej pętli kolorowej propagandy. Pamiętajmy, że z małych ziaren wyrastają wielkie drzewa, a kropelki rozsadzają twarde skały.

A potem w życiu Jezusa był czas Nazaretu. Trzydzieści lat. Ten czas, z taką pokorą przyjęty przez Bożego Syna, pokazuje, że zanim chrześcijanie staną na mównicach, przed kamerami, zaczną nawracać cały świat, to muszą pierw doświadczyć Nazaretu w swoich rodzinach gdzieś w Gołubiu, w Darłowie, w Bogumiłowicach, w Boguchwale. Mówi się o narodowym pojednaniu, bo

kraj przepołowiony. Ale właśnie program dla Polski to program Nazaretu. Przychodzi do nas Bóg i nie zakłada nowej partii, ale Jego obecność pomiędzy nami może mieć ogromny wpływ na to, co dzieje się wokół nas. Jezus staje się dla nas wręcz jedyną nadzieją. Nadzieją dla Polski.

Ta prawda mocno stanęła mi przed oczami w czasie rozmowy z pewnym księdzem proboszczem. Na terenie jego parafii grupa tak zwanego marginesu społecznego zdemolowała doszczętnie duży supersam. Była to zemsta za to, że właściciel sklepu nie chciał płacić mafii haraczu. Gdy wysłuchałem tej ponurej historii, powiedziałem do mego rozmówcy: „Czy w końcu ludzie jakoś sami się zorganizują, aby przeciwstawić się takiemu bezczelnemu łamaniu prawa w biały dzień?" – „Czy ludzie się zorganizują? – odpowiedział pytaniem ksiądz proboszcz – Ależ przecież oni się cieszą, że ten sklep został zdemolowany. Jego właściciel to jeden z najbogatszych ludzi naszego miasteczka..."

I tak sobie pomyślałem, że patriotyzm zaczyna się wtedy, gdy ktoś cieszy się z tego, iż jego sąsiadowi dobrze układa się w interesach. Cieszy się z tego, że dobrze powodzi się mieszkańcom jego miasteczka czy wsi. Cieszy się, że jego region przeżywa okres rozkwitu, że dobrze się dzieje w całym jego kraju. Patriotyzm zaczyna się od sąsiada. I tu już dotykamy istoty chrześcijaństwa. „Będziesz miłował bliźniego swego..." Chcesz, by w Polsce był porządek, prawo i współpraca? To najpierw musi być porządek, prawo i współpraca w twoim domu, na twojej ulicy. Inaczej się tego nie da osiągnąć. I dlatego mówię, że nauka Jezusa jest podstawą prawdziwego patriotyzmu, prawdziwej pomyślności dla Ojczyzny. On narodził się po to, by wziąć nas za rękę i zaprowadzić do tego, który mieszka obok. Pojednanie narodowe może zacząć się wtedy, gdy gdzieś w Polsce, dziś, w Boże Narodzenie, skłóceni krewni podadzą sobie ręce przy stole, jakaś kobieta pójdzie po miesiącach milczenia do swojej sąsiadki, by zaprosić ją na świąteczne ciasto. Nie było drogi na skróty od Betlejem do wielkanocnego poranka. Musiały się spełnić te wszystkie trzydzieści trzy lata. I dla nas Polaków nie ma drogi na skróty. A następne wybory nie za dwa lata, ale już dziś, przy świątecznym stole. Zanim wybierzemy wartości chrześcijańskie w życiu publicznym, musimy je wybrać w życiu codziennym. Za dwa lata wrzucimy do urn nic innego jak tylko konsekwencje naszej codzienności. Nie kartkami z zakreślonym prawidłowo krzyżykiem zmienimy Polskę, ale powszednim dniem przeżywanym z Jezusem.

Potem w ziemskim życiu Jezusa była góra kuszenia. Jezus powiedział tam szatanowi: „Nie samym chlebem żyje człowiek". Przez tę lekcję też musimy przejść. Dla naszego społeczeństwa będzie ona jedną z najtrudniejszych, bo od nowa musimy się uczyć, co znaczy słowo „godność". Jeszcze nie tak dawno znaczyło ono w tym kraju tak wiele.

Kiedyś widziałem w telewizyjnych „Wiadomościach" wywiad ze strajkującymi robotnikami. Jeden z nich mówił do kamery: „I nie jest dla nas ważne,

panie redaktorze, czy rządzi lewica czy prawica, ten czy inny prezydent. Niech nawet sam diabeł rządzi, byleby pieniądze były".

Pokazał Jezusowi diabeł „wszystkie królestwa świata oraz ich przepych i rzekł do Niego: «Dam Ci wszystko, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon». Na to odrzekł mu Jezus: «Idź precz, szatanie!»" (Mt 4, 8-10). Ilu z nas potknęło się na tej górze. Niektórzy, na widok mglistej iluzji poprawy warunków życia, zgięli kolana. A podobno niektóre zwierzęta od obcego nie wezmą nawet jedzenia. Godność człowieka, Polaka, chrześcijanina. Kto nas tego nauczy, jak nie Jezus i Jego słudzy? Ci, których ciała zakopywano po kryjomu nocą. A przecież także mogli inaczej zagłosować. I żyliby sobie w spokoju.

Wiele ludzi w Polsce przeżywa dziś w swoich sercach mrok i chłód stajni. To samotni i chorzy. Ale to również ci, którym znajomi powiedzieli: „Z twoim sposobem myślenia nie mamy o czym rozmawiać". Ci wyklęci z nowoczesnego, oświeconego świata. Coraz mniej dla nich miejsca. Wyprasza się ich z poszczególnych sektorów życia. Ale bracia i siostry! Jeszcze dość miejsca zostało, aby tam żłóbek wstawić. I zacząć od nowa. Już mądrzej i głębiej. Z cierpliwością wschodzącego ziarna. Pamiętajmy, że to, co zaczyna się w stajni, kończy się chwalebnym tryumfem stu czterdziestu czterech tysięcy wybranych.

W stajni betlejemskiej, wśród rozmów i gwaru
Gdzie król, pasterz, cieśla zbratani ze sobą
był smutny pastuszek, bo przyszedł bez daru
Czy sprzedał, czy zgubił, do dziś nie wiadomo

Gdy inni odeszli z należnym pokłonem
W tę noc przeniknięta pokojem i światłem
To tylko pozostał ze wstydu spalony
Gdzieś w kącie stajenki ten pasterz ostatni

Ręce swe wyciągnął, niezgrabnie się skłonił
Tym znakiem przepraszał, spowiadał swą winę
I wtedy Maryja w kołyskę tych dłoni
Jezusa złożyła, maleńką Dziecinę

Gwiazdy to widziały, co świecą nad nami
Jak Prawda przyćmiła piękno wszystkich bajek
Tak było, jest, będzie, że Pan nad Panami
Ludziom, co nic nie mają, siebie sam wydaje

Wojciech CHUDY

O OSOBIE, KTÓRA JEST DZIECKIEM

Mężczyzna i niewiasta są rozwiniętymi osobami ludzkimi. Tak więc dziecko, które się z nich poczyna, jest również osobą. Decyduje o tym, po pierwsze, „patronat" Boży; po drugie zaś, płodny akt miłosny ludzi gwarantuje, że istnieje ciągłość kategorii bytowej. Osoby poczynają osobę, z osób rodzi się osoba.

„Bóg was miłuje, drogie dzieci!
(*List Ojca Świętego do dzieci w Roku Rodziny*, 1994)

POJĘCIE OSOBY LUDZKIEJ

Najbardziej podstawowe pojęcie w kulturze, występujące właściwie we wszystkich jej relacjach, w teoriach wychowania, a także w filozofii – to pojęcie osoby. Jest coś szczególnego w „byciu osobą"; to coś więcej niż bycie jednostką ludzką czy członkiem społeczeństwa. Przyjrzyjmy się temu pojęciu raz jeszcze. Przypomnijmy, co to znaczy, że człowiek jest osobą.

W ujęciu filozofii klasycznej, wywodzącej się od Platona, Arystotelesa, a szczyt swój mającej w myśli Tomasz z Akwinu, osobę ludzką, czyli każdego człowieka w jego najgłębszych strukturach, charakteryzują trzy elementy. Po pierwsze: element rozumu, intelektu. Ta cecha już w starożytności definiowała człowieka poprzez słynne szkolne dziś określenie: „Homo est animal rationale", w którym cała „zwierzęcość" człowieka, jego zmysłowość, popędowość, jest podporządkowana czynnikowi rozumowemu, a więc r o z u m n o ś c i. Po drugie: element w o l n o ś c i. Człowiek jest wolny i podejmuje decyzje sam, „na własną rękę". Jest w związku z tym odpowiedzialny za swoje czyny. Nawet bowiem w sytuacji silnej opresji i przymusu – fakty to poświadczają – człowiek może powiedzieć „nie". To, że człowiek jest rozumny oraz wolny, wyraża się najpełniej w jego zdolności rozpoznawania prawdy. Jest w stanie rozpoznać prawdę (rozumność) i wybrać ją, opowiedzieć się za nią (wolność). Po trzecie: osobę ludzką charakteryzuje element r e f l e k s j i, to znaczy, że człowiek zdaje sobie sprawę z tych elementów, które go konstytuują. Jest świadomy tego, że jest rozumny i wolny i że w związku z tym wyróżnia się ze świata przyrody czymś szczególnym, pewną specyficzną wartością. To najogólniej znaczy – „być osobą".

Owe trzy elementy to jednak przejawy czegoś głębszego, pewnego specificum człowieczeństwa, które jest jednocześnie wartością konstytuującą właśnie osobę. Tą głęboką sferą w człowieku jest godność osobowa. Tym, co wymyka się jak gdyby pojmowaniu rozumowemu, umyka pełnemu ujęciu filozoficznemu, jest właśnie godność, w której zawiera się element transcendencji ontycznej (metafizycznej), element będący tajemnicą. Dopiero on w pełni pozwala człowiekowi na bycie osobą. Element godności osobowej decyduje o tym, iż w istocie o osobie ludzkiej może w pełni mówić teologia i religia, ponieważ prawdę o człowieku jako osobie wyraża najpełniej jego podobieństwo do Boga. Księga Rodzaju mówi o tym: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (1, 27).

W ten sposób osoba jest zdefiniowana w metafizyce, czyli definicja ta określa człowieka jako człowieka, człowieka jako byt ludzki. Według takiego ujęcia człowiek ma w swej istocie wartość nierelatywną, nie może być traktowany jako coś względnego. Skutkiem tego nie ma podstaw filozoficznych, by mówić, że człowiek, który ma dziewięć lat, jest mniej osobą niż człowiek, który ma lat siedemdziesiąt dziewięć. Pojęcie osoby ludzkiej jest definiowane metafizycznie, to znaczy aczasowo. Człowiek jest osobą w całej rozciągłości czasowej swojego życia. Oczywiście istnieje aktualizacja cech osobowych w wieku dojrzałym. Wtedy człowiek jest najbardziej rozumny, najbardziej wolny, najbardziej świadomy. (Przynajmniej tak być powinno.) W wieku starszym niektóre elementy przejawiania się osoby jak gdyby słabną, ta aktualizacja jak gdyby ulega nadwątleniu. Natomiast we wczesnym dzieciństwie cechy osobowe nie zaktualizowały się jeszcze w pełni. Ale w istocie swojej, bez względu na wiek, człowiek przez całe swoje życie po prostu jest osobą. Dziecko – młodzieniec – mężczyzna dojrzały – starzec to tylko różne aspekty osoby ujawniane w porządku czasu. W porządku istoty osoba pozostaje niezmienna w całym tym paśmie czasowym. W samym swoim jądrze jest ona zaopatrzona jakby w iskrę wieczności pochodzącą z aktu stworzenia. Wobec wieczności pięć czy sto lat znaczy tyle samo.

Dzięki takiej koncepcji rysuje się pewien optymizm metafizyczny. Wiąże się on z filozofią klasyczną, w której osoba – jej wartość metafizyczna, ontyczna – jest ukryta pod powierzchnią różnych fenomenów, zjawisk wiążących się z życiem człowieka oraz jego działalnością, możliwościami realizacji jego rozumu, z jego mądrością, zdolnościami i talentami. To są jednak tylko przejawy bycia osobą. Czym innym jest istota osoby. Na przykład człowiek przykuty do łóżka i właściwie nie przejawiający żadnych funkcji intelektualnych jest również osobą, ponieważ to, co go dotknęło – jego choroba, wiąże się tylko z przejawami bycia osobą, a nie dotyka istoty. Również nauka (np. medycyna) bazuje tylko na przejawach, na symptomach i ekspresji zmysłowej człowieka, nie dociera zaś do jego istoty. Na tym polega sens owego optymiz-

mu metafizycznego, że bez względu na to, jak przejawia się konkretna osoba: czy jest to człowiek mądry czy upośledzony umysłowo, to jest to osoba, ponieważ zakłócone mogą być tylko przejawy działalności osoby, a nie jej istota. Ze względu na godność osobową zarówno filozof, jak i ktoś niedorozwinięty umysłowo mają tę samą wartość. Są osobami. Ich istota jest pewnego rodzaju tajemnicą i tylko Bóg może dokładnie określić jej wartość.

DZIECKO OWOCEM MIŁOŚCI

Dziecko jest owocem miłości osób: kobiety i mężczyzny. Miłość ludzka posiada dwa istotne wymiary. Po pierwsze wymiar ludzki, cielesno-duchowy, w tym erotyczny. Miłość to przede wszystkim afirmacja drugiej osoby, to „chcę być z tobą" i odpowiedzialność za to wspólne bycie. Jeśli mówimy o miłości małżeńskiej, to nieodłączny staje się aspekt afirmacji wzajemnej małżonków poprzez miłość zmysłową. Miłość ludzi nie jest miłością aniołów. Jest to miłość związana ze zmysłami, fizjologią, emocjami i również z rozmaitymi formami wyrazu miłości. Seks pozytywnie rozumiany jest w y r a z e m m i ł o ś c i. Nie można zapominać o tym wymiarze mówiąc o miłości kobiety i mężczyzny, miłości małżeńskiej. W tym wymiarze bierze początek życie dziecka. Istnieje dużo zła w uprzedmiotowieniu seksu, w posługiwaniu się nim jak towarem, np. w prostytucji czy pornografii. Ale wyrządza się też szkody przez demonizowanie wymiaru seksualnego i erotyzmu w życiu ludzkim. W polskiej kulturze i obyczajowości wskutek, z jednej strony, długotrwałej tradycji spychania tych problemów do podświadomości lub na podrzędne miejsce w życiu, z drugiej zaś, wskutek nadużyć dokonywanych w tej sferze (zwłaszcza w ostatnich latach) przez środowiska permisywne, istnieje silne uprzedzenie już do samych problemów seksualności i erotyzmu. Miłość ludzka jednak wiąże się z ciałem. W istocie przecież życie ludzkie, miłość małżonków nie może obyć się bez tego wymiaru. Jest on niezwykle ważny dla bycia ludzi ze sobą i właśnie dla powołania do życia dziecka. Dziecko to owoc miłości cielesnej.

Drugi wymiar miłości to obraz Bożej Miłości. Człowiek jest bytem cielesnym, ale jednocześnie ma dar naśladowania najwyższej funkcji boskości, czyli aktu stworzenia. Obraz Bożej Miłości polega w istocie na tym, że tak jak Bóg kochając stwarza świat, tak też człowiek k o c h a j ą c p o c z y n a d z i e c k o. Oczywiście poczęcie to nie to samo co stworzenie, ale ta analogia jest dość czytelna: dwoje ludzi poczyna dziecko, powołuje je do życia z miłości. Jest to analogia z Bożą Miłością. Nawiasem mówiąc tego właśnie elementu analogii z Bożą Miłością brak w miłości homoseksualnej. I ten brak, nawet przy wielkim uczuciu miłosnym par homoseksualnych, powoduje, że miłość ta przy jej realizacji jest po prostu nieprawidłowa, jest jakimś odchyleniem, nadużyciem bycia osobą.

Trzeba powiedzieć, że pierwszą racją małżeństwa jest miłość. To jest pierwsza przyczyna bycia z sobą dwojga ludzi. Owocem tej miłości jest dziecko – prokreacja jest drugim celem małżeństwa, dopełniającym je w istotny sposób. Małżeństwo bezdzietne zawsze odczuwa ten brak pełni małżeńskiej. Prawdziwa tego przyczyna leży głęboko, w istocie człowieka żyjącego z drugim.

Mężczyzna i niewiasta są rozwiniętymi osobami ludzkimi. Tak więc dziecko, które się z nich poczyna, jest również osobą. Decyduje o tym, po pierwsze, ów „patronat" Boży (poczęcie na fundamencie naśladowania Boga); po drugie zaś, płodny akt miłosny ludzi gwarantuje, że istnieje ciągłość kategorii bytowej. Osoby poczynają osobę, z osób rodzi się osoba. Nie może się z osób ludzkich zrodzić coś niższego, na przykład istota zwierzęca, albo osoba wyższa, na przykład anioł. Nawet dziecko poczęte z gwałtu jest osobą, ponieważ ciało ludzkie, które uczestniczy w poczęciu dziecka, jest nośnikiem wartości osobowych. Człowiek jest osobą również w ciele. Ciało dziedziczy bycie osobą. Również u gwałciciela, który zadaje gwałt kobiecie, ciało jest wyrazem osoby. Dlatego dziecko poczęte w tak strasznych okolicznościach jest osobowym dobrem, niezależnym od sytuacji gwałtu i przemocy, ponieważ funkcjonuje tutaj mechanizm wartości osób „zakodowany" w pewnym sensie w strukturze ciał kobiety i mężczyzny.

OSOBA OD POCZĘCIA – ARGUMENTY[1]

Decydujący argument przemawiający za tym, że dziecko jest osobą od chwili poczęcia, jest argumentem f i l o z o f i c z n y m, nie zaś argumentem biologicznym lub medycznym. Nauki szczegółowe są naukami zmiennymi. Rozwijają się w czasie. Trudno nam sobie wyobrazić, jaki kształt będzie miała nauka (np. biologia) za 50 lat, jakie tezy będą głosić naukowcy. Przykłady z historii nauki każą raczej nie ufać zdaniu przyrodników czy lekarzy na tzw. tematy ostateczne, czyli dotyczące sensu życia, wartości bytu osobowego, granic jego zaistnienia itp. Opinie te bowiem zmieniają się wraz z postępem nauk empirycznych. Trwa także między nimi nieustanny spór uwarunkowany różnymi założeniami światopoglądowymi. Tak więc tezy pochodzące z nauk szczegółowych są tutaj drugorzędne i jedynie pomocnicze.

Podstawowym i rozstrzygającym argumentem jest argument filozoficzny, zawierający uzasadnienie z c a ł o ś c i ż y c i a. Życie poczęte jest jedno, jest całością i zachowuje ciągłość od poczęcia aż do naturalnego kresu. Życie nie jest co do istoty rozrywalne. Nie widać żadnych podstaw, żadnych racji stru-

[1] Ten paragraf opieram w głównej mierze na książce: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J. W. Gałkowski i J. Gula, Rzym-Lublin 1991[2], którą uważam za lekturę obowiązkową odnośnie do omawianej sprawy.

kturalnych, istotnych oraz egzystencjalnych, aby dzielić życie ludzkie na jakieś odgraniczone od siebie fazy, według których w jednej fazie człowiek byłby osobą, a w innej nie. Nie widać istotnych powodów, dla których życie dziecka dwutygodniowego w łonie matki byłoby innego rodzaju niż życie dziecka dziewięciomiesięcznego czy „dziecka" dziewiętnastoletniego. Nie istnieją takie racje.

To jest główny argument: istnieje całość, jedność życia ludzkiego – nie organizmu czy podłoża materialnego lub tym podobnych substytutów, ale życia osobowego. Życie ludzkie powstaje i kończy się biegnąc w sposób ciągły, nieprzerwany. Jak mówił Tertulian – myśliciel chrześcijański przełomu II i III wieku – „Człowiekiem jest ten, kto ma nim być". Istnieje prawo aktualizacji nowego życia. Poczęte życie z matki i ojca jest życiem nowym, nie należącym już do matki i do ojca. Jest życiem oddzielnym, autonomicznym – życiem przynależnym dziecku, małej osobie. I to życie rozwija się w sposób ciągły aż do końca.

Oto podstawowy argument filozoficzny za tym, że życie dziecka od poczęcia jest życiem osobowym.

Argumenty b i o l o g i c z n e są tutaj pomocnicze. Było w historii wiele argumentów biologicznych odwołujących się do poszczególnych etapów rozwoju nauki i do różnych odkryć naukowych. Od lat pięćdziesiątych naszego wieku, po odkryciach dokonanych przez Anglików: M. H. F. Wilkinsa i F. H. C. Cricka oraz Amerykanina J. D. Watsona, argument biologiczny uzyskał bardzo silne uzasadnienie. Mianowicie, ci panowie, jak wiadomo laureaci Nagrody Nobla w 1962 roku, odkryli strukturę przestrzenną DNA, kwasu dezoksyrybonukleinowego, którego drobiny, czyli geny, stanowią nośniki informacji genetycznej.

Kiedy gamety ojca i matki łączą się i powstaje zygota, będąca nową komórką, powstaje zarazem nowy, odrębny kod genetyczny, nowy byt biologiczny. Jak pisał profesor Jêrome Lejeune (zmarły wiosną 1994 r.), „Gdy tylko dzięki zapłodnieniu 23 chromosomy pochodzące od ojca połączą się z 23. chromosomami matki, zostaje dostarczona cała informacja genetyczna, niezbędna i wystarczająca, by wyrazić wszystkie właściwości nowej jednostki". W tej jednej komórce, w zygocie, jest zawarta „bomba" biologiczna, która stanowi „pełny plan budowy organizmu", wszystkie detale rozwoju organizmu ludzkiego. W chwili narodzin dziecka ta jedna komórka, zygota, pomnożona jest już kilkadziesiąt bilionów razy. Każda z tych komórek zawiera ten sam kod genetyczny, tę samą charakterystykę organizmu. I każda nowa komórka człowieka od tej zygoty do końca życia będzie zawierać tę samą informację genetyczną. Ta ciągłość jest jakimś argumentem biologicznym za ciągłością życia osobowego od poczęcia do śmierci. Kryterium genetyczne człowieczeństwa nie wskazuje na jakiekolwiek „podetapy uczłowieczania" istoty ludzkiej.

Powiedzenie „Będziemy mieli dziecko" jest sądem mówiącym o osobie. Jest wypowiedzią z porządku „b y ć", a nie „m i e ć". Jesteśmy partnerem wobec osoby, która już istnieje i jest równa godnością z ojcem i matką. Jest osobą ludzką, z którą nawiązujemy dialog jeszcze przed narodzeniem. Naturalna i prawidłowa perspektywa powiedzenia „Będziemy mieli dziecko" jest perspektywą dialogu matki i ojca z dzieckiem, które jest partnerem równym godnością dorosłemu człowiekowi. To perspektywa bycia z drugim, bycia z osobą. Jakże często, niestety, mówiąc „Będziemy mieli dziecko" myślimy – „Będziemy mieli rzecz". „To dziecko jest moje. Mogę z nim zrobić, co zechcę". Perspektywa „mieć" przeważa nad perspektywą „być".

Dramatycznym tego przejawem są obrady polskiego parlamentu na temat ochrony życia dziecka nie narodzonego, gdzie mówi się o wszystkim: o sferze subiektywnych przeżyć matki, o wolności kobiety, o postępie i nowoczesności, dużo o pieniądzach – ale nie o dziecku. Sprawy małej osoby ludzkiej nie przyjmuje się tutaj z prostotą i otwartością w płaszczyźnie „być", ale cała ta sprawa rozmieniana jest na wiele aspektów z porządku „mieć".

DOROSŁOŚĆ DZIECKA KRZYWDZONEGO

Dziecko jest osobą, choć małą, słabą i bezbronną – to przecież równą każdemu dorosłemu swą godnością. Imperatywem nadbudowanym na wartości godności osobowej jest postulat życia godnego. Każdy człowiek ma prawo do życia godnego. W przypadku dziecka i w przypadku ludzi starych ten postulat jest szczególnie związany z postulatem życia na miarę swojego wieku. Na przykład starzec powinien żyć w spokoju, otoczony opieką swojej rodziny. To jest prawo jego wieku. Również dziecko ma prawo do życia na miarę swojego wieku. Ma prawo ż y ć ż y c i e m d z i e c i ę c y m.

Niestety, trzeba powiedzieć, że istnieje wiele wypadków wskazujących na nierespektowanie tego prawa dziecka, a dowodzących raczej jego negowania. Wspólnym mianownikiem większości krzywd wyrządzanych dzieciom jest wprowadzanie ich przemocą w świat dorosłych; narzucanie przez dorosłych dzieciom świata dorosłego: świata często brutalności i cynizmu. Zwłaszcza czasy, w których żyjemy, wydają mnóstwo dzieci bez dzieciństwa.

Przyjrzyjmy się kilku obrazom.

Dzieci wojny. Od lat prawie bez przerwy widzimy dzieci – ofiary wojny. Dzieci okaleczone, osierocone, głodne. Znamy dobrze fotografie zamieszczone w pismach ilustrowanych – np. słynną *Pietę z Baidoa* w Somalii („Time" z 14 XII 1992 r., s. 30) – pomarszczone twarze, wielkie, poważne oczy – dzieci-starcy. Zbigniew Herbert w wierszu *Raport z oblężonego miasta* napisał:

Z niejaką dumą pragnę donieść światu
że wyhodowaliśmy dzięki wojnie nową odmianę dzieci

nasze dzieci nie lubią bajek bawią się w zabijanie
na jawie i we śnie marzą o zupie chlebie i kości
zupełnie jak psy i koty.

Dzieci molestowane seksualnie – w środowiskach przestępczych i „rozrywkowych", ale często także w najbliższej rodzinie. Temat ten jest, zwłaszcza u nas w Polsce, raczej niechętnie poruszany – a domaga się krzyku.

Dzieci ulicy – bezlitośnie wykorzystywane przez system państwowy, jak „bezprizorni" w początkach ZSRR, czy przez mafie wielkich miast, jak dziś w Ameryce Południowej; bez skrupułów eksterminowane przez specjalne „szwadrony śmierci", gdy zagrażają własności prywatnej. Statystyki z 1993 roku mówią, że w Brazylii żyje około siedmiu milionów „dzieci ulicy" – pozbawionych rodzin, wypędzonych z domów, zdemoralizowanych. W roku 1995 śmierć zabrała w tym kraju 160 tys. dzieci poniżej pięciu lat.

Dziecko – ofiara biznesu. Istnieje globalne manipulowanie dzieckiem w celach zysku. Proces ten zaczął się w epoce hippie w latach sześćdziesiątych, kiedy wielki biznes zorientował się, że można zarobić na dzieciach. Zaczęło się od płyt z Beatlesami, „dzieci-kwiatów" i kolorowego przemysłu konfekcyjnego. Dziś potężny przemysł gier elektronicznych, muzyki rockowej, duża część przemysłu spożywczego i odzieżowego jest zaadresowana do dzieci i młodzieży. Nie dostrzegamy tego może dokładnie, ale w ciągu ćwierćwiecza zmieniła się radykalnie struktura światowej produkcji filmowej. Kina, a także wideoteki są dziś w większości nastawione na bardzo młodego i w związku z tym mało krytycznego widza. Dorosły widz rzeczywiście coraz częściej nie ma czego szukać w kinie. Amerykański filozof Allan Bloom w głośnej książce *The Closing of the American Mind* (Juillard 1987) pisał: „Odwołując się do dziecięcych pragnień i budując dla nich świat przyjemności poza kontrolą rodziców stworzono najbogatszy rynek zbytu w powojennej historii. [...] Ten krok miał wartość moralną handlu narkotykami, był jednak tak nowatorski i niespodziewany, że nikt nie pomyślał nawet, żeby mu zapobiec, a teraz jest już za późno"[2]. W tej chwili dzieci są powszechnie wykorzystywane przez świat biznesu, reklamy w celach zysku. Są w ten sposób poniekąd okradane z dzieciństwa, z autentyczności.

Ale nie tylko jawne zło niszczy dzisiaj dzieciństwo dziecka. Również niekiedy działania podejmowane rzekomo „d l a d o b r a d z i e c k a" faktycznie deformują jego dzieciństwo. Dobrze, że w 1989 roku Organizacja Narodów Zjednoczonych uchwaliła Konwencję o prawach dziecka, i dobrze, że Konwencja ta dwa lata później została przez Polskę ratyfikowana. Jednak mechanizm liberalnej demokracji, w którym zwykle funkcjonują dziś prawa

[2] Tłumaczyła z jęz. francuskiego J. Domańska-Gruszka.

dziecka, powoduje u dziecka deformację, która jest cechą istotną samego tego modelu demokracji. Na przykład w Szwecji uruchomiono w ramach instytucji państwowych do dyspozycji dzieci numer telefoniczny będący „batem" na rodziców. Jest to numer policji, gdzie dziecko może zadzwonić, jeżeli uzna, że rodzice działają na jego szkodę. Tak dochodzi do sytuacji, którą można nazwać modelem „Pawki Morozowa". Dziecko znów może zadenuncjować rodziców. Nie trzeba chyba tłumaczyć, jak demoralizująca jest sama ta możliwość.

Mówi się o tych wszystkich problemach, wylicza się je, analizuje w wielu publikacjach naukowych, umieszczając je w aspekcie socjologicznym, psychologicznym i politycznym. Tymczasem istotą tych wszystkich problemów, fundamentem i podstawową planszą analizy jest g o d n o ś ć. Podstawą i punktem odniesienia powinna być tu zawsze analiza godności – i wskazanie na to, że w tych wszystkich sytuacjach patologicznych uderza się w godność osoby. Osoby, która jest dzieckiem. Godność osoby jest podstawą obrony dzieci przed krzywdą. Jest tarczą broniącą dziecko przed światem dorosłych.

UCZYĆ SIĘ OD DZIECKA

Dla większości z nas dziecko to istota, którą trzeba strzec. „Żywe srebro". A przecież dziecko jest nie tylko nieznośne, kłopotliwe i nieostrożne. Jest ono również twórcze, spostrzegawcze i mądre. Odruchy dziecka, które chce się nade wszystko bawić, są niekiedy okrutne naturalnością czystego egoizmu; ale dziecko bywa też wrażliwe moralnie w sposób, na jaki nie zdobędzie się nawet renomowany etyk. Możemy się wiele nauczyć od dziecka. „Jest coś takiego w dziecku, co winno się odnaleźć we wszystkich ludziach, jeżeli mają wejść do Królestwa niebieskiego" (*List Ojca Świętego do dzieci*). Dzieciak widzi świat odległy od wyobrażenia i pasji dorosłych. Jest to świat prosty, czysty i dziwny. Paul Valéry powiedział kiedyś, że „wszelkie widzenie rzeczy, które nie jest dziwne, jest fałszywe".

Warto pójść drogą dziecka, spróbować odszyfrować sens barwnych symboli wypełniających jego życie, zrozumieć choć w części logikę jego odczuwania i ocen dawanych przedmiotom i ludziom. Nie tylko po to, by poznać dziecko i stworzyć sobie jego psychologię. Spróbować współodczuwać i współpojmować po to, aby trochę s t a ć s i ę d z i e c k i e m. Aby oczyścić swoje spojrzenie i myśli z tej śniedzi dorosłości, która od pewnego etapu każe nam uwierzyć, że człowiek żyje tylko chlebem, wątpliwościami i strachem. Aby odkryć na nowo, przypomnieć sobie proste odruchy serca, spontaniczny gest, zachwyt i entuzjazm. Przypomnieć dziecko w sobie. Może ukazałoby się nam wtedy jasno, co jest naprawdę ważne.

A oprócz tych wszystkich dzieci, które nas otaczają i towarzyszą nam, zachęcając do wejścia na drogę dziecka, jest jeszcze jedno dziecko. „Ten dziwny Chłopiec" – jak mówi o Nim Papież w *Liście do dzieci*. Dla wszystkich chrześcijan stanowi On podporę i szansę odnalezienia właściwej drogi. Od początku Jego przyjścia na świat ludzie odczuli dziw, tajemnicę i nadzieję („Idźcież do Betlejem, gdzie Dziecię zrodzone, w pieluszki powite, w żłobie położone"); dziś czujemy to samo. Chłopiec ten stawiając pierwsze kroki, dorastając, bawiąc się klockami w warsztacie „ojca", psocąc i ucząc się – był przez cały czas Bogiem.

Ks. Sławomir SZCZYRBA

PAPIESKI GŁOS W „KWESTII KOBIECEJ"[1]

Ostatecznym źródłem pokoju wewnętrznego kobiety (i mężczyzny) jest świadomość, że jest się kochanym przez Boga [...] Dzięki temu niejedna z kobiet potrafiła w historii stawić czoła sytuacjom wyzysku, dyskryminacji, przemocy i wojny.

Sformułowanie „kwestia kobieca", zawarte w tytule niniejszego przedłożenia, brzmi prowokująco. Nie mniej zaskakująco brzmi pierwsza część zaproponowanego tytułu, sugerująca – poprzez historyczne skojarzenia – iż sprawa do tego stopnia dojrzała, by swoje stanowisko w tym zakresie wypowiedział obecny Biskup Rzymu.

Papieże zabierali głos zwykle w sprawach, które budziły poważny niepokój[2]. Taką sprawą była „kwestia robotnicza", dziś szeroko przypominana, w której zajął stanowisko papież Leon XIII w swojej słynnej encyklice *Rerum novarum* z 15 V 1891 roku. Podobną rangę papieskiej wypowiedzi, tzn. wypowiedzi w palącej i istotnej kwestii, już choćby ze względu na expressis verbis wypowiedzianą samoświadomość jej głównego Autora[3], przypisuje się ostatniej encyklice Jana Pawła II *Evangelium vitae* z 25 III 1995 roku. Jest to istotnie papieskie stanowisko w „kwestii ludzkiego życia".

Wydaje się, że wśród spraw, które wysunęły się na pierwszy plan, a przez to stanęły w centrum uwagi ogółu, pojawiła się również, w sposób dość osobliwy, „kwestia kobieca". Obecny Papież, jak żaden inny do tej pory, nie tylko dostrzegł ów problem, lecz pilnie i systematycznie, a nade wszystko – pozytywnie, raz po raz podejmuje go w swoim nauczaniu. Byłoby sprawą niezmier-

---

[1] Jest to poszerzona wersja wykładu wygłoszonego podczas Konferencji „Rodzina Polsce – Polska rodzinie" w Łodzi, 20 V 1995 r. w ramach Łódzkich Dni Rodziny.

[2] Jako przykład pragnę przywołać osobę papieża Piusa IX, który w swojej pierwszej encyklice *Qui pluribus* z 1846 r., niemal w dwa miesiące po ukazaniu się książki K. Marksa *Die deutsche Ideologie* (1845/1846), a na dwa lata przed ogłoszeniem *Manifestu komunistycznego* (1848) pisał: „Nieszczęsna i sprzeciwiająca się samemu prawu naturalnemu doktryna komunistyczna, która przyjęta stałaby się przyczyną ruin wszelkich praw i całej społeczności ludzkiej". (Cyt. za: J. Mirewicz, *Nieświęta naiwność*, w: tenże, *Nad rzekami Babilonu*, Londyn 1982, s. 110). Komunizm był wtedy dopiero teorią rzucającą złowrogi cień na przyszłe lata. Papież dostrzegł ten cień i dlatego ostrzegał.

[3] Zob. *Evangelium vitae* (dalej: EV), nr 5.

nie ciekawą zarysować, choćby grubymi liniami, genezę papieskiego nauczania, którego kondensację zawiera Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Pokoju (1995) zatytułowane *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju*[4] oraz świeżo opublikowany *List do Kobiet*[5].

Oczywiście, nie można przemilczeć okoliczności, że przynajmniej w potocznym, urabianym przez mass media mniemaniu, jedynym rzecznikiem „kwestii kobiecej" wydają się być same kobiety, zwłaszcza kobiety zorganizowane w ruch feministyczny. Ta okoliczność sprawia, iż niniejsze przedłożenie staje się bardziej prowokujące.

Ruch feministyczny jest bolesnym i boleśnie przejawiającym się protestem kobiet, które upominają się – w wieku XX, w którym jak w żadnym innym rozprawia się o prawach człowieka i jak w żadnym innym poniewiera się człowiekiem – o prawa kobiet. Jest to tym bardziej bolesne, że kobiety zaangażowane w ruch feministyczny przyjęły reaktywny sposób ubiegania się o swoje prawa, zapoznając zupełnie ich oryginalne źródło[6].

W niniejszym przedłożeniu spróbuję najpierw bardzo krótko zarysować „drogę" papieskiej myśli o kobiecie, a następnie skoncentruję się na treści papieskiego orędzia i listu oraz na implikacjach obydwu tekstów. Gdybym już teraz miał najkrócej wypowiedzieć przesłanie Jana Pawła II dotyczące „kwestii kobiecej", sięgnąłbym po jego własne słowa, które odczytujemy w książce-wywiadzie *Przekroczyć próg nadziei*: „prawda objawiona o kobiecie jest inna"[7].

EWOLUCJA PAPIESKIEGO NAUCZANIA NA TEMAT KOBIET

Nie można nie zauważyć konsekwencji, z jaką obecny Papież przybliża się do interesującego nas tematu. Mamy tu poniekąd do czynienia z pociągnięcia-

---

[4] "L'Osservatore Romano" 16(1995) nr 1, s. 8-10. Dalej będę używał skrótu: KWP.

[5] *List Ojca Świętego Jana Pawła II do Kobiet* (dalej: LK) z dnia 29 VI 1995 r., „L'Osservatore Romano" 16 (1995) nr 8-9, s. 18-22.

[6] Jan Paweł II stwierdza: „Jeżeli nasz wiek jest w społeczeństwach liberalnych okresem narastającego feminizmu, to można przypuszczać, że orientacja ta jest reakcją na brak tej czci, jaka należy się każdej kobiecie. Wszystko to, co napisałem na ten temat w *Mulieris dignitatem*, nosiłem w sobie od bardzo młodych lat, w pewnym sensie od dzieciństwa. [...] Myślę, że współczesny feminizm znajduje swe korzenie właśnie w tym miejscu – w braku prawdziwej czci dla kobiety. Natomiast prawda objawiona o kobiecie jest inna" (*Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 159). Kapitalne aluzje oraz finezyjną, pełną urzekającej subtelności i szacunku polemikę (polemikę w pełnym tego słowa znaczeniu – ewangeliczną) ze stanowiskiem feministycznym zawiera *List do Kobiet* (zob. LK, nr 3, 6, 12). Polemika, której nie można nie zauważyć, nie wywołuje – co ma niezmiernie doniosły i pozytywny wydźwięk – agresywnej reakcji, dotąd zawsze bardzo krytycznej grupy m.in. włoskich feministek. Zob. D. M o r a w s k i, *Włoskie feministki w odpowiedzi na List Ojca Świętego do kobiet*, „Niedziela" 1995, nr 31 (z 30 VII).

[7] *Przekroczyć próg nadziei*, s. 159.

mi pędzla w dziedzinie „nauczania z mocą", jakich nie powstydziłby się żaden z wielkich mistrzów Renesansu. Tym razem chodzi również o renesans – o przygotowanie „nowej wiosny życia chrześcijańskiego"[8], ku której zdecydowanie zmierza Jan Paweł II. Po tryptyku (programowa encyklika pontyfikatu *Redemptor hominis* – 1979 r.; druga encyklika *Dives in misericordia* 1980 r.; piąta encyklika *Dominum et vivificantem* – 1986 r.) należało się wprost spodziewać, iż jedną z kolejnych encyklik będzie encyklika poświęcona Błogosławionej Maryi Dziewicy. Nie trzeba było długo czekać. W roku 1987 został proklamowany Rok Maryjny[9] (który trwał do 15 VIII 1988 r.), a następną (szóstą) encykliką Jana Pawła II była *Redemptoris Mater*, opublikowana 25 marca tegoż roku. Tak oto „Maryjny Papież" – jak powiada się niekiedy o Janie Pawle II – z konsekwencją właściwą chrześcijaństwu, którego znamienne „relecture" oferuje wszystkim Jan Paweł II, przybliżył się do tematu kobiety.

Całe papieskie nauczanie jest naznaczone powrotem do źródeł, jest jakby ponowną i całościową refleksją nad biblijnym doświadczeniem oraz próbą korekty tegoż doświadczenia, którą można lapidarnie ująć w słowa: „na początku tak nie było". Następca św. Piotra ma jasną świadomość, że odnowienie, uczynienie na nowo wiarygodnym świadectwa życia chrześcijańskiego jest nie tylko sprawą wewnętrzną – poniekąd instytucjonalną – religii chrześcijańskiej jako religii (czy katolicyzmu). Jest to prawdziwie dobra nowina dla wszystkich ludzi. Jest to jedyna i prawdziwa szansa dla współczesnych[10].

Rok Maryjny był – w zamierzeniu Jana Pawła II – świadomą „antycypacją jubileuszu, zawierając w sobie bardzo wiele z tego, co w Roku 2000 ma się wyrazić w całej pełni"[11]. Jeśli dobrze się wsłuchamy w powyższe słowa, to zauważymy, iż posiadają one wydźwięk profetyczny. Przywołując postać Niewiasty-Bogarodzicy, Papież nie tylko przypomina Tę, od której przyzwolenia tak wiele zależało[12], lecz wskazuje perspektywę, w jakiej należy usytuować życie chrześcijańskie mężczyzn i kobiet. Dopiero w tej Maryjnej perspektywie można właściwie zobaczyć szczególne powołanie, a więc godność, miejsce i rolę każdej kobiety. Nie było – w każdym razie nie powinno być – dla nas zaskoczeniem, że w Roku Maryjnym, a właściwie na jego zakończenie, został przygotowany i opublikowany list apostolski *Mulieris dignitatem*, poświęcony sprawie godności i powołania kobiety w dzisiejszym świecie. Stanowił on sui generis uszczegółowioną antycypację[13] przygotowy-

---

[8] Zob. *Tertio millennio adveniente* (dalej: TMA), nr 18.

[9] Zob. *Redemptoris Mater*, nr 49.

[10] Por. TMA, nr 33-38; LK, nr 3.

[11] TMA, nr 26.

[12] Zob. tamże, nr 2.

[13] Por. *Mulieris dignitatem* (dalej: MD), nr 1.

wanej wówczas posynodalnej adhortacji o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie *Christifideles laici* (30 XII 1988 r.), dokładnie z nią współbrzmiącą[14]. Współbrzmi ona także z inną, wcześniej opublikowaną, adhortacją posynodalną *Familiaris consortio* (22 XI 1981 r.), poświęconą problematyce rodziny[15].

Można powiedzieć, że Papież ostrożnie wydobywa, ale nie oddziela (ani tym bardziej nie przeciwstawia) tego, co miałby do powiedzenia kobietom o kobiecie, od tego, co miałby do powiedzenia mężczyznom o mężczyźnie. Jan Paweł II konsekwentnie przypomina prawdę o istocie ludzkiej, która z woli Stwórcy bytuje zawsze i jedynie jako kobieta i jako mężczyzna[16].

Papieskie orędzie – *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju* – na XXVIII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1995 roku jest nie tylko nawiązaniem i logiczną kontynuacją zeszłorocznego orędzia poświęconego relacji między rodziną a pokojem[17]. Jest kolejnym uszczegółowieniem tematu i przybliżeniem się do pewnych fundamentalnych zasad, w oparciu o które może być budowany pokój na świecie. Jest to przybliżanie się stopniowe, ciągle rozwijające się i pogłębiające, mające znamiona – wspomnianego już wyżej – „powrotu do początku".

Biskup Rzymu nie tylko wychodzi naprzeciw inicjatywom ONZ, takim jak Międzynarodowy Rok Rodziny (1994)[18] czy Rok Kobiety (1995), ale w pewnym sensie ubiega, wyprzedza publiczne debaty. Mam tu na myśli nie tylko dramatyczną Konferencję w Kairze[19], lecz także zbliżającą się Konferencję w Pekinie na temat równości, postępu i pokoju[20]. Papież ubiega pekińskie debaty, wypowiadając znamienne słowa, iż żywi nadzieję, że „przyczynią się [one] istotnie do humanizacji relacji międzyosobowych i społecznych"[21]. Tym

---

[14] Zob. *Christifideles laici*, nr 49-52.

[15] Zob. *Familiaris consortio* (dalej: FC), nr 17-25.

[16] Por. MD, nr 1. W *Liście do Kobiet* Jan Paweł II mówi wprost o komplementarności kobiety i mężczyzny (LK, nr 7).

[17] *Zob. Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*. Orędzie papieża Jana Pawła II na XXVII Dzień Pokoju 1 stycznia 1994 r., „L'Osservatore Romano" 15(1994) nr 1, s. 4-7. Por. też: Jan Paweł II, *Człowiek uczestniczy w wieczności Boga*. „L'Osservatore Romano" 16(1995) nr 2, s. 21-23.

[18] Zob. *List do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*, nr 3.

[19] Por. EV, nr 16,18; Jan Paweł II, *W obronie życia nie narodzonych*, „L'Osservatore Romano" 15(1994) nr 11, s. 40; *Misja kobiety*, tamże, s. 40n. *Rodzina – wspólnota podstawowa*, tamże, s.42; *Ochraniać rodzinę*, tamże. W cytowanym numerze „L'Osservatore Romano" zamieszczone są teksty dokumentujące udział Stolicy Apostolskiej w Międzynarodowej Konferencji na Temat Zaludnienia i Rozwoju (s. 43-49).

[20] Zob. KWP, nr 11.

[21] Tamże, nr 11.

krótkim stwierdzeniem Jan Paweł II uderza od razu w sedno, w newralgiczny punkt „kwestii kobiecej”, mianowicie – w zachwianą i zniekształconą relację międzyosobową, relację między kobietą i mężczyzną. Ona to złowrogim cieniem naznacza życie obojga oraz całych społeczeństw.

Jan Paweł II uprzedza Konferencję w Pekinie również swoim ostatnim dokumentem *Listem do Kobiet*. Można nawet powiedzieć, że usiłuje – a czyni to prawdziwie po mistrzowsku, jeśli idzie o duszpasterskie w pełnym tego słowa znaczeniu posunięcia – ewangelizować inicjatywę ONZ[22].

W sposób donośny brzmią w papieskim liście strofy ukazujące osobliwą sytuację kobiety, w jakiej stawia ją dar macierzyństwa oraz paradoksalnie związane z tym darem przejawy dyskryminacji kobiet, wśród których nadużycia w dziedzinie seksualnej zostały wyraźnie zauważone[23]. Jan Paweł II nie obawia się w sposób zdecydowany demaskować kultury, która rodzi tego rodzaju wypaczenia i nadużycia[24].

Uprzedmiotowienie człowieka, bo tym jest zasadniczo zdehumanizowane odniesienie wzajemne osób oraz mentalność promująca tego typu relacje, zwykle najdotkliwiej uderza w kobietę[25]. Paradygmatycznego znaczenia nabierają w tym kontekście słowa Księgi Rodzaju, które zostały skierowane do niewiasty po przekroczeniu Bożego nakazu: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16). Konsekwencją osłabienia wrażliwości na Boga jest zachwianie wzajemnych odniesień mężczyzny i kobiety, które tracąc personalistyczny oraz komunijny (w znaczeniu communio personarum) charakter, stają się odtąd terenem konfrontacji i rywalizacji oraz sięgania po „panowanie nad” – nad drugim[26]. Tu bierze swój początek – wedle logiki panowania silniejszego nad słabszym – cywilizacja śmierci, która zasadniczo przeciwstawia się cywilizacji miłości[27].

NAJNOWSZE WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Orędzie Jana Pawła II na XXVIII Światowy Dzień Pokoju zatytułowane *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju* nosi wyraźne znamiona profe-

---

[22] Zob. LK, nr 1, 6, 12.

[23] Zob. LK, nr 4-5.

[24] Zob. tamże, nr 5.

[25] Por. FC, nr 24; EV, nr 23.

[26] Por. EV, nr 21-24; KWP, nr 3.

[27] Por. MD, nr 10.

tyczne[28]. Przede wszystkim należy zauważyć osobliwą koniunkcję treści orędzia, treści liturgicznego wspomnienia (Uroczystość Bożej Rodzicielki Maryi) i perspektywy nadchodzącego trzeciego tysiąclecia, którą Papież przywołuje już w pierwszym zdaniu. Ów czas nowego tysiąclecia Jan Paweł II postrzega konsekwentnie jako czas ciągle stojący pod znakiem niewiasty, z której narodził się Syn Boży posłany przez Boga – czas trwającej i spełniającej się pełni. Jest to czas obietnicy, której treścią jest oferta przybrania za synów Bożych.

Jeśli Autor orędzia z mocą wypowiada: „Nie można dłużej tolerować przemocy", to zdaje się nie tylko tę przemoc piętnować (czy potępiać), lecz jest wyrazicielem jęku stworzenia, o którym mówi św. Paweł w Liście do Rzymian (8, 19-21), które „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych [...] w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych". Już czas – powiada Ojciec Święty – aby takimi ludźmi objawili się wszyscy, a nade wszystko ci, którzy przyznają się do Chrystusa[29]. „Czas już przejść od słów do czynów".

„Pokój [...], aby był prawdziwy i trwały, nie może się ograniczać tylko do zewnętrznych aspektów ludzkiego współistnienia, ale winien oddziaływać na wnętrze człowieka i opierać się na odnowionym poczuciu ludzkiej godności"[30]. Źródło odnowionego poczucia ludzkiej godności tryska w wydarzeniu, jakim jest tajemnica Wcielenia[31]. Tu też pełną treścią rozkwita prawda o człowieku, a prawa osoby znajdują swoje najgłębsze potwierdzenie. Prawa i obowiązki człowieka, wypływające bezpośrednio i równocześnie z jego własnej natury (stworzonej i odkupionej), mogą stanowić prawdziwy fundament pokoju światowego. Pilną potrzebą jest wychowywanie człowieka do takiej prawdy o nim samym[32].

---

[28] *List do Kobiet* jest pod tym względem wypowiedzią uzupełniającą, zaadresowaną wprost do każdej z kobiet, szczegółowo podejmującą kwestie palące i zapalne, w orędziu jedynie zaanonsowane.

[29] Ten wątek był już obecny w papieskim przesłaniu do młodzieży akademickiej, zgromadzonej przy kościele św. Anny w Warszawie 3 VI 1979 roku. Jan Paweł II wtedy powiedział: „«stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych». A więc oczekuje nie tylko na to, że uniwersytety i różnego typu wyższe uczelnie, a przedtem średnie, a przedtem podstawowe szkoły przygotują inżynierów, lekarzy, prawników, filologów, historyków, humanistów, matematyków i techników, ale oczekuje na objawienie się synów Bożych! Oczekuje od Was tego objawienia – od Was, którzy w przyszłości będziecie lekarzami, technikami, prawnikami, profesorami [...] Zrozumcie, że człowiek stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo jest równocześnie wezwany w Chrystusie do tego, aby w nim objawiło się to, co jest z Boga. Aby w każdym z nas objawił się w jakiejś mierze Bóg". Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 45.

[30] KWP, nr 1.

[31] Por. TMA, nr 1.

[32] Por. KWP, nr 1.

Wychowywanie człowieka, chociaż jest dziełem obojga rodziców i wymaga obecności obojga (jest bowiem zakorzenione w głębokiej komunii małżonków – kobiety i mężczyzny), chociaż czerpie całą swoją treść z jakości więzi między żoną i mężem, to jednak – z tej racji, że „Bóg w jakiś szczególny sposób zawierza jej [kobiecie] człowieka" – pierwszoplanową rolę w wychowaniu dzieci odgrywa matka[33]. Ze względu na szczególną relację, jaka wiąże ją z dzieckiem od pierwszych chwil jego istnienia i w pierwszych latach życia, jej – kobiecie-matce przysługuje niezastąpiona rola w ukształtowaniu osobowej tożsamości dziecka oraz w nawiązywaniu przez dziecko właściwych relacji z innymi. W kobiecie – jak w czułej soczewce – koncentrują się wartości, które ona – jakby wraz z pokarmem jej piersi – przekaże, niekiedy nolens volens, swojemu dziecku.

Wydaje się, iż w tajemnicy objawienia się synów Bożych, która stanowi najgłębsze przesłanie trudu wychowawczego i jego cel, wielkie zadanie wychowawcze jest powierzone kobiecie. Św. Paweł powiada, iż kobieta zostanie zbawiona przez rodzenie dzieci (por. 1 Tm 2, 15), co w kontekście całego Pawłowego nauczania należałoby rozumieć jako integralne rodzenie. Chodzi tu o rodzenie człowieka jako Bożego syna na podobieństwo rodzenia św. Pawła, który w Liście do Galatów pisał: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje" (Ga 4, 19). Tu też kulminuje prawdziwa troska o pokój, wszak wprowadzający pokój – powiada Chrystus w Kazaniu na Górze – będą nazwani synami Bożymi (por. Mt 5, 9), ale też nade wszystko tylko synowie Boży mogą być w pełni jego nosicielami[34].

W tak poszerzonym kontekście, implikowanym zresztą przez papieskie orędzie, jeszcze wyraziściej brzmi Jana Pawła II ponaglenie do powrotu do realizacji zamysłu Bożego[35].

Przypisanie wyjątkowej roli kobiecie w dziedzinie wychowania nie jest wynikiem ani ciasno (względnie romantycznie) pojętego tradycjonalizmu, o jaki będą pomawiać Papieża feministki[36], ani tym bardziej taniej (przebiegłej) kokieterii. Jest wyrazem wnikliwego, pogłębionego odczytania psychologii współczesnej, a także przesłanek antropologicznych i teologicznych[37]. Jan

---

[33] KWP, nr 3; por. nr 6; por. także MD, nr 30.

[34] Por. *Pokój rodzi się z serca nowego*. Orędzie na XVII Światowy Dzień Pokoju – 1 stycznia 1984 roku, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985, s. 160-170.

[35] Por. KWP, nr 4. Powróci ono także w *Liście do Kobiet* (LK, nr 2, 3, 7-8).

[36] Reakcje feministek po opublikowaniu *Listu do Kobiet* są wymownym dowodem na to, że Jan Paweł II trafił również do ich serc. Obecny Biskup Rzymu jest – jak powiedziała posłanka włoskiej chadecji O. F. Cerulli – „Papieżem, który najlepiej pojął duszę kobiecą". Cyt. za: Morawski, art. cyt.

[37] Por. MD, nr 1; 18. Zob. KWP, nr 4-6.

Paweł II patrzy na każdą kobietę w perspektywie obiecanej niewiasty, której potomstwo zmiażdży głowę węża (por. Rdz 3, 15) – tego, który jest źródłem wszelkich podziałów. Ta perspektywa nie jest utopią. Została bowiem w pełni zrealizowana przez izraelską Kobietę z Nazaretu, dzięki zaś Niej i Jej Boskiemu Synowi stanowi profetyczną obietnicę dla każdej niewiasty[38].

Aby kobieta mogła to swoje zadanie, które jest dla niej źródłem najgłębszego osobistego spełnienia, podjąć i wypełnić, sama winna być pełna pokoju[39], a to oznacza nie tylko uzdrowienie i przywrócenie prawdy co do „bycia mężczyzną" i „bycia kobietą", przywrócenie osobowej tożsamości obojgu, lecz także wymaga uzdrowienia zniekształconej, odkłamania zalegalizowanej (tj. na różne sposoby racjonalizowanej i społecznie legalizowanej[40]) relacji między kobietą i mężczyzną. Przybiera to dziś niepokojący, wręcz perwersyjny charakter.

Ostatecznym źródłem pokoju wewnętrznego kobiety (a także i mężczyzny) jest świadomość – przypomina Ojciec Święty – że jest się kochanym przez Boga, oraz wola odpowiedzenia na Jego miłość. Dzięki temu niejedna z kobiet potrafiła w historii stawić czoła sytuacjom wyzysku, dyskryminacji, przemocy i wojny[41]. Nie może to jednak zwalniać nikogo od odpowiedzialności za to, iż świadomość bycia kochanym przez Boga staje się udziałem kobiety poprzez „sakramentalne" uobecnienie miłości Boga w miłości mężczyzny[42], we właściwym klimacie kulturowym i społecznym, kształtującym przekonania i ideały oraz w nie zdeprawowanej mentalności, tzn. mentalności wolnej od materialistycznej i hedonistycznej wizji życia ludzkiego[43]. Tylko w nowej, odkupionej – również dzięki konsekwentnym i solidarnym wysiłkom wychowawczym kobiet i mężczyzn – atmosferze, wolnej od „struktur grzechu", możliwe będzie przeciwstawienie się instrumentalnemu traktowaniu kobiet przez same kobiety i instrumentalnemu traktowaniu kobiet przez mężczyzn. Jedynie „świadome swej godności kobiety nie będą już pozwalały się traktować w sposób instrumentalny"[44]. Nie podważy to jednak ani ich kobiecej „oryginalności"[45], ani ich niezastąpionej roli w łonie rodziny[46].

---

[38] Por. MD, nr 29; LK, nr 10-11.

[39] Zob. KWP, nr 5.

[40] Por. EV, nr 17, 18.

[41] Zob. KWP, nr 5; por. MD, nr 27.

[42] Por. FC, nr 12; KWP, nr 6.

[43] Por. KWP, nr 5; EV, nr 19, 23; LK, nr 4-5.

[44] KWP, nr 11.

[45] Por. MD, nr 10.

[46] Por. KWP, nr 9.

Dobroczynna obecność kobiet w życiu społecznym, ekonomicznym i politycznym, podobnie zresztą jak i obecność mężczyzn, jest taka o tyle, o ile jest okazją do przekazywania w pełni swoich darów całej społeczności. Obecność zwłaszcza kobiet, nie zawsze należycie respektowana i doceniana[47], „prowadzi do korzystnego przekształcenia samoświadomości społeczeństwa i jego organizacji, tak że lepiej odzwierciedla ono zasadniczą jedność ludzkiej rodziny"[48]. Jan Paweł II okazuje się orędownikiem i promotorem „praw kobiety". W *Liście do Kobiet* czytamy: „Wystarczy pomyśleć, w jak trudnej sytuacji stawia często kobiety dar macierzyństwa, któremu ludzkość zawdzięcza swoje przetrwanie i który powinien być odpowiednio doceniany. Z pewnością pozostaje wciąż jeszcze wiele do zrobienia, aby kobieta i matka nie była dyskryminowana. Sprawą naglącą jest uzyskanie we wszystkich krajach rzeczywistej równości praw osób, a więc równej płacy za tę samą pracę, opieki nad pracującą matką, możliwości awansu zawodowego, równości małżonków z punktu widzenia prawa rodzinnego, oraz uznania tego wszystkiego, co wiąże się z prawami i obowiązkami obywateli w ustroju demokratycznym. Jest to akt sprawiedliwości, ale również pewnej konieczności"[49].

Przezwyciężenie złego dziedzictwa jest również zadaniem, wobec którego winna stanąć, dyskutując szczegółowe zagadnienia, Światowa Konferencja w Pekinie[50]. Zdając sobie z tego sprawę, Jan Paweł II w sposób przejmujący apeluje, aby debata nad tak ważną sprawą jak „kwestia kobieca" nie zapoznała tej perspektywy, która dla kwestii szczegółowych stanowi prawdziwe oparcie i nadzieję[51].

---

[47] Por. KWP, nr 8.

[48] KWP, nr 9.

[49] LK, nr 4.

[50] Por. KWP, nr 11.

[51] Przejmujący charakter posiadają dziękczynne inwokacje, stanowiące punkt wyjścia owego niezwykłego dialogu Papieża z kobietami (zob. LK, nr 2), przechodzące z kolei w świadectwo znajomości losu kobiet oraz „tradycji" kobiecej (zob. tamże, nr 3-5) oraz – pełen wiary, ale i stanowczości – apel (zob. tamże, nr 6-12). Papież m.in. powiada: „Trzeba w tym kierunku [który w pewnej mierze był także udziałem słusznego feministycznego protestu –przyp. S. Sz.] iść dalej! Jestem jednak przekonany, że sekret szybkiego pokonania drogi dzielącej nas od pełnego poszanowania tożsamości kobiety nie polega jedynie na ujawnieniu, choć jest to konieczne, dyskryminacji i niesprawiedliwości, ale również i nade wszystko na opracowaniu konkretnego i światłego programu rozwoju, obejmującego wszystkie dziedziny życia kobiet, u którego podstaw leży uświadomienie sobie przez wszystkich na nowo godności kobiety". Do uznania godności kobiety wiedzie człowieka rozum i Objawienie – przypomina Jan Paweł II – które nie może być tu pominięte, ponieważ „Słowo Boże pozwala nam odkryć podstawowe uzasadnienia antropologiczne godności kobiety, zawarte w zamyśle Bożym" (zob. tamże, nr 6).

Ks. Bronisław MIERZWIŃSKI

ROLA OJCA W ŚWIETLE STAREGO TESTAMENTU

Termin biblijny „dom ojca" był najbardziej precyzyjnym określeniem na patriarchalnie ukształtowaną rodzinę izraelską. [...] Powołanie mężczyzny w Starym Testamencie łączy się ściśle z domem ojcowskim, w którym żyje, który sam zakłada i prowadzi [...] Naród bowiem składa się z domów ojcowskich i w ten sposób tworzy jedną wielką rodzinę.

1. ASPEKTY OJCOSTWA

Paul Ternant wyróżnia jakby dwa wymiary ojcostwa w Starym Testamencie: horyzontalny i wertykalny[1]. W ujęciu horyzontalnym ojciec (ab) jest niekwestionowaną głową całej rodziny (baal). Żona (czy też żony), dzieci i pozostali domownicy uznają w nim pana (adon) i władcę, właściciela wszystkich i wszystkiego. W jego gestii leżą ważne sprawy rodziny: wychowanie synów (por. Syr 30, 1-13), los córek (por. Wj 21, 7), zawarcie małżeństwa (por. Rdz 24, 2n.; 28, 1n.). To dzięki niemu cała rodzina nosi miano „beyth ab" – „dom ojcowski". Termin ten stał się zresztą najczęściej używanym określeniem rodziny w Biblii, a zwłaszcza w Starym Testamencie.

W ujęciu wertykalnym ojciec jest protoplastą pokolenia, rodu, rodziny, czy też wielu rodzin, a nawet całego narodu, na przykład Abraham czy Dawid. Stanowi on pierwsze ogniwo w łańcuchu poszczególnych generacji. Każdy Semita przywiązywał szczególną wagę do swego pochodzenia. Dlatego też Mateusz zaczyna swoją Ewangelię od rodowodu Jezusa (por. Mt 1, 1-16). Wskazując na przodków Jezusa według ciała, ukazuje realizację myśli Bożej oraz proroctw mesjańskich w Jego osobie.

Słowo „ojciec" należy do najczęściej występujących słów w Starym Testamencie: zostało użyte około 1200 razy[2]. Ta częstotliwość jego występowania świadczy o tym, że należało ono do codziennego życia i doświadczenia Izraela. Trudno byłoby jednak szukać w Starym Testamencie wyodrębnionej, całościowej, systematycznej refleksji na temat ojca i ojcostwa. Najpierw przekazywane ustnie, a potem spisane treści Starego Testamentu zawierają rozproszone w różnych miejscach refleksje na temat ojca, jego wiodącej roli w rodzinie,

---

[1] P. Ternant PB, Hasło: *Ojcowie – Ojciec*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1980, s. 620n.

[2] Por. L. Perlitt, *Der Vater im Alten Testament*, w: *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart 1976, s. 50.

relacji do innych członków rodziny, a zwłaszcza do synów. Szczególną wymowę mają opowiadania szkicujące sylwetki wielkich ojców. Wiele materiału do refleksji na temat ojca i jego powiązań z synem dostarcza stosunkowo młoda w Starym Testamencie literatura mądrościowa.

W swoim spojrzeniu na ojca Izraelici partycypowali w otaczającej ich kulturze ludów starożytnego Wschodu. Stąd wiele wspólnych elementów, które odnajdujemy zarówno w Starym Testamencie, jak i w dokumentach ludów ościennych, niekiedy nawet wcześniejszych od niego. W samej historii Narodu Wybranego wyraźną granicę problematyki ojcostwa stanowi moment osiedlenia się w Ziemi Obiecanej. Poprzedni okres, mający charakter wędrówki nomadów, akcentował zwłaszcza historię patriarchów, protoplastów narodu. Ojciec był ujmowany, jak wyżej wspomnieliśmy, w sposób wertykalny: głowa rodziny – rodu – pokolenia – narodu. Z reguły rodziny składały się z wielu osób, obejmowały trzy lub nawet cztery pokolenia, służbę, niewolników. Zjawisko poligamii nie należało do rzadkości. Na czele tej całej licznej grupy stał ojciec, władca absolutny (baal) dóbr i osób tworzących tę grupę. Każdy winien mu był posłuszeństwo i szacunek. On też był najwyższym sędzią mającym – przynajmniej w początkach historii Izraela – prawo życia i śmierci w stosunku do wszystkich członków swej rodziny.

Fakt, że Izrael z ludu nomadów wędrujących z namiotami po pustyni stał się narodem osiedleńczym, obejmując Ziemię Obiecaną w posiadanie, musiał mieć swój wpływ także na pozycję patriarchy w rodzinie. Izraelici adaptują powoli styl mieszkania Kananejczyków. Na dość ograniczonej powierzchni nie może już mieszkać zbyt liczna rodzina. Dorastającą córkę wydaje się jak najszybciej za mąż; dorosły syn opuszcza ojca, by zamieszkać pod własnym dachem. W tej właśnie epoce powstał hebrajski termin: „zbudować swój dom", który oznaczał: „założyć własną rodzinę" (por. Ne 7, 4)[3]. Nawet jeśli z tego powodu rozluźniły się więzy łączące pierwotną, wielką grupę rodzinną, ojciec nie utracił swego autorytetu ani funkcji. Nadal istniała ścisła łączność samodzielnych już członków rodziny z domem ojcowskim; uznawano władzę i kompetencje patriarchy rodu. Jednakże do głosu dochodzi horyzontalne ujęcie ojcostwa: związek z najbliższymi mu osobami – żoną, dziećmi, domownikami. Niezależnie od tych zmian ojciec zawsze łączył dwie podstawowe funkcje: protoplasty, zapewniającego ciągłość rodu, oraz czynnika kierującego życiem i aktywnością konkretnej rodziny.

Wyrazem tej rzeczywistości była stojąca na czele każdego miasta Rada Starszych, złożona z ojców rodzin. Musieli oni jednak wykazać swoje kompetencje zarówno w rodzinie, jak i poza nią. W nowych warunkach bowiem, obok więzów krwi, specyficzne znaczenie miały więzy sąsiedztwa i religii. Z całą wyrazistością doszło to do głosu w momencie utraty przez Izrael niepodległo-

[3] Por. H. Gaubert, *La vie familiale en Israel. Le quotidien dans la Bible*, Tours 1971, s. 42.

ści. Wraz z dominacją polityczną głęboki wpływ na podbity naród miały: religia, kultura i zwyczaje Babilonii, Persji, Grecji i Rzymu, na co wielokrotnie skarżyli się prorocy.

Izrael posiadał wyraźną strukturę społeczną: naród – pokolenie – ród – dom ojcowski. Termin biblijny „dom ojca" był najbardziej precyzyjnym określeniem na patriarchalnie ukształtowaną rodzinę izraelską[4]. Określenie „beyth ab" zawierało więc w sobie podwójną treść: pewną ilość ludzi tej samej krwi i różnych generacji (inne określenia: rodzina, krewni) oraz wspólnotę tych, którzy rzeczywiście żyją razem pod jednym dachem. Powołanie mężczyzny w Starym Testamencie łączy się ściśle z domem ojcowskim, w którym żyje, który sam zakłada i prowadzi. Wyizolowany z tego domu staje się banitą nie mającym żadnych praw ani szans. Naród bowiem składa się z domów ojcowskich i w ten sposób tworzy jedną wielką rodzinę. Wybrany przez Boga człowiek, przeznaczony do spełnienia szczególnej misji, zawsze pochodzi z określonego domu ojcowskiego, rodu, pokolenia.

Do „beyth ab" należało wiele osób. Gdy Bóg rozkazuje Noemu, by ratując się przed potopem wszedł do Arki wraz z całym swym domem (por. Rdz 7, 1), mamy „procesję" następujących osób: Noe, jego synowie, jego żona, synowe (por. w. 7). Noe jest reprezentantem całego domu – rodziny; wszyscy członkowie tego domu uczestniczą w jego losie – zarówno dobrym, jak i złym. Liczna jest także grupa osób, którą Józef sprowadza do Egiptu wraz ze swym ojcem Jakubem i braćmi (por. Rdz 46). Do „beyth ab" należała również czeladź (por. Rdz 36, 6).

Ojciec był w Starym Testamencie niekwestionowanym panem domu. Jeśli dom ojcowski (beyth ab) ujmujemy jako synonim rodziny, to określenie „pan domu" (baal, adon) oznacza, że ojciec jest przede wszystkim niekwestionowaną głową rodziny. Z tego jednak nie wypływało prawo do tyranii czy despotyzmu, które byłoby nadużyciem władzy ojcowskiej. Autorytet ojca w rodzinie pochodzi z jego funkcji spełnianych wobec członków rodziny. Był on zwłaszcza dawcą życia i opiekunem rodziny. Autorytet i władza ojcowska miały jednak swoje granice. Ojciec – pan, głowa rodziny – był podporządkowany Najwyższemu Panu, Władcy Izraela, temu, którego określano mianem Adonai-Jahwe.

2. RELACJE MIĘDZY MĘŻEM A ŻONĄ

Stary Testament wyróżnia wśród relacji rodzinnych więź między ojcem a synami. Relacje między mężczyzną a kobietą w małżeństwie rozważa przede

---

[4] Stąd uzasadnione jest tłumaczenie w polskich tekstach biblijnych (zarówno w Biblii Tysiąclecia jak i w Biblii Poznańskiej) określenia „beyth ab" jako „rodzina ojca" (np. Rdz 46, 31; 47, 12). Czy jednak nie traci na tym wymowa samego terminu „dom ojca"?

wszystkim w aspekcie ich rodzicielstwa. Mężczyzna zyskuje uznanie wtedy, gdy jest ojcem, a kobieta, gdy jest matką, zwłaszcza licznej gromadki dzieci. Od tej ogólnej zasady odbiegają niektóre opisy biblijne, przywiązujące wagę do więzi łączącej mężczyznę z kobietą nawet wtedy, gdy jest niepłodna. Przykładem może być miłość i szacunek Abrahama do Sary czy Elkany do Anny. Jakże niezwykłe, w kontekście panujących wówczas zwyczajów i hierarchii wartości, są słowa Elkany: „Anno, dlaczego płaczesz? [...] Czyż ja nie jestem ci milszy niż dziesięciu synów?" (1 Sm 1, 8)[5].

Prawo starotestamentalne faworyzowało mężczyznę na niekorzyść kobiety. P. Grelot mówi wręcz o tradycji dwóch moralności – łagodniejszej dla mężczyzn, a surowszej dla kobiet[6]. Kobietę dopuszczającą się cudzołóstwa kamienowano; mężczyzna zdradzający swą żonę z niezamężną nie ponosił żadnych konsekwencji. Miał on prawo posiadania kilku żon; mógł też oddalić swą żonę, dając jej list rozwodowy. W genealogiach, do których przywiązywano w starożytnym Wschodzie wielką wagę, wymieniano w zasadzie tylko ojca.

Z drugiej jednak strony już Księga Rodzaju w opisie stworzenia akcentuje równość kobiety i mężczyzny posuniętą tak daleko, że stają się dwoje jednym ciałem (por. Rdz 2, 24). Nowa wspólnota staje się dla tych dwojga silniejsza od tej, którą tworzyli z rodzicami.

Stary Testament dość rzadko używa słowa „rodzice", oddając to pojęcie raczej przez wyrażenie „ojciec i matka". Niekiedy nawet matka bywa wymieniana na pierwszym miejscu (por. np. Jr 16, 3; 20, 14-15). Ojciec i matka tworzyli w mentalności semickiej nierozerwalną jedność na zasadach równości (por. Pwt 21, 13; 2 Sm 19, 38). Dają temu wyraz szczególnie Księga Przysłów przez często powtarzany paralelizm: ojciec – matka; matka – ojciec (por. np. 1, 8; 6, 20; 23, 22). Posłuszeństwo i szacunek obowiązywały wobec obojga: wobec ojca i wobec matki (por. Rdz 28, 7). Z powyższych faktów L. Perlitt wyprowadza wniosek, że od radości narodzin, poprzez troskę o staruszków, aż do pamięci o zmarłych, ojciec i matka tworzyli w świadomości Izraelity, od strony emocjonalnej, jedność dwóch równych sobie, odmiennych płci[7].

Odrębne zagadnienie stanowi dopuszczalność poligamii w Starym Testamencie. Był to powszechnie znany zwyczaj wśród ludów starożytnego Wschodu. Wypływał on z kultu płodności i licznej rodziny. Zjawisko poligamii w historii patriarchów, a nawet w okresie późniejszym, występowało zwłaszcza wtedy, gdy prawowita małżonka była niepłodna (por. np. Rdz 16; 1 Sm 1). Mężczyzna, głowa rodziny, nie mógł zrealizować swego ojcostwa, co uważano za największe zło, jakie mogło go spotkać. W tej sytuacji mógł wziąć sobie

---

[5] Cytaty biblijne pochodzą z: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1973.

[6] *Ewolucja instytucji małżeństwa*. Cyt. za: K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, katowice 1981, s. 38n.

[7] Por. Perlitt, dz. cyt., s. 61.

konkubinę, niekiedy nawet za namową żony (por. dzieje Saraj i Hagar – Rdz 16). Płodność i „założenie domu", czyli utworzenie rodziny, należały do podstawowych wartości i obowiązków Izraelity. Jednakże poligamia posunięta do skrajności – posiadanie haremu – była niezwykle kosztowna i dlatego mogły sobie na nią pozwolić nieliczne osoby, głównie królowie. Obecność wielu żon na dworze królewskim podkreślała potęgę, bogactwo i polityczne znaczenie władcy. Jaskrawą ilustracją tego zjawiska jest historia Salomona, o którym Autor biblijny z niewątpliwą przesadą mówi, że „miał siedemset żon książęcego pochodzenia i trzysta nałożnic" (1 Krl 11, 3), dodając uszczypliwie, że nie wyszło mu to na dobre: „Żony odmieniły jego serce".

Nie wolno zapominać o fakcie, że chociaż Stary Testament dopuszczał możliwość poligamii, to jednak regułą była monogamia. Szczególnego dowodu, na czym polegały relacje między małżonkami, a zwłaszcza jak wysoka była pozycja kobiety w rodzinie izraelskiej, dostarcza nam zamykający Księgę Przysłów poemat o dzielnej kobiecie (por. 31, 10-31).

Starotestamentalna mistyka małżeństwa ujmuje relacje między mężczyzną a kobietą jako symbol łączności Jahwe z Izraelem. W pełnych ekspresji obrazach, twardy, opanowany mężczyzna ukazuje inne oblicze: zakochanego, pełnego czułości i troskliwości opiekuna i oblubieńca, kierującego się siłą miłości, zdolnego do poświęcenia i przebaczenia nawet wobec niewiernej małżonki. Tę duchowość małżeństwa, opartą na potędze miłości oblubieńczej, odnajdujemy zwłaszcza u proroków: Ozeasza, Jeremiasza, Ezechiela i Izajasza, a w sposób szczególny w księdze Pieśni nad Pieśniami.

Jest rzeczą znamienną, że obraz oblubieńca jest wyidealizowany, w przeciwieństwie do braków czy słabości, a nawet występków oblubienicy. Oblubieniec jest wolny od wszelkich wad, jego miłość jest doskonała. Biblia prowadzi tym samym do wniosku, że tym oblubieńcem jest przede wszystkim Bóg, natomiast oblubienicą Naród Wybrany. Otwarte pozostaje pytanie, czy w związku z taką symboliką, odwołującą się do realiów życia ludzkiego, Stary Testament stawia wobec mężczyzny większe wymagania niż wobec kobiety. Nie wolno jednak zapominać, że według opisu stworzenia obrazem Boga, Jego odbiciem, mają być zarówno mężczyzna, jak i kobieta.

3. RELACJE MIĘDZY OJCEM A DZIEĆMI

Stary Testament dostarcza nam wiele wskazówek na ten temat. W szczególności dotyczą one relacji między ojcem a synami, ze względu na preferowanie wówczas potomstwa męskiego.

Dla Narodu Wybranego dzieci były wyrazem błogosławieństwa Bożego, darem samego Boga (por. Ps 127, 3-5). Posiadanie licznego potomstwa dawało poczucie szczęścia; jego brak był najgłębszym nieszczęściem dla małżonków.

Istotna i niezastąpiona rola kobiety polegała na tym, że z mężczyzny czyniła ojca, dając mu potomków. Zwłaszcza synowie oznaczali dla ojca przedłużenie linii męskiej, kontynuację rodu. Stąd brał się zwyczaj, by do osobistego imienia dodawać imię ojca. Występuje to nawet w jednej z Ksiąg Mądrościowych: „Mądrość Jezusa, syna [ben] Syracha"[8], wskazując na Autora tej Księgi.

Synowie stanowili także cenną pomoc dla ojca – były to ręce do pracy dającej utrzymanie całej licznej rodziny. Synowie przynosili ojcu poważanie wśród współmieszkańców, ufne spojrzenie w przyszłość, dawali opiekę na starość. W historii patriarchów Boża obietnica otrzymania upragnionego potomstwa dotyczy równocześnie przyszłości całego Narodu Wybranego, jego liczebności i siły. Smutek lub szczęście, kres lub pomyślna przyszłość dla mężczyzny w Izraelu zależały przede wszystkim od nie zrealizowanego czy też wypełnionego ojcostwa.

3.1. ZASADY PRAWNE

Od strony prawnej Stary Testament ujmuje relacje między rodzicami a dziećmi, a zwłaszcza między ojcem a synem, w kategoriach przykazania i normy, ich ewentualnego naruszenia i kary, jaka za to groziła.

Podstawowe prawo dotyczące szacunku i posłuszeństwa wobec ojca zawarte zostało w czwartym przykazaniu Dekalogu, odnoszącym się do obojga rodziców: „Czcij ojca twego i matkę twoją, abyś żył długo na tej ziemi, którą da ci Jahwe, Bóg twój" (Wj 20, 12). Księga Powtórzonego Prawa poszerza nieco stronę werbalną i podkreśla, że to przykazanie pochodzi od samego Boga: „Czcij ojca twego i matkę twoją, jak ci to nakazał twój Bóg, Jahwe, i aby wiodło ci się dobrze na tej ziemi, którą daje ci Jahwe, twój Bóg" (Pwt 5, 16). Chrystus zapytany o to, co należy czynić, aby posiąść życie wieczne, wskaże także to przykazanie (por. Mt 19, 19; Mk 10, 19; Łk 18, 20). Fakt, że Dekalog wymienia rodziców zaraz po Bogu, wskazuje na ich wielką godność i dostojeństwo. Czwarte przykazanie obejmuje także obowiązek troski o rodziców, a zwłaszcza opiekę nad nimi w starości.

Użyte w przykazaniu słowo „czcić" ma głębokie znaczenie w językach semickich[9]. Czcić to uczynić kogoś znaczącym, ważnym, uznać go za takiego i dlatego w konsekwencji okazywać mu szacunek w słowach i czynach. Podmiotami takiej czci w Starym Testamencie są zarówno Bóg, jak i pewne kategorie ludzi. Nigdy jednak nie wolno żadnego człowieka stawiać wyżej niż Boga. Ustami nieznanego bliżej proroka Jahwe stawia zarzut arcykapłanowi Hele-

---

[8] Analogie odnajdujemy jeszcze w świecie współczesnym: na przykład w środowisku arabskim, czy też w zwyczajach rosyjskich, gdzie niekiedy zamiast nazwiska używano imienia własnego w połączeniu z imieniem ojca.

[9] Por. P e r l i t t, dz. cyt., s. 74n.

mu: „[Dlaczego] bardziej cenisz synów swoich ode mnie?" (1 Sm 2, 29). W czwartym przykazaniu chodzi jednak o coś więcej niż o uczucie dzieci wobec rodziców. Chodzi tu o konkretne, pozytywne postawy wypływające ze świadomości, kim są i co znaczą rodzice w życiu nie tylko dziecka, ale i dorosłego człowieka. Okazywanie czci ojcu i matce jest wyraźnym żądaniem Bożym. Kto tego odmawia rodzicom, odmawia czci należnej samemu Bogu.

Analogii dostarcza także tak zwane „Prawo świętości" (por. Kpł 17, 1-16; 18, 1-30), które w odniesieniu do ojca i matki używa słowa „lękać się" (Kpł 19, 3). To samo słowo odnosi się w teologii starotestamentalnej do „bojaźni Bożej". Chodzi o lęk, bojaźń płynącą z głębokiego szacunku. W słowie tym zawarty jest sens respektu, poszanowania. W ojcu bowiem i matce odbija się podobieństwo i autorytet samego Boga. Nic więc dziwnego, że przekroczenia w tej dziedzinie są piętnowane, a nawet surowo karane w Starym Testamencie. Wśród grzechów, „obrzydliwości", które Jahwe ustami proroka Ezechiela zarzuca Jerozolimie, znajduje się i ten: „U ciebie znieważa się ojca i matkę" (Ez 22, 7). Wśród przekleństw Księgi Powtórzonego Prawa, które na drodze negacji wyrażają przykazania Dekalogu, drugie z nich brzmi: „Przeklęty, kto złorzeczy ojcu i matce" (Pwt 27, 16). Za poważne naruszenie czwartego przykazania, dotyczącego zniewagi rodziców w słowie lub czynie, ujętego obrazowo (symbolicznie) jako złorzeczenie czy bicie, prawodawstwo starotestamentalne przewidywało nawet karę śmierci (por. Wj 21, 15. 17; Kpł 20, 9). Odpowiednik znajdujemy we wcześniejszym Kodeksie Hammurabiego, który w paragrafie 195. nakazuje, by dziecku, które biło ojca, odciąć ręce.

W praktyce prawo Starego Testamentu nie było stosowane z taką surowością, jednakże prowadziło ono do przekonania, że naruszenie hierarchii, porządku, zasad podstawowych w rodzinie, równało się z naruszeniem porządku religijnego i społecznego w Izraelu. Wymowną ilustrację tej prawdy stanowi przepis o ukaraniu krnąbrnego syna, który po wyczerpaniu przez ojca i matkę wszelkich innych środków, ma być oskarżony przed starszyzną miasta i ukamienowany przez wszystkich jego mieszkańców (por. Pwt 21, 18-21). Ojciec nie ma już tu prawa życia i śmierci wobec zbuntowanego syna.

Nie sięgając do tak drastycznych przypadków, które zasługiwałyby na karę śmierci, można jednak przytoczyć z dziejów Starego Testamentu szereg przykładów otwartego, ostrego konfliktu między ojcem a synem, czy też synami. Teksty biblijne ukazują słabość nawet „wielkich" ojców, wahających się ciągle między prawem a miłością, między przykazaniem Bożym, czy też racją stanu, a podszeptami serca w odniesieniu do tych, którzy byli „ciałem z ich ciała i krwią z ich krwi". Pobłażanie, zaślepienie Helego, brak zdecydowanej postawy wobec synów naruszających świętość ofiar składanych Jahwe, żyjących z kobietami obsługującymi Święty Przybytek powodują karę Bożą – obaj synowie giną w jednej chwili, a następnie umiera ojciec (por. 1 Sm 2 i 4). Jeszcze bardziej wymowna jest historia Dawida i jego synów. Amnon – pierw-

orodny syn Dawida, a więc w zasadzie następca tronu, gwałci podstępnie swoją przyrodnią siostrę Tamar. Dawid na wieść o tym wpada wprawdzie w wielki gniew, ale nie wyciąga żadnych konsekwencji: „Nie chciał on jednak uczynić Amnonowi, swemu synowi, nic złego, gdyż go miłował. Był to przecież jego pierworodny" (2 Sm 13, 21)[10]. Zemsty dokonuje inny syn Dawida, Absalom, brat Tamar: każe on zamordować Amnona na przyjęciu u siebie. Po upływie kilku lat Dawid daruje winę Absalomowi; ten zamiast wdzięczności korzysta z nadarzającej się okazji i podnosi bunt przeciwko ojcu, zmuszając go do ucieczki z Jerozolimy. Dochodzi do krwawej bitwy między ojcem a synem. Absalom ponosi klęskę i zostaje zabity. Dawid, zamiast cieszyć się ze zwycięstwa, rozpacza po śmierci zbuntowanego syna tak bardzo, że z ust swego wiernego Joaba słyszy bolesny wyrzut: „Okazujesz miłość nienawidzącym ciebie, a nienawiść tym, którzy cię miłują [...]. Wiem teraz, że gdyby Absalom żył, my zaś wszyscy poleglibyśmy dzisiaj, uważałbyś to za rzecz dobrą" (2 Sm 19, 7). Przedziwna jest wymowa tej biblijnej historii. Największy obok Abrahama i Mojżesza bohater Izraela nie umiał poradzić sobie z własnymi synami. Dzieje ludzkości dostarczają nam wielu podobnych przykładów. Dlatego profetycznie brzmi zapowiedź zamykająca Stary Testament, że przed dniem sądu (jom Jahwe) pojawi się największy z proroków – Eliasz, by definitywnie przywrócić zgodę i jedność w życiu rodzinnym: „[...] mówi Jahwe Zastępów [...]. Oto poślę do was proroka Eliasza – zanim nadejdzie dzień Jahwe, wielki i straszliwy – by nawrócił serca ojców do synów, a serca synów do ojców, abym przychodząc nie musiał rzucać przekleństwa na ziemię" (Ml 3, 21. 23-24).

3.2. OJCIEC WYCHOWAWCĄ DZIECI

Powyższe przykłady konfliktów między ojcem a synami nasuwają myśl, jak trudny musiał być proces wychowania, za który odpowiadał głównie ojciec. Wartość i potrzebę takiego wychowania uzasadnia Mądrość Syracha (por. 30, 1-13). Jako motto można wziąć słowa: „Kto dobrze wychowuje swego syna, będzie miał z niego korzyść i wśród znajomych będzie się mógł nim chlubić" (w. 2).

„Jednym z pierwszych aktów opiekuńczo-wychowawczej troski rodziców było poddanie nowo narodzonego syna obrzezaniu i nadanie mu imienia (Kpł 12, 3)"[11]. Obrzezanie było znakiem przynależności do Narodu Wybranego, udziałem w obietnicach otrzymanych od Boga.

Literatura mądrościowa Starego Testamentu pouczenia swoje ujmuje w dwóch paralelnych aspektach: szukania prawdziwej mądrości i unikania

---

[10] Dodatek Septuaginty, cyt. za Biblią Tysiąclecia.

[11] R o m a n i u k, dz. cyt., s. 44.

głupoty. Dotyczy to także zadań wychowawczych ojca oraz celu wychowania. Mądrość utożsamiała się ze sprawiedliwością i bojaźnią Bożą, głupota – z niesprawiedliwością i bezbożnictwem. W związku z tym całe wychowanie miało charakter religijny. Rozpoczynało się od pouczenia dzieci o wielkich dziełach, które Jahwe uczynił dla swojego narodu, zwłaszcza o wyprowadzeniu z niewoli egipskiej. To był istotny powód, dla którego należało czcić Jahwe i zachowywać Jego przykazania: „A kiedy potem twój syn zapyta cię: «Co znaczą te polecenia, prawa i nakazy, które nałożył na was Jahwe, nasz Bóg?», wówczas odpowiesz synowi: – Byliśmy niewolnikami faraona w Egipcie, a Jahwe wywiódł nas z Egiptu przemożną ręką [...], by nas poprowadzić i dać nam ten kraj, który przyrzekł naszym ojcom. I nakazał nam Jahwe wypełniać wszystkie te prawa [...]. Nasza sprawiedliwość ma więc polegać na tym, że będziemy przestrzegali wypełniania wobec Jahwe, naszego Boga, wszelkich przykazań, jakie na nas nałożył" (Pwt 6, 20-21. 23-25).

Rodzice byli wspólnie zaangażowani w wychowywanie dzieci. Z natury rzeczy matka zajmowała się bardziej wychowaniem córki, a ojciec syna. Ojciec wprowadzał stopniowo syna w porządek rzeczy ustalony przez Boga-Stwórcę dla wszechświata i dla ludzi (zarówno dla makrokosmosu, jak i dla mikrokosmosu). Cała literatura mądrościowa Starego Testamentu, zwłaszcza Księga Przysłów, ma charakter pouczenia syna przez ojca. Obejmuje to także relację nauczyciel – uczeń, która była analogiczna do relacji ojciec – syn. Zresztą pierwszym i głównym nauczycielem syna w Izraelu był zawsze ojciec. Stąd do niego przede wszystkim zwrócone są słowa: „Wychowaj młodzieńca, by szedł drogą, którą winien postępować, nie zawróci z niej, nawet gdy się zestarzeje" (Prz 22, 6). Do syna natomiast Autor natchniony kieruje się na samym początku Księgi z wezwaniem: „Słuchaj, synu mój, pouczenia ojca i nie gardź wskazaniami matki" (Prz 1, 8). Uważnie, z szacunkiem słuchać, przyjąć naukę z przekonaniem o jej słuszności i zastosować ją w swoim życiu – to były elementy właściwej postawy syna wobec ojca i matki.

Pouczenia biblijne Starego Testamentu w zakresie wychowania, ze względu na ich głębię, zawartą w nich mądrość Bożą i ludzką, zachowują zawsze swoją wymowę i aktualność. Syn jest w pełni odpowiedzialny za ukierunkowanie swojego życia. Wydatną, niezbędną wręcz pomoc otrzymuje od rodziców. To ojciec i matka z cierpliwością i wysiłkiem sieją ziarno, które ma wydać plon dojrzałej osobowości ich potomstwa. Życie, które dali, muszą ochraniać, rozwijać i formować.

Wychowawcze przestrogi literatury mądrościowej nie są w zasadzie obwarowane sankcjami. Apelują raczej do rozsądku i wiary. Kto odrzuca wskazówki płynące z doświadczenia i przekonania, z mądrości życiowej ojca, okazuje się po prostu głupcem i wtedy sam „staje się kowalem swego losu" (por. Prz 15, 5). Wychowanie syna w Starym Testamencie opiera się przede wszystkim na ścisłej łączności każdego ojca z Bogiem-Stwórcą, od którego pochodzi wszelkie życie.

Autorzy biblijni są jednak realistami. Mogą zdarzyć się ojcowie niezdolni do wypełnienia swojej roli wychowawczej, którzy nie chcą lub nie potrafią jej zrealizować. Wspomnieliśmy już o kłopotach Heliego i Dawida z synami. Mogą też być nadużycia w funkcjach ojcowskich: ich opaczne zrozumienie, wykorzystywanie, despotyzm czy nawet okrucieństwo. Ostre w tym względzie są słowa Joba: „Widziałem, jak głupiec zapuszczał korzenie [...] synowie jego są pozbawieni pomocy" (Job 5, 3n). Głupota może zresztą występować u jednej lub u drugiej strony: „Syn mądry jest radością ojca, a syn głupi – zgryzotą swej matki" (Prz 10, 1), przy czym ze względu na paralelizm antytetyczny miejsca ojca i matki są wymienne. Świadczy o tym chociażby dalszy fragment Księgi Przysłów: „Syn głupi jest zgryzotą ojca i goryczą dla tej, która go zrodziła" (Prz 17, 25). Znamienna, chociaż mająca zupełnie inne podłoże, jest historia Jeftego, który z powodu pochopnego ślubu, składa ofiarę z własnej, jedynej, ukochanej córki (por. Sdz 11). Abraham też był gotów do złożenia ofiary z upragnionego syna jedynaka na żądanie Jahwe, ale to była próba jego wiary i ufności w obietnice Boże. Opis wędrówki Abrahama i Izaaka na górę Moria (por. Rdz 22, 1-14) należy do najpiękniejszych i jednocześnie najbardziej dramatycznych fragmentów Starego Testamentu. Ukazując głębię wiary i posłuszeństwa wobec Boga, pokazuje jednocześnie potęgę miłości ojca do syna. To bardzo trudna nauka: miłość ludzka we wszystkich przejawach musi być podporządkowana miłości Bożej. Pociechą jest fakt, że tak jak w wypadku Abrahama, Bóg ostatecznie prowadzi wszystko do autentycznego dobra człowieka.

Z zagadnieniem wychowania łączy się prawo ojca do karania krnąbrnych dzieci. Kazimierz Romaniuk stwierdza, że zasady wychowawcze Starego Testamentu nasuwają myśl o pedagogice spartańskiej. Na potwierdzenie cytuje fragment z Mądrości Syracha, który mówi, że lepiej syna karcić niż mu pobłażać (por. 30, 1-13). Uzasadnieniem takiej postawy ma być stwierdzenie, że „w sercu chłopięcym głupota się mieści, rózga karności wypędzi ją stamtąd" (Prz 22, 15)[12].

Karność stanowiła istotny element wychowania wśród ludów starożytnego Wschodu. Wypływała ona nie tyle z cech intelektualnych ojca czy jego siły, ile z zasobu doświadczenia życiowego, którym ojciec górował nad dziećmi. Zresztą i on czerpał to swoje doświadczenie życiowe od swoich rodziców, a także z dorobku całych pokoleń, a nawet z dziejów całego narodu. Karność była też warunkiem sprawnego funkcjonowania licznej rodziny.

Z literatury mądrościowej jasno wynika, że kary cielesne, na przykład chłosta, stanowiły konieczny, istotny element wychowania i karności: „Kto kocha swego syna, często ćwiczy go rózgą [...]. Zginaj mu głowę za młodu

---

[12] Tamże, s. 44.

i ćwicz jego biodra, gdy jeszcze jest mały [...]. Karć swego syna i nałóż mu ciężkie jarzmo, aby w swej głupocie nie powstał przeciw tobie" (Syr 30, 1. 12. 13); „Karć syna, a uszczęśliwi cię i stanie się radością twej duszy" (Prz 29, 17); „Rózga i nagana rodzą mądrość; dziecko pozostawione samo sobie przynosi wstyd swej matce" (Prz 29, 15).

Tego typu pedagogika może razić w dobie obecnej. Żyjemy w innej epoce; zmieniły się metody wychowawcze. Nie wolno jednak zapominać, że wzmianki o karach cielesnych w Starym Testamencie nie odbiegają od kontekstu kulturowego ludów starożytnego Wschodu. Karcenie fizyczne należało wszędzie do programu pedagogicznego. Zresztą i w naszym kontekście kulturowym, dziesiątki wieków później, karanie biciem nie uchodzi za tragedię czy okrucieństwo. Okrucieństwem natomiast jest regularne, wyrafinowane znęcanie się nad dziećmi w tak zwanych cywilizowanych społeczeństwach XX wieku, o czym często donoszą dziś środki masowego przekazu, a co było nie do pomyślenia w Starym Testamencie. W zdaniach, które mówią w Starym Testamencie o karze cielesnej („rózga") jako metodzie wychowawczej, w drugiej ich części znajduje się na ogół paralelizm wskazujący na pozytywną wartość, którą należy uformować w dziecku, lub niebezpieczeństwo, od którego należy je uchronić. „Nie żałuj chłopcu nagany, nie umrze, jeżeli go rózgą uderzysz. Bijąc go rózgą, duszę jego z Szeolu wybawisz" (Prz 23, 13-14).

Kary cielesne tylko wtedy mogły przynieść oczekiwany rezultat, jeśli wypływały z autentycznej, stałej i odczuwalnej miłości ojca do dziecka. „Wychowanie syna jest, pod każdym względem, najważniejszym i najcięższym zadaniem ojca, z rózgą czy bez rózgi. Udane życie syna uchodzi wszędzie za najwyższe dobro, przy czym wygoda lub bezmyślność mogłyby uczynić ojca zmęczonym czy niezdolnym do swego zadania. A ponieważ w tamtych czasach nic nie mogło być zrzucone na szkołę czy państwo, ojciec w Starym Testamencie winien był swemu synowi zawsze całość: nie tylko przyuczenie w sprawach codziennych, lecz także wychowanie do życia z Bogiem i ludźmi"[13].

4. ROLA OJCA W ŻYCIU RELIGIJNYM RODZINY

W rodzinie starotestamentalnej wyeksponowana była funkcja religijna ojca. W mentalności Izraelity autorytet ojca pochodził od samego Boga. Ojciec był wobec członków swej rodziny wyrazicielem woli Jahwe, stał na straży Jego przykazań, a równocześnie w imieniu całej rodziny zwracał się do Jahwe z wyrazami należnego kultu. Dom ojcowski stanowił pierwszą i podstawową wspólnotę religijną i kultyczną. Szczególnym tego wyrazem było uroczyste

[13] P e r l i t t, dz. cyt., s. 82.

obchodzenie święta Paschy w zamkniętym kręgu rodziny, pod przewodnictwem jej głowy, stosownie do nakazu Bożego danego przed wyjściem z Egiptu (por. Wj 12).

Ojciec, wraz z członkami rodziny, regularnie odbywał pielgrzymkę do miejsca świętego – czy to do Szilo, gdzie była Arka Przymierza (por. 1 Sm 1, 21), czy też w późniejszym okresie do świątyni jerozolimskiej.

Na ojcu spoczywał obowiązek religijnego wychowania dzieci. Chodziło głównie o przekazanie potomstwu tradycji Izraela: opowiadanie o wielkich dziełach, które Jahwe uczynił dla swego narodu, o Jego przymierzu i przykazaniach. Przykładem tego pierwotnego katechizmu mogą być wspomniane już teksty dotyczące wyjścia z Egiptu, wędrówki do Ziemi Obiecanej, ujęte jako forma odpowiedzi na pytanie syna (por. Pwt 6, 20n; Wj 12, 26; 13, 14; Joz 4, 6). Problem ten powraca w Pieśni Mojżesza: „Pytaj swego ojca – a on ci oznajmi [...] jak to Najwyższy rozdawał dziedzictwo narodom" (Pwt 32, 7n).

To ojcowskie pouczanie miało nie tyle trafiać do intelektu synów, ile zapaść głęboko w ich serca i towarzyszyć we wszystkich momentach życia: „Weźcie więc sobie do serca te słowa [...]. Wpajajcie je waszym synom, opowiadajcie o nich zarówno przebywając w domu, jak i idąc drogą, kładąc się na spoczynek, jak i powstając" (Pwt 11, 18n). Wychowanie religijne potomstwa polegało więc przede wszystkim na przekazywaniu wiedzy ojców. Tak to ujmuje Psalm 78 (w. 3-4).

„Tego, cośmy słyszeli i poznali,
co nam ojcowie nasi przekazali,
nie zataimy przed ich synami,
lecz opowiemy przyszłemu pokoleniu:
o chwale Jahwe i o Jego mocy,
o Jego cudach, które zdziałał".

Psalmista mówi, że ten nakaz pouczania pochodzi od samego Jahwe (w. 5). Jasno określony jest też cel tej tradycji przekazywanej synom:

„ażeby w Bogu nadzieję pokładali,
nie zapomnieli o dziełach Bożych
i strzegli Jego przykazań" (w. 7).

Od czasów pierwotnych dziejów Izraela radykalnie zmieniła się sytuacja ludzi i świata, w którym żyją. Zmiany te głęboko odbiły się na rodzinie, a zwłaszcza na tym, którego określano i nadal określa się jako głowę rodziny, to znaczy na ojcu. Jednakże historia Narodu Wybranego, zamknięta w księgach natchnionych, nie przestała być dla wierzących drogowskazem, zwłaszcza w tym, co zawiera Objawienie Boże zwrócone do wszystkich ludzi, wszystkich czasów. Trudno niekiedy jasno wyodrębnić prawdę Bożą od szaty, w którą ubrał ją pisarz natchniony, będący dzieckiem swojej epoki. Jednakże

wartość tej części Biblii, która przygotowywała nadejście Mesjasza, nie przemija, ponieważ i ona jest Słowem Bożym. Wiele więc teologicznych refleksji, zarówno doktrynalnych, jak i pastoralnych, możemy zaczerpnąć ze Starego Testamentu, także w tym, co dotyczy powołania, roli i zadań ojca w rodzinie. „Księgi Starego Testamentu mogą więc również być nadal cennymi podręcznikami życia rodzinnego i wychowania dzieci. Gdyby wskazania starych ksiąg nadal były brane pod uwagę, być może inaczej wyglądałby dziś, po kilku tysiącach lat, obraz chrześcijańskiej rodziny"[14].

[14] Romaniuk, dz. cyt., s. 48.

Ryszard FENIGSEN

POSTĘPY I PORAŻKI RUCHU NA RZECZ EUTANAZJI W STANACH ZJEDNOCZONYCH

Jest Ameryka ludzi uczynnych, przyjaznych, troskliwych, kraj, którego mieszkańcy, gdy rodak znalazł się w niebezpieczeństwie, zawiązują wstążki na tysiącach drzew na znak, że o nim pamiętają [...]. Tymczasem w wielkich skupiskach miejskich wzdłuż obu wybrzeży słyszy się zupełnie inny ton, oschły i nieraz cyniczny lub brutalny.

Spór o eutanazję toczy się w krajach języka angielskiego i w całej północno-zachodniej Europie. Przedmiotem dyskusji jest nie tylko eutanazja na prośbę chorego[1] i dopuszczalność pomocy w samobójstwie[2], ale także eutanazja bez zgody chorego[3], stosowanie eutanazji u noworodków z wadami rozwojowymi[4], u dzieci kalekich[5] i umysłowo upośledzonych[6], u osób nie-

[1] Zob. D.C. Maguire, *Death by Choice*, New York 1972, s. 131-167; *Humanist Manifestos I and II*, red. P. Kurtz, E. H. Wilson, Buffalo, N.Y., 1973; M. Kohl, *Voluntary Beneficent Euthanasia*, w: *Beneficent Euthanasia*, red. M. Kohl, Buffalo, N.Y., 1975, s. 130-141.

[2] Zob. The State of Oregon, 14 IV 1994: *The Oregon Death with Dignity Act*. Supreme Court modified ballot title: Allows terminally ill adults to obtain prescription for lethal drugs; Coalition for Compassionate Care: *Question and Answers About Ballot Measure 16, the Assisted Suicide Initiative*, Portland, OR., 1994; D. Hortsch, *Death Bill Sparks Lively Debate in Senate*, „The Oregonian", 1 V 1994.

[3] Zob. J. Fletcher, *Ethics and Euthanasia*, w: *To Live and to Die: When, Whay, and How*, red. R.H. Williams, New York-Heidelberg-Berlin 1973, s. 113-122; *Medische beslissingen rond het levenseinde*. Rapport van de Commissie Onderzoek Medische Praktijk inzake Euthanasie [*Decyzje lekarskie dotyczące zakończenia życia*. Sprawozdanie Komisji do Badania Praktyk Lekarskich związanych z Eutanazją], 's-Gravenhage 1991, s. 15n.

[4] Zob. *Medische beslissingen rond het levenseinde*, s. 17; KNMG – Commissie Aanvaardbaarheid Levensbeindigend Handeln: *Levensbeindigend handeln bij wilsonbekwame patinten*. Deel I: *Zwaar defecte pasgeborenen* [Królewskie Holenderskie Towarzystwo Lekarskie – Komisja do Spraw Dopuszczalności Działań Mających na Celu Zakończenie Życia: *Działania zmierzające do zakończenia życia pacjentów niezdolnych do powzięcia decyzji i wyrażenia swej woli*. Część I: *Noworodki z ciężkimi wadami*], „Medisch Contact" 1988, t. 43, s. 697; P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1993^2, s. 169-173.

[5] Zob. Singer, dz. cyt., s. 185; C. E. Koop, *Koop, The Memoirs of America's Family Doctor*, New York 1991, s. 241-261.

[6] Zob. J. C. Molenaar, K. Gill, H. M. Dupuis, *Geneeskunde, dienares van barmhartigheid* [*Medycyna w służbie miłosierdzia*], „Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde" 1988, t. 132, s. 1913-1917; J. M. Buiting, [List do Redakcji], tamże, 1989, t. 133, s. 90; J. Stolk, *Euthanasie en de waarde van het leven van verstandelijk gehandicapte kinderen* [*Eutanazja a wartość życia*

przytomnych[7] i pacjentów psychiatrycznych[8]. Jest to więc spór o przyszłość naszej cywilizacji.

Stany Zjednoczone mają w tej debacie znaczenie szczególne, bo wiemy z doświadczeń naszego stulecia, że przemiany dokonujące się w Ameryce wywierają silny wpływ na to, co się dzieje w wielu innych krajach. Omówię tu pokrótce te cechy ustroju i społeczeństwa amerykańskiego, które określają przebieg dyskusji i mogą zadecydować o jej wyniku.

Społeczeństwo amerykańskie wierzy w rządy prawa. W Stanach Zjednoczonych jest nie do pomyślenia taki rozwój wypadków, jaki obserwowaliśmy w Holandii, gdzie od dwudziestu kilku lat otwarcie uprawia się eutanazję[9], mimo że prawo tego zabrania[10].

Mnogość i różnorodność kultur etnicznych, tradycja tolerancji dla poglądów mniejszości, olbrzymia liczba niezależnych ośrodków myśli i działania sprawiają, że w Stanach Zjednoczonych nie dochodzi nigdy do ujednolicenia opinii publicznej i zdławienia opozycji. Potwierdza to również przebieg debaty w sprawie eutanazji. Wszystkie koncerny telewizyjne o ogólnokrajowym zasięgu, największe dzienniki, niektóre grupy wyznaniowe, część lekarzy i prawie wszyscy bioetycy popierają legalizację eutanazji lub pomocy w samobójstwie, i podobnie wypowiada się większość ankietowanych osób. Jednakże przeciwnicy stawiają skuteczny na ogół opór, mając za sobą wiele rozrzuconych po kraju stacji radiowych i dzienników, programów telewizyjnych, najważniejsze zrzeszenia lekarskie[11], pielęgniarskie i prawni-

---

dzieci umysłowo upośledzonych], w: *Gebroken Wereld* [*Świat złamany*], red. J. Stolk, Kampen 1988, s. 9-41; K o o p, dz. cyt., s. 248.

[7] Zob. *Cruzan v. Harmon & Lampkins*, Case No. CV 394 9P, in the Circuit Court of Jasper County, Missouri, Probate Division at Cartage, T-3/9/88-3/11-88 TR-11/1/90; E. G o o d m a n, *Life in the Twilight Zone*, „The Boston Globe", 10 XII 1992; American Medical Association Council on Scientific Affairs and Council on Ethical and Judicial Affairs: *Persistent Vegetative State and the Decision to Withdraw or Withhold Life Support*, „Journal of the American Medical Association" 1990, t. 263, s. 426-430; W. E. M a y i in., *Feeding and Hydrating the Permanently Unconscious and Other Vulnerable Persons*, „Issues in Law & Medicine" 1987, t. 3, s. 203-217.

[8] Zob. *Two Dutch Doctors Get Immunity in Suicide*, „The Boston Globe", 24 I 1992; G. I. T i n d a l l, *It's My Life and I'll Die if I Want to*, „The Independent" (London), 18 IX 1987; J. K n o o p, *Hoge Raad heft onderscheiding geestelijk en lichamelijk lijden op. Arrest verruimt hulp bij zelfdoding* [*Sąd Najwyższy znosi rozróżnienie pomiędzy cierpieniem psychicznym i cielesnym. Orzeczenie rozszerza możliwości udzielenia pomocy w samobójstwie*, „Brabants Dagblad" ('s-Hertogenbosch), 22 VI 1994; H. H e n d i n, *Seduced by Death*, „Issues in Law & Medicine" 1994, t. 10, s. 123-168.

[9] Zob. *Medische beslissingen rond het levenseinde.*

[10] Zob. art. 293 i 294 holenderskiego kodeksu karnego (Wetboek van Strafrecht).

[11] Zob. American Medical Association: *Report of the Council on Ethical a. Judicial Affairs* I-93-8, Subject: *Physician Assisted Suicide*; Report 51 of Board of Trustees; B. M c C o r m i c k,

cze[12], komisje etyczne powołane przez prezydenta Stanów Zjednoczonych[13] i gubernatora stanu Nowy Jork[14], wielu wybitnych publicystów, liczne stowarzyszenia o inspiracji religijnej i setki aktywnych wolontariuszy.

Czynnikiem, który w pewnym stopniu zwiększa możliwość legalizacji eutanazji, jest władza ustawodawcza poszczególnych stanów. W legislaturze jednego z pięćdziesięciu stanów może się zdarzyć większość, która poparłaby projekt ustawy legalizującej eutanazję czy pomoc w samobójstwie. Jest też możliwa inna droga, mianowicie referendum stanowe, a pamiętajmy, że to właśnie strona zmierzająca do zmiany dotychczasowego prawa wybiera, w którym stanie podda je pod głosowanie w referendum.

Ważną cechą życia amerykańskiego jest aktywna rola sądów w tworzeniu porządku prawnego. Sędziowie mają szerokie kompetencje i stwarzają obowiązujące precedensy prawne. W ostatnich dwudziestu pięciu latach sądy bardzo często ingerowały w sprawy dotyczące traktowania osób chorych i postępowania lekarskiego. Sądy potwierdziły prawo chorego do odmowy leczenia, również wtedy gdy prowadzi to do zgonu[15]. Postanowienia kilku sędziów zobowiązały lekarzy do informowania chorych o mającej nastąpić nieuchronnie ich śmierci[16]. Ten nowy sposób informowania pacjentów stał się z czasem jedną z głównych przyczyn ruchu na rzecz eutanazji. Gdy rodzice nie pozwalają na operację chirurgiczną ratującą życie dziecka, ponieważ jest ono upośledzone umysłowo, i pragną, aby zmarło – sędziowie z reguły popierają taką decyzję[17]. W kilku stanach sądy zarządziły, na wniosek rodzin, aby przerwać leczenie podtrzymujące życie chorych nieprzytom-

---

House Refuses to Open Door on PhysicianAssisted Suicide, „American Medical News" (Chicago), 20 XII 1993.

[12] Zob. American Nursing Association: *Position Statement on Active Euthanasia & Position Statement on Assisted Suicide*, 8 XII 1994, „IAETF Update" 1995, t. 9, nr 4, s. 3n; American Bar Association, Commission on Legal Problems of the Elderly: *Memorandum Re Opposition to Resolution No. 8 on Voluntary Aid in Dying*, Washington, D.C., 17 XII 1992.

[13] Zob. Presidential Commission on Ethical Problems in Medicine, K o o p, dz.cyt., s. 249.

[14] Zob. The New York State Task Force on Life and the Law: *When Death Is Sought. Assisted Suicide a. Euthanasia in the Medical Context*, New York 1994.

[15] Zob. E. D. P e l l e g r i n o, D. C. T h o m a s m a, *For the Patient's Good. The Restoration of Beneficence in Health Care*, New York-Oxford 1988, s. 4n.

[16] Zob. G. J. A n n a s, F. H. M i l l e r, *The Empire of Death: How Culture and Economics Affect Informed Consent in the U.S., the U.K., and Japan*, „American Journal of Law & Medicine" 1994, t. 20, s. 365-368.

[17] Zob. *Heath v. Becker*, „Family Law Review" 1983, t. 9, s. 2261; E. W. L u s t h a u s, *Involuntary Euthanasia a. Current Attempts to Define Persona with Mental Retardation as Less than Human*, „Mental Retardation" 1985, t. 23, s. 148-154; G. D y b w a d, *Infants with Birth Defests: Who May Live? Who Must Die?* (na prawach rękopisu), Waltham 1983; K o o p, dz. cyt., s. 242n., 256.

nych[18] lub aby zaprzestać żywienia tych chorych i podawania im płynów i w ten sposób spowodować ich zgon[19]. Sędziowie w stanach Michigan i Washington uznali, że zapewniona w czternastej poprawce do Konstytucji ochrona obywatela przed nadmierną interwencją władz gwarantuje również swobodę popełnienia samobójstwa. Kto pomaga drugiemu skorzystać ze swobód konstytucyjnych, nie może być karany – wobec tego sędziowie ci obalili prawa stanowe zabraniające pomocy w samobójstwie[20]. Orzeczenia te zostały zresztą uchylone przez sądy apelacyjne.

Jakkolwiek względy ideologiczne i silne w Ameryce tradycje eugeniki, etyki utylitarnej i liberalizmu zapewne wpływają na postawę wielu sędziów, to ich decyzje można interpretować jako konsekwentną (może czasem zbyt konsekwentną) obronę zagwarantowanych Konstytucją wolności każdego obywatela. Stany są prawnie zobowiązane do ochrony życia obywateli, ale decyzje obywatela dotyczące jego własnego życia przeważają nad uprawnieniami stanu. Jeżeli obywatel jest nieprzytomny albo jest niemowlęciem, to nie traci przez to swych praw. Prawa te musi w jego imieniu egzekwować ktoś upoważniony. Zakłada się, że „zastępcze rozumowania i decyzje" rodziny czy opiekuna podejmowane są w interesie pacjenta i zgodnie z jego domniemanymi życzeniami. Przeciwko konstrukcjom tym podnoszono zastrzeżenia natury merytorycznej i zasadniczej. „Decyzje zastępcze" prawdopodobnie różnią się od tych, które podjąłby sam zainteresowany, ponieważ dokładne badania wykazały, że na pytania dotyczące życia i śmierci zdrowi odpowiadają z większą „brawurą" niż ciężko chorzy[21]. Wskazywano również, że opiekun

---

[18] Zob. *After Quinlan: The Dilemma of the Persistent Vegetative State*, „New England Journal of Medicine" 1994, t. 330, s. 1524; B. L. Lyons, *Wisconsin Supreme Court Hears „L.W." Case*, „National Right to Life News", 24 IX 1991.

[19] Zob. A. Jay, *The Judge Ordered Me to Kill My Patient*, „Medical Economics", 10 VIII 1987, s. 120-124; tenże, *A Matter of Ethics*, „San Diego Physician" VIII, 1987, s. 15n; P. Meier, *White Bear Couple Get OK to Let Unconscious Son Die*, „Star Tribune" (Minneapolis), 10 IX 1994; E. M. Chevlen, *Pulling the Tube Is Court-Ordered Execution*, „San José Mercury", 17 XI 1988; L. Townsend, *Woman Denied Food Awakes from Coma*, „National Right to Life News", 8 I 1991; tenże, *New Jersey Court Approves Feeding Tube Removal*, tamże, 7 V 1991; D. B. Griffith, *"Unprecedented" Euthanasia Decision in Indiana*, tamże, 24 IX 1991; D. Andrusko, *Busalacchi Given Go-Ahead to Move Christine*, tamże, 2 VI 1992; P. Vandegaer, *Nutrition and Hydration. The New Euthanasia Frontier*, „Living World" (Los Angeles), numer zimowy 1987.

[20] Zob. *Compassion in Dying v. the State of Washington a. Christine Gregoire*, Attorney General of Washington, No. C 94-119 (The Ruling of Chief U.S. District Judge Barbara Rothstein, 3 V 1994); 24 V 1993: order of Wayne Circuit Judge Cynthia D. Stephens, cyt. z wyroku sędziów Fitzgeralda, Taylora i Sheltona, Court of Appeals of Michigan, w spr. 164963, 171056, 172399, 10 V 1994; por. także „IAETF Update" (Steubenville, OH.) 1994, t. 8, nr 3, s. 1-4; tamże, 1995, t. 9, nr 2, s. 1n.

[21] Zob. D. E. Patterson i in., *When Life Support Is Questioned Early in the Care of Patients*

(guardian) – zgodnie z treścią tego pojęcia – powinien strzec (guard) podopiecznego i decyzja o spowodowaniu śmierci tej osoby nie może wchodzić w jego kompetencje. Te i podobne zastrzeżenia nie spowodowały dotychczas zmiany stanowiska sądów.

Styl panujący w mowie i w życiu wpływa na przebieg publicznej debaty, a styl ten jest w Ameryce bardzo niejednolity, tak że odnosi się czasem wrażenie – zresztą błędne – że są tu dwie nacje nie mające ze sobą nic wspólnego. Bo jest Ameryka ludzi uczynnych, przyjaznych, troskliwych, kraj, którego mieszkańcy, gdy rodak znalazł się w niebezpieczeństwie, zawiązują wstążki na tysiącach drzew na znak, że o nim pamiętają; Ameryka z obrazów Normana Rockwella. Tymczasem w wielkich skupiskach miejskich wzdłuż obu wybrzeży słyszy się zupełnie inny ton, oschły i nieraz cyniczny lub brutalny. Zespół muzyczny w stylu rap i znany ze sprawy Watergate Gordon Liddy publicznie nawołują do zabijania policjantów. Wzywanie do zbrodni nie jest karalne, gdyż pierwsza poprawka do Konstytucji gwarantuje wolność słowa. Na koncercie w Filadelfii zespół Marilyn Manson i piętnaście tysięcy młodocianych słuchaczy skandowali: „Zabijajcie swoich tatusiów i mamusie!" Wkrótce trzej młodociani zabili sześć osób – swych ojców i matki[22].

Ale te skrajności są mniej ważne, ważniejsze jest to, co jest dopuszczalne i akceptowane w towarzyskich rozmowach, w codziennej prasie, w telewizji. Młoda osoba, której matkę znam jako panią o trudnym charakterze, mówi mi: „Kocham ją, ale chcę, żeby umarła, bo to będzie dla mnie wyzwolenie". Znajomy prawnik i jego żona uskarżają mi się często na swych starych rodziców – jego ojca i jej matkę: „Ile to lat już żyje i nie chce umierać! Nie słyszy, prawie nie widzi, o żadnej jakości życia nie ma tu mowy"; „Nic nie pamięta, bez przerwy dokucza, bodaj wreszcie umarła!" Autor artykułu w tygodniku „New Yorker" wspomina swą babkę, która po przebytej chorobie straciła poczucie humoru i zainteresowanie sprawami innych ludzi. Widząc ją tak zmienioną matka autora wołała: „Gdybym wiedziała jak, to poszłabym tam na górę i ją zastrzeliła!"[23] Wiele czynników musiało się złożyć na wytworzenie tego stylu, ale decydujące znaczenie miała, moim zdaniem, szkoła psychoanalizy, jaką przeszła amerykańska klasa średnia. François Mauriac powiada: „[To uczucie] nie będzie szkodliwe, bo nie oblekam go w ciało, nie wyrażam go słowami"[24],

---

with Cervical-Level Qadriplegia, „New England Journal of Medicine" 1993, t. 328, s. 506; M. L. Slevin i in., *Attitudes to Chemotherapy: Comparing Views of Patients with Cancer with Those of Doctors, Nurses, and General Public*, „Britisch Medical Journal" 1990, t. 300, s. 1458-1460; J. H. Hess, *Looking for Traction on the Slippery Slope. A Discussion of the Michael Martin Case*, „Issues in Law & Medicine" 1995, t. 11, s. 114n.

[22] Zob. „CRTI Report" 1995, t. 8, nr 1, s. 5; „USA Today", 8 III 1995.

[23] A. Solomon, A Death of One's Own, „The New Yorker", 22 V 1995, s. 54.

[24] F. Mauriac, *Un adolescent d'atrefois*, Paris 1972, s. 30.

i podobną intuicją kieruje się wielu Europejczyków, lecz mieszkańcom miast amerykańskich wpojono przekonanie, że stłumione myśli i uczucia są zalążkiem choroby, trzeba więc wygrzebać ze swego wnętrza i głośno wypowiedzieć wszystko, co ukryte, również takie naturalne emocje, jak nienawiść do rodziców i pragnienie ich śmierci.

Wypowiedziom prywatnym wtórują deklaracje publiczne: te zwykle powołują się na konieczność ekonomiczną. Gubernator Colorado Richard Lamm oświadczył, że ludzie starzy mają obowiązek jak najszybciej umrzeć i dać drogę młodszym[25]. W tym samym duchu wypowiedzieli się znana dziennikarka Judith Paterson[26] i rektor Uniwersytetu Bostońskiego John Silber[27]. Bioetyk Daniel Callahan domaga się w swych książkach, aby osobom, które przekroczyły pewną ustaloną granicę wieku, w razie choroby nie udzielać pomocy lekarskiej i w ten sposób przyspieszyć ich śmierć[28]. Zdarzają się wypowiedzi idące dalej. Jon Evans i Jason Brent, członkowie stowarzyszenia „Mensa" (które przyjmuje tylko osoby o tzw. wskaźniku inteligencji powyżej 148), opublikowali w Los Angeles dwa znamienne artykuły. Autorzy ci domagają się, aby wszystkich osobników z „defektem umysłowym", „starych, słabych, głupich i nieporadnych", pozbawionych rozumu przez chorobę lub wypadek, a także większość osób bezdomnych – uśmiercić w humanitarny sposób[29]. We współczesnej publicystyce amerykańskiej, jeśli pominąć wydawnictwa neohitlerowskie, wystąpienia Evansa i Brenta są zupełnie odosobnione, wywołały zresztą protesty, a redaktorka biuletynu „Mensy" straciła posadę. A jednak artykuły te są ważne, bo pokazały, jakie idee nurtują pewne wpływowe środowiska.

Starałem się tu w pewnej choćby mierze przedstawić teren, tło i atmosferę debaty; teraz przechodzę do wyników.

Opracowany w roku 1967 przez Louisa Kutnera dokument, znany jako „Living Will" – „testament życiowy"[30], przyniósł ruchowi na rzecz eutanazji

---

[25] Zob. W. Slater, *Latest Lamm Remark Angers the Elderly*, „Arizona Daily Star", 19 III 1984.

[26] Zob. J. Paterson, *Something Needs to Be Done About the Quality of Dying*, „International Herald Tribune", 15 I 1988; R. Fenigsen, *Most of Them Would Rather Live*, tamże, 29 I 1988.

[27] Zob. R. Saltus, *Silber Attacks Health System*, „The Boston Globe", 30 IV 1991.

[28] Zob. D. Callahan, *Setting Limits*, New York 1989; tenże, *What Kind of Life. The Limits of Medical Progrss*, New York 1990.

[29] Zob. J. Bone, *Outcry Over Mensa Call for Master Race*, „The Times" (London), 12 I 1995; „Los Angeles Times", 10 I 1995, sekcja B, s. 1; K. Hamlon, *„Useless Eaters": A Hard Lesson Forgotten?*, „CRTI Report" 1995, t. 8, nr 1, s. 1n.

[30] Zob. *History of Euthanasia in U.S.: Concept for Our Time*, „Euthanasia News" 1975, t. 1, nr 4, s. 2.

największy jak dotąd sukces. Prawdopodobnie ponad dwadzieścia milionów Amerykanów podpisało „testamenty życiowe". Typowy tekst brzmi: „Jeśli będę śmiertelnie chory i nie będę w stanie podejmować decyzji dotyczących mojego leczenia, to polecam leczącemu mnie lekarzowi, aby nie stosował metod, które przedłużają proces umierania, lecz ograniczył się do środków łagodzących cierpienie". „Testamenty życiowe" spopularyzowały się tak szybko, ponieważ podpisanie takiego dokumentu zaspokaja odczuwaną przez wiele osób potrzebę „zachowania kontroli nad własnym losem". Koncepcja ta przemawia również do członków Kongresu i legislatur stanowych, gdyż stwarza możliwość ograniczenia wydatków. Legislatury czterdziestu jeden stanów uchwaliły ustawy nadające moc prawną „testamentom życiowym" i innym „z góry ustalonym wskazówkom" („advance directives"), a Kongres wydał prawo, według którego każdemu pacjentowi przyjętemu do szpitala należy zadać pytanie, czy podpisze takie wskazówki.

W praktyce „testamenty życiowe" są bardzo rzadko wykonywane. Nie udało się bowiem dotychczas zredagować „testamentu" w sposób tak ogólny, aby przewidział wszystkie mogące wystąpić sytuacje, a zarazem tak szczegółowy, aby nie pozostawiał wątpliwości, jak postąpić. Jednak „testamenty życiowe" w zupełności spełniły oczekiwania zwolenników eutanazji. „Testament życiowy" rozpowszechnił i utwierdził w społeczeństwie mniemanie, że śmierć bywa lepsza od życia; że nie choroba i śmierć, ale lekarze i stosowane przez nich środki techniczne są głównymi nieprzyjaciółmi człowieka, przed którymi trzeba się zabezpieczyć. Co więcej, dla poglądów tych „testament życiowy" zdobył uznanie prawne. „Testamenty życiowe" w znacznym stopniu przygotowały społeczeństwo do zaakceptowania eutanazji.

Przetworzenie tych nastrojów w konkretne zwycięstwa wyborcze okazało się trudne. Mimo długotrwałej kampanii, prowadzonej głównie przez stowarzyszenie „Cykuta" (Hemlock Society), nie udało się ani w Kalifornii w roku 1988, ani dwa lata później w Oregonie zebrać dostatecznej liczby podpisów; dopiero w roku 1991 w sąsiednim stanie Washington projekt ustawy zezwalającej na czynną eutanazję został poddany pod głosowanie w referendum. Sytuacja owej jesieni w stanie Washington zapowiadała zwycięstwo zwolenników eutanazji. Washington jest stanem szczególnie „liberalnym", o ludności napływowej, mało podlegającej wpływom gminy czy parafii; stanowa organizacja lekarska, z której zdaniem w tej kwestii wyborcy poważnie by się liczyli, zajęła chwiejne stanowisko. We wstępnych badaniach opinii 60% ankietowanych poparło legalizację eutanazji. Nadszedł 5 listopada, dzień referendum, i wyborcy większością 54% głosów odrzucili ustawę o eutanazji[31]. W analizach

---

[31] Zob. Initiative 119: *A Voluntary Choice for Terminally Ill Persons. Death with Dignity.* Official ballot title: Shall adult patients who are in a medically terminal condition be permitted to request and receive from a physician aid-in-dying?, *Washington Citizens for Death with Dignity,*

przeprowadzonych po referendum wskazywano, że odstraszający wpływ wywarły wiadomości o nowych zabójstwach medycznych dokonanych przez doktora Kevorkiana i że w podobny sposób podziałały rewelacje o niedobrowolnej eutanazji w Holandii, ogłoszone właśnie przez holenderską komisję rządową. Przede wszystkim jednak na wyniku rerferendum zaważyła dwuletnia kampania wyjaśniająca kierowana przez grono ofiarnych i utalentowanych działaczy: Mary-Jo Kahler, pielęgniarkę Eileen Brown, doktora Roberta Bernhofta i doktora Dorsetta Smitha.

W następnym, 1992 roku analogiczna ustawa legalizująca eutanazję została odrzucona w referendum przez wyborców Kalifornii[32]. Z tej serii porażek ruch na rzecz eutanazji wyciągnął naukę. Nowy zarząd Hemlock Society postanowił zamiast prawa legalizującego eutanazję wysunąć inną koncepcję: prawo legalizujące pomoc lekarza w popełnieniu samobójstwa. Był to projekt bardzo trafnie dostosowany do panujących w społeczeństwie nastrojów, bo usuwał obawy przed samowolą lekarzy i – jak się wydawało – pozostawiał pacjentowi całkowitą kontrolę. Próbę sił postanowiono przeprowadzić w Oregonie[33], gdzie Hemlock Society ma główną kwaterę.

Strategia ta doprowadziła do uchwalenia pierwszego w Stanach Zjednoczonych prawa zezwalającego na pomoc w samobójstwie. 8 listopada 1994 roku wyborcy w Oregonie zaaprobowali to prawo większością 51% głosów[34].

Ustawa ta zezwala lekarzom na przepisywanie chorym środków do popełnienia samobójstwa, jeżeli pacjent ukończył lat 18 i cierpi na chorobę śmiertelną, czyli taką, która zdaniem dwu lekarzy jest nieuleczalna, nieodwracalna i spowoduje śmierć w ciągu sześciu miesięcy. Pacjent powinien być

Seattle, WA., 1991; R. Marker, *Hemlock Society Seeks „Aid-in-Dying" Law for Washington State*, „Concerned Women for America", VI 1990; M. Williams, *A Choice of Principles. Washington State to Vote on Legalizing Euthanasia*, „The Boston Globe", 4 X 1991; R. Knox, *Washington State Voters Reject a Proposal to Legalize Euthanasia*, tamże, 7 XI 1991.

[32] Zob. *Fact Sheet on the Terminal Illness, Assistance in Dying, Initiative Statute*, Scholl Institute of Bioethics, Los Angeles 1992; *Lethal Injection Will Be on the Ballot in California, Secretary of State Says*, „National Right to Life News", 28 IV 1992; D. Andrusko, *Assisted Suicide Measure Defeated in California*, tamże, 16 XI 1992.

[33] Zob. The State of Oregon, 14 IV 1994: *The Oregon Death with Dignity Act*; G. Sugerman, *Oregon Initiative Effort Underway*, „Hemlock Quarterly" (Eugene, OR.), X 1993; R. M. Doerflinger, *Oregon to Vote on Assisted Suicide*, „National Right to Life News", 7 IX 1994; *The Facts About the Oregon „Death with Dignity Act" Initiative*, International AntiEuthanasia Task Force, Steubenville, OH., 1994; *Question and Answers About Ballot Measure 16, the Assisted Suicide Initiative*, Coalition for Compassionate Care, Portland, OR., 1994; *Oregonians Ponder Allowing Prescriptions for Suicide*, „The Boston Globe", 16 X 1994.

[34] Zob. *Oregonians Clear Terminally Ill Bill*, „The Boston Globe", 11 XI 1994; J. M. Adams, *Right to Passage: Preparing for Assisted Suicide. As Law Comes Near, Oregonians Debate Morals and Practice*, tamże, 1 XII 1995; A. Alpers, B. Lo, *Physician-Assisted Suicide in Oregon. A Bold Experiment*, „Journal of the American Medical Association" 1995, t. 274, s. 483-487.

poinformowany o rozpoznaniu i rokowaniu i musi swoją prośbę powtórzyć po upływie dni piętnastu, po czym następuje jeszcze dodatkowy okres 48. godzin do ostatecznego namysłu. Jeżeli jeden z dwu lekarzy podejrzewa, że pacjent cierpi na depresję, która upośledza jego zdolność rozumowania i podejmowania decyzji, należy pacjenta skierować na konsultację do psychiatry lub psychologa[35].

Uchwalenie tej ustawy w stanie Oregon ma oczywiście doniosłe znaczenie, a ponadto musi spowodować dalsze zmiany w prawodawstwie amerykańskim. Jeżeli pewnej kategorii osób ustawowo przysługuje prawo do pomocy w samobójstwie, to sądy będą musiały przyznać to samo prawo osobom chorym, które nie są w stanie same zażyć trucizny, a także osobom nieprzytomnym i małoletnim reprezentowanym przez opiekunów. W myśl zatem czternastej poprawki do Konstytucji, zapewniającej równą dla wszystkich opiekę prawa, ustawa legalizująca pomoc w samobójstwie musi spowodować legalizację dobrowolnej i niedobrowolnej aktywnej eutanazji.

Jednakże nowa ustawa została natychmiast zaskarżona do Sądu Federalnego w Eugene przez grupę lekarzy, pacjentów i pracowników oregońskich zakładów opieki zdrowotnej. Pozew sporządziła firma adwokacka Bopp, Bostrom i Coleson przeciwko stanowi Oregon i solidarnie ze stanem występującemu stowarzyszeniu „Right to Die". W procesie tym wziąłem udział jako biegły.

W pozwie wskazano, że nowa ustawa pogłębia upośledzenie niektórych grup obywateli, zwłaszcza tych, którzy są biedni, niewykształceni, nie ubezpieczeni, mniej umiejętnie komunikują się z lekarzem i w razie choroby nie otrzymują dostatecznych dawek środków łagodzących cierpienie. Druga grupa to obywatele dotknięci ciężkim inwalidztwem, z trudem egzystujący wskutek choroby i dezaprobaty społeczeństwa. W wyniku nowej ustawy obywatele tych obu grup w stopniu silniejszym niż pozostała ludność znajdą się pod presją, aby popełnić samobójstwo. Ustawa powoduje więc nierówność wobec prawa, gwałci zatem czternastą poprawkę do Konstytucji.

A oto pozostałe przedłożone sądowi argumenty przeciwko nowej ustawie:

Deklaracja niepodległości określa życie jako „prawo niezbywalne"[36] i stwierdzenie to należy rozumieć dosłownie. Ustawa zatem, która zezwala na przepisywanie chorym środków służących do zakończenia życia, jest sprzeczna z założeniami ideowymi Stanów Zjednoczonych.

Ponadto jest to ustawa wadliwie zredagowana, zawiera bowiem błędne założenia i nie dość przemyślane przepisy. Ustawa ta, jeśli zostanie wprowadzona w życie, musi spowodować skutki nie przewidziane przez wyborców,

---

[35] Zob. *The Oregon Death with Dignity Act.*

[36] Zob. *The Declaration of Independence*, w: *The Harper Collins Dictionary of American Government and Politics*, New York 1993, s. 523.

niebezpieczne dla mieszkańców stanu Oregon i sprzeczne ze spoczywającym na stanie obowiązkiem zapewnienia wszystkim obywatelom jednakowej opieki prawa.

1. Wyborcy w stanie Oregon, którzy zaakceptowali „potwierdzone rozpoznanie lekarskie" jako gwarancję, że nie dojdzie do omyłek, nie zostali poinformowani, że rozpoznania lekarskie, również rozpoznania ustalone w specjalistycznych oddziałach szpitalnych, w zestawieniu z rozstrzygającym kryterium, jakim jest badanie pośmiertne, okazują się błędne w 20-40% przypadków. Na poparcie tego twierdzenia istnieje obszerne piśmiennictwo[37], które zostało przedłożone sądowi.

Wielką pomoc w zebraniu tych danych okazał mi doktor Joseph Stanton z Bostonu. Publikacje te wskazują, że liczba błędnych rozpoznań nie zmniejszyła się w ostatnich latach, mimo wprowadzenia udoskonalonych metod diagnostycznych.

2. „Śmiertelną chorobę", uprawniającą do pomocy w samobójstwie, ustawa błędnie określa jako chorobę nieuleczalną i nieodwracalną, która prowadzi do śmierci w ciągu sześciu miesięcy. „Chorobami śmiertelnymi" są według tego określenia insulinozależna cukrzyca, ciężka niedoczynność tarczycy, niedokrwistość złośliwa, niewydolność kory nadnerczy i wiele innych chorób nieuleczalnych i nieodwracalnych, których naturalny przebieg prowadziłby do zgonu. Jednak osoby dotknięte tymi chorobami nie mają dolegliwości, prowadzą aktywny tryb życia i żyją mniej więcej tak samo długo jak inni, gdyż otrzymują odpowiednią terapię zastępczą. Osoby te, podobnie jak każdy z nas, mogą ulegać przemijającym nastrojom samobójczym, a w Oregonie będą otrzymywać recepty na środki do popełnienia samobójstwa od lekarzy, którzy wskutek niezrozumienia, przez obojętność lub z szacunku dla „prawa do śmierci" postąpią zgodnie z literą paragrafu 1.01 (12) nowej ustawy.

Autorzy ustawy uniknęliby tego ciężkiego błędu, gdyby określili „śmiertelną chorobę" jako chorobę nieuleczalną i nieodwracalną, która prowadzi do śmierci n i e z a l e ż n i e o d l e c z e n i a. Jednakże ustawa pominęła ten ważny warunek.

---

[37] Zob. *The Problematic Death Certificate*, „New England Journal of Medicine" 1995, t. 313, s. 1285n; T. K i r c h e r, J. N e l s o n, H. B u r d o, *The Autopsy as a Measure of Accuracy of the Death Certificate*, tamże, s. 1263-1269; R. E. A n d e r s o n, R. B. H i l l, Ch. R. K e y, *The Sensitivity and Specificity of Clinical Diagnostics During Five Decades. Toward an Understanding of Necessary Fallibility*, „Journal of the American Medical Association" 1989, t. 261, s. 1610-1617; L. G o l d m a n i in., *The Value of the Autopsy in Three Medical Eras*, „New England Journal of Medicine" 1983, t. 308, s. 1000-1005; M. B o e r s, *Obduceren is vooruitzien: De toekomst van obducite*, „Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde" 1990, t. 134, s. 1346-1348; E. W a b e k e i in., *Obducties in een verpleeghuis*, tamże 1989, t. 133, s. 765-767; W. D. R e e s, S. B. D o v e r, T. S. L o w - B e e r, *„Patients with Terminal Cancer" Who Have Neither Terminal Illness Nor Cancer*, „Britisch Medical Journal" 1987 (Monthly Dutch Edition), s. 488n.

3. Ustawa określa dalej „chorobę śmiertelną" jako chorobę, która ma spowodować śmierć w ciągu sześciu miesięcy. Określenie to stawia niewykonalne wymagania lekarzom i wprowadza w błąd osoby, których ustawa dotyczy. Lekarz może z niejaką pewnością stwierdzić, że pacjent nieprzytomny, o typowo agonalnym spowolniałym i nieregularnym rytmie oddechu, pacjent nie leczony, z pierwotnym dżumowym zapaleniem płuc, pacjent z powodującą objawy wścieklizną – umrą w krótkim czasie. Wszystkie inne przewidywania terminu zgonu są notorycznie zawodne. Lekarze, którzy ryzykują takie przepowiednie, opierają się bądź na osobistym doświadczeniu, bądź na publikacjach, w których podano czas przeżycia pewnej większej grupy pacjentów z tą samą chorobą.

Przepowiednie oparte na własnym doświadczeniu są ułomne z powodu małej liczby znanych przypadków, zawodnej pamięci, nieuwzględnienia rozrzutu danych, a także wskutek osobistych uprzedzeń i emocjonalnych skłonności lekarza.

Lekarz, który przewiduje czas przeżycia pacjenta na podstawie opublikowanych danych, również popełnia zasadniczy błąd. Wymieniając pewien określony czas spodziewanego przeżycia pacjenta, tym samym pomija podany w publikacji rzeczywisty rozrzut wartości, a rozrzut ten jest zwykle znaczny, czasami olbrzymi, nawet wśród pacjentów tej samej grupy i podgrupy klasyfikacyjnej[38]. Stąd uderzająco liczne błędne przepowiednie. Są chorzy, którym przepowiedziano śmierć w ciągu dwu lat i którzy żyją nadal, trzydzieści lat później[39].

Reasumując, stwierdzam, że prognoza przewidująca śmierć pacjenta w ciągu sześciu miesięcy jest w praktyce zawodna i w zasadzie wadliwa. Jeżeli uchwalona w Oregonie ustawa wejdzie w życie, nieuchronnie osoby, które mogłyby żyć dłużej lub znacznie dłużej niż sześć miesięcy, otrzymywać będą recepty na środki do popełnienia samobójstwa.

4. Autorzy ustawy słusznie wzięli pod uwagę fakt, że nastroje samobójcze, również u osób ciężko chorych, są często przemijające, przewidzieli więc obowiązkowy czas do namysłu. Jednak przewidziany ustawą okres siedemnastu dni jest nierozsądny i niesprawiedliwy z dwu powodów. Po pierwsze, ponieważ jest za krótki: jest znacznie większa szansa, że stan przygnębienia z tendencją samobójczą ustąpi w ciągu dwóch miesięcy niż w ciągu siedemnastu dni. Po drugie, ponieważ jest dowolnie określony. Dlaczego osobie, która rozmyśli się siedemnastego dnia, daje się szansę odwołania prośby i pozostania przy życiu, a osoby, które by się rozmyśliły po dwudziestu pięciu czy po

---

[38] Zob. C. Henderson, *Breast Cancer*, w: *Harrison's Principles of Internal Medicine*, red. J. D. Wilson i in., New York 1991[12], s. 1612-1621.

[39] Zob. M. White, J. Gribbin, *Stephen Hawking. Życie i nauka*, Warszawa 1994, s. 75.

osiemnastu dniach są tej szansy pozbawione? Tym osobom odmówiono równej z innymi opieki prawa.

Zastrzeżenie, że ten ostatni argument daje się również zastosować do każdego, nawet o wiele dłuższego okresu namysłu, jest trafne, ale nie osłabia mego argumentu: istotnie, daje się on zastosować do każdego okresu namysłu mającego poprzedzić krok fatalny i nieodwracalny.

5. Autorzy ustawy słusznie wzięli pod uwagę, że istnieje niebezpieczeństwo udzielenia pomocy w samobójstwie, pacjentowi który zgłasza swą prośbę nie w wyniku rozważnej decyzji, lecz pod wpływem zaciemniającej jego osąd depresji. Ustawa uwzględnia również fakt, że lekarze nie wyspecjalizowani w psychiatrii przeważnie nie umieją rozpoznać depresji. Ale przewidziane ustawą środki zaradcze są nieskuteczne. Decyzję, czy skierować pacjenta na konsultację psychiatryczną, ustawa pozostawia lekarzom nie mającym doświadczenia psychologicznego bądź psychiatrycznego. Ustawa przeoczyła więc fakt, że lekarze tacy nie podejrzewając depresji, nie myślą o tej możliwości, zwłaszcza gdy pacjent zgłasza tylko dolegliwości somatyczne. Nieuchronnie więc dojdzie do tego, że pacjenci, którzy w rzeczywistości potrzebują pomocy psychiatrycznej, otrzymają zamiast tego recepty na środki służące do popełnienia samobójstwa. Takim pacjentom stan Oregon nie zapewnia należnej im opieki prawa.

6. Wyborcy w stanie Oregon przyjęli założenie, że własna prośba chorego, wypowiedziana bez przymusu ze strony innych osób (§ 2. 01,02), uzasadnia wydanie choremu recepty na środki do popełnienia samobójstwa. Twierdzę, że jest to błąd w rozumowaniu i że człowiek, którego się uśmierca na jego własną prośbę, pada ofiarą niesprawiedliwości.

Zauważmy, że według nowej ustawy stanu Oregon własna prośba pacjenta nie jest sama przez się wystarczającą podstawą do udzielenia mu recepty na środki powodujące zgon. Prośbie takiej uczyni się zadość tylko wtedy, gdy spełnione będą inne jeszcze warunki: pacjent musi być mianowicie dotknięty chorobą nieuleczalną i nieodwracalną, i to taką, która prowadzić ma do śmierci w ciągu sześciu miesięcy. Prawo ma nadal chronić, m.in. przed możliwością uzyskania recepty na środki służące do popełnienia samobójstwa, osoby, które na taką chorobę nie cierpią – nawet jeśli same o pomoc w samobójstwie poproszą. Prawo nie będzie jednak chronić tych, którzy są dotknięci tzw. śmiertelną chorobą. Ustawodawcy uznali ich życie za mniej godne ochrony, mniej wartościowe niż życie innych ludzi. Jest to niesprawiedliwość wobec tych ludzi, obraza ich godności i złamanie spoczywającego na stanie obowiązku udzielenia jednakowej opieki prawnej wszystkim obywatelom.

Decyzją z dnia 27 XII 1994 roku Sąd Federalny w Eugene, Oregon, zawiesił wejście w życie ustawy o pomocy w samobójstwie, a wyrokiem w dniu 3 VIII 1995 roku tenże Sąd uznał tę ustawę za sprzeczną z Konstytucją Stanów

Zjednoczonych i ją unieważnił[40]. W uzasadnieniu wstępnego orzeczenia i wyroku sędzia Michael Hogan podtrzymał większość naszych argumentów.

Nie jest to ostateczne zwycięstwo, bo sprawa ma się jeszcze odbyć w Sądzie Apelacyjnym i może dotrzeć do Sądu Najwyższego. Ale wyrok wydany przez Sąd Federalny już wywarł doniosły wpływ na wydarzenia. Przede wszystkim ustawa o pomocy w samobójstwie ani na chwilę nie weszła w życie. Ponadto powstrzymany został „efekt domino", którego oczekiwano. Po referendum w Oregonie projekty ustaw skopiowane z ustawy oregońskiej zostały złożone do rozpatrzenia legislaturom trzynastu stanów. Wszystkie te projekty ustaw zostały już przez komisje legislatur odrzucone albo bezterminowo odłożone.

---

[40] Zob. Civil Lawsuit No. 94-6467-HO, *Gary Lee et al., Plaintiffs, v. State of Oregon et al., Defendants*, 27 XII 1994: Opinion; ta sama sprawa 3 VIII 1995: Declaratory Judgment and Permanent Injunction; B. Cain, *Judge Delays Institution of Oregon Aided-Suicide Law*, „The Boston Globe", 28 XII 1994; B. J. Balch, *Oregon Suicide Law Is Temporarily Stopped*, „National Right to Life News", 13 XII 1994; J. Bopp, R. E. Coleson, *Oregon Suicide Law Again Delayed*, tamże, 3 I 1995; ciż, *Judge Strikes Down Assisted Suicide Law*, tamże, 7 IX 1995.

Tomasz STRZEMBOSZ

RACHUNEK SUMIENIA WSPÓŁCZESNEGO POLAKA

Nie widać tych, którzy powiedzieliby: zgrzeszyliśmy przeciwko Bogu, Ojczyźnie i bliźnim; byliśmy zachłanni, egotyczni, stronniczy, pyszni; myśleliśmy przede wszystkim o sobie, o interesie partykularnym swojej grupy, o sukcesie – a nie o dobru wspólnym. Przebacz nam Boże naszą winę i obmyj nas z grzechu naszego.

Piszę te słowa, gdy zbliża się okres Wielkiego Postu. Nadchodzi dla społeczeństwa polskiego czas prawdziwego rozrachunku z własnym sumieniem. Bez takiego uczciwego rozrachunku nie można oczekiwać Rezurekcji, oswobodzenia Ducha. To, co piszę poniżej, niech będzie podniesieniem niektórych elementów takiego rozrachunku, choćby bardzo skrótowym przedstawieniem „za" i „przeciw" w stosunku do tego pokolenia, które jest w pełni dojrzałe, między innymi dojrzałością pamięci, która rejestrowała czas co najmniej od 1945 roku. Bo właśnie ich: dzisiejszych sześćdziesięciolatków, a także tych o dziesięć lat młodszych i starszych, winien dotyczyć przede wszystkim ten rachunek, oni bowiem nadal odgrywają w społecznych elitach rolę wiodącą, nadają ton – odpowiadają za nasze wczoraj i dziś. Wystarczy tu wymienić nazwiska: Kuronia, Olszewskiego, Geremka, Kaczyńskich, Millera i Olekse-go, aby uświadomić sobie, jak wielką rolę właśnie ta generacja odegrała i nadal odgrywa w życiu politycznym i ideowym, a zarazem jak nikła jest rola ludzi zupełnie młodych, choć to oni w roku 1989 weszli szeroką falą w życie polityczne, którę nagle otwarło się przed najambitniejszymi i najzdolniejszymi (nie tylko z kręgów PZPR).

Chciałbym więc, by ten rachunek sumienia był rachunkiem sumienia ludzi dojrzałych, odpowiedzialnych nie tylko za kilka ostatnich lat; by obejmował on cały okres 1945-1995; by dotykając wszystkich, zupełnie wszystkich, dotyczył szczególnie elit: umysłowych, politycznych, gospodarczych, artystycznych; by był to rozrachunek z postawy ideowej, a nie tylko politycznej, z charakteru, a nie tylko skutków.

OKOLICZNOŚCI ŁAGODZĄCE

Trzeba sobie zdać sprawę z tego, że to, co spotkało Polskę po 1944 roku: przejście pod dominację okrutnego (równie okrutnego jak hitlerowski) systemu,

utrata niepodległości (twierdzę, że było to coś więcej niż utrata suwerenności państwa), skazanie na wieloletnią nędzę materialną i poddanie prymitywnemu systemowi materializmu, także w sferze ducha, dyskryminującemu wszystko, co nieco „większe" od miski jadła – było poważnym naruszeniem tkanki moralnej życia społecznego. Okazało się po 1945 roku, że mimo wielu wysiłków w Polsce i w Europie Wschodniej sprawiedliwość nie zwyciężyła, że nasze wspólne zwycięstwo w ostatniej wojnie było jedynie „ich" zwycięstwem, że nie obowiązuje żadna solidarność ludzi walczących, że zostaliśmy po prostu sprzedani Stalinowi. Prowadziło to do gwałtownego zachwiania wiary w skuteczność postaw moralnie „wysokich", prawych, w sprawiedliwość Boską i ludzką, w sens ofiary. W sens życia – w ogóle.

Tworzył się system, w którego krótkotrwałość długo wierzono, a który okazał się trwalszy niż II Rzeczpospolita. Oparty na potędze ZSRR i strachu Zachodu wydawał się z czasem wiecznotrwały, nie do obalenia. Procesy gnilne nie wywoływały rozpadu, wszechogarniające kłamstwo nie było demaskowane – system trwał jak starożytne Bizancjum, które „rozpadało się" trzysta lat (o czym kiedyś przypomniał zrozpaczonym studentom prof. Henryk Samsonowicz). Może nasze wnuki doczekają – my nie...

Trzy pokolenia w niewoli – to nie mogło nie być bez trwałego skutku.

Kolejny element „usprawiedliwiający" to straszliwy terror lat 1944-1956, rozpoczęty całkowicie suwerennym i do końca bezkarnym działaniem trzech dywizji Wojsk Wewnętrznych NKWD, rozprawiających się ze zbrojnym oporem. Dywizje pozostały w Polsce do początku 1947 roku na osobistą prośbę Bieruta, a skierowane zostały tu specjalnym, osobistym rozkazem Berii. To one, jak również radzieckie dowództwo wojskowe, były prawdziwym decydentem w tym kraju; to one pokazywały namacalnie „polskiemu ludkowi", kto tu rządzi naprawdę. A potem okres „długiej ręki": Rokossowski na czele wojska, oficerowie i „doradcy" sowieccy w wojsku, w organach bezpieczeństwa, prokuraturze, sądownictwie, nawet w ministerstwie oświaty (tak!), agent Wydziału Zagranicznego (wywiadu) Kominternu Bolesław Bierut na etacie prezydenta RP, inni agenci na kluczowych stanowiskach. Doprawdy, ulokowanie w Polsce wojskowych baz sowieckich było wręcz zbędną ostrożnością, dodatkowym zabezpieczeniem domu, który był przecież de facto własnością okupanta.

Dalszy element – migracje na skalę niespotykaną w dziejach, niszczczące wszelką tkankę społeczną; stała bieda większości ludzi zmuszająca do koncentrowania się na elementarnej kwestii przeżycia; selekcja negatywna, działająca systematycznie przez czterdzieści lat; wytrwałe wskazywanie drogi awansu przez zniszczenie indywidualności, konformizm i służalczość, przez partyjną „dyspozycyjność" w każdej sprawie.

Wreszcie czynnik niezwykle istotny: stracenie w czasie wojny i po wojnie trzech pokoleń polskiej inteligencji, inteligencji przedwojennej, niezwykle interesującej kulturowo elity powstałej w czasie wojny oraz elity powojennej. Wy-

niszczenie fizyczne. Wystarczy przytoczyć ostatnie badania Krzysztofa Jasiewicza dotyczące strat ziemiaństwa polskiego w latach 1939-1956, z których wynika, że UB wymordował po wojnie więcej ziemian niż UPA i bandy ukraińskie od 1939 roku. Zasadne jest także pytanie: czy żołnierze AK ponieśli większe straty podczas okupacji niemieckiej (nie licząc „Burzy" i Powstania Warszawskiego) czy też w „wolnej" Polsce po roku 1944? Pytanie, na które brak jeszcze odpowiedzi, ale już samo jego postawienie jest miażdżące.

Zmarnowano efekty polskiej walki o niepodległość, zniszczono do końca Polskie Państwo Podziemne, opluto władze naczelne Rzeczypospolitej na Uchodźstwie (odebranie obywatelstwa polskiego generałom, takim jak generał Maczek), zdławiono także ostatni już rozpaczliwy opór zbrojny lat 1944-1947. Te doświadczenia zanotowane zostały w pamięci narodowej, w pamięci tysięcy świadków i uczestników. Zduszono konspirację młodzieżową, bardzo rozgałęzioną po 1949 roku, podobnie jak zdławiono l e g a l n e poczynania PSL-u i Stronnictwa Pracy. To też było doświadczenie całego pokolenia. Trudno było po takich przeżyciach być „normalnym społeczeństwem".

ZAKRES POLSKIEGO OPORU

Jest to jedna z węzłowych kwestii dotychczas nie zbadanych. Książka Andrzeja Friszkego Opozycja polityczna w PRL 1945-1980, *która – zdawałoby się – mogła przynieść istotne ustalenia, skoncenrowała się na działaniach „opozycji politycznej" (w ciągu długich lat stanowiącej margines), pomijając inne formy oporu, nawet podstawowe. Możemy więc tylko wyakcentować niektóre zjawiska, nie określając ich zakresu i znaczenia.*

A więc na początku trwała walka zbrojna, przede wszystkim o charakterze partyzanckim. Dla niektórych ludzi w Polsce, na przykład na Białostocczyźnie, wojna skończyła się w 1954 roku – trwała o dziesięć lat dłużej. Spore tereny kraju, na które „władza ludowa" nie miała wstępu, opanowane były w 1946 roku przez tzw. bandy, dlatego działała ona tylko przez akcje pacyfikacyjne wojsk NKWD. Rozbito więcej więzień niż podczas okupacji niemieckiej. Nie wiem dokładnie, ile ludzi trwało w tej walce i jak długo walczono, było to jednak wiele tysięcy w latach czterdziestych i setki osób w latach pięćdziesiątych. Wspierało ich wielu Polaków, przede wszystkim polskich chłopów – i głównie z chłopów składali się ci zbrojni. Powtórzyła się sytuacja, jaka miała miejsce na ziemiach wschodnich II Rzeczpospolitej na początku wojny: młoda inteligencja (często uczniowie) i świadomi narodowo chłopi stanowili trzon oporu, zwłaszcza zbrojnego.

Partie opozycji politycznej PSL i SP osiągnęły w latach 1945-1946 liczebność niespotykaną przed wojną. PSL można porównać tylko z późniejszą o trzydzieści pięć lat „Solidarnością". To był także zryw ku oporowi, jakiego

trudno byłoby się spodziewać po narodzie wymęczonym sześcioma latami wojny i okupacji. Zryw zakończony paroma setkami skrytobójczych śmierci i tysiącami osób uwięzionych.

Tworzenie faktów dokonanych w ważnych dziedzinach życia społecznego, takich jak powołanie do życia harcerstwa, zupełnie niezależnego od władz komunistycznych (trzysta tysięcy ludzi), które w roku 1949 musiało zostać rozwiązane wobec presji na zmianę profilu ideowego tej organizacji; działalność innych związków i stowarzyszeń. Nikt nie napisał historii odbudowywania się – pomimo wszystko i wbrew wszystkiemu – tkanki społecznej, dziejów oporu stawianego totalitaryzmowi w tysiącach punktów. Nikt nie napisał o ogromnej roli Kościoła, nie tylko jako instytucji z definicji prezentującej całkowicie odmienny od narzucanego świat wartości i niosącej Boga w świat zmaterializowany, a także instytucji z własną hierarchią i władzami aż do szczebla parafialnego, ale również o Kościele jako duchowym centrum, które skupiało ludzi, ogniskowało opór, tworzyło środowiska w świecie do cna zatomizowanym i pozwalało poczuć się „razem" (np. podczas procesji Bożego Ciała, pielgrzymek) i u siebie.

Jaka była skala polskiego oporu w latach czterdziestych, pięćdziesiątych, sześćdziesiątych, siedemdziesiątych? Kto ten opór świadomie budował, kto za ten opór cierpiał, kto trwał instynktownie przy dawnych wartościach? Nie wiem i sądzę, że nigdy nie będziemy wiedzieli na pewno, w sposób udokumentowany. Pomijam ową sławioną przez Friszkego „opozycję polityczną", bo za wcześnie jeszcze, by wydać o niej osąd: czas dzisiejszy weryfikuje ją z chwili na chwilę. Zresztą... jeśli pisze się o grupkach i grupeczkach, a pomija takie zjawiska jak „Oazy", skupiające kilkadziesiąt tysięcy młodzieży w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych... – o czym tu mówić. A duszpasterstwa...?, a niezależne stowarzyszenia...? Wreszcie „opozycja demokratyczna" i „Solidarność" – to już niemal współczesność. Korzenie tego ruchu oporu, jego nagły wybuch, rozmiary, sens ideowy, przywódcy? – same pytania. A jak to było naprawdę z naszym dziwnym podziemiem lat 1981-1989?

Rok 1989 powtórzył jakby rok 1945 – rok PSL-u. Wykazał naszą zdolność samoorganizacji (komitety obywatelskie), zdolność do kolosalnego wysiłku (wybory w czerwcu 1989 r.). Dodajmy – wysiłku zaraz potem zmarnowanego przez nasze elity polityczne.

KLĘSKI

Tak jak nikt nie napisał do dziś dziejów polskiej kolaboracji lat 1939-1945 pod obiema okupacjami: niemiecką i sowiecką, tak też nikt nie napisał dziejów kolaboracji po roku 1945. A tutaj właśnie należy uderzyć się w piersi, tutaj trzeba rachować się z sumieniem.

Są fakty. PPR, a potem PZPR były partiami ogromnymi, przez które przeszły miliony. „Hańba domowa" to pojęcie obejmujące nie tylko literatów i literaturę, ale bodaj wszystkie nauki humanistyczne, które dały się wcisnąć w gorset „frontu ideologicznego" PZPR, poczynając od haniebnego zjazdu historyków w Otwocku, w którego obradach wzięło aktywny udział wielu najsławniejszych badaczy, późniejszych luminarzy nauki. Pisali potem prace tak obrzydliwie zakłamane, że wręcz nie chce się ich czytać. A środowisko dziennikarskie? W tysiącach przypadków spełniające (czasem do dziś) rolę tuby „jedynie słusznej" idei i przewodniej siły narodu. A świat urzędniczy? A świat Polski gminnej?

Przytoczę anegdotę. W 1992 roku przyjechał do mojego domku znajdującego się w jednej z wsi północnego Mazowsza wiejski listonosz z przesyłką. Zsiadł z motoru i zaczął rozmowę. Jest zgorszony, bo były sekretarz partii w gminie został nauczycielem w miejscowej szkole podstawowej. Sekretarz nauczycielem! Mówi do mnie: „Ja byłem w partii, pan był w partii, ale to sukinsyn sekretarz i zrobili go nauczycielem". Protestuję: „Ja nie byłem w partii!" – „Opowiada pan: ja byłem, pan był, ale to przecież sekretarz". Jeszcze raz protestuję. – „Coś pan, takie rzeczy mi mówisz!" Żeby utrzymać się na stanowisku listonosza, lepiej było należeć do partii – i się w niej było: to było normalne i nie przeszkadzało negować ustroju i jego przedstawicieli na nieco wyższym szczeblu partyjnego wtajemniczenia. Gangrena serwilizmu bardzo się u nas rozprzestrzeniła, stała się częścią organizmu. Została uwewnętrzniona.

Lata 1956-1976 były prawdziwym złamaniem polskiego oporu, zaabsorbowaniem w społeczeństwie partii, nieco bardziej ludzkiej i polskiej, łatwiejszej do strawienia. Musimy uderzyć się w piersi: zbyt wielu z nas było w PZPR i w ZSL czy SD; zbyt wielu godziło się na rolę służebną; zbyt wielu milczało, gdy trzeba było krzyczeć; zbyt wielu odcinało kupony od swego milczenia; zbyt wielu wykonywało gesty pozornej aprobaty, choćby chodząc jak na spęd na pochody i głosowania. Wszyscy musimy się uderzyć w piersi: niewielu było do końca niezłomnych, a ci, co byli tacy naprawdę, są dziś zapomniani!

Zbyt wielu agentów UB i SB żyje nadal spokojnie między nami. Odpowiadamy i za to, że było ich tak wielu i że żyją bez drżenia. Demonstrowany w wielu środowiskach inteligencji i intelektualistów „wstręt antylustracyjny" – aż boję się napisać – ma w sobie wiele z gestu samoobronnego ludzi jakoś tam „ubrudzonych". Lepiej nie ruszać. Syn dawnego dygnitarza komunistycznego profesor Jerzy Borejsza mówił mi kiedyś, że chciał napisać o inteligencji polskiej (w tym o artystach) w latach czterdziestych – i cofnął się, gdy sięgnął do źródeł: tak straszna była postawa wielu późniejszych znakomitości. Stawiam tezę: środowiska inteligenckie skuteczniej dawały się penetrować i kupować przez komunizm niż chłopskie i robotnicze. (Podobnie było w latach 1939-1941, jak twierdził komendant Okręgu Wileńskiego ZWZ ppłk Nikodem Sulik w raporcie z lutego 1941 r.) Większa też ciąży na nich wina.

Aż przyszedł okres zrywu „Solidarności". Ile w nim było piękna „na dole", a ile walki wewnętrznej, manipulacji i brzydkich gier „na górze". Podobnie było w latach 1981-1988. Nikt do dziś nie podziękował zwykłym łącznikom, kolporterom, drukarzom, uczestnikom masowych demonstracji za ich udział w walce, ryzyko i bezinteresowną pracę: tak duży był „ciąg na władzę", że zapomniano o nich, tak jak szybko zapomniano o solidarności, życzliwości, przyjaźni i miłości bliźniego. I tak samo szybko wielu zapomniało o rachunku krzywd i o rzeczywistych strukturach zła, bratając się z ludźmi, którzy – jak Kiszczak i Jaruzelski – mają polską krew na rękach.

Zapomniano także – w skali masowej – co znaczy słowo „służba". Polskie „grzechy główne" to przede wszystkim grzechy polskich elit politycznych. „Nasz naród jak lawa..."

Nigdy nie myślałem, że cecha systemu komunistycznego: k ł a m s t w o, stanie się tak powszechna w dzisiejszym życiu politycznym. Kłamstwo nie tylko jako obłuda, pozorność działania, łudzenie mas, ale takie „zwyczajne" kłamstwo, gdy kilku „dżentelmenów" zarzuca sobie mijanie się z prawdą – publicznie, w telewizji i w prasie, a potem okazuje się, że wszyscy oni kłamią.

Wreszcie prywata – tak ewidentnie ukazywana w dniu codziennym. I owo zmaterializowanie: wulgarna walka o pieniądze i całkowity brak skromności, wręcz brak elementarnej przyzwoitości ze strony ludzi władzy, stojących na czele państwa, w którym gołym okiem widoczna jest bieda milionów osób wywołana między innymi „polityką transformacji".

KLĘSKĘ ZRODZIŁ BRAK MORALNOŚCI

Wybory prezydenckie i parlamentarne to rzadka okazja, byśmy mogli dowiedzieć się czegoś więcej o sobie samych jako całej społeczności, a nie tylko o „wybrańcach losu": ministrach, posłach, dowódcach wojskowych. O czym mówią nam ostatnie wybory prezydenckie?

Przede wszystkim o bezpośrednim w p ł y w i e m o r a l n o ś c i n a p o l i t y k ę, tej moralności, która, jakby chcieli niektórzy, z polityką nie ma nic wspólnego; a nadto o tym, że brak moralności publicznej i osobistej był zasadniczą przyczyną klęski obozu solidarnościowego i samego Wałęsy. Jeśli wszyscy kłamali i obrzucali się inwektywami, jeśli wszystkie strony kryły przeróżne nadużycia i afery i były w nie zamieszane – to nie dziwmy się, że dla tak wielu wyborców Kwaśniewskiego nie było istotne, że jest to człowiek miedzianego czoła, kłamiący prosto w oczy w swojej prywatnej, wstydliwej sprawie, dla zyskania doraźnego efektu i realizacji ambicji politycznych. Jeśli istniało powszechne przekonanie, że na „pewnym szczeblu" nie jest się już odpowiedzialnym za malwersacje i afery (ileż ich było! i czy zostały rozliczone?), to jakież znaczenie miało dla wyborców zatajenie przez pana posła części majątku

osobistego: nie on jeden wykręcał się od fiskusa. Jeśli wielki „autorytet moralny" opozycji afiszował się przyjaźnią z Kiszczakiem i Jaruzelskim i nikt z jego ugrupowania nie uznał tego publicznie za zdradę ethosu i ideałów, to dlaczego nie miano głosować na młodego człowieka, który nie ma krwi niewinnych na rękach, a nadto jest skuteczny i obiecuje pracę, tanie mieszkania, których o tyle więcej było „za komuny"...? Jeżeli w Unii Wolności i Unii Pracy, także w niejednej partii „prawicowej" było tylu dawnych wybitnych działaczy PZPR i nikt ich publicznie, na oczach społeczeństwa, nie usiłował zapytać o życiorys ani nie miał skrupułów przy przyjmowaniu do „dobrego towarzystwa", jeżeli od początku byli „swoi" i „nasi", bo skupieni od lat paru w tym samym salonie i w tej samej koterii – to jakim prawem kazano ludziom wybrzydzać na innego działacza PZPR kandydującego na urząd prezydenta? Czyżby pezetpeerowiec w UW był lepszy od pezetpeerowca w SdRP ze względu na aktualną lokalizację?

Jeśli już „gruba kreska" – to „gruba kreska". Dlaczego obejmuje ona – bo de facto obejmuje – Humera i jego współtowarzyszy z UB, a nie ma objąć tego, kto jeszcze niedawno był miłym Olkiem, z którym piło się piwo w restauracji sejmowej? Podobnie, dlaczego Pawlak dziś jest świetnym kandydatem na premiera, a jutro już ma być wrogiem publicznym numer jeden?

Społeczeństwo polskie urażone głęboko w swym poczuciu sprawiedliwości brakiem jakiegokolwiek r o z l i c z e n i a z b r o d n i p r z e s z ł o ś c i, zniechęcone mało zrozumiałymi grami i gierkami, zbrzydzone i zawiedzione, zachowało w sobie potrzebę posiadania jasnych norm i kryteriów. Chce, aby było: „tak – tak, nie – nie". To nie ono odrzuciło Wałęsę i innych kandydatów, to najpierw Wałęsa i większość tamtych odrzucili społeczeństwo, nie licząc się z jego głosem (70% społeczeństwa było w przełomowym momencie za lustracją!), lekceważąc je, dopuszczając się manipulacji nie mniejszych niż te z okresu PRL i wykazując dowodnie, że potrzebne jest tylko do głosowania. Nawet w sytuacji autentycznego zagrożenia polskiej niepodległości oni, „klasa polityczna", tworzyli mętlik pojęciowy, zacierając granicę między dobrem i złem. Swoim wyborem ludzie demonstrowali nie tylko „za", demonstrowali – „p r z e c i w" dając wyraz swemu ogromnemu zawodowi, zniechęceniu wobec tego, co im zaprezentowano w ostatnich latach. Demonstrowali swój brak zaufania i wiary w dotychczasowych przywódców. Nie rozliczono przecież ani kolaborantów i agentów NKWD z czasu okupacji ziem wschodnich II RP w latach 1939-1941, ani tych, którzy kolaborowali z okupantem niemieckim, ani też zdrajców z lat 1945-1989; nikt nie ukarał morderców z roku 1956, 1970, 1976 i 1981. Nie rozliczony został cały okres PRL. Czyż więc można się dziwić, że nikt dzisiaj nie boi się rozliczenia za zbrodnie teraźniejszości?

Powraca stan z lat gierkowskich, stan u c i e c z k i w p r y w a t n o ś ć, stan demonstracyjnego braku zainteresowania życiem publicznym, w którym znów

rządzą „oni". Wiele trzeba będzie lat, aby to powszechne przekonanie zmienić, i nie zrobią już tego dzisiejsi ludzie z pierwszych miejsc na scenie politycznej.

Nie widać bowiem tych, którzy powiedzieliby: zgrzeszyliśmy przeciwko Bogu, Ojczyźnie i bliźnim; byliśmy zachłanni, egotyczni, stronniczy, pyszni; myśleliśmy przede wszystkim o sobie, o interesie partykularnym swojej grupy, o sukcesie – a nie o dobru wspólnym. Przebacz nam Boże naszą winę i obmyj nas z grzechu naszego. Gotowi jesteśmy pokutować, gotowi jesteśmy się nawrócić, a jeśli trzeba – odejść z poczuciem winy.

Jak na razie jednak nadal na pierwszych miejscach widzimy „siedmiu wspaniałych", „wodzów narodu", którzy nigdy się nie mylą i zawsze czują się upoważnieni do przewodzenia „ludowi". Widzimy tych, dla których ten lud nie jest kręgiem braterskim, lecz tylko elementem gry politycznej, mającym własne, autonomiczne cele, znane tylko „wybranym". Czyż może pycha rodzić owoce bezinteresownej współpracy, a egoizm odruch solidarności? Jakże się mają zjednoczyć ludzie, których nie łączy służba dobru wspólnemu, lecz dzieli wybujała ambicja, każąca widzieć siebie zawsze na pierwszym miejscu? To nie są ci przywódcy, na których od lat czekano, to nie są ludzie zdolni porywać i wskazywać prawdziwe cele.

„Jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić?" (Mt 5, 13).

Taki jest nasz rachunek sumienia Anno Domini 1996. Rachunek zmarnowanych możliwości i zaprzepaszczonych nadziei. Więcej win niźli zasług, więcej krzywd niż ocalenia.

Janusz GULA

MANOWCE NAUKI W SPORZE O ABORCJĘ

„Nauka" jest słowem, które ciągle jeszcze budzi respekt. Autorytet nauki należy niewątpliwie do tych, które ceni się najwyżej, gdyż w powszechnym odczuciu uchodzi ona za synonim obiektywizmu i bezinteresowności w ujawnianiu prawdy. Dlatego też te poglądy, którym przydawane jest określenie: „naukowe", mogą z reguły liczyć na szerszą społeczną aprobatę. Z tej socjopsychologicznej zależności korzystają niestety także ci, których opinie mają z nauką niewiele wspólnego, jak też ci, którym wprawdzie trudno zarzucić – przynajmniej na pierwszy rzut oka – rozmijanie się z ustaleniami nauki, lecz którzy interpretację owych ustaleń arbitralnie podporządkowują określonej ideologii czy światopoglądowi. Z tym drugim sposobem traktowania nauki mamy do czynienia między innymi w przypadku wydanej ostatnio książki Harolda Morowitza i Jamesa Trefila *Jak powstaje człowiek. Nauka i spór o aborcję* (Warszawa 1995, ss. 171, PIW).

Cóż takiego zatem mówią dwaj amerykańscy autorzy, profesorowie Uniwersytetu George'a Masona (Stany Zjednoczone), w książce, z której głównymi myślami polski czytelnik mógł się zetknąć już kilka lat temu na łamach „Forum" w artykule *Kiedy zaczyna się człowiek?* (1992, nr 48, s. 14)? Co ich sprowokowało do zabrania głosu w tak zwanym sporze o aborcję i jaki cel przyświecał ich przedsięwzięciu? „Nie ulega wątpliwości – pisze w «Słowie wstępnym» tłumaczka pracy Barbara Szacka – że dla Harolda Morowitza i Jamesa Trefila bodźcem do napisania niniejszej książki było zbrzydzenie otaczającą dyskusje o aborcji atmosferą, którą określili jako atmosferę «zażartej kłótni», stwierdzając jednocześnie, iż «odnosi się wrażenie, że racjonalne myślenie zostało całkowicie zawieszone»" (s. 5). W związku z tym obaj zdegustowani naukowcy postanowili – zadawszy sobie niemało trudu i konsultując się z przeszło trzydziestoma różnymi specjalistami (zob. s. 15-18) – przedstawić faktyczny stan wiedzy naukowej dotyczącej prenatalnego rozwoju człowieka, wprowadzając do toczonych wokół aborcji dyskusji „chłód, rzeczowość i porządek", a nawet – „elegancję" (s. 6), oraz licząc na to, że każdy zaintereso-

wany będzie mógł nareszcie wyrobić sobie obiektywny sąd w tej tak bardzo kontrowersyjnej sprawie.

Oto więc, z jednej strony, czytelnik dowiaduje się, że dotychczasowe spory o aborcję nie grzeszyły bynajmniej rzeczowością, z drugiej natomiast – daje mu się w sposób mniej lub bardziej zawoalowany do zrozumienia, że odrzucając sugestie autorów (do czego wszakże – jak się znowu kilkakrotnie podkreśla – ma on pełne prawo) będzie koniec końców uchodził albo za ignoranta, który jest – by tak rzec – „odporny" na racjonalną argumentację, albo za fanatyka, który mimo wszystko wyżej sobie ceni przywiązanie do własnych przekonań niż prawdę. Tymczasem można wykazać, że taka postawa nie musi dowodzić ani czyjejś (suponowanej) ignorancji, ani świadczyć o czyimś (suponowanym) fanatyzmie. Przeciwnie – może właśnie być ugruntowana na tym, co stanowi kamień probierczy słuszności własnego stanowiska obu autorów.

Niech nam będzie wolno tu na marginesie zauważyć, że Morowitz i Trefil jakby nie dostrzegają owego swoistego „dorobku" naukowych dyskusji na temat przerywania ciąży, tych setek poważnych publikacji, materiałów z różnych sesji i sympozjów, czy wreszcie prac będących podstawą uzyskania naukowego stopnia; usiłują za to stworzyć wrażenie, że początek racjonalnego podejścia do zagadnienia aborcji wyznacza dopiero ich dzieło. Gdy zaś chodzi o kwestię ich neutralnego jakoby, czysto naukowego punktu widzenia, to aż nazbyt częste deklaracje, że niczego nie chcą z góry przesądzać lub że dokonana przez nich prezentacja danych naukowych „jest tak beznamiętna i obiektywna, jak to tylko możliwe" (s. 17), stanowią – jak się w trakcie lektury okazuje – jedynie kamuflaż ich rzeczywistych intencji.

Spróbujmy wobec tego, by uchylić ewentualny zarzut gołosłowności twierdzeń, przyjrzeć się chociaż niektórym – na zasadzie pars pro toto – stawianym przez Morowitza i Trefila tezom oraz przytaczanym na ich poparcie argumentom. Spróbujmy temu, co piszą, przyjrzeć się – tak jak to deklarują oni – chłodnym okiem. Będzie się z tym jednak nieuchronnie łączyć obarczenie tekstu, przynajmniej po części, tak zwanym naukowym aparatem. Cóż, chcielibyśmy sprostać wymogom dyskusji, jakiej autorzy mają wyraźny niedosyt...

MÓZG

Z całą pewnością trudno odmówić obydwu naukowcom racji, gdy sugerują, że spory o dopuszczalność przerywania ciąży mają niewielki sens, jeśli się uprzednio nie rozstrzygnie jednej podstawowej kwestii – kwestii człowieczeństwa poczętej, lecz jeszcze nie narodzonej istoty ludzkiej. Nie sposób się jednak z nimi zgodzić, gdy utrzymują, że kojarzone z tą kwestią pytanie: „Kiedy zaczyna się życie jednostki ludzkiej?" (chyba: jako człowieka?), jest pytaniem nie tylko źle postawionym, ale także pytaniem, „na które nie

można uzyskać odpowiedzi metodami naukowymi" (s. 20); że w związku z tym jedynym pytaniem właściwym może być pytanie: „«Kiedy płód uzyskuje te cechy, które w sposób szczególny odróżniają ludzi od innych istot żywych?»" (s. 23), czyli: „«Kiedy płód (bądź embrion, bądź zygota) uzyskuje człowieczość?»" (s. 24)[1].

Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, autorzy postanowili spenetrować różne dziedziny naukowej wiedzy, uważając za niezbędną „znajomość procesu ewolucji i biologii organizmów (aby odkryć to, co oddziela ludzi od innch zwierząt), biologii molekularnej (aby zorientować się, na czym polega to, że wszyscy są tym samym), embriologii (aby zdać sobie sprawę, co rzeczywiście dzieje się w czasie ciąży), neurofizjologii (aby zrozumieć funkcjonowanie ludzkiego mózgu) i wielu innych dziedzin biologii" (s. 25).

Rezultat, a zarazem punkt wyjścia ich poszukiwań sprowadza się do tezy, że człowieczość istoty ludzkiej – jako cecha (zespół cech) neutralnych tak pod względem moralnym, jak i religijnym – ujawnia się nie w momencie poczęcia lub w jakimś nieco późniejszym okresie, ale dopiero w połowie trzeciego trymestru ciąży, czyli wtedy, gdy mózg płodu zaczyna przejawiać określoną nerwową aktywność. Jest wszakże czymś znamiennym to, że Morowitz i Trefil nie usiłują sfalsyfikować wysuniętej tezy, lecz z góry bezceremonialnie oświadczają, na czym im przede wszystkim zależy (i czemu w związku z tym muszą być podporządkowane ich analizy). Piszą: „Chcemy dowieść, że poczęcie jest tylko jednym z ogniw w łańcuchu wydarzeń prowadzących do powstania człowieka" (s. 54) lub dalej: „Duże wybrzuszenie z przodu jest tym, co z czasem

---

[1] Tłumaczka wyjaśnia, że użyte w oryginalnym tekście słowo „humanness" jest neologizmem, toteż uznała za usprawiedliwione „posłużenie się w tekście polskim również neologizmem – «człowieczość»" (s. 24). Otóż wyjaśnienie to rodzi zdumienie aż z trzech powodów. Po pierwsze bowiem, słowo „humanness" do neologizmów w języku angielskim raczej nie należy, skoro jest znane od z górą dwu wieków (zob. „humanness" w: *The Oxford English Dictionary*, Oxford 1989[2], t. 7, s. 477), a w znaczeniu pokrywającym się zasadniczo ze znaczeniem, jakie mu nadają Morowitz i Trefil, występuje w literaturze przedmiotu od ponad dwudziestu lat (zob. np.: S. B o k, *Ethical Problems of Abortion*, „Hastings Center Studies" 1974, t. 2, nr 1 – przedruk w: *Bioethics*, red. T. A. Shannon, Ramsey, N. J., 1981[2], s. 50; M. W. S h a w, *The Destiny of the Fetus*, w: *Abortion and the Status of the Fetus*, red. W.B. Bondeson i in., Dordrecht-Boston-Lancaster 1983[2], s. 275n.). Po drugie, polskim – zupełnie poprawnym i już poniekąd utrwalonym – odpowiednikiem tego słowa jest termin „człowieczeństwo" i tak dotychczas termin „humanness" był na język polski tłumaczony (zob. np.: B. i J. W i l l k e, *Aborcja. Pytania i odpowiedzi*, Gdańsk 1990, s. 41; por. c i ż, *Abortion. Questions and Answers*, Cincinnati, Ohio, 1985, s. 41; por. także wymieniony wyżej artykuł w „Forum" oraz: Z. S z a w a r s k i, *Etyka i przerywanie ciąży*, „Etyka" 1978, t. 16, s. 51-79, gdzie autor referując dyskusje o aborcji na gruncie anglosaskim operuje terminem „człowieczeństwo"). Po trzecie wreszcie, termin „człowieczość" jest w polszczyźnie nie tyle językowym neologizmem, ile językowym archaizmem (zob. „człowieczość" w: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958, t. 1, s. 1146). Pomimo wyrażonych obiekcji tam, gdzie nasza wypowiedź będzie nawiązywać wprost do tekstu książki Morowitza i Trefila, będziemy używać terminu „człowieczość".

rozwinie się w korę mózgową – strukturę, której działanie mamy zamiar utożsamić z cechą człowieczości" (s. 100).

Przejdźmy jednak do porządku dziennego nad tym metodologicznym mankamentem. To błahostka w porównaniu z ekwilibrystyką w sferze prezentowanej przez Morowitza i Trefila argumentacji. No właśnie – argumentacja. Trzeba przyznać, że autorzy w uzasadnianiu słuszności przyjętej tezy nie unikają kwestii trudnych, a nawet do pewnego stopnia kontrowersyjnych. Starają się przy tym nie ignorować istniejących biologiczno-medycznych danych. Inną sprawą jest oczywiście to – z jakim skutkiem... i jak je ostatecznie interpretują.

Chcąc dobrze uwyraźnić, co mają na myśli, gdy mówią o człowieczości, Morowitz i Trefil wyróżniają jak gdyby trzy etapy w rozwoju ludzkiej jednostki: 1. etap bycia jedynie ludzką istotą, czyli kimś (sic! – nie wiedzieć czemu k i m ś, a nie jak by się należało spodziewać: c z y m ś), „kto ma identyfikowalne ludzkie DNA" (s. 31); 2. etap posiadania (nabycia) człowieczości oraz 3. etap bycia osobą (zob. s. 32). Można więc być „istotą ludzką i posiadać człowieczość, ale wciąż nie być osobą" (tamże). Problem personalności jednostki ludzkiej autorzy jednak w zasadzie pomijają, traktując termin „osoba" wyłącznie jako termin prawniczy (tak, jak gdyby problem ten nie był – i to w nie mniejszym stopniu – przedmiotem dyskusji filozoficznych czy teologicznych).

Co więc decyduje o tym, że człowieczość uzyskujemy dopiero w kilka miesięcy po poczęciu? Co leży u źródeł przyjętego przez autorów kryterium rozstrzygającego o człowieczeństwie płodu?

Otóż proponowane przez Morowitza i Trefila kryterium człowieczeństwa nie jest – co sami przyznają – pomysłem szczególnie oryginalnym[2]. Istotnie. W piśmiennictwie funkcjonuje ono od lat przeszło trzydziestu, aczkolwiek nosi różne nazwy. Jedni mówią o kryterium mózgowym, inni o kryterium neurologicznym, jeszcze inni o kryterium elektroencefalograficznym; jedni uznają je za kryterium człowieczeństwa, inni za kryterium personalności, a jeszcze inni za kryterium uduchowienia płodu. Wszyscy jednak – tak jak i nasi autorzy – mają na myśli generalnie to samo: warunkiem pojawienia się człowieka (resp. osoby) jako podmiotu moralnych praw jest odpowiednio rozwinięty mózg[3].

1. Źródła narodzin owego – rzeczywiście nader sugestywnego – kryterium człowieczeństwa są zasadniczo dwa. Pierwsze jest, by tak rzec, filogenetycznej

---

[2] Trudno więc w tym kontekście zrozumieć repulsję autorów wobec dotychczasowych dyskusji na temat statusu ludzkiego embrionu (płodu), skoro niektóre z pojawiających się w nich propozycji mogliby – czego być może nie są w pełni świadomi – uznać niemal za swoje... Por. np.: L. C. B e c k e r, *Human Beings: the Boundaries of the Concept*, „Philosophy & Public Affairs" 1975, nr 4, s. 334-359. Por. także przypis 10.

[3] Wydaje się, że na rozwoju owej koncepcji bardziej niż opinia wspomnianego przez autorów Teilharda de Chardin (zob. s. 89) zaważyły poglądy K. Rahnera (zwłaszcza w obszarze języka niemieckiego). Zob. P. O v e r h a g e, K. R a h n e r, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg im Breisgau 1965[3], s. 55-84.

natury, drugie łączy się z kresem ludzkiego życia. Oparto się tu po prostu na pewnej analogii: skoro, z jednej strony, o zaistnieniu człowieka – jak przyjmuje teoria ewolucji – zadecydowało pojawienie się odpowiednio rozwiniętego mózgu, i skoro, z drugiej strony, o końcu ludzkiego życia, a więc o destrukcji człowieczeństwa, decyduje śmierć mózgu (w koncepcji Morowitza i Trefila: ustanie dającej się zarejestrować jego bioelektrycznej aktywności – tzw. płaska, izoelektryczna linia EEG), to w takim razie i o początku człowieczeństwa powinien decydować aktywny ludzki mózg.

Jednakże zdania co do tego, jak bardzo winien być ów materialny warunek świadomości rozwinięty, by można już było mówić o człowieczeństwie poczętej istoty ludzkiej, są dość mocno podzielone (którego to faktu Morowitz i Trefil zdają się nie dostrzegać...). Toteż na pytanie, kiedy jej mózg jest już w tym względzie wystarczająco uformowany, padały dotąd różne odpowiedzi. Tytułem przykładu wymieńmy kilku bardziej znanych autorów. Otóż W. Ruff[4] twierdzi, że staje się to od 15. do 40. dnia po poczęciu, B. Brody[5] i F. Böckle[6] – że około 6. tygodnia ciąży, J.M. Goldenring[7] – że jest to 8. tydzień, H.-M. Sass[8] – że 70 dni po poczęciu, T. H. Milby[9] – że w 2. trymestrze ciąży, J. Korein[10] – że od 20. tygodnia rozwoju. Czasami pojawiają się podobne poglądy propagowane przez bliżej nie znanych autorów. Na przykład niejaki K. Więckowski (rzekomy absolwent KUL-u) jest pewien, iż dzieje się to po 3.-4. miesiącach: „Uznając [...] za właściwe w odniesieniu do człowieka kryterium elektroencefalograficzne (neurologiczne) i oparte na nim rozróżnienie życia organizmu ludzkiego i życia osobowego człowieka, należy stwierdzić, że embrion do trzeciego-czwartego miesiąca swego rozwoju osobą ludzką nie jest”[11].

---

[4] Zob. W. Ruff, *Individualität und Personalität im embryonalen Werden*, „Theologie und Philosophie” 1970, t. 45, nr 1, s. 46-57.

[5] Zob. B. Brody, *Abortion and the Sanctity of Human Life: A Philosophical View*, Cambridge, Ma., 1975, s. 83.

[6] Zob. F. Böckle, *Probleme um den Lebensbeginn. Medizinisch-ethische Aspekte*, w: *Handbuch der christlichen Ethik*, red. A. Hertz i in., Freiburg-Basel-Wien 1978, t. 2, s. 36-59.

[7] Zob. J. M. Goldenring, *The Brain-Life Theory: Towards a Consistent Biological Definition of Humanness*, „Journal of Medical Ethics” 1985, t. 11, s. 199.

[8] Zob. H.-M. Sass, *Wann beginnt das Leben? Siebzig Tage nach der Empfängnis: Die Entwicklung des Gehirns macht den Menschen aus*, „Die Zeit”, 30 XI 1990, s. 104.

[9] Zob. T. H. Milby, *The New Biology and the Question of Personhood: Implications for Abortion*, „American Journal of Law & Medicine” 1978, t. 9, nr 1, s. 41.

[10] Zob. J. Korein, *Ontogenesis of the Fetal Nervous System. The Onset of Brain Life*, „Transplantation Proceedings” 1990, t. 22, nr 3, s. 982n.; por. D. Wikler, *Brain-Related Criteria for the Beginning and End of Life*, tamże, s. 989n.

[11] K. Więckowski, *Człowiek bez mózgu*, „Wprost” 1990, nr 48, s. 24; por. dementi władz KUL-u: P. K. Kuty, *KUL o „Wprost”*, „Ład” 1991, nr 8, s. 4.

Dlaczego jednak Morowitz i Trefil określając czas pojawienia się człowieczości „w jednostce ludzkiej" mówią o terminie późniejszym niż niektórzy cytowani autorzy? – Dlatego, że o człowieczości decyduje w ich mniemaniu nie tyle zwyczajny początek aktywności mózgu, ile taki rodzaj jego aktywności, który – jak twierdzą – znamionuje życie typowo ludzkie, a więc świadome. Świadomość zaś może pojawić się dopiero wtedy, gdy „jest już utworzona większość połączeń komórek nerwowych kory" (s. 112), gdy – innymi słowy – „mózg przekształca się ze zbioru pojedynczych komórek w powiązaną maszynerię zdolną do tworzenia myśli człowieka" (s. 124). Fakt tworzenia się owych nerwowych (synaptycznych) połączeń zostaje z kolei potwierdzony przez pojawienie się uporządkowanego elektroencefalograficznego zapisu (EEG): „w dwudziestym piątym tygodniu, mniej więcej w tym samym czasie, kiedy zaczynają się tworzyć synapsy, w EEG zaczynają się pojawiać rozpoznawalne sygnały na przemian z sygnałami, które są mniej lub bardziej bezładne [...], a w trzydziestym drugim tygodniu sygnały są w zasadzie takie same jak u donoszonego noworodka" (s. 128). „Tak więc czas pomiędzy dwudziestym piątym a trzydziestym drugim tygodniem ciąży określamy jako okres uzyskiwania przez płód człowieczości" (s. 125) – konkludują autorzy[12] .

2. Jak wynika z cytowanych wyżej wypowiedzi autorów, kluczową dla ich wywodów jest teza, że decydujące o świadomym – a więc ludzkim – życiu zdarzenia mają miejsce wtedy, gdy dochodzi do znacznego wzrostu liczby synaptycznych połączeń w nowej korze. Powiadają przy tym, że:

a) czas, w którym się to dzieje, tzn. czas uzyskania przez płód człowieczości, jest „wyraźnie oznaczony" (s. 111), a jest to – przypomnijmy – okres aż dwóch miesięcy (od 25. do 32. tygodnia ciąży);

b) we wczesnym okresie ciąży formuje się zaledwie „kilka synaps" (s. 123), tak że nawet „W dwunastym tygodniu płód faktycznie nie ma żadnych połączeń w korze mózgowej" (s. 132);

c) choć nie wiedzą, „jaki jest związek między aktywnością nerwów a EEG", to nie ulega dla nich wątpliwości, „że kiedy pojawia się uporządkowany, rozpoznawalny EEG, płód zaczyna wykazywać ten rodzaj aktywności umysłowej, którą kojarzymy z cechą człowieczości" (s. 128).

3. Znaczenie badania EEG istotnie współgra w przeświadczeniu autorów z rolą tego testu w ustalaniu śmierci mózgu. Utrzymują oni bowiem, że „brak

---

[12] Jest to okres – zauważmy – w którym nawet w najbardziej liberalnych ustawodawstwach interrupcja jest z reguły zabroniona, a jej dokonywanie odbywa się w sposób szczególnie drastyczny. Zob.: M. Charen, *Horror Corner of Abortion Zealotry*, „The Human Life Review" 1996, t. 22, nr 1, s. 103n.; G. Walker, *Why Stop at the Third Trimester?*, tamże, s. 105n.; por.: Willke, *Aborcja*, s. 89; W. Brennan, *The Abortion Holocaust. Today's Final Solution*, St. Louis 1983, 170-177; por. także: D. Kornas-Biela, *Medycyna w służbie...śmierci?*, „Głos dla Życia" 1995, nr 4, s. 9.

sygnału EEG traktowany jest obecnie jako prawna definicja śmierci" (s. 127), z czego wynika, że test ten stanowi jedyne i ostateczne kryterium rozpoznania mózgowej śmierci.

Poddając ocenie zasadność zaprezentowanego kryterium człowieczeństwa zacznijmy od jednej uwagi natury ogólnej. Otóż przyjęty przez Morowitza i Trefila sposób argumentacji jest rodzajem argumentacji per analogiam. Analogia zaś jest zawodnym typem wnioskowania[13] i takim niestety okazuje się również w tym przypadku. Odnieśmy się teraz pokrótce do kolejnych punktów.

Ad. 1. Twierdzenie o istnieniu pewnej odpowiedniości pomiędzy rozwojem embrionalnym i gatunkowym człowieka przeocza (dla wielu pewnie frustrujący) fakt, ten mianowicie, że teoria dotycząca przebiegu tego ostatniego, a więc i teoria dotycząca ewolucji mózgu człowieka, jest tylko hipotezą[14]. W związku z tym powyższe twierdzenie nosi wszelkie znamiona błędu zwanego w logice sofizmatem hipotezy (sophisma hypothesis).

Ponadto w dokonywanych przez Morowitza i Trefila porównaniach ontogenezy człowieka z jego filogenezą są wyraźnie obecne akcenty zarzuconego już dziś słynnego biogenetycznego prawa Haeckla, w myśl którego rozwój jednostkowy człowieka stanowi rekapitulację jego rozwoju rodowego. I choć się autorzy formalnie w stosunku do tak skrajnego widzenia zależności pomiędzy obydwoma schematami rozwoju dystansują (zob. s. 90), to jednak sposób ich argumentacji miejscami przywodzi na myśl argumentację Haeckla, gdy na przykład piszą, że w czwartym tygodniu ciąży „układy nerwowe człowieka i kury są takie same" (s. 98) lub gdy niedwuznacznie sugerują, że przekształcanie się mózgu płodu odwzorowuje ewolucyjne przekształcanie się mózgu istot przedludzkich w mózg ludzki (zob. s. 98-110).

Warto tu zauważyć, iż czołowy krytyk biogenetycznego prawa Haeckla i jeden z najwybitniejszych współczesnych embriologów, E. Blechschmidt, podkreśla, że z racji zupełnie specyficznego charakteru ontogenezy człowieka nie wolno nawet określać cech tego rozwoju terminami właściwymi dla oznaczenia cech rozwoju zwierząt[15]. Opinię Blechschmidta potwierdzają na podstawie wieloletnich niezależnych badań R. O'Rahilly i F. Müller twierdząc, iż

---

[13] Zob. N. Łubnicki, *Nauka poprawnego myślenia*, [Warszawa] 1971, s. 252-269.

[14] Zob. np.: B. Vollmert, *Das Molekül und das Leben. Vom makromolekularen Ursprung des Lebens und der Arten: Was Darwin nicht wissen konnte und Darwinisten nicht wissen wollen*, Reinbek 1985; *Evolution kritisch gesehen*, red. A. Locker, Salzburg-München 1983; J. Scheven, *Daten zur Evolutionslehre im Biologienunterricht*, Neuhausen-Stuttgart 1982^2.

[15] Zob. E. Blechschmidt, *Die Erhaltung der Individualität. Fakten zur Human-Embriologie*, Neuhausen-Stuttgart 1985^2, s. 20n.; por. tenże, *Wie beginnt das menschliche Leben*, Stein am Rhein, 1976^4, s. 55-72.

nie ma dowodów, że rozwój ludzkiego mózgu następuje wedle filogenetycznego wzorca od struktur archi- poprzez paleo- do neokortykalnych[16].

Ad. 2. Teza, że o specyficznie ludzkim życiu rozstrzyga istnienie określonej – lecz nie wiadomo, jak dużej – liczby synaptycznych połączeń, opiera się na co najmniej czterech arbitralnych założeniach. Po pierwsze, na założeniu neuropsychologicznym, że za nasze życie psychiczne odpowiedzialny jest tylko jeden rodzaj struktur mózgu; po drugie, na założeniu antropologicznym, że istota człowieczeństwa sprowadza się do zachodzenia pewnego rodzaju procesów neurofizjologicznych; po trzecie, na założeniu epistemologicznym, że o psychicznym życiu człowieka decydują tylko procesy dostępne naszej obserwacji; po czwarte wreszcie, na – bardziej podstawowym – założeniu ontologicznym, że w ogóle procesy należące do jednej kategorii bytowej, tj. procesy materialne, są konieczną i wystarczającą racją zaistnienia procesów należących do innej, odrębnej kategorii bytowej, tj. procesów psychicznych (duchowych).

a) Nazywanie przez Morowitza i Trefila dwumiesięcznego okresu, w którym ma się pojawiać człowieczość, okresem „wyraźnie oznaczonym", jest – już tylko w medyczno-prawnym aspekcie aborcji – zwyczajnym semantycznym nadużyciem, przypadkiem językowej ekstrawagancji. Sami autorzy zresztą w innym miejscu są – ku zdumieniu czytelnika – wręcz przeciwnego zdania: „Początek człowieczości stanowi podstawowy (aczkolwiek póki co mało precyzyjnie wyznaczony) punkt graniczny w rozwoju jednostki, inny niż poczęcie czy narodziny" (s. 155n.; podkr. – J.G.). I jest to punkt do tego stopnia nieprecyzyjnie określony, że jeszcze w trzecim trymestrze ciąży (bo o ten okres tu chodzi) „Nie możemy powiedzieć, że człowieczość została uzyskana, ani że nie została uzyskana" (s. 156). Cóż to więc za „wyraźnie oznaczony" okres, skoro ostatecznie nawet sami autorzy uznają go za „klasyczny przypadek szarej strefy" (tamże)?

b) Twierdzenie, że do dwunastego tygodnia ciąży nie ma w korze żadnych połączeń nerwowych, mija się ewidentnie z ustaleniami współczesnej embriologii . Wiadomo bowiem, że pierwsze synapsy powstają już w siódmym tygodniu życia poczętego dziecka[17] (że w ciągu krótkiego czasu jest ich „nieco więcej" niż kilka, nie ma chyba potrzeby dowodzić...[18]).

---

[16] Zob. R. O'Rahilly, F. Müller, *The Embryonic Human Brain. An Atlas of Developmental Stages*, New York 1994, s. 108. Dodajmy, że praca ta uchodzi za wyjątkową i najpoważniejszą w swojej dziedzinie.

[17] Zob. J.-C. Larroche, *The Marginal Layer in the Neocortex of a 7-week-old Human Embryo*, „Anatomy and Embryology" 1981, t. 162, s. 301-312. Na marginesie drobna uwaga. Otóż prezentując dane na temat tempa powstawania synaps w mózgu ludzkiego płodu, Morowitz i Trefil opierają się na analogii z wynikami badań na rezusach i twierdzą, że znaczny wzrost liczby synaps następuje u człowieka około dwudziestego pierwszego tygodnia rozwoju; korzystają w tym względzie z pracy P. Rakica i in. (zob. s. 123n. i s. 169). Gdyby jednak skorzystali z nowszej pracy tego autora (porównującej pewne aspekty rozwoju mózgu makaków i człowieka), to musieliby

c) Utrzymywanie, że choć nie wiadomo – a faktycznie nie wiadomo – jaki związek istnieje pomiędzy aktywnością nerwów a EEG, to jednak obecność tej aktywności świadczy o człowieczości płodu, jest niczym innym jak przejawem myślenia życzeniowego, zwłaszcza że sami autorzy w innym miejscu przyznają, iż „Otrzymanie sygnału elektrycznego od komórek mówi nam po prostu, że komórki te żyją" (s. 131) – mówi zatem tyle i w gruncie rzeczy tylko tyle. „Fale mózgowe – pisze J. Trąbka – którymi zajmuje się elektroencefalografia, a z którymi wiązano wielkie nadzieje, są zjawiskiem zanadto prostym, naskórkowym, aby mogły w zasadniczy sposób wiązać się ze świadomością sensu stricto. Są bowiem jedynie wskaźnikiem stanu czuwania, czyli sytuacji energetyczno-fizjologicznej mózgu"[19].

Ad. 3. A teraz sprawa testu EEG (jako analogatu początku człowieczeństwa); jego rola w rozstrzyganiu o śmierci mózgu wygląda w ujęciu autorów zgoła kuriozalnie. Jak się bowiem rzeczy mają naprawdę? Poprzestańmy na dwóch uwagach.

a) Po pierwsze, test na elektryczną aktywność mózgu nie jest ani jedynym, ani tym bardziej rozstrzygającym kryterium rozpoznania śmierci mózgu; nie może w takim razie sam – i nigdzie tak nie jest – stanowić kryterium uznania kogoś (także w świetle prawa) za zmarłego, czyli za już nie-człowieka. Z powodu swej zawodności jest on na ogół traktowany jako sprawdzian ewentualnie uzupełniający inne, bardziej miarodajne badania (kliniczną diagnozę śmierci). Okazuje się bowiem niemiarodajny m.in. w przypadkach egzogennej

---

przyjąć do wiadomości, że znaczny wzrost liczby synaps w ludzkim mózgu następuje już dwa miesiące wcześniej, bo na początku drugiego trymestru ciąży... Zob. I. Kostović, P. Rakic, *Developmental History of the Transient Subplate Zone in the Visual and Somatosensory Cortex of the Macaque Monkey and Human Brain*, „Journal of Comparative Neurology", 1990, t. 297, s. 441-470.

[18] Warto może tylko tytułem zilustrowania dynamizmu rozwoju i stopnia skomplikowania mózgu wspomnieć, że podczas ciąży w ciągu minuty powstaje w nim – jak szacuje W. M. Cowan *(Die Entwicklung des Gehirns*, w: *Gehirn und Nervensystem. Woraus sie bestehen. Wie sie funktionieren. Was sie leisten*, Heidelberg 1988[9], s. 103) – ponad 250 tys. komórek nerwowych; A. Smith (*Umysł*, Warszawa 1989, s. 51) podaje, że tworzy się ich 1300 na sekundę, by zaś w 5. miesiącu ciąży osiągnąć pełną liczbę 12-15. miliardów, muszą w pewnym okresie wzrastać jeszcze szybciej. Z kolei – jak wiadomo – niektóre neurony mogą mieć aż 10 tys. synaptycznych połączeń (zob. B. Pansky, *Review of Medical Embryology*, New York-Toronto-London 1982, s. 416), ale na przykład pojedyncza komórka Purkinjego w móżdżku kontaktuje się z 270 tys. innych neuronów (zob. R. Janzen, *Körper, Hirn und Personalität. Ergebnisse der Hirnforschung nach den Erfahrungen eines Neurologen*, Stuttgart 1977[2], s. 12). Dane te odbiegają pod pewnymi względami od przytaczanych przez Morowitza i Trefila (por. s. 126).

[19] J. Trąbka, *Mózg a świadomość*, Kraków 1983, s. 225. Konstatacja cytowanego już A. Smitha brzmi podobnie: „Zasadnicza trudność z oceną zmieniających się potencjałów w krzywej EEG polega na tym, że nie bardzo wiadomo, co właściwie się mierzy, poza owymi zmianami potencjału" (Smith, dz. cyt., s. 114). Nie wiadomo nawet, jakie są mechanizmy powstawania mózgowych bioprądów (zob. Janzen, dz. cyt., s. 27).

hipotermii, ciężkich zatruć, poważnych zaburzeń metabolicznych lub endokrynologicznych[20]. Ponadto jego wartość jest ograniczona w wypadkach rozstrzygania o śmierci małych dzieci[21] (zresztą im dziecko jest młodsze, zwłaszcza gdy jest to płód lub embrion, tym mniej wszelkie testy mózgowej śmierci są adekwatne[22]).

W związku z tym wszystkim w niektórych krajach, na przykład w Wielkiej Brytanii, test EEG nie jest nawet uwzględniony w zestawie kryteriów śmierci mózgu[23], a na przykład w Polsce został spośród owych kryteriów usunięty[24].

[20] Już wśród uznanych poniekąd za klasyczne tzw. harwardzkich kryteriów śmierci mózgu (ściślej: nieodwracalnej śpiączki) był on wymieniony dopiero na ostatnim (czwartym) miejscu i traktowany jako test nieobowiązkowy. Zob. *A Definition of Irreversible Coma.* Report of the Ad Hoc Committee Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, „Journal of the American Medical Association" 1968, t. 205, nr 6, s. 85-88; por. *Refinements in Criteria for the Determination of Death: An Appraisal.* A Report by the Task Force on Death and Dying of the Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences, tamże, 1972, t. 221, nr 1, s. 48-53, gdzie autorzy stwierdzają, że test EEG nie może stanowić ostatecznego kryterium śmierci i może być wykorzystywany tylko jako test pomocniczy. Zob. także: H. Ekiert, *EEG w rozpoznawaniu śmierci mózgu*, „Psychiatria Polska" 1971, t. 5, nr 5, s. 585-591; P. Fritsche, *Grenzbereich zwischen Leben und Tod*, Stuttgart 1979², s. 25-31; A. E. Walker, *Cerebral Death*, Baltimore-Munich 1985³, s. 43-80; por. M. A. Levy-Alcover, M. Goulon, *Evolution des conditions d'enregistrement de l'EEG pour le diagnostic de la mort cerebrale*, „Neurophysiologie Clinique" 1989, t. 19, s. 271-278.

[21] Dlatego też niekiedy tworzy się dla nich osobne kryteria śmierci mózgu, które jednak i tak ciągle uchodzą za dyskusyjne. Zob. np.: G. J. Annas i in., Task Force Committee Membership, Report of Special Task Force, *Guidelines for the Determination of Brain Death in Children*, „Pediatrics" 1987, t. 80, s. 298-300; por. J. M. Freeman, P. C. Ferry, C. Peggy, *New Brain Death Guidelines in Children: Further Confusion*, tamże, 1988, t. 81, s. 301-303; zob. także: M. Farrel, L. Levin, *Brain Death in Pediatric Patient: Historical, Sociological, Medical, Religious, Cultural, Legal, and Ethical Considerations*, „Critical Care Medicine" 1993, t. 21, nr 12, s. 1951-1965.

[22] Zob. np.: G. Habel, I. Schneider, *Feststellung des Hirntodes unter besonderer Berücksichtigung des jungen Kindesalters*, „Zentralblatt Chirurgie" 1975, t. 100, s. 423; D. B. Linke, *Hirnverpflanzung. Die erste Unsterblichkeit auf Erden*, Reinbek 1993, s. 138.

[23] Zob. Smith, dz. cyt., s. 297-300.

[24] Obowiązujące obecnie w Polsce (od 15 I 1990r.) kryteria mózgowej śmierci zostały określone w *Stanowisku Krajowych Zespołów Specjalistycznych w dziedzinach anestezjologii i intensywnej terapii, neurologii, neurochirurgii oraz medycyny sądowej w sprawie kryteriów śmierci mózgu*, MZiOS Warszawa 1990 (zob. także: M. Sych, *Dlaczego i jak zmodyfikowano definicję śmierci?*, „Gazeta Lekarska" 1994, nr 5, s. 16-18; por. H. Kwieciński i in., *W sprawie orzekania stanu śmierci mózgu*, „Neurologia i Neurochirurgia Polska" 1994, t. 28, Suplement 1, s. 157-166). Wcześniej funkcjonowały kryteria z 1976 roku (zob. S. Raszeja, *Kryteria śmierci mózgu a zagadnienia eksplantacji narządów ze zwłok*, w: *Prawo a medycyna u progu XXI wieku*, red. M. Filar, Toruń 1987, s. 14), zmienione w 1984 roku (zob. J. Jaroszek, *Przeszczepy w świetle prawa w Polsce*, Warszawa 1988, s. 43n.) i ponownie udoskonalone w roku 1986, wśród których występował jeszcze test na bioelektryczną aktywność mózgu (zob. Smith, dz. cyt., s. 296, przyp. tłum.).

Wniosek, jaki się tu nasuwa, można sformułować tak: to, co jest z naukowego punktu widzenia tak bardzo kontrowersyjne, co jest – by tak rzec – problemem samym w sobie[25], nie może tym bardziej stanowić podstawy teorii, która – jak teoria Morowitza i Trefila – aspiruje do miana słusznej teorii naukowej.

b) Po drugie, gdyby nawet pominąć wszelkie dotychczasowe zastrzeżenia i przyjąć, że test EEG rzeczywiście wskazuje na istnienie bądź nieistnienie człowieczeństwa, to autorzy, respektując przyjętą analogię, winni uznać człowieczość nie dopiero płodu siedmiomiesięcznego, lecz już embrionu mającego 44-48. dni (licząc precyzyjnie, tzn. od owulacji). Wszak już w tym czasie pojawiają się rejestrowalne fale pnia mózgu[26], czyli tej jego części, której dysfunkcja zaczyna być coraz częściej traktowana jako wskaźnik śmierci całego mózgu. I śmierć całego mózgu, a nie śmierć jedynie nowej kory ewentualnie potwierdza badanie EEG.

Na koniec jedna uwaga. Gdyby się nawet kiedyś okazało (co jest mało prawdopodobne), że istnieje jednoznaczny związek pomiędzy elektryczną aktywnością mózgu a życiem (w tym świadomym życiem) człowieka, to i tak fakt ten nie miałby żadnego znaczenia w aspekcie kryterium

---

[25] Kontrowersje wokół problemu mózgowej śmierci dotyczą oczywiście nie tylko testu EEG. Fakt, że w ogóle funkcjonuje dziś na świecie kilkadziesiąt zestawów różnych kryteriów śmierci mózgu i że liczba kryteriów w zestawie waha się od kilku do kilkunastu, wymownie świadczy o braku jednomyślności lekarskich środowisk w tej materii, a zarazem o problematyczności samego momentu śmierci.

[26] Zob. O' Rahilly, Müller, dz. cyt., s. 145. Wcześniej o możliwości obserwacji elektrycznej aktywności mózgu człowieka już w czterdzieści kilka dni od poczęcia donosili badacze japońscy. Zob. Y. Okomoto, T. Kirikae, *Electroencephalographic Studies on Brain of Foetus, of Children of Premature Births and New-Born, Together With Note on Reaction of Foetus Brain Upon Drugs*, „Folia Psychiatrica et Neurologica Japonica" 1951, t. 5, s. 135-146. Dane te przeczą zatem ustaleniom autorów – będącym, jak piszą, rezultatem iście „detektywistycznej pracy" – że najwcześniejszy okres obserwowalnej czynności mózgu dotyczy „płodów liczących od dziewięciu do dwunastu tygodni" (s. 130). Nie jest także prawdą, iż cały ten problem ma swe źródło w eksperymentach, nawiasem mówiąc – zbrodniczych, fińskich lekarzy, których wyniki opublikowane zostały w 1963 roku. Albowiem wcześniej – wcześniej nawet niż Japończycy, bo już w 1942 roku – istnienie elektrycznej mózgowej aktywności płodu D. M. Levy obserwował w siódmym miesiącu ciąży (przykładając elektrody do brzucha matki w miejscu wyczuwalnej głowy dziecka; doświadczenie to stałoby zatem w sprzeczności z twierdzeniem autorów, że „Danych o EEG nie można uzyskać in utero", s. 128). Zob. M. S. Guttmacher, *The Legal Status of Therapeutic Abortion*, w: *Therapeutic Abortion, Medical, Psychiatric, Legal, Anthropological and Religious Considerations*, red. H. Rosen, New York 1954, s. 177. Kolejne wcześniejsze doniesienia są również autorom „bliższe geograficznie" niż te z Japonii lub Finlandii (zob. R. E. Bernstine, *Fetal Electrocardiography and Electroencephalography*, Springfield, Ill., 1961); potwierdzały one – znowu wbrew temu, co utrzymują Morowitz i Trefil (zob. s. 131) – istnienie, na przykład u czteromiesięcznych płodów, uporządkowanej bioelektrycznej aktywności, a także zmian w EEG analogicznych do tych, jakie następują u ludzi dorosłych po podaniu środków pobudzających lub uspokajających.

człowieczeństwa, ponieważ trzeba by dopiero dowieść, że z jakichś względów istotne jest dla bycia człowiekiem przekazywanie rejestrowalnych sygnałów elektrycznych, a nie na przykład chemicznych lub informacji na poziomie subatomowym.

PARTENOGENEZA

„W debacie o aborcji – piszą Morowitz i Trefil – najwięcej sporów ogniskuje się na twierdzeniu: «życie zaczyna się z chwilą poczęcia»" (s. 54). Twierdzenie to jest przyjmowane jako pewnik, podczas gdy – zdaniem autorów – „poczęcie jest tylko jednym z ogniw w łańcuchu wydarzeń prowadzących do powstania człowieka" (tamże). „N a j m o c n i e j s z y argument, jaki tu możemy wysunąć – czytamy dalej – odwołuje się do najświeższych i wciąż kontynuowanych badań nad partenogenezą – wywoływaniem procesu, wskutek którego nie zapłodnione (nie zaś zapłodnione) jaja dają początek nowym przedstawicielom gatunku" (s. 55; podkr. – J.G.).

Dlaczego zjawisko partenogenezy ma dla obydwu naukowców tak duże znaczenie? – Dlatego, że pojmują osobliwie (choć i tu nie są oryginalni) kwestię potencjalności[27] – kwestię tego, co należy uznać za „potencjalne życie": czy dopiero istotę, która jest rezultatem połączenia się rodzicielskich gamet (zygotę), czy także same gamety (zwłaszcza jajo)[28]. Istota ich argumentacji sprowadza się do alternatywy: albo uznamy, że nie zapłodnione jajo – skoro może się rozwinąć w pełnego człowieka – jest żywym bytem (w ich terminologii: „życiem potencjalnym") mającym taki sam status jak zygota, albo nie jest, ale wobec tego żywym bytem („życiem potencjalnym") nie jest również zygota. A ponieważ nikt nie będzie skłonny uznać jaja za „potencjalne ludzkie życie", w takim razie i wydarzeniem, od którego należy liczyć się z „potencjalnym życiem", nie może być poczęcie (zapłodnienie).

Mamy tu, jak widać, do czynienia z postacią reductio ad absurdum. Choć jest to rozumowanie formalnie poprawne, to jednak opiera się na fałszywych przesłankach. Po pierwsze – na założeniu, że w przypadku człowieka jest

---

[27] Por. np.: P. S i n g e r, D. W e l l s, *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Warszawa 1988, s. 101-110. Klasyczne poniekąd („normalne") podejście do zagadnienia potencjalności w dyskusji o statusie nie narodzonego dziecka reprezentuje H. T. E n g e l h a r d t, Jr., *The Ontology of Abortion*, „Ethics" 1973/1974, t. 84, s. 217-234; por. F. C. W a d e, *Potentiality in the Abortion Discussion*, „The Review of Metaphysics" 1975, t. 29, nr 2, s. 239-255.

[28] Zauważmy, że jeśliby posługiwania się przez autorów terminem „potencjalne życie" w przytoczonym znaczeniu nie złożyć na karb ich – delikatnie mówiąc – językowej niefrasobliwości i nie traktować go synonimicznie jako „życia potencjalnej istoty", to trzeba by im w konsekwencji zarzucić coś zupełnie niebywałego: to, że na przykład uchodzącej w powszechnym mniemaniu za żywą zygoty (obojętne – ludzkiej czy zwierzęcej), nie uznają za żywą...

możliwa partenogeneza; po drugie – przyjmuje się za pewnik, że „Zygota nie jest niczym osobliwym" (s. 60).

1. Czy więc możliwe jest dzieworództwo w naszym gatunku? Swe przeświadczenie o istnieniu takiej możliwości autorzy opierają na doświadczeniach, których przedmiotem były zwierzęta. I choć – jak sami podkreślają – nie były to eksperymenty udane (zob. s. 64)[29], to jednak nie mają wątpliwości, że „Będziemy mogli wytwarzać dojrzałego osobnika ludzkiego z pojedynczego, nie zapłodnionego jaja" (s. 67).

Znowu zatem argumentację u obu naukowców zdominowuje myślenie po linii pragnień (które wszak naukowcom nie przystoi...). Argument bowiem, że „uzasadnione jest ekstrapolowanie uzyskanych wyników na ludzi" (s. 64), nie wytrzymuje niestety konfrontacji z naukowymi faktami, które świadczą zdecydowanie i raczej ostatecznie przeciwko możliwości dzieworodnej reprodukcji człowieka[30]. Istnieje w tej materii po prostu niepokonalna – wyjąwszy zdarzenia nadnaturalne – biologiczna (i ontyczna) bariera.

2. Z kolei traktując zygotę jedynie jako „potencjalne życie", a tkwiącą w niej genetyczną informację tylko jako architektoniczny projekt (zob. s. 60), przemilcza się fakt o zupełnie kapitalnym znaczeniu, ten mianowicie, że owa informacja, ów biologiczny projekt nie jest, tak jak projekt budynku,

---

[29] Dodają przy tym, iż tego rodzaju eksperymenty, tj. eksperymenty polegające na pobudzaniu jaja do podziału i wszczepianiu go do macicy, „nie były nigdy przeprowadzane na ludziach (i prawdopodobnie nigdy nie będzie dopuszczalne ich przeprowadzanie)" (s. 64). Po raz kolejny wszakże – i to poniekąd wbrew własnemu interesowi – autorzy przedstawiają niepełny obraz stanu rzeczy, ponieważ eksperymenty z pobudzaniem właśnie ludzkich jaj do dzieworodnego rozwoju prowadzono już od dawna (z tego zaś, że nie mówi się o wszczepianiu owych jaj do macicy kobiety, nie wynika, iż próby takie – podobnie jak to miało miejsce z próbami klonowania człowieka lub krzyżowania go z niektórymi gatunkami małp – nie były podejmowane). Np. Ruff, dz. cyt., s. 38 wspomina o doświadczeniach H. Nothdurfta, który już w latach czterdziestych doprowadzał oocyty, często i bez trudu, do stadium czterech komórek. Zob. także: E. K. Müchler i in., *Parthenogenesis of Human Oocytes as a Function of Vaccuum Presure*, „Journal of in Vitro Ferilization and Embryo Transfer" 1989, t. 6, s. 335-337; J. W. Abramczuk, A. Lopata, *Resistance of Human Follicular Oocytes to Parthenogenetic Activation: DNA Distribution and Content in Oocytes Maintained in Vitro*, „Human Reproduction" 1990, t. 5, s. 578-581; N. Winston i in., *Parthenogenetic Activation and Development of Fresh and Aged Human Oocytes*, „Fertility and Sterility" 1991, t. 56, nr 5, s. 904-912. W doświadczeniach w wymienionych pracach jaja rozwijały się z reguły tylko do stadium ośmiu blastomerów – o ile w ogóle zachodzenie tu paru mechanicznych podziałów można nazwać rozwojem. Dość wcześnie podejmowano także problem ludzkiej partenogenezy w aspekcie filozoficzno-przyrodniczym (zob. M. M. Hudeczek, *De paritate sexum et de parthenogenesis humana sub aspectu biologico*, „Angelicum" 1961, t. 38, nr 1, s. 73-88).

[30] Zob. P. Borodin, *Kręte drogi mutacji*, Warszawa 1990, s. 136-148; por. H. Krzanowska, *Dlaczego partenogenetyczne zarodki myszy nie są zdolne do życia?*, „Wszechświat" 1985, t. 86, z. 9, s. 185-187; ta ż, *Geny a różnicowanie się i rozwój*, w: *Genetyka molekularna*, red. P. Węgleński, Warszawa 1995, s. 286-289.

projektem zewnętrznym. „Jest to bowiem plan w e w n ę t r z n y w stosunku do tego, czego jest planem; nie jest on poza tym, co się aktualnie tworzy. Istniejąca w zarodku informacja do głębi (co najmniej do poziomu atomowego) przenika materię, według której ta ostatnia się bezustannie organizuje”[31].

Dlatego wracając do postawionego na początku przez autorów pytania (jedynego rzekomo właściwego z punktu widzenia nauki), kiedy płód uzyskuje cechy odróżniające go od innych żywych istot[32], można odpowiedzieć: w chwili p o c z ę c i a, a jego cechą najistotniejszą jest jedyna w swoim rodzaju informacja; z punktu widzenia obecnej wiedzy naukowej – i n f o r m a c j a g e n e t y c z n a, będąca podstawą zaistnienia wszystkich innych cech i właściwości nowego organizmu. Na jakoby zaś nienaukowe pytanie o początek życia jednostki ludzkiej nauka – wbrew twierdzeniu Morowitza i Trefila – odpowiada. Trzeba tylko słuchać, co mówi...[33]

*

Wiele spraw jeszcze należałoby poruszyć, między innymi problem doznawania przez wczesny płód bólu czy problem zdolności dziecka do przeżycia poza łonem matki, ponieważ także w tej mierze praca Morowitza i Trefila obfituje w błędy, półprawdy i zafałszowania[34]. Ze względu jednak na ograniczone ramy artykułu poprzestańmy tylko na jednym, w istocie retorycznym pytaniu: czy „Przyjęcie definicji człowieczości i określenie, kiedy się ją nabywa, nie implikuje niczego, jeśli idzie o aborcję” (s. 32), czy też implikuje, jako że na sąsiedniej stronie znajdujemy wręcz przeciwne oświadczenie: „Wierzymy, że

---

[31] J. G u l a, *Problem człowieczeństwa człowieka nie narodzonego*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J.W. Gałkowski, J. Gula, Rzym-Lublin 1991², s. 158; por. F. J a c o b, *Historia i dziedziczność*, Warszawa 1973, s. 293, 425.

[32] Znamienne, iż sami autorzy wykazują w tym względzie dziwne niezdecydowanie. Raz na przykład czytamy, że płód, „zanim uzyska człowieczość [czyli co najmniej do 25. tygodnia ciąży – J.G.], nie ma cech, które odróżniają ludzi od innych zwierząt” (s. 34), innym znowu razem: „W tym miejscu należy bardzo mocno podkreślić, że sześciotygodniowy płód ma wiele cech, które pozwalają rozpoznać go jako płód ludzki” (s. 96).

[33] Nie czym innym w tym względzie, jak właśnie odzwierciedleniem stanowiska nauki, jest na przykład zapis w punkcie 5. Rekomendacji nr 1046 z 1986 roku Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy (w sprawie wykorzystywania ludzkich embrionów i płodów w celach diagnostycznych, terapeutycznych, naukowych, przemysłowych i handlowych), gdzie się stwierdza, że życie rozwija się w sposób ciągły od chwili zapłodnienia ludzkiego jaja (zob. w: C. C a s i n i, *Obrona życia w dzisiejszej Europie*, Warszawa 1992, s. 22).

[34] Osobno natomiast można by sporządzić listę różnorakich błąkających się w książce drobniejszych błędów i nieścisłości (niektóre są „zasługą” polskiego wydawcy), ot takich jak ten, że w filozofii hinduskiej czymś „na kształt duszy” jest ataman (s. 30) – ten ostatni jest kozackim przywódcą, Hindusi zaś mówią o atmanie...

z pojęcia człowieczości wynikają ważne implikacje dla tej dyskusji [tzn. dyskusji o aborcji – J.G.]" (s. 33, por. s. 34)...?

Ostatecznie wszakże dla autorów jakaś „wiara" czy jakieś „wynikanie" nie mają praktycznie żadnego znaczenia. Dowód? – Oto jeden z przykładów: jak szacują, w ich kraju dokonuje się „100 aborcji rocznie" powyżej 24. tygodnia ciąży, czyli już po ustalonym przez nich „punkcie przełomowym" (s. 157); pojawiający się tu problem moralny czy chociażby tylko medyczny, jaki dostrzegłby nawet ktoś przekonany ich „naukowymi" wywodami, oni widzą wyłącznie w kategoriach administracyjno-organizacyjnych, kwitując go stwierdzeniem: „To z całą pewnością nie stanowiłoby nadmiernego obciążenia systemu", gdyż „pojedynczy szpital miałby do czynienia jedynie z paroma tego rodzaju przypadkami rocznie" (s. 158).

Że drogi quasi-naukowego myślenia wiodą do takiej postawy, nie powinno w tym miejscu budzić niczyjego zdziwienia.

Jacek WOJTYSIAK

O ŻYCZLIWĄ INTERPRETACJĘ WYPOWIEDZI KS. JÓZEFA TISCHNERA

W „Ethosie" nr 29 (1995) ks. dr Alfred Wierzbicki prezentuje w tekście *Oblicza polskiego katolicyzmu. Refleksja o dialogu i prawdzie* („Sprawozdania", s. 279-282) swoje uwagi dotyczące wypowiedzi osób z kręgu „Tygodnika Powszechnego", głównie ks. prof. Józefa Tischnera, wygłoszonych podczas dyskusji w ramach „Klubu Tygodnika" (aula KUL, 9 XII 1994). Uwagi te stanowią de facto kulturalną i wyważoną (w przeciwieństwie do niektórych, zabierających głos na auli, przeciwników „e t h o s u Ty g o d n i k a") polemikę ze stwierdzeniami ks. Tischnera. Uważam jednak, że polemika ta jest nietrafna, w tym sensie, że dotyczy poglądów, których jej adresat nie wypowiedział. W wykazaniu nietrafności polemiki będę odwoływał się do własnej pamięci oraz jedynego opublikowanego zapisu omawianej dyskusji („Tygodnik Powszechny" 1995, nr 6, s. 8n.).

Ks. Wierzbicki przypisuje ks. Tischnerowi koncepcję „historyczności i kontekstualności prawdy", relatywizację prawdy (lub przynajmniej niektórych prawd) do „relacji dialogicznej pomiędzy podmiotami" czy do consensusu „dialogu z myślącymi inaczej", a nawet teorię „dwu prawd" (teoretycznej i praktycznej). W trakcie omawianej dyskusji nie słyszałem z ust ks. Tischnera ani wypowiedzi deklarujących relatywistyczną koncepcję prawdy, ani wypowiedzi, które taką koncepcję zakładają lub implikują (nie wyczytałem ich też w zapisie dyskusji w „Tygodniku Powszechnym"). Jednym z powodów przypisania ks. Tischnerowi takiej koncepcji może być przeoczenie kilku rozróżnień zawartych co najmniej implicite w jego wypowiedziach. Warto je wydobyć i wyeksplikować.

Pierwsze rozróżnienie to rozróżnienie między samą p r a w d ą a s p o s o b e m d o j ś c i a d o n i e j. Ks. Tischner mówi wprost: „Chodzi więc nie tylko o to, że powiemy, że Bóg jest jeden w Trójcy Świętej, ale musimy także mówić, w jaki sposób człowiek może do tej prawdy dojść, może ją przyjąć". Według tej wypowiedzi (i jej kontekstu) sama prawda nie jest względna, natomiast odkrywanie i ukazywanie prawdy jest jakoś względne: dokonuje się w historycz-

nym (tym, a nie innym) czasie oraz względem (dla) drugiego (ukazać prawdę mogę tylko w dialogu z wolnym człowiekiem).

Kolejne rozróżnienia przeoczone przez Wierzbickiego, a istotne dla Tischnera, to rozróżnienia między samą p r a w d ą a s ł o w e m „p r a w d a", między samą p r a w d ą a d o k t r y n ą roszczącą sobie pretensje do prawdziwości oraz między p r a w d ą (lub jej pozorem) a j e j i n s t r u m e n t a l n y m t r a k t o w a n i e m („prawdą" jako narzędziem zniewolenia). Ks. Tischner przypomina tutaj „totalitaryzmy robione w imię prawdy", czyli w imię rzekomo prawdziwych doktryn (podawanych do wierzenia jako prawdziwe): „Taka była struktura totalitaryzmu: istnieje prawda, my ją znamy, społeczeństwo ma się poddać, bo poddając się nam, poddaje się prawdzie". Według Tischnera „słowo «prawda» brzmi dziś w naszych ustach niepokojąco", gdyż wielu ludzi boi się, że oznacza ono nową totalitarną ideologię, za pomocą której chce się zniewolić człowieka; reakcją obronną na tę sytuację jest sceptycyzm. Stwierdzenie społecznego zjawiska sceptycyzmu i relatywizmu nie jest jednak równoznaczne z ich afirmacją. Ks. Tischner dokonuje tylko opisu współczesnej sytuacji społecznego kontekstu odbioru prawdy i podaje receptę, jak w tej sytuacji głosić prawdę: nie wystarczy ją ogłosić, ale trzeba pokazać – akceptujący wolność człowieka – sposób dojścia do niej. Po prostu: głosiciel prawdy, zwłaszcza religijnej, nie może zapomnieć także o prawdzie o sytuacji, w której się znajduje; inaczej w ogóle nie dotrze do słuchaczy. Ks. Tischner zdaje się postulować z m i a n ę s p o s o b u k o m u n i k o w a n i a pewnych prawd, natomiast nie sugeruje zmiany samych prawd. Wiąże się z tym, podkreślany także przez innych publicystów „Tygodnika", problem charakteru prawd religijnych i moralnych. Prawdy religijnej – zdają się oni twierdzić – nie posiada się tak jak doskonałej technologii; raczej przed prawdą tą pokornie się stoi jak przed niezgłębioną tajemnicą. Nikt nie jest wszechwiedzącym właścicielem tej prawdy, stąd wartość wielości duchowości w Kościele. Prawdy moralne nie są oczywiste w taki sposób jak prawdy fizykalne. Prawdy moralne wiążą ludzi od wewnątrz, trzeba więc je ukazywać za pomocą szczególnych (niejako „intymnych") sytuacji dialogicznych.

Przykładem prawdy, którą – wedle Wierzbickiego – Tischner ma relatywizować, jest prawda moralna o aborcji. Wierzbicki przypisuje Tischnerowi uznanie prymatu polityki wobec etyki (by nie utracić wyborców) czy „zamianę etyki na utylitaryzm" jako konsekwencję „myślenia odrzucającego traktowanie aborcji jako zła absolutnego". Tymczasem Tischner mówi wyraźnie: „Trzeba przemyśleć nie «co», bo to jest jasne [że aborcja jest złem – J.W.], ale «jak»", dokładnie: „Jak powinno wyglądać nasze podejście do takiej grupy wyborców, by spowodować, by nie głosowali oni na zwolenników aborcji?" Ks. Tischner więc nie kwestionuje prawdy o złu aborcji, ale zastanawia się nad doborem skutecznych środków, by ukazać tę prawdę ludziom, którzy jej nie dostrzegają. Społecznej kontekstualizacji podlega tutaj nie sama prawda,

lecz jej komunikowanie. Stwierdzenie Wierzbickiego, że u Tischnera dokonuje się „takie przesunięcie uwagi z treści poznania na sposób jej komunikowania, iż sama treść ulega «rozrzedzeniu» aż do swego unicestwienia", wydaje się pochopne. Przedmiotem dyskusji w „Klubie Tygodnika" było wszak to, co – dla katolików – dyskusji podlega, między innymi metody zapobiegania aborcji i komunikowania o jej złu, a nie sama niedyskutowalna (w sensie: niepodważalna) prawda o złu aborcji. Ks. Tischner nie tyle „przesuwał uwagę", co po prostu mówił na temat.

Cztery inne uwagi. Pierwsza: Wierzbicki pomija Tischnerowe rozróżnienie między prawdą jako prawdziwością sądu a prawdą jako prawdomównością. Jednak tylko w tym drugim przypadku można mówić „o relacji dialogicznej pomiędzy podmiotami". Relacja ta nie musi przy tym prowadzić do relatywizacji prawdy, jej sens polega przecież jedynie na tym, że „nie chcemy się okłamywać"! Druga: Wierzbicki nie uwzględnia roli, jaką Tischner przypisuje arystotelesowsko-tomistycznej cnocie roztropności (tomistę powinno cieszyć, że Tischner przynajmniej to przejął z tomizmu!). Roztropność jako pewne usprawnienie rozumu praktycznego to nie wyważanie celów, lecz środków do nich wiodących (by np. nie prowadzić „walki na cnoty" oraz „nie robić sobie wrogów bez potrzeby. Zwłaszcza, jeśli wszyscy troszczymy się o tę samą sprawę"). Klasyczne rozróżnienie na rozum teoretyczny i praktyczny nie ma nic wspólnego z teorią dwu prawd i relatywizmem. Trzecia: Wierzbicki przypisuje „Tygodnikowi Powszechnemu" „postpopperowski «dogmatyzm adogmatyzmu» utożsamiający otwartość społeczeństwa, czyli jego wolność [raczej wolność jego członków – J.W.], z otwartością samej prawdy". Osobiście życzyłbym filozofom związanym z „Tygodnikiem" tak mocnego przejęcia się ideami Poppera, jak przejęli się dotąd ideami Lévinasa. Tym bardziej że Popper – o czym zapomina Wierzbicki – w aneksie do swej książki o wspomnianym otwartym społeczeństwie (*Fakty, kryteria i prawda: dalsza krytyka relatywizmu* – podkr. J.W.) odrzuca otwartość prawdy (uznając jej klasyczną, absolutystyczną koncepcję), a przyjmuje tylko otwartość kryteriów prawdy (podając negatywną metodę zbliżania się do prawdy). Czwarta: Wierzbicki dedykuje Tischnerowi Marksową tezę o Feuerbachu, którą Tischner zadedykował Arturowi Zawiszy. Czyżby to było retorsio argumenti? Może byłoby bardziej budujące, gdyby katoliccy intelektualiści dedykowali sobie cytaty z nauczania Jana Pawła II!?

Na koniec uwaga natury ogólniejszej. Niektórzy filozofowie, np. związani ze środowiskiem „Ethosu", zdają się niekiedy popadać w rutynę: zamiast epistemologicznych i etycznych analiz pojęcia prawdy zadowalają się retoryką prawdy. Współczesnemu czytelnikowi – wobec ogromnej literatury na temat prawdy – nie wystarczy wielokrotne powtarzanie słowa „prawda": zamiast ogólników, haseł i gry słów przydatniejsze są ścisłe rozróżnienia. Zwykły chrześcijanin ma prawo domagać się od chrześcijan-intelektualistów nie licy-

towania się w deklaracjach antyrelatywizmu, lecz rzetelnych argumentów na rzecz nierelatywistycznej koncepcji prawdy i faktyczności ludzkiej wolności. Szkoda, że intelektualna energia polemik nie służy pogłębieniu wielostronnej i komplementarnej wiedzy o współczesnej sytuacji człowieka, lecz czemu innemu. Mówił o tym ks. bp prof. J. Życiński: „Inną grupę stanowią etatowi krytycy artykułów ks. Tischnera. Nie chcą oni dostrzec osób, którym Tischner ułatwił odnalezienie Boga, celują natomiast w poszukiwaniu tych Tischnerowskich sformułowań, którymi przy pewnym wysiłku intelektualnym można się zgorszyć" („Tygodnik Powszechny" 1995, nr 38, s. 4). Polemikę z ks. Wierzbickim podjąłem dlatego, iż wierzę, że jest on w swych intencjach daleki od wspomnianej wyżej grupy oraz że w dyskusji można sobie – ku wzajemnemu zbudowaniu – pewne sprawy wyjaśnić.

Ks. Alfred WIERZBICKI

„SPRAWA TISCHNERA"

Po zapoznaniu się z uwagami polemicznymi Jacka Wojtysiaka w stosunku do mojej relacji i refleksji na temat wypowiedzi ks. Józefa Tischnera o obliczach polskiego katolicyzmu zastanawiałem się, jak to jest możliwe, że obydwaj, zachowując wolę zrozumienia właściwego, a nie narzuconego sensu wypowiedzi ks. Tischnera, dochodzimy do całkiem różnych konkluzji. Czy wystarczy sama tylko życzliwość? Wojtysiak zdaje się nie odmawiać mi postawy życzliwego interpretatora: w jego ocenie moje uchybienie polega raczej na braku istotnych rozróżnień pojęciowych, które gdybym zastosował, pozwoliłyby mi trafniej zinterpretować poglądy ks. Tischnera. Wbrew tytułowi polemiki Wojtysiaka nie chodzi mu o życzliwość, ale o intelektualną precyzję interpretacji wypowiedzi Tischnera, czyli po prostu o r z e t e l n o ś ć. Uważa, że wydobyte przez niego rozróżnienia między samą prawdą a sposobem dojścia do niej, między samą prawdą a słowem „prawda" oraz między prawdą praktyczną a teoretyczną znajdują się implicite w tekście wypowiedzi ks. Tischnera. Niewątpliwie Tischner wprowadza te rozróżnienia, nie usuwają one jednak wątpliwości co do relatywizmu jego poglądów, ponieważ należy jeszcze zbadać sposób, w jaki „akcentuje" on to, co niosą ze sobą wspomniane rozróżnienia. Interpretator myśli Tischnera napotyka trudność uchwycenia jej jednoznacznego sensu, gdyż myślenie Tischnera pozostaje ciągle niedomknięte i jakby zawieszone pomiędzy relatywizmem a absolutyzmem. Ale jeśli myśl pozostaje na tyle wieloznaczna, że dopuszcza różne interpretacje, to czyż może być winą interpretatorów, iż ich interpretacje się różnią? Tym pytaniem mógłbym zakończyć moją odpowiedź Wojtysiakowi, gdyby nie to, że otwiera ono dopiero „sprawę Tischnera". Dostrzegam w wielu jego tekstach (także w wypowiedzi w „Klubie Tygodnika" na KUL-u, którą relacjonowałem w „Ethosie") g r ę w i e l o z n a c z n o ś c i, której rezultatem często jest relatywizacja sensu implikowanych zdań.

Skoro zdarzyło się tak, że analizując te same wypowiedzi ks. Tischnera z dyskusji panelowej, dochodzimy z Jackiem Wojtysiakiem do odmiennych

interpretacji tego, co nasz bohater powiedział, zacząłem się zastanawiać, która z interpretacji przystaje bardziej do bogatego kontekstu myśli Tischnerowskiej wykraczającego poza ów z istoty swojej narażony na skrótowość głos w dyskusji. Dobrą okazją stała się lektura książki *Między Panem a Plebanem*, będącej zapisem rozmów Adama Michnika, Józefa Tischnera i Jacka Żakowskiego (Kraków 1995). Oczywiście, znaleźć tam można również wypowiedzi ks. Tischnera korespondujące z problemami, które poruszyłem w moim sprawozdaniu. Zastrzeżenia Wojtysiaka budzi przypisywanie przeze mnie Tischnerowi relatywizmu epistemologicznego i moralnego oraz moja interpretacja poglądu Tischnera dotyczącego politycznego wymiaru problemu aborcji. Skorzystam więc z szerszych wypowiedzi Tischnera w rozmowie z Michnikiem i Żakowskim, aby podjąć ponownie próbę zrozumienia stanowiska Tischnera w obydwu tych kwestiach. Nie trzeba chyba deklarować, że próba czytania T i s c h n e r a w ś w i e t l e T i s c h n e r a nie może być niczym innym, jak interpretacją życzliwą, którą postuluje mój polemista.

Zacznijmy od sprawy r e l a t y w i z m u. Ks. Tischner nie głosi relatywizmu norm. Jako pozaczasowe, a więc ahistoryczne, uznaje je za bezwzględne, ale – jego zdaniem – relatywizuje je samo życie, ponieważ ich aplikacja jest względna, jako że uwarunkowana kontekstem psychologicznym i społeczno-kulturowym. „Paradoks przykazań – mówi w cytowanej rozmowie – polega na tym, że ich formuły są pozaczasowe i kategoryczne. Nie ma tam żadnych warunków, wyjątków ani wykluczeń. Ich siła leży w tej bezwzględności moralnych imperatywów. A człowiek te bezwzględne imperatywy aplikuje do życia w konkretnych warunkach i każda aplikacja wiąże się z jakimś kompromisem, reinterpretacją przykazań na własny użytek" (*Między Panem a Plebanem*, s. 97). Wypowiedź ta wydaje mi się wielce niejasna. Nie ma tu mowy o cnocie roztropności, która – jak przypomina Wojtysiak – aplikuje prawdę teoretyczną jakiejś zasady normatywnej do określonej sytuacji. Ks. Tischner mówi raczej o kompromisie wymuszonym przez sytuację. Zachodzi pytanie: co przy takim ustawieniu relacji prawdy teoretycznej i praktycznej stanowi trybunał oceny moralnej – norma, zdaniem Tischnera, ogólna i pusta czy nieprzewidywalne w swych zawiłościach życie? Czy mamy tu do czynienia tylko z opisem faktycznych dylematów moralnych, co może sugerować Tischnerowskie określenie „paradoks przykazań", czy też mamy tutaj próbę podporządkowania abstrakcyjnej normy wymogom konkretnej sytuacji? Ale w tym drugim przypadku wpada się od razu w sidła błędu naturalistycznego, który niesie redukcję normy do faktu.

Skoro „każda aplikacja [przykazań] wiąże się z jakimś kompromisem", zachodzi niepokojące pytanie: jak dalece samo życie może usprawiedliwiać to, co ja czynię, jak również to, co życie czyni ze mną? Czy przy tak redukcjonistycznym ujęciu normy pozostaje jeszcze sens podejmowania moralnego wysiłku spełnienia tego, co przykazanie (norma) nakazuje bezwzględnie, i czy

przeżycie winy, w którym dochodzi do głosu dramat moralnego niespełnienia, daje się jakoś jeszcze racjonalnie uzasadnić? Ks. Tischner oczywiście kładzie akcent na moralność upodmiotowioną, przeżytą we własnym wnętrzu. Kilka zdań dalej w tej samej wypowiedzi mówi: „Obiektywistyczna etyka zawsze będzie tylko pustą deklaracją, bo każdą etykę człowiek musi sobie przyswoić i po swojemu przeżyć" (*Między Panem a Plebanem*, s. 97). Pojawia się tu znowu sprawa akcentu. Uwyraźniając bowiem związaną z przeżyciem subiektywną stronę powinności moralnej nie można negować obiektywności jej treści, a taką negacją wydaje się być uznanie obiektywistycznej etyki wyłącznie za deklaratywną. Radykalne przeciwstawienie obiektywistycznego i subiektywistycznego porządku normy moralnej nie może nie prowadzić do rozmycia treści moralności i zagubienia jej uniwersalnego charakteru. Wówczas trzeba by mówić, że tyle mamy moralności, ile istnieje ludzi, a takie stwierdzenie na pewno pociąga za sobą subiektywizm i relatywizm. Podzielam ks. Tischnera troskę o ludzką podmiotowość, także o to, by moralność była autentyczna, zarówno wolna od zewnętrznej presji, jak i daleka od pustej deklaratywności, gdyż inna moralność nie może być prawdziwie ludzka. Lękam się jednak drogi, którą wskazuje ks.Tischner, ponieważ sądzę, że jest to droga na skróty.

Mimo że toczy on bój o podmiot moralności, nie dostrzegam w jego koncepcji bogactwa wglądu w ludzką podmiotowość. Uderza pozbawienie jej racjonalności o t w i e r a j ą c e j c z ł o w i e k a n a p r a w d ę. Obiektywna prawda poznana i stwierdzona w moim własnym akcie nie może zagrażać autonomii podmiotu; trzeba raczej powiedzieć, że dopiero dzięki poznaniu obiektywnej prawdy podmiot staje się związany powinnością moralną i przeżywa ją jako swoją własną powinność. Z jednej strony to obiektywność prawdy ma wiążącą mnie moralnie moc, a z drugiej strony jest ona dźwignią mojej autonomii. Obawiam się, że zbyt silny akcent na wewnętrzną stronę powinności moralnej, chociaż ukazuje jej zakorzenienie w konkretnym człowieku i jego indywidualnej świadomości, niszczy jej zakorzenienie w prawdzie, której podmiot nie tworzy, lecz ją stwierdza.

Czy ks. Tischner relatywizuje prawdę o m o r a l n y m z ł u a b o r c j i? Zdaniem Wojtysiaka w wypowiedzi wygłoszonej podczas spotkania na KUL-u nie chodzi o relatywizację tej prawdy, ale o taki sposób jej komunikowania, by był przekonywający. Problemem staje się tutaj, podobnie jak pokazywałem to wcześniej w odniesieniu do koncepcji moralności, samo akcentowanie kwestii. Dostrzegam w postawie ks. Tischnera, a szerzej: całego środowiska „Tygodnika Powszechnego", absolutyzowanie metody dialogu i tolerancji, co w konsekwencji prowadzi do relatywizacji prawdy. W swych deklaracjach ks. Tischner nie głosi wprost prymatu polityki nad etyką, jednakże logika uprawianego przezeń dyskursu nieuchronnie prowadzi do takiego stanowiska. Utwierdza mnie w tym przekonaniu lektura *Między Panem a Plebanem*. Jest tam mowa o sporze o aborcję jako o współczesnym przejawie wojny religijnej.

Cóż w takiej sytuacji ma zrobić demokratyczne państwo? Zgodnie ze swą światopoglądową neutralnością nie może być ono stroną sporu. Ks. Tischner mówi: „Zgoda na demokrację musi być zgodą na kompromis – ty ustąpisz, ja ustąpię [...] A to nie jest łatwe, bo zaraz odzywa się głos mówiący, że w sprawie etyki, w sprawie wiary i świętości nie może być kompromisów!" (*Między Panem a Plebanem*, s. 662). Zadziwiające, że Tischner nie stawia tu wcale pytania o to, na jakiej zasadzie demokratyczne państwo rości pretensje do rozstrzygania sporów moralnych. Czy nie oznacza to przyjęcia prymatu warto-
ści samej demokracji jako ustroju politycznego przed wartościami moralnymi i czy nie zakłada się tu, że autonomia polityki i moralności jest tak dalece radykalna, że są to całkowicie osobne porządki? W wypowiedzi Tischnera nie pojawia się fundamentalne pytanie, czy prawo pozytywne ma swą bazę moralną, podkreśla on za to demokratyczną procedurę kompromisu napotykającą, co najwyżej, przeszkodę ze strony rzeczników mocnych przekonań aksjologicznych.

Kluczowe jest tutaj słowo „k o m p r o m i s". Niestety, jego bliższy sens nie został dookreślony. Chyba za wskazówkę poprawnej interpretacji można uznać pojęcie „wojny religijnej". Kompromis to rozwiązanie, które kładzie kres tej wojnie i zaprowadza społeczny pokój. Co to jednak znaczy, że pojęcie „wojny religijnej" odnosi się do sprawy prawnej ochrony życia poczętego? Może to znaczyć tyle, że ochrona życia nie narodzonego to narzucanie całości społeczeństwa pewnych przekonań partykularnych, jakimi są przekonania konfesyjne. Przypuszczam, że z taką wykładnią sensu pojęcia „wojna religijna" zgodziłyby się posłanki Labuda i Sierakowska. Sądzę, że ks. Tischner faktycznie bierze ich stronę i jednocześnie bierze stronę całkowicie przeciwną, jeśli „zgoda na demokrację" ma polegać na zgodzie na kompromis pomiędzy skłóconymi stronami. Czy nie jest to całkowite upolitycznienie problemu aborcji i zarazem jego moralna relatywizacja? Kluczowe wydaje się tu fałszywe założenie o ufundowaniu demokracji wyłącznie na kompromisie, podczas gdy każda polityka, nie wyłączając demokratycznej, powinna być ufundowana na trosce o realne ludzkie dobro, inaczej może stać się polityką nihilistyczną, dopuszczającą bądź faktycznie czyniącą zło. W cytowanej wypowiedzi Tischnera brak mi przede wszystkim pytania o kryterium kompromisu.

Pojęcie wojny sugeruje ponadto stosowanie przemocy, której demokracja musi przeciwdziałać w imię pokoju społecznego. Myślenie ks. Tischnera zdaje się tu być bliskie logiki hobbesowskiej fundującej państwo w oparciu o umowę społeczną skonfliktowanych stron, gdzie racja polityczna staje się nadrzędna w stosunku do racji moralnej. Kompromis w sprawie aborcji osiągnięty przez jej zwolenników i przeciwników w żaden sposób nie wyklucza przemocy: jej ofiarą może być nie narodzony. Chodzi tu na pewno o coś innego niż tylko o komunikowanie prawdy, przyjęcie bowiem logiki demokratycznej jako nadrzędnej relatywizuje samą prawdę moralną, co dzieje się właśnie za pomocą

stosowania pojęcia „wojny religijnej" w odniesieniu do dyskusji na temat ochrony życia. Przyznam, że nie rozumiem, dlaczego w opinii Tischnera ma to być „wojna religijna", a nie spór o istotę państwa i prawa. Ks. Tischner, przyznawszy demokracji moc rozwiązywania sporów – czy także intelektualnych? – kończy dyskusję dokładnie tam, gdzie powinna się ona zacząć, a mianowicie na pytaniu: czy d e m o k r a c j a może ocalić siebie bez ocalenia przez państwo każdego obywatela, nie wyjmując spod prawa nikogo, a więc również nie narodzonego?

Od filozofa oczekuje się przede wszystkim myślenia krytycznego, tymczasem w tekstach ks. Tischnera, szczególnie tekstach publicystycznych (ostatnio można mówić wręcz o prasowej i telewizyjnej „Tischneriadzie"), nie spotkałem bodaj cienia intelektualnej podejrzliwości w stosunku do demokracji – co było przecież stałym zajęciem filozofii począwszy od Platona.

Nie uważam tej polemiki za wystarczający opis „sprawy Tischnera". Dyskusja na temat filozoficznych poglądów ks. Tischnera jest wyjątkowo trudna ze względu na stopienie tej filozofii z retoryką uniemożliwiające odczytanie jasnego i wyraźnego sensu jego wypowiedzi, ale właśnie w ich wieloznaczności dostrzegam d r o g ę d o r e l a t y w i z m u. Owa wieloznaczność zresztą wydaje się być pochodną Tischnerowskiej metody czytania rzeczywistości od strony wyłącznie fenomenologiczno-dziejowej przy zaniechaniu oglądu bytowej struktury człowieka. A przecież historia zmienia się jak kameleon i taki sam los narzuca filozofii i myśleniu ludzkiemu, dopóki samo myślenie nie wyzwoli się jako poznanie krytyczne i transhistoryczne w stosunku do dziejów.

Natasza SZUTTA

POSTMODERNIZM JAKO FILOZOFIA PLURALIZMU

Postmodernizm jest zjawiskiem bardzo zróżnicowanym i niełatwo poddaje się analizie. Już same ustalenia terminologiczne przysporzyły autorom artykułów zamieszczonych w zbiorze pt. *Oblicza postmoderny*[1] nie lada trudności. Nie wystarczyło zamieszczenie oddzielnego artykułu Krystyny Wilkoszewskiej pt.: *O pojęciu „postmodernizm" uwag kilka*. Każdy na własny użytek próbował dookreślić, co rozumie się przez „postmodernizm" czy „postmodernę", używając tych pojęć zamiennie lub próbując oddzielić ich znaczenia.

Prosta analiza słowotwórcza sugeruje, że mamy do czynienia z przezwyciężaniem trendów kulturowych zawartych w modernie lub modernizmie (tego pojęcia również dotyczy wiele sporów terminologicznych). Postmoderniści taką interpretację krytykują zarzucając jej autorom nieumiejętność wyjścia poza ramy myślenia modernistycznego. Twierdzą, że kategorie „przezwyciężania", „zwalczania" obce są myśleniu postmodernistycznemu. Związek moderny z postmoderną ma dla nich inny charakter. Mówi się tu o dialektyce powiązań polegającej na koniunkcji przełomu i kontynuacji moderny w postmodernie.

Mimo podkreślania kontynuacji myśli poprzedzającej postmodernizm, duch postmodernizmu jest zasadniczo inny. Postmoderniści odrzucają dwuwartościową logikę klasyczną, wykluczając istnienie jakichkolwiek pierwszych zasad myślenia (w tym zasady tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka itd.). Pozbawiają rozum funkcji naczelnej władzy poznawczej. Jednocześnie dowartościowują rolę intuicji oraz myślenia wyobrażeniowego, twierdząc, że rzeczywistość jest zbyt bogata, by dała się zamknąć w pojęcia i teorematy, a wiele fenomenów ludzkiego życia w ogóle nie poddaje się tekstualizacji.

Autorzy artykułów zamieszczonych w omawianym zbiorze zgadzają się, że kategorią wyróżnioną przez postmodernistów jest pluralizm. W płaszczyźnie metodologicznej jest on pojmowany ja-

---

[1] W 1992 roku Instytut Kultury w Warszawie wydał zbiór artykułów pt.: *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, red. A. Zeidler-Janiszewska. Jest to plon konferencji zorganizowanej w grudniu 1990 roku pod hasłem: *Postmodernistyczna wizja uczestnictwa w kulturze filozoficznej, naukowej, politycznej i artystycznej.*

ko wielość metod stosowanych w procesie poznania, bez promowania jakiejkolwiek z nich jako wyróżnionej. W epistemologii związany jest z odrzuceniem zarówno podmiotu, jak i przedmiotu poznania jako punktu odniesienia prawdy. Okoliczności i potrzeby są wyznacznikami prawdziwości. Przyjmowana jest skrajnie kreacjonistyczna definicja prawdy. Miejsce kosmosu w pismach postmodernistów zajmuje chaosmos, dzieło przypadku i doraźności. Wyklucza się możliwość istnienia i ujmowania świata jako uporządkowanej całości (G. Deleuze). Takie założenia metodologiczne, epistemologiczne i ontologiczne na poziomie etyki implikują relatywizm moralny, a wszelkie próby fundamentalizowania są traktowane z ironią (R. Rorty). Mówi się nawet o powszechnym braku kośćca moralnego w filozofii postmodernistycznej (S. Gablik).

Mimo deklaracji nieodwoływania się w postmodernistycznych naukach (empirycznych) do filozofii, wyżej wymienione założenia są również w nich obecne. Podkreśla się także pluralizm metodologiczny, brak stałości reguł postępowania badawczego prowadzący do niestabilności i niepewności nauki. Prawda i efektywność nie są centralnymi wartościami, które nauka winna realizować. Panuje przekonanie o niemożności osiągnięcia, a nawet zbliżania się do prawdy. Celem nauki jest dostarczanie empirycznie adekwatnych teorii, a podstawą ich akceptowalności jest wiara (B. C. van Fraassen).

Nietrudno się domyślić, że najbliższy postmodernistom w etyce i polityce jest liberalizm z wyróżnionymi wartościami wolności i tolerancji. Myliłby się jednak ten, kto uznałby postmodernizm za pewną odmianę humanizmu. Człowiek nie jest tu w żaden sposób wyróżniony – jest na to zbyt słaby. Poza tym postmoderniści odrzucają możliwość istnienia jakichkolwiek centrów, punktów odniesienia. W życiu społecznym miejsce wyróżnionych w Rewolucji Francuskiej wartości: wolności, równości i braterstwa zastępują: swoboda, różnorodność i tolerancja – implikacje pluralizmu (Z. Bauman).

Pluralizm również realizuje się w metodyce pracy naukowej. Brak kryteriów odróżnienia pracy naukowej od literatury oraz pozbawienie filozofii i nauki wartości poznawczych powoduje zrównanie wartości dzieła filozoficznego z powieścią kryminalną (J. F. Lyotard, P. Feyerabend). Filozof czy naukowiec nie jest nikim wyróżnionym w społeczeństwie.

Wielość stanowisk nie znajduje ujścia w dyskusji czy dialogu. Brak kryteriów rozstrzygnięć zamienia dialog w zatarg bez możliwości nie tylko poznania prawdy (w sensie korespondencyjnym), ale nawet trwałego consensusu (Lyotard, Feyerabend). Fakt ten nie budzi pesymizmu wśród postmodernistów, lecz powszechną akceptację i optymizm.

Trudno odpowiedzieć na pytanie, czy autorzy publikacji podzielają ów optymizm, przyglądając się filozofii postmodernistycznej. Większość zamieszczonych w niej artykułów to jedynie relacje poglądów postmodernistów na zadany temat lub próba zestawienia ich poglądów z poglądami modernistów. Są również próby poszukiwania źródeł tego nurtu kulturowego w kontrkulturze czy awangardzie. Tylko niektórzy autorzy podejmują polemikę z przedstawicielami postmodernizmu.

Najdobitniej krytykuje postmodernizm Jadwiga Mizińska w artykule pt.:

Cóż po filozofie w czasie marnym? Głos w dyskusji na temat filozofii postmodernistycznej, sprowadzając wszystkie jego ważniejsze tezy do absurdu. Zwraca uwagę, że akcentowanie postmodernistycznej koncepcji wolności, walczącej z wszelkimi formami represji, prowadzi do odrzucenia wszelkich zasad poza zasadą braku zasad. Jest to bodaj jedyny w zbiorze artykuł, w którym dostrzeżono w postmodernizmie poważne zagrożenie nie tylko dla filozofii i nauki, ale także dla szeroko pojętej moralności. Autorka nazywa taką filozofię błazenadą pochlebiającą dewiantom i gorszącą normalnych ludzi, którzy pragną przeżyć swoje jedyne życie po ludzku.

Charakterystyczny jest styl przeprowadzonej przez Autorkę krytyki. Krytyka ta jest pełna prześmiewczej metaforyki, porównań literackich. Trudno traktować ją jako czysto merytoryczną dyskusję. Jednak w przypadku przedmiotu krytyki taka forma jest usprawiedliwiona. Ironia jest bowiem metodą krytyki postulowaną przez postmodernistów. Poza tym w postscriptum sama Autorka dodaje, że nie traktuje filozofii postmodernistycznej poważnie, a cały jej artykuł jest najwyraźniej tego wyrazem.

Jakby odpowiedzią na ten głos w dyskusji jest artykuł Lecha Witkowskiego pt.: *Postmodernizm: między czkawką a dnem. Uwagi nieprześmiewcze*. Autor broni stanowiska postmodernistów zarzucając ich przeciwnikom brak zrozumienia krytykowanych tekstów oraz niezdolność wyobrażenia sobie nawet, że to, co jest dla nich absurdalne, dla innych może okazać się bardzo twórcze. Postuluje minimum życzliwości dla postmodernistów i ich publikacji. Zauważa „nędzę intelektualną zaprzeczeń postmodernizmowi", polegającą na nierespektowaniu wartości, w obronie których się występuje; retorykę agonalną straszy się agonalnością, a np. ironię ironizuje. Przypomina, że obrona rozumu powinna być rozumna, inaczej staje się potwierdzeniem tez postmodernistów.

Witkowski podaje jako przykład pracę tzw. radykalnych pedagogów amerykańskich, którzy podjęli „wyzwania postmodernizmu". Przyjęli oni koncepcję klasy szkolnej jako „laboratorium dekonstrukcji tekstów", dzięki której przeciwstawiają się kanonizowaniu odczytanej treści, uczą samodzielności myślenia, szacunku dla wszelkiej „inności". Zaadoptowali również nową koncepcję człowieka jako bytu pozbawionego centrum. Nie znaczy to jednak, że podpisują się pod wszystkimi skrajnymi konsekwencjami postmodernistycznego sposobu myślenia.

Interesujące byłoby dopowiedzenie Autora, na czym polega „samodzielne myślenie" czy „niekanonizowanie treści" wzorowane na postmodernistach. Czy „samodzielność" oznacza dowolność interpretacyjną: odrzucenie wszelkich schematów wnioskowania, reguł rozumowania, zasad logiki, czy tylko indywidualną interpretację tekstu? W pierwszym przypadku trudno popierać anarchizację myślenia, drugi natomiast nie wydaje się żadnym nowym odkryciem.

Można postawić pytanie, czy w ogóle jest możliwa pedagogika oparta na założeniach postmodernizmu. Jeśli wychowywać, to w oparciu o pewne wartości, które pozwalają odróżnić dobro od zła, motywują określone działania. Co może postmodernizm zaoferować pedagogice? Pluralizm, tolerancję...? Inne wartości, wedle założeń postmodernistów, uznano by za represyjne.

Piotr Orlik – autor artykułu pt.: *Postmodernizm: W poszukiwaniu straconego ocalenia* – próbuje dokonać takiej interpretacji pism M. Schelera, by zbliżyć jego koncepcję świadomości aksjologicznej z koncepcją świadomości postmodernistycznej. Według Schelera wartość (korelat aktu świadomości aksjologicznej) nie jest treścią obrazową ani myślową. Wartości nie tylko nie można sobie przedstawić, ale również nie można ująć jej rozumowo. Rozum dla Schelera jest „głuchy" i „ślepy" na wartości. Lyotard także twierdzi, że w istocie postmodernizm zajmuje się przedstawieniem tego, co nie daje się przedstawić, a mizologizm jest jednym z postulatów najbardziej podkreślanych przez postmodernistów. Te wspólne przekonania miałyby łączyć filozofię Schelera i filozofię postmodernistów. Mimo że sam Autor zastrzega, że jego interpretacja pism Schelera nie pretenduje do bycia jedynie słuszną, warto tu dodać, że w koncepcji świadomości aksjologicznej wartości obligują do ich respektowania, natomiast świadomość postmodernistyczna odrzuca moralne obligacje jako represjonujące wolność człowieka. Z punktu widzenia etyki jest to bardzo istotna różnica, która znacznie oddala porównywane tu teorie. Wydaje się, że dla kontynuatorów aksjologii Schelera to porównanie jest nawet niedopuszczalne.

Autorzy omawianej publikacji jakby w ogóle nie interesowali się zagadnieniami związanymi z moralnością. Ten aspekt filozofii postmodernistycznej, być może ze względu na nikłe nim zainteresowanie samych postmodernistów, jest tu zupełnie pominięty. A jednak wpływ filozofii postmodernistycznej na etykę jest ogromny. Założenia teoriopoznawcze i ontologiczne, negujące istnienie jakichkolwiek fundamentalnych prawd, w etyce owocują odrzuceniem bezwarunkowości norm moralnych. Krytyka zakotwiczania etyki w naturze człowieka czy prawie moralnym jako ponadczasowym fundamencie jest w postmodernizmie nieustającym procesem, który obejmuje wszystkie dyscypliny filozoficzne.

Paweł Zeidler w artykule pt.: *Spór o wartości poznawcze nauki doby postmodernizmu* dzieli nauki na postmodernistyczne i modernistyczne według kryterium, jakim jest stosunek do wartości poznawczych nauki (dążenie do prawdy, racjonalność, consensus). To kryterium pozwala mu uznać K. R. Poppera za reprezentanta postmodernistycznego modelu nauki. Jest to dosyć ryzykowne (Autor ma tego świadomość). Jakkolwiek Popper przyznaje, że naczelną wartością poznawczą nauki jest prawda, i to rozumiana korespondencyjnie, to twierdzi, że jest ona nieosiągalna. Uczeni mogą jedynie przybliżyć się do prawdy, ponieważ każda teoria jest tylko teorią dotąd nie sfalsyfikowaną. Tym samym Popper głosi powszechny fallibilizm teorii naukowych. Nie jest tu jednak istotne, jak zaklasyfikujemy tego autora i czego miałby być reprezentantem. Znamienny wydaje się jednak fakt, że autor, którego prace wywołały tak wiele dyskusji wśród filozofów odwołujących się do pewnych fundamentalnych tez w metafizyce, epistemologii, teorii nauki czy w etyce, w zestawieniu z filozofią postmodernistyczną jest zaliczany w poczet ich sprzymierzeńców. Okazuje się bowiem, że jego relatywizujące już teorie podlegają dalszej relatywizacji i anarchizacji. Nie jest to przykład odosobniony. Tak samo zwolennicy ko-

respondencyjnej definicji prawdy zmagali się w dyskusji ze zwolennikami konsensualnej definicji prawdy. Być może wkrótce będą wspólnie szukać argumentacji przeciw tezom zaprzeczającym możliwości trwałego consensusu (Feyerabend) czy w ogóle jakiegokolwiek consensusu (Lyotard).

Można postawić pytanie o kres tego procesu: czy i kiedy nastąpi oraz jakie będą jego skutki w filozofii, nauce, w szeroko rozumianej kulturze? Co wywoła ogłoszona przez postmodernistów „śmierć filozofii", „śmierć nauki", „śmierć sztuki"? Czym będzie post-postmodernizm: nurzaniem się w swych agonalnych dywagacjach, czy chwalebnym zmartwychwstaniem filozofii, nauki, sztuki... rozwijanych dla dobra człowieka?

Barbara CHYROWICZ SSpS

WOLNOŚĆ IRRACJONALNA – IRRACJONALNOŚĆ WOLNA

„Nie ma między nowoczesnym bytem a jego kulturą miłości, harmonii ani rodzinnego podobieństwa: jest tylko wzajemna potrzeba i zależność. [...] Historia nowoczesności to historia napięć i starć między bytem a jego kulturą”[1]. Nakreślona przez Zygmunta Baumana (do roku 1968 profesora socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, a obecnie emerytowanego profesora uniwersytetu w Leeds) perspektywa wzajemnych związków między bytem osoby a sposobem, w jaki daje ona wyraz swojemu osobowemu zaangażowaniu w otaczającą ją rzeczywistość, wskazuje na historyczną zależność wypowiedzi od zastanego kontekstu. Każdorazową determinantą historii są natomiast, jak dowiadujemy się z wypowiedzi Baumana, społeczne uwarunkowania stanowiące w istocie „wypadkową” działania człowieka. I tak: „prawda jest stosunkiem społecznym. [...] Zmagania prawdy z błędem w dziedzinie świadomości były odpowiednikiem wojny ładu z chaosem w sferze praktycznego zawiadywania światem ludzkim”[2]; „wolność istnieje tylko jako relacja społeczna. [...] Wolność jest w naszym społeczeństwie jednocześnie nieodzownym warunkiem społecznej integracji i reprodukcji systemu, jak i stanem ciągle odtwarzanym przez integrację społeczną i działanie tegoż systemu”[3]. Uznanie prawdy i wolności za „wielkości socjotechniczne” łączy się z określoną formułą moralnego działania człowieka. Z popularności, jaką cieszą się ostatnimi laty w naszym kraju propozycje Baumana, można wnioskować, że wyraźnie trafiają one w gusta stosunkowo szerokiego kręgu odbiorców. Można przypuszczać – parafrazując nieco wypowiedź Baumana – że istnieje zależność między reprezentowaną przez nich koncepcją rzeczywistości (czy może ich intelektualnym status quo) a aplauzem, z jakim witają głoszoną przez Baumana wizję moralności. W czym zatem upatrywać powodu tak niespodziewanej kariery zaproponowanych przez Autora rozwiązań?

---

[1] Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 22, PWN.

[2] Tenże, dz. cyt., s. 262.

[3] Tenże, *Wolność*, tłum. J. Tokarska-Bakir, Kraków-Warszawa 1995, s. 12, „Znak”, Fundacja im. Stefana Batorego.

Zacząć wypada od przedstawienia moralnych intuicji Baumana, a na ich tle owego porywającego novum jego teorii. W studium *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*[4] Autor uznaje etykę za naukę normatywną, a głoszone przez nią zdania powinnościowe za niezależne od społecznego kontekstu i na tej podstawie uniwersalnie ważne. Przywilej stanowienia tak ugruntowanych moralnych reguł przysługiwał (czas przeszły jest tutaj usprawiedliwiony, chodzi wszak o historyczny rozwój!) jedynie „etycznym" ekspertom, właściwa „zwykłym ludziom" zmienność obyczajów i niestabilność opinii wykluczać miałaby możliwość budowania przez nich sądów obiektywnie słusznych. Zwątpienie we własną intuicję moralną rodziło, jak dotąd, „oddolne" zapotrzebowanie na moralną ekspertyzę, potęgowane lękiem przed niepewnością. Odstępstwo od normy rozumiane było jako stan „chaosu" noszący znamiona groźnego kryzysu. Mądrość Boga miała natomiast moc przysłaniania bezsensu powodowanego przez chaos, stąd społeczeństwo potrzebowało Boga jako gwaranta ładu i sensu. Nowoczesność, w jakiej przyszło nam żyć – i tu zdaje się tkwić podstawowa teza Baumana – pozwala nam „wyjść chaosowi naprzeciw". Wszelkie wysiłki zmierzające do odkrycia fundamentów bytu okazały się w przekonaniu Autora daremne; pozbawiona trwałych fundamentów moralność podzieliła los przygodności wszelkich innych bytów. Wobec braku moralnych autorytetów pozostaje nam zdać się na „pastwę impulsów i instynktów", co czyni moralność bezpodstawną, nie ugruntowaną etycznie. Moralność „tworzy się sama" w toku nawiązywania i rozwiązywania stosunków międzyludzkich. Poszukiwanie zasad etycznych Bauman przyrównuje do ustawodawczego szału: ludzi należało uświadomić, że czynienie dobra jest ich obowiązkiem. Owo uświadamianie naznaczyło wiek etyki, etyka poprzedzała moralność, podobnie jak prawo poprzedzało wszelki ład. Dziś natomiast prawdę obiektywną zastępuje wiedza praktyczna, troska o to, „by utrzymać się w ruchu", nie pozostawia czasu na szukanie fundamentów. Tak oto nadszedł kres wieku etyki zwiastując wiek nowy wiek moralności. Spuścizną wieku etyki, z którą muszą się jakoś uporać współcześni piewcy moralności, jest „twardy osad w światopoglądowym folklorze, skamielina oporna na kilofy doświadczenia", polegająca najogólniej na fundamentalistycznych założeniach[5].

Bauman dostrzega w nakreślonej przez siebie wizji szansę na odkrycie rzeczywistych problemów moralnych, z jakimi borykają się współcześni ludzie, rzeczywistych, tzn. pozbawionych zasłony filozoficznych schematów, autorytetów i konwencji. Pozwala to stanąć człowiekowi jedynie wobec własnego sumienia, porzuciwszy moralne przepisy minionego wieku. Człowiek musi „spojrzeć w oczy własnej niezawisłości moralnej, a zatem własnej, niewywłaszczalnej i niezbywalnej moralnej odpowiedzialności"[6]. Odpowiedzialność stanowi zarazem podstawę więzi z reprezentantami odrębnych przekonań i jako taka domaga się postawy solidarności. Sama tolerancja nie wystarcza, jak

---

[4] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

[5] Tamże, s. 50-75.

[6] Tenże, *Wolność*, s. 75.

utrzymuje Autor, by w potrzebie bronić własnych przekonań. Przyznanie drugiemu człowiekowi prawa do odrębności jest jedynym sposobem obrony własnych praw, solidarność jest więc normą, na którą jesteśmy „skazani" – jej przyjęcie nie wynika z posłuszeństwa autorytetom, analiz doświadczenia czy wreszcie nakazu Boga. Chociaż solidarność to warunek przeżycia w świecie akceptowanego chaosu, błędem byłoby dochodzenie rozumowych przyczyn jej wyboru. Szansa zachowania jedynej normy obowiązującej w „wieku moralności" tkwi „w powstrzymywaniu się od zadawania pytań, pogodzeniu się z własną przygodnością, niedomaganiu się godności prawdy, konieczności czy pewności"[7]. Czyżby szansa bez szans na minimum obiektywizmu?

Człowiek współczesny zyskuje w tak nakreślonej wizji całkowitą wolność w kształtowaniu swoich moralnych wyborów i w tym, jak się wydaje, tkwi jądro ogromnej popularności propozycji wysuniętej przez Baumana. Wolność owa – jak zauważa sam Autor – ma jednak wymiar ambiwalentny: z jednej strony „obdarza" poczuciem nieskrępowania i bogactwem nigdy nie wyczerpanych szans, z drugiej „grozi" stanem niepewności co do trafności dokonanych wyborów, a to rodzi gorycz wobec odkrycia każdej nie wykorzystanej szansy[8]. Wydawać by się mogło, że już sama ambiwalencja tak rozumianej wolności wystarcza, by podważyć trafność analiz Baumana. Indywidualne wybory, pozbawione jakiegokolwiek poza własnym odczuciem fundamentu, nie osiągając nigdy pewności tracą zarazem znamiona racjonalności. Autor dostrzega wprawdzie potrzebę racjonalności wypływającą z wieloznacznego nieładu świata, ale przyjęcie racjonalności za podstawę wyborów samo przedstawia, w jego mniemaniu, określony wybór. Wybór taki obiecuje określoną perspektywę, a mianowicie świat „uwolniony od zmory niepewności, zmagań duchowych, wątpliwości intelektualnych". W świecie tym pozostanie wielość alternatyw, wszystkie one staną się jednak w jednakowym stopniu racjonalne, co wyklucza możliwość podjęcia irracjonalnej decyzji, a zatem niweluje rozróżnienie pomiędzy tym, co racjonalne, a tym, co nieracjonalne[9]. Irracjonalność w Baumana wizji moralnych wyborów „nie straszy" już brakiem wiedzy czy błędem poznania, zostaje niejako „systemowo uwolniona".

Wynika stąd, że również racjonalność podlega wolnym wyborom. Trudno wszak odnosić ją do jakiejkolwiek fundamentalnej prawdy, która w ponowoczesnej rzeczywistości nie ma, w przekonaniu Baumana, racji bytu. Bez dobrze uzasadnionego pojęcia prawdy nie można się obejść dopiero wtedy, gdy się chce wykazać błąd innym. Ci „inni" to współobecny wraz z naszym, autonomicznie kształtowany system wiedzy, odmawiający pokojowego współistnienia i poszanowania zastanych granic między systemami[10]. W ten sposób wracamy do zacytowanej na wstępie tezy Baumana, zgodnie z którą zarówno prawda, jak i wolność to stosunki społeczne. Uznanie prawdy czy

---

[7] Tenże, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, s. 267.

[8] Tenże, *Dwa szkice*, s. 38.

[9] Tenże, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, s. 249-251.

[10] Tamże, s. 261n.

wolności za idee o wewnętrznej mocy przeczy faktom, iż wyrażają one jedynie doświadczenie zbiorowo praktykowanych form życia. Autor, czyniący samą ideę wolności przedmiotem swego studium, miałby w istocie pisać historię współczesnych sobie intelektualistów[11].

A intelektualiści wieku moralności? Wolni wobec jakichkolwiek autorytetów, nie skrępowani żadną „fundamentalną" prawdą oraz wyzwoleni z okowów zasad i przesądów godzą się solidarnie na każdą tezę, jak długo jej protagoniści „nie odmawiają pokojowego współistnienia". Czy merytoryczna zawartość głoszonych sądów ma tu jeszcze jakieś znaczenie? A jeśli nie ma, to jaka funkcja przypadałaby intelektualistom? Skoro nowoczesny intelekt potrzebuje, jak twierdzi Bauman, chaosu[12], to czyż nie tylko intelektualistów, ale i „zwykłych ludzi" stać na ów chaos bez niczyjej pomocy?

---

[11] Tenże, *Wolność*, s. 37.

[12] Tenże, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, s. 21.

Arkadiusz ROBACZEWSKI

APOLOGIA PRZYPADKOWOŚCI ALBO ODO MARQUARD – KLASYK

Dzisiaj coraz trudniej zachować zdolność zdziwienia. Myślę, że nikt też nie będzie się dziwił po lekturze książki Odo Marquarda *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*[1]. Gdyby posłużyć się szczególnym w tym przypadku rozumieniem klasyczności, można by poglądy w niej zawarte określić jako klasyczne. Co skłania do uznania Marquarda za klasyka? Najprostszą odpowiedzią na to pytanie jest tytuł książki, będący zarazem, jak się okazuje w trakcie lektury, deklaracją autora: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad.*

Owo „rozstanie" zauważa się już w warstwie językowej. Marquard, zgodnie z postmodernistyczną manierą, traktuje filozofię tylko jako „a kind of writing" (sposób pisania). Zresztą jeśli chodzi o jego pisanie to trzeba przyznać, że jest to pisanie dla stylistów-smakoszy. Jędrny, żarliwy, pełen subtelnego humoru styl Marquarda sprawia, że lektura przebiega bez przedzierania się przez zawiłości językowe. A czytając ma się nawet wrażenie, że siedzi się za wykwintnie zastawionym stołem, unoszącym zdobione nakrycia, półmiski, sztućce. Tyle że zamiast spodziewanych pulard w majonezie i smakowitych łososi leżą tam naleśniki z podrzędnego baru mlecznego. To, co Marquard zawarł w swojej książce, jest po prostu nieco bardziej subtelną wersją postawy, z którą każdy mieszkaniec Europy końca XX wieku – wie o tym czy nie wie – styka się na co dzień. Jest to bowiem klasyczny postmodernizm – prąd przenikający krwiobieg współczesnej kultury.

Nie chcę pisać akademickiej recenzji książki Odo Marquarda. Postmodernizmu nie lubię, a teksty postmodernistycznych autorów nie rozgrzewają mnie poznawczo.

Na jeden wszakże wątek w trakcie lektury zwróciłem szczególną uwagę. Myślę zresztą, że wątek ten jest zauważalny dla każdego czytelnika *Rozstania z filozofią*. Nie sposób bowiem nie zauważyć, że Marquard cierpi na coś, co możemy nazwać „obsesją Boga". Dokładniej – doskwiera mu problem teodycei: „Niewykluczone, że zostaliście już państwo ostrzeżeni: niemal zawsze dochodzę w jakiś sposób do tematu teo-

---

[1] Odo Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad, Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, ss. 166, Oficyna Naukowa.

dycei" (s. 39). A skoro jest teodycea, jest też zło i jest – człowiek.

Kim jest człowiek Marquarda? Jest to „człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności". Człowiek jest oskarżony z powodu zła w świecie. Znajduje się w stanie – jak to określa Marquard – „hipertroficznej trybunalizacji". Podlega absolutnemu oskarżeniu. „To absolutne oskarżenie jest jednak zarazem po chrześcijańsku absolutnie złagodzone: dzięki boskiej łasce" (s. 53). Ale stan tego złagodzenia trwa do czasu, to znaczy do chwili, kiedy to człowiek powołuje Boga przed swój ludzki trybunał. Tylko że ten trybunał nie udziela już łaski – człowiek nie może Bogu okazywać łaski. W konsekwencji powołania Boga przed swój trybunał sam człowiek wyrzeka się łaski. Uznaje, że jest mu ona niepotrzebna, skoro sam może się stać oskarżycielem. Nie zauważa, że w ten sposób – z powodu zła w świecie – ponownie powraca na pozycję oskarżonego: „absolutne oskarżenie o obecność zła w świecie trafia człowieka tak bezlitośnie i tak bezlitośnie poddaje totalnej presji usprawiedliwienia, że staje się ono nie do wytrzymania i żyć z nim nie sposób" (s. 54).

Zatrzymajmy się przy tym chwilę. Tu bowiem jest jedno z tych źródełek, na razie niepozornych, które połączone utworzą w końcu potok postmodernizmu. Człowiek poddany absolutnemu oskarżeniu za wszelką cenę chce uciec – ucieka w stan „nieoskarżoności". Początkiem tej ucieczki jest pytanie, parafraza słynnego pytania Leibniza: „Jakim prawem jest i obowiązuje w ogóle coś, a nie raczej nic?" Ucieczka przed oskarżalnością przyjmuje rozmaite formy: ucieczka w hiperindywidualność, która jest niewysławialna, niedosiężna; ucieczka w nieobecność – kult podróży; ucieczka w anonimowość – roztopienie się w przyrodzie (dziś ucieczka ta znajduje wyraz w radykalnej ekologii).

Ale największą wagę ma – sam Marquard to dostrzega – ucieczka w „bycie sumieniem". Jej sprawcą jest oczywiście I. Kant przez swoją radykalizującą tezę o autonomii sumienia. Ma tu miejsce – mówi Marquard – „zwolnienie Boga z jego obowiązków" (s. 63). Bóg nie jest już absolutnym oskarżonym, ale nie jest też absolutnym oskarżycielem. Miejsce Boga w tej podwójnej roli zajmuje człowiek. Za narzędzie oskarżenia wybiera filozofię. To filozofowie „nieustannie demonstrowali kunszt ciągłego obwiniania i oskarżania innych" (s. 65). Ale widzowie tej demonstracji opanowali ten kunszt i jego ostrze zwrócili przeciwko samym filozofom – i filozofii. „Obecnie sytuacja filozofii jest przeciwieństwem tego wszystkiego, czego filozofia życzyła sobie jako filozofia" (s. 66). Jednak docelowym punktem ucieczki w autonomiczne hipersumienie jest pogrzebanie sumienia. Aby skutecznie uwolnić się przed jego trybunałem, trzeba zanegować istnienie jakichkolwiek praw. Nic nie jest takie, jakie jest – to typowe przecież dla postmodernizmu (czy, jak kto woli, postfilozofii) twierdzenie.

Ale powróćmy w tym miejscu do sporu człowieka z Bogiem, tak jak go widzi Marquard. Czy nie jest to spór z prawdą? I czy konsekwencją tego sporu nie jest nowożytna filozofia, przeciwko której Marquard we właściwy dla postmodernisty sposób występuje? Znamienne, że filozofię pierwszych zasad umiejscawia Marquard w XVII i XVIII wieku, że łączy ją z nazwiskami Leibniza i Descartes'a. Każdy, kto z filozofią się zetknął, słyszał o przewrocie kartezjań-

skim. To od Kartezjusza zaczęła się zmiana optyki. Zaczęło się – zaryzykujmy to uproszczenie – zainteresowanie poznaniem świata, ustało zainteresowanie samym światem. Przedmiotem rozważań stała się idea: w szczególności idea Boga, nie Bóg żywy, którego po śladach w świecie rozpoznawali średniowieczni teologowie. Znakomity historyk filozofii E. Gilson widzi w Kartezjańskiej idei jasnej i wyraźnej początki indywidualizmu, który zdaniem Marquarda, odegrał niebagatelną rolę przy odchodzeniu od filozofii pierwszych zasad.

Filozofia nowożytna, w której postmoderniści widzą koncentrację centryzmu, absolutyzmu, fundamentalizmu, nie jest przecież filozofią Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza. Jest dokładnym odwróceniem ich postawy wobec świata.

Marquard swoje rozstanie z czytelnikiem kończy wcale nie zaskakującym wyznaniem: jestem sceptykiem. Wyłamuje się ze szkolnych ram tylko stwierdzeniem, że nie jest sceptykiem, który nie broni żadnej tezy, tylko takim, który broni wielu tez naraz. Rozpaczliwa chęć podkreślenia swego kaskaderstwa?

Czy płynie jakaś nauka z lektury Marquarda? Raczej nie. Można ją potraktować jako stylistyczne ćwiczenie. I utwierdzić się w przekonaniu, że mimo z wysiłkiem budowanej odrębności wobec innych autorów postmodernistycznych, Marquard jest jednak – choć to może brzmi śmiesznie – klasykiem postmodernizmu. A tym samym w spotkaniu z nim nabierają mocy stare, bardzo stare argumenty, jakich zwykło się używać w sporze z relatywizmem, sceptycyzmem czy fideizmem.

Józef FERT

POETYKA SMAKU
Nad *Grami Pana Cogito* Andrzeja Kaliszewskiego

Ironia współczesności. Ironia dzisiejszej sztuki... oto jeden z kluczy rozumienia nas samych w swoim czasie i naszej współczesności w znakach naszego istnienia, które dajemy innym... Innemu. Ironia czy drwina? Kruchy pancerzyk stylistycznej zasłony wzruszeń, szczerości, wiary czy raczej złośliwy kułak między oczy wpatrujące się w zmagania, które wiedziemy z ciałem, światem, szatanem... Znak to prowokującej zachęty do dialogu czy raczej gest absolutnej niewiary w porozumienie, znak wrogości wobec jakiegokolwiek porozumiewania się?

Zbigniew Herbert – łagodny ironista czy raczej wielki szyderca? Zbigniew Herbert – jeden z nas, acz wyprzedzający współbraci swoją wielkością. Jego przemożną rolę w naszej współczesności – ostatnio jakby nieco mniej eksponowaną – poświadczają wyraziste zapisy na liście obecności i aktywności we współczesnej kulturze – chociażby poprzez te jakże znaczące dla mojego pokolenia i dla innych pokoleń (szczególniej tego trochę starszego i tego trochę młodszego) tytuły-symbole: *Struna światła* (1956), *Hermes, pies i gwiazda* (1957), *Studium przedmiotu* (1961), *Napis* (1969), *Pan Cogito* (1974), *18 wierszy* (1983), *Raport z oblężonego miasta* (1985), *Rovigo* (1992), *Martwa natura z wędzidłem* (1993), *Barbarzyńca w ogrodzie* (1962), *Jaskinia filozofów* (prapremiera, Gorzów 1965). Poeta przekładany, poeta nagradzany, poeta kochany i podziwiany. Poeta doskonale przez krytykę rozpoznany i opisany; studiowali go najlepsi znawcy literatury, np. Balcerzan, Barańczak, Bieńkowski, Dedecius, Dybciak, Kijowski, Kornhauser, Kwiatkowski, Łukasiewicz, Maciejewski, Mętrak, Nyczek, Piwińska, Prokop, Przybylski, Rogoziński, Sandauer, Szymański, Trznadel, Wyka – żeby ograniczyć się do nazwisk najbardziej popularnych. To artysta prawdziwie wielki i ciągle zaciekawiający, ciągle kuszący, wdzięczny mistrz słowa i zachęta dla refleksji humanistycznej. Do tych wyżej wspomnianych, znaczących i niejednokrotnie znakomitych badaczy sztuki Herberta dołączyć wypadnie Andrzeja Kaliszewskiego z jego książką *Gry Pana Cogito*, której pierwsza wersja ukazała się w roku 1982, a kolejna, „znacznie rozszerzona" – jak sygnalizuje autor we wstępnej nocie do drugiego wydania

– w roku 1990[1]. Chciałbym owe *Gry Pana Cogito* uczynić przedmiotem rozbioru, dyskusji, oceny.

Naturalnie nie chodzi tu jedynie o recenzenckie sprawozdanie z lektury kolejnej książki o autorze *Struny światła*, nb. rzeczy interesującej i zastanawiającej, choć w niejednym nieprzekonującej; nie chodzi też o zestawianie i porównywanie obu wersji studium Kaliszewskiego; refleksja nad Herbertem – choćby upośredniona rozważaniami nad wypowiedziami o jego sztuce, nie o niej samej – musi z konieczności dotknąć zagadnień fundamentalnych dla współczesności, jako że ten poeta nie pozwala inaczej o sobie myśleć, pisać, podejmując właśnie to ze swego czasu, ze swojej w nim obecności, co powszechnie uznaje się za najważniejsze: stosunek myśli do bytu, powołanie człowieka, rolę sztuki...

Ale najpierw parę uwag o książce, która stała się powodem mych rozważań. Studium to składa się z trzech części: pierwsza szkicuje miejsce Herberta w wśród współczesnych najwybitniejszych (powracają tu niczym refren trzy nazwiska: Różewicz, Miłosz, Białoszewski) oraz najważniejszych tendencji artystycznych naszego niespokojnego czasu (Autor *Gier* uprzywilejował kategorię „klasycyzmu" i wokół problemów klasycyzmu i problemów z klasycyzmem rozwinął swe poszukiwania kontekstu kulturowego poezji Herberta i kilku innych, zbliżonych do tej „opcji" pisarzy). Część druga – zasadnicza dla sądów Kaliszewskiego i dla wiarygodności wybranej przez niego m e t o d y opisu i interpretacji sztuki Herbertowskiej – obejmuje refleksje nad poezją prowadzone w duchu krytyki mitograficznej. Najwięcej tu pomysłowości i zdobyczy interpretacyjnych, ale najwięcej też miejsc wątpliwych, kontrowersyjnych, chybionych. Erazm Kuźma w opracowaniu zagadnień „mit", „mitotwórstwo" na użytek *Słownika literatury polskiej XX wieku* (Wrocław 1993) powiada: „Dyskurs o micie sam staje się mitem, mianowicie mitem mitologii, to nie «człowiek myśli o micie, lecz [...] mity myślą o człowieku»"[2] Mit, mitologia, mityczność zajmują uwagę Kaliszewskiego niepodzielnie; odnoszę wrażenie, iż swoją książką bardzo zbliża się właśnie do tego procesu, o którym myśli Lévi-Strauss. Część trzecia pracy skupia się na omówieniu dramaturgii Herberta oraz jego eseistyki. Całość studium wieńczy obszerna bibliografia dzieł Herberta i prac o nim.

We wstępie do pierwszego wydania książki Kaliszewski tak określił swe założenia, cele i metody badawcze: „Pisząc tę książkę chciałem pokazać niektóre, moim zdaniem, najważniejsze mechanizmy liryki Herberta, takie jak inspiracje tematyczne, stosunek do mitu, pożytkowanie motywów archetypowych. Poprzez ten pryzmat dopiero próbowałem odczytywać poszczególne wiersze oraz ich bloki. Książka jest więc postawieniem na całościowość i systemowość analiz.

Moja metoda – polegająca na wyodrębnieniu głównych motywów i ciągów tematycznych z jednej, a chwytów demitologizacyjnych i mitologizacyjnych z drugiej strony – pozwala, jak sądzę, powiedzieć sporo o samej dykcji poety".

---

[1] Kraków 1982; Łódź 1990, ss. 258, Wydawnictwo Łódzkie. Kaliszewski jest też autorem małego studium szkolnego: *Zbigniew Herbert, portret krytyczny autora, analiza wybranych wierszy, bibliografia*, Kraków 1993.

[2] C. L é v i - S t r a u s s, *Mythologiques*, t. 1, *Le cru et le cuit*, 1964.

W drugim wydaniu *Gier Pana Cogito* Autor nie określa tak wprost swych metodologicznych upodobań, ale rzeczywiście, podobnie jak w wersji wcześniejszej, nastawiony jest na „całościowość i systemowość analiz" i tym samym nader często pozostawia na boku „całościowość" samych poszczególnych dzieł. Cóż, jest to, zdaje się, nieuniknio-na cena, jaką się płaci za dążenie do spójności dyskursu o przedmiocie tak migotliwym jak dzieło sztuki, a dodatkowo – za próbę mówienia o „ciągach", „sekwencjach", „blokach". Naturalnie bez tych napiętnowanych arbitralnością pojęć budujących dyskurs kultury trudno sobie wyobrazić racjonalny obieg treści humanistycznych, niemniej jednak ważna jest stała ocena wartości owych zabiegów w odniesieniu do artystycznego konkretu. Autor zresztą raz po raz demonstruje dużą subtelność i interpretacyjną pomysłowość wobec wybranych aspektów interpretowanych dzieł i wyraźnie pozwala odciskać się ich indywidualnemu piętnu na mniej czy bardziej abstrakcyjnym wykładzie całościowym.

Użyta przez Kaliszewskiego opcja mitograficzna opisu i interpretacji Herberta niewątpliwie przynosi interesujące odczytania dorobku poety; zaleca się dość spójnym zogniskowaniem refleksji w kręgu zagadnień wyznaczanych przez m i t (archetyp – topos – symbol). Nie koniec na tym, Kaliszewski dla potrzeb wywodu uruchamia również porządek historycznoliteracki; oczywiście, wybiórczo i raczej aluzyjnie, ale niewątpliwie jest mu bliskie takie widzenie kultury, w którym dokonania indywidualne dają się upakowywać w jakieś „nadrzędne" całości, które – według niego – mając moc interpretacyjną (częściej – reinterpretacyjną), pozwalają poszukiwać s e n s u kultury.

Pracowitość Autora *Gier* jest imponująca: część drugą – zasadniczą – jego książki wypełnia nie tylko czytanie Herberta w kategoriach mitograficznych, ale też nieustanna troska o w miarę kompletne skatalogowanie wątków mitycznych pojawiających się w tej twórczości. Herbertowska „wędrówka po mitach" (s. 97) zmusiła badacza do rozległych penetracji kulturowych, począwszy od tradycyjnych kamieniołomów mitycznych, tj. starożytności grecko-rzymskiej, przez wątki pozaklasyczne ludów europejskich (np. mit celtyckiego Cernunnosa), aż do żywych treści biblijnych i wyobrażeń z kręgu kultury chrześcijańskiej. Kategoria mitu, mityczności, mitopoezy nie zaprząta jednak Autora jako problem sam w sobie, czerpie on raczej pełną garścią z dorobku dwudziestowiecznej refleksji mitograficznej i adaptuje do potrzeb swego dyskursu, ale też dzięki temu (w konsekwencji takiej swobodnej formacji dyskursu) ma się niejednokrotnie wątpliwość, czy mowa jest o micie czy raczej o jakimś składniku świata poetyckiego nie podpadającym pod mityczność niczym więcej jak tylko np. sposobem obrazowania. Myślę, że jednak zabrakło Autorowi odwagi czy determinacji, by sformułować mniej czy bardziej złożoną własną definicję mitu (przywołanie kilku nazwisk z kręgu krytyki mitograficznej nie załatwiło przecież sprawy).

– wiesz mój kochany byli szarlatani
którzy mówili: kłamie ręka kłamie
oko kiedy dotyka kształtów co są pustką –

to byli ludzie źli zawistni rzeczom
świat chcieli złowić na wędkę zaprzeczeń

– przemawia poeta do stołka w wierszu pod takim właśnie tytułem[3] i kończy podniośle (może troszkę żartobliwie, ale na pewno nie ironicznie):

jak ci wyrazić moją wdzięczność podziw
przychodzisz zawsze na wołanie oczu
nieruchomością wielką tłumacząc na migi
biednemu rozumowi: jesteśmy prawdziwi -
na koniec wierność rzeczy otwiera nam oczy

(*Stołek*, WZ 60)

Kaliszewski ma poważny problem z Herbertowskimi stołkami, krzesłami, urzeczowionymi częściami ciała, upodmiotowionymi przedmiotami... światem Herberta zaludnionym rzeczami świata tego, nie mitycznymi ich interpretacjami.

Nikomu nie przekażesz wiedzy
twój tylko słuch jest i twój dotyk
na nowo musi każdy stworzyć
swą nieskończoność i początek

(*Kłopoty małego stwórcy*, WZ 56)

Oczywiście, Autor *Gier* doskonale sobie zdaje sprawę z prezentowanej tu tendencji Herbertowskiej sztuki – z „religii przedmiotu", acz interpretuje ją jakby przeciw poecie, przeciw wierszowi: „Obrona rzeczy przed ograniczającym... urzeczowieniem oraz przed zakłamaniem ich przez «słowa-niszczyciele» (określenie Z. Bieńkowskiego) na usługach ludzi, przybiera u Herberta – paradoksalnie – postać nowego zakłamania, tym razem in plus, po stronie rzeczy. Zakłamania nobilitującego już nie słowo, ale rzecz właśnie. Herbert [...] posuwa się ku ich [rzeczy – przyp. J.F.] zindywidualizowaniu, zantropomorfizowaniu czy nawet zdemonizowaniu. Daje rzeczom «osobowość», rodowód (przeważnie surrealistyczny, ale też quasi-ludzki), wreszcie ich własną mitologię" (s. 191). Kaliszewski zestawia tu „religijność" Herberta z „odkrywaniem czystych stanów rzeczy" w prozie poetyckiej Francisa Ponge'a (*Po stronie rzeczy*, 1942) i ostatecznie wychodzi na to, że w czymś są jednak bardzo podobni – w owej skłonności do „ubóstwienia" (mitologizacji) rzeczy. Różnice – to stosunek do języka poetyckiego: Herbert zdecydowanie bardziej nastawiony jest na ewokację obrazów (Ponge – bardziej na idealizującą abstrakcję).

Myślę, że Autor nie wykorzystał narzucającej się tak mocno i wyraziście opozycji mit – rzecz, próbując uparcie podporządkować Herbertowską idolatrię ogólnej zasadzie mityzacyjno-demityzacyjnej; tymczasem rzeczą sztuki jest przecież nic więcej, jak podpowiada artysta królowi Midasowi, tylko utrwalanie życia cieni, którymi wszyscy jesteśmy – ludzie, zwierzęta, rzeczy, uczucia – artysta utrwala:

– ponieważ szyja galopującego konia
jest piękna
a suknie dziewcząt grających w piłkę
są jak strumień żywe i niepowtarzalne

(*Przypowieść o królu Midasie*, WZ 66)

A jeszcze ten suchy poemat moralisty:

tak – tak
nie – nie

(*Kołatka*, WZ 95)

I jeszcze to:

w drugim roku wojny
zabili pana od przyrody
łobuzy od historii

(*Pan od przyrody*, WZ 112)

---

[3] W zbiorze *Wiersze zebrane*, Warszawa 1971. Dalej skrót WZ przy cytatach z tego wydania.

Tymi dwoma cięciami chciałbym zaznaczyć poważną komplikację stwarzaną przez Herbertowską świadomość moralną i żywe doświadczenie historii w arkadii dyskursu mitycznego; ten poeta najwyraźniej i ciągle odwołuje się do tych trzech składników kompleksu współczesnego świata: obiektywności rzeczy, zasad moralnych i pamięci o zbrodni (pierwszej w dziejach ludzkości wojny-zbrodni) jako skupień intelektualno-emocjonalnych energii chroniących świadomość (i sztukę) przed osunięciem się w czystą baśń, w czystą fikcję, w mit, w udawaną religię piękna „nie-z-tej-ziemi".

Myślę, że fundamentem ruchu uczuć i myśli w poezji Herberta jest podstawowe pytanie o sens:

wiem o tym nie od wczoraj
więc dlaczego pisałem
nieważne wiersze o kwiatach
[...]

– autoironizuje w wierszu, po czym jako dowód-usprawiedliwienie przywołuje równie nieważne rozmowy pięciu nie znanych z imienia mężczyzn, którzy o świcie staną pod murem więziennym, by zginąć od salwy bezimiennego plutonu egzekucyjnego, i oto zjawia się zbawcza, ocalająca myśl, wniosek z tej najpospolitszej pod słońcem przypowieści:

a zatem można
używać w poezji imion greckich pasterzy
można kusić się o utrwalenie barwy
porannego nieba
pisać o miłości

a także
jeszcze raz
ze śmiertelną powagą
ofiarować zdradzonemu światu
różę

(*Pięciu*, WZ 129n.)

Oczywiście – cezura wojny-zbrodni, oczywiście – cezura kryzysu wiary i wiedzy niczym wieczne rany rozszczepiają świadomość, podmywają nadzieję, ironizują język, ale to jeszcze nie apokalipsa, jeszcze jest miejsce na poezję, miłość, życie... I Herbert opowiada się nieustannie i konsekwentnie po tej stronie prawdy o nas i naszym losie.

ty co pod drzewem czytasz książkę
i pośród ludzi jesteś ptakiem
tobie to pióro – jeśli możesz
elegię napisz na mój zgon

pióro zachowaj w nim kolory
strachu miłości i rozpaczy
może napiszesz nim poemat
o doli ptaków w srogich czasach

(*Mały ptaszek*, WZ 138n.)

Mitograficzne czytanie Herberta to przedsięwzięcie jak najsłuszniej pożyteczne; czytanie tak subtelne, jak to demonstruje Kaliszewski, jest tym bardziej uprawnione, im głębiej mit, świadomość mityczna stapia się z przeżyciem kultury europejskiej (śródziemnomorskiej) jako c a ł o ś c i – z tym szczególnym poczuciem zadomowienia w Europie, w tej naszej Etolandii, w której starzy bogowie, młoda wiara i ironiczne niedowiarstwo żyją zgodnie pod tym samym dachem, znajdując stosowne proporcje i właściwe, z n a c z ą c e miejsca. Chodzi o nasz mit Europy, w którym żyjemy od tak dawna, że zapominamy nawet, że żyjemy właśnie w m i c i e. Poezja Herberta uświadamia nam to naocznie i przekonująco: w tej poezji ciągle żyje nawet fragment, kawałek skorupy sprzed wieków i przemawia do nas jak żywy naoczny obraz:

Na pierwszym planie widać
dorodne ciało młodzieńca
broda oparta o piersi

kolano podkurczone
ręka jak martwa gałąź

zamknął oczy
wyrzeka się nawet Eos
[...]
(*Fragment wazy greckiej*, WZ 68)

To jeden sposób zadomowienia w micie: nazwałbym go sposobem ornamentatorskim – siła wyobraźni sprzężona z ciepłą pamięcią przeszłości ożywia zamierzchłość, która – no właśnie – okazuje się widna i godna uczuciowego zaangażowania, bierze się z wiary w nieśmiertelność antyku. Analogii dla tej postawy Herberta jest wiele, ale tu chciałbym przywołać świadectwo poetyckie artysty najbardziej może bliskiego autorowi *Napisu*, choć przez niego prawie nie wspominanego:

Statuę grecką weź – zrąb jej ramiona -
Nos – głowę – nogi opięte w koturny -
I ledwo torsu grubą zostaw bryłę:
Jeszcze za żywych stu uduchowniona,
Jeszcze to nie głaz ślepy – jedną żyłę
Pozostaw, wskrzesi!... i tę zrąb – zostanie
Materii tyle prawie... co gadanie!...[4]

Podobieństwo obu poetów jest oczywiste: zasadza się na analogicznej wierze w znaczenie kolebki śródziemnomorskiej dla kultury w ogóle, a dla kultury narodowej szczególnie.

Na tym planie sytuowałbym Herbertowski „kult rzeczy", kult przedmiotu – powiedzmy: kult indywiduum jako ostatecznie jedynej „twardej" cząstki bytu. Herbertowski „reizm" mniej jednak jest wykoncypowanym dyskursem intelektualnym, więcej – oknem artysty, przez które – oglądając ogród rzeczy – wydobywa je z anonimowości, z masy, inflacyjnej wszystkojedności. Herbertowski „reizm" jest bardziej sztuką niż dyscypliną myślową.

Inny sposób zadomowienia w micie – sposób dramatyczny, żeby nie rzec tragiczny, sposób najczęściej otwierający ratunkowe ścieżki ironii – to jego reinterpretacja w perspektywie doświadczenia współczesności. Znakomitym przykładem owej reinterpretacji (nie – jak może chciałby Kaliszewski – demityzacji, bo przecież gest reinterpretacyjny nie unieważnia mitu, a właśnie go czyni na nowo ważnym!) jest Herbertowski *Jonasz*:

[...]
współczesny Jonasz
idzie jak kamień w wodę
[...]
uratowany
postępuje chytrzej
niż biblijny kolega
[...]
zapuszcza brodę
i z daleka od morza
z daleka od Niniwy
pod fałszywym nazwiskiem
handluje bydłem i antykami
[...]
w schludnym szpitalu
umiera Jonasz na raka
sam dobrze nie wiedząc
kim właściwie był
[...]

Znacznie bardziej tragicznie brzmi Herbertowska mityzacja opowieści ewangelicznej, tego mistycznego jądra Nowego Testamentu, które przez wieki zapładniało myśl i sztukę europejską:

Sanhedryn nie sądził w nocy
czerń potrzebna wyobraźni
jaskrawo nie zgadza się ze zwyczajem

jest rzeczą nieprawdopodobną
aby zgwałcono święto Paschy

---

[4] C. Norwid, *Promethidion, Bogumił*, w. 325-331, w: *Norwid, Pisma wszystkie*, red. J. W. Gomulicki, t. 3, Warszawa 1971, s. 445.

[...]
jak się zdaje cała sprawa rozegrała się
między urzędnikami
bladym Piłatem i tetrarchą Herodem
postępowanie administracyjne nienaganne
ale któż z tego potrafi uczynić dramat

stąd sceneria płochliwych brodaczy
i motłoch który idzie pod górę imieniem
czaszka

to mogło być szare
bez namiętności

(*Na marginesie procesu*, WZ 306)

Odmianą tej sfery działań reinterpretacyjno-mityzacyjnych są gry Herberta – gry jak najbardziej serio, nieomal jak w „grze Kropotkin" – z literaturą. Przykładem doskonałym tych relacji jest *Tren Fortynbrasa* wyśpiewany nad zewłokiem bohaterskiego Hamleta; jego ironiczne usprawiedliwienie: „czymże jest śmierć bohaterska wobec wiecznego czuwania //z zimnym jabłkiem w dłoni..." – i zgoła trywialna polityczna ironia pomieszana z autoironią:

żegnaj książę czeka na mnie projekt
kanalizacji
i dekret w sprawie prostytutek i żebraków
muszę także obmyślić lepszy system więzień
gdyż jak zauważyłeś słusznie Dania jest
więzieniem

I wreszcie historia. Ta najnowsza, ale – jakżeby inaczej u „poety kultury" – w najrozmaitszych (mitycznych również) kostiumach dawności. Mit użycza jej barwnego kostiumu i woskowej maski, ale pod tymi zasłonami bez trudu odnajdujemy gorące tętno prawdy o nas samych i naszym dramatycznym czasie, w którym morderca – jak powiada inny poeta – obmywa ręce w źródle prawdy, piękna i dobra (Różewicz we wstępie do tomu *Twarz trzecia*). Z tej postawy wyrosła niezwykła epopeja liryczna – *Pan Cogito*, która imię poety uczyniła nieśmiertelnym.

W *Raporcie z oblężonego miasta* znajdujemy cudowny wiersz *Potęga smaku*, zapisany Izydorze Dąmbskiej[5], wiersz godzien stanąć w jednym rzędzie z bardzo popularnym *Przesłaniem Pana Cogito*. Na zakończenie mych uwag chciałbym właśnie temu wierszowi dać miejsce, jako że zawsze jakieś miasto znajduje się w stanie oblężenia:

To wcale nie wymagało wielkiego
charakteru
nasza odmowa niezgoda i upór
mieliśmy odrobinę koniecznej odwagi
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
w którym są włókna duszy i chrząstki
sumienia
Ktoś wie gdyby nas lepiej i piękniej kuszono
[...]
To wcale nie wymagało wielkiego
charakteru
mieliśmy odrobinę niezbędnej odwagi
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
który każe wyjść skrzywić się wycedzić
szyderstwo
choćby za to miał spaść bezcenny kapitel
ciała

głowa

[5] Cytuję za edycją Wydawnictwa Dolnośląskiego, Wrocław 1992.

Anna TRUSKOLASKA

ANIOŁY WŚRÓD ŁĄKI STOJĄCE

Książka Aleksandra Jackowskiego pt. *Sztuka zwana naiwną*[1] obejmuje biogramy 91 artystów. Materiał ilustracyjny – 351 zdjęć czarno-białych i kolorowych – przedstawia głównie rzeźby, płaskorzeźby, obrazy olejne, ale też gobeliny, makaty, malowidła na szkle, obrazy „igłą malowane". Biogramy ze zdjęciami poprzedza obszerne wprowadzenie. Zgodnie z zawartą w nim deklaracją Jackowski omawia nie tylko dzieła, ale także losy twórców, ich kondycję fizyczną, sytuację życiową, drogę do sztuki, inspiracje. Pisze o instytucjach i ludziach, którzy pomagali artystom. Koleje życia tych twórców o wiele bardziej niż losy profesjonalistów wpływają na kształt ich sztuki. Są oni od swej sztuki uzależnieni, jest ona dla nich imperatywem i spełnieniem, sposobem życia, niekiedy posłannictwem. Współzależność losów ludzi owładniętych pasją tworzenia i ich dzieł zobligowała Jackowskiego do jednoczesnego pokazywania i opisywania. Znak malarski to jednak nie to samo co znak pisarski. Najśmielsze opisy sztuki nie dadzą wyobrażenia sztuki.

Mówiąc o książce Jackowskiego skoncentrujemy się na tekście, bezpośredni zaś kontakt z albumem pozwoli czytelnikowi dopełnić wiedzy o sztuce zwanej naiwną. Z pewnością zaskoczy go różnorodność środków wyrazu, a także bogactwo przeżyć artystów: od religijnego skupienia, poprzez polemikę ideologiczną, aż po schizofreniczne lęki.

CO KRYJE KARTA TYTUŁOWA

Aleksander Jackowski pisze we wprowadzeniu do albumu o swoim spotkaniu ze sztuką naiwną. Na początku lat pięćdziesiątych próbował zająć się krytyką artystyczną i socjologią sztuki. Okazało się, że pisze nie tak i nie to, co „trzeba". Aby jednak robić coś z sensem, a bez przeszkód – zajął się sztuką ludową. Pierwsze swe kroki skierował do Krynicy. Tygodniowy kontakt z Nikiforem przekonał Jackowskiego, że twórczość naiwna będzie dziedziną, z którą zwiąże się na stałe. W Instytucie Sztuki PAN prowadził Pracownię Sztuki Nieprofesjonalnej. W ciągu czterdziestu lat poznał kilkuset malarzy i rzeźbiarzy.

---

[1] Aleksander J a c k o w s k i, *Sztuka zwana naiwną. Zarys encyklopedyczny twórczości w Polsce*, Warszawa 1995, ss. 240, Wydawnictwo Krupski i S-ka.

Jackowski nadał albumowi tytuł *Sztuka zwana naiwną*, traktując obiegowe określenie „naiwna" jako czysto umowne. Uważa, iż określenia: „osobna", „intuicyjna", „inna", „Art Brut" lepiej wyrażają istotę rzeczy. „Mowa tu o sztuce tworzonej «od środka», niemal bez żadnych wpływów środowiska, nie poddanej presji kultury".

Również podtytuł – *Zarys encyklopedyczny* wymaga wyjaśnienia. Autor świadomie odbiega od ogólnie przyjętej formuły encyklopedii. Znając setki artystów „naiwnych" musiał dokonać pewnej selekcji. „Każda selekcja – pisze Jackowski – jest niesprawiedliwa. Podejrzewam, że wszyscy autorzy wyborów, antologii, leksykonów będą się smażyć w piekle. Subiektywizm może być bowiem grzechem równie paskudnym, jak przesadny obiektywizm [...] Alfabetyczne ułożenie biogramów jest nie tyle nawiązaniem do formuły leksykonu, co wyrzeczeniem się wszelkiego systematyzowania. Zderzenie sylwetek, dzieł sprawia, że powoduje między nimi «iskrzenie»".

Styl daleki od omówienia naukowego jest wyrazem osobistych przeżyć, doświadczeń zgromadzonych w kontakcie z tymi niepospolitymi ludźmi. Nie wszystkich, rzecz jasna, Autor zna osobiście, do niektórych dotarł u schyłku ich życia, z innymi utrzymuje kontakty od wielu lat, ale zawsze pochyla się z podziwem, szacunkiem i miłością nie tylko nad dziełem, ale i jego twórcą. „Twórczość – mówi Jackowski – to nie tylko sprawa estetyki, a sztuką może być nie tylko obraz, lecz i kształt życia".

To zaangażowanie się w opowieść, w przygodę jest zapewne powodem, dla którego zarówno Autor, jak i Wydawca nie potraktowali albumu jako dzieła sensu stricto naukowego. Można w nim napotkać drobne błędy rzeczowe. (Na przykład chatę Doroty Lampart, która mieszkała w Zawoi, umieszcza Autor na samym szczycie Babiej Góry. Tymczasem z Zawoi na szczyt idzie się parę godzin przez knieję, zaś szczyt – już ponad strefą kosodrzewiny – to wielkie rumowisko skalne zwane Diablakiem. Skąd ta pomyłka, skoro Jackowski pisze, że był u Doroty w czasie, gdy jeszcze mieszkała w Zawoi?)

INSPIRACJE

Sądzę, że mówiąc, iż sztuka intuicyjna powstaje niemal bez żadnych wpływów środowiska, nie poddana presji kultury, miał Jackowski na myśli raczej sposób ekspresji, warsztat – nie treść.

Większość twórców „Art Brut" daje wyraz swemu życiu religijnemu. Na przykład drwala Józefa Lurkę, rodem spod Makowa Podhalańskiego, do rzeźbienia zainspirowała lektura Biblii. „Jeśli rzeźby będą słabe w treści – pisał do Jackowskiego – to wiedz, że moja wiara jest taka sama. To się jedno i drugie razem wiąże". Nie każdy, jak Lurka, potrafił sprecyzować swój program artystyczny: „Rzeźbić to znaczy głosić Dobrą Nowinę". Wojciech Oleksy z Paszyna, analfabeta, pastuch, na pewno nie potrafiłby tego. A to właśnie jego rzeźbę Matki Boskiej postawił ksiądz proboszcz u stóp ołtarza, jego namówił znany kolekcjoner niemiecki Ludwig Zimmerer, by wykonał stacje Męki Pańskiej, o których Jackowski napisze: „jedne z najbardziej uduchowionych, jakie powstały w kręgu sztuki naiwnej".

Swoją misję nawracania świata za pomocą sztuki głęboko przeżywali Edmund Monsiel i Maria Wnęk. On – schi-

zofrenik; ona również pacjentka szpitala psychiatrycznego. Oprócz twórczości malarskiej spisywali gorące apele do ludzkości przekazywane im przez Boga w czasie snów i widzeń.

Bywało, że powstawały rzeźby nie po to, aby świat afirmować czy pouczać. Spełniały osobliwą funkcję uczestników, eksponatów pewnych akcji przeprowadzanych przez tragicznych artystów. Edward Sutor wrócił z obozu niemieckiego ciężko chory psychicznie. Niektóre rzeźby wyobrażały więźniów i oprawców. Figury osądzał, torturował, wieszał, palił... Podobnie traktował niektóre swe obrazy Stanisław Żywolewski z Hajnówki, pracownik rzeźni, który bardzo ciężko przeżywał konieczność zabijania. Wizerunki szczególnie okrutnych kolegów niszczył z wyrafinowanym okrucieństwem. Na szczęście artysta zmienił zawód, stał się innym człowiekiem. Sztuka jest dla niego terapią. „Czuję potrzbę malowania – wyznał – ponieważ jest to jedyny sposób, abym mógł publicznie mówić o swoich niepokojach, skutecznie się ich w ten sposób pozbywać".

Tadeusz Niewiadomski z Białej Podlaskiej uznał – a było to w latach sześćdziesiątych – że na miejsce śmierci powstańców obok hotelu Forum warszawiacy zwracają zbyt małą uwagę. Wyrzeźbił więc głowę Chrystusa i ustawił ją w tym właśnie miejscu. Po latach poznałam rzeźbiarza. „To był pierwszy happening w Polsce" – opowiadał mi. „Stałem i obserwowałem ludzi – no i UB. Kij w mrowisko! Rzeźbę aresztowano. Zostały po niej tylko zdjęcia".

Wyrazem protestu wobec ludzi i Boga były rzeźby Szczepana Muchy. Swój dom ogrodził płotem, każdą deskę profilował jak ludzką sylwetkę, a dwumetrowej wysokości słupy-rzeźby podpisywał: szpicel, herod, drań, łajdak... Ogród swój „zaludnił" diabłami. Ten dziwny płot miał go odgradzać od ludzi, którzy go zawiedli, był dla nich wyzwaniem.

Natomiast „Heródek" (Karol Wójciak) z Lipnicy Wielkiej rzeźbił anioły i ustawiał je koło siebie na łące. I w ten prosty sposób znajdował się jakby w niebie.

Twórcy „naiwni" czerpią radość z samego aktu tworzenia. Jest to ich pasja, zapamiętanie. Wspaniały rzeźbiarz w glinie Stanisław Zagajewski z Warszawy nie sprzedawał swych dzieł. „Nie po to Pan Jezus dał mi talent, żebym go sprzedawał". Żył w biedzie, gotowych rzeźb nie miał gdzie trzymać, więc niszczył je, by robić nowe... Ale Ludwik Więcek z Łużnej (wzrost i usposobienie małego chłopca, wada wymowy) maluje dobrymi farbami, na trwałym podłożu. Chce stworzyć dzieła, które po nim pozostaną.

Twórczość plastyczna wsącza się w życie mimochodem: w dzieciństwie struga się przy krowach ptaszki, figurki. Bywa jednak, że na radość tworzenia czeka się latami, niekiedy jest to nagłe olśnienie. Władysław Wałęga przez szereg lat pobytu w zakładzie karnym opisywał obrazy, które namaluje po wyjściu na wolność. Ludwik Holesz, górnik spod Rybnika, wiele lat czekał na swe malowanie. Najpierw musiał zadbać o rodzinę, zbudować dom.

Po pędzel i farby sięgają ludzie wyłączeni z życia poważną chorobą. Zdarza się, że już wcześniej czynili to w wolnej chwili, ale obowiązki rodzinne, zawodowe kazały im odsunąć na dalszy plan to na wpół rozbudzone zamiłowanie. Na przykład profesor Jan Kossa-

kowski, chirurg, traktował rzeźbę i grafikę jako relaks, do czasu, gdy wylew krwi do mózgu odsunął go całkowicie od dotychczasowej pracy zawodowej. Odtąd malował 8-12 godzin dziennie: kwiaty, Madonny, Ukrzyżowanego. Dla Leokadii Płonkowej po powrocie ze szpitala malarstwo stało się sensem życia, wielką potrzebą, namiętnością.

Dla innych pierwsze dzieło jest zaskoczeniem. Zdarza się, że powstaje u schyłku życia. Halina Walicka, emerytowana pielęgniarka z Warszawy, Marta Michałowska z Lublina, warszawianka Helena Berlewi całe życie służyły innym. Swą pasję odkryły w samotności. Alfred Długosz zaczął malować, kiedy miał 81 lat. Wtedy, gdy został sam, a życie wydawało mu się bez wartości. Zajął się sztuką, nagle olśniony urodą Tatr. U schyłku życia, umierając na guza mózgu, powiedział: „miałem szczęśliwe życie – byłem malarzem".

Być malarzem. Być artystą. „Naiwni" zdają sobie sprawę ze swej godności, wręcz powołania, z wartości swych dzieł. Wystarczy przypomnieć Nikifora, który nazywał siebie „Matejką". Erwin Sówka mówił: „Jeśli się chce być artystą, to trzeba zaczynać budowę warsztatu od swego charakteru, od swego wnętrza, a dopiero później kształtować środki". Michał Rusewicz zaś powiadał: „Tylko proszę spojrzeć, to jest piękna, solidna, ręczna robota, która musi kosztować".

MECENASI

To prawda, że niektórzy twórcy rzeźbili „dla siebie" – jak Zagajewski albo samotnik Antoni Toborowicz, który mówił: „Moje rzeźby żyją sobie na strychu. Gdy jest mi smutno albo źle, wchodzę na górę i tam nieważne są sprawy doczesne, pieniądze, ubranie czy jedzenie... Tam moje rzeźby są nie «jak żywe» – ale same w sobie żywe".

Większości jednak potrzebne było uznanie innych, medale, udział w wystawach. Ale także życzliwość, opieka, pomoc. To często właśnie dawało impuls do dalszej pracy twórczej, do rozwoju. Kim są mecenasi „naiwnych"? Właśnie to pytanie stawia Jackowski obok pierwszego: Jak „inni" wchodzili na drogę sztuki?

Nie da się zaprzeczyć, że opiekunem twórców nieprofesjonalnych było państwo ludowe, Cepelia, Instytut Sztuki PAN, muzea. Działalność Cepelii zdominowana była przez ideologię. Popierać należało twórczość ludową. To, co nieludowe, odbiegające od normy, nie powinno być popierane. Więcej jeszcze: Cepelia konsekwentnie zmierzała do tego, by z twórczości ludowej wyeliminować pierwiastki religijne. Ogłaszała konkursy o tematyce świeckiej, całkowicie obce tradycji. Powodowało to zabawne sytuacje. Aleksander Słomiński na konkurs „Kopernik w rzeźbie ludowej" „nadesłał kilkanaście niemal identycznych figur pisząc na każdej, kogo przedstawia. Był tam Kopernik, matka Kopernika, ojciec, wuj, stryj, brat, kuzynka itd." Stanisław Mucha, jeden z rzeźbiarzy paszyńskich, rzeźbił figury świętych, Ukrzyżowanego, anioły. Ale mecenasi oficjalni byli radzi innym tematom. Na konkurs „Wielcy Polacy, ich życie i dzieło w rzeźbie" Mucha wystrugał pomalowaną na niebiesko figurkę Feliksa Dzierżyńskiego, a na konkurs „Dziecko w sztuce ludowej" wyrzeźbił Pana Jezusika na nocniku. Józefa Piłata z Kielecczyzny „«działacze kultury» zaczęli namawiać, by poniechał tematyki religijnej. Zamawiali rzeźby świeckie,

wskazywali ilustracje, podpowiadali tematykę. Powstało kilka wersji Lenina, syrena, przedpotopowe gady..." Twórczość Piłata to ciągła ingerencja w tematykę jego prac, dyktowano mu nawet rodzaj materiału, z jakiego powinien tworzyć. Na swój grób Piłat przygotował zawczasu kamienną pietę.

Instytut Sztuki PAN, a konkretnie Autor omawianego albumu, nie poddawał się dyrektywom. Wydobył z „niebytu" niejednego artystę, wskazywał na oryginalność ich dzieł, współpracował z muzeami, z prywatnymi kolekcjonerami. Szczególnie ciepło pisze Jackowski o Ludwigu Zimmererze: „Nie muzea, ale właśnie on, kolekcjoner – przyjaciel wielu artystów, odegrał w ich życiu ważną rolę. Zachęcał, zamawiał nowe prace, pomagał w sprawach bytowych, sprowadzał medykamenty, dawał stypendia. Obdarzali go zaufaniem, podbijał ich swą życzliwością, bezinteresownością. Cieszył się jak dziecko, gdy mu Lurka czy Śledź pokazali nową, ciekawą rzeźbę. Był osobowością niezwykłą, czarujący, błyskotliwy, obdarzony wielkim wdziękiem".

Postacią wyjątkową wśród mecenasów, choć działającą w skali lokalnej, był proboszcz z Paszyna ksiądz Edward Nitka. To on pierwszy docenił rzeźbę Oleksego; to on założył kolekcję prac wielu artystów w tej bogatej w talenty wsi.

No i wreszcie – rodzina, bliscy. Niejeden syn, córka potrafili dostrzec nie rozpoznany przez wiele lat talent swego ojca czy matki. Można mnożyć przykłady dobroci i zrozumienia ze strony współmałżonka.

Osobliwą historię stanowią losy rzeźbiarza, którego mecenasem był... Pan Bóg. Choremu od wielu lat Józefowi Sobocie spod Otwocka przyśnił się anioł, który nakazał wyrzeźbić pięć kapliczek i powiesić je na drzewach. Trochę nie wiedział, jak się do tego zabrać, ale polecenie z nieba – rzecz święta. Jedną z kapliczek zainteresował się etnograf, który sprowadził do rzeźbiarza Ludwiga Zimmerera. Kolekcjoner zajął się nie tylko rzeźbami, ale i leczeniem Soboty.

Jackowskiego opowieści o artystach „osobnych" są pełne ciepła. Autor cytuje ich słowa. Mówi o jakże osobistych kontaktach z nimi. Umierający Alfred Długosz „otworzył oczy, rozpromienił się, objął mnie, ucałował jak syna. «Teraz mogę już umrzeć»". O sędziwej Hel-Enri: „Poznałem ją w Warszawie w 1966 r. Przypadliśmy sobie do serca, zapraszała mnie co wieczór na... kieliszek koniaku. Była pełna wigoru, tylko chodziła z trudem. Twarz miała dobrą, mądrą, pokrytą siecią zmarszczek, a w niej jasne, chabrowe oczy". Po wizycie u psychiatry: „wychodzimy z Nikiforem źli, spoceni. Obejmuję go. Jakiś głupi! – konstatuje i śmieje się jasnym, szczerym głosem".

CZY SZTUKA NAIWNA GINIE?

Jackowski kocha ludzi, kocha ich sztukę. Dlatego ze smutkiem pisze: „Nie ma już Nikiforów i nie sądzę, by się jeszcze gdzieś mogli uchować, a tym bardziej powstawać. Cywilizacja dotarła do najdalszych wiosek. Czas też nie sprzyja naiwności, nawet w sztuce. Leki psychotropowe przyćmiły blask twórczości dyktowanej lękiem, konfliktami z otaczającym światem. Nie widać nowych twórców z kręgu «Art Brut», kończy się formacja Słomińskich, Heródków, wiejskich «prymitywów». Tak

więc opisuję to zjawisko, którego kształt należy coraz wyraźniej do przeszłości".

Wydaje się, że pesymizm Aleksandra Jackowskiego jest przedwczesny. Nie jest tak, że terapia ogranicza się jedynie do podawania leków psychotropowych. Psychoterapia obejmuje przecież leczenie sztuką: istnieje muzykoterapia, choreoterapia, psychodrama, terapia sztukami plastycznymi. W tej ostatniej dziedzinie znane sukcesy osiąga m.in. dr Noemi Madeyska z Krakowa, prof. Bożydar Kaczmarek z Lublina.

Potrzeba twórczości tkwi w człowieku od tysięcy lat i chociaż pewne przejawy współczesnej cywilizacji wpływają negatywnie na wrażliwość ludzi przełomu wieków, jednak presja ta nie jest chyba tak silna, by wyprzeć całkiem sztukę naiwną. Przed trzema laty miałam sposobność przekonać się o możliwościach plastycznych ludzi „innych" umysłowo odwiedzając w Toruniu Pracownię Rozwijania Twórczości Osób Niepełnosprawnych. Powstają tu przepiękne malowidła na tkaninach. Pracami dyskretnie kieruje dr Andrzej Wojciechowski z UMK, który realizuje zasadę: nie dotykać ręki artysty. Oznacza to pozostawienie uczestnikom pracowni jak największej swobody twórczej.

Zupełnie pozbawiona opieki twórczej jest 25-letnia Lidia Partyka z Domu Dziecka w Kiełczewicach („dzieci" z tego domu dożywają w nim późnej starości). Obserwowałam, jak Lidzia kilkoma ruchami palców tworzyła z modeliny rzeźby zwierząt: saren, żubrów, i zastanawiałam się, kiedy ta niepełnosprawna umysłowo dziewczyna miała możność obserwacji tych zwierząt, przedstawiając je tak wspaniale w ruchu, niczym malowidła skalne sprzed pradziejów.

Wśród obojętności na sprawy sztuki zaczęła tworzyć swe grafiki Jolanta Szymczakowska z Domu Opieki w Lublinie. Mówią one o kondycji człowieka, o marzeniach kobiety unieruchomionej chorobą, o samotności i przemijaniu. Na prace pani Joli zwrócili uwagę studenci odwiedzający mieszkańców tego domu. Gdy ją poznałam, swoje grafiki prezentowała już na dwóch wystawach.

Przykłady można by mnożyć. O zamiłowaniach osób niepełnosprawnych słyszy się, popiera się je, gdyż „zapalono zielone światło", i „wychodzi się naprzeciw". W ostatnich latach coraz więcej pomaga się niepełnosprawnym. Powstało wiele organizacji, fundacji, które pomagają przełamać ich izolację w społeczeństwie, zapewnić godziwe warunki życia i rozwoju. Niektóre z nich pełnią funkcję mecenasów sztuki uprawianej przez niepełnosprawnych. Organizowane są wystawy, aukcje prac, działają stałe pracownie, świetlice. Jednak pomysł wystaw prac osób niepełnosprawnych jest w pewnym sensie również tworzeniem getta.

Co więcej – liczne informacje o aktywności artystycznej twórców niepełnosprawnych i pewien niedobór wiadomości na temat sztuki nieprofesjonalnej osób nie dotkniętych żadną chorobą obciążają świadomość społeczną błędnym przekonaniem, że nieprofesjonalną ekspresję twórczą pozostawić należy osobom ułomnym. Obawiam się, że ta dysproporcja wynika z ubóstwa stanu. Wprawdzie amatorska twórczość plastyczna wspierana jest ciągle przez Stowarzyszenie Twórców Ludowych (należy do niego m.in. rzeźbiarz amator z lubelskich Czubów, konserwator urządzeń chłodniczych, Tomasz Dudzik) i to ono organizuje w Puławach międzyna-

rodowy plener[2], ale takich inicjatyw jest niewiele.

Wiąże się to, po pierwsze, z inwazją mass mediów w zacisza domowe. Stajemy się biernymi odbiorcami, konsumentami. Po drugie, głoszony jest kult profesjonalizmu. Zatem to, co nieprofesjonalne, jest gorszej próby. Zasadę tę rozszerza się na sferę sztuki. Wreszcie swoje robi zmaterializowanie społeczeństwa i jednostek, wyrażające się w pytaniach: co ja z tego będę miał?, za ile? A pytania te nie powinny wpływać zasadniczo ani na twórcę, ani na jego mecenasa.

Jest więc sztuka „osobna" zagrożona, ale chyba przedwcześnie ogłaszać jej definitywne odejście. Jej renesans być może nastąpi wraz ze zmianą systemu wartości społeczeństwa i jednostki, choć na wybór „być" przed „mieć" przyjdzie nam jeszcze pewnie długo poczekać.

---

[2] Zob. [m.d.], *Z leśnego atelier*, „Ezop", grudzień 1995, nr 12.

Tomasz MICKIEWICZ

EKONOMIA POLITYCZNA WYNAGRODZEŃ I BUDŻETU

Przy odrobinie wysiłku zawsze udawało się w Polsce znaleźć interesujące książki za niewielkie pieniądze. Można by sądzić, że zjawisko to minie wraz z socjalizmem, który to ustrój cechował brak rozeznania w sferze wartości, w tym również w sferze wartości wymiennych. Nic z tego. Ku zmartwieniu autorów, wiele dobrych książek oferowanych jest nadal za symboliczną cenę.

Weźmy, na przykład, przyzwoite opracowanie z zakresu historii gospodarczej, którego cena w księgarni naukowej wynosi pięćdziesiąt groszy[1]. Zjawisko na tyle intrygujące, że skłoniło mnie do kupienia, przeczytania książki i napisania o niej.

„Napisać o książce" obecnie oznacza zazwyczaj „przedstawić własne impresje związane z tematem". Jak zauważył S. Cat-Mackiewicz: „recenzja z książki [...] wygląda dziś mniej więcej w sposób następujący: «Mackiewicz napisał książkę o Dostojewskim. Ostatni raz polowałem na wilki w r. 1938. Było to polowanie w osiem strzelb; polowała z nami pani Borowska. Zabity był jeden wilczek»"[2]. A zatem pisze się o wszystkim, tylko nie o recenzowanej pracy. Mój tekst niewiele odbiega od tego standardu, o czym należy na wstępie czytelnika uprzedzić.

Jeśli nie liczyć kilku dni rządu Wincentego Witosa, które poprzedziły zamach majowy 1926 roku, to rząd Aleksandra Skrzyńskiego, o którym pisze W. Morawski w swojej książce, można uznać za ostatni rząd demokracji parlamentarnej w Polsce międzywojennej. Zadaniem jego było uratowanie reformy monetarnej zapoczątkowanej przez Władysława Grabskiego, zagrożonej nawrotem inflacji i nierównowagą budżetową. Obowiązek ten spoczął przede wszystkim na ministrze skarbu Jerzym Zdziechowskim.

Uzdrowienie budżetu oznaczało konieczność znalezienia oszczędności, a zatem wyrzeczeń ze strony adresatów transferów budżetowych. Potrzebny był consensus społeczny. Jego osią stało się bezprecedensowe porozumienie Narodowej Demokracji i Polskiej Partii So-

---

[1] W. Morawski, *Polityka gospodarcza rządu Aleksandra Skrzyńskiego*, Warszawa 1990, ss. 130, PWN. Autor jest pracownikiem SGH.

[2] S. Mackiewicz-Cat, *Kto mnie wołał, czego chciał...*, Warszawa 1972, s. 260.

cjalistycznej, które pozwoliło sformować gabinet Skrzyńskiego. Socjaliści, w zamian za program ograniczenia wzrostu cen żywności, zgodzili się na zamrożenie „mnożnej" (tj. indeksacji zarobków pracowników państwowych). Oznaczało to w praktyce redukcję zarobków pracowników państwowych w pierwszym kwartale 1926 roku o 6% w grupie wyżej uposażonych i o 4,5% w grupie niżej zarabiających. Podobnie wysokość emerytur spadła o 4%. Równolegle Zdziechowski poszukiwał z powodzeniem innych źródeł oszczędności w administracji, sektorze przedsiębiorstw państwowych i na kolei[3].

Polityka ta przyniosła korzystne efekty. Deficyt budżetowy został ograniczony z 28 milionów złotych we wrześniu 1925 roku, do dwóch milionów w kwietniu 1926. Opanowany został spadek kursu złotego. Wraz ze stabilizacją finansową i monetarną w lutym 1926 roku zaczęła rosnąć produkcja przemysłowa, a w ślad za nią, od kwietnia, zatrudnienie.

Koalicja rządowa miała jednak słabe podstawy. Wybrany w 1922 roku Sejm charakteryzował się dużym rozdrobnieniem. Kolejne rządy cechował niedostatek wewnętrznej solidarności, ponieważ opierały się na porozumieniu wielu klubów. I tak wchodząca w skład rządu Narodowa Partia Robotnicza już w styczniu 1926 roku zorganizowała w Polskiej Akcyjnej Spółce Telefonów strajk, destabilizujący sytuację gospodarczą. Niedługo potem PPS znalazła się pod silnym naciskiem własnych wyborców i lewego skrzydła partii, które było niezadowolone z zawartego kompromisu w kwestii wynagrodzeń. W efekcie partia nie zgodziła się na przedłużenie obniżki wynagrodzeń poza pierwszy kwartał 1926 roku.

Uprzedzając kryzys, Zdziechowski w rozesłanym do ministerstw okólniku wskazał na potrzebę przygotowania planów zwolnień pracowników, w tym zwłaszcza kolejarzy, ponieważ przewidywany ponowny wzrost wynagrodzeń sfery budżetowej stwarzał potrzebę alternatywnego programu oszczędnościowego. Takie postawienie sprawy zmusiło PPS do sformułowania własnej, zbilansowanej propozycji gospodarczej. Socjaliści, jako partia biorąca udział w rządzie, musieli wyjść poza postawę czysto roszczeniową, właściwą dla okresu opozycji.

Program PPS został ogłoszony w „Robotniku" 17 kwietnia 1926 roku. Wyższe wydatki miały zostać sfinansowane przez emisję pieniądza. W opinii ekspertów PPS, „dodatkowa emisja byłaby przeznaczona na cele gospodarcze, a nie budżetowe", co w konsekwencji nie rodziłoby niebezpieczeństwa inflacji[4].

Takie stanowisko w kwestii polityki monetarnej było nie do przyjęcia dla Zdziechowskiego, który walkę z inflacją i deficytem budżetowym traktował jako priorytet. 20 kwietnia Centralny Komitet Wykonawczy PPS podjął decyzję o wystąpieniu z rządu. Musiało to oznaczać, że nowy rząd zostanie ponownie oparty na koalicji Narodowej Demokracji i „Piasta" pod przewodnictwem Witosa, żądania sfery budżetowej zejdą na dalszy plan, a zakaz wywozu pszenicy, który obniżał jej cenę w interesie miasta, zostanie odwołany.

---

[3] Zob. Morawski, dz. cyt., s. 49n.; por. J. Zdziechowski, *Skarb i pieniądz 1918-1939*, Warszawa 1989, s. 20-23.

[4] Cyt. za Morawski, dz. cyt., s. 100.

12 maja Józef Piłsudski wkroczył na czele wojska do Warszawy, a przewrót udał się dzięki wydatnemu poparciu strajku kolejarzy.

Nie ma potrzeby dowodzić, że ekonomia polityczna dzisiejszej Polski jest odmienna od sytuacji sprzed lat siedemdziesięciu. Tym niemniej warto zwrócić uwagę na pewne prawidłowości o ogólniejszym charakterze, jakich dostarczają nam dzieje gabinetu Skrzyńskiego.

Wnioski polityczne:

– Wówczas, podobnie jak i dzisiaj, mechanizm parlamentarny umiejscawia partię chłopską w bardzo dogodnej pozycji – w samym centrum sceny politycznej. PSL było i jest partnerem do przyjęcia zarówno dla prawicy, jak i dla lewicy.

– Reprezentanci interesów pracowniczych nie wykazują w praktyce zbytniego przywiązania do wartości demokracji parlamentarnej. Gotowi są do destabilizacji instytucji politycznych w imię zabezpieczenia własnych interesów definiowanych przez poziom wynagrodzeń i zatrudnienia.

– Formalna kontrola nad wojskiem jest zawsze dogodnym polem konfliktu między charyzmatycznym przywódcą a parlamentem. Jednakże w dzisiejszej Polsce przywódca działa w ramach (bądź „na granicy") instytucji demokratycznych. Poza tym – inaczej niż w międzywojennej Europie – zamachy wojskowe przestały być standardowym narzędziem zmian politycznych.

Wnioski ekonomiczne:

– Jednym z głównych osiągnięć Zdziechowskiego jako ministra skarbu było odejście od doktryny sztywnego kursu walutowego na rzecz kursu opartego na „parytecie gospodarczym". Pozwoliło to na wzrost eksportu i przyczyniło się do ożywienia gospodarczego, jakie pojawiło się na początku roku 1926. W ówczesnej Europie było to podejście prekursorskie, wyprzedzające późniejszy rozwój myśli ekonomicznej. Na tym tle dziwne wydaje się to, że w roku 1990 powtórzono błąd, który ongiś omal nie przekreślił reformy Grabskiego: ustalono na półtora roku sztywny kurs złotówki wobec dolara. W sytuacji trwającej inflacji doprowadziło to do gwałtownych zmian w opłacalności handlu zagranicznego.

– Śledząc losy inflacji i kursu złotówki można dostrzec, jak oczekiwania wpływają na kształtowanie się obu wielkości. Kiedy pojawiło się zagrożenie dla pozycji rządu, wraz z tym zmieniały się oczekiwania, popyt na pieniądz spadał, ceny rosły szybciej, a kurs zmieniał się na niekorzyść złotówki. Rozwijająca się gospodarka wymaga zawsze dłuższego horyzontu czasowego, a ten z kolei skraca się, kiedy rządy są niestabilne.

– W gospodarce efekty pojawiają się z pewnym opóźnieniem w stosunku do podejmowanych działań, a dostrzegane są z jeszcze większym przesunięciem czasowym. Pierwsza połowa roku 1926 to okres poprawy koniunktury gospodarczej i początek odbudowy zatrudnienia. Jednak w percepcji społecznej był to jeszcze czas pogłębiającego się kryzysu. Bezrobotni szturmowali urzędy państwowe, dochodziło do walk z policją. Efekty konsolidujących budżet i gospodarkę działań Grabskiego i Zdziechowskiego zdyskontowały politycznie dopiero gabinety sformowane po zamachu majowym. Tu również można odczytać pewną ogólniejszą prawidłowość.

I na koniec zacytujmy jeszcze raz Cat-Mackiewicza: „Są ludzie, których

przeznaczeniem jest być siatką powstrzymującą katastrofy. Tak jak te siatki, które się nadstawia dla ludzi skaczących z trzeciego piętra. We Francji, w kraju, gdzie do partii radykałów-socjalistów wchodzą właściciele linii kolejowych – mnóstwo jest takich siatek, które chwytają groźne hasła społeczne w swe sprężyste sznury i nie pozwalają im stać się przyczyną katastrofy. Aleksander Skrzyński [...] poważany przez lewicę, mógł być taką siatką [...] gdy go zawezwano do parlamentaryzmu polskiego w agonii, aby premierował ostatniemu rządowi parlamentarnemu w Polsce. [...] Człowiek rzutki, ambitny, odważny"[5].

Nie można mieć pretensji do ludzi, którym się nie powiodło, jeśli zrobili wszystko, co do nich należało.

---

[5] Mackiewicz-Cat, dz. cyt., s. 98n.

Wojciech CHUDY

TRADYCJA I NIEPOKÓJ
W ZWIĄZKU Z VI POLSKIM ZJAZDEM FILOZOFICZNYM
(Toruń, 5-9 IX 1995)

Nowa i oryginalna twórczość filozoficzna nie jest głównym motywem i zasadniczym owocem zjazdów filozoficznych. Można zaryzykować twierdzenie, iż myślenie filozoficzne nie lubi zjazdów, licznych i głośnych zgromadzeń i zakrojonych na wielką skalę obrad; formalnie, psychologicznie i merytorycznie bardziej mu odpowiadają kameralne dyskusje i skupiony namysł. Istotna jednak i ważna funkcja zjazdów w dziedzinie naukowej, w szczególności w dziedzinie filozofii, ujawnia się przy rozpatrzeniu ich w aspektcie spotkania i konfrontacji intelektualnej. Ogromną rolę w filozofii odgrywa dyskusja filozoficzna. Już w czasach Sokratesa filozofia budowała się poprzez starcie poglądów, polemikę i wspólną analizę problemów dokonywaną na sympozjonie czy na agorze. Dziś w wieku XX – wobec pluralizmu kierunków i tendencji filozoficznych, różnorodności i szczegółowości aspektów podejmowanych przez konkretnych filozofów lub szkoły – rola pełnego i reprezentatywnego dla problemów filozoficznych spotkania nurtów i orientacji oraz otwartej dyskusji między nimi niepomiernie wzrasta. I tutaj, jak się wydaje, jest zawarta istotna funkcja i cel powoływania współcześnie zjazdów filozoficznych. Wszechstronna prezentacja propozycji odnośnie do określonych zagadnień filozoficznych, przedstawienie najnowszych osiągnięć badawczych poszczególnych szkół, wymiana zdań i co najważniejsze – żywa i rzeczowa dyskusja pomiędzy przeciwnymi kierunkami – oto racje dostateczne i zarazem niezbędne realizacji efektywnego zjazdu filozoficznego, a także warunki konieczne otwartego i niezaściankowego uprawiania filozofii. Zjazd, będący szerokim i wszechstronnym spotkaniem filozofów, wieloaspektową prezentacją poglądów i postaw oraz rzetelną wymianą zdań może stać się ważnym czynnikiem rozwoju filozofii. W okresie międzywojennym miały miejsce trzy zjazdy filozofów polskich zakrojone na skalę ogólnokrajową, goszczące także referentów zagranicznych. W latach istnienia PRL odbyły się dwa zjazdy ogólnopolskie. Warto chyba omawiając zeszłoroczny zjazd w Toruniu wspomnieć tamte zjazdy filozoficzne, ich uczestników, charakter i rolę dla kultury.

Filozofia polska w sensie współczesnym rodzi się w ostatnich latach XIX

wieku: w 1895 roku Kazimierz Twardowski – uczeń Brentany i twórca szkoły lwowsko-warszawskiej dominującej w filozofii i logice polskiej okresu międzywojennego – obejmuje katedrę na Uniwersytecie Lwowskim, w 1897 zaś W. Weryho zakłada pierwsze polskie czasopismo filozoficzne „Przegląd Filozoficzny". Właśnie w stolicy polskiej filozofii – we Lwowie w maju 1923 roku ma miejsce pierwszy w nowo odrodzonym państwie polskim zjazd filozoficzny. Dobór referentów (Polskę reprezentowało 43 filozofów) i tematyka referatów (wygłoszono ich wówczas 51) dobrze oddają stan filozofii polskiej w okresie instytucjonalnej konsolidacji i krzepnięcia organizacyjnego odbudowującej się w wymiarze kraju nauki. Uderza już na tym zjeździe pluralizm orientacji biorących udział w życiu filozoficznym Polski, na salach zjazdowych zaprezentowana zostaje pełna czołówka polskiej filozofii, z profesorem Twardowskim na głównym miejscu. W odczytach ujawniają się tendencje neopozytywizujące i logicystyczne (K. Ajdukiewicz, L. Chwistek, J. Łukasiewicz), ale reprezentowany jest także tomizm (ks. F. Kwiatkowski), spirytualizm, a nawet mistycyzm (L. Biesiekierski, W. Lutosławski). Wykład swój odczytuje ówczesny prekursor fenomenologii w Polsce R. Ingarden. Przeważa nurt analityczny (psychologii opisowej), epistemologiczny, licznie reprezentowana jest logika, jednakowoż mimo zdecydowanej przewagi, jaką w ówczesnej filozofii polskiej posiadała – zarówno w aspekcie intelektualnym, jak i administracyjnym – szkoła Twardowskiego, starano się o pełną reprezentację bogatego już wówczas i urozmaiconego polskiego pejzażu filozoficznego (tak będzie na wszystkich trzech zjazdach filozoficznych Polski międzywojnia). Wiele odczytów wygłoszonych na zjeździe w roku 1923 odbije się ważnym i silnym echem w następnych dziesięcioleciach, np.: L. Chwistek, *Zasady czystej teorii typów*, T. Kotarbiński, *Zadania teorii czynu*, K. Ajdukiewicz, *O stosowaniu kryterium prawdy*, R. Ingarden, *Czy i jak można wykazać obiektywność spostrzeżenia wewnętrznego?*, J. Łukasiewicz, *O logice stoików*. Był to jednak pierwszy zjazd filozoficzny. Stąd znalazło się na nim wiele myśli i odczytów poświęconych dydaktyce, psychologii uczenia, pedagogice i nauczaniu filozofii (wygłosili je m.in. A. Żółtowski, A. Zieleńczyk, B. Gawecki).

O ile na pierwszym zjeździe filozoficznym przeważał duch budowania i tworzenia filozofii polskiej, o tyle drugi zjazd, zwołany cztery lata później (we wrześniu 1927 roku) w Warszawie, miał raczej charakter metodyczno-systematyzujący. Ujawniły się w szerokim zastosowaniu do problematyki teoriopoznawczej, historycznej, psychologicznej i logicznej umiejętności analityczno-precyzujące reprezentantów szkoły lwowskiej oraz ich wysoka ścisłość i rygoryzm formalny na polu metateoretycznym (Ajdukiewicz, T. Czeżowski, H. Mehlberg, M. i S. Ossowscy). Warszawska szkoła logiczna prezentowała swoje odkrywcze prace mające filozoficzno-formalne reperkusje w zagranicznych środowiskach naukowych (np. w grupie Koła Wiedeńskiego). Odczyty wygłosili: J. Łukasiewicz, S. Leśniewski (*Podstawy logistyki, Podstawy ontologii, Podstawy teorii klas*) i A. Tarski (*Uwagi o niektórych pojęciach z metodologii nauk dedukcyjnych*). B. Bornstein przedstawił referat – *Logiczna*

(topologiczna) struktura rozmnażania organicznego – w którym dziś skłonni bylibyśmy dopatrywać się momentów prekursorskich z dziedziny semantyki teorii logicznej. Czołowym reprezentantem filozofii chrześcijńskiej był na zjeździe warszawskim znany mediewista i twórca tomistycznej filozofii dziejów ks. K. Michalski. Ujawnił się wzrost zainteresowania kantyzmem. W sumie 47 polskich referentów ukazało (w 55 referatach prezentowanych na zjeździe) różnorodność problematyki – od metafizyki do teorii filmu – oraz (najczęściej) krytycyzm i poprawność metodologiczną rozwijającej się dynamicznie filozofii polskiej.

Po dziewięciu latach we wrześniu 1936 roku w Krakowie odbył się t r z e c i międzywojenny z j a z d filozofii polskiej. Filozofia przeżywała wówczas w Polsce swój prawdziwy rozkwit: rozwijało się wiele kierunków i nurtów filozoficznych, istniało sporo specjalistycznych pism na wysokim poziomie, toczyły się żywe dyskusje na fundamentalne tematy w dziedzinie filozofii, nakreślone zostały na dużą skalę plany prac zespołowych. Odbiciem tego stanu rzeczy stał się także zjazd. Wygłoszono na nim 100 referatów, z czego 92 przedstawili Polacy. O pluralizmie i różnorodności tendencji prezentowanych na zjeździe zaświadczyć może zestaw nazwisk uczestników zjazdu: H. Mehlberg, N. Łubnicki, A. Wiegner, T. Kotarbiński, K. Ajdukiewicz, S. Ossowski, Z. Lissa, H. Elzenberg, W. Tatarkiewicz, ks. A. Korcik, ks. Chojnacki, L. Blaustein, R. Ingarden, S. I. Witkiewicz. Wiele odczytów przetrwało próbę czasu aż do naszych lat, szerokim echem odbiły się polemiki mające miejsce na tym zjeździe (m.in. polemika Ingarden z pozytywistyczną koncepcją filozofii). Najpopularniejsze na zjeździe w Krakowie okazały się problematyki: aksjologiczna, społeczna i logiczna. Doniosłą inicjatywę podjęli wówczas – przy poparciu J. Łukasiewicza – ks. F. Drewnowski, ks. J. Salamucha i I. M. Bocheński OP (nazwani potem Kołem Krakowskim). Rzucili oni hasło odnowienia i unaukowienia (za pomocą metod współczesnej logiki) filozofii i teologii tomistycznej. Ich konkretne próby realizacji tego postulatu wzbudzają do dziś zainteresowanie, zwłaszcza logików; po II wojnie inicjatywę Koła Krakowskiego podjęto częściowo w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Trudno oddać w retrospekcyjnym sprawozdaniu, w którym dużą rolę gra rekonstrukcja faktów i wyczucie oparte na źródłach pisanych, całą żywą złożoność filozofii polskiego międzywojnia, jaka się odbiła – niby w lustrze – na trzech polskich zjazdach filozoficznych. Jak się jednak wydaje, czas i dalszy rozwój filozofii współczesnej wyostrzającej ciągle kryteria oceny okazały się dobrymi sprawdzianami rangi i wartości tych zjazdów, stanowiących dzisiaj nadal jeszcze świadectwo wysokiego poziomu filozofii polskiej[1].

P i e r w s z y p o w o j e n n y Ogólnopolski Zjazd Filozoficzny został zo-

---

[1] Informacje źródłowe o przedwojennych zjazdach filozoficznych w Polsce znaleźć można w „Przeglądzie Filozoficznym" 30(1927) z. 4; 31(1928) z. 1-2; 39(1936) z. 4 i w „Ruchu Filozoficznym" 7(1923); 10(1926/27); 14(1936-1938). O zjazdach polskich, oprócz toruńskiego, informuje książka *Polskie Zjazdy Filozoficzne*, pod red. R. Jadczaka, Toruń 1995. Zjazdów filozofii w Polsce dotyczył także jeden z odczytów na zjeździe toruńskim (U. Żegleń: *Przedwojenne polskie zjazdy filozoficzne*).

rganizowany w Lublinie przez Komitet Nauk Filozoficznych PAN w dniach 20-23 czerwca 1977 roku. W ciągu czterech dni zjazdu odczyty wygłosiło blisko 70 referentów (przeważnie reprezentujących kierunek marksistowski). Marksistowska koncepcja filozofii, odrzucająca dychotomiczny podział między filozofią i ideologią i akcentująca praktyczny walor filozofowania, stała także u podstaw hasła, pod którym zwołano ten zjazd: „Filozofia w służbie narodu i socjalizmu"[2]. Rozmaitość podejmowanych zagadnień przy jednak jednostronnie ukierunkowanym sposobie ich rozpatrywania, zróżnicowany poziom metodologiczno-formalny wygłaszanych referatów i różny stopień merytorycznej trafności prezentowanych opracowań tematów – to dominujące cechy określające wymiar naukowofilozoficzny tego zjazdu. Niestety, aspektem narzucającym się uczestnikom lubelskiej imprezy pierwszorzędnie, żeby nie powiedzieć: nachalnie, był aspekt polityczny. W kulturze panowała atmosfera „późnego Gierka", w wystąpieniach niektórych prelegentów odwoływano się do „Pierwszego Sekretarza", nic więc dziwnego, że sprawozdanie z Ogólnopolskiego Zjazdu zamieszczone w „Więzi" (jakimś cudem przeoczone wtedy przez cenzurę) nosiło tytuł *Bez dyskusji*.

Drugi powojnie zjazd – tym razem noszący nazwę: V Zjazd Filozofii Polskiej – został zwołany w Krakowie w dniach 9-12 listopada 1987 roku. Organizatorem V Zjazdu był ten sam Komitet Nauk Filozoficznych PAN, jednak odbywał się on w zupełnie innym klimacie politycznym niż lubelski. Imprezie, która biła dotychczasowe rekordy ilościowe (331 uczestników, 160 wygłoszonych referatów), nadano hasło „Filozofia dla przyszłości". W rzeczy samej, czuło się nadchodzący „zakręt dziejów", choć niektórzy myśliciele wyobrażali go sobie zgoła tradycyjnie, na przykład T. M. Jaroszewski, który wyrażał na zjeździe nadzieję na przyszłość filozofii polskiej w związku z „rytmem i atmosferą, jaka tworzy się u nas dzięki zjawisku przebudowy w Związku Radzieckim"[3]. Na uroczystości otwarcia był obecny między innymi T. Porębski, członek Biura Politycznego KC PZPR i profesor. Eksponowanymi uczestnikami zjazdu byli nadal „filozofowie urzędowi" socjalizmu, tacy jak M. Fritzhand, Z. Cackowski, J. Kuczyński, B. Łagowski i M. Siemek, jednak głosu udzielono także „stronie przeciwnej", a więc między innymi takim filozofom, jak W. Stróżewski (który odegrał nawet dużą rolę w organizowaniu zjazdu), M. A. Krąpiec OP, ks. S. Kowalczyk, ks. S. Mazierski, ks. J. Tischner, A. B. Stępień, A. Grzegorczyk i K. Szaniawski. Akcentowany niekiedy „na siłę" w środkach przekazu pluralizm zjazdu był widoczny faktycznie w wystąpieniach, a zwłaszcza w dyskusjach, jednak pojmowano go może zbyt często jako dualizm: marksistowski i chrześcijański. Nie wszystkim też filozofom odpowiadała „odgórna perestrojka" intelektualna. Mimo zaproszenia nie wziął udziału w zjeździe ojciec I. Bocheński OP

---

[2] Zob. sprawozdawczo-retrospekcyjne uwagi po Ogólnopolskim Zjeździe w 1977 r. W. Chudy, *Polskie Zjazdy Filozoficzne*, „Zeszyty Naukowe KUL" 22(1979) nr 4, s. 82-85.

[3] R. Wiśniewski, *V Zjazd Filozofii Polskiej – Kraków 1987*, w: *Polskie Zjazdy Filozoficzne*, s. 106.

(choć przebywał w tym czasie w Krakowie), nie uczestniczył również nikt z etycznej szkoły lubelskiej. Nie przyjechało także kilku najbardziej ortodoksyjnych filozofów marksistowskich. Obrady odbywały się w siedmiu sekcjach tematycznych oraz na trzech posiedzeniach plenarnych, które miały formę dyskusji panelowych. Plenarne obrady panelowe nosiły tytuły: „Czym filozofia jest, czym może być, czym być powinna?", „Filozofia a nauki szczegółowe" oraz „Człowiek i społeczeństwo w świetle filozofii i nauk humanistycznych". Na ostatnim z tych paneli żywo dyskutowano tezę o zbyt małym uczestnictwie filozofów polskich w procesie wymuszania przemian społecznych w kraju.

W dniach 5-9 września 1995 roku odbył się w Toruniu, w miasteczku akademickim Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, VI Polski Zjazd Filozoficzny. Oczekiwany był z dużą niecierpliwością i zainteresowaniem przez większą część środowiska filozoficznego – to przecież pierwszy zjazd w wolnej (przynajmniej gdy idzie o możliwość filozofowania) Polsce. Trzeba przyznać, że organizatorzy precyzyjnie nawiązali już samą nazwą do trzech zjazdów przedwojennych. Fakt nowej sytuacji, niezależności intelektualnej – bodaj najistotniejszy dla istnienia myśli filozoficznej – poruszył w swym posłaniu papież Jan Paweł II, pisząc, iż zjazd „po wielu latach ideologicznego zniewolenia umysłów, odbywa się w warunkach odzyskanej wolności". Nie zauważył natomiast tej okoliczności oficjalny patron imprezy premier Józef Oleksy, który w swym liście o raczej osobliwej stylistyce wspomniał tylko, że zjazd odbywa się „u schyłku dramatycznego XX wieku".

Był to rzeczywiście ogromny zjazd. Pobił wszelkie rekordy. Przyjechało ponad 800 osób reprezentujących sto uczelni, wygłoszono w ciągu pięciu dni prawie 600 referatów, z których większość znalazła także ciąg dalszy w dyskusjach. Całość została zaskakująco sprawnie jak na nasze warunki zorganizowana (trzeba tu koniecznie wymienić nazwiska dziekana Lecha Witkowskiego i Ryszarda Wiśniewskiego z UMK).

Miasteczko na Bielanach toruńskich wypełniła różnorodność postaw, poglądów i stylów. Pluralizm był z pewnością pierwszorzędną cechą tego zjazdu. Po raz pierwszy na przykład tak licznie reprezentowani byli filozofowie związani z myślą chrześcijańską. Często na mównicach widziało się koloratki. (Oczywiście, do symptomów naszych czasów należy zakwalifikować fakt, że zwiększyło to częstotliwość „filozoficznych" uwag antyklerykalnych.) Generalnie jednak powiało normalnością, aczkolwiek nie wszędzie powiew ten był wyczuwalny. Zjazd bowiem chciał z założenia zagwarantować uczestnictwo na szerokiej płaszczyźnie dyskusji filozoficznej reprezentacji całego bogactwa filozofii w Polsce, jednak ujawnił przy tym założeniu również „nędzę" filozofii polskiej. Potoki, kaskady, fury lub zwały słów nie zawsze dorzecznych i stanowiących spójne całości, a często będące tylko ekspresją luźnych skojarzeń, bełkotem, snobistycznym popisem lub po prostu czystym nudziarstwem. Między innymi jeden z uczestników, młody nadgorliwy ksiądz, przybyły do Torunia świeżo po wojażach zagranicznych, stał się prawdziwym postrachem dyskusji zjazdowych. Kwitło rozdymanie pojęć i tematów, przyczynkarstwo aż do zaniku problemu, niekohe-

rentność wywodu myślowego i niepohamowane słowotwórstwo (np. „recentywizm" i „nanofilozofia"). Niektóre odczyty nosiły tytuły, o jakich się nie śniło największym filozofom, np. *Król Lew, czyli zadzierzgnięcie pętli pojęciowej – pojęcie winy w sieciowej koncepcji osobowości.*

Trudno się dziwić temu zjawisku nadmiaru, będącemu wynikiem swoistej terapii szokowej, jaką środowiska filozoficzne zafundowały sobie w sytuacji: „wolno filozofować!" Już w drugim dniu zjazdu uczestnicy, co bardziej złaknieni fachowości, wiedzieli, że trzeba umieć szukać i pocztą pantoflową przekazywali sobie informacje, kogo „warto wysłuchać" i na których spośród 32 sekcji warto być obecnym. Sprawdziły się nazwiska i szkoły znane od lat z profesjonalności i rzetelności. Na zjeździe toruńskim bowiem nie cała prawda filozofii utonęła w masie. Toczyła się również otwarta oraz rzeczowa wymiana zdań pomiędzy kierunkami pozostającymi do siebie w stosunku komplementarności albo przeciwieństwa, dokonywała się konfrontacja filozoficzna przekonań i poglądów na świat.

Jedną z najmocniej reprezentowanych dziedzin była na zjeździe e t y k a. Problematyka etyczna była zresztą reprezentowana także na sekcjach aksjologii, etyki biznesu i bioetyki. Wymienienie kilku tytułów wykładów da wyobrażenie o rozpiętości problematyzacji tej sfery przedmiotowej: J. Filek, *Filozofia jako etyka*, A. Półtawski, *Wartości etyczne a ontologia i metafizyka*, T. Ślipko SJ, *Czym są i gdzie bywają wartości moralne?*, T. Styczeń SDS, *W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki*[4], W. Galewicz, *O etyce przekonań* i A. Szostek MIC, *Moralność a polityka*. To nader pozytywna cecha, że w okresie przewartościowań i przemian społecznych filozofowie zajmują się odpowiedzialnie pojętą etyką. Zresztą etyków wspomagali w dużej mierze l o g i c y – druga dziedzina tradycyjnie silna w filozofii polskiej. Na przykład L. Koj przedstawił referat: *Pojęcie powinności*, klaryfikujący logiczną stronę terminologii etycznej. Logika polska jest żywa i odgrywa znaczącą rolę nie tylko na planszy polskiej filozofii. Pokazała to aktywność sekcji logicznych wspomaganych przez sekcje metafilozofii i filozofii matematyki, w szczególności odczyty takich prelegentów, jak H. Hiż, *Rozumowania w polszczyźnie* czy J. Woleński, *Referencja i desygnacja*. O dogłębności polskich analiz logicznych świadczyły m.in. takie odczyty, jak S. Kiczuka, *Zagadnienie przedmiotu logiki formalnej* oraz J. Perzanowskiego, *Zadania filozofii logicznej*. Pamięć o naszej rodzimej tradycji ścisłego i precyzyjnego myślenia przywołał M. Przełęcki odczytem *Racjonalistyczne dziedzictwo szkoły lwowsko-warszawskiej*, sama zaś szkoła, jej profil ideowy i sposoby realizacji głównych założeń stały się przedmiotem burzliwej dyskusji trzeciego wieczora zjazdu.

W ogóle trzeba zwrócić uwagę, iż większość zainteresowania filozoficznego na zjeździe koncentrowała się na j ę -

---

[4] Ten chyba najbardziej akademicko brzmiący tytuł na zjeździe toruńskim raczej ukrywał istotną etycznie zawartość odczytu, niż anonsował ją. Na szczęście został zmieniony w publikacjach na bardziej komunikatywny: *Prawdzie należna jest miłość. Od doświadczenia powinności moralnej do naczelnej zasady etycznej.*

z y k u – filozofia języka była najliczniej reprezentowana w Toruniu. Dość powiedzieć, że z 32 sekcji problemowych aż 8 poświęconych było w jakimś stopniu językowi. To zatrzymanie się na języku myśl polska dzieli z filozofią współczesną. Unika się raczej pytań zasadniczych dotyczących świata realnego, poznawania, moralności itp. Metafizyka, a nawet ontologia, są w defensywie. Filozofia „ucieka" od fundamentalizmu, nie zdając sobie często sprawy z tego, że gubi w ten sposób grunt uzasadniania swoich twierdzeń i analiz. Okazje do n i e p o k o j u o filozofowanie stwarzała zwłaszcza sekcja p o s t m o d e r n i z m u, którą zajmowały w większości środowiska filozoficzne Torunia, Lublina (UMCS), Poznania i Łodzi. Można było zauważyć na VI Zjeździe ekspansję postmodernizmu. Referaty dotyczące tej postawy, a nawet będące wyrazem ideologii postmodernistycznej prezentowała oprócz sekcji postmodernizmu także sekcja filozofii polityki (np. A. Szahaj porównywał Rorty'ego i Habermasa), sekcja hermeneutyki (np. I. Przygodzki, *Hermeneutyka sytuacji ponowoczesnej*), sekcja estetyki i filozofii sztuki, w części zaś „rozrywkowej" nurt ten był reprezentowany przez film pt. *Dekonstruktywizm*. Niewiele jednak referatów wygłaszanych przez autorów tej orientacji odznaczało się klarownością i rzeczowością cechującą np. odczyt S. Morawskiego pt. *Postmodernizm jako wyzwanie metafizyczne*. Większość wystąpień prezentowała stylem i zawartością znaną zasadę postmodernistyczną filozofii jako konwersacji opartej na swobodnych inspiracjach. Na pewno dużą rolę w popularności tej postawy odgrywa czynnik mody intelektualnej, jednak nie tłumaczy ona w całości faktu „przyznawania" się do postmodernizmu tak wielu osób. Jest na przykład zjawiskiem pod względem ilościowym „statystycznie istotnym" przechodzenie w ostatnich latach na pozycje postmodernistyczne filozofów wiernych w okresie PRL postawie marksistowskiej. Można odnośnie do tego zjawiska wysnuwać wnioski co do endemicznego koniunkturalizmu tej formacji w minionych latach, lecz należy również – i to jest istotniejsze filozoficznie – zastanowić się nad strukturalną łatwością tej zmiany pozycji: sugerowałaby ona merytoryczną ciągłość między marksizmem i postmodernizmem – być może jej istotą jest pogląd relatywistyczny, wspólny obu tendencjom. (Nota bene, kiedy spróbowano na zakończenie zjazdu w sposób symboliczny zerwać ostatecznie z marksizmem, negatywnie oceniając jego postać ideologiczną pleniącą się przez wiele dekad na uczelniach, w wydawnictwach i umysłach Polaków, spotkało się to z protestem i dość histerycznym gestem obrony odchodzącej formacji myślowej.) Z niepokojem konstatowano podczas trwania zjazdu przejawy anarchizmu metodologicznego w wystąpieniach reprezentantów postmodernizmu (pewnym rysowaniem cezury zapoczątkowującej to zjawisko zajął się A. Bronk SVD w odczycie *Filozofia nauki po Popperze*), zrywanie tradycji racjonalistycznej i skrajny relatywizm etyczny. Do głosów wskazujących główne punkty niepokoju filozoficznego w tym względzie należał odczyt A. Grzegorczyka: *Doświadczenia nowoczesności i ponowoczesności z racjonalnej perspektywy*, nie bez kozery zadane zostało również pytanie przez A. B. Stępnia: *Czy rozum ma szanse się obronić?*

Na zakończenie VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego (w znakomitym wystąpieniu R. Wójcickiego zatytułowanym *Przeszłość i przyszłość filozofii polskiej*) padła ze wszech miar słuszna propozycja o przywrócenie filozofii szkołom. Brak tego wymiaru pojęciowego i duchowego w szkołach średnich w sposób widoczny zubaża naszą młodzież; traci ona ważny horyzont wartości już na wstępie życia. Gdyby udało się choć częściowo wcielić ten apel w życie, byłaby to duża zasługa zjazdu toruńskiego, który świadomie podjął próbę zarysowania nowego etapu w tej ważnej dziedzinie nie tylko życia naukowego, ale życia społecznego i kulturowego w ogóle, jaką jest filozofia.

Zjazd był wielkim mityngiem ludzi i poglądów, pokazem, na którym bez zbytniego starania o selektywność prezentowano to, co u filozofów jest na warsztacie lub w druku. Był wielkim festynem intelektualnym, gdzie liczyła się bardziej galeria typów i propozycji, przepływ „barw i dźwięków ducha" niż dochodzenie do nowych prawd. Okazało się, że tak jak w życiu filozofia polska znajduje się w okresie przejściowym – tak instytucjonalnym, jak i merytorycznym. Nie wiadomo, czy „młodzież filozoficzna" nawiąże do bogatych tradycji filozofii uprawianej w naszym kraju: do szkoły lwowsko-warszawskiej, tomizmu, fenomenologii i personalizmu, czy raczej zwróci się ku kierunkom bardziej fragmentarycznym lub dekonstruktywnym. To są kwestie otwarte. Z jednej strony kierują naszą uwagę i zaufanie ku mocy dobrej tradycji, z drugiej jednak – budzą niepokój.

Ks. Mariusz STARCZEWSKI

„KU SZCZĘŚCIU BEZ OSZUSTWA"
Sprawozdanie z XXI Tygodnia Duchowości

Pod takim tytułem w dniach 26 II – 1 III 1996 roku odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim XXI Tydzień Duchowości, zorganizowany przez sekcję teologii duchowości KUL. Tegoroczny Tydzień poświęcony był ośmiu błogosławieństwom ewangelicznym.

Uroczystego otwarcia XXI Tygodnia Duchowości dokonał Rektor KUL ks. prof. dr hab. Stanisław Wielgus. W swoim słowie wstępnym zauważył, że człowiek przychodzi na świat z zakodowanym pragnieniem szczęścia i że jest ono powszechnym pragnieniem ludzkości. Wszystkie filozofie pytają, po co żyje człowiek, i odpowiadają – aby być szczęśliwym. Szczęścia można upatrywać w doczesnym życiu i tym, co ono ze sobą niesie: we władzy, sławie, popularności czy w cnocie służącej tylko zaspokajaniu własnych pragnień. To wszystko jednak okazuje się pomyłką, gdyż człowiek u kresu swojego egoistycznego życia stwierdza, że zmarnował szansę, jaką było jego własne życie. Natomiast Chrystus, znając realia życia ziemskiego, nikomu nie obiecywał raju na ziemi. Ludzie jednak ciągle łudzą się, że można tu na ziemi powrócić do raju. Dlatego też – co stanowczo podkreślił ksiądz rektor – bez Dekalogu, Kazania na Górze, człowiek przepadnie na wieki. Samo zaś słowo „błogosławieństwo", znaczy tyle, co szczęście.

W dalszej części swego wystąpienia ks. prof. Wielgus odniósł się do zadań, jakie stały i stoją przed Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Zadaniem Uniwersytetu jest nie tylko formacja intelektualna, ale także wychowywanie studentów do świętości. Obowiązek ten spoczywa na wszystkich wykładowcach, a w sposób szczególny na kapłanach. Uczyć i uświęcać – to podstawowe zadania KUL-u. Swoje wystąpienie ksiądz rektor podsumował stwierdzeniem, że w tak rozumiane powołanie Uniwersytetu bardzo wiele wnoszą Tygodnie Duchowości organizowane przez sekcję teologii duchowości.

Pierwszego dnia z referatem zatytułowanym *„Super mel et omnia". Przyjaźń z Obecnym źródłem szczęścia* wystąpił ks. bp prof. dr hab. Wacław Świerzawski, ordynariusz diecezji sandomierskiej. Słowa pierwszej części tytułu referatu zostały wzięte z *Traktatu o miłości Boga* św. Bernarda z Clairvaux i znaczą: „Ponad miód i wszystko (jest Chrystusa słodka obecność)". Ksiądz

biskup stwierdził, że człowiek według koncepcji Nietzschego ma upatrywać szczęścia tu – na ziemi. Takie postawienie sprawy niezgodne jest z chrześcijańską koncepcją szczęścia. Św. Tomasz z Akwinu po wymienieniu całej litanii dóbr ziemskich dodaje, że żadne z nich nie zawiera w sobie tego, co niesie ze sobą treść ewangelicznych błogosławieństw. Tak naprawdę człowiek nie jest stworzony do szczęścia upatrywanego w dobrach ziemskich, ale do większego szczęścia.

„Super mel et omnia" – te słowa św. Bernarda są wyrazem wielkiej wiary i miłosnego doświadczenia Chrystusa, który jest obecnym źródłem szczęścia. Tak więc kto doświadcza Boga, jest szczęśliwy. W Starym Testamencie każde szczęście jest darem Boga i zakłada Jego obecność. Natomiast w Nowym Testamencie, mimo istnienia katalogów ewangelicznych błogosławieństw, właściwie istnieje tylko jedno błogosławieństwo – szczęśliwość ewangeliczna polegająca na radości z tego, że Bóg jest naszym Ojcem, a my jesteśmy Jego dziećmi. Ponadto pragnieniem na przykład św. Pawła Apostoła było poznać Boga, tak jak On nas poznaje. Owo poznanie Boga doprowadza człowieka do szczęśliwości. Zdaniem księdza biskupa należy pamiętać o tym, że Bóg trwa w Hostii Eucharystycznej i jest bliski. Chrześcijański eucharystocentryzm jest ukierunkowaniem na obecność Chrystusa w Eucharystii. Sobór Watykański II, obok stwierdzenia o wirtualnej i substancjalnej obecności Chrystusa-Emmanuela, wniósł do nauki na temat Eucharystii dynamiczną obecność Boga w tym sakramencie. Znaczy to, że Bóg wyszedł ekstatycznie ku człowiekowi. Widoczne jest to także w samej strukturze mszy św., gdzie następuje proces wychodzenia Boga ku człowiekowi i człowieka ku Bogu, aż do kulminacyjnego momentu, jakim jest komunia św. Według prelegenta konieczna jest przyjaźń z obecnym źródłem szczęścia. Bóg bowiem okazał się przyjacielem ludzi i tak samo nazwał człowieka (por. J 15, 14-15). Konieczne jest także umiłowanie Chrystusa-Głowy, dającego swojemu Ciału Mistycznemu błogosławieństwa. Biskup Świerzawski nazwał św. Bernarda z Clairvaux mistrzem miłości ekstatycznej wychodzącej ku człowiekowi, aby być obecnym przyjacielem człowieka. Według prelegenta człowiek odpowiada na tę tajemnicę przyjaźnią z Bogiem żywym, obecnym w Hostii.

Drugiego dnia referat pt. *Szczęśliwi prześladowani za sprawiedliwość* zaprezentował ks. prof. dr hab. Walerian Słomka. Swoje wystąpienie rozpoczął od stwierdzenia, że w oczach świata, a nawet w oczach wielu wierzących, błogosławieństwa ewangeliczne jawią się jako godne pożałowania, gdyż są dla przegranych. Taka postawa wobec przesłania Ewangelii jest obecna od początku istnienia chrześcijaństwa, które przecież nie głosi mądrości tego świata, ale mądrość Bożą (por. 1 Kor 1, 22-25). Dlatego też serce tego, który uwierzył Ewangelii, jest niespokojne na tym świecie, dopóki nie wejdzie w komunię z Bogiem (por. św. Augustyn, *Wyznania*, I, 1).

Pierwszą część swego wystąpienia ks. prof. Słomka poświęcił związkowi, jaki zachodzi między sprawiedliwością a szczęśliwością. Chrystus dając swoje szczęście człowiekowi zaspokaja wszystkie jego pragnienia. Samo sformułowanie ósmego błogosławieństwa świadczy o tym, że prześladowani Królestwo nie-

bieskie już osiągnęli. Według ks. prof. Słomki prawa stanowione przez człowieka mogą być niesprawiedliwe, a ostatnio nawet sprzeczne z rzymską zasadą „oddać każdemu, co mu się należy". Jako przykład takiego prawa wymienił ustanowione przez ludzi prawo do zabijania dzieci nie narodzonych. Prawa nadawane przez Boga są zawsze sprawiedliwe, czemu daje świadectwo cały Stary Testament wysławiający prawo otrzymane od Boga. Na miano sprawiedliwych zasługują ci, którzy postępują zgodnie z prawami natury i przykazań Bożych. Jednak i tu daje o sobie znać zawodność człowieka wynikająca z braku zdolności rozeznania tychże praw lub z niemożności ich wypełniania. Poza tym prawo Starego Przymierza, jak o tym przekonuje Nowy Testament, dawało większe poczucie grzechu niż sprawiedliwości. Właśnie z tak rozumianego prawa wyswobodził nas Chrystus (por. Ga 5, 1). Przez to rzymska zasada sprawiedliwości otrzymuje nowość związaną z prawdą o Bogu, człowieku i świecie. Chrystus związał więc szczęśliwość ze sprawiedliwością.

Prześladowani za sprawiedliwość a szczęśliwość – to drugie zagadnienie omówione przez ks. prof. Słomkę. Jezus szczęśliwość prześladowanych dla sprawiedliwości związał z radością, jakiej doświadczają oni już tu na ziemi. Choć naród wybrany upatrywał szczęśliwości zasadniczo w życiu doczesnym, to istniały także teksty umieszczające ją w wieczności (por. Mdr 3, 1-8). Chrystus przekazując swoje orędzie nie łudził słuchaczy, wręcz przeciwnie – mówił, że los Jego naśladowców będzie podobny do losu prześladowanych i zabijanych proroków i do Jego losu. Zawsze jednak rodziło się pytanie: dlaczego prześladowanie dotyka wiernych Chrystusowi? Postawa prześladowcy ma swoje korzenie w błędzie umysłu i serca, dlatego nie wie on, co czyni (por. J 23, 34). Jednak błąd umysłu nie tłumaczy wszystkiego. Źródłem takiego postępowania jest także zniekształcone sumienie, wola i serce człowieka. To lęk przed prawdą i światłością popycha niektórych do prześladowania i zabijania głoszących Prawdę i Światło. Inną przyczyną jest także lęk przed utratą możliwości zaspokajania swoich ziemskich potrzeb. Ponadto obok ludzkiej złośliwości istnieje Zły, który jest ojcem wszelkiego zła (por. Ef 6, 12).

Cierpienie jest dla Pawła Apostoła (por. Kol 1, 24), a także dla wielu innych prześladowanych chrześcijan i męczenników podstawą do radości. Należy jednak zaznaczyć, że szczęśliwość nie polega na cierpieniu, przed którym każdy się przecież broni, ale na owocowaniu wartości ewangelicznych w człowieku. Cierpienie stanowi swego rodzaju test tej szczęśliwości. Prześladowani zaś już teraz są świątyniami Boga. Udział w tym cierpieniu mają także występujący w obronie tych, którzy sami nie potrafią się bronić.

Podsumowując swoje wystąpienie ks. prof. Słomka stwierdził, że niewystarczająca jest ludzka sprawiedliwość, ani też wierność prawu. Tylko obecność w człowieku Trójjedynego Boga, trwanie w komunii z drugim człowiekiem, z całym stworzeniem prowadzi do szczęśliwości, która bez uwzględnienia osobowego wymiaru człowieczeństwa jest niemożliwa. Dodał także, że hańbą świata są kaci, a nie prześladowani, gdyż właśnie prześladowani są solą ziemi i światłem świata i dlatego też są bogactwem Kościoła. Świat nie jest ich

wart – a to właśnie oni mają gwarancję nieśmiertelnej szczęśliwości.

Trzeciego dnia XXI Tygodnia Duchowości referat pt. *„Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią"* (Mt 5, 7) wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Kudasiewicz. Prelegent starał się pokazać, co znaczy według Jezusa być miłosiernym, oraz dlaczego miłosierni są szczęśliwi. Zaznaczył, że miłosierdzie Jezusa jest naśladowaniem miłosierdzia Ojca. Wystąpienie było podzielone na trzy zasadnicze części: miłosierny Ojciec, miłosierny Jezus, miłosierny uczeń.

W pierwszej części mówca zaznaczył, że to Jezus nazwał Ojca miłosiernym (por. Łk 6, 36). Choć Stary Testament często odnosi określenie „miłosierny" do Boga, to Jezus odniósł go do Ojca. Prelegent poddał analizie znaczenie słów greckich i hebrajskich określających przymioty Boga, a zwłaszcza słowa oznaczające miłosierdzie. Ogrom miłosierdzia Boga objawia się w kontraście z grzechem. Ks. prof. Kudasiewicz nawiązał do przypowieści o nielitościwym dłużniku (por. Mt 18, 23-35), by wykazać, że owym panem z przypowieści, który przebacza i hojnie obdarowuje, jest Bóg. Z przypowieści tej wynika, że ponieważ Bóg uczynił miłosierdzie człowiekowi, to ten winien czynić je innym. Kto gardzi bowiem miłosierdziem, tego czeka surowy sąd ostateczny. Kto natomiast czyni miłosierdzie, tego na sądzie miłosierdzie usprawiedliwi.

Druga część wystąpienia poświęcona była osobie Jezusa miłosiernego, który objawia, ale także uobecnia, wciela i uosabia miłosiernego Ojca. Ludzie chorzy, jak wynika z Ewangelii, błagają Jezusa o miłosierdzie, o zlitowanie się nad ich niedolą, a On, odpowiadając na błaganie cudem, gestem, okazuje im miłosierdzie. W całym posłannictwie Jezusa uwidacznia się Jego wrażliwość na ludzką nędzę. Pomaga On innym nawet wówczas, gdy nikt Go o to nie prosi. Tak więc Jezus nie tylko objawił miłosiernego Ojca, ale sam jest miłosierny.

Trzecia część wystąpienia ks. prof. Kudasiewicza dotyczyła zagadnienia: jak uczeń, który uwierzył Jezusowi, ma realizować w swoim życiu ideał miłosierdzia. Jezus w swoim nauczaniu wzywał swoich słuchaczy do miłosierdzia: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny" (Łk 6, 36). Jezus mówiąc „jak Ojciec" wyjaśnia, co to znaczy być miłosiernym. Powodem szczęśliwości miłosiernego ucznia jest druga część błogosławieństwa: „albowiem oni miłosierdzia dostąpią" (Mt 5, 7). Takie określenie znaczy, że Bóg obdarzy ich miłosierdziem, które praktykowali za życia. Miłosierdzie to postawa naśladowania Boga, to duch przebaczenia, gest miłości i obdarowania. Ks. prof Kudasiewicz stwierdził, że szczęśliwi naśladują Ojca i Jezusa w miłosierdziu. Dzięki swojej postawie są oni szczęściem dla świata i Kościoła. Przykładami postaci pełnych miłosierdzia są między innymi miłosierny Samarytanin (por. Łk 10, 30-37) i miłosierny Ojciec (por. Łk 15, 11-32). Miłosierdzie jest rdzeniem chrześcijaństwa, konkretyzacją miłości, rysem humanizmu chrześcijańskiego. Ksiądz profesor zakończył swoje wystąpienie pytaniem skierowanym do słuchaczy: jak ja świadczę miłosierdzie?

Czwartego dnia referat zatytułowany *„Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój"* (Mt 5, 9) wygłosił ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek. Na wstępie zaznaczył, iż omawiane błogosławieństwo ewangeliczne jest bardzo bogate

w treść, gdyż obejmuje relacje człowieka do Boga, Boga do człowieka, człowieka do człowieka i człowieka do siebie samego. W pierwszej części swego wystąpienia ks. prof. Misiurek nawiązał do znaczenia słowa „pokój" w Starym Testamencie.

Następnie przedstawił znaczenie słowa „pokój" w Nowym Testamencie zaznaczając, że Stary Testament wywarł znaczny wpływ na koncepcję rozumienia tego słowa. Pokój ten różni się jednak od politycznego. Należy go zachować między sobą, we wspólnocie (por. Mk 9, 50), a tych, którzy go zachowają, Bóg uzna za swoich synów (por. Mt 5, 9). Pan Jezus jawi się na kartach Ewangelii jako ten, który uzdrawia, rozgrzesza, głosi Dobrą Nowinę o zbawieniu i pokoju (por. Mt 10, 11-14; Łk 10, 6). Natomiast w mowie pożegnalnej pokój jest darem dla uczniów. Ewangelista Łukasz podkreśla znaczenie pokoju już przy narodzinach Jezusa (por. Łk 2, 14). Dla św. Łukasza pokój jest równoznaczny ze zbawieniem (por. Łk 19, 4. 38). Pokój jest darem Boga, ale i Jezusa, dlatego nabiera on znaczenia chrystocentrycznego. W nauczaniu św. Pawła natomiast dochodzi jeszcze soteriologiczne znaczenie pokoju (por. Rz 15, 33). Jest on dziełem Boga, skutkiem pojednania dokonanego przez Jezusa w Jego śmierci i zmartwychwstaniu (por. 2 Kor 5, 17-18).

W księgach Nowego Testamentu jest także mowa o pokoju wewnętrznym z samym sobą. Pokój ten uczniowie odnajdują w Chrystusie (por. J 16, 33), ich zadaniem jest upodobnienie się do swego Pana i Mistrza. Błogosławieństwo z Kazania na Górze jest wezwaniem do wprowadzania pokoju. Pokój oznacza naszą jedność z Bogiem i z ludźmi. Jest więc dla uczniów zadaniem, by mogli stać się w Jezusie Chrystusie synami Bożymi (synami w Synu). Duch nie-pokoju i podziału zaś jest duchem szatańskim, duchem, z którego bierze swój początek wszelkie oszustwo i przemoc (por. J 8, 44). Mówca nawiązał do wypowiedzi papieskich i Soboru Watykańskiego II, które wzywają wyznawców Chrystusa do współpracy na rzecz pokoju. Skoro pokój będzie ostatnim słowem historii, trzeba, abyśmy dbali o niego i byli jego budowniczymi.

W ostatnim dniu Tygodnia Duchowości referat pt. *Ślub czystości czy konsekracja ciała* wygłosił prof. dr hab. Antoni Jozafat Nowak OFM. Podtemat tego zagadnienia to – *Ku miłości bez oszustwa* jako nawiązanie do „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą" (Mt 5, 8). Według mówcy podstawą zrozumienia tego zagadnienia jest rozróżnienie między „homo religiosus" a „homo novus". Każdy bowiem człowiek, jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jest z natury religijny. Każdy człowiek może powiedzieć Jezusowi „nie", co wiąże się z utratą łaski, nie może jednak przestać być religijnym.

Nowy człowiek to pierwsze zagadnienie omówione przez ojca profesora. Wcielenie Chrystusa zasadniczo zmieniło wszelkie relacje międzyosobowe. Od tego momentu rozumiemy siebie i innych przez Chrystusa. W centrum całego objawienia stoi bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. W konsekwencji tego faktu możliwy stał się cielesny kontakt z Bogiem, który jest Miłością. Między Boskimi osobami zachodzą relacje miłości. Tylko Bóg Trójosobowy, zachowując swą tajemnicę, może złą-

czyć się z człowiekiem. Jeżeli Bóg jest Miłością, to wszystko w człowieku ma być miłością. Człowiek bowiem został stworzony na obraz i podobieństwo Miłości.

Kolejnym zagadnieniem omówionym przez o. prof. Nowaka było ciało nowego człowieka. Następnie prelegent omówił zagadnienie życia konsekrowanego. Podstawą konsekracji zakonnej jest chrzest święty. Dlatego też tę decyzję wejścia do Mistycznego Ciała Kościół konsekruje. Definiując konsekrację prelegent stwierdził, że jest to szczególne zjednoczenie osoby zakonnej z Chrystusem, który jest centrum Kościoła. Podczas składania ślubów zakonnych ma miejsce konsekracja ciała. Chrystus rozpoczyna formację nowego człowieka od ubóstwa, wskazując na konieczność życia w wolności od wszelkich zniewoleń. Ubóstwo obejmuje swym zakresem pojęciowym relację do materii, ale także do drugiej osoby. Nie można upatrywać sensu życia w rzeczach i bytach przygodnych. Posłuszeństwa zaś nie można rozumieć w sposób polityczny, gdyż ślub ten bazuje na równości i miłości osób. „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą" (Mt 5,8). W tym błogosławieństwie Chrystus żąda całego człowieka, ale jako nagrodę obiecuje wszystko. Nie można konsekrować tego, co jest niegodne, nieczyste. Bóg stworzył człowieka jako jedność duchowo-cielesną. Osoba konsekrowana (tak jak Logos) jest ciałem i posiada ciało. Dlatego też ciało należy zaakceptować jako dar Boży. Prelegent – odpowiadając na problem postawiony w temacie referatu – stwierdził, że zamiast o ślubie czystości, lepiej mówić o konsekracji ciała, czystości serca.

W tradycji Kościoła rady ewangeliczne ujmowano w takiej kolejności: ubóstwo, posłuszeństwo, czystość. Św. Franciszek na pierwszym miejscu wymieniał posłuszeństwo (ze względu na to, że Chrystus przez posłuszeństwo odkupił świat), a dalej ubóstwo i czystość. Natomiast Sobór Watykański II odszedł od obydwu tradycji i po dwudziestu wiekach wprowadził nową kolejność: czystość, ubóstwo i posłuszeństwo. Według o. prof. Nowaka wpłynęły na to przesłanki antropologiczne. Konsekracja ciała stawiana na pierwszym miejscu jest wyrazem podkreślenia, że osoba zakonna ma stawać się „żertwą ofiarną" w służbie Bożej. Ma także rezygnować z małego życia, aby się odnaleźć w wielkim życiu Chrystusa, gdyż tylko On jest Miłością. Patrząc na wszystko oczami Chrystusa jarzmo staje się słodkie, a ciężar lekki (por. Mt 11, 30).

Okazuje się, że kolejny raz organizatorzy Tygodni Duchowości odpowiedzieli na zapotrzebowanie ludzi wierzących, z których wielu odczuwa zagubienie w obecnej sytuacji. Wykłady prezentowane w trakcie Tygodnia cieszyły się sporym zainteresowaniem słuchaczy. Wiele nadziei budzi fakt, że obok osób duchownych i konsekrowanych uczestniczyła w nich znaczna liczba świeckich reprezentujących różne grupy wiekowe i środowiskowe. Tegoroczny Tydzień Duchowości pod hasłem „Ku szczęściu bez oszustwa" przedstawił całą gamę chrześcijańskiego rozumienia słowa „szczęście", a także ukazał słuchaczom, że naprawdę można je osiągnąć nie uciekając się do oszustwa. Nabiera to szczególnego znaczenia w czasach, kiedy pojawiło się wielu zwodzicieli (m.in. przywódcy sekt), a także wszelkiego rodzaju oszustów obiecujących kolorową

i wspaniałą przyszłość. Miejmy nadzieję, że przyszłoroczny temat XXII Tygodnia Duchowości „Panie do kogóż pójdziemy? Ty jeden masz słowa życia wiecznego" (por. J 6, 68) wzbudzi nie mniejsze zainteresowanie słuchaczy, tym bardziej że dla wielu zagubionych słowa te mogą okazać się światłem wskazującym drogę powrotu do „Źródła wody żywej" (por. Jr 2, 13).

„ETHOS" 1996 nr 1-2 (33-34) – 22

Ks. Zbigniew KRZYSZOWSKI

„WITAM NASTĘPCÓW DEMOSTENESA, CYCERONA, KWINTYLIANA..."

Tymi słowami rozpoczął swoje przemówienie prorektor Uniwersytetu Jagiellońskiego prof. dr hab. Franciszek Ziejka w październiku 1995 roku w czasie inauguracji roku akademickiego Podyplomowego Studium Retoryki w Instytucie Filologii Polskiej UJ. Studium powstało z inicjatywy dr. Wiesława Przyczyny CSSR i prof. dr. hab. Andrzeja Borowskiego. Jest to wydarzenie historyczne, gdyż po ponad dwustu latach retoryka powróciła na UJ. Ten aspekt historyczny podkreślił w swoim przemówieniu prof. Ziejka.

Studium przeznaczone jest dla tych wszystkich, którzy występują publicznie i zależy im na tym, żeby ich wystąpienia były kulturalne, poprawne i komunikatywne. Słuchaczami studium mogą więc być działacze polityczni, prezenterzy radiowi i telewizyjni, nauczyciele, wykładowcy, biznesmeni, prawnicy, księża, katecheci itd.

Studium Retoryki współpracuje ze Studium Homiletycznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, którego kierownikiem jest dr Wiesław Przyczyna CSSR. Część zajęć odbywa się w PAT, a część w UJ. Studenci Studium Homiletycznego są równocześnie pełnoprawnymi słuchaczami Studium Retoryki UJ. Jest to naturalne w związku z tym, że retoryka zajmuje się wystąpieniami publicznymi, a homiletyka publicznymi wystąpieniami kościelnymi. Zresztą retoryka kładzie fundamenty pod homiletykę. Należy wyrazić radość z tego, że dwa środowiska naukowe – kiedyś rozdzielone – dziś starają się współpracować ze sobą i mają sobie wiele do zaoferowania. Papieska Akademia Teologiczna nie wchodzi z pustymi rękami w alians z Uniwersytetem Jagiellońskim. Prorektor PAT ks. prof. dr hab. Józef Makselon w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na to, że PAT wniesie w tę naukę wymiar etyczny słowa. Studentom życzył, żeby po zakończeniu nauki w tej szkole nie wstydzili się słów, które będą wypowiadali.

Obecnie słuchaczami studium są przede wszystkim księża z różnych regionów Polski, co uwidoczniło się przy rozdaniu indeksów: otrzymało je dwudziestu jeden księży, spikerka telewizyjna, spiker z radia regionalnego, dwóch prawników i jeden biznesmen. Raduje więc fakt, że teologia przynajmniej w takiej formie wraca na UJ. Za dwa

lata ten szacowny Uniwersytet będzie obchodził 600-lecie utworzenia Wydziału Teologii. W Collegium Maius uczono przecież tylko teologii, nauki wyzwolone zaś wykładano w Collegium Minus.

Wykład inauguracyjny wygłosił prof. dr hab. Stanisław Waltoś, dyrektor Muzeum Collegium Maius. Podał w nim pierwsze rady dla mówców: „Mówić krótko, zjednać sobie słuchaczy, uważać, że wiem więcej niż inni...".

George WEIGEL

PAPIEŻ W AMERYCE (1995)[1]

Sądzę, że w ostatnich czterech latach Papież Jan Paweł II rozwinął najbardziej wyrafinowaną moralną, filozoficzną i teologiczną analizę demokracji w dzisiejszym świecie. W tryptyku encyklik – *Centesimus annus* (1991), *Veritatis splendor* (1993) i *Evangelium vitae* (1995) – Ojciec Święty potwierdził nauczanie Soboru Watykańskiego II o „pierwszej wolności", którą jest wolność religijna, i zarazem przedstawił implikacje tej nauki dla wolnego społeczeństwa.

Propozycja Jana Pawła II wydaje się oparta na twierdzeniu, że podstawowe kwestie instytucjonalne są w zasadzie rozstrzygnięte. Jeśli we współczesnym świecie pragniemy społeczeństwa, które chroni podstawowe prawa człowieka i sprzyja rozwojowi dobra wspólnego pośród powszechnego dobrobytu, to winniśmy przedłożyć demokrację ponad wszelkie alternatywy autorytarne czy totalitarne oraz gospodarkę opartą na wolnym rynku ponad gospodarkę sterowaną przez państwo.

Kwestie rzeczywiście interesujące i pilne – sugeruje Papież – dotyczą moralności i kultury: w jaki sposób wolne społeczeństwo rozwija i utrzymuje nawyki umysłu i serca (zwane dawniej cnotami), które tak wykorzystują energie wolnej polityki i gospodarki, że służą one prawdziwemu rozwojowi człowieka? W jaki sposób spełnieniem wolności może być dobro?

Mówiąc krótko: na progu trzeciego tysiąclecia uwaga Papieża skupia się na tworzeniu kultury wolności. To był właśnie wspólny temat wystąpienia Jana Pawła II na forum Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz jego przemówień i homilii w Newark, Nowym Jorku, na Brooklynie i w Baltimore w następnych trzech dniach.

MORALNY PRZYWÓDCA ŚWIATA

Wiele zdarzyło się od czasu, kiedy Jan Paweł II po raz pierwszy przemawiał w ONZ w 1979 roku. Podstawowy spór powojennego świata rozstrzygnięty został na rzecz sił wolności; upadł komunizm, apartheid oraz różne formy „caudillizmu" (hiszp. caudillo – przywódca, tytuł używany przez gen. Franco – przyp. J.M.) w Hiszpanii i w jej byłych koloniach; rewolucja demokratyczna wycisnęła głębokie piętno w Amery-

[1] Artykuł opublikowany w: „Crisis" 13(1995) nr 11, s. 14-19. Przyp. Redakcji „Ethosu".

ce Łacińskiej, Europie Wschodniej i w części wschodniej Azji.

Jednak pomimo tej historycznej zmiany wiele pozostało nie zmienione. Niektóre kraje Trzeciego Świata stały na skraju zsunięcia się w przepaść anarchii i całkowitej degradacji człowieka. Ideologie różnych odcieni podważały uniwersalność podstawowych praw człowieka twierdząc, że nie istnieje powszechna natura ludzka. Zagrożenia płynące z tego, co Zbigniew Brzeziński nazwał „permisywnym rogiem obfitości", trapiły świat rozwinięty. ONZ pogrążona była w korupcji, nieskuteczności i bezładzie. Tak więc Jan Paweł II miał do uwzględnienia wiele danych w swej moralnej ocenie świata w sześć lat po zakończeniu zimnej wojny.

Być może ku zaskoczeniu niektórych przemówienie Papieża nie było przeglądem ognisk zapalnych, lecz raczej bardziej ogólną refleksją o ogromnych przemianach moralnych i kulturowych, które mają miejsce z racji „niezwykłego i globalnego przyspieszenia procesu dążenia do wolności", które Papież opisał jako „jedną z głównych sił napędowych ludzkiej historii". Jan Paweł II nie pozostawił wątpliwości co do tego, że wita, więcej, świętuje ten globalny ruch, który jest „naprawdę jedną z cech wyróżniających naszą epokę". Tak jak w czasach komunizmu, Kościół będzie niezmiennie stał po stronie tych „ludzi, którzy z odwagą i przekonaniem" ryzykują swe życie i swe kariery, aby umożliwić, w sprawiedliwości i wolności, „większy udział w życiu społeczeństwa".

Aby zrozumieć ten fenomen i jego konsekwencje, trzeba jednak – podkreślił Papież – głębiej wejść w istotę polityki i ekonomii. Prezentację takiej fundamentalnej moralnej analizy Papież rozpoczął od zdecydowanej obrony uniwersalności praw człowieka, które nazwał „wewnętrzną strukturą" powszechnego dążenia do wolności. Globalny charakter odwoływania się do podstawowych praw człowieka – stwierdził Papież – to coś więcej niż demograficzna czy polityczna ciekawostka. Jest to raczej kluczowy empiryczny dowód twierdzenia, że prawa te „są odzwierciedleniem uniwersalnych i niezbywalnych wymogów powszechnego prawa moralnego".

Ponadto globalna obrona praw człowieka „mówi nam coś bardzo ważnego" o kondycji ludzkiej u końca wieku egzystencjalnej rozpaczy, a mianowicie że „nie żyjemy w świecie irracjonalnym i pozbawionym sensu". Przeciwnie – „istnieje w nim moralna logika, która rozjaśnia ludzką egzystencję i umożliwia dialog między ludźmi i narodami". To „powszechne prawo moralne zapisane w sercu człowieka" stanowi „swoistą gramatykę", dzięki której po „stuleciu przemocy" może nastąpić „stulecie dialogu".

Obrona podstawowych praw człowieka przez Papieża była zdecydowanym odrzuceniem twierdzeń radykalnego multikulturalizmu. Jednak bezpośrednio po tej obronie uniwersalności nastąpiła sugestywna refleksja nad tym, co Papież nazwał „prawami narodów". W tym miejscu Papież okazał się raz jeszcze wielkim obrońcą pluralizmu przeciw najróżniejszym monizmom: monizmowi sekularystycznemu, nacjonalistycznemu, etnicznemu, ideologicznemu, religijnemu, które z użyciem przemocy dążą do zredukowania kondycji ludzkiej do bezbarwnej uniformizacji.

Papież potwierdził tutaj swe przekonanie o pierwszeństwie kultury wobec polityki i ekonomii, zauważając, że w przypadku Polski to właśnie język, religia i kultura narodowa pozwoliły narodowi polskiemu przetrwać rozbiór Polski jako państwa. W tym miejscu Papież odszedł nawet na chwilę od swego formalnego tekstu i przypomniał swym słuchaczom, że Kościół, w osobie Pawła Włodkowica, rektora Akademii Krakowskiej, już w XV wieku na Soborze w Konstancji bronił praw narodów i kultur uważanych wówczas za niższe – pięć wieków przed tym, jak ONZ zajęta się tą sprawą. Jednak w kontekście „praw narodów" największy wpływ na politykę XXI wieku będzie miało prawdopodobnie nie wypowiedziane głośno poparcie Papieża dla federalizmu i konfederalizmu jako porządków odmiennych od wyczerpanej już idei suwerenności narodowej i jako środka na poradzenie sobie z pluralizmem w sytuacji podobnej do sytuacji narodów na Bałkanach.

Następnie Papież powrócił do kwestii moralnej struktury wolności, dowodząc, że „wolność ma swoją wewnętrzną «logikę», która ją określa i uszlachetnia: jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i w czynieniu prawdy". Twierdzenie, że wolność musi być związana z prawdą moralną, aby nie przerodzić się w samowolę, było oczywiście jednym z centralnych punktów encykliki *Centesimus annus*. Natomiast uwaga o „życiu w prawdzie" była hołdem złożonym przez Papieża byłym dysydentom z Europy Wschodniej, dla których wyrażenie to było streszczeniem ich zakorzenionego w moralności oporu wobec komunizmu.

Główne zagrożenie życia opartego na prawdzie – mówił Papież – pochodzi od utylitaryzmu: doktryny, która określa „zasady moralności nie na podstawie tego, co dobre, ale co przynosi korzyść". Było to niedwuznaczne wyzwanie rzucone przekonaniu, że zasada przyjemności – samopotwierdzenie nieograniczenie autonomicznego „ja" – może stać się moralno-kulturową podstawą rozwiniętych demokracji. Tutaj również – w brutalnie utylitarnym podejściu do polityki – umieścił Papież źródło agresywnego nacjonalizmu w rodzaju tego, który doprowadził do wojny na Bałkanach i Zakaukaziu.

Przeciwstawienie się utylitaryzmowi i dokonywanej w nim redukcji człowieka do przedmiotu, którym można manipulować – kontynuował Papież – domaga się zmiany w podejściu do gospodarki zarówno w krajach rozwiniętych, jak i w rozwijających się. Nawiązując do tematu poruszonego po raz pierwszy w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Papież wezwał kraje Trzeciego Świata do zniesienia „niesprawiedliwych, skorumpowanych i autorytarnych systemów władzy i ustanowienia w ich miejsce rządów opartych na zasadzie uczestnictwa i demokracji". Jednocześnie stosunek krajów rozwiniętych do krajów Trzeciego Świata powinien opierać się na etyce solidarności, która w krajach rozwijających się usiłuje wyzwolić „zdolności twórczego działania, które są cechą wyróżniającą ludzką osobę i źródłem bogactwa narodów". Stwierdzenia te, będące rozwinięciem nauczania encykliki *Centesimus annus* – wydają się potwierdzać odwrót Magisterium od dziwnego materializmu, który czasami pojawiał się w społecznym nauczaniu Kościoła w pierwszej fazie jego rozwoju.

Następnie Papież zwrócił się do swego gospodarza – Organizacji Narodów Zjednoczonych. Stolica Święta jest być może najbardziej konsekwentnym obrońcą ONZ od momentu jej założenia. Oczywiście, Ojciec Święty zdaje sobie dobrze sprawę z tego, jak dziś funkcjonuje ta organizacja. Ojciec Święty wie, że biurokracja ONZ i jej agencje (jak np. Światowa Organizacja Zdrowia) są przesiąknięte korupcją. Wie o próbie opanowania przez międzynarodową lewicę obyczajową, wspomaganą i finansowaną przez biurokrację ONZ, konferencji ludnościowej w Kairze w 1994 roku, „szczytu społecznego" w Kopenhadze w 1995 roku oraz niedawnej konferencji w Pekinie poświęconej kobietom. Jako przywódca fali oporu, która w dużej mierze udaremniła próbę ogłoszenia rewolucji seksualnej – w stylu Hollywoodu i Sztokholmu – treścią podstawowych praw człowieka, Papież dobrze wiedział, do kogo mówi w Zatoce Żółwi. Jako ktoś, kto wie, że jego wysiłki pokojowe na Bałkanach udaremniane były nieraz przez ONZ, Jan Paweł II zdaje sobie również sprawę, że organizacja ta nie zawsze wypełnia podstawowy mandat swej Karty: „bronić ludzkość przed plagą wojny".

Stwierdzenie Papieża, że ONZ „musi wznosić się ponad model bezdusznej instytucji typu administracyjnego i stawać się ośrodkiem moralnym, w którym wszystkie narody świata będą się czuły jak u siebie w domu, rozwijając wspólną świadomość tego, iż stanowią – by tak rzec – jedną «rodzinę narodów»", powinno być odczytane jako uprzejmie wyrażone zastrzeżenie co do planów Boutrosa Boutrosa-Ghali chcącego przekształcić ONZ w rząd światowy i łagodna sugestia, że ONZ mogłaby dążyć do czegoś bardziej pożytecznego i łatwiej osiągalnego – do przekształcenia się w forum, w ramach którego świat mógłby prowadzić racjonalną debatę nad moralną istotą kulturowych, społecznych, politycznych i ekonomicznych kwestii, których rozwiązanie zadecyduje o kształcie XXI wieku.

Obszerne zakończenie przemówienia Papieża było godnym uwagi wyznaniem wiary w końcu straszliwego stulecia. Przyglądając się ironii i tragedii późnej nowożytności – okresu, który człowiek rozpoczął „ufnym przekonaniem o swojej «dojrzałości» i «autonomii»", a kończy „z uczuciem lęku przed sobą samym, przestraszony tym, co sam jest w stanie uczynić, przerażony przyszłością" – Papież mimo wszystko powraca do słów, które stały się refrenem jego pontyfikatu: „Nie lękajcie się!"

W innym kontekście mogłoby się to wydać pobożnym życzeniem, wyrazem płytkiego optymizmu. Jednak Ojciec Święty natychmiast odróżnił optymizm od religijnej nadziei. Płytki optymizm jest „naiwnym przekonaniem, że przyszłość będzie na pewno lepsza niż przeszłość". Natomiast nadzieja nie jest postawą, lecz teologiczną cnotą opartą na wierze, a siłę swą czerpie „z ukrytego sanktuarium sumienia, w którym «człowiek przebywa sam z Bogiem»" – jak mówi *Gaudium et spes*.

Ojciec Święty zakorzenił swój optymizm w chrystologii – co było niespodzianką dla tych, którzy przyzwyczaili się do tego, że w wypowiedziach Stolicy Apostolskiej na forum ONZ unika się słowa „Jezus". „Fundamentem mojej nadziei i ufności – stwierdził Papież – jest Jezus Chrystus, którego dwutysiąclecie urodzin będziemy obchodzić u za-

rania nowego millenium". Ale chrześcijańska nadzieja – kontynuował Jan Paweł II – na mocy swego źródła nie jest sekciarska i swej natury: „Jezus Chrystus jest dla nas wcielonym Bogiem, który wszedł w dzieje ludzkości. Właśnie dlatego chrześcijańska nadzieja wobec świata i jego przyszłości ogarnia każdego człowieka". Ojciec Święty potwierdził tym samym podstawę tolerancji religijnej i wskazał na teologiczne uzasadnienie zaangażowania Kościoła w dzieło miłosierdzia i dzieło tworzenia pluralizmu dialogu w miejsce kakofonii pluralizmu.

Odpowiedzią na strach, który sparaliżował ludzką wyobraźnię w XX wieku, jest zatem „wspólny trud budowania cywilizacji miłości, wzniesionej na fundamencie uniwersalnych wartości – pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności". Duszą tej cywilizacji miłości jest „kultura wolności: wolności jednostek i narodów, przeżywanej w duchu ofiarnej solidarności i odpowiedzialności". Budując cywilizację miłości – zakończył Papież – „przekonamy się, że łzy naszego stulecia przygotowały ziemię na nową wiosnę ludzkiego ducha".

W tym momencie, gdy rozległy się oklaski i niejedna łza wdzięczności popłynęła na tej sali, jak i poza nią, stało się jasne, że świat słuchał właśnie swego moralnego i duchowego przywódcy.

GOŚCINNE SPOŁECZEŃSTWO

Podczas mszy św. dla diecezji New Jersey, odprawionej na zalanym deszczem Stadionie Gigantów wieczorem 5 października, Jan Paweł II przedstawił swą moralną wizję „życia w prawdzie" poprzez obraz Ameryki jako „gościnnego społeczeństwa".

Dziennikarze, którzy chętnie zatrudniliby Papieża do kampanii przeciw „gingrichizmowi" (polityce prowadzonej przez Newta Gringricha, przywódcę większości republikańskiej w Kongresie – przyp. J. M.), w większości nie zauważyli znaczenia tej metafory, którą Papież świadomie zaczerpnął z klasycznej retoryki „ruchu za życiem". W tych kręgach, jak w homilii papieskiej, obraz „gościnnego społeczeństwa" ilustruje dwie sprawy. Po pierwsze, zgoda na aborcję, poprzez nieuzasadnione zamykanie granic wspólnoty tych, za których podejmujemy wspólną odpowiedzialność, odwraca trajektorię amerykańskiej historii. Po drugie, zgoda na aborcję, oprócz śmiertelnych konsekwencji dla nie narodzonych i degradującego wpływu na kobiety i mężczyzn, ma poważne konsekwencje p u b l i c z n e w odniesieniu do natury amerykańskiego prawa i amerykańskiego społeczeństwa. Nie było również przypadkiem, że Ojciec Święty poprzez obraz „gościnnego społeczeństwa" połączył kwestię aborcji z rosnącą falą propagandy eutanazji i z imperatywem solidarności z poważnie upośledzonymi oraz tymi wszystkimi, którzy w kategoriach utylitarystycznych, są „ciężarem społeczeństwa".

Oczywiście, „gościnne społeczeństwo" jest również społeczeństwem, które żyje w solidarności z ubogimi i z imigrantami. Jednak próba interpretacji tego obrazu jako narzędzia w wojnie przeciw reformie pomocy społecznej i prawa o imigracji wydaje się nieuzasadniona. Chociaż niektórym dziennikarzom i komentatorom (takim jak np. ks. Richard McBrien i były gubernator Mario Cuomo) oraz niektórym aktywistom Katolickich Dzieł Miłosierdzia

trudno to zrozumieć, liberałowie nie mają monopolu na współczucie dla ubogich i nowo przybyłych. Współczucie jest klasyczną cnotą chrześcijańską i wszyscy chrześcijanie zobowiązani są do solidarności z najmniejszymi braćmi Pana.

Pytanie, które Papież stawia konsekwentnie, brzmi: jak wyrażać to współczucie? Według Jana Pawła II, surowego krytyka „państwa opiekuńczego", nie chodzi o wprowadzanie programów, które tworzą i utrwalają zależność od pomocy społecznej. Chodzi o uzdolnienie ubogich do uczestnictwa w życiu gospodarczym, społecznym i politycznym. Co do tego zaś, że wysiłki te powinny być podejmowane raczej przez instytucje pośrednie społeczeństwa obywatelskiego niż przez megastruktury państwowe, uważni czytelnicy *Centesimus annus* nie będą mieli wątpliwości.

Jan Paweł II nie twierdzi, że Kościół posiada techniczne rozwiązania kwestii reformy opieki społecznej i imigracji. Zachęca Amerykanów do wielkoduszności serca i ducha. Wzywa nas do spojrzenia w oczy naszemu strachowi przed „drugim". Wzywa nas do zachowania klasycznej amerykańskiej tradycji gościnności wobec obcych. Nie sądzi jednak, że właściwym zadaniem Kościoła jest tworzenie praw. Byłoby dobrze, aby niektórzy z jego braci naśladowali tę skromność.

Ojciec Święty szczególnie dobitnie wyraził swój chrystologiczny humanizm i jego moralne wyzwanie dla Ameryki 8 października w Baltimore. „Ewangelia Jezusa Chrystusa – mówił Papież – nie zależy od prywatnych opinii, nie jest nieosiągalnym duchowym ideałem ani zwykłym programem indywidualnego rozwoju". Raczej „Ewangelia jest mocą, która może przemienić świat", ponieważ w Ewangelii spotykamy „żywą Osobę Jezusa Chrystusa [...] który objawia nam najgłębszy sens naszego człowieczeństwa i wzniosłe przeznaczenie, do którego powołana jest cała ludzka rodzina".

Pomimo tego – kontynuował Papież – niektórzy chrześcijanie obawiają się i nawet tracą nadzieję w obliczu zła, które Bóg zdaje się dopuszczać, i wobec niedostatku naszych możliwości w stawianiu czoła temu wszystkiemu, co dehumanizuje człowieka. Chrześcijaństwo nie może jednak istnieć bez krzyża. A zatem odpowiedzią na to, co wydaje się naszą uciążliwą zależnością od Boga, jest uznanie, że „nie ma takiego zła, któremu Chrystus nie stawiłby czoła razem z nami. Nie ma takiego wroga, którego by Chrystus jeszcze nie pokonał. Nie ma takiego krzyża, którego by Chrystus jeszcze za nas nie poniósł i którego nie niósłby teraz razem z nami. Po drugiej zaś stronie każdego krzyża odkrywamy nowość życia w Duchu Świętym, to nowe życie, które osiągnie swoją pełnię w zmartwychwstaniu".

Tego właśnie – mówił Papież – chrześcijanie powinni pilnie uczyć świat.

Co do Ameryki – wyzwanie, wobec którego dzisiaj stoi, to „odnaleźć pełnię wolności w prawdzie". To zaś można uczynić, jeśli ten głęboko, chociaż różnorodnie religijny naród stanie jeszcze raz wobec pytania wymownie postawionego w momencie wielkiego kryzysu w dziejach Ameryki. Papież Jan Paweł II w Baltimore powiedział: „Sto trzydzieści lat temu prezydent Abraham Lincoln zapytywał, czy naród «poczęty w wolności i przywiązaniu do idei, że

wszyscy ludzie zostali stworzeni równi», może się «długo ostać». Pytanie prezydenta Lincolna pozostaje w mocy również dla obecnego pokolenia Amerykanów. Demokracja nie może się ostać bez powszechnego uznania pewnych moralnych prawd o człowieku i ludzkiej wspólnocie. Podstawowe pytanie, stojące przed demokratycznym społeczeństwem, jest następujące: «w jaki sposób mamy żyć razem?» Czy społeczeństwo szukające odpowiedzi na to pytanie może odrzucić prawdę moralną i rozumowanie w kategoriach moralnych? Czy mądrość biblijna, która odegrała tak ważną rolę formacyjną w okresie powstawania waszego kraju, może zostać wykluczona z tej debaty? Czyż nie znaczyłoby to, że konstytutywne elementy państwa amerykańskiego nie mają żadnej normatywnej treści, a są jedynie formalną szatą, za którą kryją się podlegające zmianom opinie? Czyż nie znaczyłoby to, że dziesiątki milionów Amerykanów nie mogłyby już wnosić wkładu swoich najgłębszych przekonań w proces kształtowania życia publicznego? Jest to z pewnością ważne dla Amerykanów, aby prawdy moralne, dzięki którym wolność jest możliwa, były wciąż na nowo przekazywane kolejnym pokoleniom. Każde pokolenie Amerykanów musi wiedzieć, że wolność polega nie na tym, że człowiek czyni, co mu się podoba, ale że ma prawo czynić to, co powinien".

Podczas swego pontyfikatu Jan Paweł II nabrał głębokiego szacunku dla tego, co na lotnisku w Newark nazwał „niezwykłą ludzką epopeją, którą są Stany Zjednoczone". W sposób niecodzienny dla intelektualisty z Europy Ojciec Święty uchwycił swoisty moralno-filozoficzny charakter aktu założycielskiego Ameryki, charakter, który Jan Paweł II wyraźnie odróżnia od jakobińskiego laicyzmu Rewolucji Francuskiej.

Jednocześnie Ojciec Święty zrozumiał krytykę przedstawioną po raz pierwszy przez Johna Courtneya Murraya (z którym Wojtyła współpracował przy redagowaniu Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*) czterdzieści lat temu. Upadek głównego nurtu protestantyzmu i powstanie sekularystycznej akademii wywołały pojawienie się pustki w sercu amerykańskiej demokracji, która psychologicznie wyraża się w formie kulturowego zaangażowania na rzecz autonomicznego, samostwórczego „ja", a politycznie w pojęciu demokracji amerykańskiej jako czysto proceduralnej republiki. Wydaje się, że Papież nie uważa tej pustki za nieuniknony wynik źle zaplanowanego eksperymentu. W samych tekstach z Baltimore i ze Stadionu Gigantów oraz pomiędzy ich liniami możemy wyczytać sugestię Papieża, że do rozwiązania moralnego i kulturowego kryzysu Ameryki podejść można od spotkania z „prawdą o człowieku" i z prawdą o ludzkich wspólnotach zawartą we współczesnym społecznym nauczaniu Kościoła. Prawda ta – podkreśla Papież – jest znana nie tylko członkom Kościoła, dostępna jest też wszystkim kobietom i mężczyznom dobrej woli.

Mówiąc dużo prościej, lecz nie mniej prawdziwie – Jan Paweł II lubi Amerykę i Amerykanów. Jego uznanie dla „imponującego świadectwa", które Bóg wzbudził w Stanach Zjednoczonych, nie jest zwykłą kurtuazją, lecz uznaniem heroicznej cnoty, której katolicyzm w Ameryce wciąż potrzebuje. Papieska krytyka mniej godnych podziwu

stron naszej współczesnej kultury i wezwanie do umocnienia żywotności Kościoła na każdym szczeblu jego działalności płynęły z serca przyjaciela, ponieważ tylko przyjaciel może zakończyć swe wystąpienie takimi słowami jak te wypowiedziane podczas homilii w Baltimore: „Katolicy Ameryki! Idźcie zawsze za wskazaniami prawdy – prawdy o Bogu, który nas stworzył i odkupił, a także prawdy o człowieku, stworzonym na Boży obraz i podobieństwo oraz przeznaczonym, aby dostąpić chwalebnego spełnienia w przyszłym królestwie. Zawsze bądźcie wiarygodnymi świadkami prawdy. «Rozpalcie w sobie charyzmat Boży», który został wam udzielony w chrzcie. Rozjaśnijcie jego płomieniem wasz naród i cały świat. Amen".

HERMENEUTYKA WIZYTY PAPIEŻA

Relacje z wizyty Papieża były dużo obszerniejsze i dużo bardziej przyjazne niż w czasie wizyty w 1987 roku czy podczas Międzynarodowego Dnia Młodzieży w Denver. Rzeczywiście, samokrytyka mediów z racji ich niedostatków w Denver (wyrażona przez Petera Steinfelsa w „New York Times" i E.J. Dionne'a Jr. w „Washington Post") pomogła w stworzeniu klimatu do znacznie lepszego informowania o papieskiej pielgrzymce. Słowa uznania należą się również Davidowi Show z „Los Angeles Times", który w czterech artykułach z 1994 roku dowodził, że prasa amerykańska mija się z fenomenem Jana Pawła II z powodu swej obsesji seksem i kościelną polityką. Pomógł tu również papieski bestseller *Przekroczyć próg nadziei* z 1994 roku – przez to, że przedstawił szerszej publiczności Wojtyłę jako człowieka, chrześcijanina i filozofa.

Oczywiście, znane podejrzenia wywołały znane narzekania. I tak ks. Andrew Greeley już przed wizytą stwierdził, że nie ma ona znaczenia, co jednak nie przeszkodziło mu w komentowaniu jej w telewizji. S. Maureen Fiedler powiedziała wielu reporterom, że Papież jest w gruncie rzeczy mizogynistą, który nie słucha kobiet, jednak efekt tego narzekania został stępiony przez podjętą przez Papieża zdecydowaną obronę praw kobiet w czasie przygotowań do wrześniowej konferencji w Pekinie. Na szczęście Frances Kissling, z rzekomo katolickiej organizacji „Catholics for a Free Choice", nie otrzymała tyle czasu na antenie i tyle miejsca w gazetach, co w czasie poprzednich wizyt Papieża; można tylko przypuszczać – i mieć nadzieję – że jej sponsorzy są niezadowoleni.

Duża część prasy uległa swego rodzaju mentalności stada co do rzekomej ostrej krytyki republikańskiego Kontraktu dla Ameryki przez Papieża – pomimo faktu, że słowa „reforma opieki społecznej", a tym bardziej „Kontrakt dla Ameryki" nigdy nie padły z ust Papieża. Potrzeba zatem jeszcze dużo pracy, aby nawet najbardziej pojętni reporterzy i komentatorzy zrozumieli, że społeczne nauczanie Jana Pawła II, będąc wyzwaniem dla lewicowej logiki autonomii, nie mieści się w żadnych gotowych partyjnych kategoriach Ameryki. Prasa nie zauważyła również tego, jak administracja Clintona, wspomagana przez ambasadora Stanów Zjednoczonych przy Stolicy Apostolskiej Raymonda Flynna, usiłowała manipulować zarówno spotkaniami prezydenta z Papieżem, jak i wypowiedziami Papieża –

co wyszło na szytą grubymi nićmi próbę zatrudnienia Jana Pawła II w roli kapelana w kampanii prezydenckiej Clintona i Gore'a. Interesujące mogłoby być również ustalenie, dlaczego konferencja prasowa prezydenta Clintona poświęcona Bośni rozpoczęła się dokładnie w momencie, w którym Papież rozpoczął swoje przemówienie w Organizacji Narodów Zjednoczonych, zajmując w ten sposób pierwsze piętnaście minut przemówienia Papieża w transmisji sieci CNN. Złe planowanie? Czy może coś gorszego?

W całości jednak relacje z wizyty były mniej więcej tak dobre, jak można tego było racjonalnie oczekiwać po mediach z właściwymi im przesądami. „Wall Street Journal" nadal dawał dowody tego, że jego komentatorzy rozumieją przesłanie Jana Pawła II i doceniają to, co wnosi on do publicznej debaty. „New York Times" publikował obszerne fragmenty, a w kilku przypadkach pełne teksty homilii i przemówień Papieża (dostarczając przez to na swych łamach dowodów przeciw tym swoim dziennikarzom, którzy interpretowali wizytę Papieża używając klucza: „Wojtyła kontra Gingrich"). Było nawet kilka przełomów: baltimorski „Sun", który na pewno nie uprawia apologii Papieża, miał rację twierdząc, że na Stadionie Gigantów Ojciec Święty chciał na nowo postawić kwestię aborcji jako kwestię dotyczącą praw obywatelskich.

KU TRZECIEMU MILLENNIUM

Wielki jubileusz roku dwutysięcznego jest ciągle bliski myślom Papieża, i to właśnie ten horyzont kształtował przesłanie, które Ojciec Święty przywiózł do USA i do ONZ. Wobec świata, mężów stanu, biurokratów, politykierów i zwykłych łotrów zebranych przed nim na Zgromadzeniu Ogólnym Jan Paweł II wezwał do wielkiego publicznego dialogu o kulturze wolności, której żywotność jest istotna, jeśli dwudziestowieczne odrzucenie zobowiązania politycznego nie ma doprowadzić do tragedii: do ukucia nowych kajdanów, które zniewolą ludzkiego ducha. W swym przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego Papież wydawał się głęboko poruszony okropnościami wieku XX – co nie jest dziwne zważywszy jego własne doświadczenie nazizmu i komunizmu oraz jego żywą świadomość prześladowań, jakie Kościół cierpi dzisiaj. Jednak ten niezwykły człowiek, który wiele razy spoglądał w jądro naszej współczesnej ciemności, zachowuje swą wiarę w człowieka, ponieważ wierzy w Boga i w Chrystusa, który wyzwolił naszą wolność z więzów naszych pasji. U końca wieku, w którym religia miała zniknąć, Biskup Rzymu mówi do człowieka i broni sprawy człowieka tak, jak nikt inny na świecie. To cud i zupełnie niezasłużone błogosławieństwo.

Co do Kościoła w Ameryce – Papież nie przybył po to, aby czynić wyrzuty, lecz po to, aby dodać odwagi. Przybył, aby dodać odwagi tym wszystkim, którzy chcą wyjść poza „Catholic Lite" (tj. katolicyzm brany lekko – przyp. J.M.) poprzez odnowę katolickiej edukacji opartej na *Katechizmie Kościoła Powszechnego*; aby zachęcić do nowego zaangażowania i wzmożenia chrześcijańskiego miłosierdzia; aby zachęcić nas wszystkich do „zdecydowanej odpowiedzi na chrześcijańskie powołanie do świętości i służby". Dla Ameryki mocno

zatroskanej z powodu deficytu charakteru w głęboko podzielonym społeczeństwie Jan Paweł II przywiózł również zachętę przyjaciela, który przypuszcza, że w amerykańskim eksperymencie pozostało jeszcze wiele moralnej żywotności. I myślę, że tym razem jego słowa, wyzwania, wypowiedziane w czasie amerykańskiego dialogu, mają dużo większe szanse, aby być nie tylko usłyszane, ale i przyjęte.

Tłum. z jęz. angielskiego
Jarosław Merecki SDS

Cezary RITTER

SPRAWY WEWNĘTRZNE?

Czy demokratyczne państwo prawa jest przeznaczeniem współczesnych społeczeństw? Niewątpliwie ostatnie kilkadziesiąt lat naznaczone było wyraźnym dążeniem narodów ku demokracji. W latach 1974-1990 około trzydzieści państw w różnych częściach świata odrzuciło reżimy dyktatorskie (najczęściej wojskowe o charakterze prawicowym) bądź totalitarne (najczęściej komunistyczne), wybierając demokratyczną drogę organizowania życia politycznego. Znany amerykański politolog Samuel P. Huntington określił ten proces mianem „trzeciej fali demokratyzacji". Autor ten przypomina, że dwie poprzednie „fale demokratyzacji" (pierwsza z nich sięga XIX wieku) przyniosły wielu krajom – zwłaszcza Europy Zachodniej i Ameryki Północnej – stabilne systemy liberalnej demokracji. Pojawiały się jednak również „fale odwrotu od demokracji", powroty do dyktatury czy do rządów autorytarnych. I o tych falach odwrotu należy dziś pamiętać.

Trzeba się zatem zastanowić – w ślad za Huntingtonem – jakie są dziś szanse i jakie przeszkody dla demokracji. W Polsce takich dyskusji o szansach i zagrożeniach polskiej demokracji mamy bardzo wiele. Różnych punktów widzenia, ocen, diagnoz i prognoz – bez liku. Kiedy się ich słucha, to jest trochę tak, jak w anegdocie przytaczanej przez prof. Stefana Swieżawskiego: po wykładzie z historii filozofii student powiada do swojego kolegi: „Najgorsze jest to, że nie wiadomo, komu przyznać rację". Być może zresztą – w myśl przekonania, że ostatecznie nikt z nas nie jest posiadaczem prawdy (zwłaszcza zaś całej prawdy) – dobre racje są rozdzielone między różnych uczestników dyskusji. Ostatecznie wejście w spór w imię dobrych racji jest jednym ze sposobów realizowania dobra wspólnego. Stąd też dbałość o racjonalność publicznych debat jest niczym innym, jak właśnie roztropną troską o dobro wspólne.

Niektórzy uczestnicy dyskusji zwracają uwagę na międzynarodowy kontekst kształtowania się demokracji w Polsce. Dobrze znane są na przykład liczne wypowiedzi Jana Nowaka-Jeziorańskiego, który począwszy od 1989 roku przypominał Polakom, że stanęli w obliczu niepowtarzalnej szansy suwerennego kształtowania swojego narodowego bytu. Takich szans w przeciągu ostatnich dwustu lat historia nie darowała nam zbyt wiele. Po wydarzeniach 1989 roku układ stosunków międzynarodowych, w tym również w najbliższym otoczeniu Polski, zaczął nam sprzyjać. Cokolwiek sądzić o słabościach demokracji w naszym regionie, staliśmy się demokratycznym państwem w otoczeniu również demokratycznych państw. W podobnym duchu wypowiadał się Zbigniew Brzeziński. W kontekście polskich starań o wejście do NATO stwierdził nawet, że od naszej obecności w tych strukturach ważniejsze jest właśnie to, abyśmy żyli w otoczeniu niepodległych, demokratycznych państw. Miał tu głównie na myśli naszych wschodnich sąsiadów, jak Ukraina czy Białoruś.

Oczywiście, starania Polski o wejście do NATO, jak również dążenie do integracji z Unią Europejską wiążą się z przekonaniem, że powinniśmy być związani z jakąś większą siłą polityczną i gospodarczą oraz że siła ta znajduje się na Zachodzie. W polityce siła jest wartością. Twierdzenie to można jednak rozmaicie interpretować. Po pierwsze, w ten sposób, iż siła winna być podpo-

rządkowana wartościom. Kiedy po zakończeniu II wojny światowej grupa polityków europejskich – głównie niemieckich i francuskich, narodów niedawno sobie wrogich – tworzyła Europejską Wspólnotę Węgla i Stali, to u podstaw tego przedsięwzięcia leżało przekonanie, że stworzenie wspólnej siły gospodarczej będzie służyło wspólnemu pokojowi, polityce pokojowej. Dla takich polityków, jak Schuman i Adenauer, tworzenie pewnych struktur polityczno-gospodarczych było drogą do urzeczywistnienia określonych wartości. Ich wizja Europy miała charakter przede wszystkim kulturowy.

Jednak wizja ta uległa deformacji. Kolejne pokolenia polityków, a także samych społeczeństw Zachodu, coraz bardziej koncentrowały się właśnie na strukturach gospodarczych i dobrach materialnych, które z wyraźnym powodzeniem udało się w ramach rynku wytworzyć. One to stały się z czasem wartościami dominującymi, by nie rzec – jedynymi. Doszło nawet do tego, że w takim typie organizacji społeczeństwa upatrywano alternatywy dla marksistowskiego socjalizmu. Jan Paweł II analizując poszczególne porządki społeczno-polityczne, konkurencyjne wobec marksizmu, pisał: „Inną praktyczną formę odpowiedzi na komunizm stanowi społeczeństwo dobrobytu albo społeczeństwo konsumpcyjne. Dąży ono do zadania klęski marksizmowi na terenie czystego materializmu, poprzez ukazanie, że społeczeństwo wolnorynkowe może dojść do pełniejszego aniżeli komunizm zaspokojenia materialnych potrzeb człowieka, pomijając przy tym wartości duchowe" (*Centesimus annus*, nr 19). Wartości się tu nie zwalcza, raczej się je ignoruje, tak że w końcu na „placu publicznym" ustępują one miejsca interesom, czyli grze sił.

W roku 1989 kraje Europy Środkowo-Wschodniej zaczęły odzyskiwać swą suwerenność, Europa Zachodnia zaś przeżyła chwile fascynacji „siłą bezsilnych", oddając cześć wartościom duchowym. Wyrazem tego było odegranie pod Bramą Brandenburską w Berlinie IX symfonii Ludwiga van Beethovena, ze szczególnym uwzględnieniem *Ody do radości*. Obecnie jednak wszystko zdaje się wracać w stare koleiny. Ludzie zajęli się swoimi codziennymi sprawami, o co trudno mieć do nich pretensję. Gorzej, że i politycy powracają do swych dawnych przyzwyczajeń. Jak z właściwą swojemu urzędowi roztropnością zauważył Jan Paweł II, socjalizm upadł, lecz „pytanie, na które bezskutecznie próbował odpowiedzieć, pozostaje wciąż aktualne". Częścią tego wciąż aktualnego pytania jest problem narodów odkrywających (nie bez dramatycznych nieraz trudności) swą podmiotowość. Okazało się – ku zdumieniu wielu z nas – że nie ma narodu jugosłowiańskiego, lecz są Słoweńcy, Chorwaci, Serbowie, Bośniacy... Dla wielu polityków w Europie i w Ameryce pojawienie się „nowych" narodów i państw na międzynarodowej scenie politycznej stanowi, jak się wydaje, nie chciany problem. Skoro jednak już się pojawił, należy go zagospodarować. Coraz liczniejsze symptomy wskazują na to, iż odbywa się to na zasadzie „gry interesów" lub – jak kto woli – „równowagi sił". Oto Rosja została niedawno przyjęta do Rady Europy w Strasburgu. Według deklaracji Rady Europy biletem wstępu do tego zgromadzenia jest poszanowanie praw człowieka w państwie, które się o to członkostwo ubiega. Jak widać jednak na przykładzie Rosji, prawa człowieka odróżnia się bardzo wyraźnie od spraw wewnętrznych danego państwa. Łamanie praw człowieka w Czeczenii zostało uznane za wewnętrzną sprawę Rosji. Problem w tym, że takich spraw, które Rosja gotowa jest uznać za swoje sprawy wewnętrzne, jest dość dużo. Niektóre z nich dotyczą Polski. Na przykład wejście Polski do NATO do takich spraw wyraźnie należy.

Byłoby jednak niesprawiedliwością jednostronne zarzucanie Rosji traktowania żywotnych dla innych narodów problemów jako swych spraw wewnętrznych. Jeśli tak się dzieje, to z wyraźnym przyzwoleniem czy wręcz współudziałem mocarstw Zachodu, głównie USA i Niemiec. Właśnie w duchu równowagi sił. Podczas niedawnej wizyty kanclerza Kohla w Moskwie zarówno kanclerz, jak i prezydent Jelcyn chętnie mówili o przyjaźni między nimi i ich narodami. Dla wszystkich – zwłaszcza w Polsce, ale chyba nie tylko – było jasne, że słowo „przyjaźń" należy tu rozumieć: „równowaga sił" oraz „podział wpływów i interesów". Natomiast prawa człowieka i związane z nimi prawa narodu (które – jak stwierdza Jan Paweł II – „są niczym innym, jak «prawami człowieka» wyniesionymi na szczególny poziom życia wspólnotowego") coraz rzadziej

bywają dziś podstawą rzetelnej, czyli sprawiedliwej debaty w stosunkach międzynarodowych. Zaznacza się raczej tendencja, dla której prawa słabszych są sprawą wewnętrzną silniejszych.

Na międzynarodowej scenie politycznej brakuje dziś mężów stanu o takiej wizji wspólnoty międzynarodowej, która byłaby kontynuacją dziedzictwa Schumana i Adenauera. Wyłomem w tym względzie pozostaje głos Stolicy Apostolskiej. Na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych Jan Paweł II mówił niedawno: „Podstawowym założeniem praw narodu jest z pewnością jego prawo do istnienia: nikt więc – ani państwo, ani inny naród, ani organizacja międzynarodowa – nikt nigdy nie jest upoważniony do stwierdzenia, że konkretny naród nie zasługuje na istnienie. To fundamentalne prawo do istnienia niekoniecznie musi pociągać za sobą suwerenność państwową, ponieważ możliwe są rozmaite formy prawnego zjednoczenia różnych narodów [...]. W pewnych okolicznościach historycznych zjednoczenie narodów może się okazać godne polecenia, ale tylko pod warunkiem, że dzieje się to w klimacie prawdziwej wolności, zagwarantowanej swobodą samostanowienia ludów, których to dotyczy" (Jan Paweł II, *O prawa narodów*, nr 8).

Wracam do postawionego na początku pytania: czy demokratyczne państwo prawa jest przeznaczeniem współczesnych społeczeństw? Odpowiedź uzależniona jest od tego, czy współczesne państwa, zwłaszcza te silne, oraz organizacje międzynarodowe potrafią uszanować podmiotowość i suwerenność narodów. Jeżeli demokracja oznacza poszanowanie praw człowieka i związanych z nimi praw narodu, to w polityce międzynarodowej „fala demokratyzacji" raczej nas nie zalewa. Natomiast coraz pilniej załatwiane są rozmaite „sprawy wewnętrzne".

Mówiąc tu o „sprawach wewnętrznych" i o prawach człowieka nie mogę – w tym miejscu i w tym czasie – nie dotknąć sprawy, która bezpośrednio dotyczy nas, ludzi żyjących dziś w niepodległej Polsce. Chodzi o prawa narodu i prawa człowieka: o ich właściwe rozumienie i właściwą między nimi relację. Chodzi zatem o naszą „sprawę wewnętrzną" i zarazem najbardziej i najgłębiej uniwersalną.

Kilka już lat temu rząd Rzeczypospolitej Polskiej zawarł ze Stolicą Apostolską umowę międzynarodową, zwaną konkordatem, regulującą stosunki między państwem i Kościołem katolickim. Wiadomo, że Kościół był i pozostaje zainteresowany uregulowaniami prawnymi pozwalającymi wspólnocie wierzących na pełny i swobodny udział w życiu publicznym. Jest to tym bardziej ważne, gdy dotyczy kraju o dawnej i głębokiej tradycji chrześcijańskiej, w którym losy narodu i Kościoła są mocno ze sobą związane. Jak głosi Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Kościół nie pokłada swych nadziei „w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową [...] winien mieć jednak zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swojej nauki społecznej, w spełnianiu nieskrępowanie wśród ludzi swego zadania, a także w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz" (nr 76).

Mimo upływu czasu konkordat nie został ratyfikowany przez polski parlament, a jego losy stały się kartą w politycznej grze koalicji rządzącej. Obecny prezydent wycofał z Sejmu projekty wszystkich ustaw tzw. okołokonkordatowych złożonych przez swego poprzednika, twierdząc, że ma „lepsze pomysły". I oto na realizację „lepszych pomysłów" przyszedł czas. Z inicjatywy marszałka Sejmu w dniu 13 marca br. odbyło się spotkanie prezydenta i marszałka z prymasem Polski i nuncjuszem apostolskim w Polsce. Dotychczasowe doświadczenia nie zniechęciły przywódców Kościoła do prowadzenia dialogu w tej ważnej kwestii. Poza tym, jak przekonywał jeden z kościelnych ekspertów, wprawdzie możemy żyć bez konkordatu, ale nie powinniśmy też przyzwyczajać się do swoistego „prawnego nihilizmu", pozostawiając tak ważne uregulowanie prawne nie uregulowanym.

Lecz dzień 13 marca był bogaty w inne jeszcze rozmowy dotyczące „ważnych uregulowań prawnych". Z inicjatywy grupy posłów orientacji lewicowej w tym dniu dyskutowano w Sejmie o możliwości liberalizacji prawa dopuszczającego dokonywanie aborcji – głównie z tzw. względów

społecznych. Jak kilka dni przed debatą zapowiadał w telewizyjnym wywiadzie poseł Unii Pracy prof. Tomasz Nałęcz, intencją inicjatorów było, aby „nie uszczęśliwiać na siłę kobiet macierzyństwem, a nie chcianych dzieci – życiem". Trudno o bardziej czytelną deklarację! Powyższa inicjatywa ustawodawcza cieszy się poparciem prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego: zapowiadał jej poparcie jeszcze w trakcie prezydenckiej kampanii wyborczej i potwierdził je wychodząc z rozmów „okołokonkordatowych" prowadzonych z księdzem prymasem i nuncjuszem apostolskim.

Oglądając w tym dniu „Wiadomości" telewizyjne pomyślałem, że rzeczywiście – my chrześcijanie, wierni Kościoła katolickiego, którego Założyciel oddał swe życie na krzyżu za życie każdego człowieka, którzy jednocześnie jesteśmy i chcemy być pełnoprawnymi obywatelami niepodległej Rzeczypospolitej – nie możemy sobie pozwolić na „nihilizm prawny". W imię tego przekonania Kościół, będąc żywotnie zainteresowany ułożeniem swoich stosunków ze wspólnotą polityczną, „wyrzeknie się korzystania z pewnych praw legalnie nabytych, skoro się okaże, że korzystanie z nich podważa szczerość jego świadectwa" (KDK, nr 76). To wezwanie do złożenia szczerego świadectwa kieruje dziś pod naszym adresem nasz najmłodszy bliźni i współobywatel – Nienarodzony. To wezwanie winniśmy zamienić na troskę o taki kształt naszego prawa, aby on, Nienarodzony, nie musiał lękać się o swoje życie. Chroniąc życie Nienarodzonego, chronimy też siebie – współobywateli demokratycznego państwa prawa – przed „nihilizmem prawnym".

W roku 1955 poeta komunista Adam Ważyk z wielką goryczą pisał w *Poemacie dla dorosłych* o „Polsce nieczłowieczej". Nie trzeba przekonywać, jak wiele się od tamtego czasu zmieniło, są jednak i obecnie dni i wydarzenia, które to określenie poety przywodzą nieodparcie na myśl.

Lublin, 20-21 III 1996 roku

Maria FILIPIAK

KOŚCIÓŁ WOBEC WSPÓŁCZESNEJ KULTURY
Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1995

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 1574
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
XV (1992) t. 2, ss. 1119
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań, Warszawa 1987, ss. 220

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań, Warszawa 1985, ss. 875

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań, Warszawa 1986, ss. 924

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *Inteligencja i poszukiwanie naukowe w służbie Boga i człowieka* (Do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca, 8 XII), NP I, s. 135-139; toż: *L'inteligenza e la ricerca al servizio di Dio e dell'uomo*, IGP I, s. 297-303.

1979

2. *Uniwersytety katolickie w pasterskiej trosce o kulturę* (Do przedstawicieli katolickich uniwersytetów świata, Rzym, 24 II), NP II, 1, s. 180-182; toż: *Le Università cattoliche per una pastorale della cultura*, IGP II, 1, s. 444-447.

3. Encyklika *Redemptor hominis* [zwł. numery 13-17] (4 III), NP II, 1, s. 231-267; toż: *„Redemptor hominis"*, IGP II, 1, s. 550-609.

4. *Inspiracja chrześcijańska w kulturze polskiej* (Do młodzieży, 3 VI), NP II, 1, s. 611-613; toż: *L'ispirazione cristiana nella cultura polacca*, IGP II, 1, s. 1407-1409.

5. *Wkład Kościoła do postępu kultury* (Audiencja generalna, 18 VII), NP II, 2, s. 33-36; toż: *Il contributo della Chiesa al progresso della cultura*, IGP II, 2, s. 69-72.

1980

6. *Wolność, prawda, służba człowiekowi* (Do świata uniwersyteckiego, Kinszasa, 4 V), NP III, 1, s. 473-477; toż: *L'amore ardente della verità ispiri la gioia della ricerca*, IGP III, 1, s. 1119-1126.

7. *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w siedzibie UNESCO, 2 VI), NP III, 1, s. 726-736; toż: *L'integrale umanità dell'uomo si esprime nella cultura*, IGP III, 1, s. 1636-1655.

8. *W dziele kultury Bóg sprzymierzył się z człowiekiem* (Rio de Janeiro, 1 VII), NP III, 2, s. 9-12; toż: *Nell'opera della cultura Dio ha fatto alleanza con l'uomo*, IGP III, 2, s. 18-23.

1981

9. *Nauka – sumienie* (Do przedstawicieli Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych w Hiroszimie, 25 II), NP IV, 1, s. 264-269; toż: *Responsabilità della scienza e della tecnologia*, IGP IV, 1, s. 540-549.

10. *Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy* (Do uczestników kolokwium, 6 XI), NP IV, 2, s. 246-248; toż: *Cristo per salvare l'Europa e il mondo da ulteriori catastrofi*, IGP IV, 2, s. 566-571.

11. *Dziedzictwo i posłannictwo* (Do uczestników Kongresu „Kryzys Zachodu", 12 XI), NP IV, 2, s. 263-267; toż: *L'importanza dell'eredità spirituale dell'Europa per il suo avvenire*, IGP IV, 2, s. 610-613.

12. *Żeby Polacy mogli kształtować swoją przyszłość w oparciu o własną kulturę* (Do Polaków, 31 XII), NP IV, 2, s. 563-564; toż: *Concreto offerto al Papa da un'orchestra sinfonica polacca*, IGP IV, 2, s. 1278-1280.

1982

13. *Fede e cultura elevano il lavoro a valore di salvezza cristiana* [Wiara i kultura wynoszą pracę do wartości zbawienia chrześcijańskiego] (Do uczestników Krajowego Kongresu Ruchu Kościelnego na Rzecz Zaangażowania Kulturowego, 16 I), IGP V, 1, s. 129-134.

14. *Kultura i perspektywy przyszłości świata* (Spotkanie z intelektualistami, Coimbra, 15 V), ORpol. 3(1982) nr 5, s. 14-15; toż: *La cultura è per l'elevazione dell'uomo e per lo sviluppo della collaborazione tra i popoli*, IGP V, 2, s. 1690--1705.

15. *Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury* (List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli, 20 V), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 159-165; toż: *Giovanni Paolo II istituisce il Pontificio Consiglio per la Cultura*, IGP V, 2, s. 1775-1781.

16. *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie* (Do uczestników sympozjum, 5 X), ORpol. 3(1982) nr 10, s. 24-25; toż: *La crisi della cultura europea è la crisi della cultura cristiana*, IGP V, 3, s. 689-696.

17. *Wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi – warunkiem prawdziwego rozwoju kultury* (Do naukowców, Madryt, 3 XI), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 188-197; toż: *Libertà, cooperazione, universailità, servizio dell'uomo, condizioni per il vero avanzamento della cultura*, IGP V, 3, s. 1094-1103.

1983

18. *Kościół – twórcą kultury w stosunkach z dzisiejszym światem* (Do członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 18 I), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 198-205; toż: *La Chiesa creatrice di cultura nel suo rapporto con il mondo moderno*, IGP VI, 1, s. 147-154.

19. *Nieodzowne posłannictwo uniwersytetu w dzisiejszym społeczeństwie* (Orędzie do środowisk uniwersyteckich, 7 III), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 206-212; toż: *L'indispensabile missione dell'università nella società contemporanea*, IGP VI, 1, s. 640-645.

20. *Świat kultury i sztuki jest powołany do budowania człowieka* (Podczas Kongresu Eucharystycznego, Mediolan, 21 V), ORpol. 4(1983) nr 5-6, s. 16-17; toż: *Il mondo della cultura e dell'arte è chiamato a costruire l'uomo*, IGP VI, 1, s. 1321-1325.

21. *Formowanie sumień zadaniem przedstawicieli świata kultury* (Do intelektualistów europejskich, Rzym, 15 XII), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 234-240; toż: *Anche gli uomini di cultura sono coinvolti solidalmente in un impegno profetico di formazione di coscienze sensibili e capaci di dire „no" all'odio, alla violenza, al terrore*, IGP VI, 2, s. 1352-1360.

1984

22. *Czego Kościół oczekuje od najmłodszej instytucji Kurii Rzymskiej?* (Audiencja dla Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 16 I), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 25; toż: *Il Papa invita le nuove generazione a costruire una cultura della pace*, IGP VII, 1, s. 102-106.

23. *Istnieje – trzeba to stwierdzić bez lęku – chrześcijańska koncepcja kultury* (Audiencja generalna, 8 II), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 246-249; toż: *„La cultura cristiana esiste e non dobbiamo temere di affermarlo"*, IGP VII, 1, s. 259-261.

24. *Dialog między Kościołem i kulturą dla jutra ludzkiego* (Do przedstawicieli świata kultury, Seul, 5 V), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 258-263; toż: *Il dialogo tra Chiesa e cultura fondamentale per il futuro dell'uomo*, IGP VII, 1, s. 1264-1269.

25. *Prawda decyduje o wolności nauki* (Przemówienie na uniwersytecie we Fryburgu, 13 VI), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 270-275; toż: *La testimonianza dei cristiani di oggi esige una rinnovata intelligenza di Dio*, IGP VII, 1, s. 1711-1718.

1985

26. *Misja ewangelizacji kultury* (Do Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 15 I), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 276-279; toż: *Il dialogo Vangelo-culture promuove la civiltà dell'amore*, IGP VIII, 1, s. 97-100.

27. *Kultura miejscem spotkania Narodu z samym sobą* (Do polskich artystów, 22 VII), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 14-15.

28. *Bestia, Parsifal, Superman* (List do uczestników „Mityngu przyjaźni pomiędzy narodami", Rimini, 6 VIII), ORpol. 6(1985) nr 8, s. 23; toż: *Con Cristo un uomo pienamente uomo ed un mondo pienamente umano*, IGP VIII, 2, s. 205-208.

29. *Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie* (Do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich, 11 X), ORpol. 6(1985) nr 10-11, s. 15-16; toż: *Comunione ecclesiale, testimonianza e fedeltà al Concilio*, IGP VIII, 2, s. 910-924.

1986

30. *Sappiano gli uomini riconoscere di nuovo nella cultura la „via regia" della liberazione dalle diverse schiavitù* [Oby ludzie na nowo rozpoznali w kulturze „królewską drogę" wyzwolenia z różnych zniewoleń] (Do świata kultury, Florencja, 18 X), IGP IX, 2, s. 1083-1094.

31. *Wspólnie realizujcie projekt humanizacji świata* (Do młodzieży, 19 X), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 6-7; toż: *Giovani, umanizzate la terra*, IGP IX, 2, s. 1112-1123.

1987

32. *Spotkanie z nowożytnymi kulturami i inkulturacja* (Do Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 17 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 13; toż: *„Fate maturare negli spiriti l'urgenza dell'incontro del Vangelo con le culture vive"*, IGP X, 1, s. 121-126.

33. *La cultura è speranza ed il cristiano se fa interprete* [Kultura jest nadzieją a chrześcijanin staje się jej interpretatorem] (Do przedstawicieli Instytutu „Carlo Tincani", Bolonia, 24 I), IGP X, 1, s. 181-184.

34. *Kultura solidarności* (Do świata kultury, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 22; toż: *È compito dell'intellettuale oggi promuovere la cultura della solidarietà*, IGP X, 1, s. 998-1006.

35. *Trzeba, abyście trwali i pomagali trwać innym* (Do świata kultury i sztuki, Warszawa, 13 IV), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 15-16; toż: *Dalla cultura e dall'etica scaturiscono un'economia ed un lavoro degni dell'uomo*, IGP X, 2, s. 2214-2220.

36. Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Città del Vaticano 1987 [zwł. numery 11-26] (30 XII); toż: *Litterae encyclicae [...] Sollicitudo rei socialis*, IGP X, 3, s. 1547-1664.

1988

37. *Ażeby ziemia nie zamieniła się w pustynię* (Do przedstawicieli świata nauki i sztuki, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 22; toż: *Non si può ridurre la terra ad un deserto! Il bene e l'amore salveranno il mondo*, IGP XI, 2, s. 2201-2207.

1989

38. *Fede e cultura* [Wiara i kultura] (Homilia, Yogyakarta, 10 X), „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" 10(1989) nr 10, s. 1052-1054.

39. *Una funzione profetica nella società* [Funkcja prorocka w społeczeństwie] (Do świata kultury, 12 X), „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" 10(1989) nr 10, s. 1068-1070.

1990

40. *Jaką przyszłość mamy budować?* (Do członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 12 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 12; toż: *Una cultura pienamente umana*, „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" 11(1990) nr 1, s. 27-29.

1991

41. *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Homilia, Włocławek, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 6-8; toż: *L'Europa ha bisogno della redenzione*, „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" 10(1989) nr 6, s. 684-687.

42. *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy* (Do Korpusu Dyplomatycznego, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 25-27; tож: *Assicurare i diritti di ogni Nazione*, „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" 10(1989) nr 6, s. 703-706.

43. *Potrzeba współpracy między nauką, kulturą i wiarą* (Do uczestników seminarium „Nauka w kontekście ludzkiej kultury", 4 X), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 32--33; тож: *Promuovere la dimensione etica del progresso tecnologico per edificare una società che sia a misura dell'uomo*, IGP XIV, 2, s. 734-740.

44. *Ewangelizacja kultur* (Do uczestników sympozjum przedsynodalnego, 31 X), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 58-60; тож: *Ricostruire la comunità europea in Cristo*, „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" 10(1989) nr 10, s. 1316-1318.

1992

45. *Dialog między kulturami i wiarą* (Do Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 10 I), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 29-31; тож: *Suscitare una nuova cultura dell'amore e della speranza, ispirata dalla verità*, IGP XV, 1, s. 46-52.

1993

46. Encyklika *Veritatis splendor* [zwł. numery 28-117] (6 VIII), Città del Vaticano 1993.

47. *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą* (Do przedstawicieli świata kultury i nauki, 5 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 16-19.

1995

48. Encyklika *Evangelium vitae* [zwł. numery 52-101] (25 III), Città del Vaticano 1995.

49. *Chrześcijaństwo i kultura* (Audiencja dla pracowników naukowych Akademii Sztuk Pięknych z Krakowa, 1 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 60-61.

NOTY O AUTORACH

Heribert B o e d e r, profesor, filozof. Urodzony w 1928 r. w Adenau. Studia filozoficzne na uniwersytetach w Moguncji, Freiburgu, Cambridge, Paryżu i Oksfordzie.

W latach 1971-1988 pracownik naukowo-dydaktyczny Technische Universität Braunschweig, od 1988 r. – Uniwersytetu w Osnabrück.

Członek Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft i Akademii Nauk w Mediolanie.

Główne obszary badań: historia filozofii, filozofia współczesna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie* (1962); *Topologie der Metaphysik* (1980); *Das Vernunft-Gefüge der Moderne* (1988); *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie* (1994).

Paweł B o r t k i e w i c z TChr, doktor habilitowany, teolog, publicysta. Urodzony w 1958 r. w Jeleniej Górze. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1989-1995 wicerektor WSD TChr w Poznaniu. Od 1995 r. kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej Akademii Teologii Katolickiej. Obecnie również redaktor naczelny miesięcznika „Msza Święta".

Członek Kolegium Redakcyjnego „Studia Theologica Varsoviensia", sekcji moralistów Komisji Teologów Polskich i Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy.

Główne obszary badań: teologia moralna i fundamentalna, etyka, bioetyka.

Publikacje książkowe: *W polu doświadczenia moralności* (1992); *Być chrześcijaninem wobec wyzwań czasu i świata* (1993); *Zachowanie wartości moralnych w sytuacjach granicznych* (1994).

Andrzej B r o n k SVD, profesor, filozof. Urodzony w 1938 r. w Sopocie. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1973 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Metodologii Nauk. Równocześnie (od 1968 r.) wykładowca w Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Pieniężnie i w Nysie.

Wiceprezes Towarzystwa Naukowego KUL. Członek Międzynarodowego Instytutu Naukowego „Anthropos" (St. Augustin, Niemcy), Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Societas Humboldtiana Polonorum, Redakcji „Roczników Filozoficznych" (z. 2), Kolegium Redakcyjnego „Ethosu", Rady Redakcyjnej „Przeglądu Filozoficznego", Rady Programowej „Studiów z Filozofii Niemieckiej". Członek zarządu Katolickiej Fundacji Naukowej (Lublin).

Główne obszary badań: filozofia i metodologia nauk, hermeneutyka, anglosaska filozofia analityczna, filozofia i semiotyka języka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta. Analiza metodologiczna* (1974); *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera* (1982).

Adam Chmielewski, doktor, filozof. Urodzony w 1959 r. w Łaszczowie na Zamojszczyźnie. Studia na Uniwersytecie Wrocławskim.

Od 1984 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Wrocławskiego. Współpracownik miesięcznika „Odra".

Główne obszary badań: filozofia nauki, filozofia analityczna, etyka, filozofia starożytna.

Publikacje książkowe: *Wprowadzenie do filozofii Poppera* (1991); *Szkice z filozofii współczesnej* (współred., współautor 1993); *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna* (1995). Tłumacz książek K. Poppera, A. MacIntyre, J. Łukasiewicza, J. Watkinsa, A. Chalmersa i B. Russella.

Wojciech Chudy, doktor habilitowany, filozof, publicysta. Urodzony w 1947 r. w Dąbrowie k. Wielunia. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1983 r. pracownik naukowy KUL. Obecnie zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos". Od 1995 r. również wykładowca na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Członek zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL, zarządu Lubelskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Rady Nadzorczej Radia Lublin. Członek Towarzystwa Naukowego KUL.

Laureat II Nagrody w Konkursie im. R. Schneidera (1981). Wyróżniony Nagrodą POL-CUL (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., 1990); *W łupinie orzecha czyli filozofia bez przesady* (1992); *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji"* (1993).

Ryszard Fenigsen, doktor habilitowany, kardiolog. Urodzony w 1925 r. w Radomiu w rodzinie żydowskiej. W 1940 r. wywieziony przez władze sowieckie na północ Związku Radzieckiego. W latach 1943-1945 żołnierz Wojska Polskiego. Studia medyczne na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu Łódzkiego (później Akademia Medyczna w Łodzi).

Od 1952 do 1968 r. lekarz kardiolog i pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Medycznej w Łodzi, jeden z pionierów reanimacji w Polsce. W latach 1964-1968 redaktor (1967-1968 redaktor naczelny) kwartalnika „Kardiologia Polska". Od 1968 r. na emigracji. Lekarz i wykładowca medycyny kolejno w: Nakskov Hospital i Aalborg-North Hospital (1969-1972) w Danii, Leiden University Hospital (1974-1976) oraz Willem-Alexander Hospital (1976-1990) w Holandii. Od 1990 r. na emeryturze. Obecnie zamieszkały w Bostonie w USA. Współpracownik National Legal Center for Medically Dependent and Disabled, m. in. jako biegły sądowy w sprawach dotyczących eutanazji.

Członek American Society of Law, Medicine and Ethics, Nederlands Artsenverbond N.A.V. (Ligi Lekarzy Holenderskich). Członek honorowy Physicians for Moral Responsibility (Seattle). Członek Royal Dutch Society of Medicine (do czasu poparcia legalizacji eutanazji przez to towarzystwo w 1984 r.).

Główne obszary badań: kardiologia, choroby wewnętrzne, filozofia medycyny i etyka lekarska.

Autor publikacji medycznych oraz książek: *Charitable Euthanasia?* (1987); *Eutanazja. Śmierć z wyboru?* (1994).

Andrzej Grzegorczyk, profesor, logik, filozof. Urodzony w 1922 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii i fizyki na tajnych kompletach uniwersyteckich w Warszawie oraz filozofii i matematyki na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

W latach 1950-1972 pracownik Instytutu Matematyki, a od 1972 r. Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk (od 1982 r. na stanowisku kierownika Pracowni Etyki). Od 1990 r. na emeryturze.

Członek Institut International de Philosophie.

Główne obszary badań: początkowo zagadnienia logiczno-matematyczne, obecnie filozofia humanistyczna, szczególnie antropologia filozoficzna i aksjologia.

Najważniejsze publikacje filozoficzne: *Schematy i człowiek* (1965); *Filozofia czasu próby* (1978; wyróżniona nagrodą PAN w r. 1980); *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym* (1989); *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną* (1993). Ponadto monografie i podręczniki z dziedziny logiki formalnej, tłumaczone na język angielski, czeski, francuski i rosyjski, wielokrotnie wznawiane, m.in. *Zarys logiki matematycznej* (1960).

Ks. José Luis Illanes, profesor, teolog, prawnik. Urodzony w 1933 r. w Sewilli (Hiszpania). Studia prawnicze na Uniwersytecie w Sewilli i Uniwersytecie Navarry w Pamplonie, teologiczne na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

Profesor teologii na Uniwersytecie Nawarry w Pamplonie.

Członek Papieskiej Akademii Teologicznej w Rzymie, Societas Internationalis Scotistica, Società Internazionale Tommaso d'Aquino, International Institute for the Advancement of Newman-Research, Institut International Jacques Maritain, Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia (AEDOS), sekcji hiszpańskiej European Business Ethics Network oraz utworzonej w Rzymie komisji teologiczno-historycznej przygotowującej jubileusz roku 2000. Związany z Opus Dei.

Główne obszary badań: teologia moralna, teologia duchowości, teologia rzeczy ziemskich (szczególnie zagadnienie stosunku Kościół – świat, powołanie i misja świeckich) oraz metodologia teologii.

Publikacje książkowe: *La santificación del trabajo* (1966); *Hablar de Dios* (1969); *Cristianismo, historia, mundo* (1973); *Progresismo liberación* (współautor, 1975); *Sobre el saber teológico* (1978); *Etica y teología ante la crisis contemporánea* (red., 1980); *Hans Küng, „Ser cristiano": análisis crítico* (1983); *Mundo y santidad* (1984); *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensas de un carisma* (współautor, 1990); *Teología y Facultades de Teología* (1991); *El Opus Dei en la Iglesia* (współautor, 1993); *Espiritualidad sacerdotal* (1994); *Historia de la teología* (współautor 1995); *Ante Dios y en el mundo. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II* (w druku).

Ks. Bronisław Mierzwiński, doktor habilitowany, teolog. Urodzony w 1941 r. w Dobrzynówce (białostockie). Studia teologiczno-filozoficzne w Wyższym Seminarium Duchownym w Poznaniu, teologiczne w Instytucie Katolickim w Paryżu i na Katolickim Uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria).

Od 1973 r. wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu, a od 1974 r. również kierownik Studium Rodziny przy tej uczelni. Od 1975 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Studiów nad Rodziną Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Zaangażowany w duszpasterstwo rodzin.

Członek Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk i sekcji pastoralistów Komisji Teologów Polskich.

Główne obszary badań: teologia pastoralna (praktyczna), teologia małżeństwa i rodziny, teologia znaków czasu, metodologia pracy naukowej.

Publikacje książkowe: *La famille, cellule active de l'église* (1973); *Istotna rola mężczyzny we wspólnocie życia rodzinnego. Studium teologiczno-pastoralne* (1988).

Jadwiga M i z i ń s k a, profesor, pedagog, filozof. Urodzona w 1945 r. w Opolu Lubelskim. Studia z zakresu pedagogiki i filozofii na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Pracownik naukowo-dydaktyczny tej uczelni od 1970 r.

Wieloletni prezes Oddziału Lubelskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Członek redakcji „Colloquia Communia". Redaktor serii „Lubelskie Odczyty Filozoficzne".

Główne obszary badań: socjologia wiedzy, teoria dialogu, aksjologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Obiektywność a społeczna i kulturowa determinacja wiedzy. Od epistemologii do doksologii* (1989); *Sztuka prowadzenia sporów. Aksjologiczne przesłanki dialogu* (1993); *Świadomość czasu zwichniętego. Filozoficzne troski współczesności* (1994).

Stefan M o r a w s k i, profesor, filozof, teoretyk sztuki. Urodzony w 1921 r. w Krakowie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, filologii angielskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Uniwersytecie w Sheffield (Anglia).

Od 1945 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UW, od 1961 kierownik Katedry Estetyki. W 1968 r. usunięty z uczelni z zakazem nauczania. Od 1988 r. ponownie na UW, kierownik Katedry Filozofii Kultury do 1992 r. Obecnie emerytowany. W latach 1948-1968 również wykładowca w uczelniach artystycznych, a w latach 1954-1991 pracownik naukowy Instytutu Sztuki PAN.

Członek Międzynarodowego Stowarzyszenia Filozofów Sztuki, w 1992 r. wybrany honorowym przewodniczącym.

Główne obszary badań: filozofia sztuki i kultury (zwłaszcza od XVIII w. do naszych czasów), teoria sztuk plastycznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Studia z historii myśli estetycznej XVIII i XIX wieku* (1961); *Absolut i forma* (1966); *Inquiries into the Fundamentals of Aesthetics* (1974); *Reflexiones sobre estetica marxista* (1977); *Zmierzch estetyki – rzekomy czy autentyczny?* (1978); *Na zakręcie. Od sztuki do po-sztuki* (1985); *Główne nurty estetyki XX w.* (1992). W przygotowaniu książka na temat postmodernizmu jako ewentualnej nowej mutacji kulturowej.

Ks. Piotr P a w l u k i e w i c z, licencjat teologii, kaznodzieja. Urodzony w 1960 r. w Warszawie. Studia na Papieskim Wydziale Teologicznym i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1985 do 1987 r. wikariusz parafii Otwock. W latach 1991-1992 prefekt i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Warszawie, obecnie wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym. Od 1992 r. dyrektor Wydziału Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Warszawskiej.

Członek radiowej redakcji mszy świętej.

Autor artykułów o problematyce duszpasterskiej publikowanych w czasopismach katolickich i wystąpień w Diecezjalnym Radiu „Józef".

Jacek S a l i j OP, profesor, teolog i publicysta. Urodzony w 1942 r. w Budach k. Dubna (Wołyń). Studia w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Od 1970 r. pracownik naukowo-dydaktyczny ATK w Warszawie, od 1973 również Kolegium Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie.

Członek Kolegium Redakcyjnego „Studia Theologica Varsaviensia".

Autor licznych publikacji naukowych, religijnych i popularnych, tłumaczeń i opracowań tekstów św. Tomasza z Akwinu. Najważniejsze pozycje książkowe: *Królestwo Boże jest w was* (1980); *Szukającym drogi* (1982); *Rozpacz pokonana* (1983); *Rozmowy ze świętym Augustynem* (1983); *Legendy dominikańskie* (przekład i oprac., 1985); *Pytania nieobojętne* (1986); *Tajemnica Emmanuela dzisiaj* (1989); *Poszukiwania w wierze* (1991); *Dylematy naszych czasów* (1994); *Eseje tomistyczne* (1995); *Nadzieja poddawana próbom* (1995).

Robert Spaemann, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1927 r. w Berlinie. Studia z zakresu filozofii, historii, teologii i romanistyki na uniwersytetach w Münster, Monachium, Fryburgu szwajcarskim i w Paryżu.

Pracownik naukowy kolejno na uniwersytetach: w Münster (1956-1962), Stuttgarcie (1962-1969), Heidelbergu (1969-1973) i w Monachium (1973-1992). Obecnie emerytowany.

Członek Institut Internationale de Philosophie Politique (Paryż). Profesor wielu uczelni (Internationale Akademie für Philosophie – Liechtenstein, Uniwersytet Rio de Janeiro, Sorbona). Profesor honorowy Uniwersytetu w Salzburgu.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

Główne obszary badań: filozofia polityki, etyka, historia myśli społecznej w okresach przełomu, podstawy moralne formacji społecznych, refleksja nad teologią moralną.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration – Studien zu L.G.A. de Bonald* (1959); *Reflexion und Spontaneität – Studien über Fénelon* (1963); *Einsprüche* (1977); *Zur Kritik der politischen Utopie* (1977); *Rousseau – Bürger ohne Vaterland* (1980); *Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (współautor, 1981); *Moralische Grundbegriffe* (1981, wyd. pol. *Podstawowe pojęcia moralne*, w druku); *Philosophische Essays* (1983); *Das Natürliche und das Vernünftige* (1987); *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (1989, wyd. pol. *Szczęście i życzliwość*, w druku).

Tomasz Strzembosz, profesor, historyk, harcmistrz. Urodzony 1930 r. w Warszawie. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie i na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1952-1953 asystent w Archiwum m. st. Warszawy (usunięty 1953 r. z przyczyn politycznych), 1954-1966 asystent, potem adiunkt w Muzeum Historycznym w Warszawie, a następnie (1966-1982) w Pracowni Dziejów Polski w II Wojnie Światowej Instytutu Historii PAN, od 1984 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 1993 r. pracownik naukowy Instytutu Studiów Politycznych PAN.

W latach 1945-1949, 1956-1959, 1980-1981 i 1989 harcerz, a następnie instruktor Związku Harcerstwa Polskiego; od 1989 do 1992 przewodniczący, obecnie honorowy przewodniczący Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej.

W latach 1980-1981 wiceprzewodniczący Komisji Zakładowej NSZZ „Solidarność" w Instytucie Historii PAN; członek Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie.

Członek Polskiego Towarzystwa Historycznego.

Główne obszary badań: Warszawa w XVI w., II wojna światowa, konspiracyjne organizacje młodzieżowe, Powstanie Warszawskie 1944, polskie państwo podziemne w latach 1939-1945, okupacja sowiecka ziem wschodnich II Rzeczypospolitej w latach 1939-1941, postawy społeczeństwa polskiego w latach 1939-1945.

Ważniejsze publikacje książkowe: *Tumult warszawski 1525* (1959); *Akcje zbrojne podziemnej Warszawy 1939-1944* (1978, wyróżniona nagrodą księgarzy „Polskie Książki 1978"); *Szare Szeregi jako organizacja wychowawcza* (1986); *Oddziały szturmowe konspiracyjnej Warszawy 1939-1945* (1979, nagroda „Polityki"); *Ludność cywilna w Powstaniu Warszawskim* (1974, nagroda sekretarza naukowego PAN oraz nagroda „Polityki"); *Bohaterowie „Kamieni na szaniec" w świetle dokumentów* (1994); *Saga o pułkowniku Jerzym Dąbrowskim „Łupaszce" (1889-1941)* (w druku).

Tadeusz Styczeń SDS, profesor, 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. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktor

naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Członek-założyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Societas Ethica, Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Członek Rady Zarządzającej Papieskiej Akademii Życia. Redaktor „Roczników Filozoficznych" KUL (z. 2), współpracownik czasopism: „Aletheia", „Anthropotes" i „La Nuova Europa".

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki*, cz. I: *Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991); *Wprowadzenie do etyki* (1993); *Solidarność wyzwala* (1993); *Urodziłeś się, by kochać* (1993); *Życie jest święte* (współred. 1993); *Czytając „Przekroczyć próg nadziei"* (współred. 1995); *ABC etyki* (współautor, 1996).

Andrzej S z a h a j, doktor, filozof kultury. Urodzony w 1958 r. w Bydgoszczy. Studia z zakresu kulturoznawstwa na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 1985 r. adiunkt na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, The Aristotelian Society, Society for Advancement of American Philosophy, American Philosophical Association.

Główne obszary badań: filozofia współczesna, filozofia kultury, filozofia polityki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej* (1990); *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm* (1995).

Ks. Sławomir S z c z y r b a, doktor, filozof. Urodzony w 1955 r. w Łodzi. Studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein) oraz w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Od 1988 r. prefekt studiów oraz wykładowca w WSD w Łodzi. Od 1994 adiunkt w ATK w Warszawie.

Główne obszary badań: filozofia Boga, filozofia religii, etyka, antropologia filozoficzna.

Autor książki: *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ* (1994) oraz wielu artykułów.

Ks. Jerzy S z y m i k, doktor, teolog, poeta. Urodzony w 1953 r. w Pszowie k. Katowic. Studia teologiczne w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1979-1986 wikariusz w Siemianowicach Śląskich i Chorzowie-Batorym. Od 1991 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie adiunkt. Jednocześnie od 1991 r. pracownik redakcji „Gościa Niedzielnego".

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, literaturoznawstwo i metodologia tych nauk.

Autor książki: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus"* (1994) oraz tomików poetyckich: *Uczę się chodzić* (1988); *Gwiazdy w filiżance* (1989); *Zupełnie inaczej* (1991); *Wstęp wolny* (1992); *Ziemia niebieska* (1994).

Ks. Tomasz Węcławski, doktor habilitowany, teolog. Urodzony w 1952 r. w Poznaniu. Studia teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu, Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

W latach 1979-1980 wikariusz w Pniewach. Od 1983 do 1987 sekretarz metropolity poznańskiego oraz w latach 1983-1989 pracownik naukowo-dydaktyczny PWT w Poznaniu. Od 1987 r. wicerektor, a od 1989 rektor Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu. Od 1991 r. również wykładowca w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Członek Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (Komisja Teologiczna) i zespołu redakcyjnego miesięcznika „Znak".

Główne obszary badań: teologia fundamentalna, problemy z pogranicza teologii i filozofii.

Publikacje książkowe: *Obecność i spotkanie* (1981); *Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit Vladimir N.Lossky und Martin Heidegger* (1983); *Elementy chrystologii* (1988); *Gdzie jest Bóg?* (1992); *Jezus. Bóg, któremu wierzymy* (1993); *Wspólny świat religii* (1995); *Rekolekcje z Karolem Čapkiem* (1995); *W teologii chodzi o Ciebie* (1995).

Ks. Alfred Wierzbicki, doktor, filozof, redaktor, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, od roku 1983 do 1986 duszpasterz akademicki w Lublinie. W 1991 r. duszpasterz przy parafii Najświętszego Serca Jezusa w Lublinie. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL i od tegoż roku redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki.

Publikacje książkowe: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991) oraz tomiki poetyckie: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993).

Ireneusz Ziemiński, doktor, filozof. Urodzony w 1965 r. w Sztumie na Warmii. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1990-1991 pełnił obowiązki sekretarza redakcji „Zeszytów Naukowych KUL". Od 1991 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Techniczno-Rolniczej w Bydgoszczy (Zakład Filozofii i Socjologii).

Główne obszary badań: filozofia religii, filozofia Boga, historia filozofii współczesnej, zwłaszcza chrześcijańskiej.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Bp Józef Życiński, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1948 r. w Nowej Wsi k. Piotrkowa Trybunalskiego. Studia w Seminarium Duchownym w Częstochowie, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a także na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie.

Pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, od 1988 r. profesor na Wydziale Filozoficznym. Wykładowca wielu uniwersytetów krajowych i zagranicznych, głównie w USA. W 1990 r. mianowany biskupem ordynariuszem diecezji tarnowskiej.

Współzałożyciel Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych, współredaktor wydawnictw OBI w Tucson.

Główne obszary badań: filozofia nauki, filozofia przyrody.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wszechświat i filozofia* (1980); *Język i metoda* (1983); *Drogi myślących* (współautor, 1983); *Listy do Nikodema* (1985); *Filozofować w kontekście nauki* (współautor, 1987); *Teizm i filozofia analityczna* (t. 1 – 1985, t. 2 – 1988); *Głębia bytu* (1988);

Philosophy in Science (współautor, t. 3 – 1988); *Newton and the New Direction in Science* (współautor, 1988); *The Idea of Unification in Galileo's Epistemology* (1988); *The Structure of the Metascientific Revolution* (1988); *Pisma z kraju UB-u* (1989); *W kręgu nauki i wiary* (1989); *Dylematy ewolucji* (współautor, 1990); *Three Cultures: Science, the Humanities and Religions Values* (1990); *Bóg Abrahama i Whiteheada* (1991); *Ułaskawianie natury* (1992); *Granice racjonalności* (1993).

SUMMARY

The present issue is mainly devoted to the cultural phenomenon usually described as postmodernism. Still, the discussion of the leading topic is preceded by some programmatic texts of the "Ethos" connected with the pontificate of John Paul II, namely, a dissertation by Tadeusz Styczeń SDS about the genesis of the conception of the human person, and two articles by Robert Spaemann and José L. Illanes, respectively, pertaining to the latest papal encyclicals.

The proper body of materials of the issue, entitled Facing Postmodernism, contains three blocks of articles. As the text From the Editors indicates, the phenomenon of postmodernism essentially constitutes an expression of a crisis which has its roots in the age of the Enlightenment, when the concept of true freedom, that is, freedom oriented towards the realization of the law of nature, was questioned for the first time. The present epoch seems to betoken a spiritual turning point in the history of humanity. This is indicated by John Paul II in the fragment of his address to the representatives of culture and science, delivered during his pilgrimage to Lithuania, quoted at the beginning of the issue. In this perspective, postmodernism seems to be a sign – largely a negative one – of the cultural consequences initiated by the so-called age of modernism. Postmodernist culture is characterized by problematization rather than solving of the crucial questions in human life. Hence, particular sections of the issue are formulated as questions.

The first section offers answers to the question: What is Postmodernism? The issue is taken up by Andrzej Szahaj who presents a general characterization of postmodernism in art, science and philosophy. In turn, Andrzej Bronk SVD reconstructs the rich ideological background of this trend, assuming the form of antifundamentalism. In his philosophical analysis, Heribert Boeder, a disciple of Heidegger and professor of the University of Osnabrück, justifies the total inherence of the culture called postmodernism in the age of modernism. A similar thesis, though particularized to the Marxist aspect, is presented by Fr Alfred Wierzbicki in his paper. Stefan Morawski discovers the features of postmodernism, especially its criticism and self-questioning, in the general paradigm of philosophizing.

The next section is entitled: The Question about Identity or about Pluralism? It begins with an article by Fr Tomasz Węcławski who tries to determine the space of the dialogue between catholic theology and the ideological-moral contents of the postmodernist attitude. It is in the latter attitude that Ireneusz Ziemiński perceives a manifestation of the modern dilemmas of the human being. The last two texts in the block expose the destructive aspects of the culture of postmodernism: Andrzej Grzegorczyk reveals the ethical consequences of contesting the value of truth, while Paweł Bortkiewicz TChr justifies the popularity of the mentality typical of sectarianism in postmodernist ideology.

The last section asks a question: A Threat or a Challenge? Ethical, philosophical and artistic threats resulting from postmodernism, especially for Christian culture, are pointed out by the articles by Bp Józef Życiński, Adam Chmielewski and Fr Jerzy Szymik. In turn, Jadwiga

Mizińska perceives an impetus towards the rehabilitation of metaphor in philosophizing in postmodernist thought, while Jacek Salij OP beholds a historiosophic challenge in the culture of postmodernism which Christian Europe has to face.

The section of articles contains a standing block devoted to the problems of modern family. It is entitled: Polish Family, Familial Europe, Human Family. In his article Fr Piotr Pawlukiewicz offers a spiritual diagnosis of the state of the Polish nation after the presidential election in 1995. (An evaluation of this state in the context of recent Polish history can also be found in the article by Tomasz Strzembosz published in the standing column Thinking about Fatherland.) Successive articles concern moralphilosophical and moral-theological aspects of particular members of the family, of the child (an essay by Wojciech Chudy), of the wife and mother (an essay by Fr Sławomir Szczyrba), and of the father (an essay by Fr Bronisław Mierzwiński). The block ends with an article by Ryszard Fenigsen which is a kind of a report from the "battlefield" between the supporters and opponents of euthanasia in the United States.

The present issue contains a particularly expanded section of Polemics. It contains critical remarks by Janusz Gula concerning the methodological and substantial significance of the controversy about abortion by representatives of natural sciences, and polemical notes by Jacek Wojtysiak and Fr Alfred Wierzbicki concerning the style of deliberations displayed by Fr Józef Tischner.

The section Discussion and Reviews concerns several items connected with the main subject of the issue. Natasza Szutta discusses a book which is a result of a conference on postmodernist literature which was held in Warsaw in 1992. Sr Barbara Chyrowicz critically reviews two books by Zygmunt Bauman, while Arkadiusz Robaczewski expresses his negative views on a book by Odo Marquard. The other reviews concern books which assume a stand opposed to postmodernism. Józef Fert discusses a book by J. Kaliszewski about the poetry of Zbigniew Herbert, while Anna Truskolaska – an album which constitutes an expression of the need of art in sick or incapacitated persons (*Sztuka zwana naiwną – The Art Called Naive*). The section of reviews ends with a sketch by Tomasz Mickiewicz about the analogies and differences in the economic politics of the Polish government before World War II and today. The section Reports contains discussions of the Sixth Polish Congress of Philosophers in Toruń, 1995 (Wojciech Chudy), of the 21st Week of Spirituality at the KUL in 1996 (Fr Mariusz Starczewski), and the inauguration of the Postgraduate Studies of Rhetoric at the Jagiellonian University in the academic year 1995-96 (Fr Zbigniew Krzyszowski). An account by George Weigel of the pilgrimage of John Paul II to the United States in 1995 is published in the section The Pontificate in the Eyes of the World (the text first appeared in "Crisis").

The feuilleton section Through the Prism of the Ethos contains an article by Cezary Ritter who, against the background of the latest events in international politics, touches the problem of the interference of superpowers in the plans and aspirations of smaller countries.

The issue ends, as usually, with a Bibliography of the speeches by John Paul II, this time concerning his addresses on the subject of the attitude of the Church towards modern culture (Maria Filipiak), and Notes about Authors.

CONTENTS

"ETHOS" 9: 1996 No. 1-2 (33-34)

FACING POSTMODERNISM

From the Editors – Modernists, Postmodernists and Others 5
John Paul II – Responsibility for the New Age of Culture (fragm. of an address, Vilnius 1993) 11
Tadeusz Styczeń SDS – At the Beginning there was Truth. (Towards the Genesis of the Concept of the Person) 15
Robert Spaemann – The Act and Good Life. (On the Concept of the Nature of the Act) (tr. by J. Merecki SDS) 31
José L. Illanes – Life, Substance and Aim of History. *Evangelium vitae* in the Context of the Dilemma of Modern Culture (tr. by J. Merecki SDS) 42

WHAT IS POSTMODERNISM?

Andrzej Szahaj – What is Postmodernism? 63
Andrzej Bronk SVD – The Postmodernist Landscape 79
Heribert Boeder – The Dimension of Submodernism (tr. by B. Baran) 101
Fr Alfred Wierzbicki – Postmodernism or the Troubles with the „Moderna" 116
Stefan Morawski – The Paradigm of Philosophizing (tr. by L. Kolek) 125

THE QUESTION ABOUT IDENTITY OR ABOUT PLURALISM?

Fr Tomasz Węcławski – Postmodernism and Theology. Some Tentative Remarks about What is Possible 133
Ireneusz Ziemiński – Postmodernism and Human Dilemmas 141
Andrzej Grzegorczyk – Postmodernism against the Truth 150
Paweł Bortkiewicz TChr – Sectarian Mentality and Postmodernist Ideology 160

A THREAT OR A CHALLENGE?

Bp Józef Życiński – The Apotheosis of Ethical Relativism in Postmodernism 171
Jadwiga Mizińska – Postmodernity and the Right to Metaphor in Reflections about Culture 184
Adam Chmielewski – Postmodernism, or on the Art of Philosophical Conversation 191
Jacek Salij OP – Europe: The Blessing or the Curse of the World? 199
Fr Jerzy Szymik – The Cinema of the Middle of the 1990s: Postmodernism and Its Vicinity 203

POLISH FAMILY, FAMILIAL EUROPE, HUMAN FAMILY

Fr Piotr Pawlukiewicz – The Message of Polish Christmas of 1995 211
Wojciech Chudy – On a Person Who is a Child 216
Fr Sławomir Szczyrba – The Papal Voice on the „Womens Question" 225

Fr Bronisław Mierzwiński – The Role of the Father in the Light of the Old Testament 234
Ryszard Fenigsen – Advances and Defeats of the Movement for Euthanasia in the United States 247

THINKING ABOUT FATHERLAND

Tomasz Strzembosz – The Examination of Conscience of Modern Poles 261

POLEMICS

Janusz Gula – The Fallacies of Science in the Controversy about Abortion 269
Jacek Wojtysiak – For a Generous Interpretation of the Utterances of Fr Józef Tischner 284
Fr Alfred Wierzbicki – "The Tischner Affair" 288

DISCUSSIONS AND REVIEWS

Natasza Szutta – Postmodernism as a Philosophy of Pluralism (rev. of *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, ed. by A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1992) 293
Barbara Chyrowicz SSpS – Irrational Freedom – Free Irrationality (rev. of Z. Bauman *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, tr. by J. Bauman, Warszawa 1995, and *Wolność*, tr. by J. Tokarska-Bakir, Kraków 1995) 298
Arkadiusz Robaczewski – The Apology of Contingency or Odo Marquard, the Classic (rev. of O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Warszawa 1994) 302
Józef Fert – The Poetics of Taste. On the Games of Mr Cogito (rev. of A. Kaliszewski, *Gry pana Cogito*, Łódź 1990) 305
Anna Truskolaska – Angels Standing in the Meadows (rev. of A. Jackowski, *Sztuka zwana naiwną. Zarys encyklopedyczny*, Warszawa 1995) 312
Tomasz Mickiewicz – The Political Economy of Salaries and Budgets (rev. of W. Morawski, *Polityka gospodarcza rządu A. Skrzyńskiego*, Warszawa 1990) . . 319

REPORTS

Wojciech Chudy – Tradition and Anxiety (report from the 6th Congress of Philosophers, Toruń, September 1995) 323
Fr Mariusz Starczewski – „Towards Happiness without Deception" (report from the 21st Week of Spirituality KUL, February 26 – March 1, 1996) 331
Fr Zbigniew Krzyszowski – „I Welcome the Successors of Demosthenes, Cicero, Quintilian ..." (report from the inauguration of the Postgraduate Study of Rhetoric, Jagiellonian University, October 1995) 338

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

George Weigel – The Pope in America (1995) (tr. by J. Merecki SDS) 341

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Cezary Ritter – Internal Affairs? 351

BIBLIOGRAPHY

The Church and Modern Culture. Speeches by John Paul II (1978-1995) (Maria Filipiak) . . 355

Notes about Authors 361
Summary 369

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 0-81 325-30

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. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

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 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. Stefan Wylężek.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL; telefon i fax: 0-81 325-30
oraz
Redakcja Wydawnictw KUL
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 54-18-09 (centrala), 55-71-66 (kolportaż)

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności" (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie" (18/19)
Norwid dziś (20)
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)
O ethos demokracji (21/22)
O ethos młodych (23)
Ethos mass mediów (24)
Wokół problemów bioetyki (25/26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Polacy i Rosjanie – ku pojednaniu (30/31)
Praca i płaca (32)
John Paul II's Vision of Europe (Special Edition 2)

W najbliższych numerach:

* Klasyczne korzenie kultury współczesnej
* Autorytet – kontestacja i akceptacja