

# ZNAK

## M I E S I Ę C Z N I K

Karol Wajs . . . . .	CZŁOWIEK A NATURA
Jean Ladrière . . . . .	WIARA A MENTALNOŚĆ T E C H N I C Z N A
Stanisław Grygiel . . . . .	M Y Ś L E N I E O MERITUM ŚWIATA
Mieczysław Lubański . . . . .	FILOZOFIA I CYBERNETYKA

### DYSKUSJA O NAUCE I WIERZE

Jan A. Kłoczowski OP, Stanisław Grygiel, Stanisław Lem,  
Michał Heller

### MOJE CHRZEŚCIJAŃSTWO DAWNIEJ I DZIŚ:

ks. Bronisław Bozowski

ks. Jan Twardowski

### KILKA ZAPISANYCH MYŚLI

JOZEF ZYCINSKI: BYT, CZAS I MELANCHOLIA ● MICHAŁ HELLER:

WYZWANIE RZUCONE RACJONALNOŚCI ● ADAM ZAGAJEWSKI:

SZTUKA AMATORSKA

Jedenasta wieczorem...

FULTON J. SHEEN: MODLITWA I ROZMYŚLANIE

KRAKÓW

ROK XXX

WRZESIEŃ (9) 1978

291

## W NUMERZE:

Również rządzenie naturą może być traktowane jako przywilej, przynoszący korzyści lub jako odpowiedzialna służba. Karol Wajs przedstawia ewolucję postaw w tym zakresie dając własną odpowiedź na pytanie, czy dla uratowania świata istotnie potrzeba nowej moralności.

Jean Ladrière pyta o ostateczny kierunek przedsięwzięcia technicznego ludzkości i analizuje niebezpieczeństwa, jakie ono niesie – a zarazem także i duchową wartość technologii i sens, jaki jej nadaje chrześcijańska nadzieja.

Omawiając wydane niedawno w Polsce tłumaczenie esejów Heideggera Stanisław Grygiel jeszcze raz wprowadza czytelnika w szczególny klimat myśli tego filozofa, jego poszukiwań meritum świata – położonej „tam dalej” ojcowizny człowieka.

Mieczysław Lubański ukazuje ważkie światopoglądowe wnioski, jakie nasuwa rozwój cybernetyki i jej zastosowań. Jakie warunki musi spełniać filozofia, by sprostać cybernetycznemu wyzwaniu?

Czy uczeni to rzeczywiście kapłani naszej epoki – a nauka może zastąpić wiarę w uzgadnianiu ludzkiej wielkości i znikomości? Pytanie to podejmuje A. Hoffman, omawiając niezwykle ciekawą książkę W. Osiatyńskiego „Zrozumieć świat”. Podobne zagadnienia przewijają się też w dyskusji o nauce i religii z udziałem Stanisława Lema i ks. Michała Hellera.

Nestor polskiego katolicyzmu „szeroko otwartych okien”, ks. Bronisław Bozowski, pisze o swoim chrześcijaństwie dawniej i dziś: to dzisiejsze uderzająco harmonizuje z poetyckimi myślami ks. Jana Twardowskiego.



## **JAN PAWEŁ I**

**W ŚWIĘTO MATKI BOSKIEJ CZĘSTOCHOWSKIEJ**

**26 SIERPNIA 1978 R.**

**ALBINO KARDYNAŁ LUCIANI, PATRIARCHA WENECJI,**

**ZOSTAŁ WYBRANY**

**PAPIEŻEM KOŚCIOŁA Powszechnego**

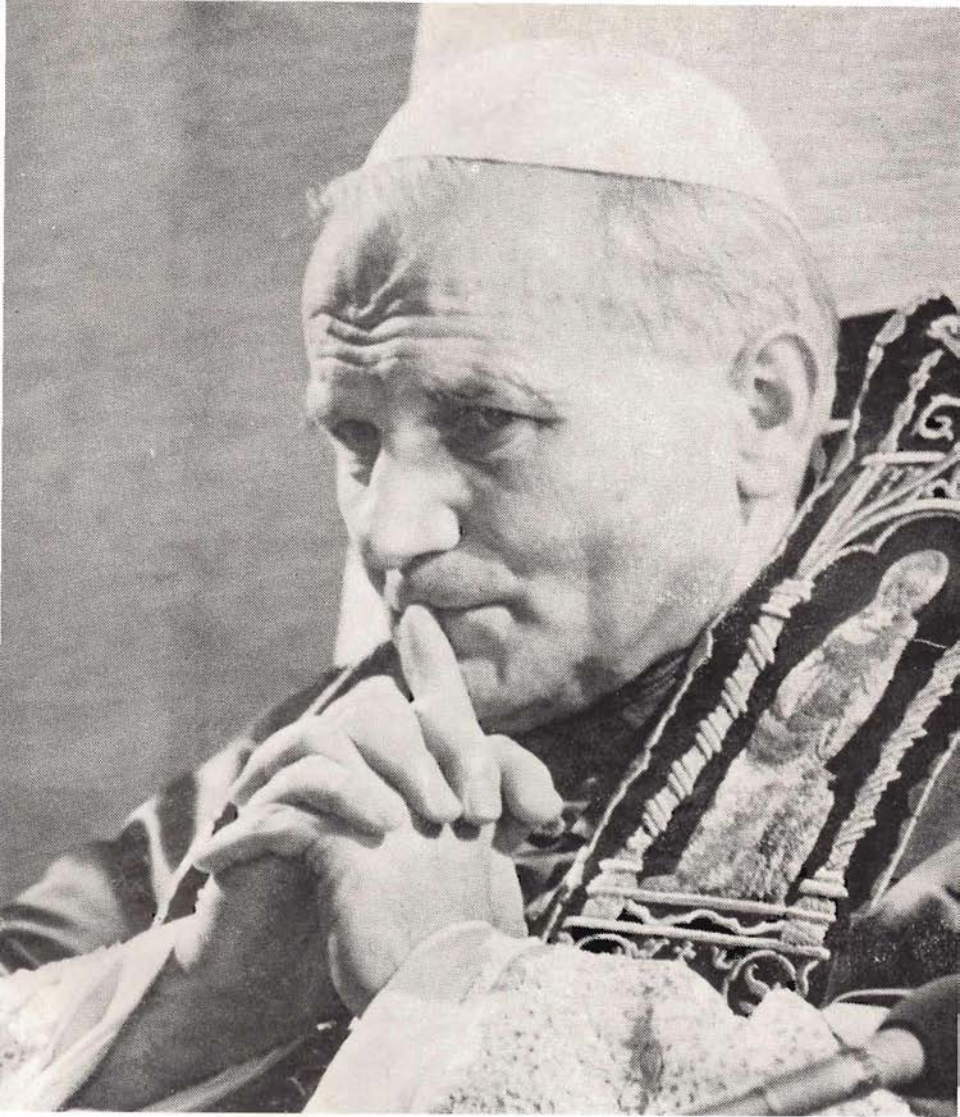
**ODSZEDŁ DNIA 28 WRZEŚNIA 1978 R.**

Pan wierny we wszystkich swych słowach i we wszystkich swoich dziełach święty.  
Pan podtrzymuje wszystkich, którzy padają, i podnosi wszystkich zgnębionych.  
Oczy wszystkich w Tobie mają nadzieję, a Ty im dajesz pokarm we właściwym czasie.

Ps 145, 13-15







**DNIA 16 PAŹDZIERNIKA 1978  
ARCYBISKUP METROPOLITA KRAKOWSKI  
KAROL KARDYNAŁ WOJTYŁA  
ZOSTAŁ WYBRANY  
PAPIEŻEM KOŚCIOŁA Powszechnego  
I PRZYBRAŁ IMIĘ  
JANA PAWŁA II**

Dziś staję przed wami, by wyznać naszą wspólną wiarę, naszą nadzieję i naszą ufność  
Matkę Chrystusa i Matkę Kościoła, a także rozpocząć od nowa tę drogę historii i Kościoła;  
rozpocząć z pomocą Boga — i z pomocą ludzi”.

„Z pewnością bowiem ten, który wziął na swe barki posłannictwo Piotrowe, odpowiedzialność pasterską za cały Kościół, wziął też na te barki ciężki krzyż. Pragniemy być z nim od początku jego drogi, wiemy bowiem, że ten krzyż – krzyż Papieża – należy do tajemnicy zbawienia świata, które dokonało się w Jezusie Chrystusie.”

Tymi słowami Jan Paweł II witał swego poprzednika na Stolicy Piotrowej. Dziś my wszyscy pragniemy z Nim być od początku Jego drogi. Wszyscy razem i każdy z osobna. Tak, jak każdy potrafi.

## TREŚĆ ZESZYTU

- 1175 ● Karol Wajs  
CZŁOWIEK A NATURA — RÓŻNORODNOŚĆ  
POSTAW
- 1189 ● Jean Ladrière  
WIARA A MENTALNOŚĆ TECHNICZNA  
tłum. Marcin Ryszkiewicz
- 1111 ● Stanisław Grygiel  
MYŚLENIE O MERITUM ŚWIATA
- 1121 ● Mieczysław LUBAŃSKI  
FILOZOFICZNE ZAGADNIENIA CYBERNETYKI
- 1139 ● DYSKUSJA O NAUCE I WIERZE  
Jan Andrzej Kłoczowski  
Stanisław Grygiel  
Stanisław Lem  
Michał Heller
- MOJE CHRZEŚCIJAŃSTWO  
DAWNIEJ I DZIŚ
- 1153 ● Ks. Bronisław Bozowski  
MOJE CHRZEŚCIJAŃSTWO DAWNIEJ I DZIŚ
- 1171 ● ks. Jan Twardowski  
KILKA ZAPISANYCH MYŚLI  
WRÓBEL ● BRAMA ● CZAS ● WIĘCEJ NIŻ CUD ● GDZIE  
SIĘ PODZIAŁ ● O NIEWIDZIALNYM ● OSIOŁEK ● O RA-  
DOŚCI ZIEMSKIEJ ● NIE WIADOMO KOMU

Z D A R Z E N I A — K S I A Ź K I — L U D Z I E

- 1177 ● Józef Życiński  
BYT, CZAS I MELANCHOLIA
- 1187 ● Michał Heller  
WYZWANIE RZUCONE RACJONALNOŚCI
- 1191 ● Antoni Hoffman  
UTRACONA JEDNOŚĆ NAUKI
- 1196 ● Adam Zagajewski  
SZTUKA AMATORSKA
- 1200 ● Michał Strzemiński  
Z ZAGADNIEŃ PSEUDOFILOZOFII  
NIEPROFESJONALISTÓW
- CELOWOŚĆ I SYMETRIA  
BEZ AUTORA  
CZŁOWIEK W WIELU EGZEMPLARZACH  
NANIBIA  
PRZESADA

J E D E N A S T A W I E C Z O R E M...

- 1204 ● Fulton J. Sheen  
MODLITWA I ROZMYŚLANIE  
tłum. hm
- 1215 ● Władysław Dowbor  
MODLITWA CODZIENNA
- 1216 ● Dans ce numero



## CZŁOWIEK A NATURA – RÓŻNORODNOŚĆ POSTAW

Stosunek człowieka do natury to temat modny obecnie, choć nie nowy. W licznych już teraz poświęconych mu publikacjach spotyka się najczęściej opinie, że w dziejach kultury zachodniej występują trzy odmienne w tej sprawie poglądy. Jedni podkreślali nadrzędność człowieka, konieczność i słuszność jego dominacji nad naturą. Drudzy zdawali się wierzyć w nadrzędność, nieraz prawie boskość, natury. Inni jeszcze akcentowali niezależność natury, samoistność jej wartości czy nawet odrębność jej praw.

Tak by to ładnie wyglądało w logicznym uporządkowaniu: nadrzędność, współrzędność i podrzędność. Ale praktyczna doniosłość, rozpowszechnienie tych postaw w przeszłości były zupełnie różne. Niewątpliwa, niekiedy przygniatająca, przewaga przypadła pierwszej z nich — przekonaniu o władzy przysługującej człowiekowi nad przyrodą, o potrzebie i prawowitości jego nad nią panowania. Wielu autorów nazywa tę postawę „chrześcijańską zarozumiałością”. Skąd pochodzi to określenie?

### POSTAWA DOMINACJI

Być może, że taka w przeszłości była postawa niektórych chrześcijańskich teologów lub myślicieli. Ważniejsze jednak wydaje się co innego. Otóż dla poparcia tego typu poglądów hojnie czerpano argumenty z tekstów Biblii, przede wszystkim ze Starego Testamentu. Istnieją dobrze znane fragmenty pochodzące z ksiąg: Rodzaju, Syracha albo Mądrości, które zdają się reprezentować taką postawę. Jest w nich mowa o ujarzmianiu ziemi, o czynieniu jej poddaną, o panowaniu nad tym, co stworzone.

Bywa nawet gorzej. Niektóre teksty zdają się podkreślać brutalność tej ludzkiej władzy i to brutalność zamierzoną. Mówią o lęku, który powinien jej towarzyszyć. Sugerują posługiwanie się siłą i przemocą. Tak brzmią teksty w dziewiątym rozdziale księgi Rodzaju lub siedemnastym księgi Syracha. Nieistotne jest w tej chwili, czy teksty te właściwie odczytywano, nieistotne, że pomijano inne, z nimi niezgodne. Chodzi o to, że postawa władania i to władania

drapieżnego oraz bezwzględego, pełnego arogancji i egoizmu, tego rodzaju tekstami chętnie szermowała.

Nie w każdej epoce problem stosunku człowieka do natury uznawano za ważny, nie zawsze dostrzegano jego odrębności. Średniowieczni autorzy na przykład poruszają te sprawy rzadko, jakby na marginesie dwu znacznie dla nich donioślejszych zagadnień: posługiwania się przemocą oraz przy rozważaniu dzieła stworzenia. Ale z początkiem czasów nowożytnych problem ten zjawia się już dość wyraźnie. Niemal bez zastrzeżeń panuje wtedy postawa dominacji. Dla większości myślicieli tego okresu natura jest czymś, co ma nam służyć bez jakichkolwiek ograniczeń; jest naszą prawowitą i wyłączną, nam tylko przysługującą własnością, jest jakby naszym magazynem, przy tym niewyczerpalnym i samo odnawiającym się. I tak Kalwin w swoim *Chrystianae religionis institutio* z 1536 r. głosił, że wszystko, co Bóg stworzył, stworzone jest dla dobra i pożytku człowieka. Dla poglądów F. Bacona za najbardziej charakterystyczny uchodzi aforyzm 129 z *Novum Organum*. Można w nim znaleźć opinię, że „(...) ród ludzki ma swoje uprawnienia wobec przyrody, które należą się mu z boskiego nadania, oraz ma całkowitą w korzystaniu z nich swobodę (...)”. Lub jeszcze wyraźniej: „(...) powiększyć panowanie rodzaju ludzkiego we wszechświecie” — taka ambicja byłaby zdrowsza i dostojniejsza niż jakakolwiek inna. W *Nowej Atlantydzie* tego samego autora cel ludzkich wysiłków określono słowami: „(...) rozszerzenie, tak dalece, jak tylko to będzie możliwe, granic ludzkiego władztwa nad naturą”. Podobnie w VI księdze Kartezjańskiej *Rozprawy o metodzie* cel ludzkich dążeń opisuje zwrot: „(...) stać się panami i posiadaczami natury”.

Ta wizja człowieka despotycznie władającego przyrodą, uformowana i rozpowszechniana w okresie Oświecenia, trwa niezagrożona aż do schyłku XIX w. Co więcej, w miarę upływu czasu jakby nasilała się drapieżność i bezwzględność tej postawy. Niektórzy z jej epigonów będą głosić, że największą zasługą kapitalizmu jest ostateczne zniszczenie nawet śladów sakralizacji przyrody. Ich zdaniem dopiero XIX wiek zrozumiał, że natura jest tylko biernym podłożem ludzkiego działania. Ten też nastrój dominacji, pogardy czy nawet wrogości zdaje się dziś kształtować tak dobrze wszystkim znaną wojowniczą retorykę czasopism, co to naturze wydzierają tajemnice, walczą z dżunglą, morzem lub bagnem, ujarzmiają przyrodę oraz pokonują trudności klimatu.

Dostrzec więc można — od księgi *Rodzaju* aż do współczesności — pierwszy, prawie nieprzerwany, nurt despotyzmu i lekceważenia, władzy i bezwzględności, egoizmu i egocentryzmu. W różnych epokach zmieniał on nieco swoje oblicze, dopasowując się do obiegowych poglądów. Obecnie przybrał postać wiary, że nauka i technika



umożliwią — i to już w niedalekiej przyszłości — wnikliwy nadzór nad wszystkimi dla nas ważnymi procesami przyrody, że podporządkują je w coraz większym stopniu potrzebom i woli człowieka. Tę wiarę ubiera się często w żargon teorii systemów. Ludzie, urządzenia techniczne i przyroda mają tworzyć jeden zwarty system o znanych już lub nietrudnych do poznania wzajemnych powiązaniach. Trzeba tylko zbudować — najlepiej w postaci zależności matematycznych — model tego systemu. Model ten umożliwi badanie wpływu zmian poszczególnych wielkości, poda nam przyszłe przebiegi, ułatwi wybór najlepszych decyzji. W tych warunkach sterowanie naturą będzie już względnie prostym zabiegiem technicznym.

Z wielu różnych względów pogląd ten wydaje się co najmniej nieco prymitywny. Na przykład, tworząc jakikolwiek model musimy zwykle korzystać z daleko idących uproszczeń. Podobnie od dość dawna znane są pewne argumenty sugerujące niemożliwość budowy jako tako wiernego modelu natury oraz złożonych ludzkich działań. Ale omówienie tej sprawy to odrębny temat. Teraz zaś warto może przytoczyć dwie inne wątpliwości.

Po pierwsze w rozwoju postawy dominacji zdaje się występować wyraźne przeinaczenie początkowych poglądów. Stare teksty mówią o panowaniu człowieka nad naturą. Nowożytni myśliciele jakby przemycili tu inne twierdzenie: tezę, że natura jest stworzona dla człowieka, dla zaspokajania jego potrzeb, że jedynym jej zadaniem jest służyć człowiekowi, dostarczać mu wszystkiego, co zechce, kiedy zechce, i w postaci, która mu najbardziej odpowiada; tezę, że natura jest niczym nie ograniczoną własnością człowieka. A to wcale nie musi być tym samym, co panowanie.

Po drugie, nawet przyjmując tezę, że świat stworzono dla nas, można ją było interpretować co najmniej dwojako: zachowawczo lub radykalnie. Zachowawczo, to znaczy zakładając, że nie należy zmieniać tego, co dla nas przewidziano. Panujemy nad naturą, ale nie ingerujemy zbyt głęboko w jej porządek, a zwłaszcza nie ingerujemy pochopnie, bez naprawdę oczywistej konieczności, i zawsze starajmy się zachować możliwość odwrotu. Można bowiem sądzić, że ład natury jest już jak najlepiej dostosowany do naszych potrzeb, których zresztą sami nie zawsze musimy być w pełni świadomi.

Ale możliwe jest też ujęcie radykalne; pogląd, że człowiek ma pełną, niczym w tej sprawie nie ograniczoną, swobodę działania, że może kształtować świat tak, jak chce, może z nim robić, co uzna za potrzebne. Lub — inaczej — przekonanie, że stosunek człowieka do natury nie podlega jakimkolwiek normom moralnym, że bywa problemem gospodarczym, naukowym, technicznym, ale na pewno nie etycznym. Taka była opinia wielu autorów minionych stuleci i ten właśnie radykalny kierunek zdecydowanie zwyciężył.

## KULT NATURY

Druga z wymienionych poprzednio postaw — uznanie nadrzędności natury nad człowiekiem — w kręgu Starego Testamentu była oczywiście niemożliwa. Wydawała się zbyt zbliżona do wiary w boskość natury. W tej zaś sprawie Biblia nie znała wahań i wątpliwości. Panteizm był jej obcy. Są jednak inne jeszcze źródła naszej cywilizacji. Można by więc pytać się, jak one rozważały sprawę człowieka i natury? Jak na przykład osądzała je religia grecka?

Otóż tam, przynajmniej początkowo, widziano te sprawy inaczej. Świat driad, oread, nimf, najad i nereid był chyba światem natury przenikniętej boskością. Boskiej w swoich łąkach, lasach, źródłach, rzekach, w bezruchu gór i ogromie mórz. Boskiej nawet w wiatrach Eola i w pojedynczych drzewach. Boskiej zwłaszcza w tworach niebios: słońcu—Heliosie, księżycu i gwiazdach. Tę boskość natury traktowano chyba bardzo poważnie. Erasinos to mały strumyk pełoponseski, ale — jak opowiadał Herodot w 6 księdze swoich *Dziejów* — Kleomenes, wódz spartański u schyłku VI w. przed Chr., podczas wyprawy na Argos nie odważył się go przekroczyć, gdy bóstwo tej rzeczki, mimo ofiar, nie wyraziło swojego przyzwolenia. Można też przypomnieć strofy z *Persów* Ajschylosa, w których duch Dariusza mówi o świętym nurcie Hellespontu, skutym niewolniczymi pętami mostu, co stanowiło obrazę morza, i nazywa ten ludzki wyczyn techniczny chorobą duszy. Była to bowiem „hybris”, pycha ludzkiej dominacji nad naturą. Po co zresztą sięgać aż po gniew Posejdon? Zgodnie z greckim przysłowiem, nawet psy mają swoje Erynie, mszczące się za krzywdy tych zwierząt.

Tak, tej postawy nie dawało się pogodzić z nastrojem Starego Testamentu, przynajmniej w tym jego ujęciu, które uczeni w piśmie określali słowami „(...) kto idzie drogą i powtarza Zakon a przerywa to powtarzanie, by powiedzieć — jak piękne jest to drzewo! — temu Pismo poczytuje to za winę!”.

Ubóstwienie natury w swojej skrajnej postaci nie przetrwało tzw. greckiego oświecenia. Odrzucono je w pełni w epoce sofistów i Sokratesa. Świadczy o tym choćby znany chór w Sofoklesowej *Antygonie* opiewający potęgę człowieka i jego władzę nad przyrodą. Postawa ta nie zaginęła jednak bez reszty. Niektórzy z historyków literatury dopatrują się wyraźnych jej śladów w sentymentalnym, bukolicznym nurcie poezji, w ideale życia prostego, zbliżonego do natury, pasterskiego czy też rolniczego, w odejściu od cywilizacji, w ucieczce od miasta. Przypominają *Sielanki* Teokryta, *Georgiki* Wergilego, zwłaszcza zaś Horacjańskie „Beatus ille, qui procul negotiis...”. Ten sam arkadyjski nurt wraca z siłą w XVIII w. w twórczości takich autorów, jak Bernardin de Saint-Pierre lub Salomon



Gessner. A. Huxley twierdzi wprawdzie, że uwielbienie natury jest wytworem dobrej komunikacji. W XVII w. rozważny człowiek starannie unikał dzikiej przyrody. Nieujarzmiona natura wydaje się bowiem nie tyle boska, ile rozpaczliwie nieprzychylna. Jej wspaniałości budzą raczej wściekłość niż podziw. Ale w połowie XVIII w. Anglia i Francja miały już niezłą sieć drogową. Można było bezpiecznie i w wygodzie sławić wieś i dziką przyrodę. To, jego zdaniem, wyjaśniałoby zachwyty zarówno Rousseau jak i Wordswortha. Niemniej jednak szacunek względem natury nigdy nie ograniczał się do mody literackiej. Jeszcze w XIX w. starzy drwale tyrolscy przed zrąbaniem drzewa prosili je o wybaczenie.

## WSPÓLDZIAŁANIE

Czy był możliwy rozsądny kompromis obydwóch poprzednio opisanych postaw? Chyba tak właśnie należy patrzeć na trzecią: uznanie pewnej niezależności natury, zrozumienie potrzeby współdziałania człowieka z przyrodą; zrozumienie, że człowiek powinien zachowywać się raczej jak troskliwy opiekun niż jak rabuś, że jednak ponosi odpowiedzialność za naturę, ma nią rządzić, nie zaś nad nią panować. Dodajmy: rządzić ostrożnie i rozsądnie.

To umiarkowane rozwiązanie przez długie wieki pozostawało w cieniu. Może wydawało się mało obiecujące? Może uznawano je za zbyt trudne? Podobno Franciszek Józef zwykł był mówić: „panować to łatwo, tylko rządzić trudno”. A może po prostu było przedwczesne? Nie dostrzegano jeszcze jego potrzeby oraz zalet; było co i gdzie rabować.

Niemniej jednak ten umiarkowany nurt daje się bez trudu wyśledzić już w Starym Testamencie. Odczucie wspaniałości natury, jej piękna i wielkości, jej odrębności i wartości jest wyraźne choćby w psalmie 104, zwanym hymnem ku czci Stwórcy. Nie brak tego nastroju i w księdze Hioba, zwłaszcza w pierwszej mowie Jahwe. Daje się on dostrzec w zakończeniu szóstego rozdziału Ewangelii według św. Mateusza. Pełno go w tekstach późniejszych. Najczęściej zapewne cytuje się „Pochwałę stworzenia, którą wyśpiewał św. Franciszek złożony chorobą u św. Damiana”. Może warto też przypomnieć Mojżesza Majmonidesa, który w XIII w. nieco złośliwie zwracał uwagę, że księga Rodzaju mówi o panowaniu człowieka nad ziemią przed wygnaniem z raju, nie po wygnaniu.

Tak więc na placu boju, pozostaje jedna tylko kontrowersja: władać czy rządzić? Panoszyć się czy opiekować? Spór ten z różnym natężeniem trwa od starożytności aż do naszych dni. Najwcześniejsze bodaj jego sformułowanie można znaleźć w pierwszej księdze platoń-

skiego Państwa, w dyskusji Sokratesa z Trazymachem. Chodzi o to, czy rządząc należy się kierować interesem i dobrem tych, którzy władzę sprawują, czy też tych, którzy tej władzy podlegają? Lub inaczej: czy rządzenie jest korzystnym przywilejem, czy też ciężką i odpowiedzialną służbą? Również rządzenie naturą. Platon zdaje się odpowiadać, że to zależy od postawy etycznej rządzących, od tego, czy mają odrazę do krzywdzenia innych, czy wstydzą się łupiestwa, nadużyć, egoizmu, czy odczuwają skrupuły moralne.

Przeskoczmy do czasów nowożytnych. Tu czeka nas pewna niespodzianka. Okazuje się, że zwolennikami nurtu umiarkowania i ostrożności byli wówczas przede wszystkim uczeni, zwłaszcza przyrodnicy, ludzie, którzy praktycznie w swojej pracy zetknęli się z omawianymi zagadnieniami. W pismach na przykład Linneusza znajduje się interesująca wersja tezy, że wszystko jest stworzone dla człowieka. Jego zdaniem, należy tę tezę rozumieć tak, że wszystko na świecie jest dostatecznie interesujące, by być przedmiotem ludzkich studiów, że wszystko, co istnieje, zasługuje na poznanie i badanie.

W pismach ówczesnych myślicieli powraca czasem inny temat — stosunek człowieka do zwierząt. Najwięcej chyba ciepłych słów poświęcił mu Montaigne, zwłaszcza w *Apologii Rajmunda Seband*, wychwalającej rozumność, wierność i przyjaźń zwierząt. W szkicu *O okrucieństwie* mówił o „(...) ogólnym obowiązku ludzi nie tylko względem zwierząt, które żyją i czują, ale nawet względem drzew i roślin. Winni jesteśmy (...) łaskawość i przychylność innym stworzeniom, które mogą ich potrzebować. Są jakoweś między nimi i nami obowiązki”. Pisał o sobie, że nie potrafi odtrącić psa, który nie w porę narzuca się mu z pieszczołami. Raz nawet w stosunku do zwierząt używa określeń wiele mówiących: współbracia i kompani. Nie ma u Montaigne'a chłodnych rozważań o niezadawaniu zwierzętom zbędnych cierpień, gdy nie wymaga tego ludzki interes. Wiele jest za to ciepła i życzliwości. Świat natury wydaje mu się bliski, nieobojętny.

Dokładnie w 200 lat później, w 1777 r., świadomie nawiązywał do tych myśli w swoich *Badaniach dotyczących zasad moralności* David Hume. Twierdził on, że zwierzęta nie mają żadnych praw, że podlegają nam absolutnie, a naszą swobodę ograniczają tylko: nasza dobroć i współczucie. Ale to ograniczenie wydawało mu się bardzo istotne. Nie narzucają go wprawdzie przepisy lub normy prawne, ale jest ono cechą ludzkiej kultury. Trzeba bowiem rozciągać bogactwo ludzkich uczuć na świat zwierząt, na całą naturę: tak należy, tak wypada, tak po prostu wynika z dobrego wychowania. Znęcanie się nad zwierzętami, a może nawet i obojętny do nich stosunek, jest niegodne człowieka. Może było w tym jednak nieco an-



tropomorfizmu? Bliskie są nam psy, koty, konie..., ale kto będzie rozczulał się nad robactwem?

Czasem dziwnie się te sprawy plotły. Czy można poprawiać, polepszać naturę i co właściwie oznacza ten zwrot? Czy chodzi tu o dostosowanie przyrody do naszych życzeń, upodobań lub nawet estetycznych kanonów? Nie przycinać, nie uładzać, lecz zaufać rozwojowi na wolności. Byli zwolennicy obu tych poglądów. Tej też różnicy opinii zawdzięczamy dwa odmienne twory owej epoki: park francuski i park angielski. Pierwszy ufryzowany, ze stożkami drzew i kulami krzewów, z geometrycznym układem alei i ścieżek, tak jak kształtował go na przykład Le Nôtre w Wersalu. Drugi naturalistyczny, niby nieuporządkowany, przetykany łąkami, luźny, swobodny.

## ZMIANY W XIX I XX WIEKU

Schyłek XIX w. przyniósł zrozumienie, że natura jest swojego rodzaju systemem, wprawdzie wielkim i złożonym, ale jednak dość łatwo dającym się zranić. Dla wytrącenia jej z równowagi czasem zbędne są nawet potężne lub długotrwałe działania. Niekiedy wystarczy uszkodzenie lub zubożenie jednego tylko czynnika. Zrozumiano, że nasze interwencje wywołują z reguły oprócz przewidywanych również inne, zaskakujące niekiedy i nie przeczuwane skutki. Współcześni ekolodzy mawiają, że nie można czynić jednej tylko i wyłącznie jednej rzeczy. Za każdą czynnością ciągnie się nie kończący się łańcuch oddziaływań ubocznych. Co gorsze, wśród tych zmian i przekształceń istnieją często stany, po osiągnięciu których odwrót staje się niemożliwy. Nie daje się odtworzyć tego, co się zniszczyło. Inaczej mówiąc, wskazana jest jak największa ostrożność, gdyż poruszamy się wśród spraw jednocześnie niezwykle ważnych, bardzo delikatnych i mało znanych.

Zrozumienie tych trudności przypisuje się zwykle dwóm wielkim rewolucjom XIX w.: przemysłowej — na jego początku i konsumpcyjnej — u jego schyłku. Pomińmy związane z nimi dane liczbowe; jak to zwiększały się: ludność, produkcja przemysłowa, zużycie energii, zanieczyszczenie rzek, jak gwałtownie wzrastały wszelkie wskaźniki gospodarcze. Były to zmiany wręcz potworne i towarzyszyły im zjawiska niepokojące, skłaniające między innymi do rozmyślań nad zagrożeniem przyrody i nad stosunkiem do niej człowieka.

Można nawet próbować dokładniej określić tę przełomową chwilę w interesującej nas kwestii. W 1864 r. G. P. Marsh wydał w Londynie książkę pt. *Man and Nature* będącą nawoływaniem o rozważę, alarmującą — po raz zdaje się pierwszy — że nasze postępowanie wobec natury jest krótkowzroczne w swojej brutalności i chciwości,

że staje się ono groźne dla nas samych. Marsh był z zawodu dyplomata, nie znał biologii, podobno nie słyszał nawet o Malthusie, ale miał dar obserwacji. Zasadnicze tezy jego książki niewiele odbiegają od dzisiejszych sformułowań. Rok później E. Haeckel obejmuje w Jenie katedrę zoologii i zaczyna tworzyć naukę o środowisku. Jedną z jego tez w uproszczeniu brzmiała, że rozważanych spraw nie da się opisać za pomocą pojęć właściwie czysto prawniczych: władzy, panowania, własności... Trzeba tworzyć inne, nowe, lepiej odwzorowujące badane zjawiska. Trzeba tworzyć nową dyscyplinę zajmującą się całością wzajemnych związków w przyrodzie — ekologię.

Nauka zareagowała chyba pierwsza. Najszybciej dostrzegła zagrożenie oraz próbowała zbadać jego przyczyny, przebieg i skutki. Prace naukowe biegły dwoma torami. Jeden, owocujący niemal natychmiast, to sprawa ochrony przyrody, tworzenie jej rezerwatów lub nawet parków narodowych. Pierwszy taki park powstał przed ponad 100 laty w 1872 r. w Yellowstone. Pierwszy rezerwat jest jeszcze wcześniejszy. Pochodzi bodajże z 1836 r. i znajduje się w okolicach Bonn. W 1910 r. H. Conwentz zaczyna wydawać *Beiträge zur Naturdenkmalpflege*, pierwsze pismo zajmujące się omawianym tematem. Z początkiem XX w. powstają organizacje i instytucje państwowe zajmujące się ochroną przyrody. Jedną z najwcześniejszych jest pruska „Staatliche Stelle für Naturdenkmalpflege” utworzona w 1906 r. W 1908 r. prezydent Th. Roosevelt powołuje do życia „National Park Service”. Towarzyszą temu odpowiednie akty prawne. Warto przypomnieć, że polska *Ustawa o ochronie przyrody* pochodzi z 1934 r. W końcu w 1948 r. w Fontainebleau powstała Międzynarodowa Unia Ochrony Przyrody.

Naturalnie ekologia nie wyczerpywała sprawy. Trzeba było ponadto uzupełniać i rozwijać nowe działy innych dyscyplin: geologii, ekonomii, demografii, socjologii i wielu innych. To złożyło się na drugi tor, może głębszy, ale wolniej uzewnętrzniający się, tor prac syntetycznych oraz wzbogacających naszą wiedzę. I tak na przykład w 1905 r. N. Shaler, profesor geologii w Harvardzie, opublikował książkę *Man and the Earth* zwracającą uwagę na wyczerpywanie się bogactw naturalnych. Za najciekawszy uchodzi jednak 1948 rok. Wtedy to między innymi W. Vogt ogłosił swój bezkompromisowy atak na ówczesny styl życia oraz zarysował groźbę nadmiernego przyrostu ludności w *Road to Survival*. Wtedy też F. Osborn dokonał pierwszej próby historycznej i socjologicznej syntezy zagadnień stosunku człowieka i natury, tak jak je współcześnie widzimy, w swojej *Our Plundered Planet*. Książka ta spotkała się z wielkim powodzeniem w kręgach elitarnych. W ciągu kilku lat przełożono ją na 16 języków.

Pomińmy te sprawy i ograniczmy się do wspomnienia o dwóch



tylko kwestiach związanych z interesującym nas zagadnieniem. Pierwszą byłoby przenikanie wniosków z badań i rozważań naukowych do opinii publicznej. Drugą zaś nowe, zjawiające się ostatnio idee, próby odmiennego spojrzenia na stary problem stosunku człowieka do natury.

Pierwsza połowa XX w. przyniosła pewne spopularyzowanie wyników badań naukowych dotyczących struktury systemu przyrody, możliwości jej regeneracji oraz jej zagrożenia działalnością człowieka. Zjawily się szkice, przystępne monografie, nawet — choć nie często — utwory literackie poruszające niektóre z wymienionych zagadnień. Pisali o tym między innymi H. G. Wells (choćby w utopijnej opowieści *Ludzie jako bogowie* z 1923 r.) oraz A. Huxley (zwłaszcza w mistrzowskim, choć niewielkim szkicu z 1948 r. pt. *Double Crisis*). Pierwszą polską publikacją na ten temat był chyba spory szkic J. G. Pawlikowskiego z 1913 r. pt. *Kultura i natura*, ogłoszony w lwowskim *Lamusie*. Ale były to dyskusje nieco elitarne. Do zwykłych śmiertelników świadomość tych problemów zaczęła docierać później. Decydujące w tej mierze znaczenie przypisuje się zwykle utworowi p. R. Carson pt. *Silent Spring*, opublikowanemu w 1962 r. Była to szokująca wizja świata niszczonego przez ludzi.

Może było tak, może nie było. Warto przypomnieć, że dla Europy niszczonej dwiema wojnami światowymi i osłabionej wielkim kryzysem gospodarczym pierwsza połowa XX w. była okresem zastoju. Trochę to niewiarygodne, ale na przykład ogólna produkcja przemysłowa Francji w latach 1910, 1938 i 1948 była prawie taka sama (i czterokrotnie mniejsza niż produkcja w 1975 r.). Może to szybki przemysłowy rozwój świata w drugiej połowie XX w. doprowadził do trudności widocznych już prawie dla wszystkich? Rychło znalazły one swój oficjalny międzynarodowy wyraz. Najpierw w głośnym sprawozdaniu Sekretarza Generalnego ONZ — U'Thanta z 26.05.1969 r. pt. *Człowiek i jego środowisko*. Potem w orędziu prezydenta Nixona z 10.02.1970 r., zajmującym się regułami ochrony środowiska, oraz w konferencji ONZ z 1972 r. w Sztokholmie, poświęconej temu samemu tematowi.

Ale pomijając rozgłos i rozpowszechnienie, co wniosły ostatnie dziesięciolecia do interesującego nas problemu? Chyba trzy ważne nowości.

## NOWE TENDENCJE

Po pierwsze, nastąpił znaczny rozwój badań szczegółowych. Znamy już teraz nieźle rozmiary i prawdopodobne skutki niektórych zanieczyszczeń powietrza i wody i ziemi. Wiemy więcej o zapasach bogactw naturalnych, którymi rozporządzamy, i o tempie ich zuży-

wania się. Orientujemy się lepiej w skutkach niszczenia środowiska naturalnego, w skutkach zubożania i ujednolicenia naszego otoczenia. W niektórych dziedzinach udało się przejść od rozważań jakościowych do oszacowań liczbowych, nauczono się mierzyć niektóre zjawiska dawniej prawie nieuchwytnie. Nie jest to z reguły wiedza wyczerpująca. Dopiero obecnie zdajemy sobie sprawę z niezwyklej złożoności i trudności rozważanych zagadnień oraz z ich powagi. Na drugi plan odeszła troska o zwierzęta, lasy, łąki i bagna, mało ważne wydają się zabiegi, by ocalić piękno krajobrazu, urok gór lub ciszę pól. Skłaniamy się teraz coraz silniej do poglądu, że zagrożeni jesteśmy właśnie my, że to chyba nas samych czeka walka o przetrwanie. Może chodzi już nie o ochronę przyrody, zwłaszcza w dawnym, nieco estetyzującym znaczeniu, ale o ratowanie ludzkości!

Po drugie zjawiają się nowe myśli, nowe ujęcia stosunku człowieka do natury. Chyba najciekawsze są trzy koncepcje opisywane zwykle zwrotami: ziemia jako statek kosmiczny, tragedia wspólnoty i paradoks wolności.

A. Stevenson w swoim genewskim przemówieniu z 9.06.1965 r. porównał ludzkość do pasażerów niewielkiego i wąskiego statku kosmicznego, których los zależy od ograniczonych zasobów powietrza, wody i gleby. Przed zgonem ochroni nas tylko troska, staranie, może nawet miłość, jaką powinniśmy ten statek otaczać. Pomysł ten rozwinął rok później ekonomista K. E. Boulding w głównym artykule *The Economics of the Spaceship Earth*. Jego zdaniem, musi zmienić się ludzki stosunek do natury. Dawniej mieliśmy postawę kowboja, do dyspozycji którego stoją bezkresne prairie. W razie kłopotów może on swobodnie przenosić się z miejsca na miejsce i korzystać z zasobów nowych obszarów. Teraz zdaliśmy sobie sprawę z ograniczonej ziemi i jej zasobów. System, w którym żyjemy, nie był aż tak bogaty i otwarty, jak się nam zdawało. Coraz wyraźniej dostrzegamy jego ograniczenia, doświadczamy przeszkód w łatwym dostępie do trzech zasadniczych strumieni jego dóbr: wyrobów przemysłowych, energii oraz informacji. Kolumb nauczył nas, że ziemia jest skończona, kosmonauci — że jest mała. Zaczynamy przybierać postawę pasażerów statku kosmicznego. Dawniej wzrost produkcji i spożycia uchodziły za słuszną drogę postępowania. Obecnie coraz ważniejsze wydaje się nam oszczędne gospodarowanie naszymi skąpyimi zapasami. Nic, oprócz tego, co naprawdę niezbędne i wartościowe — takie może będzie hasło przyszłego wieku. Powoli wracamy do ceniienia starych, długo niemodnych pojęć: trwałości i dobrej jakości wyrobu.

Ideę „tragedii wspólnoty” wprowadził G. Hardin. Upraszczając można ją ująć jako interesującą, choć rzadko dostrzeganą, cechę narzuconej wspólnoty, sprawiającą, że w warunkach życia zbioro-



wego, przy zatarciu ostatnich granic własności, jednostce opłaca się egoizm, drapieżność i agresywność, opłaca się oszustwo i nieuczciwość. Gdy wymuszane współdziałanie dotyczy wielu dziedzin, korzyści jednostki wydają się niepomierne większe niż straty wspólnoty. Narzucone życie zbiorowe uczy zwykle egocentryzmu, tupetu, lekceważenia kryteriów etycznych, obojętności wobec innych i wobec natury. Skuteczna walka w jej obronie wymaga więc spełnienia pewnych warunków w kształtowaniu społeczności. Dlatego nie zawsze okazuje się możliwa, nawet jeśli jest wyraźnie niezbędna.

W końcu paradoks wolności polega na tym, że wolność, aby istnieć, musi być ograniczona. Niczym nie skrepowana swoboda zmienia się natychmiast w swoje przeciwieństwo. Wolność bowiem jednego człowieka jest zawsze w konflikcie z wolnością drugiego. Jeśli jednemu pozwoli się ściąć drzewo, drugi nie będzie mógł korzystać z jego cienia. Bez osłony prawa wspartego siłą swoboda prowadzi zawsze do tyranii silniejszego nad słabszym. Istnieją jednak różne odmiany wolności: osobista, religijna, polityczna, gospodarcza... Dlatego paradoks nasz ma w dziejach stale nowe oblicze. Postęp techniczny i rozwój przemysłu przyniosły nowe zwichnięcie równowagi. Jest nim nadmierna swoboda produkcji i spożycia. Za wiele pozwalamy sobie zużyć, zmarnotrawić, zniszczyć. Za duża jest nasza swoboda względem... Otóż to właśnie jest sprawą sporną. Jedni twierdzą, że względem natury, gdyż wszystkiemu, co żyje — może nawet wszystkiemu, co istnieje — przysługują pewne prawa. Inni głoszą, że partnerem, w stosunku do którego zachowujemy się nieodpowiedzialnie, są przyszłe pokolenia. Odziedziczą one ziemię wyrabowaną i spustoszoną.

Po trzecie wreszcie, doszło do pewnych działań praktycznych. Trzeba jednak pamiętać, że zabiegi wokół ochrony natury to istne bitwy społeczne wymagające: doświadczonych przywódców, sporych środków finansowych, długotrwałej propagandy, wnikliwych badań, rozsądnych kompromisów i nowych aktów prawnych. Chyba ważniejsze od konkretnych, administracyjnych decyzji jest to, że w toku tych bitew powoli zmieniają się przyzwyczajenia i poglądy społeczeństw. Odbywa się przemiana ludzkiej postawy. Na czym ona polega?

Najłatwiej dostrzec zjawienie się wątpliwości, czy produkcja przemysłowa naprawdę tak nierozłącznie wiąże się z poprawą warunków życia, z wolnością i dobrobytem człowieka. Czym jest postęp społeczny i jak go mierzyć? Czy niszczenie parków, by zbudować wieżowce urzędów, niszczenie pól, by zwiększać lotniska, to postęp czy regresja? Czy naprawdę trzeba niszczyć lasy, zabijać ciszę, stwarzać atmosferę gorączkowego pośpiechu i szarzyzny codziennego dnia, bo tylko to zwiększa dochód narodowy? Czy nie należy

szukać innych kryteriów dobrobytu, które uwzględnią jakość życia, jego pieniądze niewymierne wartości?

Ale jest jeszcze głębszy nurt tych spraw. Narasta przekonanie, że wdaliśmy się w niebezpieczną grę, ale odwrót nie jest już możliwy. Musimy żyć wśród trudności i w zagrożeniu, gdyż nie da się zrezygnować z dorobku tysięcy lat cywilizacji. To zupełnie co innego zrozumieć, że ludzkie działania mogą mieć nieprzewidywane i groźne skutki, a co innego potępiać własną przeszłość! Chyba nie tylko bronią Europa podbiła świat! Przecież teraz, stawiając jej zarzuty, korzysta się z norm i ideałów, które są jej tworem. Czy nagonka na wartości naszej cywilizacji nie jest w znacznym stopniu demagogią? Zresztą, co proponuje się nam w zamian? Życie jaskiniowca czy zbiorowy obóz pracy? Zdaje się, że nie mamy wyboru. Jeśli sprawy stosunku natury i człowieka są w ogóle rozwiązalne, będzie to możliwe dzięki naszej tradycji i kulturze, dzięki dorobkowi nauki i techniki, a nie wbrew nim. To samo dotyczy naszej etyki. Zawsze znajdowało się w niej zalecenie, by nie szkodzić bliźnim — żyjącym i przyszłym. Chyba więc niepotrzebna jest nowa moralność. Wystarczy uczciwe i rozsądne posługiwanie się sferą.

Karol Wajs

*„Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelkim zwierzętciem naziemnym«.*

Rdz. 1, 27—29

*„Jahwe Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał.“*

Rdz. 2, 15

*„Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami“.*

Kpł 25, 23

*„... aktywność ludzka indywidualna i zbiorowa, czyli ów ogromny wysiłek, przez który ludzie starają się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Bożemu. Człowiek bowiem, stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podpo-*



rządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest, oraz żeby uznając Boga Stwórcą wszystkiego, odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy tak, aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego, przedziwne było po całej ziemi imię Boże”.

Konstytucja duszpasterska O Kościele w świecie współczesnym, 34

„Boże przodków i Panie miłosierdzia, któryś wszystko uczynił swoim słowem i w Mądrości swojej stworzyłeś człowieka, by panował nad stworzeniami, co przez Ciebie się stały, by władał światem w świętości i sprawiedliwości i w prawości serca sądy sprawował — dajże mi Mądrość, co dzieli tron z Tobą, i nie wyłączaj mnie z liczby swych dzieci! Bom sługa Twój, syn Twojej służebnicy, człowiek niemocny i krótkowieczny, zbyt słaby, by pojąć sprawiedliwość i prawa. Choćby zresztą był ktoś doskonały między ludźmi, jeśli mu braknie mądrości od Ciebie — za nic będzie poczytany”.

Mdr 9, 1—6

„Jeden z najbardziej niepokojących aspektów problemu adaptacji stanowi paradoksalnie sam fakt, że człowiek łatwo się przystosowuje. Ta właśnie zdolność do adaptacji umożliwia ludziom dostosowanie się do warunków i zwyczajów, które może zniszczą wartości najbardziej znamienne dla życia ludzkiego... Człowiek to istota o takich zdolnościach adaptacyjnych, że mógłby przetrwać i rozmnażać się w kryjówkach pod ziemią, choćby nawet jego zorganizowana podziemna egzystencja pozbawiła go śpiewu ptaków na wiosnę, szmeru opadających jesienią liści i poszumu wiatru — choćby nawet miały zniknąć wszystkie etyczne i estetyczne wartości jego życia... Ludzie są skłonni przyjmować za podstawę wartościowania warunków bytowania kryteria niezmiernie niskie i pospolite, po prostu dla zachowania przeciętności, anonimowego spokoju i ciszy. Istnieje tendencja do uważania za idealne takiego środowiska, w którym człowiek fizycznie prosperuje znakomicie, lecz stopniowo zapomina o wartościach tworzących jedyne i niepowtarzalne cechy ludzkiego życia.”

René Dubos, Człowiek, środowisko, adaptacja, s. 299—300

„Z Tobą jest Mądrość, która zna Twe dzieła, i była z Tobą, kiedy świat stworzyłeś, i wie, co jest miłe Twym oczom, co słuszne według Twych przykazań. Wyślij ją z niebios świętych, ześlij od tronu swej chwały, by przy mnie będąc, pracowała ze mną i żebym poznał, co jest Tobie miłe. Ona bowiem wie i rozumie wszystko, będzie mi mądrze przewodzić w mych czynach i ustrzeże mnie dzięki swej chwale”.

Mdr 9, 9—11

Od połowy XIX wieku, kiedy nauka z konieczności poślubiła Technologię, aby stać się jej służebnicą, nastąpiły gwałtowne zmiany w naszym życiu i środowisku. Przemiany XIX wieku, zwłaszcza te związane z rewolucją przemysłową, są zbyt znane, aby wymagały szczegółowych dyskusji.

Zrekonstruowaliśmy tutaj ten rozwój, aby wykazać zawilość i złożoność procesu, który doprowadził do nowoczesnej Technologii. Proces ten zawierał wiele warunków wstępnych, jakie musiały być spełnione zanim Technologia mogła osiągnąć pełnię swej mocy. W trakcie realizacji tych warunków nabyliśmy pewnych dyspozycji i postaw, innymi słowy, stworzyliśmy pewien typ umysłu, który jest ogólnie znany jako racjonalny, nowoczesny, empiryczny, europejski. Tak więc Technologia jest nie tylko i nie tyle zbiorem narzędzi i maszyn, ale jest stanem zachodniej mentalności. W tym kontekście twierdzenie Heideggera, że Technologia jest ostatnią fazą rozwoju metafizyki zaczyna być sensowne. Nasza niezdolność do harmonijnej kooperacji z Technologią wiąże się niewątpliwie z naszą naiwnością w rozumieniu jej natury. Nadal zakłada się, że Technologia jest „neutralna”, że nie zawiera metafizyki, i że nie ma powiązania z tradycyjną metafizyką.

Technologia jest zjawiskiem historycznym, wywodzącym się z określonej koncepcji natury, z określonej idei postępu, z określonych założeń dotyczących deterministycznej struktury świata; jest zjawiskiem powiązanim również ze specyficznymi ideami społecznymi i pewnymi wizjami dotyczącymi ostatecznych celów życia ludzkiego. Jako taka jest naladowana elementami tradycyjnej metafizyki. Jako zjawisko historyczne, narodzone w pewnych historycznych okolicznościach, nie zawiera nic absolutnego, czemu musielibyśmy się bezwarunkowo podporządkować. Ale z tego samego powodu nie powinniśmy oczekiwać łatwej zmiany biegu Technologii, ponieważ jest ona wcieleniem kilkuwiekowej tradycji kulturalnej, społecznej i intelektualnej, tradycji, która przeniknęła do najdalszych zakątków naszego umysłu i struktury naszej mentalności. Technologia jest częścią naszego poglądu na świat.

Henryk Skolimowski, *The Myth Behind the Reality*, w: *Architectural Association Quarterly*, Londyn, lipiec 1970



## WIARA A MENTALNOŚĆ TECHNICZNA

## I. POSTĘPOWOŚĆ

## 1. MENTALNOŚĆ TECHNICZNA A POSTAWA ATEISTYCZNA

Stosunek życia w wierze do mentalności technicznej może być rozpatrywany w wielu różnych ujęciach. Wybór jest konieczny, proponuję więc Państwu rozpatrzeć tu aspekt, który wydaje się szczególnie istotny w przypadku mentalności technicznej, mianowicie „postawę postępową”. W dalszej części spróbuję wyłożyć, co rozumiem przez to wyrażenie. Celem tego wywodu jest nie tyle zbadać, czym może być dla wierzącego „życie technologiczne”, co raczej analiza istoty mentalności technicznej, tak by przedstawić problem, który stanowić będzie przedmiot naszych rozważań i który dotyczy znaczenia technologii dla człowieka wierzącego. Jest to kwestia, do której postaramy się dotrzeć w trakcie tej analizy, zacznę więc od przedstawienia pewnego faktu, którego waga wydaje mi się wyjątkowa dla technologii, lub może raczej mentalności technicznej: związku, nie dającego się dłużej kwestionować, między mentalnością techniczną a postawą ateistyczną.

Chodzi więc o to, by zacząć od wyraźnego przedstawienia najostrejszego i najtrudniejszego aspektu naszego problemu; w ten sposób problem ten pojawi się w swej najbardziej skrajnej formie. Wydaje mi się, że to najlepsza droga dla właściwego oświetlenia tematu. Istnieje więc związek między mentalnością techniczną a postawą, czy mentalnością ateistyczną; związek to często ukryty, jedynie domyślny, nieraz zaś jawny, pozytywny, deklarowany [...]

Dzisiejszy ateizm uważa się za postawę naukową, za swoiste zwycięstwo umysłu naukowego. Propaganda ateistyczna zdaje się wykorzystywać — jeśli nie wyłącznie, to w każdym razie z upodobaniem — argumenty zaczerpnięte z nauki i z wyników technologii i jej zastosowań. Argumenty te są, w pewnym sensie, niezwykle uproszczone i mogłyby nawet nieraz wywołać uśmiech; istotna jednak jest mentalność, jaka z nich się wyłania. Mam tu na myśli na przykład jeden z argumentów, zgodnie z którym jest rzeczą pewną, że niebo nie jest siedliskiem Boga — jak zawsze utrzymywano — gdyż wypuszczamy dziś w przestrzeń sputniki i jasne jest już, że „niebo” jest obszarem, po którym człowiek może się poruszać. W istocie „niebo” należy do człowieka, a skoro należy do człowieka, nie może należeć do Boga; jest to więc tylko legenda, mitologicz-

ne przedstawienie. Taki argument wydaje się karykaturalny. Jeśli jednak jest wysuwany, można domniemywać, że jest on zdolny wywoływać wrażenie na ludziach, którzy nie mają ani wykształcenia teologicznego, ani naukowego, i którzy z pewnością nie zdają sobie sprawy z faktu, że w słowie „niebo” kryje się dwoistość znaczeniowa. Jakby nań nie patrzeć i niezależnie od naiwności tego argumentu, jak zresztą i innych podobnych, jest on przykładem pewnego stanu umysłu, gdzie postawę ateistyczną uważa się za bezpośrednio związaną z technicznym nastawieniem. Z pewnością jest to zależność pozostająca zwykle w nieświadomości, nie deklarowana otwarcie, nie mająca charakteru propagandowego, nie uświadomiona do końca nawet przez tych, którzy jej hołdują; a jednak jest to zależność, którą łatwo możemy zauważyć wokół nas. Znamy wszyscy badacze, dla których praktyka nauki stosowanej, lub po prostu technika, wydają się jedynym celem życia, a cały obszar życia religijnego jest zupełnie niedostępny. Problemy religijne, z którymi się stykają w swym środowisku dzięki osobom, które o nich dyskutują, wydają im się pozbawione wszelkiego znaczenia, nieistotne; nie będąc wprost wrogimi, są jednak zupełnie nieczuli na te sprawy, podobnie zresztą, trzeba to podkreślić, jak nieczuli są na problemy filozoficzne. Filozofia jest dla nich czymś w rodzaju pustej gadaniny, tym bardziej zaś teologia jest systemem wyzutym z wszelkiego znaczenia.

## 2. WYZWOLENIE A POSTAWA REWOLUCYJNA

Jeśli chcemy jednak scharakteryzować mentalność techniczną, będziemy musieli wprowadzić trzecie pojęcie, obok „technologii” i „ateizmu”, i pojęcie to wiąże się raczej z głębokimi procesami, dokonującymi się w łonie współczesnych społeczeństw. Dla zilustrowania tej trzeciej składowej chciałbym zaproponować słowa „wyzwolenie” i „wolność”. Wszędzie na świecie ludzie głoszą, że pragną wyzwolenia. Pragną wyzwolić się od wyzysku, od wewnętrznych i zewnętrznych form zależności; chcą wyzwolić się z nędzy, nawet spod jarzma konieczności biologicznych. Nieistotne są tutaj formy, jakie może przybierać to żądanie, wystarczy dla naszych celów uznać, iż wszędzie na świecie istnieje dziś ów pęd do wolności. Zresztą samo pojęcie „wolność”, samo słowo, obdarzone jest niemal magiczną mocą, która wywiera potężny wpływ na serca i umysły.

Istnieje, poza wszystkim innym, coś w rodzaju mitu wolności i wyzwolenia. Nie miejsce tutaj na bliższe analizowanie tego problemu. Pozostawmy więc przy stwierdzeniu faktu mocy tego pojęcia, lub może nawet tego mitu. Mówiąc o wolności i wyzwoleniu przywołujemy natychmiast, automatycznie niemal, myśl o ruchach



rewolucyjnych i o tym, co moglibyśmy nazwać teraz „postawą rewolucyjną”. Na całym świecie istnieje dziś duch rewolucji, ujawniający się raz tu, raz gdzie indziej, z pewnością jednak działający wszędzie. Postawa rewolucyjna, w najogólniejszym sensie tego wyrażenia, jest postawą skierowaną na zmianę samych podstaw społeczeństwa.

Widzimy, że istnieje pewien związek — nie twierdzą, że związek ten jest zupełny — między tymi trzema pojęciami: ateizm, postawa rewolucyjna w znaczeniu, które tu przedstawiłem, i mentalność techniczna. Podkreślmy raz jeszcze, iż związek ten bywa nieraz wyrażany w sposób całkiem otwarty — jak dzieje się to w komunizmie, nieraz zaś jest tylko przeżywany w mniej lub bardziej ukrytej formie.

### 3. OD SPOŁECZEŃSTW PIERWOTNYCH DO SPOŁECZEŃSTWA PRZEMYSŁOWEGO

Skoro zależność taka istnieje, uprawnione chyba jest pytanie, który z jej trzech członów jest najważniejszy, który odgrywa rolę czynnika decydującego. Mam wrażenie, że czynnikiem najistotniejszym jest technologia, i że oba pozostałe są tylko jego pochodnymi.

Rzecz jasna jest to interpretacja możliwa do zakwestionowania, wysuwam ją jedynie jako hipotezę roboczą. Możemy w istocie domniemywać, iż klucz wszystkich zjawisk współczesności tkwi po prostu w fakcie, że żyjemy w obliczu głębokich przemian społeczności ludzkich, które — jak to powiedział o. Teilhard de Chardin — muszą dokonać przejścia od stanu neolitycznego (który cechowało istnienie społeczeństw zasadniczo rolniczych) do stanu industrialnego. Na przestrzeni ostatnich stu pięćdziesięciu lat nastąpiło przejście do nowej formy społeczeństwa, opartego w przeważającej mierze na przemyśle. Na poparcie tej tezy moglibyśmy przytoczyć liczne przykłady z historii współczesnej. [...] A i dziś jeszcze to, co zwykliśmy nazywać problemem krajów słabo rozwiniętych, wydaje się być, w szerokim zakresie, kwestią transformacji społeczeństw pierwotnych w społeczeństwa przemysłowe, takim bądź innym sposobem. Odnosi się zresztą coraz silniej wrażenie, że ludzi bardziej interesują środki niż doktryny. Komunizm, jawi się dzisiaj, w stosunku do obszarów słabo rozwiniętych, jako mniej lub bardziej skuteczna technika społeczna; oceniany jest nie z punktu widzenia swej zawartości filozoficznej i moralnej, lecz — jak się zdaje — z punktu widzenia skuteczności jaką reprezentuje. Coraz bardziej odnoszę wrażenie, że prawdziwym kryterium nie jest już

(jak to było być może w ubiegłym wieku i jak jest jeszcze może w krajach rozwiniętych) kryterium moralne, teoretyczne, teologiczne, lecz właśnie kryterium skuteczności. Ludzie pragną za wszelką cenę doścignąć kraje uprzemysłowione, i to jak najszybciej. Oczywiście pragnienie to nie jest beztrząsą chęcią naśladowania, lecz wynika z uświadomienia sobie, że w dzisiejszym świecie istnieje model organizacji społecznej, który stał się imperatywem, a mianowicie model industrialny. To, co nazywamy „społeczeństwem przodującym” — już sama nazwa jest wielce wymowna — jest po prostu społeczeństwem, które wysforowało się wystarczająco daleko do przodu na drodze industrializacji. Jest coś mocno zagadkowego w konfliktach, które wybuchają we współczesnym świecie. Weźmy przykład zimnej wojny. Jest oczywiste, że zimna wojna ma wiele aspektów. Występują z pewnością aspekty polityczne i ideologiczne, lecz również i technologiczne. Zimna wojna jest po części wojną techników: kto pierwszy rozwiąże problem potężniejszej bomby, wynajdzie skuteczniejszą rakietę, która nie będzie mogła być przechwycona, lub w każdym razie przechwycona na czas. Ma się wrażenie, jeśli odstąpić nieco od samego konfliktu, że jednym z efektów zimnej wojny, jednym z wielu oczywiście, było pobudzenie gwałtownego rozwoju pewnych technik, jak na przykład energii atomowej czy broni raketowej. Można zasadnie zadawać sobie pytanie, czy znalazłby się ktokolwiek, by podjąć tak wielkie wysiłki na przykład w dziedzinie raket, gdyby nie było zimnej wojny. Przychodzi na myśl, że istnieje jakiś przewrotny duch, który kieruje ludzi ku pewnym obszarom badań. Bezwiad ludzki jest tak wielki, że odwoływać się nieraz trzeba do tego, co nazwać można „motywacjami pośrednimi”. Wyobraźmy sobie apel z motywacjami bezpośrednimi: „Popatrzcie, jak ciekawą rzeczą mogą być podróże międzygwiazdne. Czy nie sądzicie, że warto by popracować nad realizacją takiego projektu?”. Przemowa tego rodzaju nie odniosłaby zbyt wielkiego skutku. Odpowiedź brzmiałaby: „W istocie, to mogłoby być bardzo zajmujące”, i na tym by się skończyło. By odnieść jakiś skutek, należało odwołać się do motywacji pośrednich i potężnych, do motywacji, które grają na emocjach. Jest jedno odczucie emocjonalne, które zawsze skutkuje — strach. Możemy stwierdzić, że rezultat był całkiem dodatni — przywołanie uczucia strachu dało w efekcie zaakceptowanie przez pewne społeczeństwa ogromnych poświęceń finansowych, fizycznych i ludzkich, niezbędnych dla rozwinięcia technik kosmicznych.

Rzecz jasna, nie możemy przewidzieć wszystkich tego efektów. Wszyscy jednak mamy nadzieję, że będzie to coś innego niż wojna, co innego niż produkcja środków zagłady, lecz możemy się zastanawiać, czy techniki kosmiczne rozwinęłyby się, gdyby nie obec-



ność pewnych zagrożeń i gdyby nie cele wojskowe, które były w istocie głównymi celami tych badań.

Moglibyśmy z pewnością podać wiele przykładów tego rodzaju. Moglibyśmy znaleźć wiele argumentów, które zmierzają do tego samego i które wskazują, że tym, o co istotnie tu chodzi, jest przekształcenie społeczeństw ludzkich w społeczeństwa przemysłowe i industrializacja świata, stworzenie uniwersalnego społeczeństwa technologicznego, to znaczy uniwersalnego, społeczeństwa dla panowania nad światem. Przez wyrażenie „społeczeństwo uniwersalne” nie mam koniecznie na myśli „społeczeństwa zorganizowanego o wymiarze ogólnoświatowym”, czegoś w rodzaju państwa globalnego, mam na myśli jedynie społeczeństwo, w którym wszyscy ludzie, wszystkie grupy ludzkie, zintegrowane są w mechanizmie industrializacji. W praktyce nie ma dziś już miejsca dla społeczności, która chciałaby pozostać w tyle, która pragnęłaby zachować przywiązanie do neolitycznych czy archaicznych form egzystencji. Bywały oczywiście, i istnieją nadal, grupy tego rodzaju, lecz wiemy, że składają się one z bardzo ograniczonej liczby osobników, i że skazane są na zagładę w mniej lub bardziej odległym terminie. To właśnie podsunęło mi myśl o przewrotnym duchu, wykorzystującym ludzkie emocje, konflikty, rewolucje, ideologie, koncepcje moralne, dla ostatecznego osiągnięcia zamiaru, jaki zaczynamy dopiero dostrzegać, a który jest właśnie tą transformacją, tą formą globalnej przemiany ludzkości w jej marszu ku nowemu typowi społeczeństwa, którego prawdziwej natury nie znamy jeszcze dokładnie.

#### 4. ELEMENT RACJONALNOŚCI W POSTĘPOWOŚCI

Gdybyśmy chcieli zebrać wszystkie te wskazówki w jeden obraz syntetyczny, jeśli pragnęlibyśmy odkryć, co łączy wszystkie te części składowe — mentalność techniczną, wymóg wolności i postawę ateistyczną — wówczas moglibyśmy, jak się wydaje, zaproponować pojęcie „postępowości”. Istnieje mentalność postępową, rozpowszechnioną dziś na świecie, zwłaszcza zaś w dziedzinie technologii, o ile prawdą jest, że to technologia właśnie stanowi, w ostatecznym rachunku, czynnik zasadniczy. Czym jest owa mentalność postępową?

Łatwo dostrzegamy, co wyrażenie to oznacza, znacznie trudniej jednak pokusić się o jego dokładniejszą definicję. Konieczne wydaje mi się rozdzielenie w mentalności postępowej elementu racjonalnego i elementu emocjonalnego. Najpierw element racjonalny: jest to po prostu wykorzystanie możliwości stwarzanych przez rozum. Jest to postawa przyjmowana wtedy, kiedy zbliżamy się do problemów, przed którymi człowiek może stanąć wyposażony w in-

strumenty racjonalnej analizy, rozumu, który czuje się wystarczająco pewny siebie, by sądzić, iż może rozwiązać wszelkie problemy, że rozwiązanie takie zawsze istnieje. Jest to postawa, dla której każdy problem sensowny posiada, z natury rzeczy, swe rozwiązanie. Wystarczy tu przypomnieć dobrze znaną zasadę, że tylko problemy, które mogą być rozwiązane, są sensowne. Za tym rodzajem mentalności kryje się, rzecz jasna, nowa forma racjonalizmu: rozum jawi się teraz w uzależnieniu od możliwości rozwiązywania problemów. Rozum jest więc interpretowany z punktu widzenia działania, a nie, jak to było w starożytności, z punktu widzenia theōria, kontemplacji świata. Nie chodzi już tak bardzo, a w każdym razie nie jest to już najważniejsze, by wyjawić i objaśnić poznawalną osnovę świata, opisać jego poznawalność, lecz by zrealizować efektywnie tę poznawalność, to znaczy, by operacyjnie, w działaniu ujawniać racjonalny i poznawalny szkielet, który zawarty jest w rzeczach.

Otóż mentalność ta nie jest dziś już domeną paru specjalistów, można by niemal powiedzieć, że jest to mentalność szarego człowieka ulicy. Zawsze zdumiewa mnie, gdy słyszę osoby, które nie rozumiejąc zupełnie nauki, odpowiadają — gdy mówić im o tym bądź innym trudnym problemie naszych czasów — „znajdzie się z pewnością takie czy inne rozwiązanie”. Osoby te są przekonane, że będzie można znaleźć sposób na rozwiązanie każdego problemu. Bez względu na trudność przedstawionego problemu, nie wątpią one, że znajdzie się jakieś rozwiązanie. Tak więc zadziwiające poczucie bezpieczeństwa owładnęło współczesnego człowieka, który jest przekonany, że zawsze znajdzie się jakieś wyjście, że nie ma granic zdolności ludzkiego umysłu, który potrafi rozwiązać każdy problem.

##### 5. ELEMENT EMOCJONALNY W „PROGRESYWIZMIE”

Lecz jest przecież również w tej postawie postępowej jakiś element emocjonalny, rodzaj zniecierpliwienia, chciałoby się powiedzieć — niezrównoważenia umysłu. Istnieje poczucie, że nie wolno przywiązywać się do tego, co już zostało osiągnięte, że nie wolno się zatrzymywać, bo zatrzymanie się jest niemal występkiem, błędem moralnym, że obowiązkiem naszym jest próba czegoś nowego, poszukiwanie nowych formuł, zmiana. Myśl, na przykład, że mogą gdzieś istnieć nieeksploatowane pola naftowe wydaje się skandaliczna, absurdalna, nie do przyjęcia. Każda dostępna energia musi być wykorzystana, bo jest to rodzaj zbiorowego obowiązku. Myśl, że pewne grupy ludzi mogłyby zaprzagnąć przeciwstawić się temu projektowi zagospodarowania nowych złóż, również wydaje się nie



do obrony. Grupy takie, jeśli istnieją, powinny być nawrócone lub zlikwidowane, gdyż nie wolno tolerować, by występowały jakiegokolwiek nieeksploatowane bogactwa, by marnowały się niewykorzystane źródła energii. Myślę tu o pięknym porównaniu rozwiniętym przez Heideggera w jego tekście na temat techniki. Dla poety Hölderlina, zauważa Heidegger, Ren nie jest rzeką, lecz, w pewnej mierze, bóstwem. W istocie jest to myśl wyrażona w słynnym wierszu Hölderlina poświęconym *Ojcu Renowi*. Hölderlin patrzył na Ren z punktu widzenia kosmologii poetyckiej, można by powiedzieć: kosmologicznego panteizmu. Dla człowieka współczesnego, dla inżyniera, który jest doskonałym reprezentantem człowieka współczesnego, Ren jest obiektem, w którym można umieścić turbiny i wykorzystać je do produkcji prądu elektrycznego, lub coś podobnego. Przykład Renu dobrze charakteryzuje mentalność współczesnego człowieka, który niecierpliwie pragnie zredukować każdą rzecz do stanu przedmiotu użytecznego. I to właśnie nazwałbym elementem emocjonalnym w postępowości.

## II. MENTALNOŚĆ TECHNICZNA

Dotychczas próbowałem stworzyć coś na kształt osnowy, połączyć mentalność techniczną z jakimś ogólnym duchem, który ożywia dzisiejszy świat. Powiniennem obecnie skupić się bardziej szczegółowo na technologii, mentalności technicznej, zostawiając chwilowo na boku inne czynniki, o których wspominałem. Wykład ten podzielę na trzy części. Poruszę najpierw problem natury projektu technicznego, potem niebezpieczeństwa, które są mu wrodzone, wreszcie wartości, które są w nim zawarte. Pozwoli mi to w konkluzji powrócić do tematu, którym się zajmujemy, mianowicie znaczenia technologii dla chrześcijanina.

### 1. NATURA PROJEKTU TECHNICZNEGO

#### PRZEDSIĘWZIĘCIE W MARSZU

Postawmy sobie najpierw pytanie, jaka jest natura projektu technicznego. Stwierdźmy na początku, że jest to projekt w dosłownym znaczeniu tego pojęcia, to znaczy przedsięwzięcie w marszu, przedsięwzięcie, które zmierza w jakąś stronę, które zorientowane jest w jakimś kierunku. Inaczej mówiąc, technologia jest nie tylko serią operacji, albo zespołem pomysłów, lub też zlepkiem metod cząstkowych, jest ona w istocie zespołowym i totalnym przedsięwzięciem, systemem w ruchu, mającym swe znaczenie, a więc również integralność. Posiada ona znaczenie immanentne, z którego wynika jej

jedność. Tyle tylko, że projekt ten znajduje się w stanie niejawnym, inaczej mówiąc, nikt nie może w chwili obecnej dokładnie powiedzieć, jakie rzeczywiście przyświecają mu cele. I tym bardziej, oczywiście, nikt nie był w stanie w przeszłości dokładnie powiedzieć, jakie były zamierzenia technicznych realizacji. Z pewnością upatrywano pewne ściśle określone cele, mówiąc inaczej, istniały zamierzenia, lecz zamierzenia te zawsze były — i pozostają — względnie ograniczone. Towarzyszą nam też przecucia, że za tymi zamierzeniami kryją się też inne; nie sędzę jednak, byśmy mogli stwierdzić, że posiadamy ogólny obraz sytuacji, ani też, że widzimy jasno cel, ku któremu zdążamy. Znajdujemy się więc poniekąd w sytuacji tego pływaka, który dał się porwać prądowi: wie on bardzo dobrze, że unosi go prąd, wie co ma robić, by prąd go unosił, nie wie jednak, czy czeka go wodospad, który przyniesie mu zagładę, czy też osiągnie wreszcie jezioro, gdzie ujrzy wspaniałe krajobrazy. Nie wiemy zbyt dobrze, co nam los zgotuje. Możemy tymczasem rozpoznać pewne elementy, możemy dostrzec, na czym oparte jest przedsięwzięcie, i możemy też powiedzieć co nieco na temat kierunku, w którym zdążamy, gdyż kierunek ten zawarty jest w samym ruchu.

#### PODSTAWA PRZEDSIĘWZIĘCIA

A więc najpierw: jaka jest podstawa przedsięwzięcia? Opiera się ona na odkryciu potencjalnego charakteru danego nam świata. Stopniowo odkrywaliśmy, że świat, który nas otacza, to znaczy natura, nie jest czystym faktem, że jest, w pewnym sensie, niedokończony, są w nim liczne elementy niestałe, takie jak potencjalne możliwości, szanse, a dokładniej otwarte szanse, i że wysiłek nasz może opierać się na tych szansach i może je aktualizować. Inaczej mówiąc, odkrywaliśmy możliwość aktualizacji szans, jakie stwarza natura i odkrycie to wytworzyło w nas w końcu poczucie obowiązku: ogarnia nas uczucie, że jeśli jakaś możliwość istnieje, tedy obowiązkiem naszym jest, by tak rzec, dokonać ostatniego kroku w ruchu natury, skupiając nasze wysiłki na naturalnych możliwościach i usiłując uzyskać z nich to, czego natura — pozostawiona sama sobie i swym umiejętnościom — nie potrafiłaby otrzymać. Świetnym tego przykładem jest elektryczność. W przyrodzie nie występują prądy elektryczne jako takie, ale przyroda zawiera wszystko, co potrzeba człowiekowi dla ich wytworzenia. Wymaga to jedynie skorzystania z pośrednictwa pewnych instrumentów pojęciowych i materialnych.

#### KIERUNEK PRZEDSIĘWZIĘCIA

Jeśli taka jest podstawa przedsięwzięcia, zastanówmy się obecnie, ku czemu ono zmierza, jaki jest jego kierunek? Jest pewien cel, mocno ograniczony, który często bywa przytaczany — jest nim uży-



teczność. Usłyszymy nieraz: wszystkie te wynalazki, wszelkie nowe zasoby, są bardzo użyteczne dla człowieka, gdyż polepszają warunki jego życia. Na przykład silnik o wewnętrznym spalaniu pozwala szybciej podróżować i to rosnącej liczbie osobników, co, rzecz jasna, może być uznane do pewnego momentu za użyteczne. W tym miejscu powiedzieć można, że postęp, albo demon postępu, o którym już wspominałem, znów odwołuje się do czynnika emocjonalnego — lenistwa. Skoro są samochody, nie ma potrzeby fatygować się chodzeniem pieszo. Lecz może być to tylko złudzeniem. Socjologowie powiadają, że pracujemy dziś znacznie intensywniej niż kiedykolwiek, że w dawnych czasach występowało chronicznie zjawisko braku zajęcia, spowodowane niedoborami zasobów, a dziś, gdy zasoby są znacznie obfitsze, istnieją tendencje do pracowania więcej, niż jest to rzeczywiście konieczne. Ten czynnik lenistwa jest więc bardzo względny. Powiedzmy, że dostarcza nam tylko przynęty: demon postępu odwołuje się do tego pretekstu użyteczności, byśmy nie ustawali w marszu. Inaczej mówiąc, satysfakcja z zaspokojenia pewnych potrzeb wywołuje tylko inne potrzeby, tak że wspinamy się po niekończącej się spirali, wyobrażając sobie, że moglibyśmy pracować mniej; w rzeczywistości zaprzęgamy się do coraz to nowych prac. A zresztą ta myśl o użyteczności nie prowadzi nas zbyt daleko, co zaczynamy sobie teraz dobrze uzmysławiać, gdy współczesna technologia staje się coraz mniej użyteczna. Można powiedzieć, że technologia staje się dziedziną spekulatywną. Odnoszę wrażenie, że w większości najbardziej spektakularnych osiągnięć współczesnych aspekt utylitarny jest, w gruncie rzeczy, spychany na odległy plan. Ci, którzy upierają się przy użyteczności, powiadają: „Zapewne, ale wszystko to można by wykorzystać do celów wojskowych”. Tylko czy można tu mówić jeszcze o użyteczności? Raczej należałoby mówić o ewentualnym doświadczeniu — jednakże doświadczeniu potwornym, o doświadczeniu, którego prawdziwej natury nie jesteśmy nawet w stanie uchwycić. Wydaje mi się w każdym razie, że moglibyśmy mówić raczej o technologii spekulatywnej, o technologii, która — w sferze działania — jest w trakcie stania się tym, czym była wczoraj nauka w sferze czystej myśli. Być może jest to najbardziej widoczne w przypadku nauk najsilniej rozwiniętych. Fizyka na przykład nie może już osiągać postępów bez pomocy najpotężniejszych instrumentów, które same w sobie mogą być zaliczane do najpiękniejszych osiągnięć technicznych współczesności. Badania naukowe i badania techniczne rozwinięły się we wzajemnym współdziałaniu, stały się nierozzerwalne, a to, co wydawać się kiedyś mogło użytecznością, zepchnięte zostało w pewnym sensie na pozycję produktu ubocznego, wyniku drugorzędowego. Tym, co liczy się naprawdę, co w każdym razie porywa



umysły najzdolniejszych techników, najbardziej typowych przedstawicieli mentalności technicznej, jest właśnie spekulatywny charakter całego przedsięwzięcia.

W rzeczywistości nie wiemy zbyt dobrze dokąd zmierzamy i co nam w końcu to wszystko przyniesie, jakie otworzy możliwości. Ci, którzy odważają się na przepowiednie, zaczynają mówić o cywilizacji przyjemności; odnosi się wrażenie, że starają się w ten sposób znaleźć jakieś uzasadnienie. Jak w przeszłości przypisywano wielkie znaczenie humanizmowi i kulturze — przez „kulturę” rozumiano „sztukę słowa” — tak teraz, gdy technologia zajęła pierwsze miejsce, próbuje się znaleźć dla niej uzasadnienie powiadając: „Oczywiście musimy w dzisiejszych czasach pogрузić się w technologię i nie starczy nam już czasu na literaturę; ale powrócimy do niej z większym jeszcze zapalem później, kiedy będziemy mieć więcej czasu i wtedy wszyscy będą mogli czytać klasyków!” To jednak wydaje mi się retrospektywnym sposobem spoglądania w przyszłość; jest to ocenianie przyszłości oczyma przeszłości, a także chyba wpajanie sobie poczucia bezpieczeństwa. Jasną jest rzeczą, że nie dająca się opisać przyszłość budzić musi poczucie niepewności. Stąd próba znalezienia ukojenia w obrazach przyszłości, a te z konieczności przedstawia się używając obrazów przeszłych. W pewnym sensie wyobrażenie przyszłości jest rodzajem uogólnienia tego, co istniało niegdyś w pewnych kręgach arystokracji. Wyobraźmy sobie przyszłość jako demokratyzację myśli ateńskiej!

Zaszły jednak już bardzo głębokie przemiany, które naznaczyły egzystencję ludzką, i są one, w pewien sposób, nieodwracalne; w szczególności rozwój techniki umożliwił silny wzrost zaludnienia, pozwolił na znacznie większą koncentrację ludności na obszarach miejskich — z pewnością są to zjawiska nieodwracalne. Nie wyobrażamy sobie na przykład, by uprzemysłowione państwo powrócić mogło do stanu neolitycznego. Rozumiemy dziś, jak nierealne były amerykańskie plany przemiany narodu niemieckiego, po wojnie 1940—1945, w społeczeństwo zasadniczo rolnicze! Nie da się skłonić ludności przemysłowej do życia jak przed 500 laty, to zupełnie jasne.

#### TECHNIKI STOSUNKÓW MIĘDZYLUDZKICH

W każdym razie to, co zaszło, i co zresztą zachodzi w dalszym ciągu, jest ostatecznym odgradzeniem się od natury. Coraz bardziej wysiłek człowieka kieruje się ku niemu samemu, lub może raczej ku jego społeczeństwu, coraz mniej ku naturze. Na początku oczywiście człowiek koncentruje wysiłki na naturze, gdyż brak mu je-



szcze instrumentów. Lecz od kiedy skonstruował narzędzia, coraz bardziej kierował swą energią ku społeczeństwu, to znaczy ku organizacji stosunków międzyludzkich, ku wyobrażeniom ludzkiego życia, przyszłości, ku wykorzystaniu przedmiotów, jakie miał do dyspozycji. Ujawnia się to z całą ostrością w niektórych technikach manipulacji, w technice propagandy na przykład, albo w reklamie, lub też w tym, co nazywamy „stosunkami międzyludzkimi”. Coraz wyraźniej widzimy, jak ważny jest ten obszar ludzkiej działalności. Amerykańscy socjologowie podkreślają, że cechą, która wyróżnia współczesnego Amerykanina, jest fakt jego socjalizacji i że technologicznie znajdują zastosowanie raczej do manipulacji stosunkami międzyludzkimi niż do natury. Można by rzec, iż problem panowania nad naturą został już rozwiązany; teraz wkraczamy w nową fazę — uwarunkowań grup społecznych, dostrojenia jednych grup do drugich i dostrojenia jednostek do grup społecznych. „Dostrojenia” tego nie pozostawia się przypadkowi, człowiek nie poddaje się już działaniu mechanizmów automatycznych, lecz odwołuje się do wysoce zaplanowanych metod działania. Stosunki międzyludzkie stają się w ten sposób przedmiotem pewnej techniki (w dosłownym znaczeniu tego pojęcia), i to techniki opierającej się na nauce. Przypomnieć tu należy cały obszar tego, co nazwiemy „technikami ludzkimi”, a więc techniki psychologiczne z jednej strony, techniki społeczne (socjotechniki) z drugiej. Nie ma wątpliwości, że poszukujemy procedur ułatwiających dostosowanie jednostek do grup, a także **jednych grup do drugich**. Myślę na przykład o psychologii głębi. Istnieją jeszcze z pewnością kontrowersje związane z psychologią głębi, lecz można bez wątplenia interpretować ją jako środek dostrojenia jednostki do grupy społecznej. Jednostka, u której występują objawy neurotyczne, która nie panuje już w pełni nad swym postępowaniem, jest, zgodnie z tą interpretacją, niedostosowana do grupy społecznej. Nie powiemy, że jest ona niedostosowana do natury, lecz właśnie, że nie jest już przystosowana do grupy, której jest członkiem, do kultury, w której żyje. By ją wyleczyć stosujemy pewną technikę stosunków międzyludzkich — technikę, która sama posiłkuje się pewnym stosunkiem międzyludzkim. Nie stosuje się tu żadnego instrumentu — chodzi o technikę opierającą się wyłącznie na słowie, gdzie — dzięki sile słowa — przejawia się właściwy stosunek międzyludzki. Uważa się, że przez zastosowanie technik tego rodzaju możliwy jest właściwy i zrównoważony powrót neurotycznej jednostki do grupy, której jest częścią. Podobnie tak zwane techniki stosunków międzyludzkich pozwalają, lub może pozwolą w przyszłości, uporządkować stosunki między grupami.



## 2. NIEBEZPIECZEŃSTWA MENTALNOŚCI TECHNICZNEJ

## KONCENTRACJA WŁADZY A DECYZJA LUDZKA

Wszystkie te realizacje niosą w sobie, w rozmaitym stopniu, pewną liczbę zagrożeń. Po pierwsze, wzrastająca władza, którą dysponujemy, zarówno w stosunku do zewnętrznej natury jak i wobec natury społecznej, stwarza oczywiście również rosnącą odpowiedzialność. Tak długo, póki nie dysponujemy narzędziami, wystawieni jesteśmy w dużej mierze na łaskę i niełaskę tego, co nazywa się losem, przeznaczeniem, to znaczy gry praw rządzących procesami natury; na przykład, gdy zagrażają nam epidemie i głód. Odkąd jednak otrzymujemy do dyspozycji narzędzia, w grę wchodzi również decyzje ludzkie. Lecz im potężniejsze są nasze instrumenty, tym istotniejsze stają się decyzje, ponieważ rośnie nieokreśloność; rośnie zaś dlatego, że zasoby są zróżnicowane, lecz ich wykorzystanie pociąga za sobą skutki, które niekoniecznie są dla nas korzystne. Musimy sporządzić wykaz możliwych zysków i strat, ustalić — używając odpowiedniego rachunku — jaki będzie rezultat podjęcia tej czy innej decyzji i jakie to pociągnie za sobą naruszenie równowagi; i ponowić rachunek w nowej sytuacji. Wiemy, ile kosztowało nieprzemysłane wprowadzenie niektórych metod rolniczych; tak na przykład nieprawidłowe użycie współczesnych metod agronomicznych wywołało erozję gleby. Albo zastosowanie DDT, które wytępiło owady odgrywające istotną rolę w zapyłaniu pewnych kwiatów; doprowadziło to do wyginięcia niektórych gatunków roślin. To, co jest prawdą w przypadku natury, jest również prawdą w odniesieniu do człowieka. Nie wiemy zbyt dobrze, jaka może być wewnętrzna reakcja, jak odbiją się na ludziach niektóre używane przez nas metody. Dam tutaj tylko jeden przykład, bardzo zresztą znaczący, tego zjawiska — bombę atomową. Nastąpiła chwila, kiedy ludzie musieli podjąć decyzję w tej materii. Wiedzano, że zastosowanie bomby atomowej było w zasadzie możliwe. Ale czy należało istotnie ją zastosować?

Wszystko zależało tym razem od ludzkiej decyzji. Żadne prawo natury nie było w to wprzęgnięte, nie byliśmy zmuszeni oddać się przeznaczeniu — należało powiedzieć „tak” lub „nie”. Wyglaszano przeciwstawne opinie, toczyły się spory i wreszcie podjęto decyzję. I ta decyzja oznaczała krok zasadniczy, oznaczała wstąpienie w erę atomową. Podkreślić tu trzeba, że decyzje tego rodzaju mają charakter zarazem zbiorowy i indywidualny. Charakter zbiorowy, gdyż dotyczą w oczywisty sposób całego świata, i indywidualny, bo są zwykle podejmowane przez nieliczne jednostki. W przypadku bomby atomowej był to w ostatecznej instancji pojedynczy człowiek, urzędujący prezydent Stanów Zjednoczonych, do którego należało podjęcie ostatecznej decyzji. Tym, co uderza we współczesnym



społeczeństwie, jest skrajna koncentracja władzy w rękach bardzo ściślej grupy jednostek, i ogromna waga odpowiedzialności, jaka łączy się z pewnymi funkcjami. Dotyczy to jedynie socjologicznego aspektu zagadnienia. Lecz ma ono również aspekt moralny: możemy łatwo zadawać sobie pytanie, czy ludzie są rzeczywiście przygotowani do stawienia czoła wzmożonej odpowiedzialności, zarówno za nich samych, jak i za ich potomność (gdyż bardzo często odpowiedzialność ta dotyczy równie dobrze ludzi współczesnych jak i przyszłych pokoleń). I stale wystawieni jesteśmy na tego rodzaju próby. Oto inny przykład: przypominamy sobie zapewne kontrowersję, która rozgorzała we Włoszech, gdy eksperymentator podjął próbę sztucznego rozwoju ludzkiego embrionu. Czy było to dopuszczalne? Z pewnością jest to problem natury etycznej. Nie ma jednak też wątpliwości, że umysł postępowy, na który zwracałem uwagę we wstępie mego wywodu, okazuje bezwarunkowe poparcie dla tego rodzaju doświadczeń: nie tylko można ich próbować, lecz również należy to uczynić.

#### REDUKCJA CZŁOWIEKA DO POZIOMU PRZEDMIOTU

Drugim niebezpieczeństwem jest tendencja zredukowania człowieka do poziomu przedmiotu. Skoro techniki są nie tylko instrumentami dominowania nad naturą, lecz także instrumentami pozwalającymi warunkować i manipulować istotami i grupami ludzkimi, łatwo dojść do przekonania, że człowiek jest częścią natury, jest przedmiotem. Doświadczenie, o którym wzmiankowałem powyżej, jest ilustracją takiej mentalności, takiej postawy. Człowiek techniczny redukuje się do statusu przedmiotu doświadczenia. Próbuje wyeliminować zawartość duchową i etyczną istoty ludzkiej i spojrzeć na siebie jako na obiekt możliwych badań. Rzecz jasna, usprawiedliwia się to mówiąc, że to dla jego dobra, lub też dla dobra przyszłych pokoleń, tak jakby dobro przyszłych pokoleń wynikać miało w oczywisty sposób z bezwarunkowego rozwoju technologii.

#### NIHILIZM TECHNIKÓW

Trzecie zagrożenie wydaje mi się głębsze i poważniejsze. Rozwój mentalności technicznej związany jest z poczuciem wielkości; próba rozciągnięcia możliwie najściślejszej kontroli nad naturą, w nas poza nami, jest równoznaczna z usiłowaniem pomnożenia naszej potęgi. Lecz ta właśnie mentalność ześrodkowana na potędze, to poszukiwanie władzy, które opiera się na zdobyczach racjonalnej analizy, lecz wymaga od nas zarazem cierpliwości i upokorzeń, prowadzi często do zaciemnienia pytania o sens. Norbert Wiener, twórca cybernetyki, wyraził to pięknie w dziele zatytułowanym *The Human Use of Human Beings* (Wyd. pol. *Cybernetyka i spo-*



*czeństwo*, Warszawa, 1961): „Nauczylismy się odpowiadać na pytanie *Jak?*, lecz nie jesteśmy już zdolni odpowiedzieć na pytanie *W jakim celu?* Zgromadziliśmy wielki arsenał środków działania, lecz nie potrafimy nawet odpowiedzieć sobie na pytanie, w jakim celu wykorzystamy wszystkie te środki”. Trudno trafniej wyrazić naszą niemoc w odpowiedzi na pytanie o sens. A jednak musimy pójść jeszcze dalej, musimy powiedzieć, że nie jesteśmy już w stanie nawet postawić sobie takiego pytania. Stwierdzić wypada, że chcielibyśmy uwierzyć, że zamierzenia mogą w pewnym sensie determinować same siebie, że mogą być one przyjmowane jako oczywiste, że są nieodłączne od wysiłków, jakie podejmujemy, od przedsięwzięcia, w które się zaangażowaliśmy.

Wydaje mi się, że postawa taka prowadzi w ostateczności do czegoś, co moglibyśmy nazwać nihilizmem techników, a nihilizm taki z całą pewnością istnieje. Rzekłbym, że nihilizm pojawia się, kiedy zamierzenia ujęte są w nawias, kiedy znikają zamierzenia prawdziwe. Zapewne działalność ludzka zakłada z konieczności pewien finalizm. Kiedy ktoś podejmuje doświadczenie, znaczy to, że czegoś szuka, jego działanie nakierowane jest więc na pewien cel. Kiedy ktoś buduje maszynę, czyni tak dlatego, że pragnie osiągnąć pewien rezultat, choćby tylko dowieść, że maszyna jego zdolna jest do funkcjonowania. Zawsze istnieje celowość działania, w tym sensie, że działanie ma wytyczone cele. Tyle tylko, że cele działania technicznego są celami, które powinny być ograniczone, są to zamierzenia na krótką metę, które jedynie mogą się wydawać prawdziwymi celami; w istocie są to „pseudo-zamierzenia”. Inaczej mówiąc, wysiłek techniczny staje się samousprawiedliwieniem, jest celem samym w sobie. Nie do pomyślenia jest pytanie „*Dlaczego?*” albo „*W jakim celu?*”, jasne jest, że trzeba czynić to, na co pozwala istniejąca technika. I tak tworząc to, co jest technicznie możliwe, umysł techniczny znajduje własne usprawiedliwienie, potwierdza swą autentyczność. Rzecz jasna, ta nihilistyczna sytuacja pozostaje zazwyczaj w ukryciu. Tym, co cechuje to zapomnienie znaczenia, jest fakt, że zapomnienie owo nie jest uświadomione jako takie. Jak powiada Heidegger w swym studium o istocie techniki, człowiek nie tylko utracił z pola widzenia pytanie o sens, lecz nie wie już nawet, że o tym zapomniał. Heidegger rozwija tę myśl w swym komentarzu do wiersza Hölderlina, w którym figuruje takie zdanie: *Bogowie pierzchnęli*. Nie tylko pierzchnęli, powiada Heidegger, lecz straciliśmy zupełnie ich ślad, nie wiemy, gdzie ich szukać. Nie wiemy już nawet, że kiedyś tu byli. Świat jest całkowicie pozbawiony świętości, zapomniał nawet, że tak właśnie się stało. Człowiek pograżył się w rozpacz — gdyż, w swej istocie, nihilizm jest rozpaczą — lecz zgubił świadomość tego faktu, jest już niezdolny, by to rozumieć.



Są jednak pewne znaki, pewne symptomy, by tak rzec, które pojawiają się dziś na świecie i zdają się wskazywać w pośredni sposób na tę właśnie sytuację rozpacz. Przykładem takiego znaku może być pozornie aberracyjne zachowanie, jakie zauważyć można szczególnie u pewnych grup młodzieży w krajach wysoko uprzemysłowionych. Zastanawiamy się nad tym zjawiskiem, mówimy o „nowej fali”, o „czarnych koszulach”, „bitnikach”. Każdy kraj zna własną odmianę tego zjawiska; w Polsce mówi się o „chuliganach”, w Anglii o „teddy boys”. Ale nie jestem pewien, czy nie powinniśmy widzieć we wszystkich tych zjawiskach pewnych objawów (jednych z wielu, gdyż są i inne, te jednak są szczególnie wyraźne) upadku sensu życia, pustki wewnętrznej, która jest właśnie nihilizmem. Inne objawy nie są tak wyraziste, lub też mają może mniej wyraźnie patologiczny charakter, lecz niemniej są to symptomy pewnej patologicznej sytuacji egzystencjalnej. Duża część zachowania współczesnego człowieka ma charakter niedorzeczny, ujawnia brak sensu. I, co gorsza, znaczna część tego zachowania wiąże się z nierozsądnym używaniem instrumentów technicznych, takich jak radio, telewizja, środki transportu. Wydaje mi się, że niektóre sposoby wykorzystywania tych narzędzi ujawniają właśnie niedorzeczny charakter dzisiejszej ludzkiej egzystencji.

#### ZANIK SACRUM I DEWALUACJA SYMBOLU

Innym zjawiskiem, związanym z tym wszystkim, jest zanik *sacrum*. Jeśli potrafimy rozwiązać problemy natury technicznej i jeśli tylko te problemy, które potrafimy rozwiązać, uważamy za obdarzone sensem, tedy zgodzić się trzeba, że jedynie sensownym staje się ostatecznie tylko to, co przedstawić można jako dającą się zrealizować operację, a więc operację czysto technicznej natury. Jest to nowa interpretacja rozumu, o czym już tutaj wspominałem. Wiąże się to w sposób konieczny z desakralizacją świata; tajemnica przestaje istnieć, brak odniesienia do jakiegokolwiek transcendencji, świat rozpościera się przed nami niczym jakiś przejrzysty materiał, a jeśli przejrzystość ta nie jest doskonała, z pewnością będzie nią wkrótce. W zasadzie zresztą wszystko jest już przejrzyste: nie istnieje nic, czego nie moglibyśmy uczynić lub co nie byłoby dostępne naszej świadomości. Razem z tym zanikiem *sacrum* występuje też dewaluacja pewnych rodzajów języka pozatechnicznego, języka symbolicznego na przykład. Dewaluacja ta dotyczy symbolu, znaku; znak jest rzeczywistością namacalną, lecz w swym znaczeniu odsyła do czegoś innego, do rzeczywistości niewidzialnej, choć dającej się jednak wyśłowić. Otóż mentalność techniczna nie odwołuje się do symbolu, a kiedy mówi o symbolach, to w zupełnie innym znaczeniu, ma-

tematycznym, należącym do zupełnie innej dziedziny. Lecz skoro tak, to zrozumienie znaku jako znaku staje się trudne, o ile w ogóle możliwe, dla tego, kto przyzwyczajony jest do rozszyfrowywania natury sposobem bezpośrednim, zgodnie z metodą, która daje pewną odpowiedź po wykonaniu określonej liczby manipulacji. To jednak ma bardzo poważne konsekwencje z punktu widzenia mentalności religijnej, właśnie dlatego, że rzeczywistość religijna dostępna jest tylko poprzez język, który używa znaków i symboli. Nie można mówić o rzeczywistości religijnej posługując się językiem technologii. Odgradzając się stopniowo od języka religijnego, odgradzamy się jednocześnie coraz bardziej od rzeczywistości, którą ma on nam przybliżyć.

### 3. WARTOŚĆ MENTALNOŚCI TECHNICZNEJ

#### ZWIĘKSZONA MOŻLIWOŚĆ SPRAWIEDLIWOŚCI

Jednakowoż jeśli technologia niesie ze sobą te niebezpieczeństwa, to zawiera ona również pewne wartości. Zaliczyć do nich wypada przede wszystkim wartość związaną z rozwojem społeczeństwa, gdyż jest w końcu bardzo możliwe, że technologia pomoże nam w rozwiązaniu tego, co można nazwać „problemem społecznym” i problemem sprawiedliwości, umożliwi każdemu otrzymanie równej części będących do dyspozycji zasobów, czy to związanych z wykorzystaniem natury i zaspokojeniem podstawowych potrzeb ludzkich, czy też odnoszących się do możliwości kultury. W sytuacji niedostatków nierówność jest wielce prawdopodobna, podczas gdy w sytuacji obfitości jest więcej szans na prawdziwą równość. Powiadam „jest więcej szans”, gdyż po prawdzie nie jest to całkiem konieczne; inaczej mówiąc, są też warunki moralne, których obecność jest niezbędna. Lecz zasoby istnieją dziś po to, by można było każdemu dać równe możliwości. I z tego też właśnie powodu zastosowanie technologii na polu organizacji społecznej niesie samo w sobie wielki potencjał społeczny.

#### ROZWÓJ OSOBOWOŚCI

Technologia ma również pewną wartość na polu rozwoju osobowości, gdyż jeśli prawdą jest, że wzrost naszej władzy nad światem zewnętrznym może prowadzić do upadku pojęcia sensu, to stwierdzić też wypada, że wzrost tej władzy nad światem zewnętrznym może również doprowadzić do bardziej energicznego rozwoju samoświadomości, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Istnieje tu pewna równoległość obu tych procesów: rozwój technologii, który



kieruje nas ku światu zewnętrznemu, lecz tak, by wykazać naszą władzę, i inny rozwój, który przywraca nam samym, byśmy odnaleźć w nas mogli źródło tej władzy. Podwójny ten proces szczególnie dobrze widoczny był, jak sądzę, w rozwoju myśli europejskiej począwszy od XVII wieku. W zadziwiający sposób często ci, którzy kładli podwaliny nowej nauki i technologii, byli również filozofami świadomości. Mając udział w utwierdzaniu władzy człowieka nad światem zewnętrznym i jego kontroli nad środowiskiem, wyostrozali swą uwagę kierując ją ku zagadnieniom wewnętrznej siły, która jest w człowieku, ku potędze świadomości, zarówno w sferze myśli jak i wolności. Tak więc widzimy dobrze, jakie znaczenie może mieć technologia dla rozwoju kultury, pod warunkiem wszelako, że uznana będzie łączność, jaka między nimi istnieje. Zdobywanie władzy nad środowiskiem znakomicie może łączyć się z czymś w rodzaju wewnętrznego podboju myśli i wolności.

#### KORZENIE NOWEGO HUMANIZMU

Po trzecie wreszcie, z punktu widzenia humanizmu, rozwój tego panowania modyfikuje oczywiście znaczenie sytuacji człowieka w kosmosie. Zamiast odczuwać swą niemoc wobec mniej lub bardziej wrogiej natury — wrogiej nie całkowicie, lecz w każdym razie częściowo — człowiek zmienia odtąd swój stosunek do natury i czuje, że staje się niczym demiurg, istota powołana do zmiany oblicza naturalnego świata, i to zmiany koherentnej, zgodnej z prawami, które odkrywa. Zmiana ta nie ma więc charakteru kapryśnego lub arbitralnego, lecz jest racjonalna, zgodna — by tak rzec — z liniami, których wykropkowane ślady zapisane są w samej naturze. Człowiek wyznacza linię ciągłą pomiędzy tymi kropkami. Natura nie jest nam dana jako całość zupełna i nie podlegająca zmianom, ale jako zaproszenie. Zachęca nas do podjęcia operacji, której charakteru nie potrafimy w pierwszych chwilach pojąć dokładnie, lecz wyłania się stopniowo w czasie łączenia kropek. Jest oczywiście wielce prawdopodobne, iż prowadzi to do nowego spojrzenia na stosunki łączące nas z kosmosem, do nowego spojrzenia na sam kosmos i, w rezultacie, również do nowego spojrzenia na człowieka wewnątrz kosmosu. Skoro tak, możemy twierdzić, że mamy tu do czynienia z korzeniami nowego humanizmu.

#### DUCHOWA WARTOŚĆ TECHNOLOGII

A oto czwarty pozytywny aspekt technologii: z punktu widzenia religijności możemy powiedzieć, że mentalność techniczna zawiera aspekt dynamiczny, który wydaje się blisko spokrewniony z tym

głębokim dynamizmem, którym przepojone jest chrześcijaństwo, lub raczej którym jest chrześcijaństwo. Jest to tak dalece prawdziwe, że możemy zapytywać, czy technologia, nawet wówczas gdy wydaje się być zespolona z ateizmem, nie jest zjawiskiem głęboko chrześcijańskim. Nie chcę przez to oczywiście twierdzić, że technologia jest bezpośrednią konsekwencją rozwoju chrześcijaństwa. Jest rzeczą oczywistą, że w człowieku drzemią naturalne moce, i że rozwój technologii jest właśnie rozwinięciem niektórych z tych naturalnych mocy. Człowiek technologiczny wyzyskuje wszystkie swoje możliwości naturalne; inaczej mówiąc, przedsięwzięcie technologiczne jest bez wątpienia dziełem rozumu. A jednak możemy zasadnie stawiać sobie pytanie, spoglądając na wszystko z oddalenia i wzrokiem bardziej dociekliwym, czy ten rodzaj dynamizmu, ten kierunek ruchu, ten „duch postępu”, który w nas żyje — zwłaszcza w formie obowiązku, o czym wyżej była mowa — nie są najgłębiej acz tajemniczo powiązane z istniejącym w ludzkości dzięki Odkupieniu sekretnym dynamizmem, który, koniec końców, nie rodzi się z rozumu, lecz łaski. Tym, co mogłoby skłonić nas do rozumowania w ten sposób jest porównanie między, z jednej strony, postawą wobec technologii, którą umożliwia nam chrześcijaństwo, z drugiej zaś postawą, jaką zająć mógłby na przykład buddysta. Mówię „mógłby”, w trybie warunkowym, gdyż sądzę, że zbyt sztywna interpretacja buddyzmu byłaby nieuprawniona; na tyle, na ile jestem w stanie pojąć tą postawę, nie wydaje mi się niemożliwe pozytywne zaakceptowanie technologii przez buddystę. Dlatego używam trybu warunkowego i być może idealizuję nieco, upraszczając nadmiernie całą sprawę. Chciałbym w każdym razie wspomnieć o postawie usunięcia się od świata. Zgódźmy się, że postawa ta obecna jest również w chrześcijaństwie, gdzie przyjmuje formę monachizmu. Myślę tu zresztą raczej o człowieku, który usuwa się ze świata na pustynię. Nawet jeśli czyni to po to, by żyć we wspólnocie, wybiera pustynię jako miejsce, które przeciwstawione jest światu. Znaczenie słowa „pustynia” ma swój wydzźwięk negatywny, aspekt wycofania się, odrzucenia. W dziwny sposób zresztą umysłowość „pustynna” jawi się jako odrzucenie podwójne: rezygnacja z dóbr — i tu jest miejsce dla wszelkiej ascezy, czyli wszelkiego zachowania się, które polega na możliwie najdalej idącej redukcji wymagań „biologicznych”, przez poszczenie na przykład — jak też odrzucenie rodziny, a więc również i rezygnacja z przekazywania nowego życia. Wydaje się, że tu właśnie mamy do czynienia, w życiu rodzinnym, w wytwarzaniu i wykorzystaniu dóbr, z dwoma filarami życia społecznego: społecznością rodzinną i społecznością ekonomiczną. Odnosi się więc wrażenie, że życie monastyczne rozbija życie społeczne, a być może też rozwiązuje problem życia społecznego w sposób oryginalny, przez



strzaskanie, by tak rzec, wsporników, na których społeczeństwo i życie społeczne są ufundowane. Cokolwiek byśmy sądzili, istnieje z pewnością w chrześcijaństwie pierwiastek odwrócenia się od świata; w konsekwencji należałoby spodziewać się, że postawa ta tłumaczy się na płaszczyźnie technologii jako odrzucenie. Nie ma potrzeby przejmować się tym zbyt; jest to dystrakcja, w sensie Paskalowskim, która odwraca nas od spraw rzeczywiście istotnych. Z pewnością musimy uznać potężną siłę duchową takiej postawy. Nawet jeśli prawdą jest, że technologia posiada wartość duchową, dlaczego mielibyśmy zbaczać w tym kierunku, czemu nie iść bezpośrednio do Boga? Czy musimy iść przez ten świat i jego prace? To rodzaj niepotrzebnego zbaczania z drogi, nawet jeśli jest w tym pewna wartość. Ale jaka właściwie jest ta wartość? Myślę tu o jednym zdaniu Kierkegaarda: „Wielką rzeczą jest odtrącenie swego najgłębszego pragnienia, lecz większą jeszcze powrót doń, gdy go odtrącimy”. Kierkegaard mówi to w związku z ofiarą Abrahama. Bóg żąda od Abrahama ofiary z jego syna. Abraham przystaje i wtedy, w chwili gdy ma wypełnić ofiarę, anioł wstrzymuje jego rękę. W pewnym sensie, piękniejszą rzeczą jest dla Abrahama usłuchać Boga za drugim razem, niż za pierwszym. Było mu z pewnością bardzo ciężko poniechać swego syna, lecz — kiedy raz przystał na tę ofiarę — było być może ciężiej jeszcze zachowywać się tak, jak gdyby ofiarą nie była potrzebna. Dlatego druga ofiara miała jeszcze większe znaczenie niż pierwsza. Jakże trudno było powrócić do swego najdroższego pragnienia, gdy się go raz wyrzekło. Czy nie to właśnie znajdujemy w chrześcijaństwie? Istnieje w nim z pewnością ruch odrzucenia w stosunku do świata, wyrażony w powołaniu monastycznym, lecz istnieje też i ruch odwrotny, który jest powrotem do świata; tylko że powrót ów, ten ruch, sam w sobie zawiera w jakiś sposób wycofanie się. Bardzo pięknie wyraża to święty Paweł: „Nie mając nic a jednak posiadając wszystko” (II Kor. 6, 10).

### III. MENTALNOŚĆ TECHNICZNA A CHRYSYANIZM

#### 1. DWIE KOLEJNE POSTAWY RELIGIJNE

Chciałbym wreszcie przejść do konkluzji. Wydaje mi się, że problem przed jakim mentalność techniczna postawiła życie chrześcijańskie sprowadza się do modyfikacji postaw religijnych, a w każdym razie niektórych z nich. Upraszczając powiem, że były dotychczas, kolejno, dwie postawy religijne, i że rodzi się obecnie trzecia. Kiedy mówię o postawach religijnych mam na myśli oczywiście nie treść religijną, lecz sposób, w jaki treść ta objawia się w psychologii ludzkiej i jest konkretnie przeżywana. Pierwszy model polegał na

postawie, przy której człowiek odnajdywał się w obliczu *sacrum*, ponieważ żył w naturalnym świetle, który wydawał mu się ustalony, raz na zawsze dany wraz z jego prawami. Ta natura postrzegana była jako tajemnica, znak i przejaw Boskiej potęgi, Bóg zaś pojmowany był jako pan tej natury, jako prawodawca świata. Była to więc postać „Boga, cesarza świata”, panującego nad światem i, w konsekwencji, panującego też nad człowiekiem. Skoro tak, człowiekowi pozostaje oddać się w ręce Boga, zaufać Mu i czekać aż Bóg obdarzy go tym, co jest mu potrzebne. Drugą formą religijności, znacznie zresztą późniejszą, jest zwrot ku wnętrzu, powrót do życia wewnętrznego. Przy pierwszej postawie człowiek jest w pewnym sensie otwarty w stosunku do natury, na zewnątrz siebie szuka znaków Boga. Przy drugiej postawie poszukuje obecności Boga i znaków Boskich w sobie samym. Postawa ta rozwnięta się dokładnie wtedy, kiedy świadomość podjęła refleksję nad sobą. Ukształtowała się w epoce, która odpowiada w filozofii europejskiej odkryciu *cogito*, samoświadomości, odkryciu, które samo łączy się z kolei z początkami rozkwitu współczesnej myśli naukowej. Tyle tylko, że interioryzacja ta jest w pewnym sensie „wyspowa”, jest świadomością, która odkrywa sama siebie w swej nagości, w swej autonomii, widzi się w izolacji od świata. Przypomnijmy tu wielkich filozofów racjonalizmu, którzy pragnęli wyrazić tę właśnie autonomię świadomości, myśli, która jest samą myślą, zwłaszcza przypomnijmy filozofię Spinozy, w której wnętrzu człowieka zawarte jest w ramach filozofii panteistycznej.

## 2. SYNTEZA „REALIZMU” I „IDEALIZMU”

Odnoszę jednak wrażenie, że wkraczamy dziś w inną formę organizacji religijności, związaną z ewolucją samej kultury. Ewolucja ta polega na tym właśnie, że odkryliśmy, iż świadomość nie ma cech „wyspowych”; w jakimś sensie udało nam się ustalić syntezę między świadomością mającą charakter czysto odbiorczy wobec zewnętrznej natury, a świadomością zwróconą ku sobie samej, znajdującą w sobie klucz tego świata. We współczesnej kulturze podejmujemy właśnie próbę znalezienia tej syntezy między tym, co nazwano „realizmem” — realizmem naiwnym w każdym razie — i tym, co ochrzczono mianem „idealizmu”, punktem widzenia świadomości, która jest czysto odbiorcza wobec świata i pojęciem świadomości będącej przyczyną i źródłem świata. Synteza ta jest w oczywisty sposób związana z pojęciem działania. Związana jest z pojęciem dynamizmu świadomości, z ideą świadomości, która jest jedynie otwarciem względem świata, nie jest więc tylko odbiorcza, jak nie jest też stwórcza, stanowi jedność ze światem, nawet w tym, co jest reali-



zają jej własnego zamiaru, a więc w działaniu, w rozwinięciu jej wewnętrznych możliwości i dynamizmu, który ją przenika. Czynimy wysiłki, by wyrazić tajemnicze powiązanie między tymi możliwościami, potężnymi siłami działania, które w nas drzemia, a możliwościami właściwymi światu. Odnajdujemy komplementarność między naturą i duchem. Przekonujemy się, że istnieje ruch idący od ducha do natury i inny ruch, który idzie od natury do ducha. We współczesnej filozofii często używa się pojęcia „dialektyka” — które stosuje się niestety we wszelkich możliwych znaczeniach — na wyrażenie, mniej lub bardziej precyzyjne, tej komplementarności, tego związku między naturą i duchem. Nowa interpretacja świadomości jest głęboko związana z rozwojem przedsięwzięcia technologicznego. Widzimy całkiem wyraźnie zależność pomiędzy tą filozoficzną interpretacją, a doświadczeniem, jakie człowiek epoki technologicznej nabył o sobie samym. A więc nowa interpretacja powiązana w ten sposób z nowym doświadczeniem przyniesie w rezultacie — a nawet już zaczyna przynosić — nową postawę religijną, która znaków Boga nie będzie już z pewnością poszukiwać w przeżywaniu świata jako *sacrum*, lecz raczej w samym człowieku. Jednakże nie będzie to już świadomość wypowa i zamknięta, zajęta sobą, lecz taka świadomość, która odkrywa w sobie głęboki dynamizm działania. Obecności Boga poszukiwać winniśmy z pewnością w głębi duszy; obecność tę odkryjemy jako głębokie źródło działania, jako same korzenie tego dynamizmu, którego nasze zamiary i dokonania dają codzienne świadectwo.

### 3. NADZIEJA CHRZEŚCIJAŃSKA NADAJE PRAWDZIWE ZNACZENIE PRZEDSIĘWZIĘCIU TECHNICZNEMU

Z drugiej strony wiara pozwala nam nie tylko pojąć prawdziwą naturę tego dynamizmu, lecz również dostrzec jego istotny cel. Widzieliśmy, że projekt technologiczny jest projektem niewykończonym, bez jasno wytkniętego celu, i jako taki jest nieco niepokojący, by nie rzec przerażający. Nie wiemy, dokąd nas zaprowadzi. Kiedy wewnętrzny dynamizm tego projektu rozpatrywać w sposób możliwy, a nawet konieczny, a więc z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, wówczas i jego celowość staje się bardziej oczywista (rozumiała). Nie to, iżbyśmy potrafili — niczym widzowie jakiegoś przedstawienia — z góry przewidzieć ciąg dalszy, ale nabieramy po prostu pewności, że prowadzi nas do jakiegoś celu, i że celem tym jest, w ostateczności, pokój w Bogu. Inaczej mówiąc, w ostatecznym rachunku nadzieja chrześcijańska nadaje prawdziwego znaczenia całej operacji — przedsięwzięciu technicznemu.

By wyrazić to inaczej powiedziałbym, że istnieje pewien *logos*,

który działa w świecie rozumu i technologii, i że właśnie ten *logos* wystawia nas na ryzyko nihilizmu. Ma on pewne znaczenie, sens, lecz sam uznaje, że jego sens niejako wyczerpuje się w samym akcie ekspresji. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z zamkniętym obwodem, który sprawia, że pomimo iż *logos* ten wyraża się całkowicie i do końca, zarazem odkrywa — w tym samym akcie ekspresji — że nie kryje się w nim nic poza czynnością wyrażania, ekspresją. Odkrywa więc, że w istocie jest pusty, próżny, że naprawdę jest niczym, a jego pseudo-obecność w samym sobie w gruncie rzeczy jest nieobecnością. Dlatego właśnie przepojony jest swoistym nihilizmem. Wiara i nadzieja chrześcijańska obiecują człowiekowi wyzwolenie od zła, a przede wszystkim wyzwolenie od śmierci. Możemy postawić sobie pytanie, czy niemożliwa jest taka interpretacja śmierci: „Być wyzwolonym od śmierci” mogłoby znaczyć „być wyzwolonym od bezsensu, od bezsensu nihilizmu, od bezsensu tego *logos*”. Wiara chrześcijańska wyjawia nam, że ludzkie działania przekraczają swą bezpośrednią naturę, że mają czym być wypełnione, i że rzeczywiście zostały wypełnione w procesie, który wykracza poza nie i który jednoczy je z życiem całości, życiem całości, które jest po prostu życiem Boga.

Jean Ladrière  
tłum. Marcin Ryszkiewicz



## MYSLENIE O MERITUM ŚWIATA

Z trudem przedzierają się nad Wisłę myśli brzemienne znaczeniem a zrodzone nad innymi rzekami. Wśród przyczyn jest i ta, że tego rodzaju myśli nie można powtarzać papuzim sposobem. Domagają się one tworzącego je współczynu, spełnianego w słusznym milczeniu oraz w cierpliwym oczekiwaniu rolnika na plon. Przycho- dzą więc nieraz późno. Ale na szczęście rzeczy brzemienne zna- czeniem mają to do siebie, że „nawet gdy przychodzą najpóźniej — przychodzą jeszcze we właściwej godzinie, także jeśli nie są na wieczność określone” (s. 106).<sup>1</sup>

Przychodzą zaś we właściwej godzinie dlatego, że zawierają jak- ieś zasadnicze pytanie, którego nawet najwłaściwsza odpowiedź nie unieważnia, lecz, owszem, jeszcze bardziej pogłębia. Kto wie, czy ludzka myśl nie zbliża się do prawdy wszystkiego, co jest, bar- dziej pytaniem niż odpowiedzią. Odpowiedź istotną poznaje się po tym, że zawiera nowe pytanie „bliższe źródeł” (s. 49).

„Pytanie jest pobożnością myśli” (s. 255), mówi Heidegger. Świadczy bowiem o szacunku dla tego, o co się pytamy. Świadczy o bra- ku woli dominacji. Wydaje się, że sprostać ludzkiej istocie znaczy odważyć się na, z różnych względów ryzykowne, przebywanie w tej pobożności.

Na pobożność nigdy nie jest za późno. Stąd nasze przekonanie, że myśl Heideggera, chociaż dopiero od niedawna wchodzi w polski kulturowy krwiobieg, to jednak wchodzi weń w dobrej chwili<sup>2</sup>. Każda godzina jest dobra dla zadania istotnego pytania oraz dla tego, co niemiecki filozof nazywa myśleniem istotnym.

Kiedy patrzę na zdjęcie zamieszczone w *Der Spiegel*<sup>3</sup>, ukazu-

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977, Czytelnik; opracował Krzysztof Michalski, tłumaczyli: Krzysztof Michalski, Krzy- sztof Pomian, Marek J. Siemek, Józef Tischner, Krzysztof Wolicki. W zbiorze znajdują się m.in. eseje: *Czym jest metafizyka? List o „humanizmie”*. *Cóż po poecie? Pytanie o technikę. Nauka i namysł*. Strony podane w nawiasach w niniej- szym tekście odsyłają do tej książki.

<sup>2</sup> Pierwsze tłumaczenie tekstu Heideggera w Polsce ukazało się w *Znaku* (nr 127/1965) w tłumaczeniu St. Grygiela oraz Wł. Stróżewskiego (*Co to jest meta- fizyka?*).

<sup>3</sup> *Der Spiegel*, 31.V.1976. Polskie tłumaczenie tego wywiadu ukazało się w *Tek- stach* (nr 3, 1977) pt. *Tylko Bóg mógłby nas uratować*. Tłumaczenia dokonała Małgorzata Łukasiewicz.

jące chłopską sylwetkę Heideggera kroczącego polną drogą, z plecakiem na ramionach, i chyba słuchającego, co mówi redaktor Rudolf Augstein, wydaje mi się, że zaczynam pojmować, na czym polega filozofowanie myśliciela z Fryburga (a może rzeczywiście już nie filozofowanie, ale — tak, jak on chce — myślenie). Są to rzetelne kroki chłopca szukającego na polnych i leśnych drogach tego, czym można żyć i z czego można budować mieszkanie. Każdego kroku dokonuje on w namyśle oraz w rygorze domagającym się większego wysiłku, aniżeli precyzja właściwa rachunkowemu myśleniu.

Heidegger odważył się pójść poza dyktaturę „opinii publicznej”, która wbrew pozorowi neguje to, co publiczne, zasadzając się na prywatności, tzn. na takim lub innym widzi-mi-się oraz na wynikającej stąd logice. „Opinia publiczna” — ostatecznie wola prywatna — chce nad wszystkim zapanować, wskutek czego zmuszona jest wszystko uprzedmiotowić. Nie chodzi jej o prawdę. Mowa pozostająca na usługach „opinii publicznej” ulega wyjąłowieniu i degradacji. Dopiero zdegradowana służy „środkom masowej komunikacji, w której zacierając wszelkie granice panoszy się uprzedmiotowienie jako jednolita dostępność wszystkiego wszystkim” (s. 80). „Pustoszenie mowy” niszczy nie tylko odpowiedzialność estetyczną i moralną za słowo, ale zagraża także istocie człowieka, ponieważ wynika z czegoś, co stanowi dla niej groźbę.

Groźbę tę Heidegger widzi w technice albo raczej w tworzącym ją myśleniu, które wszystko obrachowuje, wymieniając byt za byt według określonej ceny po to, aby dać woli i tylko woli siłę narzędzi, w jakie wszystko przemienia. Nawet metafizykę, taką jaką znamy, Heidegger uważa za pierwszy krok w stronę technicznego myślenia.

Dokonał więc próby pomyślenia czegoś, co znajduje się przed metafizyką. Usiłował pomyśleć glebę, z której wszelkie myślenie wyrasta; oderwane zaś od niej degeneruje się. W przedsięwzięciu tym ożywiła go nadzieja, że stanięcie w obliczu przedmetafizycznej prawdy pozwoli człowiekowi odnaleźć się we własnej ojczyźnie. Tą ojczystą glebą jest bycie (das Sein).

Właśnie myślenie bycia Heidegger nazywa myśleniem istotnym. Tylko w nim odsłania się nam prawda tego, co jest; myślenie istotne bowiem rodzi się w chwili powzięcia decyzji zaakceptowania wszystkiego w swojej prawdzie. W metafizyce natomiast prawda odsłania się o tyle, o ile myślenie metafizyczne zachowuje w sobie jeszcze coś z myślenia istotnego. Dzisiaj, kiedy metafizyka dopełnia — jak twierdzi Heidegger — wraz z Nietzschem wszystkich swoich możliwości myślenia o bytach, otwiera się możliwość myślenia prawdy bycia, myślenia, które było udziałem presokratyków.



Kiedy bycie zamieszkuje mowę, mowa przestaje być narzędziem technicznego myślenia przenikniętego wolą zdobywania i dominacji. Przemiana mowy świadczy o przemianie dokonującej się w samym człowieku wówczas, gdy stanie wobec prawdy tego, co jest. Słabnie w nim walka o zdobycie siły narzędzi, a zaczyna się walka między tą właśnie siłą, siłą unarzędziowionych bytów, a prawdą bycia. Przez prawdę bycia człowiek nie staje się panem świata; istniejąc wobec niej i ku niej (ek-sistencja) istota ludzka staje się godnością zrodzoną z obecności (ousia) dla prawdy odsłaniającej się w bytach. Obecność dla prawdy jest zarazem troską o prawdę, ponieważ byty odsłaniając prawdę równocześnie ją zasłaniają. Dlatego człowiek może odpaść od prawdy bycia i upaść w życie związane przez te albo tamte byty. Wtedy nie zobowiązuje go już prawda, lecz wola posiadania. Dlatego istota ludzka musi się troszczyć o prawdę, aby nie upaść.

Substancja człowieka (ousia<sup>4</sup>) jest więc taka, że jest on obecnością dla prawdy i troską o nią. Człowiek ma prawo do bycia obecnym dla prawdy i ku prawdzie przekraczającej „prawdziwość” wyobrażeń i pojęć; człowiek ma prawo do swojej godności.

Godność ludzkiej istoty nie tyle zależy od samego człowieka, ile raczej przychodzi doń od prawdy. Dlatego wydaje się konieczne, i tak też sądzi Heidegger, przemyśleć definicję człowieka „animal rationale”, czyli zwierzę rozumne. O jaką rozumność tu chodzi? Gdyby chodziło jedynie o rozumność rachunku dokonywanego na pojęciach, to rzeczywiście człowiek byłby zwierzęciem różniącym się od innych zwierząt umiejętnością kalkulacji. Ale od tej różnicy do godności jeszcze daleko. Dopiero kiedy ludzka istota — jako obecność dla prawdy i ku prawdzie, — jako troska o prawdę — otwiera się i przyjmuje światło odsłaniającego się w bytach bycia, godność staje się jej udziałem. Wtedy jednak „bliższą od napawającą obcością istoty żywej jest dla nas istota boskości, bliższą mimo istotnego oddalenia, które nawet jako oddalenie jest przecież dla istoty ek-sistującej czymś bardziej swojskim niż cielesne spokrewnienie ze zwierzęciem, niezgłębialne, wymykające się myśli” (s. 88).

Istnieć w obliczu prawdy bycia, znaczy umieć istnieć w tym, „co bezimienne” (s. 82), w konsekwencji znaczy umieć mówić milczeniem, a odrzucić gadaninę. Człowiek przywrócony swojej istocie przychodzącej do niego od strony prawdy bycia, ryzykuje, że „rzadko będzie miał coś do powiedzenia” (s. 82).

Czymże zatem jest owo bycie, które odsłania się jedynie tam, gdzie człowiek istnieje ku niemu (ek-sistuje?) Przede wszystkim

<sup>4</sup> Tłumacze łacińscy oddali greckie ousia słowem substantia.

nie jest ono przedmiotem, jakim są te oto tu byty: stół, szklanka, pies, krzesło... Nie jest ono także żadnym produktem myślenia. Owszem, myślenie istotne stanowi wydarzenie bycia, będąc odpowiedzią na jego wezwanie. Myślimy o byciu myśląc poszczególne byty: ten stół, to pióro, to dziecko itd. Nasze rozumienie bycia ujawnia się w rozumieniu bytów, w rozumieniu, że one są, chociaż mogłyby nie być. Kto rozumie kochających, rozumie kochanie. Nie potrafi zdefiniować samego kochania, ale potrafi je pokazać. A jak w świetle kochania pojmuje kochających, tak w świetle bycia pojmuje sens poszczególnych bytów, afirmując je w ich prawdzie a nie sprowadzając ich rzeczywistości do bycia narzędziem dla takiego czy innego interesu.

Bycie nie jest Bogiem ani zasadą świata. „Bycie jest dalej i zarazem bliżej człowieka niż wszelki byt, czy będzie nim skała, zwierzę, dzieło sztuki, maszyna, anioł czy Bóg. Bycie jest tym najbliższym. Lecz bliskość owa pozostaje dla człowieka czymś, co najdalsze. Człowiek zawsze i przede wszystkim trzyma się bytu” (s. 93). W codzienności jesteśmy obecni dla tego lub tamtego, przerachowujemy jeden byt na drugi, nie jesteśmy natomiast obecni dla bycia: z myślenia znikło serce (das denkende Herz<sup>5</sup>).

Dopiero w trwodze — nie o to lub o tamto, ale o całość bytu, którego kruchość wyszła na jaw — kiedy ogarnia nas świadomość nicości, chwytamy istotę bytu (bycie) i zaczynamy myśleć istotnie. Rozstajemy się z tym albo tamtym bytem „w dążeniu do zachowania przychylności bycia” (s. 55), będącego horyzontem naszego myślenia oraz dążenia. Taka jest właściwa ludzkiej istocie ofiara oraz ubóstwo. W nich ujawnia się obecność człowieka dla prawdy bycia. I tak, jak do godności, człowiek ma prawo do ofiary i ubóstwa.

Myślenie istotne przemienia człowieka, ucząc go ofiary oraz ubóstwa czyli otwarcia się na prawdę. Umieszcza go przez to w czymś, co jest jego ojczyzną i jego domem. Przebywanie w ojczyźnie daje człowiekowi godność.

Ojczyzna, jaką jest bycie, odznacza się bezwzględną prostotą, co niejednokrotnie staje się powodem porzucenia jej przez tych, którzy uganiają się za nadzwyczajnością i za „głębią” spekulacji. Myślenie istotne angażuje tego, który się nań waży, w prawdę bycia i każe żyć dla niej. Obce mu jest zastanawianie się nad czymś, żeby coś z tego zrobić (myślenie techniczne). Dlatego myślenie istotne wykracza ponad rozróżnienie: myślenie teoretyczne i myślenie praktyczne. Względem nich jest ono pierwotne.

Nie należy go utożsamiać z myśleniem właściwym metafizyce. Me-

<sup>5</sup> Por. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, s. 62.



tafizyka przychodzi już jako druga; chociaż nazywa się „pierwszą filozofią”, nie wysławia tego, co pierwsze. Z nią przychodzą systemy, podziały — z nią przychodzi już uprzedmiotowianie i niebezpieczeństwo gadaniny. Tymczasem „prawdziwi myśliciele zawsze mówią to samo. To samo jednak nie znaczy: „jednakowo”. Ale „mówią to oczywiście tylko temu, kto jest zdecydowany myśleć z nimi. [...] Bezpiecznie jest uciec w to, co zawsze jednakowe. Niebezpiecznie jest odważyć się na niezgodę, by mówić wciąż to samo” (s. 126).

Myślenie istotne jest trudne. Musi w nim być „rygor namysłu, troskliwość wypowiedzania, oszczędność słów. Nadszedł czas, by odzwyczaić się przeceniać filozofię i zbyt wiele od niej wymagać. W dzisiejszej biedzie świata trzeba mniej filozofii, a więcej dbałości o myślenie (s. 126). Myślenie istotne — stojące przed nami jako zadanie — nie jest już filozofią, ponieważ zbliża się do źródła bardziej niż metafizyka.

Metafizyka posiada podwójne oblicze. Z jednej strony patrzy na bycie prześwitujące w „wyglądzie” (idea) tego, co obecne — z drugiej strony skłania się już do tych albo tamtych bytów: oscyluje więc między byciem a bytami. W konsekwencji mamy w niej bądź wydarzenie bycia (myślenie istotne), bądź rachowanie bytów (myślenie techniczne). W pierwszym wypadku metafizyka przestaje być metafizyką idąc ku swemu podłożu — ku czemuś Innemu i Niewysłowionemu — w drugiej nabiera technicznego charakteru, stając się tłumaczeniem bytów przez inne byty (przyczyny). Wtedy „już się nie myśli, a tylko zajmuje się filozofią” (s. 80).

Heidegger twierdzi, że w metafizyce europejskiej, ukształtowanej przez Arystotelesa, bycie zostało zasłonięte; pojawił się w niej natomiast byt, będący albo bytem jako takim, albo bytem najwyższym, boskim. Onto-teologiczny charakter metafizyki umożliwił przejście jej przez teologię chrześcijańską. „Czy zaś z pożytkiem, czy ze szkoda, niechaj w oparciu o chrześcijańskie doświadczenie rozstrzygną sami teologowie, pomnąc, co napisane jest w pierwszym liście Apostoła Pawła do Koryntian [...]» czyliż nie obrócił Bóg w głupotę mądrości świata?» (1 Kor 1, 20) [...] Czy teologia chrześcijańska zdecydowała się raz jeszcze poważnie potraktować słowo Apostoła i, zgodnie z nim, filozofię jako głupotę?” (s. 71).

Ale czy można porzucić metafizykę? Kant mówił, że będziemy powracali do niej tak, jak powraca się do pierwszej miłości. A Heidegger: „metafizyki nie można pozbyć się tak, jak jakiejś opinii. W żaden sposób niepodobna zostawić jej za sobą jak doktryny, w którą nikt już nie wierzy i której nikt nie wyznaje” (s. 285). Dlaczego? Po prostu dlatego, że nie jest ona czymś, co mogłoby być mierzone ich skalą, nawet jeżeli przyjmie ich formę. Myślenie metafizy-



zyczne powraca „i zachowuje swe panowanie jako dalej rządząca różnica, która dzieli bycie od tego, co jest”, czyli od bytu (s. 285).

Przechodzenie myślenia istotnego w myślenie metafizyczno-techniczne jest nieuchronne. Człowiek bowiem nie jest w stanie sprostać odsłoniętej prawdzie bycia, tak jak nie może sprostać swoim wzrokiem słońcu. Heidegger cytuje znamieny tekst Nietzschego: „Grek znalazł i odczuwał straszliwość i zgrozę istnienia: by mógł w ogóle żyć, musiał je przesłonić wspaniałym snem o Olimpijczykach” (s. 297). Istota prawdy ukazuje się w metafizyce w pochodnej postaci, jako prawda poznania i ewentualnie jego wysłowienia: na nią można już patrzeć bez zgrozy.

Kiedy myślenie ulega coraz większemu technicyzowaniu, zamyka się dostęp do prawdy, my zaś zostajemy oddani na pastwę skuteczności myślenia i działania. Tu dochodzimy do zrozumienia, na czym polega przejście od starożytności do epoki nowożytnej. Nie było ono jedynie zmianą obrazu (przedstawienia) świata; było raczej przejściem do życia w obrazie. Odtąd, w nowożytności, zmiany epok utożsamiają się ze zmianami jednego obrazu świata w inny. Różnica pomiędzy epokami sprowadza się obecnie do różnicy między naszymi przedstawieniami świata. Aby zrozumieć do samych korzeni naszą epokę — twierdzi Heidegger — trzeba namysłu, do jakiego dziś nie jesteśmy zdolni. Pozostaje nam tylko przygotowywać elementy takiego namysłu dla przyszłych pokoleń.

Otóż przedstawiając sobie świat, w jakiś sposób go ujmujemy. U podstawy takiego podejścia do tego, co jest, leży wola określana li tylko przez siebie: wola zdobycia, wola zawładnięcia. Ostatecznie jest to wola, która chce samej siebie i nie ma żadnego celu poza sobą. Z konieczności musi się ona wiązać z **w y z y s k i e m**. „Podstawowym procesem nowożytności jest podbój świata jako obrazu” (s. 147): eksploatacja wszystkiego łącznie z człowiekiem poprzez techniczne przedstawienie-obraz (taka jest dzisiaj nauka).

Stechniczowana nauka wdziera się w byt, otwiera go, na swój sposób pokazuje, czym on jest, i „pomaga” mu być sobą. Czyni to z pomocą rachunku. Dokonywanie w bycie przestawień uważa za poznawanie go; wskutek tego żyjemy w świecie „zblądzenia”. Świat zblądzenia domaga się „przywódcy” (Führer), który by umiał panować nad zblądzeniem, to znaczy, który by umiał je wyrachować (s. 309). Dlaczego zblądzenie? Dlatego, że tożsamość bytu nie pokrywa się z taką czy inną kategorią „istotową”, np. animal rationale, substantia vivens itd. Te bowiem już wnoszą ze sobą technikę „obrabiającą” byty i dokonują w nich przestawień. W świat zblądzenia wchodzimy ujmując prawdę kategoriami techniki, zamiast myśleć o technice w prawdzie bycia. O istotę rzeczy nauka nie umie pytać. Pokazuje więc



rzecz na różne sposoby; w zależności od założeń „z góry wiadomych” ustanawia, że tak a tak będą ułożone wielkości ruchu w przestrzeni i w czasie. Najlepiej z góry wiadome są liczby — stąd nauka ścisłością rachunku zastępuje rygor myślenia. Przestajemy myśleć, a włączamy się w funkcjonowanie techniki i coraz bardziej doświadczamy faktu, że przekonanie o jej narzędziowym charakterze jest naszym ... zarozumiałym mniemaniem o sobie jako o panach świata.

Technika na wszystko patrzy jako na „materiał pracy” (s. 102). Nie ma dla niej żadnej świętości. Odbiera sakralność człowiekowi i nawet Bogu, włączając ich w łańcuch przyczyn i skutków. Właśnie w tym Heidegger upatruje istotę materializmu.

Domagamy się energii od bytów, chcemy z nich zrobić najskuteczniejsze przyczyny. W tym celu tak je układamy, żeby mogły się stać możliwie największym „składem” sił zdolnych produkować wszystko, co chcemy oraz ile chcemy. Tak pojęta nauka grozi wszystkim, zwłaszcza człowiekowi.

Kiedy spojrzymy na ludzką istotę jako na skład energii i tak zaczniemy ją ustawiać, żeby wydobyć z niej maksimum sił, wtedy nie ona nam się odsłania, ale coś nieludzkiego: dzisiaj animal rationale znaczy tyle samo co zwierzę robocze, żywy skład sił. W świecie ukonstytuowanym przez stechniczowaną naukę nie odzwierciedla się człowiek, jak zazwyczaj sądzimy, lecz coś, czego dobrze jeszcze nie znamy i co nas przeraża, a co jest gorsze od bomby atomowej, ponieważ jest od niej pierwsze. „Tym, co śmiertcionośne, nie jest bomba atomowa, o której tyle się mówi, jako taki oto, specjalny mechanizm do zabijania. Tym, co z dawna już zagraża śmiercią człowiekowi — mianowicie śmiercią jego istoty — jest bezwzględność nagiego chcenia w sensie rozmyślnego samorealizowania się we wszystkim. Tym, co zagraża człowiekowi w jego istocie, jest wolauntary pogląd, jakby pokojowo wyzwalając, przekształcając, gromadząc energie przyrody i sterując nimi człowiek mógł bycie człowiekiem uczynić dla wszystkich znośnym i w ogólności szczęśliwym” (s. 195).

Nauka eksploatuje, ale eksploatuje bez wyjątku wszystko i do końca. „Stąd też decydujący rozwój nowożytnej eksploatacyjności nauki urabia ludzi odmiennego pokroju. Znika uczony-erudyta. Zastępuje go badacz, którego sprawą są przedsięwzięcia badawcze. One to właśnie, nie zaś kultywowanie erudycji, nadają smak jego pracy. Badaczowi nie jest już potrzebna domowa biblioteka. Ponadto jest stale w drodze. Rozprawia na sympozjach, uczy się na kongresach. Uzależnia się od zamówień wydawców. Oni to współdecydują teraz o tym, jakie książki trzeba napisać” (s. 138).

Nauka nie zna swojej istoty, nie może bowiem wyjść poza siebie i spojrzeć na własną rzeczywistość z zewnątrz. Naukowiec, pochło-

nięty przez naukę, nie wie, co czyni... „Spustoszenie ziemi rozpoczyna się jako proces chciany, ale w istocie swej nie poznany i także nie dający się poznać” (s. 315); postępuje ono razem z uniformizacją rzeczy i ludzi wprowadzaną przez wolę, która chce ostatecznie tylko siebie. Uniformizacja wszystkiego pokazuje „bezsensowność działań człowieka, założonych jako absolutne” (s. 315).

Wydaje się, że wola panowania — wola woli — świadczy o jakimś fundamentalnym jej zniewoleniu. Człowiek wolny nie dąży do panowania nad niczym ani nad nikim. O panowaniu marzy jedynie niewolnik, który boi się pana. Wola woli idzie w parze z lękiem przed panem — jest reakcją na ów lęk. Jako reakcja wola woli nie przewyższa zniewolenia, owszem, powiększa je. Kiedy chcenie postanawia, że jest bezwzględny rozkazem, tym samym już „wydało się od razu w ręce totalnej organizacji” (s. 196).

Tak pojawia się „czas marny”. W „czasie marnym” ludzie żyją w zapomnieniu o byciu pochłonięci bytami — ten nową rolą, tamten wołem, trzeci co dopiero poślubioną żoną, jeszcze inny dokonaniem nowego odkrycia. Na ucztę prawdy mało kto spieszy... Wydaje mi się, że gdzieś tutaj Heidegger doszukuje się korzeni alienacji, gdzieś tutaj dopatruje się istoty nihilizmu. Wpadłszy w zasadzkę bytu głosimy coraz to inne, „nowe” „idee” i „wartości” w krótko widzącej nadziei, „iż oto mamy w ręku to, co rzeczywiste, i rzeczywistość” (s. 306). Unikamy biedy, ale „gdy biedy nie staje, jest to biedą najgorszą i najszybszą” (s. 305).

Czas marny bierze się stąd, że śmiertelni „nie znają własnej śmiertelności i nie są w stanie jej podjąć” (s. 173); że oddalili się od własnej istoty, bliższej istocie Boga niż zwierzęcia. Epokę marną zatem określa „brak Boga”. „Brak Boga oznacza, że żaden Bóg nie skupia już na sobie ludzi i rzeczy w sposób oczywisty i jednoznaczny i że nie składa już, takim skupianiem, dziejów świata pozwalając w nich przebywać ludziom. Wszelako brakiem Boga daje o sobie znać coś gorszego jeszcze. Nie tylko zbiegli bogowie i zbiegł Bóg, lecz w dziejach świata wygasł blask boskości. Czas Nocy Świata jest marnym czasem, gdyż marnieje coraz bardziej. Zmarł aż tak, że nie potrafi już rozpoznać, iż brak Boga jest właśnie brakiem”. (s. 168).

Ratunek w czasie marnym przychodzi do nas poprzez myślicieli i poetów; oni strzegą domostwa bycia — mowy, a tym samym odsłaniają samo bycie. Dziela się rolami: myśliciel wypowiada samo bycie, poeta natomiast to, co święte. To on właśnie, poeta, śpiewając w czasie marnym baczy „na trop zbiegłych bogów” (s. 171).

Dzięki myślicielom i poetom wyłania się droga budowania i zamieszkiwania w byciu oraz wobec bycia. Tu rośnie ratunek dla



śmiertelnych. Ich „zamieszkiwanie [...] dokonuje się właśnie w ratowaniu Ziemi, w zgodzie na Niebo, w oczekiwaniu Istot Boskich, w posłuszeństwie istocie śmiertelnych” (s. 322—3).

Dopiero dzięki odsłoniętej prawdzie bycia „istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc od istoty świętości można myśleć istotą boskości. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo »Bóg«. Czy nie trzeba wpierw móc troskliwie rozumieć i słyszeć wszystkich tych słów, jeżeli jako istoty ek-sistujące, mamy doświadczyć zwrócenia się Boga w stronę człowieka? Jakże człowiek naszych czasów może pytać szczerze i rygorystycznie, czy Bóg przybliży się czy oddala, jeżeli zaniedbuje wmyślenia się w wymiar, w którym jedynie pytanie to może być postawione? Ten zaś wymiar jest wymiarem świętości. Pozostaje on, nawet jako wymiar, zamknięty, jeśli otwartość bycia nie prześwituje i w swym prześwicie nie stoi w pobliżu człowieka. Być może dominującą właściwością naszych czasów jest zamknięcie się wymiaru tego, co zbawienne. Być może to jedynie jest dla nas zgubne” (s. 113—114).

Czy tego rodzaju myślenie może być myśleniem ateistycznym? Trudne pytanie. Niewątpliwie jest tylko jedno — warunek, jaki musi być spełniony przez nas, jeżeli w ogóle ma przyjść ratunek od Boskiej Istoty. Potrzebna jest — mówi Heidegger — świętość, owa „przestrzeń istoczenia się boskości”. A świętość „poczyna się wyłaniać, jeżeli wpierw w długim przygotowaniu samo bycie [...] zostało doświadczone w swojej prawdzie” (s. 101). Kto i w jakiej mierze może sprostać takim warunkom? Nasza epoka — żyjąca w zapomnieniu o prawdzie bycia a zatem i w oddaleniu od świętości, funkcjonująca w mniej lub bardziej sprawnych, technicznych strukturach — nie stwarza przestrzeni dla istoczenia się boskości w świecie. Właściwe dla niej jest odbóstwianie polegające na wypędzaniu nie tylko bogów, ale także i Boga.

Więc co może ocalić człowieka dzisiejszej epoki? We wspomnianym wyżej wywiadzie Heidegger wyraża przekonanie, że „technika w swej istocie jest czymś, czego człowiek sam nie potrafi opanować”. Istota bowiem techniki pozostaje poza zasięgiem pytań naukowych w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Dlatego technika niepostrzeżenie wiedzie nas do totalitarnych organizacji. Dopiero kiedy znajdziemy się tuż przy niebezpieczeństwie, pojawi się istotne pytanie, będące „pobożnością myśli” (s. 255), myśli istotnej. Tonący dopiero na dnie znajdzie grunt do odbicia się w górę.

Ale nawet pobożność istotnego myślenia nie jest w stanie nas uratować. Myślenie istotne oraz poezja jedynie przygotowują w nas „gotowość do oczekiwania” (por. wspomniany wywiad), bo... „tylko

Bóg mógłby nas jeszcze uratować". Uratuje nas nawet Jego brak pod warunkiem, że przeżyjemy go jako brak!

Dla wierzącego, dodajmy, w Miłość Ojca, który daje wszystko, co jest, bycie nie stanowi pierwotnej rzeczywistości, chociaż może i jest czymś pierwszym do pomyślenia. Stojąc w „prześwicie” bycia uważa on, że światło padające nań od strony bycia jest światłem odbitym, jak światło księżyca. Odbite światło daje świadectwo o słońcu. Podtrzymuje w wierzącym nadzieję, że nawet najgłębsza Noc ma kres swoich możliwości; wzywa do ofiary w stronę czegoś dalej od siebie położonego: tam dalej jest człowiecza ojcowizna. O tym jednak Heidegger już nie mówi. Dlaczego? To jest jego tajemnica. A może w milczeniu znalazł najlepsze dla niej wyśłowienie...

Myśl Heideggera nie daje rozwiązań wprost ani nie pokazuje drogi wyjścia z obecnej sytuacji, której przeznaczeniem jest technika. Nie daje ich m. in. dlatego, że bycie rozpatruje w oderwaniu od jakiegokolwiek wartości. Pokazuje ona jednak, że dzisiejszy człowiek nie jest całkowicie bezbronny. Chociaż nie umie objąć myślą drogi, którą przychodzi ratunek, to przecież może o nią pytać i trwając w pytaniu myśleć istotnie — myśleć o meritum świata. Meritum świata musi być czymś prostym, ale właśnie najtrudniej przychodzi odnalezienie rzeczy prostych. Bo pytanie o meritum świata nie pyta już o formę czy o układ wielkości ruchu w przestrzeni i w czasie, ale o coś, co ukazuje szansę przewyciężenia tyranii Prometeusza pokładającego „nadzieję” w rzeczach zamienionych w „składy” energii. Pytanie o meritum świata szuka prawdy przewyciężającej wolę woli — prywatność — pustoszącą człowieka tak, że produkuje jak maszyna.

Winniśmy wielką podziękę Krzysztofowi Michalskiemu i tłumaczom za dobrą książkę — za sumienne tłumaczenie myśli Heideggera, wysłowionej niełatwym językiem — za udostępnienie nauki myślenia pytającego w zdziwieniu o rzecz istotną.

Stanisław Grygiel



## FILOZOFICZNE ZAGADNIENIA CYBERNETYKI

Cybernetyka jest dziś na ustach wszystkich. Termin ten jest odnawiany we wszystkich przypadkach i odnoszony do różnych sytuacji w życiu, technice, nauce. Modną jest rzeczą dzisiaj mówić i pisać o cybernetyce. Jednakże aktualnie panująca moda intelektualna sama w sobie ani nie oddaje w pełni, ani nie usprawiedliwia słusznego zainteresowania cybernetyką. Źródeł jego należy poszukiwać głębiej, zarówno w samej istocie cybernetyki, jak również w jej zdumiewających osiągnięciach i zastosowaniach oraz, a może zwłaszcza, w licznych idących od niej inspiracjach filozoficznych i światopoglądowych. Celem tego opracowania jest zaprezentowanie Czytelnikowi wskazanego ogólnie niezwykle szerokiego wachlarza zagadnień i zachęcenie go tym samym do dalszych przemyśleń powstałej w tej dziedzinie ogromnie bogatej problematyki ogólnofilozoficznej.

Trzeba od razu zaznaczyć, że niemal jednocześnie z cybernetyką pojawiły się pokrewne z nią dziedziny wiedzy. Mamy na myśli teorię systemów i teorię informacji. I jedna i druga są ściśle powiązane z cybernetyką. Z tego względu weźmiemy za przedmiot naszych rozwiązań wszystkie trzy dziedziny. Dzięki temu uzyska się pełniejsze ujęcie istniejącego bogatego kompleksu zagadnień. Naturalność takiego ujęcia rzeczy będzie widoczna z treści opracowania.

Formalne narodziny cybernetyki można odnieść do roku 1948, w którym ukazała się klasyczna już dziś książka Norberta Wienera pt. *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, przełożona na wiele języków świata<sup>1</sup>. Biorąc za punkt wyjścia tytuł powyższej książki można powiedzieć, że cybernetyka jest nauką o sterowaniu i komunikacji, albo łączności, mających miejsce zarówno w zwierzętach, jak i maszynach. Przez sterowanie rozumie się wywoływanie pożądaných zmian w sytuacji. Obiekt wywołujący zmiany zwie się obiektem sterującym, obiekt podległy

<sup>1</sup> Tłumaczenie polskie pt. *Cybernetyka czyli sterowanie i komunikacja w zwierzęciu i maszynie* (Warszawa 1971) ukazało się w serii poświęconej tematyce cybernetycznej, wydawanej staraniem Polskiego Towarzystwa Cybernetycznego, razem z Państwowym Wydawnictwem Naukowym. Tłumaczenie rosyjskie wspomnianej książki Wienera ukazało się w Moskwie już w roku 1958.

zmianom — obiektem sterowanym. Efektem sterowania jest więc uzyskanie pewnej zmiany w sytuacji, bądź też w zachowaniu się jakiegoś obiektu. Z reguły wspomnianymi obiektami są tzw. systemy. Przez system rozumie się pewną całość złożoną z elementów wzajemnie na siebie oddziałujących. W systemie wyróżnia się tzw. elementy brzegowe, tj. wejścia oraz wyjścia. Wszystko to, co znajduje się poza systemem, zwie się jego otoczeniem. Oddziaływanie na system dokonuje się poprzez wejścia, zaś oddziaływanie systemu — przez wyjścia. Pojęcie systemu jest pojęciem względnym. Jeden i ten sam obiekt raz może być traktowany jako system, innym razem jako część większego systemu. Przez komunikację, lub też łączność, rozumie się przekazywanie informacji.

W systemach wyróżnia się dwie składowe, zasileniową oraz informacyjną. Zasilanie jest to przekazywanie energii. Dzięki temu system może działać. Z informacyjnego punktu widzenia odróżnia się system informowany (tj. taki, który ma co najmniej jedno wejście informacyjne), system informujący (tj. taki, który ma co najmniej jedno wyjście informacyjne) oraz system informacyjny, czyli system będący jednocześnie systemem informowanym i informującym. Mówi się także o systemie informatycznym, rozumiejąc pod tym terminem skomputeryzowany system informacyjny.

Jest jasne, że proces sterowania zakłada posiadanie odpowiednich informacji. Bez ich dopływu sterowanie nie byłoby możliwe. Można więc powiedzieć, że cybernetykę wystarczy nazwać teorią sterowania. Trzeba jednocześnie przyznać pojęciu informacji własność pojęcia podstawowego w odniesieniu do cybernetyki. Stwierdzamy więc, że u podłoża rozważań cybernetycznych znajdują się dwa pojęcia, pojęcie systemu oraz pojęcie informacji.

Drugie z wymienionych przed chwilą pojęć wzięła za przedmiot swych badań teoria informacji. Słowo „informacja” jest używane w języku codziennym i w swoim podstawowym znaczeniu ma to samo znaczenie co słowo „wiadomość”<sup>2</sup>. Nauka jednakże rozpoczyna się z chwilą, gdy słowom wziętym z języka codziennego nadaje się jednoznaczną, precyzyjną treść, a następnie interesujący nas zakres wiedzy ujmuje przy pomocy wspomnianych pojęć, systematyzując go oraz uzasadniając. Im bardziej precyzyjne są pojęcia, im lepsza systematyzacja materiału i im pełniejsze uzasadnienie, tym bardziej dojrzałą postać ma nauka. Szeroko rozumiana teoria informacji obejmuje trzy obszerne dziedziny badań. Biorą się one stąd, że w odniesieniu do słowa „informacja” można postawić następujące pytania: 1° Co to jest informacja? 2° W jaki sposób mie-

<sup>2</sup> Zob. np. *Mały słownik języka polskiego* (PWN, Warszawa 1968), który „objaśnia” termin „informacja” między innymi przy pomocy terminu „wiadomość” oraz podobnie termin „wiadomość” odsyłając do słowa „informacja”.



rzyć ilość informacji? 3° W jaki sposób oceniać wartość informacji?

Nauka poszukująca odpowiedzi na pierwsze z postawionych pytań może być nazwana teorią informacji w najwęższym tego słowa znaczeniu; nauka poszukująca odpowiedzi na drugie pytanie bywa zwana teorią ilości informacji; nauka poszukująca odpowiedzi na trzecie pytanie — teorią wartości informacji. Natomiast wszystkie trzy wymienione dziedziny wiedzy mogą być najwłaściwiej nazwane teorią informacji w szerokim tego terminu znaczeniu.

Nie będziemy tu wchodzić w szczegóły czysto techniczne i prezentować propozycji rozwiązań wysuniętych w konkretnych teoriach. Zanotujmy jedynie ogólną uwagę, że mimo uzyskania do tej pory wielu interesujących i ważnych osiągnięć, nie dysponujemy żadną adekwatną teorią w odniesieniu do informacji, czy też jej ilości lub wartości. Należy raczej powiedzieć, że nie tyle istnieje teoria informacji w szerokim tego terminu znaczeniu, ile szereg propozycji, szereg teorii w każdej z trzech wymienionych dziedzin badań nad informacją. Mamy więc do czynienia z różnymi teoriami informacji. Taki jest stan obecny.

Historycznie pierwszą dyscypliną poświęconą problematyce związanej z informacją jest teoria ilości informacji, wypracowana głównie przez C. E. Shannona<sup>3</sup>. Interesuje się ona zagadnieniem przesyłania informacji na duże odległości. Punktem wyjścia jest więc tutaj problem takiego przesyłania sygnałów, by odbiorca otrzymał nadane sygnały bez zniekształceń. Zagadnienie należy więc do problemów telekomunikacyjnych. Inżyniera interesuje nie tyle treść nadanego komunikatu, ile raczej bezbłędne przekazanie sygnałów ją niosących. Teoria Shannona została nazwana krótko „teorią informacji”. Do dziś dnia jest ona stosowana. Jest to nazwa myląca. Uważa się, że nadanie nauce o ilości informacji (rozumianej w znaczeniu przed chwilą sygnalizowanym) nazwy „teoria informacji” było krokiem niefortunnym<sup>4</sup>. Pamiętać więc należy, że obiegowa nazwa „teoria informacji” oznacza jedynie niewielki fragment rozważań odnoszących się do problematyki związanej z informacją.

*Cybernetyka* Wienera, jak również *Matematyczna teoria komunikacji* Shannona ukazały się w tym samym 1948 roku. Natomiast początki teorii systemów sięgają trzydziestych lat obecnego stulecia. Za twórcę tej teorii należy uznać L. von Bertalanffyego, który przeciwstawiając się zarówno ujęciom witalistycznym, jak i mechaniczno-redukcyjnym wypracował koncepcję organizminalną, która miała być zarazem teorią poznania i metodologią nauki o ży-

<sup>3</sup> *A Mathematical Theory of Communication*, Bell System Technical Journal 27 (1948), 379—423, 623—656.

<sup>4</sup> Por. R. L. Ackoff, *Decyzje optymalne w badaniach stosowanych*, Warszawa 1969, 210.



ciu, jak i nauką empiryczną, rozpatrującą organizm w jego całościowości, złożoności oraz uorganizowaniu czasoprzestrzennym. Na tej drodze powstała teoria systemów, która w okresie powojennym przyjęła postać wielokierunkowego ruchu systemowego.

We współczesnym ruchu systemowym można wyróżnić następujące kierunki: 1) Ogólna teoria systemów, 2) Metateoretyczne ujęcia teorii systemów, 3) Technika systemów, 4) Filozofia systemowa. Ogólna teoria systemów oferuje aparaturę pojęciową, która może być stosowana do wszelkich konkretnych rodzajów systemów. Jeżeli teorię tę sformułuje się przy pomocy aparatury matematycznej, otrzymuje się matematyczną teorię systemów. Teoria ta znajduje się dziś w stadium szybkiego rozwoju. Istnieją przypuszczenia, że na tej drodze dojdzie do wypracowania nowej matematyki, tj. matematyki bazującej na biologii. Znana nam bowiem matematyka wyrosła z potrzeb fizyki. Zagadnieniem typologii ujęć systemowych, skonstruowania aparatury logiczno-matematycznej służącej do badań systemowych, sformalizowania teorii systemów zajmuje się metateoretyczne ujęcie teorii systemów. Technika systemów zwie się różnorodnie zastosowania koncepcji systemowych do badania istniejących złożonych systemów zarówno naturalnych, a więc powstałych w wyniku rozwoju przyrody, jak i sztucznych, czyli wytworzonych przez człowieka. Filozofia systemowa jest propozycją ujmowania rzeczywistości jako zhierarchizowanego układu systemów, bądź też jako jednego wielkiego systemu z całymi szeregami hierarchicznie uporządkowanych podsystemów i to podsystemów dynamicznych, zmiennych, ewoluujących. Cała bogata otaczająca nas rzeczywistość jawi się więc jako olbrzymi układ, obejmujący w sobie zespół mniejszych systemów znajdujących się w nieustannym rozwoju, wzajemnie na siebie oddziałujących, jako jeden wielki proces, jako ciągle stawanie się<sup>5</sup>.

Zanotujmy jeszcze, że Bertalanffy proponował możliwie szerokie rozumienie terminu „ogólna teoria systemów”. Włączał do omawianej teorii zarówno cybernetykę, jak i teorię informacji, teorię decyzji, teorię grafów itp.<sup>6</sup> Zarazem z satysfakcją wspominał, że teoria systemów powstała z potrzeb czysto naukowych, nie tak, jak cybernetyka od swego początku związana z wysiłkiem wojennym w czasie II wojny światowej i stymulowana przez niego w swym rozwoju<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Szerzej o tych sprawach informuje artykuł: M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Wspólnota kościelna w aspekcie systemowym*, w: *Człowiek we wspólności Kościoła*, ATK (w druku).

<sup>6</sup> Por. L. von Bertalanffy, *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów*, w: *Ogólna teoria systemów, Tendencje rozwojowe*, pod red. G. J. Klira, Warszawa 1976, 27—47.

<sup>7</sup> Tamże, 31.



Z zarysowanego pokrótce ogólnego tła, odnoszącego się do postawy cybernetyczno-systemowo-informacyjnej, jest widoczne, że podstawową rolę odgrywają tu dwa pojęcia: pojęcie informacji oraz pojęcie systemu. Przyjrzymy się obecnie nieco bliżej nie tyle samym tym pojęciom, ile ewolucji, jakiej one doznały. Ta droga doprowadzi nas do problematyki o charakterze filozoficznym. Nawiasem mówiąc, małą próbkę tej problematyki mieliśmy okazję widzieć przed chwilą, kiedy była referowana koncepcja filozofii systemowej.

## EWOLUCJA POJĘCIA INFORMACJI

Przez długi okres czasu informacja była traktowana jako kategoria o charakterze społecznym. Przyjmowano bowiem, że komunikacja, czyli przekazywanie informacji, zachodzi tylko w świecie ludzkim. Uważano, że informacja jest nierozłączna z językiem (w znaczeniu mowy ludzkiej). Język zaś jest tym elementem, który najbardziej odróżnia nas ludzi od zwierząt<sup>8</sup>. Stwierdzenie to, w jego pełnej treści, tzn. w odniesieniu do świadomej siebie mowy, wydaje się w pełni prawdziwe. Jednakże nic nie stoi na przeszkodzie, aby ujmując sprawę z behawioralnego punktu widzenia, a więc z punktu widzenia zmiany zachowania się człowieka wskutek otrzymanej informacji, rozszerzyć pojęcie języka i objąć tym terminem także przekazywanie przez zwierzęta pewnych sygnałów niosących informacje, które powodują zmianę ich zachowania się. Pomija się tu zupełnie sprawę świadomości, lub może ostrożniej i lepiej: świadomości świadomości, zarówno nadawcy, jak i odbiorcy informacji. W ten sposób następuje także poszerzenie znaczenia słowa informacja. Wychodzi ono poza wąskie ramy kategorii społecznej. Przykładem języka w poszerzonym znaczeniu tego słowa może służyć tzw. język pszczół, odnoszący się do ich orientacji w przestrzeni<sup>9</sup>. Istoty żywe również zmieniają swe zachowanie pod wpływem otrzymywanych informacji.

Podobne spostrzeżenia można uczynić także w odniesieniu do maszyn i innych urządzeń technicznych. One również, pod wpływem pewnych sygnałów, niosących specyficzną informację, zachowują się w określony sposób. Można więc mówić o języku maszyn i o ich sterowaniu. Zatem informacja wykracza poza kategorię biologiczną, stając się kategorią o charakterze cybernetycznym.

Na tym nie kończy się jednak rozwój pojęcia informacji. Okazało się bowiem, że możliwe jest zastosowanie aparatury teorii in-

<sup>8</sup> Zob. np. pierwsze słowa przedmowy wydawcy brytyjskiego do książki: J. Grene, *Psycholingwistyka, Chomsky a psychologia*, Warszawa 1977, 5.

<sup>9</sup> F. L. Bauer, G. Goos, *Informatyka*, Warszawa 1977, 18.



formacji do zespołów nie będących systemami cybernetycznymi, a więc do zespołów, w których nie mamy do czynienia z procesami sterowania i komunikacji. Przeto informacja wykroczyła także poza schemat cybernetyczny. Stało to się wyraźnie widoczne z chwilą zastosowania teorii informacji do nauk przyrodniczych. Pojęcie informacji może więc być odnoszone do każdego obiektu przyrody nieożywionej.

To poszerzenie (oraz automatycznie zubożenie treści) pojęcia informacji niektórzy są skłonni traktować jako ujemną jego cechę. Wyrażane są obawy, czy godząc się na tak ogólne jego rozumienie mieć będziemy do czynienia z pojęciem naukowo operatywnym. Należy jednak zaznaczyć, że z drugiej strony opisany tu rozwój pojęcia informacji może być interpretowany jako fakt przekraczania przez termin „informacja” wąskich ram poszczególnych nauk, stawania się zaś kategorią filozoficzną. Ale o tym za chwilę.

Teraz zwróćmy jeszcze uwagę na jeden fakt światopoglądowo ważki. Chodzi mianowicie o poszerzenie naszego obrazu świata przyniesione przez cybernetykę. Otóż nauka ta uświadomiła nam nieodzowność oraz istotność informacji przy opisie świata. Innymi słowy proponuje nam nowy, bogatszy obraz świata w porównaniu do obrazu tradycyjnego. Oprócz dwu, dawniej już przyjmowanych, elementów: masy oraz energii, dodaje element trzeci: informację, która jest niesprowadzalna do żadnego z dwu wcześniej wymienionych<sup>10</sup>. Jest interesujące z punktu widzenia rozwoju myśli ludzkiej, że dopiero w połowie XX stulecia uświadomiliśmy sobie fakt konieczności uwzględniania w naszym obrazie świata informacji. A przecież z informacjami mieliśmy zawsze do czynienia. W nowoczesnym obrazie świata pojęcie informacji jest zupełnie podstawowe. Dziś nie można ani przejść nad nim do porządku dziennego, ani też pominąć go w naukowym opisie świata. Ale czy tylko w naukowym opisie? W ten sposób powracamy do problematyki filozoficznej związanej z pojęciem informacji. Istnieje bowiem wiele danych wskazujących na to, że informacja staje się pojęciem filozoficznym.

Nasuwa się pytanie, jakie warunki muszą być spełnione, aby pojęcie jakiegś mogło zostać „podniesione” do rangi pojęcia filozoficznego. Otóż wydaje się, że jakiegś pojęcie wtedy tylko może zostać uznane za pojęcie o charakterze filozoficznym, gdy potrafi uczestniczyć aktywnie w pomnażaniu wiedzy filozoficznej, w rozwiązywaniu problemów pojawiających się w filozofii. Podajmy na to przykład w odniesieniu do pojęcia informacji.

Przedtem jednak przypomnijmy, co rozumie się przez filozofię.

<sup>10</sup> A. J. Lerner, *Zarys cybernetyki*, Warszawa 1971, 14.



Zdaniem W. Tatarkiewicza filozofia jest to nauka, która ma dać pogląd na świat. Jej zakres jest z zakresu wszystkich nauk najobszerniejszy, zaś jej pojęcia — najogólniejsze. Jest jednocześnie nauką o tym, co dla ludzkości najważniejsze i najcenniejsze. Systemy filozoficzne opracowywały różne działy z wielkiego zakresu filozofii, zależnie od tego, do których z nich przykładały większą wagę. Jednakże bardziej zupełne z nich zawierały trzy działy: ogólną naukę o byciu, ogólną naukę o poznaniu i ogólną naukę o wartościach<sup>11</sup>.

A zatem bogatsze systemy filozoficzne badają byt, poznanie, wartość. Poprzestaniemy na rozważeniu dwu pierwszych kategorii dodając do nich jeszcze termin: samowiedza. Zajmiemy się więc trójką pojęć: byt, poznanie, samowiedza. Zastąpmy termin byt terminem przedmiot. Otrzymamy wówczas układ: przedmiot, poznanie, samowiedza. Zauważmy następnie, że nie ma poznania bez informacji w szerokim tego słowa znaczeniu. Podobnie konstatujemy, że informacja daje poznanie. A zatem informacja oraz poznanie są nierozdzielne. Każde z nich implikuje drugie. A jeśli tak, to w miejsce wyżej podanej trójki pojęć można zaproponować trójkę postaci: przedmiot, informacja, informacja informacji. Ostatni termin zastępuje termin samowiedza. Zamiast informacja informacji można krócej mówić metainformacja. W ten sposób dochodzimy do układu: przedmiot, informacja, metainformacja. Otrzymaliśmy przere-dagowanie tradycyjnego układu pojęć z dziedziny filozofii.

Zapytajmy, co daje nowa redakcja dawnej trójki pojęć? Czy sprowadza się ona jedynie do zastąpienia jednych słów innymi? Otóż nie sprowadza się do tego. Termin informacja wydaje się ogólniejszy od terminu poznanie. Konstatowaliśmy przed chwilą, że poznanie oraz informacja są ze sobą nierozdzielne. Nie należy jednak rozumieć tego w ten sposób, jak gdyby były one ze sobą równoważne. Poznanie kojarzy nam się z reguły z pewnym procesem zachodzącym wśród istot żywych, natomiast przekazywanie informacji może mieć miejsce również w przypadku systemów technicznych. Przeto mielibyśmy do czynienia z pewnego rodzaju uogólnieniem ujęcia tradycyjnego. I nie tylko uogólnieniem, ale także ze sformułowaniem bardziej neutralnym, pozbawionym cechy antropomorfizmu. A to nie wydaje się sprawą błahą.

Jeśli zgadzimy się na zaproponowane rozumowanie, to mamy tym samym przykład na użyteczność terminu informacja w rozważaniach o charakterze filozoficznym. Konsekwentnie istnieje podstawa, aby przypisywać informacji status kategorii filozoficznej.

Wymieńmy jeszcze dalsze implikacje o charakterze metanauko-

<sup>11</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1968, 13—14.

wym, płynące z teorii informacji. Najpierw zanotujmy, że wskazała ona na nieuniknioną błędów doświadczalnych. Założeniem nienaukowym jest przyjmowanie możliwości istnienia pomiarów absolutnie dokładnych. Konsekwentnie nieuniknione błędy doświadczalne winny zostać włączone do teorii naukowej. Teoria informacji usuwa także z zakresu teorii naukowej demon Laplace'a (teoretyczny pełny determinizm) oraz demon Maxwella (teoretyczne przeciwstawienie drugiej zasadzie termodynamiki). Uważa je raczej za produkt wyobraźni uczonych, nie zaś krytycznej myśli naukowej<sup>12</sup>. Można również podać nowe kryterium odróżniające fizykę klasyczną od fizyki nieklasycznej. Wystarczy w tym celu posłużyć się terminem „cena entropijna”. Rozumie się przezeń zwiększenie się entropii układu z racji dokonywanego pomiaru. Otóż jeżeli wspomniana „cena entropijna”, którą się płaci za uzyskane dane empiryczne, jest porównywalna z entropią układu, to mamy do czynienia z fizyką nieklasyczną. Jeżeli zaś cena ta jest mała w porównaniu do entropii badanego układu, to znajdujemy się na terenie fizyki klasycznej<sup>13</sup>.

Sygnalizujemy jedną jeszcze sprawę. Otóż istnieje koncepcja, która ujmuje naukę jako samoorganizujący się system sterowany strumieniami informacji<sup>14</sup>.

Sądzymy, że podane przykłady dość wyraźnie ilustrują ogólnonaukowy, a także filozoficzny charakter pojęcia informacji.

## EWOLUCJA POJĘCIA SYSTEMU

Przejdziemy teraz do analogicznego zagadnienia w odniesieniu do pojęcia systemu. Pojęcie to było najpierw przez wiele lat używane w płaszczyźnie konkretnego. Odnoszono je bowiem do różnych realnych układów, względnie sytuacji (a nawet tworów myślowych). Na tym poziomie istniało wprawdzie słowo system, ale nie istniało jeszcze ogólne pojęcie systemu. Można było mówić jedynie o systemach łącznie z pewnym przymiotnikiem, a więc np. o systemie słonecznym, o systemie nerwowym, o systemie łączności itd. Dopiero z chwilą powstania ogólnej teorii systemów rozważane pojęcie doznało jakby podniesienia na wyższy poziom. Jednocześnie zaczęto wysuwać propozycje jego określenia. Stało się ono pojęciem ogólnonaukowym.

Do chwili obecnej nie została jeszcze wypracowana jedna ogólnie przyjęta definicja systemu. W literaturze można znaleźć ponad trzy-

<sup>12</sup> Bliższe informacje odnośnie do poruszonych zagadnień podaje praca: L. Brihoun, *Nauka a teoria informacji*, Warszawa 1969.

<sup>13</sup> L. Bażenow, K. Morozow, M. Stucłi, *Filozofia nauk przyrodniczych*, Książka i Wiedza 1968, 567.

<sup>14</sup> W. W. Nalimow, Z. M. Mulczenko, *Naukometria*, Warszawa 1971, 6.



dzieści różnych określeń. Innymi słowy mamy do czynienia z taką liczbą różnych pojęć systemu. Należy jednak zaznaczyć, że nie są to pojęcia całkowicie różne. Podstawowa myśl intuicyjna jest im wszystkim wspólna<sup>15</sup>. Istniejące bogactwo określeń systemu wskazuje raczej na to, że pojęcie to ma szerszy zasięg, niż tylko czysto naukowy. Rzecz przedstawia się podobnie, jak w przypadku pojęcia informacji. Chodzi po prostu o to, że pojęcie systemu najwłaściwiej będzie uznać za kategorię filozoficzną. Nadaje się ono bowiem dobrze do pracy w dziedzinie filozofii. Sprawa ta była już sygnalizowana przy wymienianiu kierunków istniejących we współczesnej postawie systemowej. Jednym z nich był właśnie aspekt filozoficzny. Poświęćmy temu zagadnieniu nieco uwagi.

Jak pamiętamy, filozofia systemowa proponuje ujmować całą otaczającą nas rzeczywistość jako wielki system złożony z wielu uporządkowanych podsystemów, wzajemnie na siebie oddziałujących, a więc podsystemów ulegających nieustannym zmianom. Innymi słowy proponuje widzenie Wszechświata jako jednego olbrzymiego procesu, jako jednego nieustannego stawania się. W ten sposób jesteśmy niejako ukierunkowani na uchwycenie w świecie czynnika zmienności, czynnika rozwoju, ewolucji. A że on rzeczywiście jest czymś realnym, świadczą o tym wszystkie niemal nauki przyrodnicze. Fizyka poucza przecież o nieustających przemianach zachodzących w mikroświecie. Astronomia czyni to w odniesieniu do megalświata, wskazując na zachodzące procesy o kolosalnych rozmiarach i bardzo długich czasach trwania. O zmianach wśród istot żywych mówi biologia. Przykładów można podawać wiele. Wszystkie one wydają się świadczyć o tym, że filozofia systemowa spełnia warunek weryfikacji empirycznej w odniesieniu do wysuwanych przez siebie tez. Można więc sądzić, że model rzeczywistości, ujmujący ją jako jeden olbrzymi proces, w którym występują hierarchicznie uporządkowane układy dynamiczne, jest bliższy „obiektywnej prawdy”, aniżeli jakiś innego rodzaju model. Przyjmując powyższy model za punkt wyjścia można by, wyrażając się paradoksalnie, powiedzieć, że rzeczywistości nie ma, że rzeczywistość staje się. Istnieje nieustanne stawanie się.

Można, rzecz jasna, ustosunkować się krytycznie do proponowanego modelu systemowego Wszechświata. Trzeba jednakże przyznać, że jest to model zarówno nowy, dotychczas nie prezentowany w takiej postaci i w takim wymiarze w myśli filozoficznej, jak też interesujący. A poza tym harmonizujący z całą dotychczasową naszą wiedzą, zwłaszcza z nurtami myślowymi istniejącymi współcześnie.

Dodajmy jeszcze, że przez pryzmat pojęcia systemu można pa-

<sup>15</sup> W. W. Sadowski, *Osnowanija obszczej teorii sistlem*, Moskwa 1974, 92–102.



trzeć zarówno na człowieka, jak i na społeczeństwo ludzkie. Użykuje się wówczas zupełnie nowe horyzonty, które były niedostrzegalne przy podejściu tradycyjnym. Człowiek może być traktowany jako tzw. system wielki<sup>16</sup>, spełnia bowiem warunki zakładane w definicji. Przeto ujmujemy go jako całość złożoną z wielu podsystemów, które, mając wprawdzie własne „niższe” cele, służą zarazem całości, mającej cel „najwyższy”. Słusznie może być zań uważany jak najpełniejszy i jak najbardziej wszechstronny rozwój jednostki ludzkiej. Człowiek jest przecież systemem otwartym, a więc wymieniałym energię oraz informację z otoczeniem. Wskutek tego jest też systemem zmiennym, dynamicznym. Nie może więc trwać w застоju. Musi się rozwijać. Ma to jednak tak czynić, aby zachować swą podstawową strukturę, zachować to, co jest dla niego istotne. W ten sposób dochodzimy do stwierdzenia wzajemnego powiązania istniejącego między zachowawczością a rozwojem. Stwierdzenie to może wydawać się banalne. Jest jednak w swej treści ważne. Wskazuje, że istnieją pewne granice, które nie mogą zostać przekroczone, o ile tylko człowiek chce w swym istnieniu i działaniu pozostać człowiekiem. Inną i trudną sprawą jest określenie wspominanych nieprzekraczalnych granic.

Przyjęło się wyróżniać w człowieku dwa elementy: somę i psyche. Ten ostatni element przejawia się głównie przez akty intelektu. A więc innymi słowy, człowiek to istota rozumna. Filozofia systemowa proponuje ujmować człowieka nie tyle jako istotę rozumną, ile raczej jako istotę, która staje się (lub może jeszcze poprawniej: która może stawać się) rozumną. Rozumność, jak poucza doświadczenie, nie jest czymś gotowym w człowieku. Rozwija się i doskonali w miarę jego pracy, zwłaszcza nad sobą, nad wyrabianiem krytycznej postawy umysłu. Analizując zachowanie się przeciętnego człowieka spostrzeżemy ponad wszelką wątpliwość, jak wiele jest tam elementu nawykowego, automatycznego itp., w stosunku do prawdziwie twórczego myślenia. Trzeba znacznego wysiłku intelektualnego, aby przemyśleć nasuwające się problemy i zająć własne stanowisko. Wypracowywanie w sobie tego rodzaju postawy nie jest wcale rzeczą ani prostą ani łatwą.

<sup>16</sup> System wielki może być scharakteryzowany następującymi cechami:

- 1) w systemie dają się wyróżnić podsystemy,
- 2) każdy z podsystemów ma własny cel działania, którego efektywność może być oceniana w zależności od procesu sterowania,
- 3) cały system ma ogólny cel działania, którego efektywność ocenia się w oparciu o działanie podsystemów,
- 4) w podsystemach, jak i między nimi występują liczne sprzężenia zwrotne,
- 5) w systemie istnieje hierarchiczna struktura sterowania,
- 6) celowe funkcjonowanie oraz optymalizację w systemie warunkuje rozgałęziona sieć informacyjna.



Jeżeli teraz spojrzymy na społeczność ludzką, to jawi nam się ona jako zespół różnych systemów, między którymi zachodzą wzajemne oddziaływania. W zespole tym można wyróżnić uporządkowanie poziome i pionowe. Innymi słowy można mówić o kolejnych układach hierarchicznie uporządkowanych, jak również o układach istniejących na tym samym poziomie hierarchii. Nasuwa się pytanie, jaka winna być właściwa metoda sterowania w tego rodzaju wielkim systemie. Otóż okazuje się, że sterowanie powinno być hierarchiczne. W przypadku przeciwnym, tj. w przypadku sterowania scentralizowanego, system ulega stopniowemu rozpadowi. Historia notuje klasyczny przykład odnoszący się do upadku państwa Inków. Całe życie prywatne, społeczne i ekonomiczne było u Inków doskonale scentralizowane, podporządkowane we wszystkim nakazom władcy. Ogromne to imperium, posiadające dwustutysięczną armię, zostało łatwo pokonane przez grupę 168 konkwistadorów<sup>17</sup>.

## SPRZĘŻENIA

Postawa systemowa uwypukla znaczenie dwu elementów, jednym z nich jest pojęcie otoczenia, drugim — pojęcie sprzężenia. Pojęcie otoczenia jest korelatem pojęcia systemu. Jeśli rozważa się jakikolwiek system, to jednocześnie (przynajmniej *implicite*) bierze się pod uwagę jego otoczenie. Jeżeli zaś rozważa się dwa systemy, to między nimi zachodzą różne powiązania, połączenia albo sprzężenia. Najważniejszym z nich jest sprzężenie zwrotne. Zachodzi ono między dwoma systemami wówczas, gdy co najmniej jedno wyjście zewnętrzne jednego z układów jest zarazem wejściem zewnętrznym drugiego układu, oraz co najmniej jedno wyjście zewnętrzne układu drugiego jest jednocześnie wejściem zewnętrznym układu pierwszego. Zakłada się, że tzw. trajektoria wejścia każdego z rozważanych układów jest identyczna z trajektorią wyjścia drugiego układu (chodzi, oczywiście, o sprzęgane ze sobą elementy brzegowe)<sup>18</sup>.

Sprzężenie zwrotne systemów może być dodatnie lub ujemne. Jest ono dodatnie wówczas, gdy powoduje stopniowo coraz większe odchylenie systemu od stanu równowagi; zwie się zaś ujemne, kiedy zachowuje stan równowagi systemu, dokładniej: pewien niewielki obszar położony w pobliżu stanu równowagi. Przykładem sprzężenia zwrotnego, zachodzącego między dwoma systemami może słu-

<sup>17</sup> A. J. Lerner, *Zarys cybernetyki*, Warszawa 1971, 249; J. Lafaye, *Konkwistadorzy*, Warszawa 1966; A. Metraux, *Inkowie*, Warszawa 1968.

<sup>18</sup> Przez trajektorię elementu brzegowego (wejścia lub wyjścia) rozumie się funkcję, która kolejnym jednostkom czasu przyporządkowuje określony stan elementu brzegowego.

żyć wzrost zarobków w miarę wzrostu jakości pracy, spokojna początkowo rozmowa dwu osób przechodząca stopniowo we wzajemne przekrzykiwanie się. Żelazko elektryczne z termoregulacją, lodówka stanowią przykłady urządzeń, w których występuje sprzężenie zwrotne ujemne. Sprzężenie zwrotne ujemne jest rozpowszechnione w przyrodzie. Umożliwia ono utrzymywanie się przy życiu organizmów żywych. Powoduje również pewną stabilność systemów.

Istnieje pogląd, zgodnie z którym systemy z występującym w nich sprzężeniem zwrotnym, względnie układem tego rodzaju sprzężeń, mogą przekroczyć ramy działań przewidziane dla nich przez konstruktora<sup>19</sup>. A jeśli tak, to możliwa byłaby ewolucja tego rodzaju systemów. Na tej drodze otwierają się szerokie perspektywy i horyzonty w odniesieniu do przyszłościowych form systemów technicznych.

Postawa systemowa ujmuje człowieka w powiązaniu z jego otoczeniem. Od strony praktycznej otoczeniem dla jednostki ludzkiej jest ten fragment rzeczywistości fizyczno-społecznej, z którym wchodzi ona w relacje informacyjno-zasileniowe. Uwzględnianie otoczenia jednostki ludzkiej uwrażliwia nas na dynamiczny aspekt problemu. Jednostka ludzka ulega zmianom wskutek oddziaływania na nią otoczenia, ale także odwrotnie, otoczenie przekształca się pod wpływem działania jednostki.

Motorem rozwoju człowieka są różne sprzężenia powodujące liczne napięcia zarówno między poszczególnymi jednostkami, jak i między jednostką a grupą społeczną. Wskutek tego dokonują się stopniowo zmiany także w świadomości jednostki, jak i grupy społecznej. Zmiany te są dość powolne, lecz wyraźne, możliwe do zaobserwowania. Przytoczmy dla ilustracji jeden przykład. Chodzi o zagadnienie bogactwa. Dziś staje się nim nie samo posiadanie, lecz możliwość prowadzenia takiego stylu życia, który jest zdolny zaspokoić nasze potrzeby psychiczne, powtarzamy wyraźnie: nasze potrzeby psychiczne. Czynność sama w sobie niesie większą satysfakcję, niż samo posiadanie różnych dóbr. Aktywna, społecznie użyteczna praca potrafi dać większe zadowolenie, niż bierne posiadanie bardzo nawet różnorodnych jej wytworów<sup>20</sup>.

Jeżeli grupę społeczną traktuje się jako system, to, podobnie jak to ma miejsce w przypadku jednostki, nie można abstrahować od jego otoczenia. Systemy ludzkie są z natury rzeczy systemami otwartymi, a więc wymieniającymi energię oraz informację z otoczeniem. Grupa społeczna jest więc poniekąd „zniewolona” do ciągłego

<sup>19</sup> N. Wiener, *Cybernetyka czyli sterowanie i komunikacja w zwierzęciu i maszynie*, Warszawa 1971, 17-18.

<sup>20</sup> P. B. Welsz, *Biologia ogólna*, Warszawa 1977, 567.



rozwoju. Zastój jest dla niej równoznaczny z wydaniem wyroku śmierci. Jeżeli jednostki wchodzące w skład danego systemu uświadamiają to sobie, to wówczas nie grozi żadne niebezpieczeństwo (a przynajmniej, nie musi grozić) ze strony tzw. ruchów kontestujących. Sam system kontestuje przeciw siebie drogą wewnętrznych napięć, które prowadzą do jego doskonalenia się. W działaniu praktycznym należy umieć zharmonizować nastawienie o charakterze zachowawczym z nastawieniem ku ciągłym zmianom w ten sposób, aby połączyć dopuszczalną zmienność systemu z zachowaniem jego istoty. Zmiany w systemie mogą być maksymalnie tak wielkie, aby nie spowodowały jego zniszczenia, bądź też przemiany w inny system.

Skoro system znajduje się w otoczeniu, w którym z kolei mogą być inne różne systemy, to winien on się coraz precyzyjniej „do-  
określać”, aby móc być „sobą”. Postawa systemowa implikuje więc potrzebę zrozumienia przez elementy sterujące systemu konieczności samookreślenia, dzięki czemu system będzie mógł ewoluować zgodnie z aktualnymi potrzebami i warunkami, zachowując jednocześnie swą integralną formę tak, by nie stać się innym systemem.

Rozważając grupę społeczną jako system wielki, złożony z podsystemów, między którymi występują sprzężenia, wnioskujemy, iż pojawienie się jakiegokolwiek bodźca powoduje z reguły cały łańcuch sprzężeń dających dalsze zmiany. Toteż chcąc osiągnąć pewien cel należy wziąć pod uwagę, że z chwilą rozpoczęcia działania pojawi się cały szereg sprzężeń zwrotnych, które mogą wpłynąć na modyfikację zamierzonego celu. Stajemy więc wobec potrzeby (a nawet konieczności) rozumnego, prowadzonego z namysłem planowania działań, jak również przewidywania ewentualnych jego skutków. Te sprawy stają się dziś coraz bardziej aktualne i prawie już powszechne<sup>21</sup>. Taki stan rzeczy z kolei prowadzi do przyznania, w problemach dotyczących się grup społecznych, ważnego miejsca elementom humanistycznym. Kultura ludzka rzutuje bowiem na rodzaj i sposób podejmowanych przez nas decyzji. Będą one tym bardziej „ludzkie”, im bardziej rzetelna i przemyślana będzie nasza myśl humanistyczna. Widzimy przeto, że postawa systemowa niejako nakłania do zajmowania postawy otwartej wobec wartości prawdziwie ludzkich. Obecnie uświadamiamy sobie to coraz pełniej. Zarazem uznajemy zachodzenie powiązania między ideą integracji nauk, wyraźnie inspirowaną przez postawę cybernetyczno-systemową, a mądrą i szeroko rozumianą humanistyką<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Zob. np. pracę: A. Filasiewicz, *Prognoza, program, plan*, Warszawa 1977.

<sup>22</sup> Por. *Rewolucja naukowo-humanistyczna*, praca zbiorowa pod red. J. Aleksandrowicza, Warszawa 1974 oraz J. Aleksandrowicz, *Integracja nauk w ochronie społecznego zdrowia*, Studia Filozoficzne 1977, Nr 10, 151—155.



## SYMULACJA

Wyraz „symulacja” ma dwa pokrewne znaczenia: „przybieranie wyglądu czegoś” oraz „naśladowanie czegoś”. Obiekt symulowany zwie się oryginałem, zaś obiekt symulujący — modelem. Mówi się także, że model symuluje oryginał.<sup>23</sup>

Z reguły symulacja dotyczy układów złożonych. Obiekt prosty może być symulowany o tyle, o ile nie jest możliwe bezpośrednie jego badanie, bądź też gdy daje się on przedstawić przy pomocy jeszcze prostszych elementów.

Należy odróżniać symulację od badań symulacyjnych. Przez badanie symulacyjne rozumie się stosowanie symulacji w dociekania- niach naukowych<sup>24</sup>. Gdy idzie o symulację, to może ona dotyczyć zarówno obiektu istniejącego, jak i planowanego tylko. W wyniku przeprowadzonych badań symulacyjnych wspomniany obiekt może nawet nigdy nie zaistnieć. Będzie to miało miejsce wówczas, gdy symulacja dezaktualizuje wysunięty projekt.

Celem symulacji może być: 1° opis oryginału, 2° odtworzenie zachowania się oryginału w przeszłości, 3° prognozowanie zachowania się oryginału w przyszłości, 4° nauczanie aktualnej teorii odnoszącej się do oryginału<sup>25</sup>.

Odróżnia się symulację fizyczną i symulację matematyczną (w zależności od rodzaju modeli w niej występujących). Każda z nich może być statyczna, lub też dynamiczna. Z innych punktów widzenia wyróżnia się symulację dyskretną (czyli nieciągłą) oraz symulację ciągłą, a także symulację deterministyczną oraz symulację probabilistyczną.

Jednym z ważnych przykładów symulacji dyskretniej jest tzw. symulacja komputerowa, czyli symulacja na maszynie cyfrowej<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> R. F. Barton, *Wprowadzenie do symulacji i gier*, Warszawa 1974, 9.

<sup>24</sup> G. W. Evans, II, G. F. Wallace, G. L. Sutherland, *Symulacja na maszynach cyfrowych*, Warszawa 1973, 19.

<sup>25</sup> R. F. Barton, dz. cyt., 47—48.

<sup>26</sup> Przypominamy, że wśród elektronicznych maszyn liczących wyróżnia się cztery grupy: maszyny cyfrowe, analogowe, hybrydowe i przyrostowe. Maszynę zwie się cyfrową, jeżeli liczby są w niej reprezentowane przy pomocy cyfr. Przyjęło się mówić o tzw. generacjach maszyn cyfrowych. Termin ten, aczkolwiek nie bardzo precyzyjny, jest dość wygodny i oznacza pewną grupę maszyn cyfrowych głównie z punktu widzenia technologii ich budowy. Generację zerową tworzą maszyny zbudowane na przekaźnikach elektromagnetycznych. Do generacji pierwszej zalicza się maszyny, w których przekaźniki zastąpiono lampami elektronowymi. Generacja druga zawiera maszyny, których budowa została oparta na tranzystorach. Do generacji trzeciej zalicza się maszyny zbudowane na obwodach scalonych (tzw. integracja małoskalowa). Przygotowywana jest produkcja maszyn czwartej generacji w oparciu o elektronikę molekularną (tzw. integracja wieloskalowa). Prowadzone są badania nad maszynami piątej generacji wykorzystującej efekty nadprzewodnictwa oraz efekty kwantowo-mechaniczne.



Może ona być stosowana zarówno do systemów rzeczywistych, jak i hipotetycznych. Posiada pewne charakterystyczne cechy. Wyróżnić wśród nich można cechy pozytywne oraz cechy negatywne. Do pierwszych z nich zalicza się: 1) powtarzalność symulacji, 2) „doskonałość” w przetwarzaniu danych ilościowych, 3) wolność od ograniczeń fizycznych występujących w oryginale. Drugimi z nich są: 1) sztuczność pochodząca z symbolicznego ujmowania zjawisk naturalnych, 2) nieelastyczność polegająca na tym, że małe zmiany w przedmiocie badań mogą pociągnąć za sobą bardzo duże zmiany w modelu, 3) rozwlekłość pochodząca z długości programów pisanych na maszynę cyfrową<sup>27</sup>.

Symulacja znajduje bardzo szerokie zastosowania. Symulować można loty kosmiczne, przestrzeń kosmiczną, administracyjne problemy decyzyjne. Symulacja bywa wykorzystywana w poradnictwie higieniczno-medycznym, psychologicznym, przy podejmowaniu decyzji gospodarczych. Przy pomocy maszyny cyfrowej dają się symulować procesy poznawcze, a więc procesy występujące przy rozwiązywaniu problemów, jak również przy formułowaniu pojęć, systemów przekonań, przy rozumowaniach w sytuacjach kryzysowych, przy podejmowaniu ryzyka. Można także modelować mózg i jego pracę<sup>28</sup>. Ze względu na ważność światopoglądową ostatniej wymienionej symulacji przyjrzyjmy się jej nieco bliżej.

Nie ulega wątpliwości, że mózg jest niemal jedynym systemem, który jest zarazem skrajnie czułym, złożonym i aktywnym układem wyposażonym w bogatą sieć połączeń wewnętrznych<sup>29</sup>. Rozpatrując układ nerwowy, w szczególności mózg, jako system informacyjny, można mówić o modelowaniu informacyjnym mózgu, myślenia. Modelowanie to może przebiegać na trzech poziomach: a) analiza procesu i form myślenia, b) analiza produktu myślenia, c) analiza substratu myślenia, tj. mózgu. W aspekcie informacyjnym praca mózgu ludzkiego daje się scharakteryzować następująco: 1) myślenie jest zespołem całego rodzaju różnych operacji, zakodowanych w systemie nerwowym, 2) myślenie zachodzi na bazie języka, 3) język jest formą kodowania informacji, 4) myślenie jest procesem złożonym, wielopłaszczyznowym, łączącym w sobie uczenie się, wyobrażanie, rozwiązywanie zagadnień, przypominanie, intuicję, 5) intuicja odgrywa wielką rolę przy myśleniu twórczym, 6) myślenie może być świadome, jak i podświadome<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> G. W. Evans, II, G. F. Wallace, G. L. Sutherland, dz. cyt., 28.

<sup>28</sup> R. F. Barton, dz. cyt., 231. W. Ross Ashby, *Symulacja mózgu*, w: H. Borko, *Maszyny cyfrowe w badaniach naukowych*, Warszawa 1969, 308.

<sup>29</sup> W. Ross Ashby, *Symulacja mózgu*, 319.

<sup>30</sup> M. L. Minsky, *Sztuczna inteligencja*, w: *Dziś i jutro maszyn cyfrowych*, Warszawa 1969, 290, 308.

Wydaje się, że procesy informacyjne mózgu wypełniają rozziw istniejący między poznaniem zmysłowym a poznaniem racjonalnym. Trzeba jednak podkreślić, że wyróżnianie wspomnianych poziomów jest czysto myślnie. W rzeczywistości poznanie ludzkie jest jednym pełnym poznaniem, w którym zawierają się własności i poziomu zmysłowego, i intelektualnego.

Gdy chodzi o modelowanie myślenia ludzkiego, to zdania są podzielone. Jedni uważają, że należałoby raczej mówić jedynie o modelowaniu pewnych aspektów myślenia, drudzy zaś nie obawiają się mówić o modelowaniu myślenia w globalnym tego słowa znaczeniu. Wydaje się, że zarówno ostrożniejsze, jak i bardziej uzasadnione jest stanowisko pierwsze. Od myślenia ludzkiego nieodłączna jest bowiem świadomość, której maszyny cyfrowe nie posiadają. Dziś o tym nie warto już pisać. Wspominamy tę sprawę jedynie z tej racji, że w swoim czasie uczyniono dookoła niej wiele hałasu sugerując, że jest jedynie kwestią czasu, i to bardzo bliskiego, zbudowanie maszyny myślącej. Jak dobrze wiadomo, do dziś nie potrafiono tego uczynić. Co więcej, odzywają się zewsząd coraz liczniejsze głosy, wskazujące na ograniczoność maszyn cyfrowych. Komputery są traktowane, zgodnie zresztą z prawdą, jako narzędzia pomocnicze człowieka i tylko jako narzędzia, aczkolwiek najdoskonalsze z nich<sup>31</sup>. Zwraca się także uwagę na to, że przyjmując możliwość modelowania myślenia ludzkiego, jak również wytworzenia sztucznie istoty żywej i myślącej, nie jesteśmy tym samym zmuszeni do przyjęcia tezy głoszącej, że maszyna cyfrowa może myśleć<sup>32</sup>. Trzeba również pamiętać, że mózg ludzki, w odróżnieniu od komputera, ma zdolność do pracy metasystemowej, dzięki czemu możliwy jest ciągły postęp w jego pracy. Nie należy także rozpatrywać maszyny cyfrowej abstrakcyjnie, w oderwaniu od środowiska ludzkiego. Maszyna jest przecież ucieleśnieniem duchowych sił człowieka<sup>33</sup>.

## PODSUMOWANIE

Z ogromnie bogatej problematyki filozoficzno-światopoglądowej, inspirowanej przez postawę cybernetyczno-systemową, zasygnalizowaliśmy jedynie pewne tematy. Wybór ich niewątpliwie ma charakter dość subiektywny. Nie wydaje się jednak całkowicie arbitralny. Uzasadnieniem tak postawionej tezy zdają się rozważania zawarte powyżej. Spróbujmy teraz dokonać krótkiego ich podsumowania.

<sup>31</sup> Por. P. Hermon, *Komputery — zwodniczy cel*, w: *Europejski program badawczy Diebolda*, 92, Warszawa 1977, 50—89.

<sup>32</sup> A. S. Mitrofanow, *Gnoseologiczestkie problemy informacyjnego modelowania myślenia*, *Filozofskie Nauki* 1971, Nr 1, 50—58.

<sup>33</sup> Tamże.



W pięćdziesięcioleciu obejmującym drugą oraz trzecią część obecnego stulecia zaszły w sferze intelektualnej ważne wydarzenia. Zaczęto w nowy sposób patrzeć na dawne rzeczy. Przejawiło to się w postaci potrójnego przejścia:

I — od poznania do informacji — mamy tu na myśli możliwość zastąpienia terminu poznanie terminem informacja; dzięki temu otrzymuje się poszerzenie dawnego ujęcia, chociaż zarazem staje się ono uboższe w treść; jest ono także ujęciem bardziej podstawowym; uświadamiamy sobie, że informacje są wszędzie dookoła nas; my je wytwarzamy, otrzymujemy, przekazujemy, przetwarzamy;

II — od indywidualnego do systemowego punktu widzenia — chodzi tu o to, że w miejsce pojedynczych, izolowanych rzeczy widzimy systemy, a więc złożone całości, między którymi zachodzą liczne i wielorakie sprzężenia; nie ma działań izolowanych; nie ma bytów izolowanych;

III — od ujęcia statycznego do ujęcia dynamicznego — zamiast dawnego spojrzenia petryfikującego rzeczywistość traktujemy ją jako proces, jako nieustanną zmienność, dającą coraz nowe formy; rzeczywistość ujmujemy wielopłaszczyznowo w jej aspekcie wariabilnym; składa się ona z systemów, które zawierają wiele podsystemów wzajemnie na siebie oddziałujących.

Dwa pierwsze przejścia dokonały się, co jest zrozumiałe, wskutek opisanej ewolucji pojęcia informacji oraz pojęcia systemu. Stały się one, a przynajmniej wszystko na to wskazuje, że stają się, kategoriami filozoficznymi.

Nasuują się dalsze wnioski. W odniesieniu do świata można je wypowiedzieć następująco:

Świat nasz przyjmuje, w naszych oczach, coraz bogatszy wygląd. Zarazem integruje się i przechodzi na wyższy stopień w rozwoju społecznym, intelektualnym, kulturalnym itd.

Odnosząc je do rzeczywistości ludzkiej można jedynie zauważyć, w wielkim skrócie, że:

1 — glob ziemski stanowi całość coraz bardziej spójną, zespoloną licznymi sprzężeniami;

2 — należy wyjść poza partykularny, wąski sposób myślenia i patrzenia na świat; należy uczyć się myśleć i patrzeć na wszystko z punktu widzenia całości naszego globu; w szczególności losy żadnego człowieka nie powinny być nam obojętne;

Skoro system i otoczenie są nierozdzielne od siebie, trzeba uznać wartość inspiracji pochodzących od otoczenia, od innych systemów w nim się znajdujących. Nierealne jest poprzestawanie na rozważaniu samego systemu, abstrahowanie od jego otoczenia. Ono pobudza system do działania, inspiruje niejako, nie pozwala na zamy-

kanie się w sobie<sup>34</sup>. Prowadzi konsekwentnie do zajmowania postawy otwartej, życzliwej dla innych.

3 — pojawia się wyraźna potrzeba wypracowywania ogólnoludzkich kategorii w myśleniu, w zakresie moralności, w odniesieniu do wartości, do praw i obowiązków itd.; zarazem należy umieć szanować wartości i dobra lokalne, nie żądając jednakże, by zostały one powszechnie przyjęte.

Biorąc pod uwagę treść stwierżeń I oraz II należy powiedzieć, że system filozoficzny, który by programowo odcinał się od włączenia do swej aparatury terminów „informacja” oraz „system”, nie może uchodzić za kierunek w pełni nowoczesny. Może być kierunkiem bardzo czcigodnym, co nie przeszkadza, by uznać go za przestarzały. Kategorie „informacja” oraz „system” wzbogacają istotnie problematykę filozoficzną, a także uzyskiwane rozwiązania. Wzbogacają, jak również unowocześniają. Oba te aspekty są w tym przypadku nierozłączne od siebie.

4 — kto nie widzi i nie rozumie zmian już zaistniałych, a obecnie przybierających coraz bardziej na sile, ten będzie się czuł zagubiony w świecie; jedynym ratunkiem wydaje się tu być trzeźwe spojrzenie na świat połączone z pracą nad jego humanizowaniem w najpełniejszym tego słowa znaczeniu; na tej drodze otwierają się ogromne perspektywy twórczej pracy, zdolne usatysfakcjonować każdą jednostkę ludzką;

5 — postawą ahistoryczną jest uparte trwanie przy dawnych sposobach myślenia, przy chęci powrotu do starych, przebrzmiałych warunków i sytuacji<sup>35</sup>.

Mieczysław Lubański

<sup>34</sup> Lokalną idiosynkrazją wydają się być następujące słowa *Naśladowania*: „Najwięksi święci, ile mogli, unikali towarzystw ludzkich, [...] Powiedział ktoś: Ile razy poszedłem między ludzi, mniejszym wróciłem człowiekiem.” (Księga I, rozdział 20) w porównaniu z prezentowaną wyżej postawą.

<sup>35</sup> Bo przecież: „Trzeba z żywymi naprzód iść, po życie sięgać nowe [...] A nie w uwiedlonych laurów iść z uporem stroić głowę.” (A. Asnyk, *Daremne żale*) „Ale nie depreczcie przeszłości ołtarzy, choć macie sami doskonalsze wznieść; Na nich się jeszcze święty ogień żarzy i miłość ludzka stoi tam na straży, I wy winniście im cześć.” (*Do młodych*).



# DYSKUSJA O NAUCE I WIERZE

*Jest to nagrany na taśmie magnetofonowej, a następnie autoryzowany tekst publicznej dyskusji, jaka miała miejsce w Bazylice OO. Dominikanów w Krakowie w dniu 17 listopada 1976 r. Wzięli w niej udział: o. Jan Andrzej Kłoczowski OP, Stanisław Grygiel, Stanisław Lem i ks. Michał Heller.*

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP: Pytania, jakie otrzymaliśmy do rozstrzygnięcia, są bardzo ważne, metodologicznie ustawiające cały problem: Czy istnieje światopogląd naukowy? Czy wyrażenie „światopogląd naukowy” jest wyrażeniem sensownym? Czy można w oparciu o przesłanki nauki utworzyć sobie pogląd na najważniejsze problemy człowieka?

STANISŁAW GRYGIEL: Postaram się jedynie wypunktować parę myśli, co będzie miało charakter raczej status quaestionis, czyli wyjaśnienia niektórych terminów.

Przez światopogląd, wydaje mi się, rozumiemy jakieś widzenie świata oraz widzenie w nim siebie. Widzenie to organizuje nam miejsce, w którym zdomowiamy się. Organizuje je wokół określonego centrum, z którego wypływa sens i wartość dla wszystkich elementów, jakie składają się na mieszkanie ukonstytuowane przez owo widzenie. Środek-centrum spełnia rolę bóstwa — daimon — stąd światopogląd łączy się dla mnie bardzo ściśle z tym, co po Heraklitowsku nazywa się ethos. Istnienie w ethosie, czyli istnienie w obliczu centrum-bóstwa, daje człowiekowi tożsamość; powoduje, że jest on kimś, i pozwala mu przetrwać w tej tożsamości, w byciu sobą.

Widzenie może mieć różny charakter. Najczęściej jest ono spontaniczne — mówimy wtedy o naturalnym widzeniu rzeczywistości. To widzenie niekoniecznie musi być zgodne ze swoim wysłowieniem; człowiek może mówić, że tak widzi rzeczy, podczas gdy jeżeli bliżej przypatrzymy się jego postępowaniu, odkryjemy zupełnie inne wi-

dzenie świata i wartości. Żeby odkryć owo naturalne widzenie, potrzebna jest pewnego rodzaju hermeneutyka, a często nawet psychoanaliza.

Widzenie rzeczywistości może mieć także naukowy charakter. Przez naukę rozumiem tu teoretyczno-praktyczną umiejętność konstruowania nowych całości z tych elementów, na jakie podzieliliśmy obserwowane zjawiska. Nowa całość, będąca modelem i kluczem do sfunkcjonalizowania rzeczywistości, pozwala nam z kolei na tworzenie nowych zjawisk. Tak rozumiana nauka, której początek dały czasy Galileusza, projektuje nowy świat. Nie stanowi ona poznania go, w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wydaje się, że jest ona bliższa Platońskiemu mniemaniu — doksa — odnoszącemu się do świata cieni. W nauce-mniemaniu coś pochodzi z rzeczy, a coś z podmiotu poznającego, dlatego zawsze będziemy tu mówili w najlepszym razie o przybliżeniach i o niczym więcej. W poznaniu natomiast, odnoszącym się do prawdziwej rzeczywistości, czyli w episteme Platona (tę właśnie miał on za naukę!), nie ma konstrukcji tworzonych przez podmiot. Skoro tak, to nauka pojmowana jako doksa mierzy się nie tym, ile w niej jest prawdy, ale tym, w jakiej mierze pozwala naszej technicznej praxis być skuteczną. Nauka jest czymś intencjonalnym, stojącym pomiędzy nami a rzeczywistością, a jej, należałoby powiedzieć, tożsamością. Pomiedzy świat, jakim on jest niezależnie od nas, i świat, jakim my jesteśmy, wkładamy skonstruowany świat intencjonalny. Poprzez niego widzimy wszystko.

Światopogląd naukowy będzie zatem wynikał z przekonania, że świat oraz nas samych w nim da się „poznawczo” dotknąć li tylko z pomocą nauki-mniemania, li tylko poprzez modelowe konstrukcje; że jesteśmy skazani na pośredniość, a bezpośredniość jest nam niedostępna. Światopogląd naukowy zatem jest wynikiem konstruowania, a nie episteme (poznania). Posiadający go chce wszystko podbijać.

Kiedy wiara w tak pojęty światopogląd ulega zachwianiu, jego obrońcy tworzą uzasadniający go pozór metafizyki, który swoimi ideami przemawia nie tyle do rozumu, ile do afektów. A przecież tego rodzaju światopoglądów jest wiele, znajdują się one w permanentnym konflikcie między sobą.

Znamienne dla światopoglądu naukowego jest materialistyczne podejście do świata. Rozumiem ten termin w sensie metafizycznym, zaproponowanym przez Heideggera. Transponując jego myśl na język tradycyjnej filozofii, powiemy tak: scjentyistyczna myśl naukowa uważa, że cała rzeczywistość jest w zasadzie bez własnej tożsamości i dlatego można jej każdą narzucić; że rzeczywistość ta zachowuje się tak, jak materia pierwsza, tzn. coś, co jest czystą możliwością, nie mającą żadnej formy, żadnego kształtu. Taka rze-



czywistość tylko czeka, żeby ktoś nadał jej kształt — żeby narzucił jej jakąś myśl. Ponieważ zaś materia sama w sobie jest niepoznawalna, a poznawalną czyni ją dopiero jakiś kształt, pierwszym kształtem materii tak pojmowanej jest ilość.

Scjentyistyczne myślenie o świecie uchwyciło się ilościowego aspektu każdego bytu; brakuje mu szacunku dla ich tożsamości. Ma to bardzo niszczące skutki.

Trzecim byłby światopogląd filozoficzny, z tym że jeżeli filozofię pojmiemy racjonalistycznie, to znajdziemy się w tej samej sytuacji, co i przy światopoglądzie naukowym. Jest natomiast filozofia typu sokratejskiego, która traktuje wszelką dokę jako rusztowanie, od którego trzeba przechodzić do mieszkania w domu — do bezpośredniego kontaktu z tożsamością w rzeczy, w osobie, w kwiecie, w drzewie itd. Ta filozofia wie, że chodzi o to w życiu, aby wejść w komunie z tożsamością sakralną bytu. Ale kiedy to następuje, nie mówimy już o światopoglądzie; owszem, mówimy wtedy o wzajemnej wierności mojej partnerowi i odwrotnie. Tam, gdzie jest bezpośredniość, światopogląd przestaje być potrzebny. Wchodzimy tu w dziedzinę mistyki, a trudno mówić o światopoglądzie mistycznym. Takiego światopoglądu nie ma. Istnieje natomiast jakieś widzenie rzeczy z pozycji bezpośredniości, potrzebne wtedy, kiedy z rzeczą tą nie wchodzimy w określonej sytuacji w komunie, tak jak jest potrzebny dekalog, miłość wyrażona w zakazach, kiedy sama miłość ulega zaćmieniu.

Czy zatem światopogląd naukowy jest możliwy?

Otóż gdybyśmy przez naukę rozumieli poznanie tożsamości rzeczy, poznanie takich idei, jak sprawiedliwość, miłość, to wówczas moglibyśmy wnioski z tej episteme nazwać światopoglądem naukowym, funkcjonującym w okresach osłabienia bezpośredniości. W tym ujęciu nauka utożsamia się z mądrością wyzwalającą człowieka i czyniącą zeń Sprawiedliwego. Jeżeli natomiast przez naukę rozumiemy to, co kryje się dla nas pod tym słowem od czasów Galileusza, to znaczy owe Platońskie mniemanie o cieniach (doksas), to budowa naukowego światopoglądu w oparciu o tego rodzaju poznanie i w oparciu o podbudowującą je rzekomą metafizykę kończy się zawsze katastrofą. Szukanie bowiem tej prawdy, która razem z innymi wartościami decyduje o istnieniu człowieka w świecie, to coś o wiele więcej, aniżeli tworzenie i weryfikowanie hipotez.

STANISŁAW LEM: Światopogląd naukowy moim zdaniem jest to sprawa całkiem prosta i chodzi o odpowiedź na szereg pytań umieszczonych w spójnym modelu; pytań tego rodzaju: skąd się wzięli ludzie, co jest ich losem, jak jest urządzony świat i skąd się wziął? Otóż pytanie zasadnicze: czy można w sposób wystarczający odpo-



wiedzieć na te pytania opierając się wyłącznie na osiągnięciach nauki? Niewątpliwie można, jeżeli chodzi o ustalenie stanów rzeczy, natomiast nic nie może nauka powiedzieć nam, co człowiek robić z sobą i ze światem powinien. Innymi słowy mówiąc, wszystkie zagadnienia dotyczące wartości, jakie człowiek powinien pielęgnować, te zagadnienia po prostu wykraczają poza teren nauki, nie sposób ich w obrębie nauki rozstrzygać. Nauka może nam dostarczyć diagnozy stanu rzeczy, może powiedzieć, co jest, ale nie może powiedzieć, co powinno być — przynajmniej takie jest rozumienie współczesnej nauki, tak dzisiaj pracuje przyrodznawstwo najszerszej rozumiane, a więc obejmujące te wszystkie nauki, którym człowiek zawdzięcza to, co nazywamy jego instrumentalną potęgą.

Jest rzeczą indywidualnego wyboru, czy komuś nauka jako baza odpowiedzi na pytania naczelne dotyczące bytu wystarcza, a po drugie, w żadnej mierze nie można w nauce odnajdywać odpowiedzi na pytania dotyczące ludzkich powinności zarówno indywidualnych jak i zbiorowych. Istnieją oczywiście dyscypliny naukowe, które zajmują się badaniem reakcji ludzkich, postaw, wartości, ale one przede wszystkim opisują, jak ludzie faktycznie zachowywali się w historii i zachowują, nie mogą natomiast niczego ludziom dyktować; nie można mówić np., że istnieje coś takiego, jak naukowa etyka — nic takiego nie istnieje, przynajmniej dla mnie jest to połączenie dosyć bezsensowne: etyka w kategoriach doświadczenia, doświadczenia rozumianego po naukowemu. Etyka jest niedowodliwa.

J. A. KŁOCZOWSKI: Postawmy jeszcze raz pytanie, od którego wyszliśmy: czy można w oparciu o przesłanki naukowe utworzyć sobie pogląd na najważniejsze problemy człowieka? Krótko: tak czy nie?

ST. LEM: To zależy od tego, co rozumiemy przez najważniejsze problemy człowieka. Jeżeli rozumiemy przez to problemy zbawienia, to na pewno: nie, ale jeśli rozumiemy np., w jaki sposób należy wyjść z impasu cywilizacyjnego, to niezbędnych dla działania przesłanek nauka nam dostarczy. Jeśli natomiast będziemy mieli większą ilość dróg do wyboru, to nauka nie powie nam, którą drogą należy iść, a której należy unikać.

MICHAŁ HELLER: Pytanie, czy może istnieć światopogląd naukowy w dużej mierze zależy od przyjętej definicji dwóch słów: „światopogląd” i „nauka”. Jeśli za światopogląd przyjąć to, co człowiekowi pozwala odnaleźć się w życiu, a więc zagadnienia etyczne, zagadnienia sensu życia, szukanie własnego miejsca w świecie itp., a przez naukę, w najogólniejszym sensie, zbiór tych pytań, na



które da się odpowiedzieć doświadczalnie, to — przy takim rozumieniu tych dwóch słów — nie ma światopoglądu naukowego. O rzeczach najważniejszych dla „odnalezienia siebie” nauka milczy. Z definicji do nauki należą natomiast wszystkie zagadnienia operacyjne, instrumentalne, zagadnienia empirii. Oczywiście dają one człowiekowi jakiś obraz świata, a więc „światopogląd” w szerszym tego słowa znaczeniu, ale ten „światopogląd” do spraw „najistotniejszych” nie wnosi nic; może być dla nich najwyżej ilustracją, punktem wyjścia refleksji.

Formułując jeszcze raz odpowiedź, uważam, że — przy pewnym rozumieniu użytych terminów — światopogląd naukowy nie istnieje.

J. A. KŁOCZOWSKI: Pan Grygiel z pewną dezaprobatą powiedział coś o światopoglądzie racjonalistycznym, przeciwstawiając go racjonalnemu. Jaka jest między nimi różnica?

ST. GRYGIEL: Racjonalizm dla mnie oznacza przekonanie, że kontakt z rzeczywistością można osiągnąć tylko poprzez pojęciowe poznanie. Tego rodzaju postawa nie jest dla mnie postawą racjonalną. Poznaniu racjonalistycznemu wymykają się najważniejsze dla człowieka rzeczywistości, wymknie mu się cały stosunek osoby do osoby, czyli istnienie osobowe — to tutaj i teraz. Wymknie się to, co Kant nazywa człowieczeństwem, a które należy krzewić, bo tylko ono zostanie człowiekowi w rękach. Uchwyci natomiast człowieka-przedmiot, będzie mogło pomóc podtrzymywać człowieka, aby on przetrwał jako gatunek. Ale nie rozkrzewiając jego człowieczeństwa, nie pozwoli przetrwać jego osobie.

Otóż taka postawa jest nieracjonalna, chociaż jest racjonalistyczna. W niej po prostu układa się konstrukcje z pojęć, tak precyzyjnie, że aż urzekająco, ale raz zawiesza się je w tym kącie, raz w innym, w zależności od tego, gdzie aktualna sytuacja każe nam upatrywać wartości, i to nie na drodze poznawczej.

J. A. KŁOCZOWSKI: Ale w takim razie zostaje irracjonalizm?

ST. GRYGIEL: Zależy komu. Racjonalście tak. Bo właśnie on całą sferę, która obejmuje prawdy najważniejsze dla człowieka, całą jego osobową tajemnicę, wartości, np. miłość, sprawiedliwość, wiarę, nadzieję, pokój, oddaje tajemnym siłom w samym człowieku albo w kosmosie. Racjonalista, w tej mierze, w jakiej jest konsekwentnym racjonalistą, wpada w magiczne widzenie tych rzeczywistości. Uważa, że owe żywioły i siły tajemne, które przyjmuje, aby wytłumaczyć sobie to, czego pojęcia nie mogą uchwycić, można opanować także za pomocą techniki, tyle tylko że szczególnie, pole-

gającej na magicznych zaklęciach. Jest bardzo znamienne, że właśnie tego typu mentalność jest najbardziej skłonna np. do zabobonności. W epokach opanowanych przez racjonalistyczną mentalność krzewi się najłatwiej irracjonalizm — fideizm w religii albo „wiera” w pukanie stolików. Oczywiście nie ma konsekwentnych racjonalistów.

ST. LEM: Muszę powiedzieć, że uważam się za racjonalistę, a pojmuję przez to okazywanie większej ufności rozumowi niż emocjom, ale zarazem nie jestem racjonalistą całkowicie konsekwentnym. Wydaje mi się, że takich nie ma. Dajmy na to, że spotykam zblakłego psa, który zaczyna za mną iść. Mogłbym sobie rzec — i byłoby to zupełnie racjonalne — że w tej chwili jest na świecie nie tylko kilkaset tysięcy psów w analogicznej opresji, ale poza tym dzieje się moc nieszczęść ludziom. A zatem, skoro bieda tego psa jest niczym w porównaniu z tym, co dzieje się na świecie, rozsądnie jest psa odpędzić i pójść własną drogą. Będzie to pewien wariant racjonalnego rozumowania: skoro nie mogę pomóc tam, gdzie pomoc jest szczególnie potrzebna, to nie należy objawiać dobroczynności w sytuacjach przypadkowych. Tu jednak powstanie luka w moim racjonalizmie, bo zapewne zrobi mi się żal tego psa i nie będę go odpędzał. Na takich przykładach można ukazać, że najbardziej racjonalistyczny racjonalista ma w swoim rzeczowym systemie dziury, wypełnione swego rodzaju „nieracjonalnością”. Racjonalizm pozwala mi widzieć wielość rzeczy we właściwej hierarchii ważności, lecz nie pozwala na drodze czysto logicznej ustalić kodeksu postępowania dla wszystkich możliwych zajęć z góry. Istnieją religie, negujące wysoką rangę rozumu, ale w chrześcijaństwie wcale tak być nie musi. Istnieje w nim przecież teologia rozumu. Jest on narzędziem i wszystko zależy od tego, jak będziemy się nim posługiwali. Młotkiem można wbijać gwoździe, a można też rozbić nim komuś głowę. Dyrektywy działań nie mogą być do końca racjonalne. Do końca konsekwentny racjonalista powinien wyrzucać śmiertelne szczątki swych najbliższych przez płot, ewentualnie pozbywać się ich w jakiś inny sposób, prosty a oszczędny, boż martwe ciało to, pod czysto rzeczowym względem, już nie ukochana osoba, lecz rodzaj śmiecia; a jednak nie znamy żadnej formacji cywilizacyjnej, żadnej materialistycznej kultury, która posunęłaby się tak daleko w tak zwanym racjonalizmie. Myślę, że absolutyzując racje działania rzeczowego, można łatwo sporządzić karykaturę racjonalizmu, nie mającą żadnego odpowiednika w świecie rzeczywistym. Racjonalizm jest dowodliwy w obrębie łańcuchów uruchomionego działania, ale zawsze istnieje taki człon łańcucha, którego się logicznie nie uzasadni.



M. HELLER: Gdy jesteśmy w trakcie sporu o definicję, o słowa, to chciałbym dorzucić zastrzeżenie: jeżeli twierdzę, że nie ma światopoglądu naukowego, to nie zamierzam przez to powiedzieć, że światopogląd musi być irracjonalny. Wprawdzie zgadzam się z tym, że nie może być tylko racjonalny — w takim sensie tego słowa, o jakim tu mówiliśmy — ale powinniśmy dążyć do tego, żeby światopogląd był racjonalny możliwie w maksymalnym stopniu, tzn. spójny, logiczny itp.

J. A. KŁOCZOWSKI: Chciałbym wyrazić moje głębokie przekonanie, że propozycja, z którą chrześcijaństwo występuje, nie jest irracjonalistyczna. Uważam, że w czasach, kiedy osobowość jest zagrożona różnymi mitami, pseudoideologiami itd., racjonalność, czyli umiejętność krytycznego myślenia, jest warunkiem człowieczeństwa. Myślę, że nie stoi ona w żadnej sprzeczności z przekonaniem religijnymi.

Problem dalszy, istotnie z poprzednim związany: czy nauka stanowi zagrożenie dla wiary? Stale postępujący jej rozwój budzi tego typu obawy. W jakim stopniu uprawiane nauki mogą być zagrożeniem dla człowieka? Lub odwrotnie: czy wiara może dzisiaj nauce pomóc? czy nauce są potrzebne humanitarne ogólnoludzkie wartości reprezentowane przez wiarę?

ST. GRYGIEL: Nie odpowiem wprost na to pytanie, natomiast postaram się powiedzieć, co rozumiem przez wiarę. Dla mnie wiara nie utożsamia się z dowodzeniem i udowodnieniem prawdziwości jakiegoś zdania, że np. Bóg istnieje, czy że pan X istnieje. Nie utożsamia się też z przyzwoleniem na zdania, których oczywistość jest tak mała, że nie mogą bez udziału woli uzyskać zgody umysłu. Dla mnie to jeszcze nie jest wiara. Mogę „wierzyć”, że pan X istnieje, i mogę być o tym fakcie nawet bardzo przekonany, ale to nie znaczy, że mam w stosunku do tego pana wiarę. Z wiarą mam do czynienia, kiedy spotykam drugą osobę, kiedy wchodzę z nią (wszystko jedno w tej chwili, czy to Bóg czy człowiek) w bezpośredni kontakt, tak że mogę jej powiedzieć: wierzę w ciebie i wierzę tobie. To jest coś zupełnie innego niż udowodnienie, że dana osoba istnieje.

W takim spotkaniu powstaje wspólnota, w której ja jestem wiernym jemu — jego tożsamości, a on jest wiernym mojej; jest to stan wzajemnej wierności i wzajemnego zawierzenia wierności drugiego — on mojej, a ja jego. W tym bezpośrednim spotkaniu i wspólnocie z drugim znajdujemy się poza światopoglądem. Nie mówimy przecież o światopoglądzie wiary. Możemy mówić o światopoglądzie religijnym, ale religia to jest już pewna forma, jaką wiara przybiera — także forma widzenia całej rzeczywistości. W stanie wzajemnej wierności, w tej wspólnocie wzajemnie pokładanej w sobie na-

dziei, jest miłość, która nie narzuca nikomu ani niczemu tożsamości sztucznej, tylko każe szanować tę, jaka odsłania się w miłości: prawdę. Jest takie powiedzenie św. Augustyna: „Nie wchodzi się do prawdy inaczej jak tylko przez miłość”. A inne znane w Europie: *cui sapiunt omnia, prout sunt, hic est vere sapiens* — komu rzeczy smakują, jakie są, ten prawdziwie jest mądry (smakujący).

J. A. KŁOCZOWSKI: Czy wiara jest zagrożona przez naukę?

ST. GRYGIEL: Jeżeli nauka dokonuje ekstrapolacji i wchodzi ze swoimi konstrukcjami stosownie do tzw. naukowego światopoglądu we wspólnotę osób — zarówno we wspólnotę człowieka z człowiekiem, jak i człowieka z Bogiem — to wprowadzi tam niszczące zaburzenia. Zniszczy bezpośrednio, tak istotną dla wiary, bezpośrednio, bez której nie można mówić o prawdzie. Na miejsce wiary przyjdzie podejrzenie i kalkulacja, na miejsce nadziei — futurologia. Jeżeli natomiast nauka pozostanie w swoich granicach, nie zagrazi wierze. Dodam nawiasem, że zawierzyć trzeba każdej tożsamości, także tożsamości kamienia, wody, drzewa; nauka, która wyrugowała z życia wiarę, im jest skuteczniejsza, tym bardziej niszczy kamień, wodę, drzewo...

ST. LEM: Skoro pytamy o to, czy nauka jest zagrożeniem dla wiary, to może należałoby pierwiej przypomnieć, że nauka zawdzięcza swe powstanie wierze pewnego rodzaju. Nieprzypadkowo chyba nauka powstała w kręgu cywilizacji śródziemnomorskiej, a nie np. na Dalekim Wschodzie. Pewne naczelnne zasady, zawarte w chrześcijaństwie, sprzyjały aktywizmowi człowieka, a ten z kolei sprzyjał powstaniu nauki. To, że potem doszło historycznie do określonych kolizji pomiędzy orzeczeniami Kościoła i nauki, jest już inną, osobną sprawą, w którą trudno by tu wchodzić. W każdym razie warto wspomnieć o tym początku, po prostu ze względu na lojalność, jaką należy się obu stronom w dyskusji.

Stosunek wiara — nauka wydaje mi się dosyć prosty. Wszystko, co jest aktualnymi danymi nauki, można wyinterpretować w taki sposób, ażeby nie stanowiło zagrożenia dla wiary. Mam na myśli cały dotychczasowy dorobek nauki. Co do tego, czy analogiczna bezkolizyjność pozostanie i w przyszłości, trudno orzekać sposobem całkowicie pewnym. Myślę, że tak być nie musi.

Mamy tu odpowiedzieć też na pytanie, czy możliwa jest taka teoria naukowa, która udowodniłaby nieistnienie Boga? Takiej teorii na pewno nigdy nie będzie, albowiem sama metoda nauki wyklucza jej inwazję w obręb teodycei. Są to płaszczyzny dyskursu nigdy nie styczne, niejako wzajemnie wichrowate. Natomiast mam za możliwe



pochodzące z dalszego rozwoju nauki zagrożenia rozumowo warunkowanych zasad wiary. Dziś są to przede wszystkim dopuszczalne, ale niekonieczne, interpretacje wyników nauki, skierowane przeciw konkretnym dogmatom konkretnej wiary. Do takich zderzeń nauki z wiarą dąży niejedyn uczoney — tak postępował np. J. Monod w swej książce *Przypadek i konieczność*. Ale, jak powiedziałem, chodzi wtedy jedynie o kolizję określonych interpretacji danych naukowych z określonymi orzeczeniami religii. Poprawnie dopuszczalna będzie też interpretacja, która do kolizji nie doprowadzi.

Tak jest dziś. W przyszłości sytuacja może się odmienić. Zderzenie sprzecznych sądów to w końcu jedynie kolizja pojęć. Nie należy jej lekceważyć, ale groźniejsza może być kolizja innego rodzaju. W biologii zdaje się dziś kiełkować taki potencjał wiedzy przyrodniczej, który może kiedyś zezwolić na daleko idącą zmianę „naturalnego człowieka”, a więc tej normy ludzkiego organizmu, która istnieje bodaj od miliona lat. Wiedzę tę zwie się dziś „inżynierią genową”, przy czym nazwa jest na wyrost, bo takiej „inżynierii” jak dotąd nie ma poza nielicznymi eksperymentami, których rezultaty stoją daleko od realnej szansy zastosowania. Niektórzy uczeni mówią już o możliwości „komponowania cech” człowieka w przyszłości, o daleko idących przestrojeniach ludzkiego ciała i umysłu. W tym kręgu biologii mogłyby powstać poważne dylematy dla wiary, gdyby na przykład istota, nieodróżnialna od każdego z nas, mogła zostać poczęta nie przez kobietę i nie dzięki jej zapłodnieniu przez mężczyznę, ale poza wszelkim ludzkim ustrojem (np. na drodze tzw. „klonacji”: płód miałby rozwinąć się z pojedynczej komórki nierodzącej, wziętej — powiedzmy — z nabłonka jelit). Oczywiście powstałaby wtedy kwestia, czy Kościół może i powinien udzielać sakramentów takim istotom? Można sobie wysnuć też z dzisiejszych pierwocin biologii, rekonstruującej naturalne stany rzeczy, inne umiejętności działania, powodujące dylematy natury par excellence teologicznej. Wymagałyby one zapewne przestrożeń czy dopowiedzeń w obrębie interpretacji Objawienia przez Kościół. Lecz i takie kolizje dałoby się, sądząc, zneutralizować. Natomiast samych prawd naczelných, które Kościół głosi, przy których stoi jako ich powiernik, ani nazwane (dziś fantastyczne), ani inne naukowe osiągnięcia imać się frontalnie nie mogą. Tak więc odpowiedź zależy od tego, jaką treść włożymy w pojęcie zagrożenia wiary. Czy pojmemy przez zagrożenie pewną cząstkową grupę orzeczeń, wynikających z dogmatów, którym naukopochodne działanie wyrывa niejako grunt spod stóp, czy też może samo istnienie wszelkiej wiary. Jeśli idzie o to drugie, o samo istnienie wiary, to nauka mu wprost zagrozić nie może.

Innym rozdziałem tejże sprawy jest pytanie, w jakim stopniu uprawianie nauki może zagrozić człowiekowi. Sądzę, że potencjalne zagrożenia tkwią właśnie w rozwojowych perspektywach biologii. Nie brak wśród specjalistów entuzjastycznych rzeczników „udoskonalenia” człowieka, tak pod względem cielesnym, jak duchowym, przy czym nie mam tylko na myśli radykalistów zawierających eugenice. Eugenika proponowała coś na kształt „hodowli lepszego człowieka” poprzez kojarzenie w końcu naturalnych mężczyzn i kobiet.

Natomiast nowszym ekstremistom marzy się już rzeczywista „autorewolucja” jako zaprojektowanie człowieka, wszechstronnie „lepszego” od homo sapiens. Otóż największe zagrożenie w tym, że całe to projektodawstwo wykracza z realnej historii ludzkości bezwiednie. Rzecz w tym, że każdy system społeczny, filozoficzny, każda religia, każdy historyczny czas uznawał i zakładał zawsze te cechy i wartości, które tkwią w człowieku naturalnym. Człowiek naturalny był więc i jest „stałą”, niezmiennikiem całej swojej historii. Łatwo mówić ogólnikowo o „lepszym człowieku”, ale w tradycji wszystkich ziemskich kultur, w systemach wiary czy filozofii, w kodeksach etycznych nie można znaleźć żadnych dyrektyw, które by pozwoliły określić, jaki miałyby być ten człowiek „udoskoniony”. Wykraczając poza daną nam naturę rzeczy, tracimy wszelkie wsparcie normodawcze, prawodawcze, aksjologiczne, teologiczne, pozostajemy bez śladu kompasu — cała ta melioracyjna koncepcja zawisa w próżni. A jednak kiedyś można będzie realizować zmiany psychiczne i cielesne w bardzo wielkim zasięgu, i może nie zabraknąć wtedy fanatyków takiego działania. To jest bodaj największe z przyszłych zagrożeń. Dzisiaj „nie mamy armat”, to jest brak wiedzy i środków dla działalności tego typu. Jest to niejaka pociecha, lecz nie wiemy, na jak długi czas. O tej groźnej wizji warto już dziś myśleć. Nauka nie może frontalnie uderzyć w opokę wiary, jak już mówiłem, ale zastosowanie płodów nauki mogłoby, kto wie, unicestwić kiedyś wszelki podmiot wiary, to znaczy tak przekształcić ducha i ciało przyszłych ludzi, że już bodaj nie zasługiwaliby na miano ludzi w naszym rozumieniu. Nie byłby to koniec świata ludzkiego wywołany katastrofą wojenną, nie byłaby to „eschatologia wybuchowa”, lecz cicha i stopniowa likwidacja natury ludzkiej. To jest konsekwencja skrajna, perspektywa odległa, lecz w świecie aktualnych dokonań i zwłaszcza w obliczu tempa ich przyrostów nie jest to czcza fantazja.\*

\* Od wypowiedzenia tych słów upłynął rok — i już powstała pierwsza (w USA) wytwórnia insuliny, którą produkują bakterie, zmodyfikowane genetycznie.



M. HELLER: Czy nauka stanowi zagrożenie dla wiary? Chciałbym do tego pytania powrócić i zastanowić się nad samym słowem „zagrożenie”; myślę, że ono jest czasem błędnie rozumiane. I znowu popatrzmy tutaj na to, co było, co było, prognozuje w pewnym sensie to, co jeszcze być może.

Otóż ludzie sobie często wyobrażają, że istnieje zagrożenie dla tego, iż nauka tworzy obraz świata niespójny z tym obrazem, jaki wyrobił sobie ktoś na podstawie wiary religijnej. Otóż nie zawsze jest to zagrożenie dla wiary, czasem uważam to za proces niesłychanie potrzebny wierze.

Gdy patrzymy wstecz (weźmy już nie wiarę, lecz teologię chrześcijańską, czyli naukę traktującą o wierze, o tym, w co się wierzy), to widzimy, że w teologii chrześcijańskiej funkcjonowało na przestrzeni dziejów bardzo wiele pseudodogmatów, czegoś takiego; co ani Kościół specjalnie nie określał, ani w Objawieniu tego nie ma, ale jakoś tak wszyscy w to wierzyli. Dużo było takich zafałszowań.

Niewątpliwie rozwój nauki powoduje oczyszczenie teologii z pseudodogmatów. Weźmy np. sprawę Kopernika. Powszechnie się wierzyło, że z Objawienia wynika, iż Ziemia stoi, a słońce się porusza. Trzeba było aż teorii naukowej Kopernika i dalszego rozwoju astronomii, żeby teologowie zrozumieli, że to wcale nie jest objawione. Błędnie przez tyle czasu funkcjonował pseudodogmat. Tego rodzaju przykładów można by przytaczać bardzo wiele. Co więcej, sądzę, że takich pseudodogmatów jest jeszcze teraz bardzo dużo w teologii. Być może przyszłe doświadczenia z genami, embrionami w próbkach itd. przyczynią się do usunięcia kolejnych pseudodogmatów. Powiedziałbym jeszcze ostrzej: sądzę, że w teologii zawsze będą pseudodogmaty. Z chwilą, gdy człowiek zabiera się do mówienia o Panu Bogu, który jest transcendentny i nieskończony, to wszystko, co o Panu Bogu powie swoim ludzkim językiem, i tak nie odda tego, co jest w rzeczywistości, a więc w jakimś sensie jest mitem czy pseudodogmatem. Tutaj naukę uważam za coś bardzo pożytecznego; te zagrożenia, mówiąc paradoksalnie, są bardzo pożyteczne, usuwają pseudodogmaty, a przynajmniej pozwalają nam zrozumieć, że takie pseudodogmaty są, że muszą być, a więc umożliwiają krytyczny stosunek do własnych przekonań.

J. A. KŁOCZOWSKI: Słyszałem kiedyś opinię, iż konflikt, który istnieje w świadomości wielu współczesnych ludzi, konflikt pomiędzy wiarą a nauką, jest to konflikt średniowiecznie rozumianej wiary z XIX-wieczną nauką. Jaki jest pogląd księdza na ten temat?

M. HELLER: To ja wymyśliłem to sformułowanie na któreś z dyskusji w *Znaku*. Uważam, że wiele aktualnych konfliktów, z ja-

kimi się zetknąłem, polega właśnie na tym, że w poglądach jakiegось człowieka nauka rozumiana dogmatycznie spotyka się z religią rozumianą bardzo średniowiecznie, religią obarconą bardzo wieloma pseudodogmatami. Wtedy rzeczywiście sytuacja jest zapalna i dla danego człowieka to jest konflikt, przeżycie, ale im prędzej przez to przejdzie, tym lepiej dla wiary.

ST. LEM: Wbrew pozorom myślę, że nasze stanowiska nie są takie rozbieżne. Powiedziałem radykalnie — zastrzegając się w którymś momencie — że nauka stanowi zagrożenie dla wiary. Oczywiście, że nie, jeżeli naukę pojmiemy jako pewien zespół danych osiągnięć. Natomiast zagrożenie powstaje, jeżeli praxis naukowa wejdzie tam, gdzie ja uważam, że jest domena wiary. To praxis, to pewne postępowanie właściwe nauce, ale nie dane osiągnięcia. Pomieszanie w tym względzie między danymi a wiarą nie wychodzi na zdrowie właśnie Kościołowi, prowadzi do procesów Galileusza. I tu jest cały pożytek z rozwoju nauki dla oczyszczenia teologii itd. Z tym się zgadzam.

J. A. KŁOCZOWSKI: Nasze odpowiedzi idą w kierunku dualizmu: jest sfera religii i sfera nauki; sfery te nie mają nic wspólnego ze sobą. Był jednak w wypowiedzi p. Lema element, który wzbudził mój niepokój i bardzo jestem ciekaw opinii panów na ten temat. Chrześcijaństwo ma pewną wizję człowieka jako niepowtarzalnej osobowości, której cała godność zasadza się na tym, że jest dzieckiem Bożym. W tej godności mieści się jakaś nietykalność osobowości, prawo do tego, by miała ona pełną możność realizowania swego człowieczeństwa; a więc z tejże wiary wynikają oczywiście dla wierzącego imponderabilia moralne, wskazania do konkretnych działań. Jest to chyba nie bez znaczenia dla tego, co nazywa się, w sposób dość technokratyczny, inżynierią genetyczną. Jakie jest pana zdanie na ten temat?

ST. LEM: Warto sobie uzmysłwić, że wszelka cząstka ożywiona materii, czy to będzie mucha, czy część ciała ludzkiego, czy źdźbło trawy — wszystko to w swoim rodowodzie ma około 4 miliardów lat za sobą, a to znaczy, że życie nie może powstawać na Ziemi inaczej jak tylko z życia — to po pierwsze. A po drugie — po prostu z danych współczesnej biologii teoretycznej, szczególnie teorii dziedziczności (ze sposobów, w jakie ta dziedziczność się przekazuje), wiemy całkiem na pewno, że nie ma dwóch istot ludzkich całkowicie tożsamyh. Już nawet na tej płaszczyźnie manifestuje się ta zasada niepowtarzalności i w tym sensie istnienie ludzkie na żadne inne wymienione być nie może. To jest oczywiście w kategoriach czysto obiektywnej nauki, która jeszcze nie powiada, że z tego miałyby wynikać jakaś szczególna wartość osoby ludzkiej.



Inna sprawa, czy tak zawsze być musi, czy człowiek nie będzie mógł, nie będzie chciał wtargnąć w te procesy. Chcę powiedzieć, że nawet tę jedyną ludzką tożsamość można by w jakiejś mierze, przynajmniej częściowo, naruszyć. Tego rodzaju doświadczenia mogłyby przeprowadzać nie istniejąca dzisiaj biotechnologia, a skutki tego mogłyby być dość koszarne.

J. A. KŁOCZOWSKI: W czasie, gdy pan mówił, naszyły mnie rozmaite obskurantyczne myśli: w wyniku konfliktu między wiarą a nauką ludzie wierzący, a teologowie w szczególności, wpadli w kompleksy i po prostu boją się narazić tak wielkiej potędze jak nauka. Jest to sytuacja pewnego zastraszenia. Czy nie pora, wobec ogromnych wyzwań etycznych, które przed nami stoją, powiedzieć „NIE”, mieć odwagę powiedzieć „NIE”? Czy właśnie nie jest to jeden z czynników humanizujących, które wiara może wnieść?

ST. LEM: Sprawa jest dlatego bardzo trudna, że podejmując jakiegokolwiek badania w nauce, nie zna się naprawdę ani wyniku, do jakiego się dojdzie, ani tak zwanych kosztów globalnych, jakie przyjdzie za tak zwany postęp zapłacić.

Barykadując drogę jakimś konkretnym badaniem, być może zmniejszamy jakieś konkretne zagrożenie rodzaju ludzkiego albo może na dalszą metę coś pogarszamy. Uważam, że nie ma i nie powinno być żadnych ograniczeń dla badania i dla poznawania.

Człowiek powinien poznawać wszystko, co jest do poznania, z tym że dotyczy to też prawd deprymujących i prawd pocieszających, sprawiających człowiekowi przyjemność. Dlaczego tak jest? Niestety, nie potrafiłbym tego uzasadnić. Uważam po prostu, że prawda jest wartością naczelną i należy do niej dążyć bez względu na koszty. To nie oznacza prawdy zastosowanej instrumentalnie, np. wiemy, jak uśmiercić cały gatunek ludzki, ale tego robić nie będziemy.

J. A. KŁOCZOWSKI: Moje zastrzeżenia szły nie w kierunku ograniczenia prawdy, dotyczyły bardziej problemu zastosowania nauki.

ST. GRYGIEL: Wydaje mi się, że nawiązujemy tu do pytania, czy wiara może pomóc nauce, czy nauce potrzebne są humanitarne, ogólnoludzkie wartości. Niewątpliwie wiara nauce jako nauce i jej rozwojowi nie daje nic. Ale daje człowiekowi — osobie, chronią ją oraz świat, w którym żyje przed zniszczeniem. Wróciłbym tu do tego, co powiedział o. Kłoczowski: kiedy w określonych momentach wiara mówi nauce: nie! być może, że nawet samej nauce wtedy daje dużo. Każę jej bowiem uznać tożsamość rzeczy, prawo do istnienia według niej, każę jej wtedy uznać prawo rzeczy i osób do

wierności. Wiara nie pozwala obrabiać bez ograniczeń ani rzeczy, ani tym bardziej osób. Zatem to bardzo dużo, jeżeli wiara mówi nauce: nie! wara od tego, nie wszystko w rzeczywistości jest do opanowania, do podbicia. Jest w niej coś, przed czym trzeba się skłonić: prawda.

W tym miejscu czas przypomnieć, że wiara mówi o partnerstwie między człowiekiem a otaczającym go światem. Przypomnę hymn św. Franciszka na cześć stworzenia: brat słońce, brat wiatr, siostra woda. To jest właśnie to powiedzenie nauce: nie! Jest taka tożsamość w rzeczy, w osobie, w Bogu, przed którą trzeba się skłonić i wejść z nią we wspólnotę, a nie starać się nią zawładnąć. Wymieniłem tu Boga nie przypadkiem, bo teolog także może ulec pokusie scjentyistycznego myślenia.

M. HELLER: W dotychczasowej dyskusji starannie rozdzielaliśmy płaszczyznę nauki i płaszczyznę wiary, ale istnieje pewne przecięcie tych płaszczyzn. To człowiek, który naukę tworzy; człowiek, który wierzy lub nie wierzy. Dwie płaszczyzny przecinają się w człowieku. Czy my przypadkiem nie pytamy trochę źle: co nauka daje wierze? co wiara daje nauce? Czy nie lepiej byłoby zapytać: co nauka i co wiara dają człowiekowi?

Wydaje mi się, że te dwie dziedziny „działalności” człowieka nie są całkiem od siebie odrębne: człowiek bez nauki byłby okaleczony; ale stawiam tezę, że człowiek bez wiary również byłby okaleczony. Dość obojętne, czy tę wiarę pojmiemy w sensie religijnym czy szerzej. Idzie o to, co na początku dyskusji określiliśmy jako światopogląd — szukanie swojego miejsca w świecie. Człowiek bez szukania własnego miejsca w świecie byłby bardzo okaleczony, przypuszczam, że nie mógłby odpowiedzialnie uprawiać nauki; byłby może biegłym w technice naukowej, ale nie wiadomo, co by z tego wynikło.

W człowieku dokonuje się synteza dwu płaszczyzn.



KS. BRONISŁAW BOZOWSKI

## MOJE CHRZEŚCIJAŃSTWO DAWNIEJ I DZIŚ

„Drogi Bronku, *Infulacie honoris causa in partibus infidelium*, jeden z najbliższych numerów Znak u chcielibyśmy poświęcić problematyce humanizmu w cywilizacji technicznej. Kiedy wspominam Twój pokój na kurzej stopce i oryginalną tapetę jego ścian, złożoną z fotografii tych, których spotykałeś, myślę, iż bardzo cenne mogłyby się okazać Twoje wspomnienia. Przelam więc niegodziwe opory i napisz coś, jak wędrowałeś od Kościoła dostojnych paragrafów, pulchnych kanoników etc. w stronę Kościoła Ewangelii — miejsca spotkania człowieka z Łaską. Mogłyby to być wspomnienia do serii *Moje chrześcijaństwo dawniej i dziś. Czekaemy, liczymy i pozdrawiamy*.

Józek”

Taki list otrzymałem niedawno od mego wielce czciwego przyjaciela, doktora (świętej) filozofii, a w przyszłości zapewne i pulchnego kanonika etc., przygotowującego jeden z numerów *Znaku*. Początkowo miałem wielkie opory, by poważnym i statecznym składnikiem czytelnikom przedkładać moją mniej czy bardziej udolną (nawet na pewno mniej) pisaninę. Skoro jednak opory te z góry uznano za niegodziwe, w strzępach czasu wyrwanego księżowskim zajęciom przelałem na papier to, co uważam za najbardziej istotne.

### SACRUM A HUMANUM

Czym był dla mnie Kościół w różnych okresach mojego życia? Naprzód, jeszcze jako dziecko (ur. 1908), słyszałem często głoszony z ambon, a nie bardzo dla mnie wówczas (a także poniekąd i teraz) zrozumiały tytuł „Kościół Matka nasza”. Wówczas mocno mnie to dziwiło, że matka może być rodzaju męskiego. Później, w seminarium, trochę mi się to wyjaśniło, jako że po łacinie Kościół — *Ecclesia* jest rodzaju żeńskiego. Powstały jednak nowe wątpliwości. Dawniej sądziłem, tak jak i większość ludzi do niedawna, że Kościół to papież, biskupi i zwykli księża — choć czasem różniący się niezwykłymi tytułami i strojami na pro-

cesjach. Wtedy było jako tako zrozumiałe, że te dostojne osoby w powłoczystych szatach nam „matkują” czy „ojcuja”. W seminarium nauczono mnie definicji Kościoła ułożonej w końcu XVI w. przez św. kard. Bellarmina, że „Ecclesia est coetus hominum viatorum” — czyli zgromadzeniem, zespołem ludzi pielgrzymujących (po tej ziemi do nieba), wyznających tę samą wiarę, przyjmujących te same sakramenta święte, zachowujących te same przykazania i pozostających pod przewodnictwem czy władzą (sub regimine) papieża, biskupów i kapłanów.

Wynikało z tego, że i ja, należąc do tego zgromadzenia, jestem częścią Kościoła, a więc jakimś kawałeczkiem matki i syna zarazem, w mojej jednej mizernej osobie. W tym wszystkim jednak jakoś nie było widać Chrystusa Pana i Ducha Św. Później wprawdzie zrozumiałem, że i ja sam powinienem rodzić w sobie Chrystusa w świetle mocy Ducha, niemniej początkowo przy wkuwaniu definicji Kościoła trudno było mi dostrzec ten aspekt. Dlatego też ucieszyłem się niezmiernie, kiedy papież Pius XII, nawiązując do teologii św. Pawła, wydał encyklikę *Mystici Corporis Christi*, w której przypomniał, że jesteśmy członkami nie tylko i nie tyle Organizacji — Establishmentu, ale żywego organizmu Mistycznego Ciała Chrystusa, ożywionego i kierowanego Jego Duchem Świętym.

Przez parę lat z polecenia władzy duchownej ciągle na ten temat mówiono kazania. Coś chyba z tego i mnie i innym ludziom zostało: żeśmy powinni żyć i działać po Chrystusowemu, patrzeć Jego oczami, kochać Jego sercem, pozwolić Mu, jak On tego pragnie, żyć i działać w nas i przez nas.

Serdecznie, głęboko i, jak na listy pasterskie, bardzo zrozumiałe i interesująco pisał też o tym ówczesny arcybiskup Paryża Kardynał Suhard w swoich „Encyklikach”, czytanych na całym świecie i zawsze aktualnych: *Zmierzch czy rozkwit Kościoła, O zmyśle Bożym oraz Kapłan w społeczności*<sup>1</sup>. Powracała tam ciągle myśl św. Pawła w sformułowaniu Bossueta, że życie Chrystusa jest jakby przedłużane i udzielane w Jego Kościele. I to się łączy z chrześcijańskim humanizmem pełnym, „integralnym”: humanizmem Wcielenia.

Największym humanistą był wszak sam Pan Jezus, bo się najściślej osobową unią hipostatyczną zjednoczył z ludzkością, z człowieczeństwem. Dlatego nazwał się sam Synem Człowieczym. Nie wiem dlaczego ten tytuł, który On sam sobie przybrał jako wyrażający to, czym istotnie był, jest obecnie w Kościele mało używany, zapomniany, dyskretnie przemilczany. Orzeka on przecież o najważniejszej tajemnicy naszej wiary — tajemnicy Wcielenia.

I my jako członkowie Jego Ciała Mistycznego powinniśmy być sy-

<sup>1</sup> Por. *Znak* nr 11 (1948 r.).



nami człowieczymi, humanistami — ludźmi ludzkimi a nie podludzkimi, czy nieludzko „nadludzkimi”. Wtedy będziemy i ludźmi Bożymi na obraz i podobieństwo Syna Bożego i Syna Człowieczego. Dlatego trzeba, by każdy z nas starał się być tym, czym pragnął być Wielki humanista Chrześcijański, Doktor Kościoła św. Franciszek Salezy, który sam mawiał o sobie „Je suis tant homme que rien de plus” — „Do tego stopnia jestem człowiekiem, że [nie potrzebuję być] niczym więcej”. Mówiły o tym wyznania wiary: najstarsze — apostołskie, atanazańskie, nicejsko-konstantynopolikańskie. Wyjaśniał to bardzo głęboko św. Leon Wielki w swoich homiliach na Boże Narodzenie, oraz inni ojcowie i doktorzy Kościoła. Cały Kościół w różnych epokach i w różny sposób — o ile na to pozwala ludzka słabość i ograniczoność — starał się być po chrześcijańsku humanistyczny; Boży i ludzki zarazem, a może tak w pełni ludzki, że aż Boży. Zresztą nie mogło być inaczej, bo — wedle zapowiedzi Chrystusa Boga Człowieka („Będę z wami po wszystkie dni”) — Kościół to Bóg z ludźmi, ludźmi każdej epoki, z jej blaskami i cieniami, wzniosłością i nędzą czy choćby śmiesznością. Z tych ludzi przecież się rekrutowali szeregowi wierni i wychodzący z nich wodzowie — owieczki i ich pasterze.

W początkach swojego istnienia Kościół był głównie Kościołem ubogich („Anawim” żydowskich oraz biedaków, niewolników i wyrobników w Rzymie i Grecji) — por. List św. Pawła do Koryntian. „Przeto przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Niewiele tam mędrców według oceny ludzkiej, niewielu możnych ni niewielu szlachetnie urodzonych. Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć; i to, co nieszlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, to, co nie jest wyróżnić Bóg, by to, co jest unicestwić, tak by się żadne stworzenie nie chełpiło wobec Boga” (1 Kor 1, 26—29). Z takich ludzi pochodzili i dla takich ludzi pisali i pracowali Apostołowie, pierwsi papieże, kapłani i diakoni. Później, od czasów Konstantyna Wielkiego, Kościół był jednocześnie Kościołem i plebsu i patrycjuszy. Był Kościołem wielkich doktorów, przeważnie biskupów w metropoliach Wschodu i Zachodu, a także ubogich mnichów i myjących się tylko piaskiem pustyni anachoretów-mystyków. W okresie najazdu barbarzyńców był Kościołem przerażonych obywateli upadającego imperium rzymskiego oraz ich obrońców, opiekunów civitatis — biskupów, a także zakonników starających się oprócz „Opus Dei”, wielbienia Boga przez modlitwę, przechować i rozwinąć dla dobra ludzi to, co się dało ocalić ze starożytnej kultury. Później, gdy z barbarzyńskich wojowników wyrosli trochę już mniej barbarzyńscy rycerze, Kościół starał się uszlachetnić ich zwyczaję, przepoić je duchem chrześcijańskim, więc w miastach i mia-



steczkach zakładał uniwersytety i szkoły. Dla analfabetów zaś tworzył „Bibliam pauperum”, „Biblię maluczkich”, historię świętą w obrazach rzeźbionych na portalach czy malowanych na witrażach katedr i kolegiat. Dla ludzi Renesansu był wyraźnie Kościołem humanistów, dla ludzi Baroku — budowniczym wspaniałych świątyń i organizatorem ceremonii z dworską drobiazgową etykietą.

U nas w Polsce wiele z tego ceremonializmu i triumfalizmu zostało aż do ostatnich czasów, jednakże w połączeniu z prostą, serdeczną i barwną religijnością ludową. W takiej atmosferze przeżyłem pierwszą połowę mego dobiegającego siedemdziesiątki żywota. Teraz wydaje się ona i mnie i jeszcze bardziej moim duchowym synkom, córceczkom, a najbardziej wnuczkom, trochę śmieszna, trochę drażniąca sztywnością i mistycznym kultem litery prawa, nawet ceremonialnego. Przecież, o ile pamiętam, nie tylko liturgika, wówczas będąca raczej rubrycystyką, ale nawet teologia moralna, taka, jakiej nas uczono pół wieku temu w traktacie *De Eucharistia* — przestrzegająca odprawiającego a raczej celebrującego Mszę św., że w czasie tej celebracji może popełnić kilka grzechów śmiertelnych i wielką ilość powszednich. A zwłaszcza tych ostatnich — na przykład przez opuszczenie lub niedokładne wykonanie ogromnej ilości kiwań głową, ramionami lub całym korpusem, wypowiedzenie jakichś słów głosem „średnim” zamiast cichym lub głośnym. Do tego dochodziło całowanie rąk dostojników Kościoła z głębokim pokłonem przed zwykłym biskupem sufraganiem, albo przyklęknięciem przed swoim ordynariuszem. Oprócz tego istniał cały pieczołowicie pielęgnowany oratorski i epistolarny „styl kościelny”, który teraz młodzi kwitują epitetem „drętwa mowa Cesarza chińskiego”. Pamiętam ogłaszane w *Wiadomościach Archidiecezjalnych* listy kardynała sekretarza Stanu czy jakiejś kongregacji do kardynała Kakowskiego: „Z największą czcią całuję rąbek purpury waszej Eminencji...” Jednakże nie mogę też zapomnieć, jak z nabożeństwem i powagą również i ja sam uczyłem się od starych ciotek i studiowałem w podręcznikach ówczesnego *savoir vivre*’u formuły zakończenia listu do osób świeckich mniej lub więcej dostojnych: owo raczy JWPan taki a taki przyjąć wyrazy mojego najgłębszego etcera etcetera, oraz różne arkana zaginania rogów biletów wizytowych przesyłanych z dopiskami pb pg ppc itp itd.

Już jako kleryk przez posłuszeństwo dla regulaminu seminaryjnego i *leges Christianae urbanitatis*, pouczającego nas o należytych poszanowaniu stanu kapłańskiego, nie ośmielałem się, nawet latem, wyjść na ulicę wyekwipowanym inaczej jak: w sutannę, pelerynkę, kapelusz i rękawiczki skórkowe. Na wizyty dodawało się sztywne mankiety i pas z frędzlami. Później, jako znak postępu (uważanego przez starszych za rozprzężenie) można było



pewne części tej garderoby nosić w rękę, ale zawsze koniecznie mieć z sobą.

Jako ksiądz musiałem się stosować do rozporządzenia prześwietnej metropolitalnej kurii, zabraniającego dopuszczać do celebrowania Mszy św. kapłanów przychodzących w palcie krótszym niż do kostek. Nic dziwnego, żeśmy kroczyli ulicami, jak dostojnicy na pogrzebie. Z odpowiednio pogrzebowymi czyli „pobożnymi” minami.

Jednakże, czy mniej sztywno ubierali się i chodzili i zachowywali panowie z „towarzystwa”: sztywne wysokie kołnierzyki, mankiety, gorsy, laski ze srebrną gałką, cylindry lub melony nazywane przez Wiecha denciakami.

A styl przemówień głów państwa i innych dostojników był — a niekiedy i jest — równie nadęty i drętwy, a zarazem wiele i niewiele mówiący, jak wzorowy styl kościelny przez niektórych dotąd pieczołowicie pielęgnowany. Ludzie ci zresztą męczyli się narzuconymi im kagańcami ceremoniału i jedni po cichu, a silniejsze indywidualności otwarcie, wrywali się z barokowych ram i rytuałów we współczesność, bliżej normalnych ludzi — po prostu i serdecznie. Sam miałem okazję i szczęście być tego świadkiem, jeśli chodzi o moich księży biskupów ordynariuszy: warszawskiego — kard. Kakowskiego i krakowskiego księcia metropolity Sapiehy, któremu podlegałem przez wiele lat kuracyjnego pobytu w jego diecezji. Pisałem o nich dość szeroko (w *Więzi* z maja 1973 oraz w *Za i Przeciw* na Boże Narodzenie 1976), dlatego nie będę powtarzał relacji o ich bliskości ludziom serdecznej, godnej a prostej, o humanizmie w najpiękniejszym wydaniu.

## NA ŚCIEŻKACH ODKRYWANIA EWANGELII

Moje wspomnienia o tych, którzy uczyli mnie ludzkiego i ewangelicznego zarazem kontaktu z człowiekiem, rozpoczną od lat seminaryjnych. W okresie 1926—1930 przebywałem w Warszawskim Seminarium Duchownym. Istniały tam wówczas dwa zasadnicze typy wychowawców i metod działania: twardej ręki i miękkiej (raczej delikatnej, *suaviter in modo, fortiter in re*). Pierwszy typ reprezentował viceregens śp. ks. Leon Kalinowski, zwany „Kalapetem”, któregośmy wielce szanowali za jego oddanie się seminarium pomimo ciężkiej choroby, ale chyba jeszcze więcej bali. Wychował on twardą, wojskową metodą wielu księży, podobnie jak on twardej dla siebie i innych, twardo wypełniających polecenia władzy duchownej i inne obowiązki. Jego następca ks. infułat S. Mystkowski, ekumeniczny z ducha i postępowania wówczas wobec kleryckiej braci, a teraz wobec braci odłączonych, wychowywał nas inną, perswazyjno-wyjaśniającą metodą. Ogólny ton nadawał regens seminarium ks. in-

fulat Henryk Fiatowski. Z powodu wady głosu po wypadku samochodowym mniej się udzielał, prowadząc tylko tygodniowo jedną godzinę zajęć z teologii pastoralnej. Po 50 latach z jego wykładów pamiętam najbardziej ten, na którym powiedział nam, że ludzie darują księdzu wszystko z wyjątkiem braku „ludzkości”, i że ideałem duszpasterza jest Boży i ludzki człowiek. Najczęstszy kontakt mieliśmy z naszym ogólnie kochanym oraz kochającym nas i odwiedzającym aż do śmierci w 1974 r. ojcem duchownym ks. Pawłem Dembińskim ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy. Był on wielkim znawcą, miłośnikiem i naśladowcą swego patrona Apostoła Narodów, a przez niego Jezusa Chrystusa. Cor Pauli cor Christi. Uczył nas całą swoją postawą, zapalem, oddaniem się bez reszty, jak szukać tego, co było zginęło, stać się wszystkim dla wszystkich, aby wszystkich pozyskać dla Chrystusa.

Podobny apostołskim zapalem, gorącością serca i szczerością umysłu, a zarazem uczący dochodzić do Boga śladami św. Benedykta, Tomasza i Franciszka był ks. prałat Władysław Kornilowicz, zwany po prostu „ojcem”, współtwórca zakładu w Laskach i domu rekolekcyjnego, będącego dla tylu ludzi wracających z daleka przedśionkiem Domu Ojca Niebieskiego. Dzięki takim ludziom byłem choć częściowo przygotowany na spotkanie z katolikami francuskimi w latach 1939—47 i 1957—8, (jako objazdowy kapelan Polaków studiujących na różnych uniwersytetach francuskich). W środowiskach tych obok trochę zatechłej konserwy — dziś zwolenników arcybiskupa Lefebvre'a — było wówczas dużo ludzi bardzo szerokiego serca i umysłu, a zarazem pełnych głębokiej, pokornej wiary.

Dzięki temu umieli oni pozostać w Kościele Katolickim — powszechnym z nazwy i istoty, ale nie zawsze z praktyki, i dawać dowody, że ten Kościół kochają naprawdę, cierpiąc nie tylko za niego, ale i od niego (por. H. de Lubac *Meditation sur l'Église: Souffrir pour l'Église et par l'Église*). Sam ojciec de Lubac, kiedy z nim rozmawiałem w Lyonie w r. 1957 wyjaśnił mi, że pisząc o cierpieniu przez Kościół miał na myśli nie tylko pozbawienie go przez przełożonych możliwości przekazywania przemyśleń, podobnie jak to spotkało jego przyjaciela O. Teilharda de Chardin — ale i cierpienia, jakie mu zgotowali jego niedojrzali zwolennicy, słuchacze i czytelnicy, zwłaszcza niektórzy spośród księży robotników. Ten sam dramat przeżywał założyciel ich seminarium w Lisieux, O. Augros, sulpicjanin. Poznałem go na zjeździe Mision de France w Pontigny, gdzie więcej było mowy o metodach, „technikach” dojścia do robotników niżli o tym, co wartościowego trzeba im przynieść. Nad tym również ubolewał ich wielki założyciel i protektor kard. Suhard. Echa tego znaleźć można we wspomnianych już jego listach



pasterskich, gdzie przestrzegał młodych zapaleńców, aby biegnąc jak szaleni do ludzi spragnionych Boga nie przynieśli im pustych naczyń, bo wodę żywą nieopatrznie rozlali po drodze.

W każdym razie trwałą zasługą księży robotników, wśród których wspominam wielu wspaniałych ludzi i kapłanów (spotkanie z nimi zaważyło na moim życiu w pojmowaniu kapłaństwa i człowieczeństwa) było zburzenie barier dzielących od wieku kler-duszpasterzy od ich owieczek i nadanie w sposób trwały nowego stylu duszpasterstwu. Najdoskonalej i najmocniej poszli w ich ślady — czy raczej na swój sposób skorzystali z ich doświadczeń — ubodzy księża z Prado, założeni już 100 lat temu w Lyonie przez ks. Chevrier, oraz mali Bracia i Siostry (duchowe, pogrobowe dzieci pustelnika na Saharze Karola de Foucauld). Chyba dlatego, że umieją oni łączyć życie wewnętrzne z działalnością zewnętrzną.

Wciąż mam przed oczyma żywą ilustrację do listu ich założyciela o. Voillaume, „la prière des Pauvres gens”, zamieszczonego w zbiorze *Au coeur des masses*, mówiącego o tym, że najwartościowszą i najbardziej zbawienną dla świata jest modlitwa ludzi ubogich, upadających z przemęczenia, podobna do modlitwy Chrystusa, gdy omdlewał pod ciężarem krzyża. Taką modlitwę pozornie nieprzytomną „sans savoir pourquoi ni comment” widziałem na poddaszu baraku Małych Braci w robotniczej dzielnicy Roubaix (odpowiednik naszej Łodzi). Wróciwszy z hałasu i zaduchu fabryki tkackiej bracia udali się na godzinną adorację w kapliczce, będącej strychem pod rozpaloną sierpniowym słońcem blachą dachu. Ja nie wytrzymałem tam kwadransa, a oni omdlewając z upału, złani potem trwali przez całą godzinę na adoracji Najświętszego Sakramentu. Nic więc dziwnego, że mieli ogromny wpływ na swoich towarzyszy pracy, wierzących i niewierzących, których poznałem później przy rozmowie w kuchni na parterze baraku.

Podobny styl życia, pracy i modlitwy prowadziła wspólnota św. Piotra i Pawła, założona przez ks. Loewa na przedmieściu Marsylii, Port de Bouc, oraz wspólnota księży z Prado na przedmieściu Lyonu — Gerland. Uczestnikiem (nawet nie przełożonym) tej ostatniej był msgr Ancel, biskup pomocniczy kardynała Gerlier, prymas Galii, a na Soborze wiceprzewodniczący komisji redagującej Konstytucję *Gaudium et Spes*.<sup>2</sup> Poprowadził mnie do jego „domu”, dawnej stajni, jakiś spotkany po drodze robotnik. Mimo ulewego deszczu chętnie siedł ze mną kawał drogi — do swego kochanego „Alfreda”, jak czule go nazywają po imieniu robotnicy. Akurat odbywało się w tej stajni zebranie prymasowskiej kapituły. Zabawnie wyglądali przewielebni prałaci zdjawszy przemoczone ule-

<sup>2</sup> Por. na ten temat opracowanie książki bpa Ancela *Cinq ans avec les ouvriers*.



wą sutanny. Wcale im to jednak nie przeszkadzało w bardzo gorącej, rzeczowej dyskusji. Po ich odejściu ksiądz biskup Ancel, syn bogatych lyońskich fabrykantów jedwabiu, pracujący wówczas jako rzemieślnik-chałupnik — gdy mu opowiedziałem, jak serdecznie wyrażał się o nim prowadzący mnie do niego w ulewę robotnik — powiedział mi: „Oni mnie tutaj dosyć lubią i szanują. Co prawda na swój sposób. Np. jeden z ich przywódców wyznał mi kiedyś: „wiesz co Alfredzie, my ciebie tak szanujemy, że cię powiesimy zaraz na początku «Wielkiego Dnia» (Rewolucji) — a l'aube du Grand Jour. Twoich kolegów i podwładnych, dobrze mieszkających i dobrze wyglądających nie ruszymy. Oni nie są dla nas tak niebezpieczni jak ty, a nawet często mimo woli są naszymi sojusznikami, kłując ludzi w oczy”.

— A jak na tę pracę patrzą koledzy księdza biskupa? — zapytałem. — „Początkowo myśleli, że zwariowałem, ale później widząc, że nie jestem zamknięty w zakładzie dla „czubków” lecz normalnie, obok swej pracy chałupniczej spełniam swoje obowiązki księdza i biskupa, uspokoili się i nawet niektórzy wyciągnęli stąd dla siebie pewne wnioski praktyczne. Zresztą więcej niż ode mnie można się nauczyć od moich towarzyszy pracy i duszpasterstwa tu w Gerland na przedmieściu Lyonu. Bo to są naprawdę dzielni, dobrzy ludzie i księża. Nasz ojciec założyciel, ksiądz Chevrier, patrząc na nich z tamtego świata na pewno jest zadowolony, że są „prawdziwymi uczniami Pana Jezusa”.

W czasie tej wizyty i innych u różnego rodzaju i kalibru duchowego „księży pracujących” (*prêtres au travail*), jak nazywano wskrzeszonych po paru latach księży robotników, widząc niektórych z nich przez tę pracę w fabrykach spłyconych i ześwieczonych, ale innych przez takąż samą pracę pogłębionych i uświęconych, przypomniałem sobie nieraz rozmowę prowadzącą po moim pierwszym powrocie z Francji, w roku 1948, w Pałacu Arcybiskupim w Krakowie z księdzem karynałem Sapiehą. Opisałem ją szczegółowo na innym miejscu, więc wspomnę tylko jej zakończenie. Przy pożegnaniu ksiądz kardynał powiedział mi: „...Ażeby ksiądz nie myślał, że na starość (dochodził wtedy do 80) mam już wielką sklerozę, to coś księdzu pokażę”. Otworzył szufladkę biurka i wyjął niewielką książeczkę, którą akurat i ja niedawno czytałem we Francji. Był to życiorys księdza Godin, kapelana katolickich organizacji młodzieży robotniczej, autora niewielkiej książeczki, która podzialała jak bomba burząca fasady złudzeń o Francji — starszej córce Kościoła. Książeczka ta nosiła szokujący tytuł *France pays de mission* (*Francja — kraj misyjny*).

Ks. Godin podkreślał w niej zarazem potrzebę skończenia z wielbnym, a nawet najprzewielebniejszym samouwielbieniem z powo-



du stosowania „wypróbowanych przez wieki metod duszpasterskich”, rzeczywiście dobrych i skutecznych w epoce „de la chretienté” (społeczeństwa chrześcijańskiego), ale nie nadających się już do kraju misyjnego, jakim była i w coraz szybszym tempie się stawała Francja. W Kościele diaspory coraz mniej liczni prawdziwi „fidèles” (wierni) katolicy świeccy i tym bardziej księża winni się wydostać z getta katolickiego (co za *contradictio in adiecto!*) czy plebanijnego i maksymalnie zbliżyć się do ludzi, ich życia, pracy, sposobów myślenia, odczuwania.

Jednocześnie jednak ks. Godin, któremu kardynał Suhard powierzył zorganizowanie Mission de Paris (wielkomiejskiego stołecznego odpowiednika ogólnofrancuskiej Mission de France) w odróżnieniu od swoich zapalonych, lecz powierzchownych admiratorów i naśladowców, był i stawał się coraz pełniej kapłanem Chrystusa, czerpiącym podobnie jak On miłość ku ludziom z jak najgłębszego zespolenia z Ojcem. Dlatego i ci, co go znali i z nim współpracowali, uważali ks. Godin za naprawdę świątobliwego i — jeżeli Bóg zechce — godnego wyniesienia na ołtarze.

Kiedyśmy sobie porozmawiali o ks. Godin, ks. kard. Sapieha powiedział: „Ja również uważam go za typ świętego kapłana w Kościele przyszłości. Tacy jak on przyczyniać się mogą nie tylko do przetrwania, ale i do nowego rozwoju Kościoła i to nie tylko we Francji... Miał on wielką rację i w tym, że chciał być blisko ludzi i życia, ale także w tym, że rozumiał, iż aby być blisko ludzi z pożytkiem dla nich i dla siebie, trzeba się trzymać blisko Boga. Szerokość poglądów i działalności wymaga ciągłego pogłębiania życia wewnętrznego — inaczej może to doprowadzić do katastrofy. Tym obydwu warunkom niezbyt wielu ludzi potrafi sprostać. A ideał 'księdza-robotnika', apostoła nowego, rodzącego się świata, na pewno porwie wielu młodych ludzi o gorących, lecz słabych głowach i nerwach. I zobaczy ksiądz, że tam we Francji będzie z tego jeszcze wiele zamieszania”.

Po tym wyskoku do Polski, wiążącym się treściowo z sytuacją we Francji, wracam znowu do wspomnień o Francuzach, którzy przyczynili się w jakiś sposób do zmiany stylu, ale nie treści mojego kapłaństwa i chrześcijaństwa. Jednym z nich, poznanym podczas pobytu w Villard de Lans w latach 1941—1947, był miejscowy szewc, mistrz bobsleja i uczestnik ruchu oporu w górach Vercorsu. W latach powojennych, po ożenku z towarzyszką bojów, córką wybitnego komunisty, potrafił on apostołować i mówić ludziom o Bogu w czasie reperowania im butów. Latem 1975 r. był, już jako mer Villardu, współorganizatorem uroczystości ku czci poległych w Vercorsie w czasie walk Francuzów oraz Polaków z liceum im. Cypriana Norwida z Niemcami. Liceum to zostało zorganizowane przez Pol-



ski Czerwony Krzyż głównie dla młodych żołnierzy z armii Sikorskiego, a później także dla młodzieży z emigracji wojennej i przedwojennej. W szkole tej, będąc jej kapelanem-prefektem, uczyłem się rodzinnego kontaktu z tymi, których byłem duszpasterzem. Wiele mi dały codzienne kontakty z uczniami i profesorami, przeważnie ludźmi bardzo wysokiej klasy intelektualnej i moralnej, a przede wszystkim z wielkim humanistą profesorem Zygmuntem Zaleskim, dyrektorem tej szkoły, oraz dojeżdżającym z rekolekcjami i wykładami filozofem księdzem Józefem Jakubisiakiem. W roku 1943, gdy większość starszych uczniów poszła „na Hiszpanię” — aby przez Afrykę dołączyć do Armii Polskiej w Anglii<sup>3</sup>, — a inni podjęli studia na różnych uniwersytetach oficjalnie „wolnej Francji”, zostałem ich objazdowym kapelanem. Wtedy, przejeżdżając przez Grenoble, zatrzymałem się zwykle w domku na przedmieściu Mont Fleury u cioci i wujcia Bonneton. Pochodzili oni ze wsi pod Grenoble. On był robotnikiem, socjalistą i trochę antyklerykałem. Kiedy go poznałem, był już trochę ulagodzony przez swoją żonę, szwaczkę nie umiejącą ortograficznie pisać, ale uważaną nie tylko przeze mnie, lecz i przez niektórych bywalców Grandhotelu w Grenoble (siedliska naszej emigracyjnej „elity”), za osobę pełną ewangelicznej dobroci i mądrości serca. Idąc codziennie na Mszę załatwiała sprawunki swoim chorym sąsiadkom, dzieliła się z trudem zdobytymi wiktuałami z chorymi i rannymi Polakami w szpitalu. Obszywała prawie za darmo, a nieraz całkiem za darmo, biednych ludzi. Zaś w chwilach wolnych czytała *Dzieje duszy św. Teresy* i *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Matki Bożej św. Ludwika de Monfort*, a przede wszystkim Ewangelię. Z Ewangelii nauczyła się i umiała myśleć i mówić po prostu o najgłębszych sprawach. Np. po przeczytaniu podsuniętej jej przeze mnie *Teologii ascetycznej i mistycznej* O. Garrigou Lagrange’a, kiedy zapytałem ją, jaki wyrobiła sobie z tego pogląd na życie duchowe, powiedziała mi: „To wszystko bardzo proste, chodzi o to, żeby co dzień umierać sobie, aby żyć coraz pełniej w Bogu, dla Boga i ludzi”. I dodała: „Właściwie to już wiemy dosyć, najważniejsze, żeby to, co wiemy wprowadzać w praktykę”. Przymomina mi się to zawsze, gdy czytam uczone wywody teologów duchownych i świeckich, których nie sposób ugryźć (oczywiście nie samych teologów, lecz elaboraty). Ponoć mają one w ten sposób lepiej i „jaśniej” wyrażać głębokie prawdy życia Bożego i ludzkiego, a przecież największy od tych spraw specjalista, Pan Jezus, używał języka tylko ludzi prostych, i to w taki sposób, że zrozumieć go może nawet dziecko, a zarazem ma nad czym dumać

<sup>3</sup> O problemach związanych z porzuconiem szkoły dwaj z nich Karol Obidniak i Józef Wendrychowski napisali sztukę: *Goście Hotelu du Parc*, graną w teatrze w Nowej Hucie.



mędrzec czy mistyk. Gdy po kilku latach znajomości i przyjaźni, wyjeżdżając do Polski, żegnałem się z ciotką Bonneton, dała mi ona obrazek ze słowami, które były zasadą jej życia: „on ne simplifiera jamais assez notre vie”. Pragnąłbym, żeby one były także i moją dewizą „nigdy dość nie uprościmy naszego życia”, a więc i stylu myślenia, mówienia i pisania.

Innymi nauczycielkami chrześcijańskiego humanizmu, uczonego nie słowami, ale czynami i całą postawą, były dla mnie w latach wojennych i powojennych polskie zakonnice Siostry „Szare Urszulanki”, mające swoje domy pod Grenoble w Pont de Claix i Virieu, oraz w Masywie Centralnym — Ahbenas koło Vals Les Bains. I one, podobnie jak ciotka i wujcio Bonneton, po zajęciu przez Niemców w r. 1944 dawnej Zone Libre ukrywały z narażeniem życia naszych żołnierzy — studentów tropionych przez Gestapo. Gdy zaś latem 1944 r. po wylądowaniu w Normandii aliantów wybuchło w niektórych okolicach Francji powstanie i oddziały niemieckie dostały się do niewoli u „Maquisardów”, siostry polskie za inicjatywą ich przełożonej prowincjalnej we Francji, Matki Rodziewicz, (zmarłej w 1955 r.) oddawały całe swoje przydziały chleba, dodając do nich to, co się dało zdobyć dla internowanych Polaków ze Śląska, siłą wcielonych do Wermachtu, oraz dla chorych i rannych Niemców. W tym samym czasie inni Niemcy mordowali Polaków w powstańczej Warszawie. Postawa sióstr budziła zdumienie, ale i podziw Maquisardów, wśród których było wielu ateistów. Dla mnie, który jako kapelan PCK miałem wolny wstęp do obozów internowanych i możliwość noszenia tam kosztów z żywnością dla swoich i obcych, była to lekcja prawdziwego chrześcijaństwa i praktycznego ekumenizmu wobec wrogów Ojczyzny, ludzi innych wyznań i ateistów (w obozie byli Niemcy hitlerowcy i Własowcy, a wśród nich wielu mieszkańców Azerbejdżanu). Był to prawdziwy ekumenizm, choć znaczne siostrzyczki, które go praktykowały, w ogóle o nim nie słyszały, a i ja, chociaż ksiądz, niewiele więcej.

Jednym z najważniejszych i najbardziej widocznych przejawów ewolucji w postawie ludzi mojego pokolenia jest EKUMENIZM. W latach mojej młodości to było słowo chyba nieznanne ogółowi szeregowych katolików, a nawet przeważającej liczbie „kapralów” i „oficerów”. Nawet i pośród generałów Kościoła wojującego — znali je i stosowali w życiu jedynie nieliczni. Pierwszą jaskółką ekumenizmu pod dachem metropolitalnego Seminarium Warszawskiego był profesor (później regens, a po wojnie Biskup Włocławski) ks. Antoni Pawłowski, wykładający nam teologię wschodnią.

Sam ks. Kardynał Kakowski był na swój sposób — i jak na swoje czasy — dosyć ekumeniczny. Opowiadał nam kiedyś, jak przed wy-



borami do pierwszego sejm przedstawiciele Narodowej Demokracji prosili go o poparcie ich programu listem pasterskim, obiecując za to przeprowadzenie konstytucji i konkordatu odpowiadających w pełni potrzebom i życzeniom Kościoła. Odpowiedział im wtedy, że jako arcybiskup warszawski czuje się odpowiedzialny nie tylko za dusze narodowych demokratów, czy wszystkich katolików, ale ludzi wszystkich wyznań, światopoglądów i orientacji politycznych i dlatego nie może poprzeć jednej partii, choćby najżyczliwszej Kościołowi. Nie wiem, czy wszyscy ówcześni księża i świeccy katolicy pochwalali i zajmowali takie stanowisko. Zresztą w owych czasach było to psychologicznie trudne — po niedawno zakończonym okresie rozbiorów, w którym „polską wiarą” był katolicyzm, przeciwstawiający się ze względów nie tylko wyznaniowych, ale i narodowych „ruskiej” i „niemieckiej” wierze zaborców.

Pocziwa i na swój sposób bardzo pobożna moja niania Paulinka przedstawiała mi wyznawców „ruskiej i niemieckiej” wiary jako ludzi niebezpiecznych i złych i była w tym chyba wyrazicielką opinii szarego człowieka. Podobnie było z niechęcią do Żydów ze względów ekonomicznych i politycznych. Nieraz działał wtedy slogan-straszak niebezpieczeństwa „żydo-masonerii i żydo-kumuny”. I podobnie też było w stosunku do nielicznych, przyznających się otwarcie do niewiary.

Symptomatyczny był sposób mówienia nawet życzliwego o tych ludziach: „N. N., to dobry człowiek, chociaż Żyd”, albo: „chociaż ateista — niedowiarek”. Pewną koncesję co do uczciwości robiono tylko w stosunku do protestantów. Podświadomie wydawało się nam katolikom, że mamy monopol nie tylko na Prawdę, ale i na uczciwość, i to mimo licznych, bolesnych anty-dowodów.

Tym cenniejsze, bo trudniejsze, było stanowisko ludzi, którzy tym urazom psychicznym, straszakom czy obiegowym opiniom umieli, czy choć starali się w jakiś sposób przeciwstawiać.

Ileż się za mego żywota w tej materii zmieniło i u nas w Polsce i w całym Kościele! Symptomatyczna w tym względzie jest na przykład ewolucja w oficjalnej, liturgicznej modlitwie Kościoła. LEX ORANDI — LEX VIVENDI LEX CREDENDI jak zawsze mówiono w Kościele; sposób modlenia się wyraża wiarę i wywiera wpływ na życie.

Mam przed oczami dwa mszały. Pierwszy z lat mojej młodości (wydanie z 1931 r.) *Mszał Rzymski* Ojca Gaspara LEFEBVRE'A, benedyktyna z opactwa St. ANDRÉ w Bruges). W „Credo” artykuł o Kościele brzmi w tłumaczeniu polskim: — wierzę w jeden święty katolicki i apostołski Kościół. Jednakże po 40 latach toż samo słowo „catholicam” niezmiennie w tekście łacińskim — w przekładzie oficjalnym zatwierdzonym przez Konferencję Plenarną Episko-



patu polskiego 15.VII.1969 brzmi: wierzę w Kościół POWSZECHNY. Widać różnicę nie w treści niezmiennej, ale w wyrażeniu jej słowami i pojmowaniem, szczególnie przez ogół wiernych. Dawniej bowiem pojęcie Kościół „katolicki” było czymś ciasniejszym od „powszechnego” i pamiętam wielu ludzi mówiących: „jestem chrześcijaninem — a nie katolikiem”, gdyż katolicki — to synonim ciasnoty.

Podobnej zmianie uległy tłumaczenia tego słowa w Kanonie pierwszym, dawniej jedynym w liturgii rzymskiej. W drugim Kanonie jest mowa o Kościele (Bożym) na całej ziemi, ale jeszcze trochę klerikalnie, bo tylko z papieżem, biskupem i duchowieństwem. Dopiero w trzecim Kanonie jest dodany: „cały lud odkupiony” i modlitwa o zjednoczenie wszystkich dzieci Bożych rozproszonych po całym świecie. Brak jednak konkretyzacji, jak to zjednoczenie ma wyglądać. Jest może w tym echo idei rzuconej przez ks. Couturiera, apostoła modlitw o jedność Kościoła, „jedność taką, jak sam Pan Bóg ją widzi” a nie my, zwawcy różnych Kościołów i koncepcji dotyczących zjednoczenia.

Jeszcze bardziej charakterystyczne zmiany odnoszą się do modlitwy za zmarłych („memento”). W Kanonie I (jedynym przed soborem) jest: „pamiętaj o sługach twoich, którzy odeszli ze znakiem wiary... i wszystkich spoczywających w Chrystusie”. W Kanonie II jest mowa o wszystkich ochrzczonych bez precyzowania jakim chrztem, czy „z wody”, takim jaki zwykle jest udzielany w Kościołach chrześcijańskich, czy tylko z „pragnienia” mniej lub więcej wyraźnego — może musi być ogólna wiara w Boga i pragnienie spełnienia Jego woli, choć kontekst raczej wskazuje na „chrzest z wody”; „aby ci, którzy przez chrzest włączeni są w śmierć Twojego Syna, mieli również udział w Jego zmartwychwstaniu”, oraz ogólnie: „pamiętaj o braciach naszych, którzy zasnęli z nadzieją zmartwychwstania”; ale dodane jest wyraźnie „i o wszystkich, którzy zeszedli z tego świata” (czyli i o takich, którzy nie wiedzieli, czy nie wierzyli w zmartwychwstanie).

W Kanonie III prosimy Boga, by przyjął do Królestwa swego naszych zmarłych braci (chyba tu mowa o chrześcijanach) i „o wszystkich, którzy w Twojej łasce (nawet poza oficjalnym należeniem do Kościoła) zeszedli z tego świata”.

Kanon IV mówi o wszystkich, którzy odeszli z tego świata w pokroju z Chrystusem (chrześcijanach) i o „wszystkich zmarłych, których wiarę jedynie Bóg znał”, bo nie należeli oficjalnie do Kościoła.

To wszystko zawiera wypowiedzianą językiem liturgii (lex orandi — lex credendi) naukę II Soboru Watykańskiego o Kościele o różnych sposobach należenia do niego czy „przyporządkowania”.  
(Por. *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele*).



Dotychczas pamiętam, jak uderzyła mnie przeczytana przed pół wiekiem w gazetach wiadomość, że po śmierci króla angielskiego Jerzego V, papież Pius XI wysłał telegram kondolencyjny i zawiadomienie, że odprawi Mszę św. nie za duszę zmarłego, ale o błogosławieństwo dla jego następcy. Później na wykładzie teologii moralnej w seminarium podano mi wyjaśnienie tego trochę dziwnego telegramu, a mianowicie, że za zmarłych „heretyków”, jako wyłączonych z Kościoła, nie można odprawiać Mszy św., przynajmniej oficjalnie zapowiedzianych (ogłoszonych). Ostatecznie można to zrobić *ex caritate*, ale prywatnie i dyskretnie, żeby nie gorszyć „gorliwych” katolików, że modlimy się za zmarłych w herezji czy schizmie — a więc już beznadziejnie odłączonych od jedynego prawdziwego Kościoła katolickiego. Można jednak nawet publicznie modlić się za żywych z nadzieją (czy w nadziei), że się nawrócą.

Tymczasem po Soborze widziałem kościół Sióstr Wizek w Warszawie pełen naszych braci Żydów płaczących na Mszy św., którą ks. Jan Twardowski odprawiał za wielkiego humanistę, „starego doktora” Janusza Korczaka. Przyszli, bo ta Msza św. była oficjalnie zapowiedziana w ogłoszeniach kościelnych i gazetach.

Modlimy się także na pewno w wielu kościołach przy uroczystych okazjach (np. w „tygodniu ekumenicznym”) głośno, ale chyba także i poza nim po cichu, nie tylko za żyjących patriarchów ekumenicznych i przewodniczących Rady Kościołów, ale i za zmarłych, i chyba nie tylko, lecz także i za dawno już zmarłych patriarchów, za Focjusza i Cerulariusza, za Nestoriusza oraz za założycieli Kościołów ewangelickich: Marcina Lutra, Jana Kalwina, Zwingliego etc. i za wszystkich w jakiś i w jakikolwiek sposób oddzielonych braci i siostry, którzy już odeszli z tego świata. Nie mówiąc już o codziennych ofiarach wojen i kataklizmów, zwłaszcza w Azji i Afryce, w przeważającej większości niekatolików.

Jednakże muszę przyznać, bijąc się w piersi, i to własne, że mi to 50 lat temu nie przychodziło do głowy i serca i chyba nie byłem w tym odosobniony. Jakoś się nam teraz te nasze ciasne serca („katolickie”, w przedwojennym potocznym, a negatywnym znaczeniu) poszerzyły. Chociaż gdy dobrze popatrzeć, to nigdy nie brakowało i nie brakuje w Kościele ludzi o sercach katolickich w obu podanych wyżej znaczeniach tego słowa. O jednych i drugich pisała w *Krzyżowcach* Zofia Kossak-Szczucka, a przedtem jeszcze bodajże Maria Konopnicka w nowelce, którą czytałem w dzieciństwie. Nowelka ta mówiła, jak w czasie szabasu w małym polskim miasteczku jakiś ksiądz, widząc przed oknami domu, w którym odprawiano przy siedmioramiennym świeczniku starotestamentalne modły — wysmiewających się „katolickich” łobuziaków, aby ich



zawstydić nie tylko zgromił ich, ale zdjął kapelusz (choć to nie było po starozakonnemu) i zaczął się modlić...

Takich księży i ludzi świeckich znalazłem nie tylko z książek (z literatury), ale i z życia. I to jeszcze w okresie przedwojennym i przed-soborowym. Choćby wspomnieć Łaski i wszystkich, na których roz-lewało się ich promieniowanie. Chyba w dużej mierze bliskich im duchowo ludzi spotkałem we Francji i Szwajcarii i wśród katoli-ków i wśród ewangelików, pastorów w Genewie, kalwińskim Rzymie. Zawdzięczam im, że jeszcze przed Soborem zaczął zmieniać się mój stosunek do przedstawicieli innej wiary czy światopoglądu. Jako dziecko bałem się ich trochę; później bałem się o nich, o ich zbawienie. Jako seminarzysta i młody ksiądz chciałem ich na-wracać nie siłą miecza, ale „persuasibilibus humane sapientiae ver-bis”. Później nauczyłem się od św. Teresy z Lisieux, że ludzi zba-wia się nie gadaniem, ale modlitwą i ofiarą. Więc modliłem się o ich „nawrócenie, powrót czy dojście do świętego (Rzymsko) katolickie-go Kościoła”. A dziś, zawsze wierząc, że Chrystus Pan przyniósł nam pełnię Objawienia Prawdy Bożej, że On jest „Słowem Bożym pe-ł-n-y-m łaski i Prawdy”, że nie ma innego imienia, w którym byłoby zbawienie, modłę się jednak po prostu, aby każdy spotkał się z Bo-giem w Chrystusie w taki sposób i tam, gdzie Bóg w swej najmędr-szej, bo patrzącej daleko wszecz i naprzód Opatrzności, nazaczy mu spotkanie choćby poza jakąkolwiek instytucją kościelną, a na-wet wyraźną (uświadamianą sobie) wiarą. Umocnienie w tym sta-nowisku znalazłem w *Konstytucji o Kościele* — tam, gdzie jest mo-wa o różnych rodzajach przyporządkowania do Kościoła i w czwar-tym Kanonie Mszy św.

Jeszcze prościej ujęła to Matka Teresa z Kalkuty: „Z początku myślałam, że trzeba ich (Hindusów) nawracać. Jednak bardzo szybko spostrzegłem, że trzeba po prostu ich kochać, bo tylko miłość na-wraca do Boga, który jest Miłością”.

Taka postawa oczyszcza atmosferę kontaktów z ludźmi z ukry-tego starannie przed innymi (i przed sobą) w okazywanej im życz-liwości świadomego czy też choćby podświadomego prozelityzmu. „Clara pacta praeclaros faciunt amicos”.

## PODSUMOWANIA I NADZIEJE

Jestem przekonany, iż nie mogę pozostać na tym eta-pie chrześcijaństwa, na jakim się teraz znalazłem i spocząć na laurach, jako posiadacz pełnej prawdy i wiedzy, jak należy postę-pować. Nie mogę, stojąc spokojnie z zamkniętymi oczami na księ-zówskim piedestale, dawać w mojej interpretacji i rozumieniu osta-tecznych pouczeń i rad. Prawda chrystianizmu i życia w jego bo-

gactwie to coś tak niezgłębionego jak sam Bóg, który jest Prawdą i życiem. Wiem, że nigdy nie zdołam zgłębić tego, co On o sobie nam objawił, a raczej wciąż objawia. I dlatego jednocześnie i wiem, i nie wiem. Raczej wiem, że mam wciąż szukać, aby znajdować — docierać do coraz głębszego poznania Prawdy i życia i znajdując, szukać jeszcze dalej i głębiej: „ut quaerendo inveniamus et inve-niēdo queramus”. Dlatego też, mimo siedemdziesiątki na karku, tak lubię przebywać z młodymi (zresztą młodość czy starość nie mierzą się latami) i przeżywać z nimi ich poszukiwania. I cieszę się z tego, bo, jak ktoś napisał, największą radością i najważniejszą rolą człowieka starego jest być przyjacielem, powiernikiem i przewodnikiem młodych w ich wyprawie po Złote Runo, na odkrycie skarbu Bōżej Prawdy i Dobra. Chyba dlatego ułożyłem sobie modlitwę wyrażającą, jak mi się zdaje postawę chrześcijańskiego humanizmu tak, jak go teraz rozumiem: „Panie Boże, dopomóż mi, abym mimo w miarę moich mizernych możliwości był za łaską Twoją razem ojcem, opiekunem, bratem, przyjacielem i sługą wszystkich poszukujących. Bym otwierał im drzwi i okna: Drzwi na wolność synów Twoich i na przyjęcie braci szukających po drugiej stronie barykady, a okna na pole wspólnej pracy i na Twoje światło, na Twoją prawdę, która nas wyswobodzi”.

Tu właściwie mógłby być koniec pieśni nawet dosyć ładnie brzmiącej.

Jednakże pomyślałem sobie, że powinienem pełniej wyjaśnić:

1° Komu taką postawę zawdzięczam.

2° Jak się ona przejawia nie tylko w stosunku do ludzi inaczej myślących, w codziennej praktyce życia.

Ad 1° Naprzód uważam, że oprócz tych, z którymi się spotykałem i spotykam osobiście, również spotykałem się i spotykam z ludźmi w sposób nie mniej, a nieraz i bardziej pełny i głęboki za pośrednictwem ksiąg, w których zawarli oni siebie i swoje przemyślenia i przeżycia. A było ich sporo w ciągu tych kilkudziesięciu lat. W większości wypadków pozapominałem — (ach ta skleroza) — tytuły ksiąg i nazwiska ich autorów. Pocięszam się tylko wyczytaną gdzieś refleksją Edwarda Herriota, który był nie tylko politykiem, ale i humanistą, że „najważniejsze jest to, co zostaje, kiedy się wszystkiego zapomniało”... Staram się teraz ich przypomniać w porządku alfabetycznym:

— Andersen: *Baśnie*

— Bergson: z wielu czytanych jego dzieł pamiętam najlepiej *Ewolucję twórczą* i *Dwa źródła moralności i religii*

— Carrel: *Człowiek istota nieznaną*

— Cronin: *Klucze królestwa*

— Saint Exupéry: *Nocny lot* i *Mały Książę*



- Griffith: (dom Beda) *Złota Nić*
- Gandhi: *Autobiografia*
- Guardini: *O Bogu żywym*
- Granat: *Dogmatyka* (a zwłaszcza jej najwcześniejsze opracowanie pod nowym i symptomatycznym tytułem: *Ku Bogu i człowiekowi w Chrystusie Jezusie*)
- de Lubac: *Katolicyzm, Le drame de l'humanisme athée* oraz *Paradoxes*
- Marmion (dom Columba): *Chrystus w swoich tajemnicach*
- Teilhard de Chardin: *Środowisko Boże*
- Kard. Suhard: *3 listy pasterskie*
- Rahner: *O możliwości wiary dzisiaj* oraz *O modlitwie*
- Ratzinger: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*
- Twardowski: *wiersze i Zeszyt w kratkę*
- Zuberbier: *Teologia dzisiaj*
- Żychiewicz: *Poczta Ojca Malachisza, Rok Mateusza, Marka, Łukasza i Stare Przymierze*

Jednocześnie z tymi lekturami trwa bezpośrednio wczytywanie się wmyślanie się i wmodlanie w Pismo Święte, a zwłaszcza w Ewangelię. Ale również i w piątą Ewangelię w różnych wariantach pisaną przez Ducha prosto, choć na krzywych liniach ludzkiego życia. Życie różnych ludzi, którzy często tę księgę przed księdzem otwierają, prosząc o pomoc w jej odczytaniu i pisaniu dalej pod tegoż Ducha Świętego natchnieniem.

Co mi te księgi i spotkania dały?

Naprzód, choćby w pewnej mierze, odczyły mnie — podobnie jak wielu bliskich mi konfratrów — całego szeregu „IZMÓW”: Kleryka-lizmu, triumfal-izmu, biurokrat-izmu i formal-izmu.

Piszę — „w pewnej mierze” — gdyż jakaś ich doza do dziś musiała pozostać we mnie z dawnego wychowania, trochę jako barwa ochronna, aby móc żyć i pracować w Kościele będącym nie tylko Ciałem Mistycznym Chrystusa, ale i społecznością ludzką — Instytucją. Spowodowane przez lekturę i spotkania poszerzenie zainteresowań przejawia się w uwrażliwieniu na różne problemy i ludzi; którzy je w sobie noszą i nimi się męczą. Konsekwencją tego jest szacunek dla nich oraz pragnienie braterskiego, a nie paternalistycznego, kontaktu i współpracy w przygotowaniu planów duszpasterskich, rekolekcji i kazań, tak, aby odpowiadały potrzebom duchowym słuchaczy, zawierały przykłady z ich życia, dawały propozycje odpowiedzi na ich problemy, a były mówione ich językiem. Wiąże się to z pragnieniem rzeczywistego, szczerego dialogu, najlepiej w cztery oczy i z serca do serca nie zaś monologu „besserwissera”. Nota bene: symptomatyczne, że obecnie ludzie, zwłaszcza młodzi, wolą się ty-kać niż pano-wać, czy ojco-wać i takim językiem chętnie

spowiadają się u znajomego księdza w jego pokoju z otwartą przybićką. Podobny dialog może (choć nie zawsze), zachować charakter religijny i wzbogacać obie strony. Trzeba tylko (jak niegdyś brzmiało motto na tytułowej stronie, niestety już tylko *S* † *P Przeglądu Po-wszechnego*.)

„NON MIRARI, NON INDIGNARI,  
NON FLERE, SED INTELLIGERE”

a ja dodałbym jeszcze: AMARE ET ORARE. To pomaga dogadać się z ludźmi: w sutannach, habitach, „clergymanach”, a najczęściej jeszcze łatwiej w BLUE JEANS'ACH i swetrach na wielebnym czy normalnym cielem.

A potem do snucia z tymi przyjaciółmi marzeń „nie całkiem ściętej głowy”, gdyż wiele z tych głów siedzi jeszcze na karkach ludzi „pokolenia niosącego przyszłą wiosnę”. Niektóre z tych marzeń czy przeczuć starają się oni konsekwentnie wprowadzać w życie.

Wierzę, ale już i widzę, że życie religijne, „Zmysł Boży” nie ginie, lecz ulega tylko przemianie. „VITA MUTATUR NON TOLLITUR”. Bóg wszechmocny potrafi wzbudzać i z kamieni synów i budowniczych swego Królestwa. Odnowa przychodzi nie tylko i nie tyle z okólników Władzy Wyższej, ale raczej z ruchów oddolnych, byleby one czuły i działały w Kościele.

Wierzę, że z tych małych grup (często charyzmatycznych), otoczonych i chronionych w niektórych krajach wałem pobożności masowej i ze wzajemnym z tą masową pobożnością otwarciem się czy osmozą, mogą wyjść nowi apostołowie świeccy i duchowni, głoszący Królestwo Boże w świecie cywilizacji technicznej i konsumpcji, przejedzenia i głodu fizycznego i duchowego. Z tych grup mogą wyjść nie tyle nowi „księża-robotnicy”, co „robotnicy-księża”, albo księża-lekarze, inżynierowie, naukowcy, którzy w wieku dojrzałym będą mogli więcej czasu poświęcić na apostołstwo połączone z charakterem sakramentu kapłaństwa, do którego się powoli, w ciągu pierwszej połowy życia będą przygotowywać, aby móc sprawować w swoich grupach Eucharystię i inne Sakramenty. Wreszcie ufam, że te sprawy są tylko fragmentem większej całości: odnowy Kościoła, którą pobudza i kieruje Duch Święty. Nasza rola polega na tym, byśmy umieli i chcieli coraz bardziej otwierać serca, oczy i uszy na Jego Światło i Moc.

*Drogi Józiu!*

*Oto moja długa, bardzo długa odpowiedź na Twój krótki list. Tuszę, iż znajdzie miłosierdzie u Ciebie, całej P.T. Redakcji Znaku i jego także P.T. Czytelników.*

wasz X. Broniek Bozowski



## KILKA ZAPISANYCH MYŚLI

### WRÓBEL

Czyż nie sprzedaje się pięciu wróbli za dwa pieniądze, ale ani jeden z nich nie jest w zapomnieniu u Boga — mówi Jezus poprzez Ewangelię św. Łukasza.

Myszę, że kiedy św. Franciszek z Asyżu czytał to — chyba klaskał w ręce i uśmiechał się.

Jeżeli dopiero za pięć wróbli płacono liche grosze, nie miał dla nikogo żadnej wartości jeden, dwa, trzy nawet cztery wróble.

Dla człowieka dopiero pięć wróbli cokolwiek znaczyło, ale nawet i za pięć dawał byle co.

Bóg jednak o jednym wróblu pamięta. Nigdzie chyba nie wygłoszono większej pochwały wróbla. Powiedzenie, że ludzie są ważniejsi nawet nie od słoni, wielbłądów, osłów, ale od wróbli — podnosi niesłychanie ważność wróbla. — Jak ważny jest wróbel skoro do niego właśnie porównano człowieka — naprawdę franciszkański fragment Ewangelii.

### BRAMA

— Jam jest bramą owiec — powiedział Jezus. Kto przechodzi przeze Mnie będzie zbawiony.

Słowa te są niezwykle, jeżeli się im bliżej przyjrzymy.

Na pewno wielu mędrców i założycieli religii mówiło — wskazuję wam drogę, idźcie za moim głosem.

Myszę, że nikt się nie odważył powiedzieć, ten, kto przeze Mnie przejdzie trafi wprost do Boga, słowa te mógł powiedzieć tylko Jezus.

Wydaje mi się, że często dochodzimy do Jezusa jako do bramy wrzuceni i przejęci jego nauką, wiarą, miłością większą od strachu przed cierpieniem i śmiercią.

Czy jednak nie jest tak, że dochodzimy do tej bramy, zatrzymujemy się i nie bardzo wygodnie nam przez nią przechodzić — skręcamy na prawo albo na lewo i chcemy przechodzić przez swoją własną furtkę — własne zapasowe drzwi, własną bramę, którą ustawiamy sobie trochę z boku.

Tymczasem trzeba przejść do Boga — przez Jezusową bramę, poprzez Jezusowe posłuszeństwo temu, co Bóg chce, nawet, gdyby chciał, żeby nam młotkiem przybijali gwoździe w ręce i nogi.

Ilu z nas dochodzi do Jezusowej bramy — ale chce iść do Boga przez własne furtki — trochę „na gapę.”

## CZAS

— Daj mi tej wody — powiedziała Samarytanka — żebym już nie potrzebowała przychodzić czerpać.

W tych słowach można się nawet dopatrzeć uśmiechu.

— Jeżeli masz taką wodę, która zaspokaja raz jeden i na zawsze — to daj ją szybko,

nie będę potrzebowała zrywać się rano do studni, nareszcie dłużej pośpię,

nie będę potrzebowała dźwigać jej w czasie upału w samo południe kiedy omdlewają ręce.

Ile razy tak sobie upraszamy wiarę, wydaje się nam, że wystarczy wierzyć, żeby być ubezpieczonym od wypadku, żeby się nam dobrze i wygodnie wiodło.

Tymczasem woda żywa, o której mówi Jezus jest tą, która stale płynie.

Każda chwila jest dla nas żywym, bo stale płynącym potokiem Bożej łaski — i wtedy, kiedy nie dźwigamy ciężaru dzbanów i wtedy, kiedy uginamy się pod ich ciężarem w zdrowiu, w chorobie, w szczęściu łatwym i trudnym.

Szczęśliwy kto prosi Boga o tę wodę żywą, kto dostrzega Boga, jego dar, w tym, cokolwiek do nas przychodzi; czas jest tym darem Bożym, żywym płynącym źródłem, tryskającym ku życiu wiecznemu,

nie potrzeba chodzić, aby go czerpać,

nie sposób zasłaniać go siem, żeby tylko szczęście kapalo.

Ten, kto wie o tym, że przyjmujemy go z ręki Boga, nie potrzebuje łaknąć,

wszystko staje się drogą, choćby było cierpieniem.

## WIĘCEJ NIŻ CUD

Ci, którzy zobaczyli niewidomego od urodzenia, szukali po swojemu, to znaczy po ludzku, sensu jego nieszczęścia.

Jedni uważali, że zawinili jego rodzice, inni, że dotknęła go kara za jego własne grzechy.

Jeżeli chodzi o nas, sądzimy podobnie, ale często dodajemy jeszcze argument, który ma wytłumaczyć nieszczęście spotykające ludzi.

Ile razy mówimy myśląc o nieszczęśliwym, nie zawinił on ani jego rodzice, ale Bóg go próbował jak Hioba, sprawdzał jak złoto w ogniu, powoływał do świętości poprzez zesłane na niego cierpienia.



Okazał się świętym nie tylko wtedy, kiedy cię głaszczą, ale i wtedy, kiedy cię rąbią na kawałki.

Tymczasem Jezus nie powiedział wskazując niewidomego, że Bóg go obarczył nieszczęściem po to, aby w najcięższej próbie się nie załamał, zdał „egzamin na świętego” z wynikiem celującym.

Powiedział, że choroba jego jest po to, aby się objawiła moc Boża — to znaczy to, czego człowiek nie może pojąć.

Te Jezusowe słowa pozwalają nam często nie szukać z naszej strony żadnych logicznych po ludzku przyczyn tego, co nazywamy nieszczęściem.

Trzeba nauczyć się mówić nie „ja” — tylko Bóg, nie moje ludzkie argumenty, ale niepojęty przez nas rozum Boży działający w świecie.

Jeżeli zaczniemy dreptać w granicach podwórka poszczególnego człowieka, nie wyjaśnimy sensu cierpienia, które jest tajemnicą całego świata.

To, co Bóg pragnie zdziałać, jest tak wielkie, że przekracza rozmiary naszego cierpienia i nawet naszą świętość.

Zaufajmy Bogu, że wie wszystko, uczcijmy Boga działającego po swojemu, wystarczy ufać, że to co działa na pewno służy dobru.

Każda Msza święta uprzytamnia nam, ile miłosierdzia Bożego przynosi nam stale straszna śmierć Jezusa na Krzyżu, przecież nic nie zawinił sam On, ani Jego Matka Najświętsza, ani jego opiekun św. Józef; — był samą świętością, nie potrzebował się uświęcać.

Jako człowiek spełnił to, czego Bóg chciał.

To spełnienie powołania Bożego do końca — przyniosło nam zbawienie.

Niewidomy od urodzenia został cudownie uleczoney, ilu jednak straciło wzrok i nie może doczekać się cudu.

Chyba nie cud uleczenia jest najważniejszą sprawą, dookoła której obraca się wszystko.

Najważniejsze to, że możemy być narzędziem działania Bożego w świecie.

## GDZIE SIĘ PODZIAŁ

Czy fragment Ewangelii o Niedzieli Palmowej, o triumfalnym wjeździe Jezusa do Jerozolimy nie przypomina fragmentu Ewangelii o Przemienieniu Pańskim na górze Tabor?

Jaki triumfalny był Jezus na tej górze! Cały w słońcu, obok Mojżesza i Eliasza (jak między dwiema palmami).

Uczniowie padli na kolana. Chcieli zbudować kościół, aby zatrzymać Go tak triumfalnego na ziemi.

Jak szybko zdjął Jezus z siebie światło Taboru, przecież schodził z góry w szarym, zwyczajnym zakurczonym płaszczu.

To samo czyni w Jeruzolimie. Wprawdzie wjechał jak król, witano Go jak Mesjasza, wołano „Hosanna Synowi Dawidowemu.”

Czy jednak jest coś bardziej zagadkowego, jak nagłe zniknięcie potem Pana Jezusa.

Gdzie się podział? Może zszedł z osiołka i znikł niepostrzeżenie?

Jezusa odnajdujemy nie w triumfach ziemskich, ale w jego niewidzialnym Królestwie na ziemi, pośród ludzi bliskich Bogu, jakże często odsuwanych do kąta; wśród ludzi ubogich duchem, cichych, prześladowanych, którym nie palmy, ale kłody ciskają pod nogi.

Jezus znikł w tłumie, ale pozostały porzucone palmy na ziemi, publiczny hołd złożony Niewidzialnemu.

## O NIEWIDZIALNYM

Stale chcemy Jezusa widzieć.

Fragment Ewangelii o dwóch uczniach idących do Emaus, chociaż wspomina, że można Go zobaczyć, mówi ile daje obcowanie z Jezusem nawet wtedy, kiedy Go wcale nie widać.

Nie rozpoznali Go uczniowie w spotkanym towarzyszu podróży — i cóż, że Go nie poznali?

Kiedy szli krok w krok z Niewidzialnym, serce ich pałało skoro mówił do nich.

Można Go nie widzieć i tęsknić za Nim, wzruszać się Jego ewangelicznym słowem.

Nie widzieć Go i zostać jego księdzem, zakonnicy, wiernym chrześcijaninem, modlić się, klękać, wyciągać do Niego ręce, wyznawać Jemu swoje grzechy.

Nieważne, że Go nie widać, ważne to, że jest i pała serce, kiedy się do nas zbliży.

Można Go nie widzieć i o zmierzchu zatrzymywać Niewidzialnego, prosić „zostań z nami, bo dzień się nachylił.”

Przecież On jeden wtedy, kiedy się załamujemy, mówi nam o Bogu, przypomina Pismo Święte, życie po śmierci, sens naszego cierpienia, miłość tak często wielką, że aż boli. Ukazał się na tak bardzo krótko, żeby zniknąć na długo. Uczy bowiem, że obcując z Niewidzialnym można usłyszeć od Niego tyle jasnych słów, iść wprost od rozpacz do nadziei, potrzebować Go, zatrzymywać, otwierać drzwi gospody, podróżnego w dom przyjmować — choćby się samemu upadało ze znużenia.

Ile się może dziać w naszych duszach, jeśli obcujemy nawet z Niewidzialnym.

Dlaczego Pan Jezus po Zmartwychwstaniu pojawił się na tak bardzo



krótko, a zniknął na tak długo, bo aż do tej pory? Może dopiero po latach uświadomili sobie uczniowie, że nierozpoznany Jezus w czasie całej drogi od Jerozolimy do Emaus przygotowywał ich do Komunii świętej, do tego, żeby umieć obcować z Niewidzialnym.

Przyjmować Komunię świętą — to obcować z Niewidzialnym, który znika nam z oczu właśnie wtedy, kiedy chcemy Go najbardziej widzieć.

Ważne, aby słuchać tego, co mówi, rozumieć, że nie nasze ludzkie niepokoje dotyczące nas samych są ważne, ale Jego mądrość, prosić, żeby nie odchodził, kiedy nam coraz ciemniej, w pozornie obcym człowieku zobaczyć nagle kogoś nam najbliższego.

Tak dawno się ukazał na tak krótko i znikł,

ile jednak zimnych serc może zapłonąć,

z ilu rozpaczy można się wydostać,

ile ludzi do domu przyjąć,

w ilu dalekich — bliskich odnaleźć.

Kiedy obcujemy z Jezusem niewidzialnym.

— Nie zatrzymujcie Mnie — mówi Zmartwychwstały Jezus do Magdaleny —

Chcecie zatrzymać Mnie, bo widzicie jeszcze we Mnie tylko człowieka —

Jestem nie tylko człowiekiem — nauczcie się obcować ze Mną także jak z niewidzialnym Bogiem.

Czy nie można nazwać drogi od Jerozolimy do Emaus drogą uczniów przygotowywanych do Komunii Świętej.

## OSIOŁEK

O osiołku, na którym wjeżdżał do Jerozolimy Pan Jezus, pisano wiele.

W ogromnym wschodnim tłumie ludzi i zwierząt — on jeden nie widział Jezusa choć dźwigał Jego ciężar.

Gdyby jednak nie on — cała procesja z chłopcami rzucającymi płaszcze i palmy nie posunęłaby się nawet o jeden krok.

Zakony kontemplacyjne przypominają takiego osiołka — tak jak on nie widzą Jezusa, chociaż dźwigają jego ciężar i wiedzą, ile wazy — ale bez nich wszystko by stanęło w miejscu i ani rusz.

## O RADOŚCI ZIEMSKIEJ

Człowiek z przypowieści ewangelicznej najpierw znalazł skarb ukryty w roli, a potem dopiero pobiegł, sprzedał wszystko co miał, aby kupić tę rolę razem ze skarbem.

Jeżeli ktoś mówi o szczęściu w niebie, o radości niebieskiej, a sam nie przeżywa radości ziemskiej, nie potrafi zrozumieć pełni szczęścia.

NIE WIADOMO KOMU  
MODLITWA ROBOTNIKÓW JEDENASTEJ GODZINY

daj się modlić nie wiedząc za kogo i o co  
nie liczyć na zapłatę  
dawać wciąż za darmo  
bo Ty wiesz najlepiej czego nam potrzeba  
kto ma dzisiaj wyzdrowieć  
a kogo ma stuknąć śmierć  
lub inaczej piorun sympatyczny  
komu zabrać masz urząd by przywrócić rozum  
droga nie zna swej drogi  
kwiat o sobie nie wie  
słownik nie narzeka że nie sypia nocą  
gęś nawet się nie dziwi że ma oczy z boku  
święte to co przychodzi wciąż wbrew naszej woli  
święty śnieg bo spada niewiadomo komu

ks. Jan Twardowski



## BYT, CZAS I MELANCHOLIA

O M. Heideggerze i jego stosunku do ideologii hitlerowskiej pisano już wielokrotnie na łamach *Znaku*. Pierwszorzędnym celem ponownego podjęcia tej tematyki w niniejszym artykule nie jest jednak wyważanie nowych argumentów obarczających lub wybielających autora *Sein und Zeit*. Casus Heideggera nie jest jedynie prywatnym dramatem życia jednego z wielu filozofów; dramat fryburskiego rektora stanowi okazję do zadumy i przemyślenia bardziej zasadniczych problemów — myśli wciągniętej w służbę ideologii, granic kompromisu i wallenrodyzmu, odpowiedzialności intelektualisty przed historią. Czynnikiem ułatwiającym refleksje nad tymi zagadnieniami są materiały źródłowe zgromadzone w pracy Karla Augusta Moehlinga *Martin Heidegger and the Nazi Party: An Examination* przedstawionej jako praca doktorska na Northern Illinois University w De Kalb, USA.<sup>1</sup>

W stosunku do rozwiązań przedstawionych w rozprawie można by wysuwać pewne zarzuty, np. wtedy, gdy autor usprawiedliwia Heideggera wskazując na jego naiwność i brak rozeznania politycznego, uwidocznione w liście kondolencyjnym przesłanym razem z kwiatami do Husserłów po aresztowaniu ich syna. Ocenianie stopnia orientacji w zagadnieniach na podstawie listów kondolencyjnych wydaje się czynnością równie ryzykowną, jak szkicowanie stopnia czyjegoś optymizmu na podstawie życzeń szczęśliwego Nowego Roku. Grzecznościowe zwroty mogą być równie dobrze ekspresją myśli, jak i maseczką dla nich. Podobnie kwestionować można niektóre ze sformułowań Moehlinga, gdy pisze on np. o wpływie Heideggerowskiej terminologii na „rewolucję” we współczesnej teologii. Niezaprzeczną wartością rozprawy jest wykorzystany w niej obficie materiał z archiwów NSDAP, prywatnych listów, opinii członków komitetu badającego bezpośrednio po wojnie sprawę Heideggera. Ponieważ dostęp do maszynopisu nieopublikowanej rozprawy jest równie trudny dla polskiego czytelnika, jak dostęp do materiałów archiwalnych, celowe będzie skorzystanie z badań Moehlinga dla naszkicowania obrazu, w którym ludzkie dążenie do po-

<sup>1</sup> K. A. Moehling, *Martin Heidegger and the Nazi Party: An Examination*, De Kalb 1977. Wszystkie cytaty przytoczone w dalszych częściach artykułu tłumaczone są z angielskiego — języka oryginału pracy.

nadczasowej prawdy o bycie łączy się z zabijanymi przez czas złudzeniami, zaś pozorne sukcesy i osiągnięcia niesione przez strumień czasu zamieniają się w przegrane, rodzące melancholię i gorycz.

## KUSZENIE FILOZOFA

Po opublikowaniu *Sein und Zeit* w r. 1927 M. Heidegger, porównywany w entuzjastycznych ocenach z Heglem, uchodził w opinii niemieckich myślicieli za czołowego przedstawiciela elity intelektualnej Niemiec. Wyrazem szacunku dla jego dorobku były propozycje objęcia po Ernście Troeltschu katedry filozofii Uniwersytetu Berlińskiego, a wkrótce potem katedry Uniwersytetu w Monachium. Odrzucając te propozycje Heidegger pytał, „co może wieśniak ze Schwarzwaldu robić na berlińskim bruku?“, a pracom administracyjno-biurokratycznym przeciwstawiał sielankową wizję życia myśliciela, który Naturę mając za towarzyszkę, z daleka od wielkomięjskich rozgrywek, przeżywa wielką przygodę z Prawdą. Pisał on wtedy: „To jest mój świat pracy. Doświadczam w nim ustawicznie dziennie-nocnej zmiany czasu w jego wielkich przyjściach i odejściach. Surowość gór i szorstkość pradawnych górskich kamieni, wzrost jodeł, wspaniały splendor alpejskich łąk, szmer górskich potoków wśród głębokiej letniej nocy, wielka prostota niesionych w górze płatków śniegu — wszystko to samo inspiruje, ogarnia, prowadzi przez znaczenie codziennej egzystencji [...]. Gdy wśród głębokiej zimowej nocy dzikie zawieruchy dmą wokół chatki, a wszystko jest zasypane śniegiem i ukryte, wtedy jest największy czas dla filozofii. Wtedy jej kwestie stają się proste i zasadnicze. Wysiłek intelektualny musi być również twardy i dokładny. Narzędzia twórczości stają się podobne do oporu, jakki stawiają burzy wierzchołki jodeł. [...] Moja praca rodzi się i rozwija w świadomości tych gór i ich mieszkańców. Ludzie z miasta często dziwią się samotności mieszkańców gór. Nie jest to jednak naprawdę samotność, lecz raczej odosobnienie. W wielkich miastach człowiek może łatwo stać się tak samotnym jak nigdzie indziej, nie może tam być jednak odosobnionym. Fizyczne odosobnienie posiada wewnętrzną moc, która nie izoluje nas, lecz pozwala rzutować pełne znaczenie egzystencji na szerokie otoczenie esencji wszystkich rzeczy. Na zewnątrz można łatwo zabłysnąć sławą za pośrednictwem czasopism i gazet. I to jest właśnie najpewniejsza droga do popadnięcia w ruinę niezrozumienia i do wpadnięcia w zasadniczą i szybką niejasność. [...]

Otrzymałem ostatnio ponowną propozycję z Uniwersytetu Berlińskiego. Posiadając tę możliwość usunąłem się z miasta i wróciłem do mojej chatki. Chciałem słuchać, co powiedzą góry, lasy i pola. Odwiedziłem mego przyjaciela, 75-letniego wieśniaka. Co on są-



działby o tym? Patrzył w me oczy wyraźnym i jednoznacznym spojrzeniem. Z zamkniętymi nieruchomymi ustami prawie niedostrzeżalnie zakręcił głową, umieszczając swą wierną i troskliwą dłoń na mych plecach. Odpowiedź dla Berlina jest: niezłomne nie.”<sup>2</sup>

Co zdecydowało, że w kilka miesięcy później Heidegger zdecydował odejść od poezji szczytów i dolin, od samotności filozoficznych poszukiwań, by wybrać miasto i odpowiedzieć „Tak” na propozycję objęcia rektoratu Uniwersytetu Fryburskiego? Czy decyzja inspirowana była przez uświadomienie sobie, że poza prywatnymi zmaganiem z prawdą w górskim zaciszu istnieje szeroki świat prawdy zagrożonej politycznymi restrykcjami; prawdy, której przekaz można ułatwić przez rezygnację z osobistego świętego spokoju i rzućenie posiadanego autorytetu na szale prowadzonych rozgrywek? Czy też raczej były bardziej prozaiczne i zwyczajna ambicja w połączeniu z chwilową tęsknotą za władzą przesłoniły któregoś dnia inne wartości? Nie jest wykluczone, że obie interpretacje zawierają część prawdy, a obserwator zewnętrzny nigdy nie potrafi obiektywnie ocenić, jak wyglądały proporcje między Wallenrodem a karierowiczem, gdy w 1933 r. Heidegger podjął decyzję o wstąpieniu do partii. Faktem jest, że Wilhelm von Moellendorf, poprzednik Heideggera na rektorskim urzędzie, namawiając go do wyrażenia zgody podkreślał, iż autorytet i osobowość filozofa działać będą hamującą na ideologiczne zapędy aktywistów partii hitlerowskiej i umożliwią utrzymanie względnej niezależności uniwersytetu.

W owym czasie struktury uniwersyteckie stwarzały jeszcze pozory niezależności uczelni. Dopiero w sierpniu 1933 r. hitlerowcy wprowadzili prawo, w wyniku którego Senat uniwersytecki nie miał żadnego wpływu na nominację rektora, lecz ten ostatni był narzucany przez Ministerstwo Kultury. Według prawa, jakie obowiązywało w okresie nominacji Heideggera, kolegium uniwersyteckie, w skład którego wchodziłi jedynie profesorowie zwyczajni, wybierało rektora na okres jednego roku z nieograniczoną możliwością ponownej elekcji. Kandydatura Heideggera przyjęta została przez Senat jednomyślnie 21 kwietnia 1933 r. Wkrótce potem nazistowski sekretarz organizacji partyjnej zaproponował mu wstąpienie do partii. Łudząc się, że członkostwo ułatwi mu w dużej mierze interwencje w obronie praw uniwersytetu, Heidegger przyjmuje tę propozycję, decydując się na zastosowanie zasady „cel uświęca środki”, w okresie gdy antyhumanitarny charakter tych środków zakrywany był jeszcze płaszczykiem propagandowej frazeologii. Usprawiedliwiając z perspektywy czasu swą decyzję, napisze on w przyszłości: „Nigdy nie zamierzałem zanurzyć uniwersytetu w do-

<sup>2</sup> *Warum bleiben wir in der Provinz? Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, (1934) 7 marca, s. 1. Moehling, dz. cyt. 227–229.

ktrynie partyjnej, lecz przeciwnie, przez punkty styeczne z narodowym socjalizmem usiłowałem od wewnątrz prowadzić do duchowych zmian w jego rozwoju”.

Naiwność i iluzoryczność tych założeń oceni on w kilka lat później, wyznając z goryczą: „Moja przynależność do partii była praktycznie pozbawiona wartości i nie ułatwiała wcale mych rektorskich obowiązków: komórka partyjna nigdy nie prosiła mnie o radę. Uniwersytet spotkał się z nieufnością”. Goryczy tej nie może stonować nawet fakt, iż w dniach złudzeń fryburski rektor zdobył się na zastrzeżenie, że nigdy nie będzie piastował żadnej funkcji w partii.

### WĘDRÓWKA WŚRÓD ZŁUDZEŃ

Pełen nadziei i z optymistyczną wizją przyszłości podkreślał Heidegger w swym inauguracyjnym wykładzie rolę rektora jako duchowego i intelektualnego przywódcy uczelni. Ideologowie nazistowscy nie szukali jednak przywódców i mieli własne programy organizacji społeczeństwa. Zamiast przywódców potrzeba było pionków do realizacji ustalonych programów i przyzwoitek psychologicznych, których nazwiska mogłyby firmować rozwiązania wątpliwe same w sobie. Nowy rektor jako członek partii powinien podjąć te właśnie zadania. Zaproponowano mu przygotowanie referatów szkoleniowych i prowadzenie obozu letniego dla członków NSDAP. Jeszcze tak niedawno poszukujący w swej górskiej samotni terminologicznych precyzacji filozof zostaje wciągnięty w aparat systemu, który narzuca mu i terminologię i rozwiązania. Zamiast zmagać z prawdą, przeżywa teraz zmagania z reżimową etykietą; wymierza ukłony, heiluje w zakończeniach listów, kieruje urzędową życzliwość w stronę osób, których poparcie mogłoby być przydatne. Przygnieciony licznymi obowiązkami, usprawiedliwia się w liście do Plötnera, szefa szkolenia politycznego przy Urzędzie Nauczania, aby postawy jego nie interpretowano niewłaściwie. Pisze:

„Drogi Panie,

W pośpiechu kreślę te wiersze. Sądzę, że jesteście pewni mego zaufania i nie tłumaczycie niewłaściwie mego milczenia. Jednak zarówno niecodzienne, jak i zwyczajne naglące prace nie pozwalają mi nawet podyktować wykładu. W międzyczasie przemówienie do Związków Zawodowych skryształizowało się całkowicie. Otrzymał je z pewnością. Mam nadzieję, że zobaczymy się podczas wakacji. Przygotowywany jest wakacyjny obóz w Todtenberg.

Gorące pozdrowienia i Heil Hitler

wasz

Heidegger



P.S. Proszę pozdrowić Krügera i Leistritza; ostatniemu nie zdażyłem jeszcze odpowiedzieć. Pozdrowienia dla Baumlera i Holfeldera.”<sup>3</sup>

W odpowiedzi wysłanej cztery dni później ideolog z Urzędu Nauczania grzecznościowo zapewnia o zrozumieniu sytuacji. Jednocześnie jest jednak bezwzględny w stawianych wymaganiach. Pisze on:

„Wielce Szanowny Panie Profesorze,

Gorąco dziękuję za list z 9 lipca. Proszę ufać mi, że Pańskie milczenie nie jest niewłaściwie interpretowane. Sam osobiście doświadczam również, choć w małych rzeczach, co znaczy dla kogoś bliższego nauczaniu niż polityce mieć pracę podobną do mej. Jeśli jest się jeszcze naukowcem, w dodatku rektorem, wtedy nie brak konfliktu obowiązków. Mimo to pozwalam sobie przypomnieć o Pańskiej obietnicy dostarczenia nam wykładu dla serwisu informacyjnego Związku Studentów Niemieckich. Mamy także nadzieję rychłego otrzymania przemówienia do Związków Zawodowych. Wiele osób pyta o nie. Dziękuję z góry!

Proszę skomunikować się z nami niezwłocznie odnośnie czasu, miejsca i liczby towarzyszy, jakich mógłby Pan Profesor przyjąć na wakacyjny obóz.”<sup>4</sup>

Obok obowiązków i zadań stawianych przez partię, obok autorytetu rektorskiego i osiągnięć naukowych, ma również Heidegger w tym czasie grono nieodłącznych admiratorów przyzwyczajonych do podziwiania osób piastujących wysokie stanowiska, niezależnie od faktu istnienia podstaw podziwu. Mimo iż język *Sein und Zeit*, skutkiem wprowadzonych neologizmów, był na ogół postrachem czytelników, pojawiają się recenzenci, którzy dowodzą, iż jedynie niewyrobiony czytelnik może mieć trudności ze zrozumieniem rektorskiej terminologii, w istocie bowiem język *Sein und Zeit* stanowić może klasyczny przykład „prawdziwego” języka niemieckiego. Johannes Harms, zachwycając się na łamach *Muttersprache*<sup>5</sup> pięknem klasycznie germańskich sformułowań w rodzaju „helle Nacht des Nicht der Nacht”, znajduje przy okazji dobrą pozycję do zaatakowania słownika Jaspersa, który w wyniku powiązań z Żydami zamierzyszczać miał piękno germańskiego słownika przez pisanie o „komunikacji”, „aspektach” czy „akceptowaniu”.

<sup>3</sup> Archiwum NSDAP, Nat. Arch. Mier. Nr T-81, szp. 239, ser. 457,teczka 253-d/38, rama 502 5062. Moehling, 36n.

<sup>4</sup> Tamże, rama 502 5060. Moehling, 37.

<sup>5</sup> *Vom Deutsch deutscher Philosophen, Muttersprache. Zeitschrift des deutschen Sprachvereins*, 49 (1934, 1) 1.

Stosując podobną metodę, znaną nie tylko w Rzeszy i nie tylko w okresie międzywojennym, Hans Naumann, znawca starogermańskiej historii i mitologii, podejmuje próbę wykazania, że nie tylko język Heideggera, ale również sam rdzeń jego filozofii jest istotowo niemiecki.<sup>6</sup> Szczodrze operując naciąganyymi analogiami i wazeliną „wykazuje” on, że bóg Thor ze starogermańskich mitów jest odpowiednikiem *das Man*, zaś bóg Odon może być uważany za analogat lęku. Cechą charakterystyczną wazeliny jest jednak to, że pod działaniem czasu łatwo zamienia się ona w nieprzyjemną substancję. W tym przypadku wystarczył nawet wyjątkowo krótki okres czasu, by powołując się na te same teksty zamienić dytyramby pochwalne w napastliwą krytykę i „wykazać”, że autor *Bytu i Czasu* nie rozumie w ogóle ducha niemieckiego. Zadanie takie zostało podjęte już w 1934 r. przez czołowego ideologa nazizmu Ernesta Kriecka. W młodości był on nauczycielem w szkole podstawowej, a że pisanie przychodziło mu znacznie łatwiej niż myślenie, dorabiał sobie w tym czasie do pensji produkując ideologiczne apele, wypełnione sloganami o kulcie ducha germańskiego. Doceniony jako gorliwy członek partii hitlerowskiej, otrzymał honorowy doktorat i nominację na rektora Uniwersytetu Frankfurckiego.

Polemizując ostro z opiniami Naumanna i Harmsa, Krieck utrzymywał, że język Heideggera, podobnie jak terminologia żydowskiego filozofa Simmela, stanowią prawdziwe zagrożenie dla języka niemieckiego.<sup>7</sup> *Sein und Zeit* natomiast w wyniku pominięcia problematyki państwa i rasy oraz nieuwzględnienia narodowo-socjalistycznej wizji rzeczywistości ma charakter nihilistyczny i może wyrządzić jedynie szkodę interesom narodu.<sup>8</sup>

Nie jest jasne, czy gorliwy sługa ideologii, Krieck, zaatakował Heideggera w imię osobistej gorliwości, czy też atak był inspirowany przez partię. Faktem jest natomiast, iż wbrew zapewnieniom Plötznera, oznaki nieufności sztabu partyjnego w stosunku do Heideggera można było znaleźć już kilka miesięcy wcześniej. W lipcu 1933 r. przewodniczący Związku Studentów Niemieckich obawiając się, że nowy rektor może mianować dr Dragendorfa kierownikiem fryburskiej sekcji Związku, przesłał poufny list w tej sprawie do kierownika Związku Studentów Uniwersytetu Fryburskiego, prosząc o właściwe ustawienie Heideggera. Określona droga rozwiązywania sprawy może być znakiem braku zaufania sztabu partyjnego w stosunku do nowej władzy. Znacznie bardziej wymownym znakiem jest znajdujący się obecnie w paryskim *Centre de Documentation Juive*

<sup>6</sup> H. Naumann, *Germanischer Schicksalsglaube*, Jena 1934.

<sup>7</sup> E. Krieck, *Gegen die Sprachbastler, Volk im Werden*, 2 (1934) 316.

<sup>8</sup> *Germanischer Mythos und Heideggersche Philosophie, Volk im Werden*, 2 (1934) 247.



*Contemporaine* list Waltera Grossa do biura Rosenberga. W liście pozbawionym daty, lecz uważanym za dokument z przełomu 1933/34 r. Gross pisał:

„Drogi Towarzyszu Partyjny Trotha,

Bez przerwy z różnych stron uwaga moja jest kierowana w stronę działalności Heideggera we Fryburgu. W najszerszych kręgach jest uważany za filozofa narodowego socjalizmu. Osobiście nie mam urobionej opinii o nim, lecz ostatnio pytałem Jaentscha<sup>9</sup> w Marburgu (znacie go oczywiście z jego wizyty z Rosenbergiem w Monachium) i otrzymałem odpowiedź całkowicie negatywną od Jaentscha, który odpowiadał również na podobne pytanie Krieckowi.

Faktem jest, że Heidegger jest poważnym kandydatem w wyborach na dyrektora Akademii Wykładowców Uniwersytetu Pruskiego. Porozmawiajcie, proszę, o tym z samym Rosenbergiem, na wypadek gdyby nie orientował się on w tej niebezpiecznej sytuacji.

Najlepsze pozdrowienia i Heil Hitler  
wasz Gross”<sup>10</sup>

W początkach 1934 r., gdy w oficjalnych komunikatach Heidegger traktowany był jeszcze jako swój człowiek i zwolennik narodowego socjalizmu, za kulisami zatroskani biurokraci skrzętnie gromadzili opinie dotyczące jego postawy; rektor słynnego uniwersytetu ma być wtłoczony w struktury programowane przez mędrkujących ideologów. Z tego okresu pochodzi następujący list skierowany przez Urząd Nauczania do Alfreda Schocka:

„Drogi Towarzyszu,

Obiecaliście mi zwrócić się bezpośrednio do Prof. X w Heidelbergu, który byłby w stanie dać opinię o Heideggerze. Byłbym bardzo wdzięczny, gdybyście mogli zwrócić się niezwłocznie do niego, ponieważ na ten temat mówiono znowu podczas wczorajszej konferencji”<sup>11</sup>

Obok kulisowych podejrzeń i śledztw mógł Heidegger odczuć bezpośrednią ingerencję reżimu w wewnętrzne sprawy uniwersytetu. Urząd rektorski sprowadzał się w istocie rzeczy do reprezentacyjnego tytułu. Prawdziwe decyzje należały do tych, którzy z nauką niewiele mieli wspólnego. Dni ferii bożonarodzeniowych stwo-

<sup>9</sup> Błędnie zapisane nazwisko Ericha Jaentscha profesora filozofii i psychologii Uniwersytetu Marburskiego, autora teorii o rasowym uwarunkowaniu typów psychicznych.

<sup>10</sup> Moehling, 40.

<sup>11</sup> Archiwum NSDAP, nr T-81, szp. 243, ser. 461, teczka 253-d/57, rama 503 0186.

rzyły warunki do samotnych przemyśleń sytuacji napawającej go-  
goryczą. Wtedy dojrzeła u fryburskiego rektora decyzja, by skończyć  
z fikcją i złożyć rezygnację z urzędu po zakończeniu semestru. Kie-  
dy w lutym 1934 zostanie on wezwany do Karlsruhe z zadaniem  
zmiany dwóch dziekanów mianowanych przez niego jesienią ubie-  
głego roku, jego odpowiedzią będą słowa o rezygnacji wcielone bez-  
pośrednio w czyn.

W niedługim czasie te same środki masowego przekazu, które  
przed rokiem sławiły Heideggera, sławić będą jego następcę jako  
pierwszego narodowego socjalistę pełniącego funkcje rektora na  
Uniwersytecie Fryburskim.

### CZAS RODZĄCY MELANCHOLIĘ

Gdyby naczelną zasadą w etyce była zasada mniejszego zła, na-  
leżałoby oceniać pozytywnie Heideggerowską postawę z roku 1933.  
Za cenę przynależności do partii i przemówieniowych ciepłych słów  
pod adresem narodowego socjalizmu mógł on przeciwstawić się  
w ramach uniwersytetu propagandzie antysemickiej<sup>12</sup>, mógł nomi-  
nować dziekanów z grona uczonych, nie zaś doktrynerów, przeciw-  
działać dewastacji biblioteki uniwersyteckiej, z której chciano usu-  
nąć i spalić dzieła Manna, Freuda czy Marksa, miał wreszcie szer-  
sze możliwości okazywania indywidualnej pomocy młodym naukow-  
com szykanowanym przez hitleryzm.<sup>13</sup> Z perspektywy czasu okazało  
się jednak, że znacznie więcej autorów wypowiadających się na ten  
temat zamiast Heideggerowskich zasług zwykło wspominać artykuł  
z *Der Alemanne* z dnia 3 maja 1933 r. głoszący: „W dniu święta  
narodowego rektor Uniwersytetu Fryburskiego Prof. Dr Martin Hei-  
degger został oficjalnie przyjęty do NSDAP. My narodowi socjaliści  
Fryburga widzimy w tym akcie coś więcej niż zewnętrzne uznanie  
dokonanej rewolucji lub istniejącej równowagi sił. Wiemy, że Mar-  
tin Heidegger w swej walce o przeznaczenie i przyszłość narodu  
niemieckiego stoi w sercu naszego chwalebego ruchu. Wiemy tak-  
że, że nigdy nie okrywał on tajemnicą swych niemieckich idei i że  
przez całe lata czynnie popierał partię Adolfa Hitlera w jej trud-  
nych walkach o istnienie i postęp, że był on zawsze gotowy złożyć  
ofiare za świętą sprawę Niemiec i że narodowi socjaliści nigdy nie  
pukali do jego drzwi na próżno.”<sup>14</sup>

Dziennikarska frazeologia o świętej sprawie i sercu wspaniałego  
ruchu musiała wyglądać groteskowo w kontekście sytuacji późnych

<sup>12</sup> Zob. Beda Aleman, *Heidegger und die Politik*, Merkur, 21 (1967) 969.

<sup>13</sup> Informuje o tym prywatny list dr Medarda Bossa do Moehlinga. Moehling, 35.

<sup>14</sup> *Der Philosoph Heidegger in die NSDAP. Eingetreten*, *Der Alemanne*, (1933)  
3 maja, s. 2.



lat trzydziestych, kiedy to nie pozwolono Heideggerowi wziąć udziału w międzynarodowym kongresie filozoficznym i mimo dwukrotnych próśb Paryża zabroniono mu wyjazdu na kongres kartezjański. Mimo to w przedstawionych bezpośrednio po wojnie ocenach stosunku Heideggera do nazizmu widać wyraźnie wpływy dziennikarskiej pisaniny z lamów *Alemanne*. Z perspektywy czasu okazało się, że intelektualista sądzony bywa przez historię nie tylko za bezpośrednio dokonane czyny, ale również za stworzone okazje do fałszywych interpretacji. Kierując się tą zasadą Kurt Hiller pisał w 1950 r. „Jeśli morderstwo jest barbarzyńskie, to jeszcze bardziej barbarzyńska jest filozoficzna sympatia z mordercą, sympatia wyrażająca się jedynie w mordowaniu praw języka”<sup>15</sup>.

Badając, w jakiej mierze słuszna jest teza, że myśl Heideggera nosi na sobie piętno swastyki, powojenni recenzenci byli przeraźliwie dokładni w analizowaniu postępowania filozofa. Oceniano jego strój i formuły powitania, marginesowe komentarze odnośnie sukcesów armii hitlerowskiej i używanie podczas wykładów terminów z żargonu partyjnego: *Volkemeinschaft*, *Führer*, *Sturm*.<sup>16</sup> Wypomniano mu wszystkie przemówieniowe umizgi z 1934 r. oraz nieobecność na pogrzebie Husserla. Wśród ocen nie brakło opinii programowo tendencyjnych i pseudofaktów. Żona Ernesta Cassirera próbowała w swych pamiętnikach dowodzić antysemityzmu Heideggera.<sup>17</sup> W *Der Spiegel* zamieszczono artykuł o tym, iż zerwał on przyjaźń z K. Jaspersem rzekomo z tej racji, że żona Jaspersa była Żydówką oraz, iż zabronił pisemnie Husserłowi wejścia na teren uniwersytetu.<sup>18</sup> Niektóre z tych zarzutów wycofano później. Córka Husserla, Elżbieta Husserl-Rosenberg wyjaśniła, że nigdy nie słyszała w rozmowach z rodzicami o zakazie wstępu<sup>19</sup>, a redakcja *Der Spiegel* zapytana o dokumentację odpowiedziała, iż być może cała historia została całkowicie wymyślona.<sup>20</sup>

Nie miejsce tu, by wprowadzać Heideggerowskich apologetów czy prokuratorów. Pewne jest, że wiele zarzutów było produktem fantazji autorów. Niewątpliwie jest także, iż po roku 1934 niemiecki filozof decydował się nadal na pewne rozwiązania dyktowane przez kompromis. Z tych ostatnich wypomina mu się często usunięcie z wydania w 1941 r. *Sein und Zeit* dedykacji o przyjaźni z Husserlem i podziwie dla niego. Faktu tego nie zmieniło przedstawione w 1959 r. wyjaśnienie, że od usunięcia dedykacji uzależnione było

<sup>15</sup> *Köpfe und Tröpfe. Profile aus einem Vierteljahrhundert*, Hamburg 1950, 71.

<sup>16</sup> J. P. Faye, *Heidegger et la „revolution“*, *Mémoires*, (1961), nr 3.

<sup>17</sup> T. Cassirer, *Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer*, New York 1950.

<sup>18</sup> *Mitternacht einer Weltnacht*, *Der Spiegel*, (1966) 7 luty, s. 3.

<sup>19</sup> Zob. F. Fédier, *A propos de Heidegger*, *Critique*, 24 (1963, nr 251) 434.

<sup>20</sup> F. Fédier, *Trois attaques contre Heidegger*, *Critique*, 22 (1966) 835.

pozwolenie na kolejne wydanie dzieła. W strumieniu czasu znów milczenie okazuje się cenniejsze niż rezygnacja z całej prawdy i wiele wartości umieścić trzeba wyżej niż łaskawe pozwolenie publikacji.

Trudno uchronić się od cienia przychodzącej melancholii, gdy wśród pozycji literackich opisujących hitlerowskie Niemcy znajduje się parodię Heideggerowskiego języka, potraktowanego jako środek przekazu idei nazizmu<sup>21</sup>, gdy spotyka się wyjaśnienia, w których słynny filozof usprawiedliwia się w stylu sztubaka, że na pogrzebie Husserla nie był z powodu choroby, lub gdy czyta się pełne pesymizmu i frustracji jego listy pisane bezpośrednio po wojnie. Przytoczmy dla przykładu jeden z nich, adresowany do burmistrza Fryburga, a dotyczący konfiskaty mieszkania Heideggera w wyniku represji przeciw pro-hitlerowskim działaczom. Filozof pisał wtedy z goryczą: „W Pańskim piśmie z 9 lipca 1945 r. zostałem zawiadomiony, że mój dom jest przedmiotem konfiskaty, ponieważ byłem członkiem partii. 13 lipca przedstawiciel Zarządu Domów przyszedł do mnie w celu inspekcji. Powiedział on mi [...], że mogę zabrać tylko ubrania, bieliznę i żywność — być może opał. Na me pytanie o los biblioteki odpowiedział, że powinna ona pozostać w domu. Na zastrzeżenie, iż biblioteka jest absolutnie konieczna w mej pracy, odpowiedział, że w przyszłości nie będę wykonywał dotychczasowych zajęć. [...] Dlaczego mam być karany nie tylko przez konfiskatę domu, lecz także przez całkowitą zmianę miejsca pracy; i w dodatku publicznie zniesławiany wobec miasta — tak, powiem nawet — wobec świata? Nigdy nie piastowałem żadnego stanowiska w partii, a nawet nie wykonywałem żadnych funkcji czy to w partii, czy w innych organizacjach. [...] Obecnie zaś we Fryburgu prowadzone jest dochodzenie przeciw mnie oparte na oskarżeniach, których treść i pochodzenie jest mi nieznane. Dochodzenia takie zostały wszczęte dotychczas tylko przeciw wysokim funkcjonariuszom partyjnym. Z ludźmi tymi nie utrzymywałem ani politycznych, ani personalnych kontaktów zarówno podczas mego rektoratu, jak i po rezygnacji. Muszę więc zdecydowanie protestować przeciw łączeniu mnie z nimi”<sup>22</sup>.

Między odczuciem swobody i nieskrępowania pulsującym w Heideggerowskich zapiskach z końca lat dwudziestych i przytoczonymi wyżej wierszami, tchnącymi goryczą, istnieje przepaść ludzkich nastrojów, doświadczeń, wizji. Gdyby ich autor wysłuchiwał rady 75-letniego górala i pozostał w swej alpejskiej filozoficznej pustelni, uniknąłby zapewne krzywdzących, przesadnie krytycznych ocen w je-

<sup>21</sup> G. Grass, *Hundejahre*, Berlin 1963.

<sup>22</sup> List znaleziony w aktach Heideggera przez dr Bossa i udostępniony Moehlingowi. Moehling, 68 n.



sieni życia. Być może przez jakiś czas pisałby jedynie do szuflady; być może osoby uzurpujące sobie monopol formacji intelektualnej krytykowałyby go za brak zaangażowania ideologicznego w świętą sprawę narodowego socjalizmu. Te represje jednak i te formy krytyki mogłyby być empirycznymi sprawdzianami potwierdzającymi tezę, iż między prawdą filozofii a propagandowymi sloganami dyktatorów nie może być rozwiązań pośrednich. Kompromisowe poszukiwanie półśrodków rzadko okazuje się rozwiązaniem trwałym. Na ogół jeśli wśród zmiennych nurtów historii chce się zachować twarz, trzeba w pewnych sytuacjach umieć nadstawić policzek. Gdy zważy się, że główne zarzuty przeciw Heideggerowi były wynikiem nieuzasadnionej krytyki, przyznać trzeba, że głównym błędem popełnionym przez filozofa było to, iż w pewnym etapie przyjmował on wśród ukłonów oklaski, podczas gdy innych policzkowały te same klaszczące dłonie.

Serwowanie *post factum* dobrych rad w oparciu o casus Heideggera nie wydaje się czynnością najbardziej sensowną. Szczegółowe precyzowanie wniosków dotyczących odpowiedzialności uczonego przed historią mogłoby tu trącić moralizatorstwem. Wnioski te są dostatecznie oczywiste dla każdego, kto ma odwagę je wyprowadzić. Można więc jedynie z zadumą snuć refleksje, że ani dorobek naukowy, ani oficjalne nominacje, ani osobiste przekonanie o słuszności wybranych środków nie są czynnikami wystarczającymi do tego, by przyjęte rozwiązanie było obiektywnie, rzeczywiście najlepszym z możliwych. Pewność najlepszego wyboru i marzenia o osiągnięciach, będących wynikiem kompromisów, po zanurzeniu w strumieniu czasu bardzo często rodzą byt zwany melancholią.

Józef Zyciński

## WYZWANIE RZUCONE RACJONALNOŚCI

„Kryzys polityczny, który tak pasjonuje opinię publiczną, jest tylko przejawem znacznie głębszego kryzysu... Zachodzą radykalne przemiany podważające najgłębsze podstawy kultury, rozpada się tkanka społeczna ... Należy (wobec tego) zachować bezstronność, dokładnie analizować sytuację, zrozumieć wyzwanie rzucone kulturze ... To właśnie czyni godną uwagi i przystępnie napisana książka Ladière'a *Les enjeux de la rationalité*. Kompetencja, zarówno w dziedzinie filozofii, jak i w dziedzinie nauk, pozwala autorowi na dokonanie najlepszej diagnozy naszych czasów” — Są to słowa re-

cententa *Le Monde* (z 16—17.10.1977), Jean Lacroix, o nowej książce Ladrière'a.

9—12 lipca 1974 roku odbyło się w Paryżu, zorganizowane przez filozoficzną sekcję UNESCO międzynarodowe kolokwium na temat *Nauka, etyka, estetyka*. Uczestnicy obrad powierzyli Ladrière'owi opracowanie książki, która by dotyczyła tych zagadnień. W ten sposób powstało oryginalne dzieło, inspirowane jedynie przez dyskusje, jakie toczyły się podczas kolokwium. „Opinie wyrażone w tej książce są opiniami jej autora i niekoniecznie zgadzają się z poglądami UNESCO” — czytamy w słowie wprowadzającym.

Ladrière potraktował zlecone sobie zadanie szerzej niż zobowiązywał go do tego temat paryskiego kolokwium. Zresztą najzupełniej słusznie: związki między nauką, etyką i estetyką należy zanalizować w znacznie szerszym kontekście. Dlatego też tematem książki jest wpływ nauki i techniki na kulturę w ogóle.

W pierwszej części autor dokonuje filozoficznej prezentacji współczesnej nauki i techniki. Napisano już na ten temat morze rozpraw, artykułów i książek, rojących się od trywialnych i sloganowych sformułowań. Tu absolutnie nic z tych rzeczy. Ladrière jest filozofem i zjawiska nauki oraz techniki widzi oczami filozofa. Tak np. w refleksjach na temat techniki nie zachwyca się jej spektakularnymi osiągnięciami, lecz rozważa „nie tylko te skutki, które są wynikiem samej technologii, lecz także ową specyficzną kombinację technologii i uprzemysłowienia, jaka się współcześnie urzeczywistnia”. (s. 54). Rozdział o technice jest doskonałą próbką filozofii czy też metodologii techniki.

W dziedzinie filozofii nauki Ladrière jest doświadczonym badaczem, który mógł sobie pozwolić na skrótowe przedstawienie analiz publikowanych uprzednio gdzie indziej (zwłaszcza w książce: *L'articulation du sens*, Ed. du Cerf, 1970).

Autor dochodzi do wniosku, że nauka i technika tworzą dziś pewną super-strukturę, wtopioną w całość współczesności i równocześnie odznaczającą się dużym stopieniem autonomii. Ta super-struktura jest czymś pojęciowym, abstrakcyjnym, ale i bardzo praktycznym, o wielkich możliwościach działania, ma charakter dynamiczny, ewolucyjny; rozwija się przez różnicowanie się i wzrost wewnętrznej złożoności; ale te mechanizmy, które powodują różnicowanie pod-struktur, wiedzą — przez podział funkcji i autoorganizację — do integracji całości. Można nawet mówić o pewnej wewnętrznej „celowości” tkwiącej w tej super-strukturze; jest to „celowość immanentna, nie wychodząca poza samą strukturę. Rzecz ma się tu podobnie jak z prawami przyrody: nie można działać wbrew nim, ale można się nimi posługiwać celem „opanowywania przyrody”. Chcąc wpływać na rozwój systemu nauka-technika nie można zmie-



niać wewnętrznej celowości całej super-struktury — to się po prostu zrobić nie da — można co najwyżej wykorzystywać tę celowość, poznawszy uprzednio logikę jej działania.

Druga część książki (objętościowo największa) stanowi jądro rozważań. W jaki sposób nauka i technika oddziałują na kulturę? Z jednej strony spełniają one funkcje niszczycielskie wobec zastanych struktur, z drugiej strony właśnie dzięki nim przed kulturą odkrywają się nieznane dotychczas możliwości. I znowu, rozważania te łatwo mogłyby stać się tanimi ogólnikami, gdyby nie rutyna (w tym kontekście to słowo brzmi pozytywnie) filozofa, który pod powierzchnionowymi zjawiskami potrafi dostrzec „istotę rzeczy”.

Dopiero na tak szerokim tle autor powraca do tematu paryskiego kolokwium: wpływ przeobrażeń spowodowanych postępowaniem nauki na wartości etyczne i estetyczne. Zatrzymajmy się na chwilę przy zagadnieniach związanych z etyką.

System wartości etycznych zajmuje wyróżnione miejsce w układzie wartości kulturowych. Wartości etyczne są normami działań, modelami zachowań się, regułami wyboru, kryteriami ocen i motywacji. Już z góry można przypuszczać, że istnieje cała sieć układów zwrotnych pomiędzy wartościami etycznymi a postępowaniem naukowo-technicznym. Ale wartości etyczne same stanowią subtelną strukturę. Ladrière zwraca uwagę tylko na niektóre elementy tej struktury: podstawy, konkretne kryteria, motywacje.

Trudno przypuścić — zdaniem Ladrière — by postęp naukowo-techniczny mógł bezpośrednio wpływać na podstawy etyki. „Idzie nie o to, by dopatrywać się, jak nauka i technika ewentualnie modyfikują naturę wolnej woli w jej wysiłku ku autonomii, ale o to, by zbadać, jak one same mogą zostać zreinterpretowane w świetle tego wysiłku” (s. 145). Z jednej strony zasada autonomii woli winna być „idea regulująca” postęp nauki i techniki, z drugiej zaś strony postęp ten winien być rozumiany jako symbol (w znaczeniu przypisywanym temu wyrazowi przez współczesną filozofię) i par excellence miejsce urzeczywistnienia się wolności.

Ani nauka, ani technika nie proponują wprost konkretnych kryteriów etycznych. Ale właśnie dlatego, że nie czynią tego wprost, mogą to robić aż tak sugestywnie. Jest tu aspekt destruktywny: dyskredytowanie norm opartych na przesłankach, które z natury rzeczy nie mogą się wywodzić z naukowo-technicznej superstruktury; ale są także aspekty twórcze: rozszerzenie etyki o dziedziny, do których człowiek zyskuje dostęp dzięki nauce i technice, a co za tym idzie, stworzenie nowych zagadnień etycznych (np. problem „inżynierii genowej”); sugestia nowych wartości (w nowych dziedzinach często nie wystarczy odwoływać się jedynie do dawniej ustalonych wartości, nierzadko nowa sytuacja sama jest już nową war-

tością), a czasem nawet pewne modyfikacje w stosowaniu norm (lepsze zbadanie sytuacji może wykazać, że dotychczas stosowano do niej niewłaściwe normy).

W związku z rozwojem nauki i techniki niewątpliwie w bardzo istotny sposób przesuwają się akcenty motywacyjne. Na przykład motyw w rodzaju „tak zawsze postępowano”, czy „tego wymaga porządek rzeczy”, są tak obce kryteriom skuteczności w nauce i technice, że dla wielu ludzi stają się racjami, by właśnie „tak” nie postępować i by czynić na przekór temu „porządkowi”.

Zwykle naukę i jej jakby przedłużenie — technikę, traktuje się jako jedyną dziedzinę racjonalności. Czy to oznacza, że cała reszta kultury (wraz z etyką i estetyką) znajduje się poza obszarem racjonalnego działania człowieka? Nie. I tu dochodzimy do filozoficznego sedna książki.

„Sukcesy nauki doprowadziły wielu myślicieli, a nawet całe prądy filozoficzne, do postawienia znaku równości pomiędzy nauką a racjonalnością w ogóle. Ale jest to nadużycie. I w gruncie rzeczy zawsze — przynajmniej w podświadomości — za nadużycie to uważano. Uświadomienie sobie ograniczeń nauki i techniki bynajmniej nie oznacza postawienia granicy dla racjonalności. Pole racjonalności rozciąga się daleko poza obszarem kontrolowanym przez naukę oraz technikę i obejmuje różnorodność zjawisk kulturowych, a wśród nich także wartości etyczne i estetyczne. Pojęcie racjonalności jest szersze od zmatematyzowanej empirii i metod technologicznej działalności. Idzie o to, by — właśnie w świetle naukowych osiągnięć — odkryć na nowo „racjonalność poszerzoną” (*raison élargie*), racjonalność obejmującą również i ten „rygor krytyczny”, który może być skuteczny i w dziedzinie spraw związanych z istnieniem w ogóle. Co więcej, należy oczekiwać i dążyć do tego, by właśnie racjonalność z tych obszarów egzystencjalnych, z perspektywy ostatecznej, była „miarą całego poznania, całej działalności, wszystkich dążeń celowych i wszystkich wartości” (s. 194).

Oto wyzwanie, jakie obecna sytuacja rzuca racjonalności.

Książka Ladrière'a sięga do sedna sprawy, daje bardzo głęboką diagnozę najistotniejszych przemian współczesności. Ale trzeba pamiętać, że jest to współczesność niezwykle skomplikowana. Kultura, nauka, technika, etyka, estetyka, warunki społeczne, ekonomiczne ..., ich wzajemne powiązania, sprzężenia, uzależnienia ... tworzą tak niezmiernie złożoną strukturę, że każde wprowadzenie bardziej przejrzystego schematu — co przecież jest niezbędne do przeprowadzenia jakiegokolwiek analizy — musi być dość drastycznym zniekształceniem (uproszczeniem) rzeczywistego obrazu. Taka schematyzacja staje się nieuchronnym mankamentem wszystkich tego typu opracowań.



Dzieło Ladrière'a ma jeszcze inny mankament, którego w zasadzie dałoby się uniknąć: konkluzje autora są całkowicie ogólne, ale przeprowadzone analizy dotyczą w istocie tylko sytuacji panującej w tzw. krajach zachodnich, a w każdym razie z „zachodniej perspektywy”. Lepsza znajomość doświadczeń wschodniej części Europy pozwoliłaby autorowi uniknąć kilku nadmiernych jednak uproszczeń.

Filozofowie wielokrotnie podejmowali próby naprawiania świata w imię swoich przekonań. Książka Ladrière'a nie ma takich ambicji, czyni znacznie pożyteczniejszą (bo konkretną) robotę — spełnia funkcje diagnostyczne. Dobre rozpoznanie jest niezbędnym warunkiem jakiegokolwiek leczenia. Niestety, nie przypuszczam, by filozoficzne rozważania uleczyły świat, w którym żyjemy, ale wiem, że życie we współczesnym świecie bez filozoficznych rozważań dla wielu ludzi byłoby zupełnie niemożliwe.

grudzień 1977 r.

Michał Heller

## UTRACONA JEDNOŚĆ NAUKI

Minęły czasy, kiedy jeden uczony ogarniał cały horyzont myślowy swojej epoki, kiedy działał we wszystkich dziedzinach nauki, na wszystkich frontach poszerzał zakres poznania. Nie ma dzisiaj Arystotelesów, Albertów Wielkich, Galileuszów. Dzisiaj biolog nie rozumie fizyka czy geologa, a żadnego z nich nie pojmuje historyk. Jeszcze gorzej — dziś ekolog nie rozumie zoologa, fizjolog ssaków nie przebija się przez anatomię jamochłonów paleozoicznych. Cała nauka podzielona została na setki pól i poletek uprawianych przez zamknięte grupki, nieomal sekty, wtajemniczonych. Nie ma dziś jedności metodologicznej, bo żadne reguły postulowane przez neopozytywistów i ich następców nie tworzą kodeksu postępowania uczonych. Nie widać żadnych szans na realizację redukcjonistycznych marzeń o przełożeniu całej nauki na język fizyki czy biofizyki. I nikt nie wierzy w strukturalną jedność świata, od cząstek elementarnych poprzez organizmy aż do kultur, odkrywaną przez ogólną teorię systemów.

Coraz mniej rozumiali dla siebie nawzajem, zupełnie niedostępni stają się uczeni dla laików, bo oczywiście nie jest już prawdziwe, a i samo pojęcie prawdy coraz bardziej się w nauce rozmywa. Nie-

produktywni, bo przygniatająca większość współczesnych mikrodyscyplin naukowych pozbawiona jest wszelkiego sensu praktycznego i nie odwołuje się nawet do pozornych uzasadnień ekonomicznych w najdalszej chociażby przyszłości, przeświadczeni o swoim postępnictwie, oddzieleni od laików nieprzekraczalną (albo prawie nieprzekraczalną) barierą stopni i godności uniwersyteckich, bronią się wściekle uczeni przed jakąkolwiek kontrolą spoza świata nauki, a jako serwitut dla społeczeństwa zgadzają się co najwyżej pełnić rolę ekspertów uzurpujących sobie wyłączne prawo moralne do decyzji w kluczowych sprawach ludzkości. Na czym się więc opiera ich autorytet?

Czy uczeni to kapłani naszej epoki? Czy nauka zastępuje dziś wiarę w pojednaniu człowieka z Kosmosem, w uzgodnieniu ludzkiej wielkości i znikomości zarazem? Czy rdzeniem nauki, czy naczelnym impulsem uczonych jest — by użyć określenia Stefana Amsterdamskiego — intencja powiązania w racjonalną całość potocznego doświadczenia ludzkości z tym, co konieczne, ale niezrozumiałe? Że nie jest to zasadnicza intencja wszystkich pracowników nauki, to jasne, bo przecież przytłaczająca większość profesorów zajmuje się drobiazgami niezależnymi od ludzkiego doświadczenia i bez żadnego znaczenia dla istotnych praw Kosmosu, nie dociera do prawdziwej Nauki. Gdy jednak dwudziestu naprawdę wybitnych Amerykanów, z którymi rozmawiał Wiktor Osiatyński\*, potraktował jako mniej więcej reprezentatywną próbkę międzynarodowej społeczności uczonych, widać, że i na tym szczeblu nie jest to reguła uniwersalna. To prawda, że część tych uczonych na pierwszym miejscu wśród motywów swego działania stawia bezinteresowne pragnienie zrozumienia świata, ale czynią tak tylko przyrodnicy (genetyk Paul Berg, fizyk Robert Hofstadter, chemik Linus Pauling). Dla humanistów natomiast (ekonomista John Kenneth Galbraith, socjolog Willis Harman, psycholog Philip Zimbardo) najważniejsze jest działanie wśród ludzi, w świecie. Oczywiście, nie jest tak, by porządek przyrodniczoznawstwa był światem bez wartości, bez wyraźnych opcji aksjologicznych. I nie jest też tak, by przyrodników poprawa świata po prostu nie interesowała. Paul Berg pracuje nad zagadką raka i szczęśliwy będzie, jeśli jego badania chociaż w drobnej części przyczynią się do jej rozwiązania. Ale naprawdę idzie mu o problem życia jako takiego — temu właśnie poświęca całego siebie. Laureata pokojowej nagrody Nobla Linusa Paulinga czy honorowego przewodniczącego klubu zegistów Paula Ehrlicha także trudno posądzać o brak zainteresowania dla spraw ludzkich, bardziej przyziemnych od natury wiązań elektronowych czy genetyki populacyjnej motyli,

\* Wiktor Osiatyński, *Zrozumieć świat*. Czytelnik, Warszawa 1977.



ale obaj zdejmują togi uniwersyteckie, kiedy piszą o problemach współczesności. Występując zaś w roli uczonych, przyrodnicy opowiadają się za episteme, gdy humaniści — o paradoksie — optują za technę.

Wszelako laik, który naukę utrzymuje, czego innego od niej oczekuje niż zaspokojenia częściej być może, a w każdym razie niczym nie uzasadnionej, ciekawości uczonych i czegoś więcej niż autorytatywnych ekspertyz poprawiających jego świat. Ma nadzieję, że mu wreszcie ktoś świat wyjaśni. Na nauce chciałby ufundować swój spokój. Laik bowiem, a wszak gatunek ludzki składa się dziś z samych laików, uwierzył, że nauka jest jego przeznaczeniem. Przeznaczeniem i narzędziem zarazem. Że jedynie w kategoriach nauki może człowiek rzeczywistość poznawać. Że z całego universum rzeczywistości postrzegać można jedynie pewien fragment wyznaczony przez perspektywę biologicznie utrwalonych zmysłów. I że tak, jak dla pierwotniaka pozbawionego wyspecjalizowanych organów zmysłowych cały świat jawi się w kategoriach optimum ekologicznego i zagrożenia, człowiekowi kategorie tworzy język i nauka. I dlatego obowiązkiem nauki jest świat jakoś uporządkować. Słowem — nauka jest organem zmysłowym ludzkości. Ale właśnie nauka jako taka. Nie badania własności chemicznych coraz to nowych sztucznie produkowanych pierwiastków i nie studia nad jądłospisem starożytnych Słowian czy Germanów, nie rak ani jego związek z fenomenem samego życia i nie problem agresywnych instynktów ludzkich, tylko cała nauka — albowiem tylko w całości może nauka udzielić odpowiedzi (albo przynajmniej zarysować jej ramy) na pytania o naturę człowieka i Kosmosu, o relację „ja—świat”. Utraconą jedność nauki pojmuje więc laik współczesny jako jej wiek złoty. I konstruuje utopie pozwalające wierzyć, że to tylko chwilowe wygnanie z raju i że prędzej czy później powrócić do niego się uda. Wszak taka właśnie intencja ożywia i redukcjonizm, i ogólną teorię systemów.

Nauka jednak tym utopijnym programom bynajmniej się nie podporządkowuje. Może nawet coraz więcej w niej sprzeczności, coraz więcej przepaści nie do zasypania, dylematów nie do rozstrzygnięcia, opozycji nie do pogodzenia. A w takim razie jedyną drogą do utopii okazuje się popularyzacja. Skoro bowiem nie sposób całej nauki ogarnąć, skoro nie da się jej z samą sobą uzgodnić, trzeba starać się ją zrozumieć i z jej niespójnych dyscyplin i teorii na własną rękę konstruować światopogląd. Słowem — wkraczamy w erę popularyzacji. A dotyczy to tyleż laików co samych uczonych, bo nikomu nie wystarczy dziś jego własne ograniczone poletko badawcze.

Ale jak popularyzować? To pytanie nabiera coraz większej wagi. Można bowiem przedstawiać same fakty, opisywać same doświad-

czenia. Albo pisać eseje filozoficzne wyrastające tylko korzeniami z teorii naukowych. Można wreszcie pokazać, jak się naukę robi, opowiedzieć o pracy uczonego, ujawnić związek odkryć naukowych z atmosferą kulturalną epoki. I kto ma popularyzować? Sami uczeni, wyspecjalizowani dziennikarze-reportażysty, czy może nieudani naukowcy? Wszak uczeni rzadko tylko potrafią przełożyć swoje abstrakcyjne rozważania na język potoczny. A w dodatku to, co dla nich ważne, nie musi być najważniejsze dla laików, bo dla kultury najcenniejsza jest metaforyczna płodność teorii. Dziennikarze nie pojmują istoty nauki, nie docierają do sedna problemów, przeslizgują się często nad tym, co trudne i nieoczywiste. Nieudani zaś naukowcy pozbawieni są zwykle atutów i uczonych, i dziennikarzy. Na pytania te nie ma i nie może być jednoznacznej odpowiedzi. Ale książka Wiktora Osiatyńskiego wskazuje pewną drogę, rozwiązanie, obok którego nikt, komu się marzy popularyzacja nauki, nie może przejść bez głębszego namysłu.

Bo oto czołówka amerykańskiej — i światowej — nauki prezentuje się czytelnikom sama, jedynie za pośrednictwem popularyzatora sterującego tokiem dyskursu. W znakomicie przeprowadzonych wywiadach uczeni sami mówią o swojej pracy i swoich koncepcjach, przedstawiają to, co dla nich zasadnicze. A że zajmują się sprawami niebanalnymi, natrafia się czytając tę książkę na sprawy naprawdę ciekawe.

Nie sposób tu omawiać wszystkiego. Ale warto wspomnieć o rozmowie z Paulem Bergiem, autorem słynnego apelu o zawieszenie na jakiś czas pewnej kategorii badań z dziedziny tzw. inżynierii genetycznej. Apel wywołał — zwłaszcza wśród laików — ogromne poruszenie i strach przed bliskim już, jak się zdawało, dniem, kiedy człowiek potrafi kontrolować cechy dziedziczne. Apokaliptyczna wizja zaprogramowanej produkcji geniuszy, tyranów, policjantów i niewolników opanowała wyobraźnię ogółu. Tymczasem Berg wyjaśnia, że szło głównie o ryzyko wyprodukowania w laboratoriach niebezpiecznie zjadliwych bakterii, które mogłyby zaatakować ludzi. Zanim natomiast można będzie przy pomocy inżynierii genetycznej decydować o psychicze dzieci, wiele jeszcze mamy lat spokoju. Na razie zaś wiele bardziej niebezpieczna może być socjotechnika. Słynny apel powstał z poczucia odpowiedzialności uczonych wobec świata. Ale nie o odpowiedzialność za ewentualne nadużycie nauki tu idzie — bo przecież producent młotków nie odpowiada za to, że można ich użyć do zabijania — tylko za czystość warsztatu, za bezpieczeństwo samych prac badawczych. Nie fizycy — mówi Berg — ponoszą odpowiedzialność za istnienie broni nuklearnej, tylko politycy. Do fizyków należało jedynie uświadomienie ludzkości, jakie broń ta może mieć konsekwencje.



Peter Rosenthal przeraża czytelników wizją, że każdy nosi w sobie raka. W istocie bowiem wśród rozmaitych kur, myszy, kotów i małp każdy osobnik ma w swym genotypie — a to znaczy, że dziedziczy po swoich rodzicach i przekazuje potomstwu — informacje pozwalające komórce wytworzyć wirusa raka. Innymi słowy — rak, a przynajmniej niektóre jego formy, to potencjał genetyczny organizmu, to coś do zrealizowania przez indywidualum, tak samo jak wzrost, siła fizyczna, wrażliwość tkanki nerwowej. Tyle tylko że ten potencjał jest zazwyczaj zablokowany przez jakieś inne geny. Ale co tę blokadę usuwa, nie wiadomo. I to jest właśnie zasadniczy problem badań nad rakiem. A gdy się rozwiąże zagadkę kontroli organizmu nad funkcjonowaniem blokady pewnych części genotypu, wyjaśni się zarazem zagadkę życia jako takiego. Bo dopiero wówczas można będzie zrozumieć zasady pozwalające tworzyć insulinę tylko w trzustce, mimo że geny decydujące o jej powstawaniu znajdują się w każdej komórce. Innymi słowy — dopiero wtedy można będzie pojąć zasady organizacji żywego organizmu, a nie tylko pojedynczych komórek. Ale rodzi się tu jeszcze inny problem. Skoro bowiem rak to jedna z potencji organizmu, a w jego szkodliwość nie sposób wątpić, to dlaczego dobór naturalny nie dąży do jego eliminacji? Czyżby rakotwórcze geny do czegoś były organizmowi nieodzowne? Czy zatem rak jest nieodłącznym atrybutem życia, przynajmniej u wyższych kręgowców?

Robert Gallo uważa jednak, że rak może mieć charakter infekcyjny. Istotnie, u pewnych, ale tylko nielicznych osobników rozmaitych myszy, małp i człowieka stwierdzono tego samego rakotwórczego wirusa. Sam wirus nie wystarczy zapewne do rozwoju choroby. Do tego potrzeba również osłabienia (może wskutek zmian genetycznych) mechanizmów immunologicznych. Albowiem znane są również rakotwórcze wirusy rozpowszechnione w całym niemal gatunku ludzkim, choć chorobę wywołujące jedynie na ograniczonych obszarach geograficznych, we współdziałaniu z jakimiś nie do końca zidentyfikowanymi czynnikami. Co jednak najbardziej szokujące, to fakt, że owe rakotwórcze wirusy występują w cytoplazmie, a nie w jądrze komórkowym. Jak bowiem może komórka przekazywać informacje zawarte w plazmie, a nie w DNA jądra? A wszakże wzrost nowotworu to nic innego jak przekazywanie informacji genetycznej pojedynczej komórki rakowej komórkom potomnym. Czyżby zatem rewolucja w genetyce?

Karl Pribram omawia swój holograficzny model mózgu. Hologram powstaje, jak wiadomo, z nałożenia wiązki promieniowania spójnego odbitego od jakiegoś obiektu na wiązkę odniesienia. Gdyby zatem mózg ludzki rzeczywiście działał na zasadach analogicznych do holografii, to postrzeganie miałyby charakter tyleż bezpośredniej

percepcji, co konstrukcji przy pomocy kategorii w mózgu zawartych. Faktem jest w każdym razie, że punkt poruszający się po ekranie w sposób najzupełniej przypadkowy postrzegany będzie zawsze jako ruch uporządkowany.

To tylko kilka nazwisk i tylko fragmenty wywiadów. A przecież wśród rozmówców Osiatyńskiego był również Noam Chomsky i Alvin Toffler, ordynator szpitala specjalizującego się w transplantacji serca Norman Shumway i odkrywca chemicznego mechanizmu pamięci Georges Ungar, fizyk Robert Hofstadter i założyciel nastawionego na parapsychologię Instytutu Nauk Noetycznych Edgar Mitchell. Słowem — jest w tej książce co czytać. A że wbrew nadziejom Osiatyńskiego nie ujawnia ona jednolitej struktury nauki, że nie widać z niej związków pomiędzy dyscyplinami i teoriami? Dużo jeszcze trzeba spopularyzować, by ktoś mógł wreszcie tę utraconą jedność dostrzec, by mógł świat na własną rękę i odpowiedzialność, ale w oparciu o naukę, zrekonstruować. Wiele wywiadów trzeba jeszcze przeprowadzić. Ale już widać, że warto.

Antoni Hoffman

## SZTUKA AMATORSKA

Sprawa testamentu Inków, w tajemniczy sposób związanego z dobrze znanym polskim turystom zamkiem w Niedzicy, żyje w świadomości ludzkiej jako popularny temat domysłów, plotek, ludowej legendy. W latach pięćdziesiątych z tym rejonem Podhala łączyło się raczej imię Kostki Napierskiego, później wsunął się na to miejsce testament Inków. Oto odpowiedni materiał dla popołudniówek czy ilustrowanych pism w rodzaju *Perspektyw* czy *Panoramy Północy*. W rzeczy samej temat blahy, niby sensacyjny, ale już trochę wytarty wskutek nadmiernego — dziennikarskiego — używania. Tymczasem i niespodziewanie testament Inków staje się punktem wyjścia rozważań wybitnego pisarza.<sup>1</sup> Co ciekawsze, Jan Józef Szczepański nie pisze o Niedzicy i Inkach w jakiejś przerwie między poważniejszymi pracami, aby dać nieco wytchnienia sobie i czytelnikom. Temat jest, owszem, blahy, ale Szczepański w swojej książeczce porusza problemy dość zasadnicze. Nie można by też powiedzieć, że pojawiła się tu dysproporcja między surowcem, materiałem książki a sferą jej intencji intelektualnych. Nie jest bowiem tak, że Szczepański równie dobrze mógł być się zająć inną,

<sup>1</sup> Jan Józef Szczepański: *Kłpu*, Wyd. Literackie, Kraków 1978.



poważniejszą sprawą. Jeśli dobrze rozumiem zamiar autora *Kipu*, chodziło mu o zbadanie, w jaki sposób trwają legendy, jak powstają mistyfikacje, z jakich potrzeb się biorą, a także — jakiego rodzaju potrzeby duchowe przyczyniają się do trwałości tych konstrukcji.

Na niewielu stronach Szczepański zgromadził sporo przykładów i zadał kilka ważnych pytań. Gdyby próbować ująć problematykę *Kipu* w sposób naśladowujący czynności filozofa, specjalisty od epistemologii, trzeba by przede wszystkim oddzielić od siebie dwie rzeczy. Pierwsza wiąże się z tworzeniem mistyfikacji, z powstawaniem legend, druga zaś z ich rozumieniem, odczytywaniem, z pobłażliwością dla ich sprzecznej wewnętrznie treści, bądź też z surowym, naukowo-weryfikującym wobec nich nastawieniem. Najważniejsze zaś jest, jak się wydaje, to, że Szczepańskiemu w *Kipu* idzie głównie o legendę czy mistyfikację rozumianą dość szczególnie, mianowicie spełniają one funkcję zastępczą w stosunku do bardziej klasycznych, lepiej w kulturze zadomowionych metod i środków wyrazu.

Co bowiem służy talentom ludzkim jako wehikuł utrwalający to, co w ogóle da się utrwalić, a więc myśli, wrażenia, namiętności i zamięłowania? Rzecz jasna, ludzkość dawno już wypracowała alfabet takiego utrwalania, mianowicie kulturę. Mieści się tu sztuka, literatura, a więc obrazy, kompozycje muzyczne, rzeźby, dzieła architektury, poematy, epepeje, także traktaty filozoficzne czy naukowe, mowy polityczne, natchnione kazania, pamiętniki i opowieści o czynach i działaniach wielkich ludzi. Tak dzieje się jednak nie wszędzie, tylko na samych wierzchołkach ludzkiej egzystencji. Alfabet kultury jest w zasadzie instytucją dość demokratyczną, z biegiem wieków i lat coraz bardziej demokratyczną. A jednak nie jest aż tak bardzo dostępny, żeby mógł zaspokoić wszystkie powstające w tym zakresie potrzeby. Tam, gdzie są potrzeby, a brak talentu i umiejętności, brak większego formatu, powstają mistyfikacje, ni-by-dzieła, quasi-kultura. Przykładem może tu być los i pasja Pauliny Czernickiej, która przez wiele lat pracowała nad sporządzeniem falsyfikatów, rzekomych listów Fryderyka Chopina do Delfiny Potockiej. „Kochała muzykę, rozumiała ją głęboko, ale nie umiała uprawiać jej czynnie” — pisze o Czernickiej Szczepański. Nieszczęsna madame Bovary z Jeleniej Góry znalazła rozwiązanie bardzo ryzykowne, bo pasożytnicze: spróbowała wykorzystać dla własnych celów zarysowane już w kulturze kontury i uzupełnić je własną nerwową kreską. Trzeba zresztą powiedzieć, że odniosła pewien sukces, jej apokryfy przez długi czas zaprzętały uwagę fachowców i niefachowców. Tylko że raz zdemaskowane, przegrają całkowicie, nie wytrzymają konkurencji z oryginałami, a w pamięci historyków pozostanie tylko anegdota.



Przypadek Pauliny Czernickiej towarzyszy — jako oddzielny wątek — głównemu tematowi książeczki, testamentowi Inków. Być może, powiada autor, mistyfikację niedzicką powołała do życia za ledwie potrzeba „rozproszenia nudy”, nic więcej. A jednak, rzecz nie jest tak zupełnie prosta. Przede wszystkim, w przeciwieństwie do sprawy Pauliny Czernickiej, którą można rozwiązać całkowicie, nie pozostawiając żadnych wątpliwości, testament Inków jako legenda (choćby nawet fałszywa legenda) jest tworem wyobraźni kolektywnej. Autorem nie jest tu zapewne jedna osoba, znudzona czy rozhisteryzowana, lecz wielu ludzi, trochę tak, jak w zabawie w głuchy telefon. Ma też niedzicka mistyfikacja więcej elementów, więcej węzłków, by pozostać przy definicji kipu. Co prawda nieco bardziej szczegółowa analiza historyczna bezlitośnie obnaża wszystkie braki i absurdalności niedzickiej legendy, wskazuje dziury czasowe sięgające kilkunastu lat, obala podstawowe założenia fikcyjnego testamentu, ale jednak wyobraźnia kolektywna łatwo się nie poddaje. I cóż z tego, zdaje się odpowiadać, że tyle tu niekonsekwencji, legendy przekreślić nie można, sprzeczności tylko uwydatniają jej urok.

Autor i narrator *Kipu* chętnie się na to zgadza, przyjmuje legendę, chociaż ją odrzuca. Brzmi to niedorzecznie, tak jednak właśnie jest, tym bardziej jeśli analizy tego rodzaju mitu dokonuje pisarz, artysta, sam przecież pozostający we władaniu tych samych sił poezjotwórczych, których wytworem jest niedzicki apokryf. Oczywiście, zachodzi tu znaczna różnica „szczebla kultury”, narrator opowieści przemawia z pozycji kogoś, kto sprawnie i z wielkim powodzeniem posługuje się tym niejako profesjonalnym alfabetem kultury, ale nie jest przez to mniej czuły na promieniowanie niższych sfer fantazji. Bo przecież istnieje bliskie pokrewieństwo między niższą fantazją a wyższą wyobraźnią — i to niezależnie od wszelkich zasadniczych odmierności.

Głębsze znaczenie tytułu ujawnia sam Szczepański, gdy mówi: „Żadna *Mahabharata*, żadna *Iliada* nie wypełniła pustki po skruszonej potędze. Cisza nad Sacsahuamán, nad ruinami Imperium Słońca jest ciszą zapomnianych na zawsze nadziei, lęków, zaskwień i uniesień — jest ciszą śmierci. Odczytanie kipu nie przerwałoby tego milczenia. Byłoby zapewne czymś w rodzaju odcyfrowania rachunków zbankrutowanego i zmarłego przed wiekami bankiera, którego fortunę czas rozproszył bez śladu”. A więc testament Inków, lokalna, niedzicka legenda, stanowi jednocześnie jak gdyby pars pro toto w stosunku do kipu, rozumianego jako zapis pewnej kultury. Co prawda kipu nie jest żadną mistyfikacją, lecz dzieli z niedzickim testamentem jedną przynajmniej, ważną właściwość: jest zapisem niemym. Tam, gdzie nie było *Iliady* ani *Mahabharaty*,



trzeba zadowolić się skromnymi węzełkami, które — prawdopodobnie — nie kryją żadnej oszałamiającej tajemnicy. A nawet, paradoksalnie, niedzicka legenda bogatsza jest od niemego kipu, bo coś jednak znaczy, coś opowiada i nawet zdolna jest pobudzić wyobraźnię współczesnego artysty.

Mamy więc do czynienia z tworem dwoistym, gruntownie i fundamentalnie dwoistym. Gdyby niedzicką fantazją zajął się naukowiec, nie zostawiłby pewnie suchej nitki na jej reputacji. A Szczepański wiele suchych nitek jednak zostawia, nie może przecież działać tak zdecydowanie i konsekwentnie przeciw poezji, choćby to była poezja jarmarczna. Przy tym autor *Kipu* wypróbowuje jak gdyby różne metody analizy, które funkcjonują jako narzędzia fantazji i raczej podtrzymują niż obalają legendę. Posługuje się nawet zapisem snu, przytacza też własne wspomnienie, dotyczące zresztą tego samego terenu (leżącego w bliskim sąsiedztwie zamku w Niedzicy). Okazuje się, że w tym wspomnieniu, sięgającym lat nie bardzo dawnych, wcale nie tak łatwo ustalić maść pewnego wierchowca. O ileż trudniej uzgodnić szczegóły związane z testamentem Inków! Nic też dziwnego, że najsurowszy dla niedzickiego mitu będzie przyjaciel narratora, Gordon z uniwersytetu w Essex, który zna się doskonale na tego rodzaju mistyfikacjach.

Szczepański próbuje w pewnym momencie przedstawić własną wersję wydarzeń, przy czym jest to wersja redukcjonistyczna, sprowadzająca niesamowite wydarzenia do rangi zwykłych, domowych anegdot. W myśl tej właśnie, autorskiej wykładni wysłannicy indiańscy okazują się wędrownymi i co roku odwiedzającymi Niedzicę Cyganami, a nasłany morderca, to po prostu niezręczny cyrulik z pobliskiego miasteczka. Czytelnik, który pomimo wszystko łąknie mitu i niezwykłości, nie wybaczyłby zapewne autorowi *Kipu* tej demistyfikacji, gdyby nie fakt, że nawet w postępowaniu burzyelskim postępuje Szczepański bardzo poetycko, pieczołowicie rekonstruuje szczegóły wyimaginowanych zdarzeń; tak czy inaczej zaspokaja potrzebę mityczności. Bo w literaturze nawet burzenie mitu jest poetyckie w swej naturze!

Ale Szczepański w końcu sceptycznie odnosi się do sztuki amatorskiej (nazwijmy tak zjawisko, które znajduje się w centrum uwagi autora *Kipu*: próby zatrzymania czasu, zbudowania wiedzy mitycznej poniżej poziomu kultury, poniżej „*Mahabharaty* i *Iliady*”, z materiału niepewnego i fałszywego, od początku skazonego niesprawdzalnością). Przekonanie to wypowiada jednak nie wprost, posługuje się jeszcze jedną metaforą, którą podsunął mu przychylny zbieg okoliczności. Oto w czasie, kiedy narrator zwiedza raz jeszcze zamek w Niedzicy, starą budowlę opasują rusztowania i dekoracje, wzniesione dla potrzeb filmu (chodziło o źle

bardzo przyjęty film *Mazepa*). Zamek prawdziwy został uzupełniony sztucznym, filmowym zameczyskiem z dykty, dobudowano bastiony, mury i blanki. Otóż na planie metaforycznym filmowa dykta należy do sztuki amatorskiej, tak samo jak testament Inków czy listy Pauliny Czernickiej do Delfiny Potockiej. Szczepański kończy *Kipu* opisem przykrego wypadku: turyści po oglądnięciu prawdziwego zamku zapragnęli zapoznać się też z warownią z dykty. Biegali po nietrwałych murach, robili sobie zdjęcia; prowizoryczna konstrukcja załamała się, kilka czy kilkanaście osób doznało obrażeń.

Niezależnie od przebiegu rzeczywistych wydarzeń, od karettek pogotowia, odwożących do szpitala rannych, wynika stąd pewien wniosek dla tej linii rozważań, którą prowadził w *Kipu* Szczepański: konstrukcje sztuki amatorskiej (czytaj: pociągające nawet i poetyckie mistyfikacje) są niepewne, nie można na nich polegać, gdyż zawala się prędzej czy później, w sensie dosłownym czy przenośnym.

Zakończenie *Kipu* jest więc jednoznaczne, w przeciwieństwie do wcześniejszego rytmu analizy. Wcześniej bowiem mieliśmy do czynienia raczej z pewnego rodzaju falowaniem, następowaniem po sobie wiary i niewiary w niedzicką legendę. Nim nastąpiło jasne w swej wymowie zakończenie, ważyły się szale krytycyzmu i poetyckiego przyzwolenia na ładne kłamstwo (dołączone do *Kipu* rozdziały, oznaczone jako *Spotkania*, mówią o tym samym: o nieprzyleganiu mitu do konkretnego życiowego). Na co dzień — zdaje się — skłonni jesteśmy uznawać dwoistość różnego rodzaju mitów, na przemian wierzymy im i odrzucamy je. Szczepański jednak nie poprzestaje na tym. Okreźną drogą, chytrze i poetycko opowiada się po stronie prawdy. A wydawało się, że to taka błaha książeczka!

Adam Zagajewski

MICHAŁ STRZEMSKI

## Z ZAGADNIENŃ PSEUDOFILOZOFII NIEPROFESJONALISTÓW

### CELOWOŚĆ I SYMETRIA

Celowość w naturze. Jej istnienie bywa często podawane w wątpliwość.

Wątpliwość ta budzi się zawsze, gdy zagadnienie celowości rozpatrujemy w oderwaniu od ogółu zjawisk naturalnych, ujętych w ściśle zdefiniowane tzw. prawa.



Bardzo naiwne obalanie przekonania o istnieniu celowości przemawia bardzo silnie do ludzi bardzo naiwnych.

Ciekawe, że uczeni, obalający tezę o istnieniu celowości w naturze, uznają za dogmat tezę o istnieniu symetrii w biologii.

Poszukajmy więc idealnie symetrycznego liścia i człowieka o całkowicie jednakowych dwóch połowach twarzy (prawej i lewej).

Zastanawiając się nad obiema tezami, tezą o celowości w naturze i tezą o symetrii w biologii, możemy dojść do wniosku, że szanse ich udowodnienia, względnie obalenia, są bardzo zbliżone.

Chyba jednak obie tezy są jednakowo słuszne. Chodzi tylko o to, żeby tezy o „istnieniu” zamienić na tezy o „tendencji”.

### BEZ AUTORA

Bardzo nie lubię notatek bibliograficznych typu: „Bez autora. Roku i miejsca wydania nie podano”.

Wiadomo, że wchodzi tu w grę tylko formalna nieścisłość. Każdy wie, że dzieło bez autora nie powstało. Że autora po prostu nie podano (tak, jak miejsca i roku wydania). Że autor pozostał anonimowy. Ale po co ta nieścisłość?

Znając przebieg powstawania publikacji, nie mamy nigdy wątpliwości, że musi ona mieć autora, pojedynczego lub zbiorowego.

Autora musi mieć także obraz, rzeźba, budowla itd.

Osobiście najtrudniej byłoby mi uwierzyć, że świat może nie mieć autora.

### CZŁOWIEK W WIELU EGZEMPLARZACH

Zdarzają się tzw. uczeni, którzy — entuzjastycznie się tzw. inżynierią genetyczną — pieją z zachwytem na samą myśl o możliwości produkowania z komórek dowolnego człowieka jego absolutnych, zwierciadlanych analogów w dowolnej ilości. Takich, jakby jednorodnych „polibliźniaków”, ale jeszcze bardziej jednakowych. Takich, które nie zasługiwałyby na miano osób, tylko raczej na miano osobników, czy wręcz egzemplarzy.

Podobno takie egzemplarze mają być doskonalsze od naturalnych bliźniaków. Naturalne bliźniaki różnicują się z biegiem czasu. Wystarczy, żeby jeden chodził zawsze po lewej stronie drugiego i odwrotnie, a już następuje ich zróżnicowanie, nawet duchowe. Inżynierskim bliźniakom ma to nie grozić. Przynajmniej w ramach przyjętych założeń, które jednak chyba nie muszą się sprawdzić (nie wierzymy nigdy racjonalistom, bo oni nie bywają realistami).

Trafiają się na świecie ludzie pojedynczo czyli samotnie urodzeni, którzy odczuwają brak bliźniaka. Jest to zjawisko psychologicznie

łatwo wytłumaczalne. Jakoś nie słyhać jednak o ludziach pragnących mieć tłumi „dublerów”. Byłoby to chyba zjawisko niezrozumiałe, patologiczne i reprezentujące Wielką Ideę Wielkiego Samogwałtu.

A właściwie komu byłoby potrzebne niezliczone mrowie jednakowych ludzi? ..Czyli komu miałyby się przydać jeden człowiek w wielu egzemplarzach? Tylko w ustroju niewolniczym oraz w warunkach rozwiniętego kanibalizmu znalazłoby to jakieś logiczne uzasadnienie. Dzisiaj antropologiczne propozycje inżynierii genetycznej powinny natrafić na próżnię społeczno-ekonomiczną.

Zresztą na optymizm inżynierów genetycznych trzeba patrzeć optymistycznie, tj. przypuszczać, że ich koncepcje spalą na panewce. Znajdą może zastosowanie w fito- i zootechnice, ale załamią się na terenie antropotechniki.

A więc żywimy nadzieję, że Homo sapiens nie przeobrazą się nigdy w Homo uniformis.

## NANIBIA

Mówiło się i pisało niejednokrotnie, że słynna podlubelska Rzeczypospolita Babińska z XVI w. parodiowała szlachecką tytułomanię. Nie ulega chyba wątpliwości, że m.in. miała ona i to na celu. Ale jednak chyba nie na tym wyczerpywała się treść parodii. Jej ostrze skierowane było głównie przeciwko wszystkiemu, co istniało „na niby”. Właśnie to „na niby” ukazywało się w pełnym świetle na tle skrajnej sprzeczności pomiędzy istotą urzędów, a kwalifikacjami urzędników.

Śmieszność tytułów dygnitarzy babińskich, wynikająca z konfrontacji ich umiejętności i zajmowanych przez nich stanowisk, nie mogła być celem samym w sobie. Ładunek komizmu zawarty w takiej konfrontacji wystarczyłby na dwie czy trzy zakrapiane biesiady, poświęcone obmowie sąsiadów. A więc taki ograniczony w swym sensie dowcip babiński byłby nie tylko merytorycznie płytki, ale i „chronologicznie krótki”. Jego trwałość wy pływała stąd, że wymieniona konfrontacja uwypuklała skutecznie „nanibizm”. A „nanibizm” stanowi już niewyczerpane, ciągle odnawiające się źródło nieustającego gorzkiego śmiechu.

Dobry żart tynfa wart. A Rzeczypospolita Babińska, czyli — mówiąc językiem bardziej współczesnym — Nanibia, godna była sporych nakładów finansowych. Wprawdzie fikcyjność resortów chroniła ją od wszechstronnego działania Prawa Parkinsona, ale o unikaniu uroczystych obchodów i bankietów nie mogło być mowy. Panowie sędziowie i gospodarze — Piotr Kaszowski i Stanisław Pszonka nie żalowali grosza na wymyślne potrawy, tudzież miody i wę-



grzyny, dla uczczenia licznych urzędów oraz nominacji i awansów. Zwłaszcza wobec angażowania się w imprezę babińską ówczesnego kwiatu literatury polskiej.

## PRZESADA

Dzieje nieszczęść ludzkości to przede wszystkim dzieje przesady. Jedne społeczeństwa niszczył przesadny despotyzm władzy. Inne prowadził do ruiny przesadny jej liberalizm. Źródłem wielu cierpień była przesadna surowość obyczajów. Katastrofalne skutki pociągnęła za sobą ich przesadna rozwiąłość. Zarówno jednostki, jak i całe społeczeństwa ginęły często na skutek przesadnej odwagi lub przesadnego tchórzostwa. Pospolitym wynikiem przesadnego przywiązania do życia jest zanik moralności, podczas gdy rezultatem przesadnej pogardy śmierci bywa z reguły absurd. Przesadne ambicje zawierają w sobie pierwiastek zbrodni. Przesadny brak ambicji jest często równoznaczny z paraliżem psychicznym. Przesadną zachłanność można traktować jako antyspołeczną przestępczość. Przesadna bezinteresowność sprowadza do zera możliwości czynienia dobra przez altruistę i może go po prostu przedwcześnie zgubić (stwarzając przy tym rozmaite głupie sytuacje).

Czy rezultaty przesadnej nienawiści warto komentować?

Podobno tylko miłość nie musi mieć granic, a więc tym samym nie może być przesadna. Ale nigdy nie powinna być przesadnie ślepa. Przesadnie ślepa miłość bywa często szkodliwa i absurdalna.

Przesada to jednak integralny składnik psychiki ludzkiej. To cecha człowieka związana ściśle z jego naturą. Dziejom ludzkości zawsze będzie ona towarzyszyć. Chodzi tylko o to, żeby ją zredukować do znośnych rozmiarów. Racjonalizacja poczynań ludzkich sprowadza się do temperowania przesady w rozwoju dążeń i tendencji.

Przypominają mi się słowa pewnego Żyda, lekarza z Wiednia (później z Puław) dr Friedhofera. „Proszę Pana! W poglądach każdego człowieka mieści się zawsze jakaś racja. Bywa jej mniej lub więcej, ale nigdy nie jest ona pełna. Uznanie czyjejś, własnej czy cudzej racji za pełną rację, stanowi zawsze przesadę. Nawet Hitler mógł mieć kiedyś trochę racji. Tylko, że on pobił rekord przesady”.

Michał Strzemiński

FULTON J. SHEEN

## MODLITWA I ROZMYŚLANIE

Nasze czasy są zapewne najbardziej gadatliwą epoką w dziejach świata.\* Nie tylko dlatego, że mamy więcej mechanicznych środków przekazu, ale także stąd, że mało jest w naszych umysłach treści, które by nie napłynęły z zewnątrz i wobec tego komunikowanie się z ludźmi wydaje się nam tak niezbędne. A w rezultacie mówienie staje się bóstwem jako środek rozwiązywania wszelkich problemów. Wzywa się nawet młodzież, która nie zetknęła się jeszcze z filozofią praw człowieka, aby rozstrzygała problemy świata w „postępowych” klasach szkolnych. Słuchaczy brakuje, chociaż św. Paweł mówi nam, że „wiara przychodzi ze słuchania”. Gdyby ciała większości z nas były tak niedokarmione jak umysły, prędko uległyby głodowej śmierci. Superaktywność oraz zamiłowanie do hałasu i paplaniny cechują naszą epokę, bo są dla współczesnego człowieka kompensacją jego głębokiej niewiary w siebie. Dzisiejszy Amerykanin, nie widząc jasno kim jest, próbuje się afirmować przez to, co robi; aktywność wzrasta proporcjonalnie do niepokoju. Oczekujący ojcowie krążą jak zwierzęta w klatce w poczekalniach szpitali położniczych. Bujający fotel to, jak ktoś orzekł, wynalazek typowo amerykański; pozwala człowiekowi wypoczywać niespokojnie, siedzieć a jednak się ruszać. W czasach prawdziwie chrześcijańskiej cywilizacji motorem aktywności człowieka było jego ciało — pracował, żeby jeść. W dobie po-chrześcijańskiej tym motorem jest mentalność — człowiek pracuje, żeby przestać myśleć. Zewnętrzna konieczność pracy jest mniej wymagająca i okrutna niż przymus wewnętrzny, żeby pracą „zameczyć” swój niepokój. Człowiek trwa w jałowej ruchliwości częściowo po to, by uniknąć postawienia sobie dwóch pytań: „Dlaczego tu jestem?” i „Dokąd idę?”

Z powodu owego wewnętrznego chaosu chciałby naokoło siebie wszystko ujednoczyć. Straciwszy wewnętrzną spójność, pły-

\* Fragment książki *Lift Up Your Heart — A Guide to Spiritual Peace*, Image Books Edition 1955.



nącą ze zjednoczenia z Bogiem, próbuje to wyrównać szukając z wewnętrznej jedności z innymi ludźmi w kolektywie [...]

Ten, kto żyje w bliskości z Bogiem, nie troszczy się o to, czy jest podobny do wszystkich naokoło, ale utrata jedności z Bóstwem rodzi lęk przed samotnością. Taki człowiek żywi nadzieję (złudną), że poczuje się bezpieczniejszy przez podobieństwo z innymi.

Utrata wewnętrznego spokoju pociąga inny jeszcze skutek: zastępowanie jakości ilością. Straciwszy Łaskę — tę jakość duszy, która ją upodobiła do Boga — próbuje się to wyrównać czcząc ilość. I tak chlubimy się tym, co „największe”, „najwyższe”, „najrozleglejsze”. Największy uniwersytet uchodzi za najlepszy uniwersytet. Wychowawców przestaje interesować odkrywanie prawdy, która jednoczy, ubiegają się tylko o kolosalne nagromadzenie nie powiązanych ze sobą faktów. Jak powiedział Pliniusz: „Niezdolni do uczynienia naszych walorów pięknymi, czynimy je olbrzymimi”. Wielkość naszej cywilizacji mierzy się niekiedy według nowojorskich wież Babel, prawie przebijających niebo; zapominamy, że Egipt wznosił swoje największe piramidy w erze poprzedzającej upadek.

Wreszcie, kiedy dusza ubożeje z braku podobieństwa do Boga, ciało szuka kompensacji w przesadnym zbytku i wszelkim demonstrowaniu siebie. Wewnętrzną nagość ma zrównoważyć wyszukany strój. Chłopak bogaty może się ubierać biednie i nadal będzie znany jako bogaty; biedny chłopak, chcący uchodzić za bogatego, musi pozorować to wyglądem. Prawdziwie mądry człowiek nie potrzebuje opowiadać o wszystkich książkach, jakie przeczytał, jego kultura nie w tym się przejawia; ale początkujący student, chcący uchodzić za intelektualistę, musi wtrącać w rozmowie: „Co? Nie czytałeś tego?”. Tak samo jest w życiu duchowym — dusza, która się przyobekła w Chrystusa, nie potrzebuje odprawiać modłów na rynku, jak faryzeusze chcący zademonstrować swą pobożność. W każdej dziedzinie temu, kto się popisuje, brak właśnie tej zalety, którą tak gorliwie stara się ujawnić. Miłośnicy reklamy to zawsze ludzie, którzy nie chcą nikomu zdradzić, czym naprawdę są, muszą zachwalać swoje mityczne „ja”. Gdyby tym wygłodniałym duszom powiedzieć, że przecież nie zabiorą ze sobą swych różnorodnych masek i pozorów, odgadujemy ich odpowiedź: „Tak? Ależ my nie odejdziemy!” Ich „aktorstwo” z czasem stało się dla nich cenniejsze od wszelkiej prawdy i od wszelkiej rzeczywistości.

Żadna ludzka istota nie jest szczęśliwa, gdy jest do tego stopnia zwrócona na zewnątrz, jak większość ludzi dzisiejszych. Każdy pragnie spokoju ducha, wiedząc, że nie może być szczęśliwy na zewnątrz, jeśli nie jest szczęśliwy we własnym wnętrzu. Jak powiedział pewien Chińczyk: „Amerykanie nie są szczęśliwi: za wiele



się śmieją”. Być może widział milion fotografii ludzi u nas śmiejących się bez żadnego powodu — poza niewesołą potrzebą stworzenia iluzji, że są w dobrym humorze.

Ale od analizy tego naszego przesadnego „uzewnętrzniania się” ważniejsza jest kuracja: nikt bowiem nie może być szczęśliwy przy takim pozerstwie. Nawijając znów do Ewangelii, widzimy, że nasz Boski Mistrz ostrzega przed takimi formami fałszywego pokoju, przed standardowym przystosowaniem się do świata. Powiedział: „Jeżeli was świat nienawidzi, wiedźcie, że mnie pierwej znienawidził. Gdybyście byli ze świata, świat by was miłował jako swoją własność. Ale ponieważ nie jesteście ze świata, bo ja was wybrałem sobie ze świata, dlatego was świat nienawidzi” (J 15, 18—19). Przed maniackim zamilowaniem do tego, co kolosalne ostrzegł nas w przypowieści o człowieku, który budował coraz większe i większe spichrze — po to tylko, by usłyszeć od anioła, że tej oto nocy przyjdzie mu rozstać się z życiem. Pan nasz przestrzegał też przed gorączkową aktywnością, kiedy powiedział Marcie, że zbyt wielu rzeczami się zajmuje. Owej nocy, gdy cierpiał w Ogrójcu, zganił Piotra, że ucieka się do czynu zamiast do modlitwy, ponieważ zamiast czuć z Nim godzinę w ciszy, chwycił za miecz. Ostrzeżeń nam nie brakło — ale nie jest wykluczone, że ci, którzy dziś się uważają za sługi Boże, niekiedy tak są pochłonięci swoimi planami dotyczącymi Królestwa Bożego, że zapominają o samym Królestwie Bożym.

Wszelkie te „uzewnętrzniania się” to znaki, że próbujemy uciec od Boga i od uprawy własnego wnętrza. Sam fakt, że ktoś się czuje zaniepokojony, gdy wkoło niego ustaje hałas i ruch, dowodzi, że to uciekinier od własnego prawdziwego ja. Zamilowania stadne, namiętna potrzeba gubienia się w tłumie, chęć utożsamiania się z tempem nowojorskim czy hollywoodzkim — to wymowne świadectwa, że szuka się ucieczki od własnego wnętrza, choć tam jedynie można znaleźć prawdziwą radość.

Jeden z najpotężniejszych środków przewyciężenia „eksternalizacji” życia, to szukać podpory w modlitwie i w medytacji. Ale niektórzy na pierwszą wzmiankę o modlitwie odpowiadają z miejsca: „Modlitwa nic nie pomaga”. W pewnych wypadkach jest w tym twierdzeniu element prawdy: nie teologicznej ale psychologicznej. Gdy je wygłaszają ludzie nieskłonni do poskromienia swej zmysłowości, ujęcia w karby cielesnych apetytów, wtedy zdanie: „Modlić się, to nic nie pomaga” jest prawdziwe — ale tylko w stosunku do nich. Ich modlitwy są bezskuteczne nie dlatego, że Bóg nie chce ich wysłuchać, ale stąd, iż sami odrzucają pierwszy warunek modlitwy, a mianowicie pragnienie skorygowania własnej natury zgodnie z prawem Bożym. Modlitewna prośba o pomoc, aby była skuteczna, musi



wyrażać uczciwe pragnienie, aby przemiana wewnętrzna w nas nastąpiła, a w tym pragnieniu nie możemy stawiać żadnych ograniczeń czy warunków. Jeśli modlimy się o uwolnienie od alkoholizmu, ale jednocześnie nie zgadzamy się przestać pić, fakt ten dowodzi, że nie modliliśmy się naprawdę. Podobnie człowiek, który modli się o uwolnienie się od seksualnych perwersji i nadużyć — a tegoż dnia świadomie naraża się na okazje do nich — zniszczył skuteczność modlitwy przez „ale”, którego się nie wyrzekł. Wszelka modlitwa zakłada akt woli, pragnienie poprawy, gotowość do ofiary, bo modlitwa nie jest czymś biernym, ale bardzo aktywną współpracą między duszą a Bogiem. Gdy wola nie działa, nasze modlitwy to tylko wyliczanie rzeczy, które byśmy chcieli otrzymać od Boga, bez żądań z Jego strony, bez kosztów wysiłku i postanowienia poprawy. Modlitwa jest dynamiczna, ale tylko wtedy, gdy współpracujemy z Bogiem, poddając się Mu. Kto decyduje się na modlitwę, aby się wyrwać z niewoli cielesnych przyjemności, musi być przygotowany, i to w każdym elemencie swojej istoty, na spożytkowanie siły, której Bóg mu udzieli, na pracę bez zastrzeżeń dla całkowitego wyzwolenia się od grzechu. W stosunkach z ludźmi bywa możliwe „zjeść ciastko i zachować je”, ale z Bogiem to niepodobieństwo.

Niekiedy — nawet jeśli wola działa — modlitwa zdaje się bezwartościowa, ponieważ przystępujemy do Boga z wolą rozdarta wewnątrz. Pragniemy Go, ale pragniemy także czegoś innego, co się z Nim nie daje pogodzić. Domagamy się jakby zawieszenia praw uniwersalnych tak, aby dał On nam doskonałą wiarę i ufność, gdy tymczasem połowę naszej ufności pokładamy w czymś innym. W takim wypadku zaciskamy i chowamy jedną rękę, przytrzymując w niej coś, co nas wynagrodzi, jeśli Bóg miał nas zawieść. Przygotowujemy sobie zastępczą asekurację na wypadek, jeśli On się nie zjawi — coś takiego, jak rachunek bankowy, gdy jednocześnie modlimy się, by nami kierowała Opatrzność Boża. Ludzkie przyjaźnie często się zrywają przez brak całkowitego, bez zastrzeżeń zaufania; a Przyjaźń Boska także nie obsypie nas wszystkimi swoimi darami, jeśli zabraknie w nas całkowitej ufności. Wiara musi poprzedzać skuteczną modlitwę. [...]

Zwierzęta nie potrzebują modlitwy — żadne z nich nie posiada ludzkiej zdolności samotranscendencji, wychodzenia poza siebie. Człowiek to jedyny stwór w świecie, który może stać się czymś więcej niż jest, jeżeli z wolnego wyboru chce wzrastać. Taki człowiek, który się chełpi, że jest własnym swoim stwórcą, nie potrzebuje nigdy uznawać zależności od Boga; taki, który twierdzi, że nigdy nie zrobił nic złego, nie potrzebuje Zbawcy. Zanim tego rodzaju egotyści będą mogli się modlić, ich samolubstwo musi ulec skorygowaniu. Wielu tego odmawia — nie z lęku, czym się staną,



jeśli to zrobią, ale dlatego, że nie mogą się zdobyć na kapitulację, której muszą dokonać zanim będą mogli być podniesieni na wyższy poziom pokoju i radości.

Zawsze musi istnieć współzależność między darem, a tym, kto go przyjmuje — nie ma sensu obdarzać kogoś skarbem, którego on nie spożytkuje. Ojciec nie da chłopcu bez talentu skrzypiec Stradivariusa. Również Bóg nie da egocentrykom tych darów, i mocy, i energii, których oni wcale nie mają zamiaru spożytkować do przemiany własnego życia i duszy.

Niektórzy ludzie wysuwają obiekcję; ponieważ Wola Boża zawsze się spełni, więc wszystko jedno czy się modlimy, czy nie; to tak, jakby ktoś powiedział: „Memu przyjacielowi albo się polepszy albo pogorszy; czy to coś pomoże wezwać doktora i dawać lekarstwa?” W porządku natury wiedza medyczna bierze pod uwagę biologiczne czynniki w obrębie chorego ciała; w porządku duchowym Wola Boża uwzględnia nasze pragnienie poprawy.

To prawda, że Bóg w odpowiedzi na modlitwę nie uczyni czegoś, czego nie chciał zrobić, tylko dlatego, że o to poprosiliśmy; ale uczyni coś, czego bez naszej modlitwy nie uczyniłby. Bóg nie sprawi, żeby słońce świeciło przez brudną szybę — ale słońce będzie świecić, jeżeli okno jest czyste. Bóg nie zrobi tego, co możemy doskonale zrobić sami; nie sprawi, żeby żniwo rosło, jeśli nie zasialiśmy. Żyjemy w świecie uwarunkowanym — jeżeli chcemy osiągnąć zamierzony cel, musimy przejść drogę wiodącą przez jego przyczyny. Jeżeli chłopak studiuje, nauczy się, jeżeli potrze zapałkę, ta zapali się. W porządku duchowym mamy słowa Pana Naszego: „Proście, a będzie wam dane, szukajcie a znajdziecie, kołaczcie a otworzą wam” (Mat 7, 7). Ale Boską pomoc trzeba nam przygotować przez prośby i przez szukanie i przez kołatanie. Miliony łask zwisają z nieba na jedwabnych niciach, a modlitwa to miecz, który te nici przetnie. „Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy, wejdę do niego i będę z nim wieczerzał a on ze mną (Ap 3, 20).

Ten tekst odwraca porządek, który wielu wydaje się regułą modlitwy. Sądzą, że gdy się modlą, naciskają dzwonek u drzwi Boga, żeby Go poprosić o jakąś łaskę. A w rzeczywistości to On naciska dzwonek: „Ja stoję u drzwi i kołaczę”. Bóg mógłby uczynić o wiele więcej dla każdej duszy, gdyby była bardziej na to otwarta — zawodzi zawsze ten przyjmujący. Stacje nadawcze chcą przekazać swój program do mieszkań, lecz nie osiągną tego, jeśli słuchacz nie nastawi na nie odbiornika. [...]

Istotą modlitwy nie jest wysiłek, żeby skłonić Boga do obdarowania nas — podobnie jak nie jest to podstawą zdrowej ludzkiej przyjaźni — niemniej istnieje uprawniona modlitwa prośby. Bóg ma



dwa rodzaje darów: te, które zsyła nam bez względu, czy prosimy o nie czy nie, ale również i takie, których warunkiem jest modlitwa. Pierwszy rodzaj przypomina to wszystko, co dziecko otrzymuje w rodzinie — pożywienie, ubranie, dach nad głową, opieka, troskliwe czuwanie. Te dary otrzymuje każde dziecko, czy prosi o nie czy nie. Ale są też inne, które zależą od pragnień dziecka. Ojciec może bardzo chcieć posłać syna na uniwersytet, lecz jeśli chłopak nie chce się uczyć, albo staje się przestępcą, dar zamierzony przez ojca nigdy nie zostanie zrealizowany. Nie dlatego, żeby ojciec wycofał dar, ale stąd, że syn go uniemożliwił. O pierwszym rodzaju darów nasz Błogosławiony Pan powiedział, że Ojciec „zsyła deszcz na sprawiedliwych i na niesprawiedliwych (Mt 5, 45). A o drugim: „proście a będzie wam dane”. [...]

Pan nasz nigdy nie obiecał swoim Apostołom bezpieczeństwa. Obiecał prześladowanie: Będziecie zmienawidzeni dla imienia Mego. Nie obiecał im zdrowia ani wygody. Obiecał siłę do znoszenia prób. Św. Paweł modlił się, żeby cierń z jego ciała — jakiś rodzaj cierpienia — był usunięty. Trzy razy powtarzał tę prośbę, lecz nie została spełniona, a jednak otrzymał odpowiedź: „Wystarczy ci Mojej łaski”. I tak, choć choroba trwała, św. Paweł nie zbuntował się przeciw Bogu, który go nie uleczył, natomiast powiedział: „Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa. Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa, albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12; 9—19).

Mała dziewczynka modliła się o tysiąc lalek na Gwiazdkę. Jej niewierzący ojciec powiedział w dzień wili: „No cóż? Pan Bóg nie odpowiedział ci jakoś na modlitwy”. A ona na to: „I owszem, odpowiedział. Pan Bóg powiedział nie”. To była pokorna zgoda na Jego wolę kogoś prawdziwie wierzącego. Trzej młodzieńcy w piecu ognistym, skazani na śmierć, ponieważ nie chcieli pokłonić się fałszywemu bóstwu Nabuchodonozora, modlili się, żeby Bóg ich wyzwolił — ale byli też gotowi przyjąć Jego wolę jakakolwiek ona będzie. Ich modlitwa tak się kończyła: „Jeżeli nasz Bóg, któremu służymy, zechce nas wybawić z rozpalonego pieca, może nas wyratować z twej ręki, królu. Jeżeli zaś nie, wiedz królu, że nie będziemy czcić twego boga, ani oddawać pokłonu złotemu posagowi, który uczyniłeś.” (Dan 3; 17—18).

Wyższą formę modlitwy niż prośba — oraz potężny środek przeciw eksternalizacji życia — stanowi rozmyślanie. Modlitwa myślna, medytacja, trochę przypomina sen na jawie czy marzenie, ale z dwiema ważnymi różnicami: w medytacji nie skupiamy się na świecie czy na nas samych, ale na Bogu. I bynajmniej nie posługujemy się



wyobraźnią dla budowania zamków na lodzie, ale używamy woli, aby czynić postanowienia, które nas zbliżą do jednego z mieszkań w domu Ojca. Modlitwa myślna jest doskonalszym aktem duchowym niż „odmawianie paciery”; można ją porównać do postawy dziecka, które przybiega do matki mówiąc: „Nie powiem ani słowa, jeśli tylko pozwolisz mi tu zostać i patrzeć na ciebie”. Albo, jak pewien żołnierz powiedział kiedyś proboszczowi z Ars: „Po prostu stoję tu przed tabernaculum. On patrzy na mnie, a ja na Niego.” Medytacja pozwala nam zawiesić świadomą walkę z zewnętrznymi roztargnieniami dzięki wewnętrznemu poczuciu obecności Boga. Zamyka świat za drzwiami, a wewnątrz przyjmuje Ducha. Poddaje własną wolę potężnemu naporowi Woli Bożej. Zwraca reflektor boskiej Prawdy na nasze sposoby myślenia, działania i mówienia, aby jej światło przebiło się przez złoza naszego zakłamania i egotyizmu. Pozywa nas przed Sąd Boskiej Sprawiedliwości, abyśmy mogli ujrzeć siebie, jakimi naprawdę jesteśmy, a nie takimi, jak chętnie sobie siebie wyobrażamy. Ucisza nasze ego z jego hałaśliwymi żądaniem po to, by mogło usłyszeć życzenia Bożego Serca. Posługuje się naszymi władzami umysłowymi nie po to, by roztrząsać sprawy odległe od Boga, ale by pobudzić wolę do doskonalszego zastosowania się do Jego Woli. Zaszczepia prawdziwie naukową postawę wobec Boga jako Prawdy, uwalniając nas od uprzedzeń i skrzywień umysłowych, po to, abyśmy mogli pozbyć się wszelkiego „myślenia według własnych życzeń”. Usuwa z naszego życia sprawy, które mogą przeszkadzać zjednoczeniu z Bogiem i umacnia nasze pragnienie, żeby wszystko, co dobrego robimy, było na Jego cześć i chwałę. Odwraca nasze spojrzenie od nurtu zmiennego życia i przypomina nam, czym jesteśmy jako byty stworzone oraz zależność wszystkiego od Boga jako Stwórcy, utrzymującego wszystko z chwili na chwilę w istnieniu, i jako Zbawcy. Rozmyślanie nie jest prośbą w sensie wykorzystywania Boga lub żądania czegoś od Niego, ale raczej poddaniem się i prośbą, aby Bóg zechciał się nami posługiwać.

Rozmyślanie ma dwie fazy — oderwanie się od myśli światowych i skupienie się na Naturze Boga i Jego Wcielonego Syna, Jezusa Chrystusa. Posługuje się trzema władzami duszy: pamięcią, intelektem i wolą. Pamięć przywołuje Jego Dobroć i dobrodziejstwa dla nas; umysłem rozważamy, co nam wiadomo o Jego życiu, prawdzie i miłości; wolą usiłujemy kochać Go ponad wszystko inne. Gdy studiujemy, uczymy się o Bogu; gdy rozmyślamy, poznajemy obecność Boga w nas i dostępne nam się staje samo serce naszej egzystencji. Dopóki nasze ego, czy nasze ja są odłączone od Boga, jesteśmy nieszczęśliwi. Ale gdy osoba nasza zatracą się w Bogu tak, że Jego myśl jest naszą myślą, Jego pragnienia naszymi pragnieniami,



Jego miłości naszymi także — wtedy „ja” urzeczywistnia się w zapomnieniu o sobie. Jak mówi św. Paweł: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus (Ga 2; 20).

Dla medytacji ucho duszy jest ważniejsze od języka. Św. Paweł mówi nam, że wiara przychodzi ze słuchania. Większość ludzi z Bogiem popełnia ten sam błąd, co ze swymi przyjaciółmi: cały czas sami mówią. Pan nasz ostrzegwał: „Na modlitwie nie bądźcie gadatliwi jak poganie. Oni myślą, że przez wzgląd na swe wielomówstwo będą wysłuchani” (Mt 6; 7). Można też być niegrzecznym w stosunku do Boga monopolizując rozmowę i odwracając słowo Pisma: „Mów, Panie, sługa twój słucha” na „Słuchaj, Panie, sługa Twój mówi”. Bóg ma nam do powiedzenia rzeczy, które nas oświecą — musimy oczekiwać na Jego słowa. Nikt nie wpada do gabinetu lekarskiego, żeby wytrześć wszystko o swoich symptomach i zaraz wypaść, nie czekając na diagnozę; nikt nie włącza radia po to, żeby zaraz opuścić pokój. Zupełnie tak samo głupio jest zadzwonić do drzwi Boga i zaraz uciec. Pan słucha nas chętniej niż jesteśmy skłonni sądzić; to my powinniśmy poprawić naszą umiejętność słuchania. Kiedy ludzie się skarżą, że Bóg nie usłyszał ich modlitw, często jest tak, że to oni nie poczekali, by usłyszeć Jego odpowiedź.

Modlitwa więc to nie monolog ale dialog, nie jest jednokierunkową uliczką, ale szeroką aleją. Dziecko słyszy słowo zanim jeszcze je wymówi — ucho szkoli jego język. Jak mówi Izajasz prorok: „On budzi mnie rankiem, rano budzi moje ucho, bym mógł słyszeć mojego Pana”. Św. Paweł naucza, że Duch nam powie, o co mamy się modlić; jak Duch niegdyś unosił się nad chaosem wód, tak teraz nadaje duchowy wyraz niemej pustce naszych serc. Jeżeli nasz język bywa prostacki w swoich prośbach, to dlatego, że nasze uszy były przytępione na głos wiary. Jednym z ważnych elementów sakramentu Chrztu jest otwarcie ucha; ksiądz dotyka go i mówi, jak Pan nasz do głuchego: „Epheta, otwórz się”. Te słowa znaczą, że z chwilą, kiedy dusza dostępuje Łaski, uszy, które były zamknięte, otwierają się na Słowo Boże. Wznioślejsza może filozofia niż przypuszczamy kryje się w potocznym powiedzeniu, że pacierza nauczyliśmy się z ust matki. Modlitwa jest uciążliwa, gdy to tylko monolog, ale staje się radością, gdy przewyciężywszy skoncentrowanie na sobie zaczynamy pokornie słuchać...

Stopnie wiodące do medytacji najlepiej ukazuje nam ewangeliczny zapis o Niedzieli Zmartwychwstania. Uczniowie tego dnia byli na dnie przygnębienia. Zaczęli mówić, pełni smutku, o Panu naszym z podróznym przypadkowo spotkanym na drodze do Emaus. To pierwsza faza medytacji: mówili o Panu nie zdając sobie sprawy z Jego obecności. Po tym Pan odsłania swą obecność — wtedy słuchamy, tak jak uczniowie słuchali, gdy zaczął im tłumaczyć sens



swojej Męki i Śmierci. Wreszcie przychodzi faza komunii — w Ewangelii łamanie chleba przy wieczerzy; w tym momencie dusza jednoczy się z Bogiem a Bóg z duszą. Takiej chwili nie chce się pozwolić odejść, nawet gdy zapadł już wieczór i zmęczenie jest wielkie.

Poza radością, jaką przynosi, rozmyślanie ma praktyczne następstwa w naszym życiu duchowym. Naprzód leczy nas z nawyku samookłamywania się. Człowiek to jedyny stwór na ziemi zdolny zastanawiać się nad sobą; umożliwia to jego rozumna dusza. Ponieważ jej natura jest duchowa, żywi pragnienie nieskończoności; czasem chcemy utopić nasze niezmierzone pragnienie w wodach światła — które przywabiają nas większym blaskiem niż sprawy Boże — i gdy przynosi nam to chwilowe przyjemności, oszukujemy samych siebie. Medytacja stawia przed naszymi duszami zwierciadło — dzięki temu możemy dostrzec złą chorobę samolubstwa w oślepiającym blasku Promiennego Chrystusa. Ponieważ mowa jest głównym źródłem samookłamywania się, przyjaciele oszukują nas pochlebstwami a najczęstszy tok naszych wewnętrznych rozmów z sobą obraca się w próby samousprawiedliwień. Milczenie, którego wymaga medytacja, jest najlepszym lekarstwem na to; w ciszy pracownicy duszy oczyszczają ją ze śmiecia, jak zakład oczyszczania miasta wywozi jego nieczystości w ciszy nocnej. Ktoś, kto nie śpi w nocy, widzi swoje grzechy jaśniej niż przy dziennym świetle, dlatego, że duszy nie rozprasza wtedy żadne hałasy. Bezsenność jest więc cięższa dla tych, którzy czują się winowajcami, niż dla niewinnego, który, jak Psalmista, może swe nocne myśli wznosić ku Bogu w modlitwie. Medytacja stwarza własne uciszenie, odcinając człowieka od codziennej krzątaniny. Zastępuje krytykowanie innych, które zapewne należy do naszych obyczajów, samokrytycyzmem, łagodzącym sąd o bliźnich. Ten, kto dostrzega w bliźnim najwięcej błędów, nigdy sam nie przyjrzał się własnej duszy. Nieuzasadniona krytyka innych to pochlebianie sobie — bo uważając innych za gorszych, poprawiamy mniemanie o własnej cnotcie; ale w rozmyślaniu, stwierdzając, iż jesteśmy gorsi od innych, odkrywamy wyższość nad nami większości bliźnich. Im człowiek jest biedniejszy, tym o większej fortunie marzy; podobnie im bardziej się unizamy w medytacji, tym wyższy ideał staje się naszym celem. Tak, jak nie ma egotysty, który by nie oszukiwał sam siebie, tak nie ma człowieka nawykłego do rozmyślania, który by miał jakiegokolwiek złudzenia co do swoich wspaniałych zalet. Im jaśniej widzimy nasze dusze w relacji do Boga, tym bardziej zanika nasz egocentryzm.

Istnieje bezwzględna współzależność między naszym poznaniem Boga i pozaniem samych siebie. Boga nie możemy poznać dopóki nie poznamy siebie, jakimi rzeczywiście jesteśmy. Im niżej czło-



wiek ocenia sam siebie, tym lepiej docenia Boga. Wielkość Boga nie zależy obiektywnie od naszej małości; ale subiektywnie staje się dla nas rzeczywistością tylko jeśli jesteśmy pokorni. Gdy sami z siebie robimy „bogów”, coraz mniej Bóg staje się dla nas dostrzegalny. Świadomość, jak bardzo potrzeba nam pomocy, aby być dobrymi, to warunek poznania Dobroci Najwyższej [...]

Nic nigdy nie zdarza się w świecie, co naprzód nie miało miejsca w czymś umyśle. Higiena nie jest lekarstwem na niemoralność, ale gdyby źródła naszych myśli utrzymywały się w czystości, nie istniałby problem wpływu złych myśli na nasze ciało. W tym, kto rozmyśla i przez godzinę dziennie napęnia umysł myślami i postanowieniami dotyczącymi miłości Boga i bliźniego ponad wszystko, miłość przenika stopniowo aż do tej warstwy wewnętrznej, którą nazywamy podświadomością i ostatecznie te dobre myśli wynurzają się samorzutnie w postaci niewymuszonych dobrych uczynków. Każdy przekonał się tysiąc razy o „ideomotorycznym” charakterze myśli. Kibic piłki nożnej śledzi zawodnika biegnącego z piłką; jeśli otwiera się tu dobra szansa, skręca się, i obraca bardziej niż sam piłkarz, by tę szansę wykorzystać. Myśl jest tak silna, że wpływa na ruchy ciała — jak to często z myślami bywa. Zastraszająca perspektywa wywołuje w nas „ciarki” i nieraz napędza krew do rąk i do nóg. Bóg nas tak stworzył, że gdy jesteśmy przestraszeni, mamy albo walczyć, albo uciekać.

Myśli tworzą nasze pragnienia, a pragnienia to rzeźbiarze naszych dni. Pragnienie dominujące przesądza o głównym nurcie losu. Pragnienia kształtują się w naszych myślach i medytacjach; a skoro czyny idą za pragnieniami, dusza, którą coraz mocniej unoszą Boże Natchnienia, coraz rzadziej staje się ofiarą pokus światowych. To pomnaża szczęście; zewnętrzne bodźce i potrzeby nigdy nie znajdują pełnego zaspokojenia i stąd, wyzbywając się ich, zmniejszamy nasze niepokoje. W człowieku, który wytrwale rozmyśla o Bogu, następuje radykalna zmiana postępowania. Jeśli w porannej medytacji przypomina sobie, że Bóg stał się pokornym Sługą człowieka, nie będzie narzucał się innym arbitralnie w ciągu dnia. Rozważając, że jest On Zbawcą wszystkich ludzi, uwalnia się od snobizmu. Skoro Pan Nasz wziął grzechy świata na siebie, człowiek, który się przejmuje tą prawdą, będzie się starał dźwigać ciężary swoich bliźnich — choćby to nie on był ich przyczyną — bo i Pan nie spowodował przecież grzechów, które wziął na siebie. Jeśli w medytacji skupi się szczególnie na Miłosierdziu Zbawcy, który przebaczył krzyżującym Go, przebaczy tym, którzy go krzywdzą, aby i sam dostąpił przebaczenia. Tego rodzaju myśli nie pochodzą od nas — my jesteśmy do nich niezdolni; ani też od świata — bo nie są to myśli światowe. Pochodzą od Boga samego.

Medytacja powoduje w nas dużo głębsze zmiany niż same postanowienia, żeby „lepiej postępować”; nie wyrugujemy złych myśli z naszych umysłów, o ile nie zastąpimy ich dobrymi. Nadprzyrodzoność jak i natura „lęka się próżni”. W rozmyślaniu nie wyrzucamy grzechu z naszych dusz; wypychamy go stopniowo naporem miłości Boga i bliźniego. Nasze życie nie zawisło więc od zasady unikania grzechu — jest to bardzo uciążliwe zadanie — ale od nieustannego przebywania w klimacie Bożej Miłości. Jednym słowem medytacja zapobiega klęsce tam, gdzie byłaby ostateczną porażką: w naszym wnętrzu duchowym. Z tej ciszy, w której mieszka Bóg, umykają fałszywe pragnienia. Jeżeli rozmyślamy przed udaniem się na spoczynek, nasza ostatnia myśl wieczorna będzie naszą pierwszą myślą poranną. Nie doznamy poczucia mrocznej depresji, z jakim niektórzy ludzie patrzą na pozbawiony sensu dzień przed nimi; pojawi się natomiast radość zaczynania znowu pracy porannej w Imię Chrystusa.

Jako trzeci dar medytacja przynosi nam kontakt z nowymi źródłami siły i energii. „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię” (Mt 11; 28). Nikt nie ma wiedzy i siły wystarczającej, by przebić się przez wszystkie trudy i pułapki życia. [...]

Z chwilą, gdy naszą bezsilność poddamy mocy Bożej, życie nasze zmienia się i w coraz mniejszym stopniu padamy ofiarą własnych nastrojów. Wtedy już nie świat determinuje stan naszego umysłu, ale my zdobywamy się na taki stan ducha, w którym zdolni jesteśmy stawić czoła światu. [...]

Nigdy nie jest prawdą twierdzenie, że nie mamy czasu na medytację; im mniej myślimy o Bogu, tym mniej będziemy mieli zawsze czasu dla Niego. Ile mamy na coś czasu zależy od tego, jaką wartość przedstawia dla nas ta sprawa. Myślenie decyduje o spożytkowaniu czasu; czas nie ma władzy nad myśleniem. A więc problem życia wewnętrznego nie jest nigdy kwestią czasu; rozstrzyga o nim myśl. Bo nie trzeba dużo czasu, by stać się świętym; trzeba tylko wiele miłości.

bp Fulton J. Sheen  
tłum. hm



## MODLITWA CODZIENNA

Zapał we mnie Panie ogień miłości wiecznej  
 I obdarz mnie łaską miłowania Ciebie i Matki Boskiej.  
 Spraw, by stała była ku Tobie otwarta dusza moja  
 I udzieli mi pokoju Twojego.  
 Daj mi radości wiary, bym Ci służył z weselem  
 I udzieli mi mocy Ducha Świętego, bym myślał i modlił się, i miłował.  
 Wyzwól mnie z przeszłości i kompleksów moich  
 I daj mi opanowanie, pogodę i głębię myśli.  
 I pokorę, pokorę, pokorę.  
 Dziękuję Ci, Panie Boże za wszystko.  
 Bądź wola Twoja.  
 Pobłogosław mi Panie Boże w dniu  
 dzisiejszym.  
 jutrzejszym.

AMEN

Frades 1978 r.

Władysław Dowbor

*Inż. Władysław Dowbor, od wielu lat mieszkający w Brazylii, po przejściu na emeryturę osiedlił się w Frades, w bardzo biednej i dzikiej okolicy, u zbiegu rzek Araguaia i Tocantins, gdzie mało kto „ze świata” dociera. Jest tam po trosze lekarzem, nauczycielem, misjonarzem i agronomem. Założył międzynarodowe „Koło Przyjaciół Araguaia i Tocantins”, które wspiera jego poczynania. Od paru lat organizuje pożyczki bankowe dla miejscowych rolników, dzięki którym mogą oni powiększyć zbiory i uniknąć wyzysku ze strony kupców. Niedawno zawiadomił o powstaniu klubu, założonego przez 21 rolników z Frades i okolicy.*

*W swoim ostatnim liście pisze: „Ja tu czuję się jak na Księżycu z popsutym aparatem — a więc nie wracam i przesyłam Wam swoje myśli, nie kłopotząc się o to, czy będą uznane jako «blagonadziejnyje» czy nie. Wolność i dwutorowość myśli to wielkie osiągnięcie i wydaje mi się, że na koniec mojej tułaczki ziemskiej ten prezent od Boga dostałem.”*

DANS CE NUMÉRO:

- p. 1175 ● KAROL WAJS, professeur à l'Institut d'Electronique, définit les différentes attitudes de l'homme face à la nature: domination, culte, collaboration („L'homme et la nature, diversité des attitudes”).
- p. 1189 ● JEAN LADRIÈRE, philosophe, analyse l'influence de la technique sur la culture contemporaine, y compris les rapports entre la mentalité technique, l'athéisme et le christianisme („La foi et la mentalité technique”).
- p. 1111 ● STANISŁAW GRYGIEL, philosophe, présente les idées de Heidegger sur la culture contemporaine sous l'impact de la technique („Penser sur la profondeur du monde”).
- p. 1121 ● MIECZYŚŁAW LUBAŃSKI, professeur à l'Université de Lublin, fait le bilan des théories relatives à la cybernétique et l'informatique, en les traitant comme des stimulants pour le développement des nouvelles idées philosophiques („Les problèmes philosophiques de la cybernétique”).
- p. 1139 ● Discussion sur la science et la foi entre J. A. KŁOCZOWSKI OP, philosophe de la religion, STANISŁAW GRYGIEL, philosophe, STANISŁAW LEM, écrivain, spécialiste de science-fiction, et l'abbé MICHAŁ HELLER, astronome.
- p. 1153 ● BRONISŁAW BOZOWSKI, prêtre, répond à l'enquête: „Mon christianisme, hier et aujourd'hui”.
- p. 1171 ● Méditations de JAN TWARDOWSKI prêtre et poète connu.
- p. 1177 ● JÓZEF ŻYCIŃSKI, prêtre, donne le compte-rendu de la thèse de K. A. Moehling: *Martin Heidegger and the Nazi Party: An Examination* („L'être, le temps et la mélancolie”).
- p. 1187 ● ANTONI HOFFMAN analyse le livre de Wiktor Osiatyński: *Zrozumieć świat*, Warszawa 1977, dans lequel sont insérées les interviews avec vingt scientifiques éminents de l'Amérique.
- p. 1190 ● ADAM ZAGAJEWSKI analyse le livre de Jan Józef Szczepański: *Kipu*, Kraków, 1976. L'auteur est un écrivain et un critique connu.
- p. 1200 ● MICHAŁ STRZEMSKI continue ses feuilletons pseudo-philosophiques.
- p. 1204 ● FULTON J. SHEEN: La prière et la méditation (fragment du livre: *Lift up Your Heart — A Guide to Spiritual Peace*).



**ZESPÓŁ** ● HANNA MALEWSKA, STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, BOHDAN CYWIŃSKI

**REDAKCJA** ● FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA, BOHDAN CYWIŃSKI, STANISŁAW GRYGIEL, STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczelny)

adres redakcji ● Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84

adres administracji ● Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62

prenumerata ● krajowa: kwartalnie zł 75.—, półrocznie zł 150.—; rocznie zł 300.—. Wpłaty na konto Administracji „Znaku”, Kraków, Wiślna 12 PKO 4-14-831 lub „Ruch”, Kraków, Al. Pokoju 5. PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy, zagraniczna: półrocznie zł 225.—; rocznie zł 450.—. Prenumeratę przyjmuje RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, PKO O/Warszawa 1531-71

Egzemplarze archiwalne „Znaku” nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach: Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; Kraków: Księgarnia Krakowska, Świętego Krzyża 13; Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wrocław: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

**cena zeszytu zł 25.—**

Drukarnia Wydawnicza, Kraków, ul. Wadowicka 8. Nakład 7000+350+100 egz. Ark. druk. 10. Papier sat. kl. V 61×86 80 g. Zam. Nr 968/78. Indeks 38371 E-6

## TEKSTY PAPIEŻA JANA PAWŁA II DRUKOWANE W ZNAKU

### KS. KAROL WOJTYŁA

○ humanizmie św. Jana od Krzyża 27/1951 ● Katechumenat XX wieku 34/1952 ● Myśli o małżeństwie 42/1957

### KS. BISKUP KAROL WOJTYŁA

Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej 60/1959  
● Miłość i odpowiedzialność 71/1960 ● Personalizm tomistyczny 83/1961 ● Uwagi o życiu wewnętrznym młodej inteligencji 84/1961 ● Msza Święta Papieża Jana 109–110/1963

### KS. ARCYBISKUP KAROL WOJTYŁA

Chrześcijanin a kultura 124/1964

### KARDYNAŁ KAROL WOJTYŁA

Etyka a teologia moralna 159/1967 ● List do Hanny Malewskiej, redaktora naczelnego miesięcznika ZNAK 200–201/1971 ● Myśli o uczestnictwie (fragment książki *Osoba i czyn*) 200–201/1971 ● Ewangelizacja współczesnego świata. Relacja teologiczna Kardynała Karola Wojtyły na Synodzie Biskupów 1974 250–251/1975 ● Znak, któremu sprzeciwiać się będą. Rekolekcje watykańskie 5–12.III.1976 (fragmenty) 268/1976

### ANDRZEJ JAWIEŃ

Kamieniołom 41/1957 ● Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa, przechodząca chwilami w dramat 78/1960 ● Kościół: Pasterze i źródła, Narodziny wyznawców 113/1963 ● Rozważania o ojcostwie 119/1964

# ZNAK

## M I E S I Ę C Z N I K