

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LIV
Kraków
WRZESIEŃ
(9) 2002

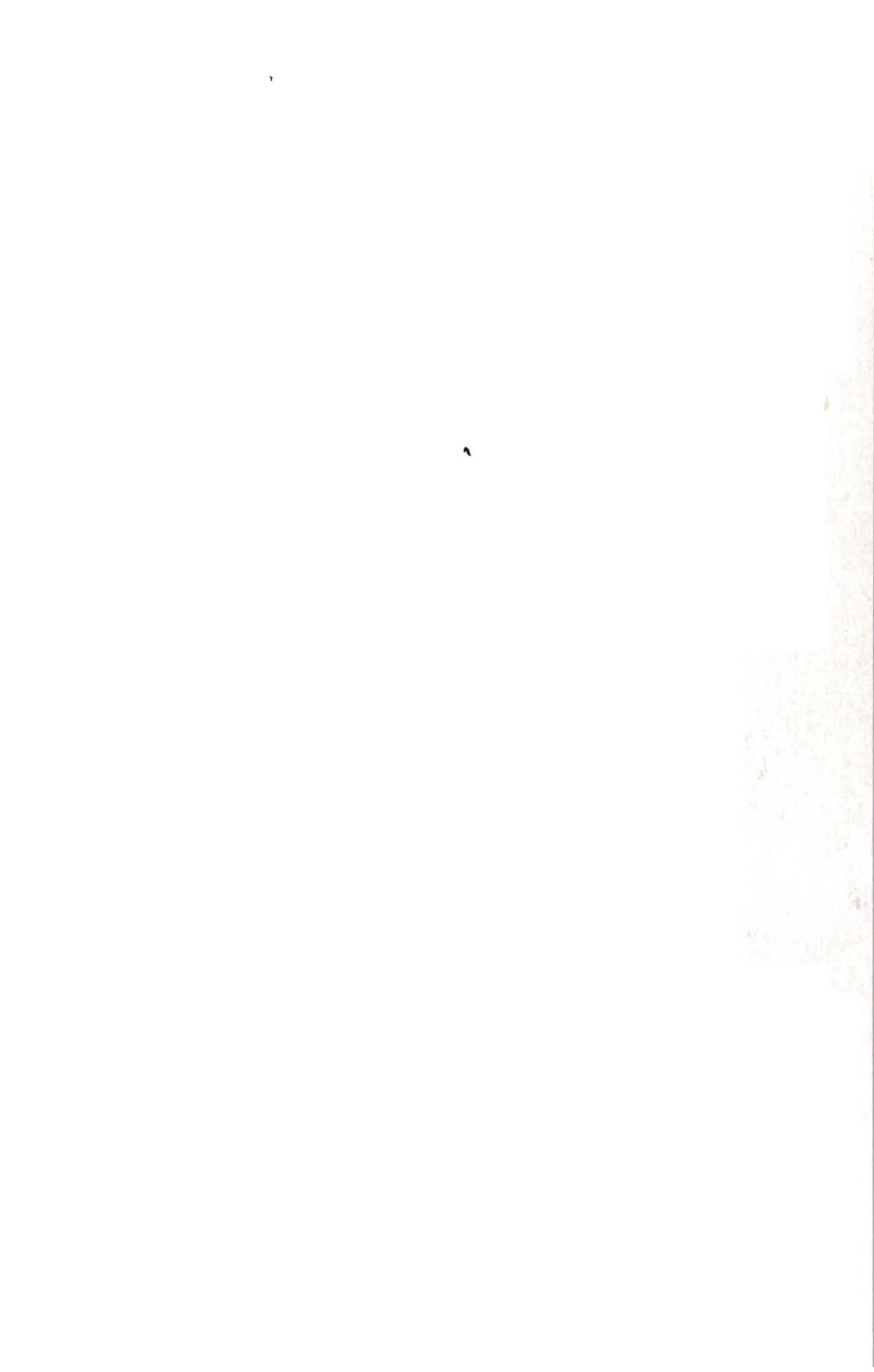
568

Wiara i Oświecenie Koniec zimnej wojny



Stefan Wilkanowicz
o Jedwabnem

www.miesiecznik.znak.com.pl



Wiara i Oświecenie. Koniec zimnej wojny
WRZESIEŃ (9)

4. Od redakcji

DIAGNOZY

5. *Stefan Wilkanowicz*
Jedwabne – co dalej?

TEMAT MIESIĄCA

8. *Jürgen Habermas*
Wierzyć i wiedzieć
tłum. Małgorzata Łukasiewicz
22. *Chantal Millon-Delsol*
Skazani na konflikt
tłum. Dorota Zańko
31. *Z Charlesem Taylorem rozmawiają Agata Bielik-Robson,
Andrzej Pawelec i Łukasz Tischner*
Granice oświeconego rozsądku
tłum. Łukasz Tischner
61. *Agata Bielik-Robson*
Zdziwienie kontrolowane
49. *Zdzisław Krasnodębski*
Żmudny przekład
78. *Karol Tarnowski*
Czy odczarowana religia może nas ocalić?
87. **Inspiracje**

TEMATY I REFLEKSJE

88. *Michał Heller*
Jak być uczonym. Ascetyka pracy naukowej

DOSKONAŁY SMAK ORIENTU

96. *Piotr Kłodkowski*
Pola śmierci i długopis

RUBRYKA POD RÓŻĄ

102. *Małgorzata Łukasiewicz*
Śmiesznie i strasznie

MIDRASZE

106. *Paweł Śpiewak*
„Wynijdz z ziemi twej”

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

112. *Krzysztof Dorosz*
Bóg jest większy niż nasza wiara

DWUGŁOS W SPRAWIE KSIĄŻKI PAWŁA LISICKIEGO

124. *Krzysztof Stachewicz*
Prawda w oczach tradycjonalizmu
131. *Wojciech Wencel*
Pochwała konsekwencji
136. *Paweł Skibiński*
Sobór, którego nie znamy
143. *Ignacy Nasalski*
Dialog w imię przyszłości, czyli dokąd zmierza Europa
150. *Z Patrickiem Hartem rozmawia Krzysztof Bielański*
Zwyczajny święty
158. *Katarzyna Wróblewska*
Kwiatki Adriana House’a

SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH

162. *Krzysztof Zanussi*
Chcieć to móc
166. **Rekomendacje**
168. *Summary*

Od redakcji

Jürgen Habermas, którego głośne wystąpienie otwiera niniejszy numer, przekonuje, by po 11 września 2001 przemyśleć na nowo relacje między wiarą i wiedzą. Nasi autorzy podejmują ten apel i włączają się do dyskusji na temat obecności religii we współczesnym świecie, który po zamachach terrorystycznych ujawnił swą dramatyczną kruchość.

W wykładzie *Wiedzieć i wierzyć* niemiecki filozof stara się pogodzić najlepsze tradycje Oświecenia z dziedzictwem judeo-chrześcijańskim. Nawiązując do przemyśleń Habermasa, postawiliśmy naszym Autorom szereg pytań:

1. Co oznacza sekularyzacja w społeczeństwie od dawna zsekularyzowanym?
2. Jak jest dziś postrzegane napięcie między społeczeństwem świeckim a sferą religii? Czy „jedna strona może wygrywać tylko kosztem drugiej”?
3. Czy wzajemna tolerancja oparta na „oświeconym zdrowym rozsądku” wystarcza do rozładowania konfliktów między „stronnictwem wiary” a „stronnictwem wiedzy” w demokratycznym społeczeństwie?
4. Czy paradoksalny akt wiary w Boga, o którym wiadomo, że nie istnieje, jest jedyną możliwą dziś „religią” świata postsekularnego? Na czym miałyby polegać postulowane przez Habermasa otwarcie się rozumu na religię z równoczesnym zachowaniem dystansu wobec wiary?
5. Czy w perspektywie rozwoju technik eugenicznych jedynie Bóg pozostaje gwarantem ludzkiej wolności?

Dialog między „stronnictwem wiedzy” i „stronnictwem wiary” napotyka na rozliczne przeszkody. Głos Habermasa napawa jednak nadzieją, że nie muszą to być bariery wzajemnych uprzedzeń i złej woli. Tak jak niemiecki filozof chce bronić dziedzictwa Chrystusa, my, ludzie wierzący, powinniśmy pielęgnować tradycję Sokratesa, przypominając, że *fides et ratio* są od siebie nieoddzielne.



Stefan Wilkanowicz

Jedwabne – co dalej?

Przeprosiny mogą być czymś niestosownym, jakby zdawkowym odfajkowaniem sprawy. Tu potrzeba czegoś głębszego, jakiegoś dobra, które byłoby odpowiedzią na zło.

Z końcowych ustaleń śledztwa IPN wynika, że:

- kilkudziesięciu Polaków, inspirowanych przez Niemców, zamordowało kilkuset Żydów,
- pewna liczba grała mienie pomordowanych,
- kilkanaście (?) osób usiłowało ich ratować, czasem bardzo ryzykując,
- kilkaset było biernych, z różnych powodów: bało się, akceptowało lub uległo wojennemu moralnemu otępieniu.

Dla mnie na tym sprawa się kończy i zaczyna. Kończy, bo już się nie spodziewam żadnych rewelacji – jest mało prawdopodobne, abyśmy się dowiedzieli czegoś, co mogłoby istotnie zmienić obraz tego, co się stało. A stało się wielkie zło – i tu problem się zaczyna. Co z nim zrobić?

Oczywiście wypadało przeprosić, ale to nie załatwia sprawy. Czasem nawet wydaje mi się, że przeprosiny mogą być czymś niestosownym, jakby zdawkowym odfajkowaniem sprawy. Tu potrzeba czegoś głębszego, jakiegoś dobra, które byłoby odpowiedzią na zło. Odpowiedzią oczywiście nieadekwatną, nieproporcjonalną. Ale wyrażającą przejęcie i wymagającą wysiłku. Mającą praktyczne i symboliczne znaczenie.



Najpierw chodzi o wysiłek zrozumienia – jak do tego mogło dojść? Trzeba się pewnie cofnąć do czasów przedwojennych, starać się zrozumieć mechanizmy, które budziły nieufność czy nienawiść. Dzisiaj już wiemy, że są one podobne w różnych krajach i w różnych sytuacjach. Niedawno na konferencji w Oświęcimiu usłyszeliśmy referat o metodach propagowania nienawiści – od Goebbelsa do ben Ladena – niestety wszędzie aktualnych. Opisanie i zrozumienie czynników budzących strach i nienawiść jest pierwszym krokiem, który ułatwia oczyszczenie świadomości i zapobieganie powtarzaniu się zła.

Zatem najpierw poznanie, zrozumienie i upowszechnienie tej gorzkiej wiedzy, przede wszystkim wśród młodego pokolenia.

Ale także wiedzy innego rodzaju. Przez wieki polskie i żydowskie wspólnoty ocierały się o siebie, ale się w gruncie rzeczy nie znały. Owszem, znały stereotypy, jednak one zazwyczaj niosą wiedzę zdeformowaną i zatrutą. Zatem trzeba poznać prawdziwą historię Żydów i judaizmu. A także prawdziwą historię Rzeczypospolitej Obojga Narodów, których w rzeczywistości było co najmniej cztery.

I zrozumieć związki chrześcijaństwa z judaizmem oraz wartość dialogu między nimi. W tym wypadku nie chodzi oczywiście o wielkie studia – wystarczy uważnie zapoznać się z tym, co mówi Jan Paweł II, a mówi często, wyraźnie i mocno, choćby tak: „Wgłębiając się we własną tajemnicę, Kościół Chrystusowy odkrywa więź łączącą go z judaizmem. Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiejkolwiek innej religii. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i – można powiedzieć – starszymi braćmi”. „Mamy wiele wspólnego. Razem możemy tak wiele uczynić dla pokoju, sprawiedliwości, dla bardziej ludzkiego i braterskiego świata”.

Dalej potrzebny jest wysiłek realizowania dobra, które byłoby przeciwieństwem owego mordu. Przykładem mogą być ci, którzy wówczas Żydów ratowali.

Dzisiaj tak wielkiej potrzeby nie ma, choć nie można nie widzieć narastania zagrożeń. „Nienawiść stała się popularna, jest teraz w modzie” – napisał licealista w odpowiedzi na naszą ankietę „Młodzież i przemoc”. Chyba najczęściej przemoc ta jest na początku „bezkierunkowa”, wyładowuje się na przypadkowych „innych”. Ale trafiają



się także młodzi, dla których Hitler jest wzorcowym bohaterem i którzy mają twardą, prymitywną ideologię. To oczywiście margines, ale nie należy go lekceważyć. Dezorientacja i frustracja sprzyjają postawom ekstremalnym. A są środowiska, które je promują, oraz politycy, którzy usiłują na nich budować swoje kariery. Nie należy też bagatelizować przemocy zwyczajnej, potocznej. Dość często zdarza się, że kogoś biją publicznie, lecz brak chętnych do obrony. Działa strach, który otwiera drogę dla dominacji przemocy.

Przeciwnieństwem nienawiści jest miłość. To wielkie słowo i należy go używać ostrożnie. Raczej przekładać na poczucie współodpowiedzialności, solidarność, życzliwość. Rozwój poczucia współodpowiedzialności ma dziś znaczenie kluczowe i dla społeczności lokalnych, i dla Polski, i ludzkości. Bez niego nic się nie uda, chyba tylko przypadkiem.

Zatem trzeba sobie codziennie powtarzać, że każdy człowiek jest ważny i każdy potrzebny. Każdemu trzeba pomagać i od każdego wymagać.

I przekładać te zasady na codzienną praktykę, zmierzającą do tego, aby nikt nie był opuszczony, pozostawiony na łasce losu – ale także aby nie był bezczynny i wносił coś w życie społeczności.

Pamięć o dawnych ofiarach domaga się troski o współczesne ofiary różnych prześladowań czy dyskryminacji, wzywa do przyjscia im z pomocą. Dawne ofiary wzywają do obrony następnych zagrożonych czy pokrzywdzonych, pogardzani wzywają do szacunku, podzieleni wzywają do współpracy. A ta współpraca jest tym cenniejsza, im lepiej buduje solidarność. Lokalną i globalną.

Ale wróćmy na ziemię jedwabieńską. Tu trzeba chyba zacząć od edukacji i rozmaitych form współpracy z wszelkimi „innymi”. Może nawet postawić sobie zadanie bardzo ambitne – stworzyć jakiś ośrodek, wzorzec praktycznego współdziałania między grupami ludzi mocno się różniących. Czyli dokonać małej „rewolucji cywilizacyjnej”.

Oczywiście jest to zadanie dla młodych. Bardzo trudne, wymagające czasu i sojuszników.

Liczę na ich wrażliwość i wyobraźnię.

STEFAN WILKANOWICZ, ur. 1924, publicysta i działacz katolicki, długoletni redaktor naczelny „Znaku”, przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej „Znak”.



Jürgen Habermas

Wierzyć i wiedzieć

Pas graniczny między filozofią a religią jest zaminowany. Rozumowi, który sam siebie demontuje, grozi pokusa sięgnięcia po wypożyczony autorytet i gest wyzbytego treści, anonimowego *sacrum*.

Gdy złowrogie wydarzenia bieżące odbierają nam swobodę wyboru tematu, trudno oprzeć się pokusie rywalizacji z intelektualnymi Johnami Wayne'ami o najszybszy strzał z biodra¹. Jeszcze niedawno linię frontu wyznaczała inna kwestia – czy i do jakiego stopnia powinniśmy przystać na genetyczną autoinstrumentalizację lub zgoła dążyć do autooptymalizacji. Przy pierwszych krokach na tej drodze między rzecznikami zorganizowanej nauki a rzecznikami Kościołów rozgorzała wojna mocarstw wyznaniowych. Jedna strona obawiała się obскурantyzmu i konsolidacji tego, co pozostało z archaicznych emocji antynaukowych, druga strona zwracała się przeciwko bezwzględnemu naturalizmowi i scjentyistycznej wierze w postęp, widząc w nich zagrożenie dla moralności. Ale 11 września napięcie między świeckim społeczeństwem a religią wybuchło w całkiem inny sposób.

¹ Poniższy tekst to pełna wersja przemówienia, jakie Jürgen Habermas wygłosił 14 października 2001 r. w kościele św. Pawła we Frankfurcie z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy. *Wierzyć i wiedzieć* wraz z tekstem *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu liberalen Eugenik?* ukaże się wkrótce w wersji książkowej (Wydawnictwo Scholar, Warszawa).



Samobójczy mordercy, którzy zmienili cywilne samoloty w żywe pociski i skierowali je na kapitalistyczne twierdze zachodniej cywilizacji, działali – jak się tymczasem dowiedzieliśmy z testamentu Atty i z ust Osamy bin Ladena – z pobudek religijnych. Firmowe znaki zglobalizowanej nowoczesności były dla nich ucieleśnieniem Wielkiego Szatana. Ale i nam, naocznym świadkom z całego świata, masochistycznie wpatrzonym w „apokaliptyczne” zdarzenie na ekranach telewizorów, widok upadku bliźniaczych wież Manhattanu nasuwał obrazy biblijne. Język odwetu, którym nie tylko amerykański prezydent zareagował na ów niepojęty fakt, nabierał starotestamentowego brzmienia. Wszędzie zapełniły się synagogi, kościoły i meczety, jak gdyby ów zaślepiiony atak poruszył w głębi świeckiego społeczeństwa jakąś religijną strunę. Ta podskórna analogia nie przywiodła zresztą żałobnej wspólnoty, którą obrzęd cywilnej religii zgromadził trzy tygodnie temu na stadionie w Nowym Jorku, do „symetrycznej” nienawiści: mimo patriotycznego nastroju nie rozległo się wołanie o rozszerzenie prawa karnego poza narodowe granice.

Fundamentalizm posługuje się językiem religijnym, ale jest zjawiskiem czysto nowoczesnym. Od razu rzucało się w oczy, że motywy i środki islamskich zamachowców rozchodzą się w czasie. Odzwierciedla się tu czasowa rozbieżność kultury i społeczeństwa w krajach, z których wywodzą się zamachowcy, rozbieżność powstała dopiero w wyniku przyśpieszonej i wykorzeniającej modernizacji. To, co w szczęśliwszych okolicznościach u nas mogło być doświadczane jako proces *t w ó r c z e j* destrukcji, tam nie obiecuje żadnej rekompensaty za ból wywołany rozpadem tradycyjnych form życia. A szansa poprawy materialnych warunków to tylko jeden aspekt. Ważniejsza jest zablokowana przez uczucie poniżenia przemiana duchowa, której politycznym wyrazem jest rozdział religii i państwa. Nawet w Europie, której historia dała stulecia na znalezienie właściwej postawy wobec Janusowego oblicza nowoczesności, „sekularyzacja” nadal budzi uczucia ambiwalentne, jak o tym świadczy spór o inżynierię genetyczną.

Postawy zatwardzale ortodoksyjne spotkać można na Zachodzie tak samo jak na Bliskim i Dalekim Wschodzie, wśród chrześcijan i ży-



dów tak samo jak wśród muzułmanów. Kto chce uniknąć wojny kulturowej, niechaj przypomni sobie wciąż otwartą dialektykę naszego, zachodniego procesu sekularyzacji. „Wojna z terroryzmem” nie jest wojną, a w terroryzmie wyraża się również fatalne i nieznajdujące dla siebie innych środków wyrazu zderzenie światów, które muszą wykształcić wspólny język poza niemą przemocą terrorystów i raskiet. W obliczu globalizacji, której podłożem jest światowy rynek, wielu z nas obiecywało sobie powrót polityki w innej postaci – nie w pierwotnej hobbesowskiej postaci globalnego państwa bezpieczeństwa, a więc w wymiarach policji, tajnych służb i wojska, lecz jako rozciągającej się na cały świat cywilizującej władzy. W tej chwili nie pozostaje nam wiele więcej niż wątpliwa nadzieja na chytrą rozum – i nieco samoopamiętania. Albowiem owa rysa językowego upośledzenia przebiega także przez nasz własny dom. Będziemy mogli trafnie ocenić ryzyko tamtej, wykołejonej sekularyzacji tylko pod warunkiem, że zdamy sobie sprawę, co znaczy sekularyzacja tutaj, w naszych dawno już zsekularyzowanych społeczeństwach. W tej intencji podejmuję stary temat „wiary i wiedzy”. Proszę nie oczekiwać więc „niedzielnego przemówienia”, które polaryzuje i dzieli publiczność na tych, którzy wychodzą z sali, i na tych, którzy pozostają.

Sekularyzacja w społeczeństwie postsekularnym

Słowo „sekularyzacja” miało najpierw prawne znaczenie przymusowego wyłączenia dóbr kościelnych na rzecz świeckiej władzy państwowej. To znaczenie przeniosło się na narodziny nowoczesnej kultury i społeczeństwa. Odtąd z „sekularyzacją” wiążą się przeciwstawne oceny, w zależności od tego, czy chcemy uwydatnić skuteczne poskromienie autorytetu kościelnego przez władzę świecką czy też akt bezprawnego zawiązania. Wedle jednego ujęcia religijne sposoby myślenia i formy życia zostają zastąpione przez rozumne, a w każdym razie wyższe ich ekwiwalenty; drugie ujęcie dyskredytuje nowoczesne formy myślenia i życia jako dobra bezprawnie zagarnięte. Model wyparcia sugeruje interpretację odczarowanej nowoczesności w duchu postępowo-optimistycznym;



model wywłaszczenia – interpretację bezdomnej nowoczesności w duchu teorii upadku. W obu ujęciach jest ten sam błąd. Rozpatrują sekularyzację jako rodzaj gry o sumie zerowej między uwolnionymi przez kapitalizm siłami wytwórczymi nauki i techniki, z jednej strony, a utrzymującymi się potęgami religii i Kościoła – z drugiej. Jedna strona może wygrać tylko kosztem drugiej, i to zgodnie z liberalnymi regułami, sprzyjającymi napędowym siłom nowoczesności.

Ten obraz nie pasuje do społeczeństwa postsekularnego, czyli takiego, gdzie w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne. Pomija cywilizującą rolę demokratycznie oświeconego *common sense* – zdrowego rozsądku – który w bitewnym zgiełku toruje sobie własną drogę poniekąd jako trzecia partia, między nauką a religią. Zapewne z punktu widzenia liberalnego państwa na określenie „rozumne” zasługują tylko te wspólnoty religijne, które z przekonania wyrzekają się narzucania przemocą prawd wiary i stosowania przymusu sumienia wobec swoich członków, a tym bardziej manipulacji wiodących do samobójczych zamachów². Owo przekonanie wynika z trojakiej refleksji wierzących nad własną sytuacją w pluralistycznym społeczeństwie. Po pierwsze, religijna świadomość musi uporać się z poznawczym dysonansem, jakim jest zetknięcie z innymi wyznaniem i religiami. Po drugie, musi dostosować się do autorytetu nauk, które mają społeczny monopol na wiedzę o świecie. Wreszcie musi uznać przesłanki państwa konstytucyjnego, oparte na moralności świeckiej. Bez tych aktów refleksji monoteizmy w bezwzględnie zmodernizowanym społeczeństwie wytwarzają destrukcyjny potencjał. Wyrażenie „akty refleksji” nasuwa zresztą fałszywy obraz procesu dokonanego jednostronnie i zamkniętego. W rzeczywistości ta praca refleksji odradza się przy każdym nowym konflikcie na łączach demokratycznej opinii publicznej.

Gdy w politycznym kalendarzu pojawia się problem o znaczeniu egzystencjalnym, obywatele – wierzący i niewierzący – wytaczają swoje światopoglądowo ugruntowane przekonania wzajem przeciwko sobie i, borykając się z ostrymi dysonansami publicznego starcia opinii, do-

² J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. 1998, s. 132-141; R. Forst, *Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft*, w: tenże (red.), *Toleranz*, Frankfurt a. M. 2000, s. 144-161.



świadczają, czym jest niewygodny pluralizm światopoglądowy. Jeśli nauczą się z nim obchodzić, pamiętając o własnej omylności, czyli nie zrywając społecznej więzi spajającej wspólnotę polityczną, będą wiedzieli, co w społeczeństwie postsekularnym znaczą zapisane w konstytucji *ś w i e c k i e* podstawy decyzji. Mianowicie w sporze między roszczeniami wiedzy i wiary państwo światopoglądowo neutralne bynajmniej nie faworyzuje jednej strony. Pluralistyczny rozum publiczności obywatelskiej kieruje się dynamiką sekularyzacji tylko w tej mierze, w jakiej ta dynamika *o s t a t e c z n i e* zmusza do zachowania jednakowego dystansu wobec silnych tradycji i treści światopoglądowych. Jest jednak gotowy do osmotycznego uczenia się od obu stron, nie wyrzekając się własnej autonomii.

Naukowe oświecenie zdrowego rozsądku

Zdrowy rozsądek, który żywi wiele złudzeń co do świata, musi, rzecz jasna, przyjąć bez zastrzeżeń to, co ma do powiedzenia nauka. Ale wnikające do świata przeżywanego teorie naukowe nie naruszają *r a m* naszej potocznej wiedzy, powiązanych z naszą samowiedzą jako osób kompetentnych językowo i zdolnych do działania. Gdy dowiadujemy się czegoś nowego o świecie i o nas samych jako istotach żyjących w tym świecie, zmienia się treść naszej samowiedzy. Kopernik i Darwin zrewolucjonizowali geocentryczny i antropocentryczny obraz świata. Zniszczenie astronomicznej iluzji o obrotach gwiazd pozostawiło jednak w świecie przeżywanym słabsze ślady niż rozbić złudzeń o pozycji człowieka w historii naturalnej. Jak się zdaje, wiedza naukowa tym bardziej niepokoi naszą samowiedzę, im bardziej dotyczy nas samych. Badania mózgu pouczają nas o fizjologii naszej świadomości. Ale czy wpływa to na ową intuicyjną świadomość sprawstwa i poczytalności, która towarzyszy wszystkim naszym działaniom?

Jeżeli za Maksem Weberem skierujemy wzrok na początki „odczarowania” świata, zobaczymy, o co chodzi. Przyroda, im bardziej staje się dostępna obiektywizującej obserwacji i wyjaśnieniom przyczynowym, tym bardziej się depersonalizuje. Przyroda naukowo zbada-
dana wypada ze społecznego układu odniesień przeżywających, roz-



mawiających ze sobą i działających osób, które przypisują sobie wzajemnie jakieś zamiary i motywy. Co stanie się z tymi osobami, jeżeli stopniowo same podporządkują się przyrodniczemu opisowi? Czy na koniec zdrowy rozsądek pozwoli się antyintuicyjnej wiedzy naukowej nie tylko pouczać, ale w całości pożreć? Filozof Winfrid Sellars zadał to pytanie w 1960 roku (w sławnym wykładzie *Philosophy and the Scientific Image of Man*) i w odpowiedzi przedstawił wizję społeczeństwa, w którym staroświeckie potoczne gry językowe tracą moc na rzecz obiektywizującego opisu procesów świadomości.

Skrajnym punktem takiej naturalizacji ducha jest naukowy obraz człowieka przedstawiony w ekstensjonalnych pojęciach fizyki, neurofizjologii albo teorii ewolucji, który ostatecznie pozbawia naszą samowiedzę elementów społecznych. Co prawda, może się to udać tylko wówczas, gdy taki opis wchłonie bez reszty intencjonalność ludzkiej świadomości i normy działania. Odnośne teorie musiałyby na przykład wyjaśnić, jak to się dzieje, że osoby ludzkie przestrzegają reguł – gramatycznych, pojęciowych, moralnych – albo łamią te reguły³. Uczniowie Sellarsa fałszywie zrozumieli aporetyczny eksperyment myślowy nauczyciela jako program badawczy⁴. Projekt naukowej modernizacji naszej potocznej psychologii⁵ zaowocował nawet próbami stworzenia semantyki, która biologicznie wyjaśniałaby treści myślowe⁶. Ale nawet te skrajne próby ponoszą, jak się zdaje, klęskę o tyle, że pojęcie celowości, które wprowadzamy do darwinowskiej gry mutacji i przystosowania, selekcji i przeżycia, jest zbyt ubogie, aby ogarnąć ową różnicę między bytem a powinnością, którą

³ W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Altascadero, Cal. 1963, 1991, s. 38.

⁴ P. M. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge U. P., Cambridge 1979.

⁵ J. D. Greenwood (red.), *The future of folk psychology*, Cambridge U. P., Cambridge 1991, s. 1-21.

⁶ W. Detel, *Teleosemantic. Ein neuer Blick auf den Geist?*, w: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 49, 2001, s. 465-491. Teleosemantyka usiłuje pokazać za pomocą neodarwinistycznych przesłanek i analiz pojęciowych, jak mogła się rozwinąć normatywna świadomość istot żywych, posługujących się symbolami i reprezentacjami stanów rzeczy. Zgodnie z tym intencjonalna konstytucja ludzkiego ducha byłaby wynikiem pozytywnej selekcji określonych zachowań (np. tańca pszczół), interpretowanych przez osobniki tego samego gatunku jako odtwarzanie wzoru. Zachowania odbiegające od wzoru mogą być interpretowane jako błędne reprezentacje – w ten sposób można jakoby podać naturalne wyjaśnienie źródeł normatywności.



mamy na myśli, gdy łamiemy reguły: błędnie używamy jakiegoś określenia lub wykraczamy przeciwko nakazowi moralnemu⁷.

Opisując, jak dana osoba zrobiła coś, czego zrobić nie chciała i czego też robić nie powinna, nie opisujemy jej jako przedmiotu badań naukowych. Albowiem do opisu osoby wnikają milczkiem momenty przednaukowej samowiedzy zdolnego do działania podmiotu. Gdy opisujemy jakiś proces jako działanie pewnej osoby, wiemy na przykład, że opisujemy coś, co może być nie tylko wyjaśnione – jako proces przyrodniczy – ale, jeśli zajdzie potrzeba, także usprawiedliwione. W tle widnieje obraz osób, które mogą się wzajemnie pociągać do odpowiedzialności, które od początku uwikłane są w uregulowane normami interakcje i spotykają się w uniwersum publicznie artykułowanych racji.

Ta perspektywa, stosowana w codziennym życiu, tłumaczy różnicę między językową grą usprawiedliwienia a językową grą czystego opisu. Ów dualizm wyznacza też granicę nieredukcjonistycznych strategii wyjaśniania⁸. Wszak i one dokonują opisu z perspektywy obserwatora, której nie da się bez gwałtu podporządkować perspektywy uczestnika – perspektywy naszej potocznej świadomości

**Scjentyistyczna wiara
w naukę, która pewnego
dnia nie tylko uzupełni,
ale zastąpi osobową
samowiedzę przez obiek-
tywizujący opis, nie jest
nauką, lecz kiepską
filozofią.**

(którą posługuje się także praktyka usprawiedliwiania badań). W codziennym obcowaniu kierujemy wzrok na adresatów, do których mówimy „ty”. Tylko w tej postawie wobec drugiej osoby rozumiemy „tak” i „nie” innych, rozumiemy cudze i podlegające krytyce opinie, które jesteśmy sobie wzajem winni i których od siebie nawzajem oczekujemy. Ta świadomość odpowiedzialnego sprawstwa jest

jądrem samowiedzy, która odsłania się tylko perspektywie uczestnika, a jest niedostępna dla weryfikującej obserwacji naukowej. Scjentyistyczna wiara w naukę, która pewnego dnia nie tylko uzupełni,

⁷ W. Detel, *Haben Frösche und Sumpfmenschen Gedanken? Einige Probleme der Teleosemantik*, w: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 49, 2001, s. 601-626.

⁸ Te strategie uwzględniają złożoność właściwości (życia organicznego lub umysłowego) występujących na coraz wyższych szczeblach rozwoju właściwości w ten sposób, że rezygnują z opisu procesów wyższego szczebla rozwoju w kategoriach stosujących się do procesów niższego szczebla.



ale zastąpi osobową samowiedzę przez obiektywizujący opis, nie jest nauką, lecz kiepską filozofią. Żadna nauka też nie odbierze naukowo oświeconemu zdrowemu rozsądkowi zdolności do wyrokowania na przykład, jak w obliczu opisów dostarczanych przez biologię molekularną i umożliwiających ingerencje genetyczne powinniśmy odnosić się do życia ludzkiego w fazie przedosobowej.

Kooperacyjny przekład treści religijnych

Zdrowy rozsądek krzyżuje się przeto ze świadomością osób, które potrafią podejmować inicjatywę, popełniać błędy i korygować je. Zdrowy rozsądek przeciwstawia naukom własną perspektywę o swojej strukturze. Ta sama świadomość autonomii, nieuchwytna dla podejścia naturalistycznego, uzasadnia z drugiej strony także dystans w stosunku do tradycji religijnej, z której normatywnych treści zarazem korzystamy. Wydaje się, że domagając się racjonalnych uzasadnień, naukowe oświecenie przeciąga na swoją stronę ów zdrowy rozsądek, który usadowił się w gmachu demokratycznego państwa konstytucyjnego, zbudowanego według prawa rozumu. Owszem, egalitarne prawo rozumu ma religijne korzenie – zakorzenione jest w owej rewolucji mentalnej, która zbiega się z rozwojem wielkich światowych religii. Ale ta rozumowa legitymizacja prawa i polityki czerpie z od dawna zeświecczonych źródeł tradycji religijnej. W przeciwieństwie do religii demokratycznie oświecony zdrowy rozsądek obstaje przy racjach, które mogą być zaakceptowane nie tylko przez członków jednej wspólnoty wiary. Toteż liberalne państwo wzbudza po stronie wierzących podejrzenie, że zachodnia sekularyzacja jest ulicą jednokierunkową, pozostawiającą religię na boku. Odwrotną stroną wolności religii jest faktycznie pacyfikacja światopoglądowego pluralizmu, niosącego niejednakowe konsekwencje dla obywateli. Do tej pory przecież liberalne państwo tylko od wierzących oczekuje, że rozdzielią swoją tożsamość niejako na część publiczną i prywatną. To oni muszą przełożyć swoje przekonania religijne na język świecki, aby ich argumenty mogły uzyskać aprobatę większości. Gdy więc katolicy i protestanci domagają się podstawowych praw dla komórki jajowej zapłodnionej poza organizmem matki, w istocie usiłują



ją (może przedwcześnie) przełożyć na świecki język konstytucji zasadę, zgodnie z którą człowiek stworzony jest na obraz Boga. Szukanie racji, które mogą być powszechnie uznane, nie grozi niesprawiedliwym wykluczeniem religii z życia publicznego i odcięciem świeckiego społeczeństwa od ważnych źródeł sensu jedynie wówczas, gdy strona świecka zachowa zrozumienie dla artykulacyjnej siły języków religijnych. Granica między racjami świeckimi a religijnymi jest i tak płynna. Dlatego wyznaczenie tej spornej granicy trzeba pojmować jako zadanie wymagające kooperacji, wymagające od obu stron, by przyjmowały także perspektywę tej drugiej strony.

Liberalna polityka nie powinna eksternalizować stale toczącego się sporu o świecką samowiedzę społeczeństwa, czyli przerzucać go na stronę wierzących. Demokratycznie oświecony zdrowy rozsądek nie jest bytem pojedynczym, lecz opisuje umysłową konstytucję w i e l o g ł o s o w e j publiczności. Świecka większość nie może w takich przypadkach podejmować decyzji, zanim nie wysłucha protestu oponentów, którzy czują się urażeni w swych przekonaniach religijnych; musi uważać ten protest za rodzaj odraczającego weta, by sprawdzić, jaką naukę mogłaby stąd wyciągnąć. W związku z religijnym rodowodem swoich podstaw moralnych liberalne państwo powinno brać pod uwagę, że „kultura pospolitego ludzkiego rozsądku” (Hegel) w obliczu całkiem nowych wyzwań nie osiąga artykulacyjnego poziomu swojej genezy. Język rynku przenika dziś we wszystkie pory społeczeństwa i wtłacza wszystkie stosunki międzyludzkie w schemat egoistycznego kierowania się własnymi preferencjami. Społeczna więź, która wywodzi się z wzajemnego uznania, nie mieści się jednak bez reszty w pojęciach kontraktu, racjonalnego wyboru i maksymalizacji korzyści⁹.

Dlatego Kant nie chciał zatopić kategorycznej powinności w nurcie oświeconego interesu własnego. Wolność woli przekształcił w autonomię i tym samym stworzył pierwszy – po metafizyce – wielki przykład sekularyzującej i zarazem ocalającej dekonstrukcji prawd wiary. U Kanta autorytet Boskich przykazań znajduje donośne echo w bezwarunkowej ważności obowiązków moralnych. Kantowskie pojęcie autonomii burzy wprowadzić tradycyjne wyobrażenie o lu-

⁹ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1992.



dziach jako dzieciach Bożych¹⁰, ale Kant unika banalnych konsekwencji pustoszącej deflacji dzięki krytycznemu przyswojeniu treści religijnych. Jego następny krok, próba przełożenia radykalnego zła z języka Biblii na język religii rozumu, przekonuje nas już mniej. Jak po raz kolejny dowodzi dzisiejsze, niczym nieskrępowane obcowanie z biblijnym dziedzictwem, nie dysponujemy jeszcze stosownymi pojęciami, by wskazać semantyczną różnicę między tym, co moralnie błędne, a tym, co z gruntu złe. Diabła nie ma, ale upadły archanioł nadal bruździ – jego dziełem jest opaczne dobro monstrualnego czynu, a także niepohamowana żądza zemsty, która idzie jego śladem.

Najbardziej doskwiera nam nieodwracalność minionych cierpień – krzywda, która przekracza wszelkie ludzkie możliwości zadośćuczynienia.

Języki świeckie, które po prostu eliminują dawne znaczenia, wywołują złość. Gdy grzech zmienił się w winę, a wykroczenie przeciwko Boskim przykazaniom w uchybienie prawom ludzkim – coś zostało utracone. Albowiem z pragnieniem przebaczenia wciąż jeszcze wiąże się niesentymentalne pragnienie, by zadane komuś cierpienie uczynić niebyłym. Najbardziej doskwiera nam nieodwracalność minionych cierpień – krzywda wyrządzona niewinnie maltretowanym, upokorzonym i zamordowanym, która przekracza wszelkie ludzkie możliwości zadośćuczynienia. Stracona nadzieja rezurekcji pozostawia dotkliwą pustkę. Zasadny sceptycyzm Horkheimera wobec Benjamina, który pokładał nadmierne nadzieje w zadośćuczyniającej sile wspominania – „pobici są naprawdę pobici” – nie podważa przecież bezsilnego impulsu, który chciałby – mimo wszystko – odwrócić to, co nieodwracalne. Korespondencja Benjamina i Horkheimera pochodzi z wiosny 1937 roku. Jedno i drugie, autentyczny impuls i jego bezsilność, przetrwało po Holocauście w tyleż koniecznej, co bezradnej praktyce „pracy nad przeszłością” (Adorno). To samo zresztą manifestuje się w coraz głośniejszym lamencie nad niestosownością tej

¹⁰ Przedmowa do pierwszego wydania *Religii w obrębie samego rozumu* zaczyna się od zdania: „Etyka (*die Moral*) – o ile opiera się na pojęciu człowieka jako istoty wolnej, lecz dlatego zarazem istoty, która samą siebie poprzez swój rozum wiąże bezwarunkowymi prawami – nie potrzebuje ani jakiegś idei innej, wyższej od człowieka, istoty dla poznania swego obowiązku, ani pobudki innej niż samo prawo dla przestrzegania obowiązku” (przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 23).



praktyki. Niewierni synowie i córki nowoczesności zdają się w takich chwilach wierzyć, że mają wobec siebie większe powinności i potrzeby, niż daje im przykład religijnej tradycji – tak jak gdyby jej semantyczne potencjały nie zostały jeszcze wyczerpane.

Odwieczny spór filozofii i religii

Dzieje niemieckiej filozofii od czasów Kanta można pojmować jako sądowy proces, toczący się o niewyjaśnione stosunki dziedziczenia. Hellenizacja chrześcijaństwa doprowadziła do symbiozy między religią a metafizyką. Kant rozbija tę symbiozę. Przeprowadza wyraźną granicę między moralną wiarą religii rozumu a pozytywną wiarą objawienia, która wprawdzie przyczyniła się do poprawy duchowej, ale „z tym, w co obrosła, wraz ze statutami i regułami”, ostatecznie zmienia się w „więzy”¹¹. Dla Hegla jest to czysty „dogmatyzm oświecenia”. Hegel szydzi z pyrrusowego zwycięstwa rozumu, który podobny jest do zwycięskich, ale ulegających duchowi podbi tego narodu barbarzyńców, ponieważ triumfuje tylko zgodnie z kryteriami „panowania zewnętrznego”¹². Miejsce rozumu z akreślającego granice zajmuje rozum zagarniający. Śmierć Syna Bożego na krzyżu stanowi według Hegla centralny punkt myślenia, które chce zagarnąć pozytywną postać chrześcijaństwa. Bóg, który stał się człowiekiem, symbolizuje życie ducha filozoficznego. Absolut musi uzewnętrznić się w swoim innobycie, ponieważ jako władzy absolutnej doświadcza siebie tylko wówczas, gdy wydostanie się z bolesnej negatywności samoograniczenia. W ten sposób religijne treści zostają zniesione – i zachowane – w formie pojęcia filozoficznego. Ale Hegel poświęca wizję przyszłości w wymiarze historii zbawienia na rzecz zamkniętego w sobie procesu dziejów powszechnych.

Uczniowie Hegla zrywają z fatalizmem beznadziejnej perspektywy wiecznego powrotu tego samego. Nie chcą już zniesienia religii w systemie myślowym, chcą zrealizować jej zeświecczone treści przez

¹¹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 151.

¹² G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, w: tenże, *Jenaer Schriften 1801-1807 (Werke*, t. 2), Frankfurt a. M. 1970, s. 287.



solidarny wysiłek. Ten patos zdesublimowanego urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi jest podstawą krytyki religii od Feuerbacha i Marksa aż do Blocha, Benjamin i Adorna: „Nic z treści teologicznych nie pozostanie bez zmiany; każda będzie musiała poddać się próbie przejścia w sferę świecką”¹³. Tymczasem jednak bieg historii dowiódł, że taki projekt przekracza siły rozumu. Przeciążony rozum zaczyna wątpić sam w siebie, toteż Adorno odwołuje się do pomocy stanowiska mesjanistycznego, choćby tylko metodologicznie: „Poznanie nie ma innego światła prócz tego, które rzuca na świat zbawienie”¹⁴. W tym sensie do Adorna odnosi się zdanie, w którym Horkheimer podsumował całą teorię krytyczną: „Ta teoria wie, że Boga nie ma, a mimo to w niego wierzy”¹⁵. Mimo odmiennych przesłanek podobne stanowisko zajmuje dziś Jacques Derrida – będący także i pod tym względem godnym laureatem Nagrody imienia Adorna. Chce zachować z mesjanizmu tylko ową „mesjaniczność ogołoconą ze wszystkiego”¹⁶.

Jeżeli posthumanizm ma się spełnić w nawrocie do archaicznych początków sprzed Chrystusa i sprzed Sokratesa, to znak, że wybiła godzina religijnego kiczu.

Pas graniczny między filozofią a religią jest zaminowany. Rozumowi, który sam siebie dementuje, grozi pokusa sięgnięcia po wypożyczony autorytet i gest wyzbytego treści, anonimowego *sacrum*. U Heideggera *Andacht* (nabożne skupienie) zmienia się w *Andenken* (rozpamiętywanie). Ale przez to, że Sąd Ostateczny historii świętej spada do rangi nieokreślonego zdarzenia dziejów bycia, nie zyskujemy żadnej nowej wiedzy. Jeżeli posthumanizm ma się spełnić w nawrocie do archaicznych początków sprzed Chrystusa i sprzed Sokratesa, to znak, że wybiła godzina religijnego kiczu. Wówczas domy towarowe sztuki otwierają podwoje dla ołtarzy z całego świata, dla kapłanów i szamanów, zbiegających się ze wszystkich stron na wernisaż. Natomiast świecki, ale nie defetystyczny rozum ma zbyt wiele respektu dla wiecznie palącej kwestii teodycei, by za-

¹³ T. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, w: tenże, *Stichworte*, Frankfurt a. M. 1969, s. 20.

¹⁴ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 298.

¹⁵ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1985, t. 14, s. 508.

¹⁶ J. Derrida, *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński, w: J. Derrida i G. Vattimo (red.), *Religia*, Warszawa 1999, s. 29.



nadto zbliżyć się do religii. Wie, że zbezczeszczenie *sacrum* zaczyna się zawsze wraz z owymi religiami światowymi, które odczarowały magię, przewyciężyły mit, wysublimowały ofiarę i uchyliły rąbka tajemnicy. Może zatem utrzymywać dystans wobec religii, nie zamykając się na jej perspektywę.

Przykład techniki genetycznej

Ta ambiwalentna postawa może też nadać właściwy kierunek samoświeceniu społeczeństwa obywatelskiego, rozdartego przez *Kulturkampf*. Postsekularne społeczeństwo kontynuuje w stosunku do religii pracę, którą religia wykonała w stosunku do mitu. Tyle że już nie w zuchwałej intencji wrogiego przejęcia, ale po to, by we własnym domu przeciwdziałać powolnej entropii ubogich zasobów sensu. Demokratycznie oświecony zdrowy rozsądek musi obawiać się też rozgadanej trywializacji i medialnego zatarcia hierarchii rzeczy. Doznania moralne, które dotychczas znajdowały ostateczny wyraz tylko w języku religijnym, mogą wywołać powszechny odźwięk, jeżeli znajdzie się ocalające sformułowanie dla tego, co zostało już niemal zapomniane, ale do czego *implicite* tęsknimy. Sekularyzacja, która nie niszczy, odbywa się w trybie przekładu. Na przykład w sporze o traktowanie ludzkich embrionów niektórzy powołują się na Księgę Rodzaju, 1, 27: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boga stworzył go”. Wiara, że Bóg, który jest miłością, w Adamie i Ewie tworzy podobne sobie wolne istoty, nie jest konieczna, aby zrozumieć, co znaczy owo „stworzenie na swój obraz”. Nie ma miłości bez rozpoznania się w kimś drugim, nie ma wolności bez wzajemnego uznania. Ta druga strona w postaci człowieka musi być z kolei wolna, aby odwzajemnić przychyłność Boga. Jest podobna Bogu, ale przedstawiana jako Boże stworzenie. Ze względu na swe pochodzenie człowiek nie może być równy Bogu. W stworzeniu na swoje podobieństwo wyraża się pewna intuicja, przemawiająca w naszym kontekście także do kogoś głuchego na religię. Hegel wyczuwał różnicę między Bożym „stworzeniem” a zwykłym „wyłonieniem się” z Bo-



ga¹⁷. Bóg pozostaje „Bogiem wolnych ludzi”, dopóki nie zacieramy absolutnej różnicy między stwórcą a stworzeniem. Tylko wówczas mianowicie uformowanie przez Boga nie oznacza determinacji, która staje na drodze samookreśleniu człowieka.

Ten stwórca, ponieważ jest naraz Stwórcą i Zbawicielem, nie musi jak technik działać podług praw natury albo jak informatyk – według reguł kodu. Powołujący do życia głos Boga od początku stwarza komunikację w obrębie moralnie wrażliwego uniwersum. Dlatego Bóg może „określić” człowieka w tym sensie, że zarazem czyni go zdolnym do wolności i zobowiązuje do wolności. Otóż nie trzeba wierzyć w teologiczne przesłanki, aby zrozumieć konsekwencję: mielibyśmy do czynienia z całkiem inną, przyczynową zależnością, gdyby zawarta w pojęciu stworzenia różnica znikła i miejsce Boga zajął wielki wasal – gdyby zatem człowiek według własnych preferencji ingerował w przypadkową kombinację rodzicielskich chromosomów, nie mogąc nawet kontrfaktycznie zakładać konsensu z ową inną istotą, której to dotyczy. Ta wykładnia nasuwa pytanie, którym zająłem się w innym miejscu. Czy pierwszy człowiek, który według własnego upodobania określi, jaki ma być z natury inny człowiek, nie zniszczy siłą rzeczy owych jednakowych wolności, które przysługują ludziom równym z urodzenia, aby zagwarantować ich różność?

Tłum. Małgorzata Łukasiewicz

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2001

Tłumaczenie powstało dzięki stypendium Robert Bosch Stiftung.

JÜRGEN HABERMAS, ur. 1929, niemiecki filozof, socjolog i teoretyk nauki. W latach 1964-1971 i od 1983 profesor uniwersytetu we Frankfurcie nad Menem, 1971-1983 dyrektor Instytutu Maksa Plancka w Starnbergu. W Polsce wydano m.in.: *Teoria i praktyka* (1983), *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna* (1999), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* (2000).

¹⁷ Jakkolwiek wyobrażenie „emergencji” zgadza się z jego własnym pojęciem idei absolutnej, która „wyłania z siebie” naturę. Por. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II (*Werke*, t. 17), s. 55 i n., s. 92 i n., Frankfurt a. M. 1969.



Chantal Millon-Delsol

Skazani na konflikt

Po św. Augustynie i Tomaszu z Akwinu, Wilhelmie Ockhamie i całym XVI wieku, z Las Casasem, Erazmem, More'em, Vittorią i tyloma innymi, uczciwość nakazuje przyznać, że chrześcijanie wynaleźli tolerancję o wiele wcześniej, niż współczesność ją zsekularyzowała, i że humanizowali nasz oszalały i broczący krwią świat w o wiele większym stopniu niż filozofowie podejrzeń, którzy ich zastąpili.

1. Moje uwagi dotyczące tekstu Jürgena Habermasa będą zapewne nieco chaotyczne, ze względu na specyficzny rodzaj pytań sformułowanych przez redakcję. Tezy Habermasa są mi najczęściej dosyć obce. Kiedy czytałam jego tekst, musiałam jednak zgodzić się z nim przynajmniej w jednej sprawie. Autorów zamachów z 11 września Habermas nie uważa za szaleńców nadających się do szpitala psychiatrycznego. Ma poczucie, że w swoim postępowaniu kierowali się przekonaniami, i to jest racja. Tych wszystkich jednak, których przekonania graniczą z fanatyzmem, późna nowoczesność uważa zazwyczaj za chorych lub niedorozwiniętych umysłowo, chyba że od swych poglądów odstąpią, dzięki czemu będą mogli powtórnie zintegrować się z „normalną” częścią ludzkości, jak to ma na przykład miejsce w końcowych scenach filmu Luca Bessona o Joannie d’Arc, gdzie bohaterka wyraża żal, że wierzyła w Boga powodowana obłąkaną pychą.



Problem polega na tym, że trudno nam pojąć istnienie silnych przekonań, szczególnie religijnych. Habermas w taką pułapkę nie wpada. Uświadamia sobie, że 11 września ujawnił istnienie dwóch wzajemnie zwalczających się pewności. Uwzględniając je obie, stawia pytanie: co takiego dzieje się we współczesnym świecie, że religia musi powracać na scenę z tak niezwykle brutalnością?

Przyczyną jest proces sekularyzacji, który odgrywa tu rolę ucznia czarnoksiężnika. Sekularyzacja, będąca zjawiskiem zachodnioeuropejskim, pojawia się jeszcze przed epoką chrześcijańską, gdy starożytni Grecy oddzielają władzę religijną od politycznej, tworząc urząd archontów. Oczywiście rozdzielenie porządków jest wyraźnie obecne w chrześcijaństwie – pojawia się w Nowym Testamencie, odnajdujemy je w całej chrześcijańskiej teologii, a jego nowoczesny wyraz zaczyna się wraz z Wilhelmem Ockhamem i Marsyliuszem z Padwy. Sekularyzacja oznacza przede wszystkim, że nie wszystko jest religią, że sfera społeczno-polityczna powinna żyć swym własnym życiem i prowadzić do szczęścia doczesnego bez odnoszenia się do transcendencji. Religia wycofuje się stopniowo w sferę prywatną. Ten proces chroni samą religię, do której dusza ma przylgnąć w sposób wolny. Inaczej mówiąc, religia chrześcijańska od początku wytycza sobie własne granice i umie je określić, jeśli nie zbacza z dobrej drogi.

Wszystko zmienia się jednak, gdy w myśleniu następuje jakieś przesunięcie: sekularyzacja zaczyna wtedy oznaczać nie tylko to, że religia ma pozostać w obrębie swojego porządku, lecz że ma zamilknąć, a w konsekwencji zniknąć i zatrzeć nawet ślad swoich korzeni. Mamy z tym do czynienia na przykład wtedy, gdy Francji udaje się przekonać inne kraje Europy, że z Karty Europejskiej należy wykreślić wzmiankę o fundamentach religijnych. Oznacza to programowe wymazanie religii, której jako staroświeckiej i przestarzałej postępowe narody powinny się pozbyć.

O ile więc sekularyzacja pojmowana jako dystans między tym, co świeckie, i tym, co święte, jest spełnieniem religii uznającej autonomię ludzkiego sumienia, o tyle usunięcie religii staje się antropologiczną katastrofą, jeśli zgodzimy się, że człowieka, „istoty śmiertelnej, która pragnie nieśmiertelności”, nie wolno ograbić z porywu ku transcendencji, mogącej przyjmować różnorakie formy. Dwa mi-



nione stulecia nauczyły nas, że można religię małpować (światopogląd materialistyczny, sekty), ale że nie da się jej usunąć. Najbardziej przenikliwe umysły wiedziały o tym już w XIX wieku. Novalis pisał na przykład: „Tam, gdzie nie ma bogów, królują widma” (*Europa czyli chrześcijaństwo*), a Tocqueville w dziele *O demokracji w Ameryce* tak przepowiadał przyszłość współczesnych demokracji:

Kiedy w jakimś społeczeństwie religia zostaje obalona, do ludzkiego myślenia o sprawach najważniejszych zakrada się zwątpienie, paraliżując przy tym częściowo myślenie o wszystkich pozostałych. Człowiek przyzwyczaja się do niejasnych i zmiennych pojęć w sprawach podstawowej wagi. Ludzie albo nie potrafią wówczas bronić swych poglądów, albo je porzucają, i tracąc nadzieję na samodzielne rozwiązanie największych problemów ludzkiego losu, mało-dusznie rezygnują z myślenia o nich.

Taki stan rzeczy musi wpływać na osłabienie ducha, działa hamująco na wolę i przysposabia ludzi do niewoli¹.

W tej sytuacji proces modernizacji świata może być postrzegany jako rozpoczynająca się na Zachodzie i zataczająca coraz szersze kręgi katastrofa antropologiczna: kraje okcydentalizujące się poprawiają swoją sytuację materialną, równocześnie jednak ma się wrażenie, jakby w zamian za to musiały odstąpić od stawiania pytań o sens. 11 września ujawnił ich bunt przeciwko programowemu i narzucanemu, często podstępnie, odchodzeniu od religii. Narody ulegające naszym wpływom nie chcą popaść w materializm, który każde „dobro” waży i przelicza, ani w racjonalizm, który istotę ludzką chce całkowicie objaśnić naukowo – bo w końcu, jeśli człowieka przekroić, w środku ma tylko mięso. Zdają sobie dobrze sprawę, że komfortowe i zamożne życie, jakie prowadzi Zachód, wiedzie w konsekwencji do takiej własnie formy „neutralizacji etyki”, o której mowa w pytaniach „Znak”. Neutralizację tę wyraża na przykład wybitny prymatolog Frans de Waal, gdy w konkluzji książki *Le bon singe* („Dobra małpa”) pisze:

Moralność jest równie silnie zakorzeniona w neurobiologii jak nasze czyny lub to wszystko, co nas skądinąd cechuje. Zachowania takie jak uczciwość, uczucia takie jak poczuwanie się do winy i procesy takie jak rozumowa ocena wyborów etycznych można wiązać z funkcjonowaniem pewnych specyficznych ob-

¹ Tłum. Barbara Janicka, Marcin Król, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, t. II, s. 26.



szarów mózgu. (...) Wydaje się, że naukowcy posiadli obecnie wiedzę wystarczającą do wyrwania moralności z rąk filozofów.

Wydarzenia z 11 września, wraz z tym wszystkim, co się za nimi kryje, zmuszają nas więc do ponownego podjęcia refleksji nad zależnością między wiarą a wiedzą, choć wiele osób uważało już, że weszliśmy w epokę nauki czystej, wyzwolonej z irracjonalnych przekonań, które mogłyby rodzić fanatyzm. Rozum nie może całkowicie negować problemu wiary po prostu dlatego, że człowiek jest jednak czymś więcej niż kawałkiem mięsa. Rozum naukowy i opisowy doprowadza do wiedzy, ale nie do prawdy, która znajduje się zawsze gdzieś wyżej.

Czy mamy oczekiwać, że nastanie „oświecony zdrowy rozsądek”, który rozładuje konflikt między „stronnictwem wiary” a „stronnictwem wiedzy”? Może trzeba życzyć sobie najpierw, by te dwa *credo* przestały istnieć w formie fanatycznej, a to nie będzie możliwe, dopóki ich istnienie nie zostanie zakwestionowane. Scjentyzm pojawił się jako odpowiedź na religię chrześcijańską dominującą i rozprzestrzeniającą się we wszystkich kierunkach i chcącą despotycznie rządzić nawet faktami. Fanatyzm muzułmański narasta wtedy, gdy islam czuje się zagrożony przez nowoczesność. Tylko zaakceptowanie różnorodności może spowodować wycofanie się fanatyzmów. Otóż nie wydaje mi się, żebyśmy tę różnorodność akceptowali, gdy z ironią mówimy o talibach, traktując ich jak dzikusów i ludzi historycznie zapóźnionych. Napisano setki artykułów, w których mieszano ich z błotem i wskazując na zakwefione za ich sprawą kobiety, mówiono, że są potworami. Tymczasem talibowie odeszli, a kobiety nadal zasłaniają twarze. Nie bronię tu relatywizmu, według którego każda rzecz ma taką samą wartość, opowiadam się naturalnie za społeczeństwem, w którym nie ma ani wykluczenia, ani niewolnictwa. Uważam jednak, że podsyca my fanatyzm wtedy, gdy ośmieszamy to, co jest inne niż my sami.

Podsyca my fanatyzm wtedy, gdy ośmieszamy to, co jest inne niż my sami.

2. Czy paradoksalny akt wiary w Boga, o którym wiadomo, że nie istnieje, jest jedyną „religią” możliwą w dzisiejszym świecie? Uderzające jest dla mnie to, że współczesny człowiek wiarę w Boga uważa za łaskę, udzieloną mu lub nie, która spływa z góry na mocy cudu



albo przypadku. Słyszę często: „Jakie to szczęście być wierzącym, na pewno o wiele łatwiej jest pani żyć. Ja nie mam takiego szczęścia, nie mam wiary”. Ludzie mówią tak z pewnością dlatego, że nie pojmują wiary jako spotkania, nie zdają sobie sprawy, że wierzyć w Boga znaczy nie iść samotnie i że trzeba podążać na spotkanie tego, kogo się szuka. Przypomina mi się tu tekst Simone Weil:

Gdyby Bóg był złudzeniem z punktu widzenia istnienia, i tak byłby jedyną rzeczywistością z punktu widzenia dobra. Jestem tego pewna, bo to jest definicja. „Bóg jest dobrem” jest równie pewne jak „ja jestem”. Jestem w prawdzie, jeśli odrywam moje pragnienie od wszystkich rzeczy, które nie są dobrami, i kieruję je wyłącznie ku dobru, nie wiedząc, czy istnieje czy nie (*Zeszyt III*).

To bardzo współczesny tekst. Późna nowoczesność chce moralności bez religii. Simone Weil dodaje, że woli to od zakładu Pascala, ale w rzeczywistości nie jest od niego daleko. Bardzo możliwe, że Pascalski zakład jest dziś czymś w rodzaju poręczy, której chwytamy się w ciemnościach, jedynym argumentem, przy pomocy której transcendentja może przedostać się na ten, jak się wydaje, opuszczony przez Boga świat.

3. Jeśli chodzi o eugenikę, jestem przekonana, że zasady Kanta, które od dwóch wieków zastępują religijne podstawy naszego humanizmu, nie wystarczają do ochrony godności ludzkiej. Fundament Kantowskiej definicji godności stanowi bowiem zasada: człowiek obdarzony jest godnością, ponieważ zdolny jest do autonomii. W ten sposób istoty ludzkie pozbawione autonomii lub takie, które ją utraciły, nie mogą już być uważane za godne. Wykluczanie niektórych ludzi z gatunku ludzkiego daje zawsze początek antyhumanizmowi. Taką pokusę przeżywa każda epoka i za każdym razem dokonuje się tego wykluczenia według kryteriów, które ona uważa za istotne. Gdy najważniejszą sprawą jest rasa, ci, którzy nie należą do „dobrej” rasy, stają się podludźmi. Jeśli takim kryterium jest klasa, ci, którzy należą do klasy „złej”, są uważani za zwierzęta („szkodniki”, jak mawiał Lenin, z których trzeba oczyścić ziemię). Niegdyś, gdy istotnym kryterium była zdolność duszy do wznoszenia się ku Bogu, amerykańscy Indianie, rzekomo jej pozbawieni, traktowani byli jak juczne zwierzęta, dopóki Las Casas nie podjął walki o ponowne uznanie ich za gatunek ludzki.



A co jest takim istotnym kryterium dzisiaj? Zdrowe ciało. Dlatego rozwija się myślenie wykluczające z gatunku ludzkiego chorych, upośledzone noworodki, umierających... Pojawiło się w związku z tym nowe słowo: są to, jak mówi na przykład Peter Singer, ludzkie „nieosoby”. Wobec takich pokus Kantowskie zasady niczemu nie służą. Uratować nas może tylko mit – pojmowany nie w nowoczesnym sensie mistyfikacji, ale w rzeczywistym sensie historii świętej – człowieka stworzonego na obraz Boga. Wtedy bowiem pozostaje on istotą ludzką niezależnie od wszelkich definicji i możliwości. Wydaje mi się, że humanizm europejski, który każdego człowieka uważa za istotę godną, bez względu na jego rangę, płeć lub klasę, zgodnie ze słowami św. Pawła, nie obroni się mocą samego rozumu, lecz tylko dzięki przyjęciu mitów historii. Świętości człowieka nie da się wykazać – trzeba w nią uwierzyć i tylko to może ją zagwarantować. Jest to może najskuteczniejszy argument przeciwko ograniczaniu się do podejścia naukowego – nie mamy bowiem ochoty rezygnować z tak pojmowanego europejskiego humanizmu.

Rozum nie potrafi odpowiedzieć na to, co w człowieku jest wołaniem i porywem: nie umie ani nadać sensu, ani ustanowić norm.

4. Wydaje się, że w walce wiary z oświeconym rozumem ten ostatni zwyciężył tak dalece, iż unicestwił wiarę. Pod tym względem, jak i pod innymi, komunistyczny zamysł spełnił się w wolnych demokracjach (to w Quebecu, a nie w postkomunistycznej Rosji, opustoszałe kościoły zamieniane są na dyskoteki). Rozum jednak nie wygrał dlatego, że (jak uważali XIX-wieczni pisarze) zdołał nadać sens, którego potrzebuje człowiek, ani dlatego że religia była już czymś przestarzałym. Zwyciężył niejako walkowerem z powodu obawy przed fanatyzmami, do których religie, a potem podstawione pod nie ideologie, okazały się zdolne. Rozum pozostaje więc najczęściej sam, ale nie potrafi odpowiedzieć na to, co w człowieku jest wołaniem i porywem: nie umie ani nadać sensu, ani ustanowić norm.

Niedobrze się więc czując w świecie czystego opisu i nauki, poszukujemy takich religii, które nie przeobrażają się w fanatyzm (bo ciągle jeszcze wolimy obecną pustkę od powrotu jakiejś tyranii duchownych). W takim sensie wydarzenia z 11 września nie ułatwiają nam poszukiwań: potwierdzają raz jeszcze, że pokusą ludzi uzbrojonych w pew-



ność wiary jest na ogół dążenie do *fanum* – to jest do fanatyzmu. 11 września utwierdza nas w lęku przed duchem religijnym i równocześnie odsłania niezbywalną potrzebę religijną człowieka. Stajemy więc wobec sprzeczności z pozoru nie do przewyciężenia.

W tym właśnie duchu Habermas mówi o możliwości istnienia rozumu otwartego na religię, ale zachowującego dystans, to jest odrzucającego zarówno ekscesy religii, jak i ekscesy jej nieobecności. Mam wrażenie, że rzut oka na historię Europy mógłby nas przekonać o istnieniu takiego rozumu w samym łonie chrześcijaństwa. To prawda, że nie mamy już zwyczaju studiowania historii chrześcijaństwa. Młode pokolenia, karmione w szkole największymi oświeceniowymi uproszczeniami, przekonane są, że chrześcijaństwo to nieprzerwany ciąg inkwizycji i nietolerancji, podczas gdy są one raczej wyjątkami, z pewnością mało chwalebnyymi, ale nie reprezentatywnymi dla całości. Po św. Augustynie i Tomaszu z Akwinu, Wilhelmie Ockhamie i całym XVI wieku, z Las Casasem, Erazmem, More'em, Vittorią i tyloma innymi, uczciwość nakazuje przyznać, że ideałem chrześcijan było zachowywanie dystansu, że wynaleźli oni tolerancję o wiele wcześniej, niż współczesność ją zsekularyzowała, i że humanizowali nasz oszalały i broczący krwią świat w o wiele większym stopniu niż filozofowie podejrzeń, którzy ich zastąpili.

Nie oznacza to, że mamy uśpić naszą nieufność wobec niebezpieczeństwa tyranii wiary, zawsze możliwej i zawsze nie do zniesienia. Oznacza jednak, że tradycja tego dystansu zaszczipiona jest w naszej kulturze religijnej – do takiego zresztą stopnia, że chrześcijaństwo zostało nazwane „religią wychodzenia z religii”, ponieważ wymyśliwszy krytykę, dało rozumowi broń, która może zostać skierowana przeciwko samej religii. Ta tradycja jest dla nas znakiem i wskazówką, by zmienić sposób myślenia. Pokazuje, że możliwa jest wiara, która nie prowadzi do chęci poświęcenia jej wszystkiego innego. Jeśli chodzi o wspomniany paradoks – możliwość wiary w Boga, który nie istnieje – myślę, że nie może nas zadowolić przyjmowanie mądrości Wschodu, które oferują nam moralność bez religii, zastępując w ten sposób wieczność nieśmiertelnością. To wielka pokusa naszego czasu, pokusa niebezpieczna, bo unicestwiająca podmiot osobowy, który jest fundamentem tego wszystkiego, co dla nas ważne. Tym-



czasem musimy podmiot właśnie wzmocnić, ostrzegając go przed fałszywymi antropologiami i zbrojąc przeciwko fanatyzmowi. To przede wszystkim nim należy się zająć: XX wiek nauczył nas, że na pytania człowieka nie da się udzielić kolektywistycznej odpowiedzi, a zresztą nasze nawyki myślowe nie pozwalają nam rozmywać go w Wielkim Wszystkim, jak czyni się to na Wschodzie. Potrzeba nam podmiotów odważnych i przenikliwych, zdolnych zarazem wierzyć i wątpić, umiejących przylgnąć do transcendencji i zachować dystans. To rzecz niezmiernie trudna kształtować umysły zdolne do łączenia w sobie paradoksów, ale mamy przykłady, że takie umysły istniały w przeszłości. To pewne, że nie zostały uformowane przez szkołę masową ani przez jakiś system opatrnościowy, ale przez przekaz wychowawczy, w którym duch geometrii nie ma nic do powiedzenia. Jeśli chcemy rozwinąć oświecony zdrowy rozsądek, musimy wierzyć zarówno w obyczaje, jak w instytucje – w kulturę, jak i w prawo; i tutaj również racjonalizm w niczym nam nie pomoże. Nie stworzymy tolerancyjnego świata, jeśli nie powróci do niego *phronesis*.

Dodałabym tu jeszcze, że należy przywrócić tolerancji jej właściwy sens. Nie oznacza ona, że wszystkie przekonania mają taką samą wartość, a więc że prawda nie istnieje. Oznacza, że mogą uznawać jakąś prawdę, szanując równocześnie jako osobę tego, kto moim zdaniem nie ma racji. Otóż wbrew obiegowym opiniom współczesny świat zachodni tolerancji nie kocha, bo uważa, że jest ona czymś pogardliwym. Grupy czy prądy myślowe, które domagają się uznania, nie żądają dla siebie tolerancji, ale legitymizacji, tak w odniesieniu do swoich zachowań (na przykład geje), jak i przekonań (na przykład „pragmatyści” w stylu Rorty’ego). Inaczej mówiąc, w naszym świecie mniej chodzi o głoszenie tolerancji, a bardziej o ujaśnienie, czym ona jest: nie jest relatywizmem, w imię którego wszystkie rzeczy są równowartościowe, ale akceptacją odmienności, która trwa i nie ulega rozmyciu. Można szanować w odmienności. Powiedziałabym nawet, że gdyby nie było odmienności, słowo „szacunek” straciłoby sens.

W tej sytuacji czuję się niepewnie wobec tekstu Habermasa i pytań postawionych przez „Znak”. Czy koniecznie należy „zneutralizować konflikty”? Nie sądzę. Świat ludzi jest bardzo zróżnicowany i w tym zawiera się jego wielkość i gwarancja wolności. Spór przepla-



ta się w nim z walką i możemy tylko próbować ograniczyć ich gwałtowność (fizyczną lub moralną, bo nie dość mocno uświadamiamy sobie, że przemoc moralna jest tak samo niszcząca). Dlatego nie wydaje mi się, że naszym głównym celem powinno być znalezienie wspólnego mianownika dla „stronnictwa wiary” i „stronnictwa wiedzy” i pojednanie ich ze sobą na jakichś trwałych podstawach. Takie podstawy nie istnieją. Podobnie nie wierzę w możliwość odkrycia jakiejś uniwersalnej, wspólnej ogółowi ludzi moralności, która byłaby fundamentem wszystkich naszych moralności i na bazie której moglibyśmy stworzyć świat jednomyślny. Wierzący i scjentyista nie zgodzą się ze sobą. Nie wyznają ani takich samych przekonań, ani takiej samej antropologii. To spór nieredukowalny, chyba że jeden z dwóch obozów unicestwi drugi, a na tym ucierpiałyby wolność i różnorodność. Bez wątpienia spór ten w przyszłości zmieni swą postać, nie ma bowiem powodu, by pozostał taki sam, skoro zmieniają się czasy. Istnieją wierzący muzułmanie i zachodni ateści, którzy wierzą w prawa człowieka: w jaki sposób ich myślenie mogłoby stopić się w jedno? Mogą szanować się jako istoty ludzkie, mogą odkryć to, co jest im wspólne i co przypomina im o jedności kondycji człowieka: pytania, jakie sobie stawiają, są takie same, to odpowiedzi zależą od kultury. Od tej różnorodności nie uda nam się „wyzwolić”. Obydwa te obozy skazane są na konflikt i można tylko mieć nadzieję, że próby perswazji i zrozumienia przeważą nad chęcią prowadzenia wojny.

Zburzenie muru berlińskiego i 11 września to dwa wydarzenia odślanające nam rzeczywistość, o której zapomnieliśmy. Zburzenie muru to symboliczny kres utopii ostatecznego pogodzenia się człowieka z samym sobą i z innymi. 11 września temu kresowi nadaje konkretną treść: różnorodność pojawia się w postaci wroga, który definiuje się w ten właśnie sposób. I tak ponownie pogrążamy się w tragizmie ludzkiego świata.

Tłum. Dorota Zańko

CHANTAL MILLON-DELSOL, profesor filozofii politycznej i dyrektor Ośrodka Studiów Europejskich na Uniwersytecie Marne-la-Vallée (Paryż). Ostatnio wydała: *Éloge de la singularité* (2000). Po polsku ukazała się *Zasada pomocniczości* (1995).



Granice oświeconego rozsądku

Z Charlesem Taylorem rozmawiają
Agata Bielik-Robson,
Andrzej Pawelec i Łukasz Tischner

Zastanawiające jest, że epoka oświeconego zdrowego rozsądku, jaką był wiek XX, to równocześnie stulecie, które w przerażający sposób przypomniało nam o tym, co można rozumieć wyłącznie w kategoriach zła. Przez zło rozumiem w tym wypadku nie jakieś zaniedbanie czy błąd, ale rozpoznanie czegoś jako zła i zadurzenie się w nim.

ANDRZEJ PAWELEC: *Przemówienie Jürgena Habermasa Wierzyć i wiedzieć podejmuje na nowo pytanie o wzajemne stosunki między wiarą i nauką, przekonaniem religijnym i naukową pewnością. Jakie są źródła napięć między tymi sferami?*

CHARLES TAYLOR: Konflikt między wiarą a wiedzą daje o sobie znać już od wielu wieków. Dzieje się tak między innymi dlatego, że nowożytna nauka formułuje uniwersalne prawa, które mają wyjaśniać badany przypadek. Jak wiadomo, wiara chrześcijańska – podobnie jak muzułmańska czy żydowska – jest cała utkana z wydarzeń historycznych. W tym kontekście pojawia się pytanie, czy wydarzenia opisane w Piśmie Świętym rzeczywiście miały miejsce. Czy da się je uzgodnić z uniwersalnymi prawami nauk szczegółowych?



To jedno ze źródeł napięć. Stopniowo konflikt zaczął zataczać coraz szersze kręgi – geologia kazała pytać o wiek Ziemi, ewolucja o pochodzenie człowieka itd. To były bardzo znaczące bitwy. Ale moim zdaniem prawdziwe problemy leżą gdzie indziej.

Wskazałbym na dwa podstawowe. Po pierwsze, źródłem wielu z tych konfliktów są bardzo szczególne historyczne interpretacje wiary chrześcijańskiej. Wszystkie spory w rodzaju: wizja początku z Księgi Rodzaju kontra koncepcja niewyobrażalnej przestrzeni czasu, którą objawia nauka, są pochodnymi względnie nowoczesnego procesu, który w połowie XVII wieku kazał biskupowi Jamesowi Ussherowi traktować Biblię jak dokument historyczny – po stosownych obliczeniach Ussher obwieścił, że świat został stworzony w niedzielę 23 października 4004 p.n.e. Ten proces odchodzenia od języka symbolu, mitu, metafory zbiegł się z upowszechnianiem się prądów fundamentalistycznych (takich jak specyficznie amerykański fundamentalizm Południa), które walczą z ideą nauki, przyjmując literalną interpretację Biblii. Kiedy zastanowić się nad przyczyną tych sporów, okazuje się, że są one możliwe tylko dlatego, iż ludzie w rodzaju biskupa Usshera i amerykańskich fundamentalistów mają tak nieprawdopodobnie nowoczesną świadomość naukową. Interesuje ich wyłącznie dosłowny opis. Nie mają poczucia tajemniczości świata, nie pytają o to, dlaczego Bóg go stworzył. Postacią emblematyczną dla tego sposobu myślenia jest Izaak Newton, który przesunął całą tajemnicę dotyczącą stworzenia poza Wszechświat, by usytuować ją w Bożym umyśle. Wedle jego teorii procesy przebiegające w świecie są dla ludzkiego umysłu całkowicie przejrzyste. Zatem jednym z zarzewi straszliwych batalii są swoiste i niekoniecznie najlepsze interpretacje chrześcijaństwa.

Nie przeceniałbym jednak tego konfliktu, bo moim zdaniem to nie on pcha ludzi w stronę wiary lub niewiary. Spójrzmy na wielkie osobistości kultury wiktoriańskiej jak Lord Macaulay, które pod wpływem postępu nauk straciły wiarę, czy na ich wnuków, takich jak historyk George Macaulay Trevelyan. Wygląda na to, że w ich przypadku doszło do bezpośredniej konfrontacji między nauką i Biblią. Ale trudno mi w to do końca uwierzyć, po części dlatego, że argumenty ateistyczne wywodzące się wyłącznie z obszaru nauki –



idea, że odkrycia biologii, fizyki czy geologii unieważniają wiarę – są tak słabe. Dlaczego zatem ludzie, którzy czuli naprawdę głęboką więź z chrześcijaństwem, tak dalece zmienili wyobrażenie o nim, że zaczęli mieć trudności z jego akceptacją? Moja odpowiedź brzmi: tak działa ludzki umysł. Co mianowicie dzieje się, gdy stajemy wobec problemu, którego nie potrafimy rozstrzygnąć, bo brakuje nam ostatecznego dowodu? W takich sytuacjach (inaczej niż w matematyce) istnieje wiele drobin, które fala popycha to w lewo, to w prawo. Co zatem przeważa szalę? Otóż decydujący jest pewien obraz moralny epistemicznego położenia człowieka. Oświeceniowa wizja nauki zasadza się na szczególnym moralnym obrazie naszego epistemicznego położenia, wedle którego byliśmy kiedyś umysłowo niedojrzali i niczym dzieci wierzyliśmy, że Wszechświat ma swój porządek, a my zajmujemy w nim wyróżnioną pozycję, ale potem weszliśmy w trudny proces osławiania się z zimną i bolesną prawdą (Kopernik, Darwin, Freud itd.), który Weber nazwał „odczarowaniem”. Ateizm miałby zatem być stanowiskiem odważniejszym i dojralszym. Myślę, że ludzie porzucali wiarę na rzecz niewiary ze względu na takie właśnie odczytanie moralnego obrazu ludzkiego położenia epistemicznego. Siła tego obrazu wypływa z dwóch faktów: po pierwsze, nauka daje dziś bezprecedensowe w naszych dziejach poczucie mocy, po wtóre, trzeba przyznać, że w naszej wierze wciąż tkwi coś infantylnego – większość ludzi wierzy na sposób dziecinny.

Oczywiście ten wizerunek wiary nie jest przekonujący, bo istnieją także dojrzałe wersje przekonań religijnych. Jeśli z kolei przyjrzeć się poglądom najbardziej zaciekle rzeczników uzasadnianego naukowo ateizmu – w rodzaju Richarda Dawkinsa – okazuje się, że ich argumentacja nie wytrzymuje krytyki, bo usuwają z pola widzenia zbyt wiele czynników. Stawiają negatywną tezę egzystencjalną, która brzmi: „Poza przypadkową mutacją i naturalną selekcją nie ma innych faktów mogących wyjaśnić cały prąd ewolucji”. Szkopuł w tym, że taką negatywną tezę bardzo trudno udowodnić.

Zauważam tu zdumiewającą prawidłowość. Otóż najzagorzalsi uczestnicy sporu pozostają w przedziwnej symbiozie. Dla popleczników Dawkinsa jedyną wyobraźalną formą religii jest głoszony w Tek-sasie najbardziej bezrozumny rodzaj kreacjonizmu, wedle którego



stworzenie dokonało się w ciągu 6 dni. Kiedy „dawkinsowcy” atakują ten pogląd, ich przeciwnicy w Teksasie biją na alarm i głośno protestują. Oni uwielbiają spierać się wzajemnie.

ANDRZEJ PAWELEC: *Czy zatem konflikt między wiarą a nauką został zmarginalizowany?*

W pewnym stopniu tak, choć trzeba pamiętać, że funkcjonuje on na kilku poziomach. Z pewnością nie jest on marginalny jako wydarzenie medialne. Nie wiem, jak to wygląda w Europie, ale w Ameryce „mediatyzowanie” odgrywa zasadniczą rolę, bo ma bezpośrednie przełożenie na politykę. Musimy też pamiętać, jaką logiką rządzą się media. Jeśli trzeba wybierać między dwoma stanowiskami – umiarkowanym i skrajnym – czas antenowy otrzyma radykał. Potem słyszymy w studiu okrzyki: „Ja jestem za faszyzmem!”, „A ja uwielbiam komunizm!”. Jeśli ktoś przekonywałby widzów, że rzeczywistość jest bardziej skomplikowana, byliby rozczarowani.

Myślę jednak, że hałas medialny nie ma tak zasadniczego wpływu na umysły i serca, bo ludzie żyją swoim życiem i niełatwo dają się rekrutować do tych skrajnych grup. Nawet jeśli rozmawia się z osobami, które są mobilizowane przez tzw. amerykańską chrześcijańską prawicę (Christian Right), okazuje się, że niekoniecznie podzielają przypisywane im poglądy.

ANDRZEJ PAWELEC: *Czy dzieje się tak dlatego, że ludzie wzniesli się na wyższy poziom i dostrzegają, że nie ma prawdziwego konfliktu między wiarą a nauką?*

Myślę, że jest to na ogół nieświadome i znacznie bardziej pogmatwane. Wygląda to tak, że ktoś do pewnego stopnia wierzy, ale wsłuchuje się równocześnie w argumenty „dawkinsowców”, którzy przekonują, że nie powinien... Nie ma jeszcze do końca skryształowanego poglądu. Z drugiej strony większość ludzi ignoruje ten konflikt, bo na głębszym, nie wyłącznie intelektualnym poziomie on ich nie porusza. Spór ten przeżywają jedynie elity (po obu stronach) i ci, do których przemawia potężna rzeczywistość medialna.



Myślę, że ludzie najmocniej przywiązują się do własnych emocji. Osobami radykalnie antyreligijnymi powoduje często moralny sprzeciw wobec zachowań Kościoła. Wspomniałem wcześniej o słynnych osobistościach kultury wiktoriańskiej, które rozstawały się z wiarą, gdyż bardzo emocjonalnie utożsamiały ją z dzieciństwem, a ateizm z dorosłością. Przypuszczam jednak, że większość ludzi, którzy występują przeciwko chrześcijaństwu, powodowana jest nie tyle przez emocjonalne wartościowanie moralnego obrazu położenia epistemicznego, co raczej przez rozmaite rodzaje sprzeciwu wobec autorytarnych praktyk Kościoła. Z tego powodu nie uważam, by konflikt między nauką a wiarą spędzał większości ludzi sen z powiek.

AGATA BIELIK-ROBSON: Habermas z pewnością akcentuje opozycję między wiarą a nauką. Dzieje się tak dlatego, że należy on do tradycji, którą nazywałabym „nowoczesnością konfliktową” – postrzega ją w kategoriach agresywnego dualizmu, radykalnej walki stronnictwa wiary i niewiary. Pan stoi najwyraźniej po stronie tych, którzy proponują bardziej ugodową wizję nowoczesności, łagodzącą napięcia między nauką a religią. Czy posunąłby się Pan tak daleko, by utrzymywać, że rozwój nauki sprzyja krystalizacji uczuć religijnych? Wierzył w to Max Weber, który uważał, że istota wiary dostępna jest tylko tym, którzy żyją w prawdziwie „odczarowanym”, naukowym świecie, iż dopiero w takim universum mogą postrzegać chrześcijaństwo jako kosmiczną religię miłości. Podobnie myślał William James.

Powrócę do początku pytania, bo inaczej odczytuję pisma Habermasa. Wielu zaangażowanych filozofów, historyków, socjologów może pokładać tak głęboką ufność w epistemologii, którą przyjmują, że stają się jej zakładnikami. Mogą także uwierzyć, iż nauka wykazała, że na religię nie ma miejsca, ale to nie jest przypadek Habermasa, którego nic nie łączy z ludźmi pokroju Dawkinsa. Habermas przywiązany jest do teorii, która zakłada odróżnienie sfer dyskursu – przekonuje, że dyskusja na temat kwestii moralnych (kiedy artykułowane są przekonania religijne) wymaga zupełnie innego rodzaju dowodu niż korelacyjny, z jakim mamy do czynienia w nauce. Właśnie dlatego dochodzi do wniosku: znaleźliśmy się na etapie, kiedy rozum podpo-



wiada nam, że sposób, w jaki umiejscawiano religię w przeszłości, przestał być wiarygodny. Głosząc taki pogląd, naraża się radykałom po obu stronach barykady, którzy mają bardzo mocne osobiste przekonania na temat tego, co może być dowiedzione.

Moja wizja nowoczesności nie jest bardziej ireniczna od Habermasowskiej. Różnica między nami polega na tym, że w przeciwieństwie do Habermasa jestem przekonany, iż epistemologia mocnych twierdzeń rozpada się, gdy przyrzeć się jej z bliska. Wszystkie na pozór niepodważalne dowody są sfuszerowane, przyjmują za pewnik coś, co jest wątpliwe – są skonstruowane na zasadzie błędnego koła. Habermas, który jest przywiązany do epistemologii mocnych twierdzeń, od lat boryka się z *circulus vitiosus*. Nie zgadzam się zatem, że Habermas jest wojowniczy. On po prostu zaufał pewnej epistemologii.

AGATA BIELIK-ROBSON: *Dzisiaj już nie chce walczyć, ale swego czasu był bardzo bojowy.*

Tak, ale brało się to stąd, że „zainwestował” w pewną epistemologię, zwłaszcza w kwestiach moralnych. Do dziś trudno mu się z nią rozstać. A jeśli pojmuje się racjonalność na sposób weberowski, to znaczna część tego, co niesie ze sobą religia, pozostaje niewiarygodna. Weber jest przykładem tego, co nazywa się w Niemczech „*Kulturprotestantismus*” – protestantyzmu, który przerodził się w szczególnie kładącą ogromny nacisk na odczarowanie. Być może i Williama Jamesa należałoby zaliczyć do tego nurtu. Myślę, że ów *Kulturprotestantismus* pozostaje niewrażliwy na wielki potencjał ludzkich przeżyć – odrzuca te olbrzymie połacie doświadczenia religijnego, na które składało się właściwie w s z y s t k o (włączając w to religie archaiczne, w języku Karla Jaspersa: przed-osiowe) aż do mniej więcej XVIII wieku! Coś analogicznego widać było w postawie Europejczyków wobec religii Indian czy australijskich aborygenów, które pojmowano, używając zachodnich kategorii. Tym samym nie dopuszczano nawet myśli, że religie te mogą zawierać coś ważnego, co umyka europejskiemu rozumieniu racjonalności. Dostrzegam w tych postawach cień *hybris* i nie mam wiele sympatii dla tego aspektu nowoczesnego *Kulturprotestantismus*.



AGATA BIELIK-ROBSON: *Może dlatego, że jest Pan katolikiem. Weber napisał kiedyś, że katolicyzm pozostaje enklawą świętego uniwर्सum i „zaczarowania” w obrębie chrześcijaństwa. Niezwykle ważnym składnikiem katolicyzmu także i dla mnie jest to, że przechowuje on rzeczywistość magiczną.*

Nie do wszystkich rodzajów katolicyzmu da się odnieść te słowa. Państwo wywodzą się z polskiego katolicyzmu, a ja z francuskiego, który miał bardzo mocne zabarwienie jansenistyczne. Janseniści tymczasem to w gruncie rzeczy przypadek *Kulturprotestantismus avant la lettre*. Swoją drogą, bodaj u Pierre’a Chaunu wyczytałem kiedyś, że jeśli bierze się mapę pokazującą praktyki religijne we Francji XVII wieku i porównuje z danymi o religijności współczesnych Francuzów, okazuje się, że tam, gdzie kler jansenistyczny dominował, liczba wierzących skurczyła się dzisiaj niemal do zera. „Odczarowanie” ma zatem związek z nowoczesnym bodźcem reformatorskim, który daje o sobie znać także w katolicyzmie.

Także wielu katolików może być przerażonych tym, co mówię o Indianach i australijskich aborygenach, ale zauważyłem, że kiedy w dziejach bierze górę wielki odczarowujący prąd, zawsze pociąga to za sobą utratę czegoś naprawdę cennego – jest wielkim uproszczeniem sądzić, że proces ten przynosi same dobrodziejstwa.

To, że wskutek „odczarowania” pod pewnym względem ubożejemy, pokazał znakomity antropolog Victor Turner, który zajmował się chrześcijańskim karnawalem – fenomenem porządku chwilowo zawieszonego, rytuałami świata na opak. Otóż jego zdaniem idea wspólnoty – *communitas* – zasadza się na poczuciu, że łączy nas coś głębszego niż więzy spajające ludzi w ustanowionym porządku politycznym i potrzebujemy momentu w kalendarzu, kiedy te ukryte więzi wspólnotowe mogą się uzewnętrznić. Turner pokazuje, że nasze odniesienie do duchowego świata i do kosmosu jest tak złożone, że nie da się go uchwycić w jednej interpretacji, w jednej strukturze. Karnawał umożliwia odwrócenie porządku, wgląd w antystrukturę; potem wracamy do „normalności”. Turner łączy ten fenomen z rytuałami przejścia, z „liminalnością” (termin zapożyczony od Arnolda van Gennepa), czyli stanem, kiedy na pewien czas usunięte zostają wyznaczniki zwykłego



kodu zachowania – z jego prawami, obowiązkami i kryteriami statusu, dzięki któremu możemy przejść z jednego etapu inicjacji w drugi. Liminalność, rytuały przejścia wciąż dają dziś o sobie znać wśród mło-

Zdumiewające jest zadufanie intelektualistów z przełomu XIX i XX wieku, każące im z wyższością spoglądać na doświadczenia religijne sprzed wielu stuleci.

dych ludzi, którzy mierzą się z krańcowymi doświadczeniami egzystencjalnymi i totalnie odrzucają społeczeństwo, zanim osiągną jakąś równowagę i powrócą do niego w nowej roli – młodych mężczyzn i kobiet. Turner bardzo interesująco pokazuje, jak liminalność była wypierana z nowoczesnego zachodniego chrześcijaństwa i szerzej – z kultury Zachodu. Czyżby-

śmy stracili pewną mądrość, którą posiadali nasi przodkowie? To pytanie, które warto w tym kontekście rozważyć.

Zdumiewające jest zadufanie intelektualistów z przełomu XIX i XX wieku, każące im z wyższością spoglądać na doświadczenia religijne sprzed wielu stuleci. Aż ciśnie się na usta pytanie – skąd ta pewność? Jest mnóstwo dowodów przemawiających przeciwko ich jednowymiarowej wizji.

ŁUKASZ TISCHNER: *Chciałbym powrócić do wykładu Habermasa i jego sugestii, że tzw. „oświecony zdrowy rozsądek” jest receptą na konflikt między stronnictwem wiary i stronnictwem nauki. Czy uważa Pan, że oświecony zdrowy rozsądek może rzeczywiście pogodzić zwaśnione strony?*

Natrafiamy tu na te same problemy, o których już wspomniałem. Oświecony zdrowy rozsądek proponuje perspektywę bardzo zawężoną. Trzeba jednak sprawę zniuansować, bo koncepcja Habermasa ma też niewątpliwe zalety. Jeśli należałoby się posłużyć tylko jednym kodem i odwoływać wyłącznie do jednego porządku moralnego, ten proponowany przez Habermasa okazałby się najmniej groźny spośród dostępnych. W tym sensie jestem jego orędownikiem. Jednak zasadnicze pytanie brzmi: czy da się działać w świecie, będąc posłusznym jakimkolwiek pojedynczemu kodowaniu moralnemu? Myślę, że nie, bo wówczas tracimy zbyt wiele. Weźmy na przykład jakąkolwiek teorię sprawiedliwości – zdarza się, że



sprawiedliwość sprzeciwia się miłosierdziu i wtedy czasem bierze w nas górę miłosierdzie. Jest to moment, kiedy trzeba wykroczyć poza kodeks moralny i rozstrzygnąć daną kwestię na własną odpowiedzialność. Częściowo analogiczną sytuację mamy w nowoczesnych państwach, w których prezydent dysponuje mocą złagodzenia wyroku czy prawem łaski. To szczególne uprawnienie bierze się stąd, że wciąż mamy poczucie, iż istnieje pewien głębszy sens, który w wyjątkowych okolicznościach każe nam stanąć na zewnątrz obowiązującego porządku.

Drugi argument przeciwko oświeconemu zdrowemu rozsądkowi wiąże się z naszym stosunkiem do historii. Czy da się ustanowić nienaruszalny porządek sprawiedliwości, który zrównywałby w prawach wszystkich, czy też ze względu na bagaż przeszłości niektórym należą się pewne przywileje? Otóż nie jesteśmy stojącymi obok siebie jednostkami, żyjącymi wyłącznie tu i teraz, w 2002 roku, które nie mają historii, bo dopiero co przybyły na Ziemię z innej planety. Należymy także do prawa przeszłości – trudno zapomnieć, że pewni ludzie dokonali straszliwych zbrodni. Pojawia się tu cały splot zagadnień: sprawiedliwości okresu politycznego przełomu (np. w Republice Południowej Afryki), praw aborygenów (choćby w Kanadzie) itp. Wielu moich rodaków zdecydowanie protestuje przeciwko prawom gwarantującym aborygenom samorządność. Niektórzy pytają prowokacyjnie: „Jeśli razem z kilkoma przyjaciółmi zbierzemy się w północnym Vancouver i utworzymy odrębną grupę, a potem będziemy ubiegać się o prawo do samorządności, to czy ją dostaniemy? Nie! To dlaczego mają ją aborygeni?” Ci ludzie myślą wedle nowoczesnego kodu moralnego: jesteśmy równymi w prawach obywatelami. A przecież istnieje też odpowiedzialność za historię. To bardzo skomplikowana materia i nie podejmuję się rozwikłać tych kwestii w kilku zdaniach. Widać jednak wyraźnie, że jest to przypadek, kiedy prosty porządek załamuje się.

Trzeci krąg zagadnień, z którym oświecony zdrowy rozsądek nie potrafi się uporać, to refleksja nad korzeniami ludzkiej przemocy. Tę problematykę bardzo interesująco podejmował René Girard, który zajmował się funkcjonowaniem mechanizmu kozła ofiarnego w historii i pokazywał, w jak wciąż niewielkim stopniu rozumiemy jego



źródła. Najlepszym przykładem mechanizmu kozła ofiarnego jest antysemityzm XIX i XX wieku. Szukamy przyczyn nienawiści do Żydów w takich procesach jak przechodzenie do nowoczesności, przesiedlenia itd. Na pewno jest w tym sporo racji, ale zjawiska te nie tłumaczą, dlaczego ludzie okazali się tak podatni na mechanizm kozła ofiarnego. Okazuje się jednak, że mechanizm ten daje o sobie znać także w społeczeństwie liberalnym, i to w czasach nam współczesnych. Jeśli spojrzeć oczyma Girarda na wydarzenia w Kosowie i Serbii z 1999 roku, okazuje się, że mechanizm kozła ofiarnego nie trafił wcale do lamusa. Popierałem międzynarodową interwencję wojskową w Kosowie, choć byłem bardzo sfrustrowany jej przebiegiem. Szkopuł w tym, że kiedy wsłuchać się w retorykę państw NATO, okazuje się, iż nie jest niewinna, iż pobrzmiewają w niej echa mechanizmu kozła ofiarnego! To samo dotyczy niektórych aspektów wojny z terroryzmem.

Mamy zatem zadowalać się oświeconym zdrowym rozsądkiem?... Dlaczego jednak tak łatwo wyprowadzić nas z równowagi, do tego stopnia że zaczynamy sięgać po mechanizm kozła ofiarnego? Co na bardzo głębokim poziomie duchowym mówi to o naszej kondycji? I jak powinniśmy stawić temu czoło? Girard jest dla mnie nieocenionym komentatorem.

AGATA BIELIK-ROBSON: *Jeśli zestawić Habermasa z Girardem, widać podstawową słabość stanowiska niemieckiego filozofa. W swoim wykładzie chce on pokazać, jak wiele rzeczy zostało „zagubionych w przekładzie” – kiedy nowoczesność ulegała procesowi sekularyzacji i pozbywała się chrześcijaństwa. Pomija jednak bardzo istotną kwestię, na którą zwraca uwagę Girard. Otóż zdaniem francuskiego antropologa chrześcijaństwo jako system religijny było jedynym możliwym kodem moralnym, który zdołał przewyciężyć mechanizm kozła ofiarnego.*

Warto wspomnieć, że Girard odwołuje się ostatnio do Starego i Nowego Testamentu, niezwykle ciekawie je interpretując. W książce z 1999 roku: *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, dowodzi, że w całej Biblii można wytropić mity, opowieści o kozle ofiarnym. Pokazu-



je, że dopiero historia Józefa jest przykładem odwrócenia tego mitu, bo nagle przyjmujemy punkt widzenia ofiary. I opowieść kończy się nie zemstą, lecz przebaczeniem. Girard odczytuje całą Biblię jako takie odwrócenie. To bardzo wnikliwa interpretacja.

Dopóki nie ma się świadomości istnienia wzoru kozła ofiarnego, wiele zjawisk wydaje się niezrozumiałych. Lektura Girarda sprawia, że nagle elementy układanki zaczynają pasować do obrazka. Niestety także chrześcijaństwo bywało podatne na pokusy mechanizmu kozła ofiarnego – wystarczy wspomnieć o uzasadnianym religijnie antysemityzmie. O ile jednak chrześcijaństwo zmierzyło się z tym strasliwym dziedzictwem, o tyle oświecony zdrowy rozsądek nie potrafi się z problemem kozła ofiarnego uporać, bo całkowicie usuwa go z pola widzenia.

O ile chrześcijaństwo zmierzyło się z tym strasliwym dziedzictwem, o tyle oświecony zdrowy rozsądek nie potrafi się z problemem kozła ofiarnego uporać, bo całkowicie usuwa go z pola widzenia.

Jeśli nie pojmujemy się ludzkiej przemocy w kategoriach metafizycznych, ale uzasadnia się jej istnienie czynnikami socjologiczno-psychologicznymi (rozgoryczenie, reakcja na złe traktowanie, upokorzenie itp.), to nie sposób zrozumieć, dlaczego dążenie do dobra może w sekundzie zamienić się w swoje przeciwieństwo, kiedy zaczynamy projektować całe swoje zło na zewnątrz – na kozła ofiarnego. Zaślepienie sprawia, że ludzie wkraczą w świat (postawiony na głowie), w którym mechanizm ten nabiera jakiegoś przerażającego sensu. Ciarki przechodzą, kiedy pomyśleć, że figura kozła ofiarnego jest tak potężna, iż odłącza nas od rzeczywistości. Kiedy jej ulegamy, potrzebujemy antywzoru, antystruktury, by dostrzec jej zatrwajający fałsz. Nowoczesność jednak rozstała się ideą antystruktury. Jak wiadomo, mechanizm kozła ofiarnego jest we współczesnej kulturze oceniany zdecydowanie negatywnie, co wypływa z chrześcijańskiego dziedzictwa. Problem polega na tym, że oświecony zdrowy rozsądek pozostaje ślepy na fakt, że figura ta wciąż żyje w naszej kulturze. Ponieważ traktujemy ją jako coś złego, mówimy: to nas nie dotyczy, my wyzwoliliśmy się z tego. Ale kiedy włączamy telewizor i słyszymy komentarze na temat Kosowa czy wojny z terroryzmem, świta nam w głowie, że coś tu nie gra!



ANDRZEJ PAWELEC: *Ciekawi mnie kwestia artykulacji zła w nowoczesnej kulturze. W ciągu stuleci to Kościół przypominał, że wszyscy jesteśmy grzesznikami, przywoływał też pojęcie zła kosmicznego – diabła działającego w historii. Ze względu na utratę wpływu Kościoła pojęcie tego, co można nazwać „złem radykalnym”, albo zniknęło, albo zamieniło się w coś zewnętrznego, co nie ma dostępu do naszego wnętrza. Czy myśli Pan, że pojęcie „zła radykalnego” można dzisiaj odzyskać?*

ŁUKASZ TISCHNER: *Warto w tym kontekście dodać, że nowoczesność wyłączyła też zło z ram odkupienia. Mówi o tym interesująco Habermas, który przyznaje, że jeśli grzech zostaje zamieniony w winę, ginie w przekładzie coś bardzo ważnego – perspektywa odkupienia.*

Myślę, że musimy ujmować zło w perspektywie odkupienia, bo najpotężniejsze rodzaje zła wiążą się z odmianami demonicznego odkupienia, innymi słowy brakuje im czegoś, co dałoby się uzgodnić z celowością wpisaną w ludzkie pojmowanie dobra, na którym wspiera się nowoczesny porządek moralny, gdzie wszyscy są równi, mają jednakowe prawo do szczęścia itd. Dlaczego ludzie występują przeciwko temu dobrze toczącemu się światu? Oczywiście znów możemy przywołać argumentację psychologiczną – trudne dzieciństwo, potrzeba kompensacji, wypływająca z resentymentu żądza pieniędzy i władzy... Ale znów – patrzymy na Auschwitz i okazuje się, że te

Prawdziwe zło zakłada jakąś fascynację tym, co jest dokładnym przeciwieństwem odkupienia. Pojawia się wówczas nieprawdopodobne poczucie mocy.

ramy nie wystarczają. Bo są to zbrodnie całkowicie szalone, choć kieruje nimi jakaś obłądna logika. Można w nich dostrzec nawet jakąś straszliwą parodię odkupienia, która zakłada m.in. ideę „oczyszczenia” świata z Żydów. Hitlerowcy naprawdę wierzyli w to maniackalne oczyszczenie! Do tego stopnia,

że poświęcili żołnierzy na froncie wschodnim, by kontynuować eksterminację Żydów!

Zastanawiające jest, że epoka oświeconego zdrowego rozsądku, jaką był wiek XX, to równocześnie stulecie, które w przerażający spo-



sób przypomniało nam o tym, co można rozumieć wyłącznie w kategoriach zła. Przez zło rozumiem w tym wypadku nie jakieś zaniedbanie czy błąd, ale rozpoznanie czegoś jako zło i zadurzenie się w nim. Jest coś ekscytującego w odwracaniu się od tego, co tradycyjnie wiążemy z odkupieniem i w rozmyślnym oddaniu się złu. Czyny, które są odwrotnością dobroczynności, miłosierdzia, szacunku dla słabego, potrafią dawać ludziom niebywałe poczucie uniesienia! To naprawdę przerażające. Wiedza o tym nie pozwala uśpić czujności.

Prawdziwe zło zatem zakłada jakąś fascynację tym, co jest dokładnym przeciwieństwem odkupienia. Poprzez destrukcję tego, co wcześniej było postrzegane jako ścieżka odkupienia, ludzie wznoszą się na inny poziom. Pojawia się wówczas nieprawdopodobne poczucie mocy. Warto przyjrzeć się pod tym kątem historii komunizmu. Na jej przykładzie widać, jak coś, co pierwotnie wyglądało na teorię czysto oświeceniową, zostaje zdominowane przez fascynację przemocą i terror. Stalinowskich czystek nie da się zrozumieć w kategoriach jakiegokolwiek rozsądnej teleologii – na przykład logiki utrzymywania władzy. W pewnych momentach władza kurczyła się do rozmiarów straży przybocznej Stalina. Słynne są reakcje komunistów, którzy przed egzekucją wykrzykiwali: „Powiedźcie o mnie towarzyszowi Stalinowi! To pomyłka! Jestem pewien, że on nic nie wie o moim wyroku! On mnie uwolni!” Stalin mordował swoich ludzi, co przecież nie miało żadnego sensu. Pojawia się tu jednak owa inna, przerażająca logika.

Trudno stawić czoło takiemu obłądnemu złu, bo musi ono wytrącić nas z równowagi. Pozbawia nas wygodnych złudzeń na temat tego, co kryje się w ludzkiej naturze. Ale trzeba się z nim zmierzyć właśnie na tym poziomie – zła jako fascynacji złem. Kiedy przekraczasz próg tej fascynacji, zyskujesz poczucie uniesienia. Pojawia się nawet rodzaj demonicznego odkupienia.

ANDRZEJ PAWELEC: *Czy to fenomen specyficznie nowoczesny?*

Nie. Szczególnie zatrwąza to, że wielu ludzi uznaje, iż jest to zjawisko historyczne (jak mechanizm kozła ofiarnego). Wielbienie zła dla samego zła, kult diabła itp. to coś, co kojarzymy ze średnio-



wiecznymi czarnymi mszami. To przecież nie ma prawa się już powtarzać – powinno być już dawno odczarowane... A jednak się zdarza.

AGATA BIELIK-ROBSON: *Specyfika nowoczesnego zła polega na tym, że jest ono nienazwane, a zatem umyka naszej uwadze. Girard czy Peter Berger, którzy brali w obronę tradycyjne religie, wskazywali, że potrafiły one coś ze złem zrobić – przynajmniej je nazwać. Nowoczesność tymczasem jest bardzo niebezpieczna, bo pozostawia na uboczu ogromną „szarą strefę”. Wydaje się, że stoi przed nią zadanie artystyki zła, z którym nie wiadomo, jak sobie poradzić.*

Wielkim prorokiem nowoczesnego zła jest Dostojewski, który w sposób niezrównany rozumie zło jako fascynację tym, co demoniczne.

ANDRZEJ PAWELEC: *Nowoczesną receptą na zło jest pojęcie tolerancji.*

Ono obniża temperaturę.

ŁUKASZ TISCHNER: *Także Habermas wiąże z nim nadzieję. Łączy je oczywiście z ideą oświeconego zdrowego rozsądku. Jak przypuszczam, tolerancja nie jest dla Pana rodzajem panaceum.*

Mam niejednoznaczny stosunek do tej kwestii. Jak już mówiłem, nowoczesny porządek moralny jest najlepszy z tych, które znamy. Po części dlatego, że zawiera w sobie ideę tolerancji i zabrania stosowania mechanizmu kozła ofiarnego. Zatem potrzebujemy tego porządku, lecz także dystansu od niego. Znaczy to, że nie będziemy składać sobie gratulacji z powodu wynalezienia oświeconego zdrowego rozsądku. Bo jeśli będziemy się go kurczowo trzymać, może się okazać, że znajdziemy się w straszliwym położeniu. Właśnie dlatego odrzucam filozofie, w których pobrzmiwa nuta samozadowolenia płynącego z identyfikacji z oświeconym zdrowym rozsądkiem. Jestem bardzo wdzięczny Habermasowi za *Wierzyć i wiedzieć*, bo mówi on o tym, co nieuchronnie gubi się w przekładzie z języka re-



ligijnego na świecki, a tym samym demaskuje wiele iluzji oświeconego zdrowego rozsądku.

AGATA BIELIK-ROBSON: *Ale wykład ten jest pełen sprzeczności. Mam wrażenie, że Habermas chce równocześnie zjeść ciastko i je mieć – próbuje bronić oświeconego zdrowego rozsądku, a zaraz potem dowodzi, że ów rozsądek nie zwraca należytej uwagi na ciemną stronę ludzkiej kondycji. Habermas w ogóle nie pokazuje, jak te dwie rzeczywistości – religii i oświeconego zdrowego rozsądku – mogłyby się znów spotkać...*

ANDRZEJ PAWELEC: *A może nikt tego nie wie?*

AGATA BIELIK-ROBSON: *Ale Habermas sugeruje, że zna rozwiązanie. Jego zdaniem wystarczy jedynie wzbogacić oświecony zdrowy rozsądek o nieprzetłumaczalny kontekst religijny. Moim zdaniem są to rzeczywistości nie do pogodzenia – albo spoglądamy w otchłań ciemnej strony ludzkiej natury, albo pozostajemy przy oświeconym zdrowym rozsądku.*

Być może jednak Habermas stawia dopiero pierwszy krok. Gdy uznamy, że rzeczywiście uchwycił coś bardzo ważnego, a potem spróbujemy wraz z nim głębiej wniknąć w fenomeny, o których wspomina – na przykład źródła ludzkiej przemocy – wtedy być może otworzy się przed nami nowy horyzont. Otóż ten, kto bez zbyt wielu warunków wstępnych śledzi rozumowanie, które próbuje stawić czoło problematyce zła w mocnym sensie, musi przekroczyć granice wszystkich nauk społecznych, ponieważ potrzebuje czegoś w rodzaju metafizyki. Nie da się bowiem usunąć z pola widzenia takich ludzkich motywacji, jak odkupienie, pragnienie czystości, tęsknota do dobra itp.

ŁUKASZ TISCHNER: *W Źródłach podmiotowości użył Pan znakomitego porównania, które obrazuje położenie, w jakim się znaleźliśmy: możemy dziś wybierać między „lobotomią albo ranami, które samym sobie zadajemy”. Myślę, że ten stan odciska się na naszych*



projektach przyszłości – boimy się ich, lękamy się nawet ich artykulacji. Pewnie dlatego tak mało ludzi przyznaje się otwarcie, że bliskie są im jakieś utopie, wizje lepszej przyszłości. Niedawno czytałem rozmowę z Paulem Ricoeurem, w której mówił on, że mimo oplakanych skutków, do jakich utopie prowadziły w przeszłości, wciąż ich potrzebujemy. Dziś może nawet bardziej niż kiedykolwiek wcześniej. Ricoeur sugeruje, że utopia, do której powinniśmy powrócić, gdyż w najmniejszym stopniu jest obciążona potencjałem destrukcyjnym, to „projekt wiecznego pokoju” Immanuela Kanta. Jak skomentowałby Pan tę propozycję?

Nie znam tej wypowiedzi Ricoeura, ale wspominając o projekcie wiecznego pokoju Kanta, trzeba stwierdzić, że leży on u źródeł wielu współczesnych inicjatyw prawa międzynarodowego. Przypomnijmy, że Kant mówił o idei rozumu (*Vernunft*), a zatem o celu, do którego zmierzamy, nie zaś o rzeczywistości w pełni dostępnej. Powinniśmy przybliżać się do niego, ale musimy pamiętać, że nigdy do końca go nie ucieleśnimy. Tak rozumiana idea odpowiadałaby być może pojęciu utopii. Myślę, że „projekt wiecznego pokoju” to bardzo ważna część współczesnego porządku politycznego – mamy trybunał w Hadze, porozumienia dotyczące łamania praw człowieka, decyzję dotyczącą Pinocheta w londyńskim Sądzie Najwyższym itd. Zatem powoli stawiamy kroki w tym kierunku. Ale działania te nie będą autodestrukcyjne wyłącznie wtedy, kiedy będzie im towarzyszyć szczególna czujność. Może się bowiem okazać, że to, co zostanie uruchomione w celu podjęcia następnych kroków, na innym poziomie będzie bardzo niebezpieczne, potencjalnie niszczące. Mam zatem ambiwalentny czy też „dwupoziomowy” stosunek do tego rodzaju projektów. Nie wątpię, że jako cel nowoczesna idea porządku moralnego, która łączy się z tą utopią, jest najlepszą spośród wykształconych w ludzkiej historii, a zatem naprawdę warto zmierzać w jej kierunku, ale ... musimy zachowywać czujność, mieć tę „podwójną” świadomość, bo na innym poziomie podejmowane przez nas działania mogą okazać się katastrofalne w skutkach. Wielu naszych przodków naciskało, by ludzie porzucali praktyki religijne i związany z nimi sposób życia. Gdyby spojrzeli na to pod innym



kątem, straciliby swą pewność siebie. Ludzie stali się nowocześni, wykształceni, ale potrzebowali także czegoś innego, co dać im mogła tylko religia.

AGATA BIELIK-ROBSON: Na koniec chciałabym jeszcze powrócić do argumentacji Habermasa. Dość zdumiewający wydał mi się jego postulat, by otworzyć oświecony zdrowy rozsądek na jakąś treść religijną, która nie musiałaby się stać przedmiotem wiary. To twierdzenie najzupełniej paradoksalne!

To paradoks, ale paradoksalna jest sama rzeczywistość. Wspaniale, że Habermas otwiera się tak dalece, iż pozwala ujawnić się tym aporiom. Nie jestem pewien, czy jest on w stanie je pokonać. By tak się stało, przypuszczalnie musiałby znacznie dalej wykroczyć poza granice własnego sposobu analizowania tych kwestii. Niemniej już samo to, co odważa się zrobić, jest czymś naprawdę godnym podziwu. Ilu ludzi spośród tych, którzy utożsamiają się z oświeconym zdrowym rozsądkiem, gotowych jest przyznać się, że posiadają choćby najbledsze przeczucie, iż istnieje coś, co nas przekracza?! Nawet jeśli przeżywaliby coś w rodzaju nocy ciemnej, nigdy nie ośmieliliby się powiedzieć o tym publicznie. Szczerłość Habermasa robi na mnie wielkie wrażenie.

AGATA BIELIK-ROBSON: Ja także jestem pełna uznania dla Habermasa. Nigdy nie podejrzewałabym go o to, że będzie sięgał do tych ciemnych, przednowoczesnych zabobonów... Próbuję jedynie zrozumieć, jak może dojść do mariażu z religią, skoro nie dzieje się to wskutek rzeczywistej konwersji, jeśli nie towarzyszy temu osobiste zaangażowanie. Rzeczywistość religii ma swoje określone wymagania: wszystko albo nic. Habermas tymczasem proponuje swoisty religijny patchwork (mieszanek elementów chrześcijaństwa i judaizmu), który nie jest poparty osobistym przekonaniem i dlatego też robi wrażenie dość przypadkowe.

Zgadzam się z tą obiekcją, ale trzeba pamiętać, że istnieje więcej możliwości inwencji, niż możemy zawczasu przewidzieć. Trudno mi spekulować na temat przyszłości, ale pojawia się tu cały wachlarz

znak



Anselm Grün
**Jezus
 wizerunek Człowieka.
 Ewangelia św. Łukasza**

Tłum. Grzegorz Sowinski

To pierwsza z czterech książek opowiadających o poszczególnych Ewangeliach i ewangelistach. Ten popularny autor, łączący szeroką wiedzę teologiczną, biblistyczną i psychologiczną z wrażliwością na współczesne problemy i współczesny sposób odczuwania, opisuje, na czym polegały różnice w ukazywaniu Jezusa przez poszczególnych autorów i co zadecydowało, że Ewangelie są wciąż tekstami żywymi i poruszającymi.

W opowieści o Ewangelii św. Łukasza Grün pokazuje, jak dzięki malarskiej wrażliwości autora, połączonej z lekarską wnikliwością i przywiązaniem do szczegółu, obraz Jezusa został nasycony licznymi sensami, zrozumiałymi dla czytelników różnych kultur i czasów.

Równolegle ukazuje się *Jezus – brama do Życia. Ewangelia św. Jana*.

prawdopodobnych wersji wydarzeń. Być może kolejne pokolenie „habermasowców” spróbuje zmierzyć się z kwestią źródeł ludzkiej przemocy itp., a w konsekwencji szerzej otworzy okno na wymiar metafizyczny. Z mojego punktu widzenia będzie to prawdopodobnie krok nieznaczny, bo idę znacznie dalej, ale dla ludzi, których jedynym punktem odniesienia jest tradycja oświeconego zdrowego rozsądku, mogą to być schody. Kiedy już na nie wstąpią, dyskusja z nimi będzie znacznie bardziej owocna. Takie przemiany powitałbym z radością, a wykład Habermasa daje nadzieję, że jest to scenariusz prawdopodobny.

Tłum. Łukasz Tischner

CHARLES TAYLOR, ur. 1931, prof. filozofii politycznej na McGill University w Montrealu i na Université de Montréal. W Polsce wydano: *Etykę autentyczności* (1996), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (2001) oraz *Oblicza religii dzisiaj* (2002). Jedną z jego ostatnich publikacji jest *A Catholic Modernity?* (Oxford University Press 1999).

Charles Taylor był gościem tegorocznych „Dni Tischnerowskich” w Krakowie, gdzie w ramach cyklu „Colloquia Tischneriana” przedstawił wykład – *Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?* (zamieszczony w „Tygodniku Powszechnym” z 26 maja 2002).



Agata Bielik-Robson

Zdziwienie kontrolowane

Choć można do pewnego stopnia chwalić wielkie religie światowe za to, że jako pierwsze dokonały aktu oświecenia wobec rzeczywistości mitycznej, to istnieje granica odczarowania, dawno już przez naszą kulturę przekroczona, poza którą nie ma prawa przetrwać żadna treść religijna.

W naszej rzekomo świeckiej kulturze nadal działa podstawowa struktura wiary – potajemnie wierzymy wszyscy.

Slavoj Žižek, *Bezlitosna miłość*

Czy nowy stosunek Habermasa do religii – stosunek jeśli nie w pełni afirmatywny, to z pewnością znacznie bardziej niż dotychczas życzliwy – powinien stanowić dla nas zaskoczenie? I tak, i nie.

Nie, ponieważ we współczesnej krytyce kultury od dawna daje się zauważyć powrót zainteresowania dla kwestii religijnych; i to nie tylko w kręgu autorów konserwatywnych, co wydaje się naturalne, ale także wśród myślicieli dotąd jednoznacznie kojarzonych z opcją lewicową, pojmowaną dość tradycyjnie jako wiara w pozytywne skutki pełnej sekularyzacji. Przywołany tu w charakterze motta cytat ze Slavoj Żiżka, jednego z bardziej prominentnych przedstawicieli nurtu nowej lewicy, dobrze streszcza istotę tej skądinąd zdumiewającej przemiany, która zachodzi w światopoglądzie lewicowym przez ostatnią



dekadę. Sam Žižek, który ostatnie książki poświęcił swoistej apolo-
gii chrześcijaństwa¹, rozpoczął swą dziwną krucjatę i tak stosunko-
wo późno. Przed nim, jako pierwszy chyba, pojawił się Jacques Der-
rida, który zdumiał czytelników *Donner la mort* entuzjastyczną re-
cepcją Jana Patočki, fenomenologa o wyraźnie chrześcijańskiej
predylekcji, a nawet sam ogłosił, że „chrześcijaństwo nie tylko nie
wyczerpało swych możliwości, ale jeszcze nawet nie odsłoniło swej
właściwej istoty”². Odtąd już nie budziło zaskoczenia włączanie Der-
ridy w poczet autorów myślących religijnie: John D. Caputo, jeden
z animatorów słynnej konferencji, jaka odbyła się w roku 1998 w Uni-
versity of Villanova, zatytułowanej *Religia i postmodernizm*, nazwał
Derridę, przy jego pełnej aprobachie, „apostolem niemożliwego”,
powołując się na mesjaniczną strukturę jego myślenia, wychylonego
w stronę nieosiągalnej nadziei³. Sam Habermas, usiłując osłabić nie-
co efekt zdumienia, jaki popchnął kilku z jego zwolenników do opusz-
czenia sali w trakcie trzymanej przezeń mowy, przywołał swych frank-
furckich prekursorów, z których każdy, jak by to określił Kierke-
gaard, „miał swój własny nieszczęśliwy romans z Bogiem”: Theodor
Adorno i Walter Benjamin, każdy na swój sposób rozpracowywali
motyw możliwości bądź niemożliwości zbawienia w historii; Max
Horkheimer po prostu powrócił do ortodoksji żydowskiej – nie
mówiąc już o ojcu ojców, czyli samym Heglu, który już od swych
młodzieńczych pism definiował filozofię w duchu chrystologicznym,
jako kontynuację dzieła zapoczątkowanego przez wcielenie. Tak za-
tem tło, na jakim Habermas umieszcza swą ostrożną obronę religii,
jest nie tylko bezpieczne, ale także wypełnione przez postaci, które
już wcześniej dokonały tego aktu: od ojców założycieli szkoły frank-
furckiej poczynawszy, kończąc na licznych współczesnych filozofach
politycznych o proweniencji czysto lewicowej, jak choćby Ernesto
Laclau czy Alain Badiou⁴.

¹ Por. zwłaszcza Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, Verso, London 2000, a także cyto-
waną tu *Bezlitosną miłość* (*Die gnadenlose Liebe*, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 2001).

² Jacques Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999, s. 52.

³ Por. *God, the Gift, and Postmodernism*, red. John D. Caputo i Michael J. Scanlon,
Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999.

⁴ Por. Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London 1996; Alain Badiou, *L'être et
l'événement*, Paris 1989; u tego ostatniego zwłaszcza pojawia się figura św. Pawła jako
archetypu człowieka politycznego.



Drugi powód, dla którego Habermasowska zmiana nastawienia wobec religii nie zaskakuje, wiąże się z odkryciem, że tekst *Wierzyć i wiedzieć* w istocie nie dotyczy w tak znacznym stopniu problematyki, której drażnienie sugeruje; nie jest kolejną wariacją na temat będący swego rodzaju „standardem” w filozoficznych rozważaniach nad religią, lecz podejmuje inną kwestię: problem modernizacji pojmowanej jako sekularyzacja. Wbrew pozorom zatem Habermas nie opuszcza rejonów, w których dotąd się poruszał: nie wchodzi na obcy sobie teren doznań religijno-metafizycznych, dla których zdecydowanie brak mu „słuchu”. O żadnym nawróceniu nie ma tu mowy i wszystkie te załęcznione głosy krytyczne idące od strony lewicy tradycyjnej, skonfundowane, że oto padł ostatni bastion wiary w postęp oparty na ideałach świeckości, są zdecydowanie na wyrost: bastion nie tyle padł, co zmiękł.

**Ostatni bastion wiary
w postęp oparty na
ideałach świeckości
nie tyle padł, co
zmiękł.**

„Miętkość” Habermasa ma przy tym swoją długą historię. Należy on bowiem do myślicieli nie tyle głębokich, intensywnie drażących jedną myśl, co raczej eklektycznych, dążących do ekspansji. Doskonale pasuje do niego miano ukute przezeń wobec Hegla: „rozum zagarniający”. Habermas nie tyle więc eliminuje i odcina, co przejmuje i przystosowuje na własny użytek, którym zawsze jest tak czy inaczej pojęta teoria modernizacji. Tak było zatem z freudowską psychoanalizą i pewnymi odłamami *Lebensphilosophie*, które w latach 60. posiadały niepewny status, zawieszane między myślą rewolucyjną a reakcyjną: *Poznanie i interesy* to książka, w której obie podejrzane teorie zostają wcielone w zdyscyplinowany korpus „języka emancypacyjnego”, służącego prywatnemu oświeceniu jednostki⁵. Podobnie przyswojony zostanie później dyskurs *Lebensweltu*, „świata życia”, któremu Habermas równie skutecznie odebrał ostrze tradycjonalistyczne: w eseju *Modernizm – niedokończony projekt* napotykały już pojęcie *Lebenswelt* całkowicie oczyszczone z mrocznego dziedzictwa kontroświecenia⁶. Nie inaczej stało się też z kategorią

⁵ Por. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 1982.

⁶ Por. Jürgen Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, przekład Małgorzata Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Baran i Suszczyński, Kraków 1997.



patriotyzmu, której Habermas nie tylko się nie pozbył – przeciwstawiając się tym samym bardziej radykalnym odłamom lewicy, zrównującej uczucia patriotyczne z agresywnym nacjonalizmem – ale przetłumaczył na język nowoczesnego państwa, przekształcając ją w *Verfassungspatriotismus*, „patriotyzm konstytucjonalny”. Nie powinno więc dziwić, że w całym tym pochodzie przyswojeń i translacji przysła również kolej na religię.

Religijność tak, ale tylko odczarowana

Tekst wykładu, jak już powiedziano, nie dostarczy stawy duchowej człowiekowi religijnemu. Projekt kooperatywnej translacji treści religijnych w warunki późnej nowoczesności rysuje się tu tylko jako mglisty ideał komunikacyjny, nie przybiera konkretnych kształtów. Same treści religijne, o jakich wspomina Habermas, pochodzą z bardzo różnych tradycji i nie składają się na przekonującą całość: są tu elementy nieortodoksyjnej chrystologii *à la* wczesny Hegel, odrobina gnozy żydowskiej *à la* środkowy Adorno, fragmenty teologii judejskiej opartej na sakralnym motywie pamięci (Benjamin z *Tez o filozofii historii*) i duża doza typowo niemieckiego *Kulturprotestantismus*, zapożyczonego od Maxa Webera. Jedynym wspólnym mianownikiem łączącym te motywy jest to, iż wszystkie pochodzą z dziedzictwa dojrzałych monoteizmów, które opierają się na negacji mitu i *sacrum* mitologicznego: jeżeli możliwe jest ich dzisiejsze wcielenie w organizm społeczeństwa dążącego do racjonalnego samostanowienia, to tylko dlatego, że same od dawna już uczestniczą w procesie odczarowania i racjonalizacji. To nie przypadek zatem, iż Habermas zgłasza zdecydowane *veto* wobec wrażliwości religijnej postulującej powrót do konkretnych formuł magiczno-mitologicznych. Jego zdaniem Heidegger, ze swą późną obsesją *das Geheimnis* i ciemnym językiem, którego wyłącznym celem jest służyć Tajemnicy, jedynie otwiera drogę do „religijnego kiczu”, jakim jest dzisiejszy New Age.

Jeśli zatem nie okazuję nadmiernego zdziwienia nagłą życzliwością Habermasa wobec religii, to właśnie dlatego, iż jest to typowa postawa weberowska, ceniąca w religiach monoteistycznych nade wszystko ich element oświecający i odczarowujący. Habermas nadal



zatem pozostaje zwolennikiem oświecenia, tyle że tym razem gdzie indziej lokuje swego głównego wroga i gdzie indziej też w związku z tym poszukuje nowych sojuszników. Teraz nieprzyjacielem nie jest tradycja judeochrześcijańska jako taka (jak to jeszcze miało miejsce u wolteriańskiego zarania wieku świateł), lecz inne, znacznie groźniejsze, współczesne manifestacje wrażliwości parareligijnej: fundamentalizm, późnonowoczesna dewiacja wiary monoteistycznej oraz post-oświeceniowy irracjonalizm, powracający do mętnego języka mitu i sakralnej tajemnicy. Wobec tego rodzaju zagrożenia – tak zewnętrznego wobec cywilizacji zachodniej, jak wewnętrznego, tkwiącego w niej samej – Habermas zmienia konfigurację sojuszu, która jeszcze kilka dekad wcześniej byłaby nie do pomyślenia dla przedstawiciela lewicy: decyduje się na manewr, który Ernesto Laclau, najbardziej dziś chyba wpływowy teoretyk myśli lewicowej, nazywa za Antonio Gramscim *temporary alliance*⁷. Ten alians tymczasowy obejmuje dziś – a więc po wydarzeniach z 11 września, które stanowią dla Habermasa istotną cezurę dziejową – wszystkich zwolenników demokratycznego konsensu, bez względu na to, jaka jest ich proveniencja ideologiczna. Dlatego też wymowa *Wierzyć i wiedzieć* nie różni się w swych konkluzjach od papieskiej encykliki noszącej analogiczny tytuł: *Fides et ratio*, gdzie również podkreśla się cywilizacyjne zasługi chrześcijaństwa jako religii z zasady sprzyjającej rozumowi i racjonalnemu samostanowieniu człowieka, przeciwstawiającej się natomiast wszelkiemu fanatyzmowi, który bazuje na mrocznym, mitologiczno-magicznym doświadczeniu *sacrum*. Papież Kościoła katolickiego i Habermas, namaszczony spadkobierca teorii krytycznej, matrycy marksizmu zachodniego, mogliby więc podać sobie dłonie, nieomalże jednym głosem opisują oni bowiem tradycję judeochrześcijańską jako tę, która „odczarowała magię, przewyciężyła mit, wysublimowała ofiarę i uchyliła rąbka tajemnicy”⁸.

⁷ Por. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London 2001, s. 54.

⁸ Ciekawe są losy tego „tymczasowego sojuszu”, tworzącego się dziś między lewicą a myślą judeochrześcijańską, i jego zmienne interpretacje. Habermas umieszcza się zdecydowanie na „prawym” skrzydle tego aliansu, gdzie jego tekst mógłby znaleźć się obok wspomnianej już *Fides et ratio* czy – by przenieść się na grunt rodzimy – pism arcybiskupa Żyzińskiego: idąc tropem weberowskim, wszyscy ci autorzy podkreślają rolę judeochrze-



Habermas romantyczny

Inna sprawa, czy takie podejście do kwestii religijnych uznamy za wystarczające: czy ów cywilizowany kulturalizm nie wyda się nam nadmiernie konserwatywny i obronny wobec zagrożeń, które – wprawdzie w formie wypaczonej – wskazują mimo wszystko na istotne, a zarazem głęboko zaniedbane, potrzeby współczesnego człowieka. Życie w świecie odczarowanym, rządzącym się zimnymi procedurami rozumu instrumentalnego, zasadami interesu, kontraktu i walki o władzę, może wszak rodzić poczucie „spłaszczenia” egzystencjalnego, na jakie wskazywali już, u samego źródła nowoczesności, myśliciele romantyczni. I jeśli coś rzeczywiście zaskakuje w mowie Habermasa, to właśnie ten, zupełnie doń niepasujący, z lekka melancholijny ton *r o m a n t y c z n y*: przecucie, że wraz z wejściem w rzeczywistość, którą William Blake nazwał *the universe of death*, „wszechświatem śmierci”, administrowanym przez Urizena – emblemat rozumu kalkulującego, coś zatraca się bezpowrotnie i pomimo wszelkich prób rezurekcji nie zostaje ocalone w tłumaczeniu. *Etwas geht verloren*.

W kontekście biografii Habermasa, którego dzieła stanowią – by znów posłużyć się wdzięcznym idiomem Blake’a – jeden wielki „hymn na cześć Urizena”, ta lekka nuta zrezygnowanej nostalgii stanowi prawdziwie zaskakujące *novum*. Nie to zatem zadziwia, że Habermas pozytywnie postrzega rolę religii w świecie nowoczesnej demokracji – jak już powiedziałam, o nawróceniu nie ma tu mowy, mianowr ten można bowiem zrozumieć w duchu racjonalnego „sojuszu tymczasowego” – ale to, że piewca Ziemi Ulro pozwolił sobie na zbliżenie z romantykami, dla których dotąd nie miał ani sympatii, ani zrozumienia.

ścijaństwa w tak zwanym „procesie cywilizacyjnym”, a także jego aspekt konserwująco-zdroworozsądkowy, sprzyjający raczej duchowi demokratycznej negocjacji niż gwałtowniejszym rozwiązaniom typu rewolucyjnego. Tymczasem lewe skrzydło „sojuszu tymczasowego”, do jakiego należą Žižek, Badiou czy Laclau, wyraźnie stawia na rewolucyjny potencjał religii chrześcijańskiej, wciągając w swą orbitę pisma z kręgu teologii wyzwolenia. Tak czy inaczej, religia staje się na powrót ważnym argumentem w sporach dzisiejszej lewicy: bez względu na to, czy jest to lewica „chłodna” w stylu Habermasa, troszcząca się o wspólne dobro zachodniej demokracji, czy lewica „gorąca”, wciąż inwestująca w marzenia o wielkoświatowej rewolucji.



Paradoksalnie, jest to ruch, który nie tylko nie oddala go, ale zbliża do ojców założycieli. Horkheimer, Adorno, Benjamin – każdy z nich na swój sposób okazywał przywiązanie do tradycji romantycznej, która stanowiła dla nich ważną korektę wobec egzystencjalnych uproszczeń ducha oświeceniowego. Gdyby nie romantyczne lektury, nie powstałaby genialna *Dialektyka oświecenia*, najważniejszy chyba dokument wczesnego Frankfurtu, w którym Horkheimer i Adorno dobitnie pokazują, że oświecenie uwikłane jest w wewnętrzną sprzeczność: niszczy to, w imię czego walczy. Mit o Odyseuszu, który obaj autorzy interpretują jako mit opowiadający o pierwszym oświeceniu, o wyjściu człowieka z domu niewoli mitologicznej, nie jest bynajmniej historią triumfu, od początku zawiera rysę dwuznaczności: „Wszystkie zbędne ofiary są potrzebne – piszą Horkheimer i Adorno – przeciwko ofierze. Odyseusz także jest ofiarą, jest jaźnią, która wciąż się poskramia i w ten sposób marnuje życie, które ocala i które zachowuje w pamięci jedynie jako błędzenie. Z tym wszystkim Odyseusz jest zarazem ofiarą zniesienia ofiary”⁹.

Odyseusz zatem to antycypacja mieszkańca nowoczesności. Zamiast żyć, spędza życie przywiązany do masztu, urzeczony, a zarazem śmiertelnie przerażony wprawiającym w narkotyczne upojenie śpiewem syren, które kuszą go do zakazanych aktów witalności. Jego jedynym celem jest samozachowanie, ale troszcząc się o swoje życie, pozbawia się tego jedynego celu, o jaki walczy: życia samego. U podstaw nowoczesnej podmiotowości tkwi więc uwewnętrzniony, permanentny proces ofiarniczy; jej istotą jest „transformacja ofiary w subiektywność” (tamże, 73). Odyseusz, archetyp podmiotu nowoczesnego, wykazuje się sprytem, ale jest to spryt jałowy: „odczarowując zewnętrzne potęgi, odczarowuje sam siebie” (tamże, 74). Przecistawiając się tajemnicy, mityczności, *sacrum* i wszystkiemu, co niepojęte, sam siebie wydaje na pastwę demistyfikacji, która czyni zeń funkcjonalną maszynę, zdolną jedynie do odczuwania elementarnej przyjemności i bólu. Kiedy więc Habermas pisze o „pustoszącej deflacji” i „ubożających zasobach sensu”, które nieustannie grożą procesowi racjonalizacji stosunków społecznych, to wypowiada się całkowicie w duchu

⁹ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, IFIS PAN, Warszawa 1994, s. 72.



Dialektyki oświecenia: wreszcie, po latach, po raz pierwszy naprawdę nawiązując do najcenniejszego dziedzictwa teorii krytycznej.

Być może, gdyby uczynił był to wcześniej, jeszcze za życia Adorno, ten nie sprzeciwiałby się tak bardzo przekazaniu mu spuścizny swej szkoły. Jak bowiem wiadomo, Adorno żywił wobec Habermasa poważne wątpliwości. I nic dziwnego, skoro ich intencje były przez długie lata zupełnie rozbieżne: z punktu widzenia Adorno, który, jak głosi zdanie ze wstępu do *Dialektyki oświecenia*, pragnął ratować oświecenie przed nim samym, „niedialektyczne” podejście Habermasa do oświecenia jako „niedokończonego projektu”, który należy doprowadzić do końca wbrew jego zewnętrznym przeciwnikom, musiało oznaczać krok wstecz.

Dopiero w *Wierzyć i wiedzieć* pojawia się pierwsze nawiązanie do subtelniejszego języka Horkheimera i Adorno: dopiero tu Habermas odważa się wyrazić obawę, iż oświecenie może być groźne dla siebie samego; że zbyt gwałtowne odczarowanie, sekularyzacja i racjonalizacja życia mogą przynieść skutki dokładnie odwrotne do zamierzonych¹⁰. Jednym z nich jest poczucie obumarcia horyzontów sensu, które czyni cały proces samozachowania wewnętrznie wywrotnym: żyjemy coraz dłużej, zasobniej i lepiej, ale właściwie po co? Innym jest wyłonienie się fundamentalizmu, jak słusznie twierdzi Habermas, zjawiska całkowicie nowoczesnego, stanowiącego brutalną replikę na równie brutalny proces modernizacji, „przyśpieszonej i wykorzeniającej”:

To, co w szczęśliwszych okolicznościach u nas mogło być doświadczane jako proces twórczej destrukcji – Habermas przywołuje tu Nietzscheańskie pojęcie *schoepferische Zerstörung* – tam nie obiecuje żadnej rekompensaty za ból wywołany rozpadem tradycyjnych form życia. A szansa poprawy materialnych warunków to tylko jeden aspekt. Ważniejsza jest zablokowana przez uczucie ponizenia przemiana duchowa, której politycznym wyrazem jest rozdział religii i państwa. Nawet w Europie, której historia dała stulecia na znalezienie właści-

¹⁰ Jeszcze w roku 1985, w cyklu dwunastu wykładów poświęconych filozofii współczesnej, zatytułowanych *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Habermas odnosi się do *Dialektyki oświecenia* krytycznie, zarzucając jej nadmierny defetyzm. W rozdziale *Splot mitu i oświecenia: Horkheimer i Adorno* pojawiają się nawet te same wyrażenia, co w *Wierzyć i wiedzieć* – np. „Janusowe oblicze oświecenia” – tyle że referowane w zdystansowanej mowie zależnej (por. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 131).



wej postawy wobec Janusowego oblicza nowoczesności, „sekularyzacja” nadal budzi uczucia ambiwalentne...

Zauważmy, że nawet w odniesieniu do cywilizacji zachodniej Habermas używa słów: „warunki szczęśliwsze”, a więc dalekie od ideału. Nie jest więc tak, iż z powodu modernizacji cierpią jedynie peryferia, które są jej poddawane pospiesznie, brutalnie, z ogromną dozą przemocy symbolicznej, wywołującej „uczucie poniżenia”; ambiwalencja wpisana jest w sam proces oświecenia, który na każdym swym etapie odsłania „Janusowe oblicze”. Tu znów blisko Habermasowi do jego frankfurckich mistrzów: okrucieństwo modernizatorów posługujących się bronią stygmatyzacji i upokorzenia jest, zdaniem Adorno i Horkheimera, prostą translacją dawnych praktyk wykluczenia: „Duch oświecony – piszą w *Dialektyce oświecenia* – zastąpił stosy i karę koła przez stygmat, jakim piętnował wszelki zgubny dla siebie irracjonalizm” (tamże, 47). Daleko stąd do niezmaconego oświeceniowego optymizmu, którym do dziś tryska Richard Rorty, przekonany, iż „duch oświecony” radykalnie zerwał z pradawną i barbarzyńską *tradition of cruelty*. Nadal, by zacytować słowa jego ulubionej autorki, Judith Shklar, „okrucieństwo okazuje się najgorszą z naszych przywar”¹¹.

... i na powrót rozważny

W rezultacie jednak propozycja Habermasa rozczarowuje: z automatyzmem wańki-wstańki powraca on do tego samego oświeceniowego optymizmu, który porzucił był na poziomie diagnozy. Wprawdzie wydaje się świadomy strat, jakie wiążą się z przyjęciem *Entzauberung* jako naczelnej strategii cywilizacyjnej, ale nie wyciąga stąd radykalnych wniosków (nic w tej mierze nie dorównałoby wzniosłemu radykalizmowi *Dialektyki oświecenia*). Habermas powtarza więc z hermeneutycznym zrozumieniem smutną diagnozę Maxa Webera – o świecie, w którym rządzą mechaniczne, zdepersonalizowane moce – nie oferuje nam jednak nic oprócz imperatywu wy-

¹¹ Cyt. za Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 146.



trwania. Cywilizacja nasza – by użyć kolejnego dobitnego sformułowania Horkheimera i Adorno – „kroczy drogą wyrzeczenia i pracy” (tamże, 50), i tak musi być nadal: nic innego jej nie pozostaje.

Wydaje się więc, że Habermas przyswoił sobie lekcję swych mistrzów tylko częściowo. Kiedy bowiem pisze: „Postsekularne społeczeństwo kontynuuje w stosunku do religii pracę, którą religia wykonała w stosunku do mitu; tyle że już nie w zuchwałej intencji wrogiego przejścia, ale po to, by we własnym domu przeciwdziałać powolnej entropii ubogich zasobów sensu” – to jest to raczej przykład myśli życzeniowej niż rzetelnego opisu. Na czym bowiem miałyby polegać oświecenie, które raczej przekłada dawne treści religijne na swoje, niż je niszczy? Zwłaszcza jeśli jest to strategia oświecenia wobec świata, człowieka, tradycji jest nic innego, jak tylko *odczarowanie*? W czym tkwi zbawczy mechanizm przejścia od społeczeństwa świeckiego do postsekularnego? I czy przejście to nie dokonuje się czysto deklaratywnie? Horkheimer i Adorno wydają się znacznie bardziej jednoznaczni i odważni w ocenie odczarowania, które stało się fetyszem człowieka nowoczesnego. Zabieg, który Habermas eufemistycznie określa jako „pracę nad mitem”, nazwali po prostu, bez ogródek – brutalną destrukcją. Analogicznie niszcząca okazuje się „praca” nowoczesnego społeczeństwa nad religią: jak w istocie pokazują wszystkie konkretne przytoczone przez Habermasa przykłady rzekomej translacji treści religijnych do demokratycznego *common sense*’u, przekład ten kończy się, bez wyjątku, fiaskiem. Benjaminowska zeświecczona formuła „pamięci historycznej”, nie poparta wiarą w mesjaniczne zadośćuczynienie, jedynie naraża się na szyderstwo Ernsta Blocha: *Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen*, pobicci naprawdę są pobicci i nic tego nie zmienia, nawet najbardziej wytężona pamięć. Zasada równości wszystkich ludzi wobec Boga, którą Habermas chętnie by utrzymał wobec zagrożeń idących ze strony współczesnej eugeniki, tak samo nie ma sensu bez intensywnie przeżywanej wiary w Boga osobowego, wyobrażanego jako Ojca swych ludzkich dzieci. Jak dotąd także nie udało się jakkolwiek świecka translacja pojęcia zła radykalnego, które byłoby czymś innym niż tylko chwilą słabości dobrej z przyrodzenia natury ludzkiej.



Dlaczego więc Habermas, dotąd uczciwie diagnozujący wszystkie te translacyjne niepowodzenia, przechodzi naraz do narracji optymistycznej, z której wynika, iż nasza postsekularna kultura osiąga sukcesy w swej, jak by to powiedział Adorno, „pracy nad przeszłością”? Żadna praca tego typu się nie dokonuje. Odczarowanie bynajmniej nie jest jej synonimem: choć bowiem można do pewnego stopnia chwalić wielkie religie światowe za to, że jako pierwsze dokonały aktu oświecenia wobec rzeczywistości mitycznej, to istnieje granica odczarowania, dawno już przez naszą kulturę przekroczona, poza którą nie ma prawa przetrwać żadna treść religijna. Religia także bowiem potrzebuje tajemnicy, *sacrum*, ofiary i rytualnej magii, i to jej właśnie udał się pierwszy przekład mrocznych kategorii mitu na światlejszy język objawienia. Jednakże budowanie analogii między tym pierwotnym aktem przekładu a przekładem wtórnym, z pozoru dokonującym się w kulturze późnego oświecenia, wydaje się poważnym nadużyciem. Odczarowanie zaszło za daleko, by mogło oznaczać dla treści religijnych coś innego niż tylko destrukcję.

To, co Habermas określa wspólnym mianem społeczeństwa postsekularnego, jest w istocie niejednorodnym kolażem mniej lub bardziej wrogich wobec siebie postaw.

Czyżby więc po raz kolejny Habermas chciał zjeść ciastko i wciąż je mieć? Pozwolić sobie na odrobinę romantycznej melancholii, by za chwilę powrócić do solidnej wiary w oświeceniowy postęp? Projekt społeczeństwa postsekularnego, dokonującego przekładu bogactwa treści religijnych, to w istocie robienie dobrej miny do złej gry: wprowadza się tu ideę projektu, a więc pewnego spójnego planu działania, w świat, który od dawna jest zbyt różnorodny i skomplikowany, by mogła go objąć jedna idea. W ujęciu tym kryje się niemała *hybris* filozofa, któremu wydaje się, że w momencie, gdy on sam odkrył istnienie religii, dla wszystkich rozpoczyna się era postsekularyzmu. Tymczasem to, co Habermas określa wspólnym mianem społeczeństwa postsekularnego, jest w istocie niejednorodnym kolażem mniej lub bardziej wrogich wobec siebie postaw, którym bliżej do *Kulturkampf*u niż do postulowanej przezeń współpracy. Istotą tej kooperacji miałyby być praca – nad mitem, nad religią, nad tradycją – nowoczesność jednak nie dysponuje narzędziami do jej wykonywa-



nia. A przynajmniej nie *ta* nowoczesność, do jakiej Habermas wciąż czuje się przywiązany.

Uchwyciłam się pojęcia pracy, ponieważ jest to ewidentne zapożyczenie od innego teoretyka nowoczesności, którego wizja *Neuzeit* od zawsze sytuowała się na antypodach Habermasowskiej: Hansa Blumenberga. To jemu zawdzięczamy termin *Arbeit am Mythos*, „pracy nad mitem”, która stanowi wzorzec innej nowoczesności: nie tej, która dyskredytuje, potępia i odrzuca, lecz tej, która dokonuje łagodnej translacji. Jednakże w odróżnieniu od Habermasa Blumenberg wie, jak trudnym czy wręcz niewykonalnym zadaniem jest owa praca, która nie może być tożsama z typowo oświeceniową strategią odczarowania:

Dumą czasów nowożytnych było zerwanie z wszelkim mitem, dogmatem, autorytetem, czyli tym, co umieściły one w zbiorczej rubryce przesądu... Racionalne wydawało się tylko to, co pozostało, kiedy rozum, organ przystosowany do odślaniania iluzji i sprzeczności, oczyścił osad nagromadzony przez szkoły i poetów, magików i kapłanów, jednym słowem: przez uwodzicieli wszelkiej maści. Oba elementy zasługiwały na miano rozumnych: organ krytycznej destrukcji oraz odsłonięte przezeń *residuum*. Podejrzanie, iż nie istnieje żadna gwarancja, że w ogóle pozostanie cokolwiek, kiedy usunięty zostanie nagromadzony przez wieki nieprzejrzysty osad, nie miało szans przebić się na powierzchnię, aż do momentu, w którym rozległ się głośny protest romantyzmu. Romantyzm, już po fakcie, zastosował wobec oświecenia metaforę obieranej cebuli¹².

Blumenberg więc, podobnie jak Horkheimer i Adorno, jest pesymistą: romantyczny protest przyszedł za późno, wtedy kiedy zaczął już działać efekt „obieranej cebuli” i krytyczny rozum oświecenia powoli ujawniał to, co rzeczywiście pozostało, czyli prawie nic. Optymizm Habermasa, któremu wydaje się, że jedną definicją projekcyjną zmieni funkcję rozumu oświeceniowego z krytyczno-destrukcyjną na przyswajająco-zagarniającą, wypada w tym kontekście cokolwiek naiwnie. Krok, który uczynił niemiecki filozof, jest ciekawy i zachęcający: ale jest to tylko jeden mały krok na drodze, która inni już przebyli, z lepszym i głębszym rezultatem.

AGATA BIELIK-ROBSON, dr filozofii, pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Wydała: *Na drugim brzegu nihilizmu* (1997), *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości* (2000).

¹² Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 1979, s. 46.



Zdzisław Krasnodębski

Żmudny przekład

W sytuacji zagrożenia, jak w Stanach Zjednoczonych po zamachu z 11 września, okazuje się, że religijne odniesienie wspólnoty politycznej wciąż jeszcze istnieje. To, co religijne, w jakiś niejasny sposób ciągle jeszcze „przekłada się” na to, co polityczne.

Napięcie

W swoim przemówieniu Jürgen Habermas wskazał – ku zaskoczeniu wielu słuchaczy – na konieczność zapewnienia odpowiedniego miejsca religii w życiu publicznym. Napięcie między zsekularyzowanym społeczeństwem a religią stało się centralną kwestią naszych czasów, co zdziwiło dogmatycznych zwolenników tezy o postępującej sekularyzacji, rozumianej po prostu jako zanikanie religii. Habermas, kiedyś neomarksista, dziś liberał, nie wygłosił kolejnego rytualnego już ostrzeżenia przed fundamentalizmem, nie odmalował zalet liberalnego państwa, gwarantującego każdemu wolność religijną. Choć opowiada się za neutralnym światopoglądowo państwem oraz za zsekularyzowanym językiem politycznym, wystąpił przeciw „niesprawiedliwemu wykluczeniu religii ze sfery publicznej”. Wskazał, że w sporach między wiedzą a wiarą takie państwo nie może z góry



przesądzać decyzji politycznych zgodnie z racjami jednej strony. Tym bardziej że granica między racjami religijnymi a sekularnymi jest płynna. Strona sekularna musi mieć też świadomość siły artykulacyjnej języków religijnych, w których intuicje moralne wyrażone zostały w taki subtelny i zróżnicowany sposób, jakiego nie osiągnęła jeszcze żadna areligijna filozofia. Sekularna większość musi być otwarta na kontrargumenty wierzących. Tylko wtedy niebezpieczeństwo fundamentalizmu może zostać zażegnane. I tylko to pozwoli nam stawić czoło wyzwaniom, jakie stanowi postęp techniki, szczególnie biotechniki i informatyki. Te wyzwania sprawiają, że potrzeba dzisiaj „ratujących sformułowań” – ocalających religijne dziedzictwo w post-sekularnych społeczeństwach.

Jak wiemy, także w Polsce po 1989 pytanie o miejsce wiary w liberalnej demokracji i w nowoczesnej cywilizacji należało do najważniejszych. Można powiedzieć, że tu pojawiło się ono ze szczególną siłą. Niestety część polskiej inteligencji sądziła, że chodzi tylko o zaskakujący anachronizm wynikający z cywilizacyjnego zapóźnienia, z anachronizmu samej religii, a już na pewno Kościoła.

Konieczność przekładu

Aby uznać, że problem miejsca religii w nowoczesnym społeczeństwie jest tak zasadniczy, trzeba odrzucić przekonanie, że religia znikła lub też już zniknęła w późnej nowoczesności. Sam Habermas zdawał się kiedyś do niego skłaniać. W swoim głównym dziele teoretycznym *Teorii działania komunikacyjnego* przedstawił ewolucję społeczną w wymiarze moralnym i prawnym jako stopniowe odchodzenie od norm religijnie ugruntowywanych do norm racjonalnie uzasadnianych w procesach komunikowania się. Tylko moralność rozwinięta do postaci „komunikatywnie upłynniona” etyki dyskursu może zastąpić autorytet świętości, który kiedyś był niezbędny dla istnienia norm i zasad¹. Odwołując się do Emila Durkheima, poka-

¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. II, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1981, s. 140.



zywał, że w społeczeństwach pierwotnych moralne nakazy związane są z doświadczeniem świętości. W nowoczesności autorytet tego, co święte, zostaje zastąpiony autorytetem samego rozumu. Dochodzi do „ujęzykowania *sacrum*”. „Przekonania w coraz mniejszym stopniu zawdzięczają swój autorytet zniewalającej mocy i aurze świętości, a coraz bardziej nie tylko reprodukowanemu, ale także osiągniętemu, tzn. komunikacyjnie ustanowionemu konsensowi”². W komunikacyjnie upłynnionej moralności „archaiczny rdzeń normatywności zanika i zostaje zastąpiony racjonalnym sensem normatywnego obowiązywania”³. Religijna wspólnota wiary coraz bardziej przekształca się we wspólnotę komunikacyjną. Habermas przedstawia ewolucję religii w wymiarze światopoglądowym jako przejście od mitu – przez religijne i metafizyczne obrazy świata – do religijnej etyki przekonań, racjonalnego prawa naturalnego i religii obywatelskiej oraz, w wymiarze praktyk kultowych, od rytuału – poprzez sakrament i modlitwę – do „kontemplatywnego uprzytomniania sobie wytwarzającej szczególną aurę sztuki”⁴. Tak więc religia trwa jedynie w sztuce oraz etosie moralnym. Ale w całkowicie rozwiniętych nowoczesnych społeczeństwach „sakralny obszar działań zupełnie zanika lub przynajmniej traci swoje tworzące struktury znaczenie. Na poziomie zupełnie rozwiniętej sfery obowiązywania sztuka równie zdecydowanie pozbywa się swego kulturowego pochodzenia, jak moralność i prawo odrywają się od swego religijnego i metafizycznego podłoża”⁵.

Habermas zawsze był jednak przekonany, że nowoczesność może przewyciężyć swoją chorobę tylko wtedy, gdy stworzy „ekwiwalent jednoczącej mocy religii”, co pozwoli przewyciężyć osłabienie społecznej solidarności i erozję etycznych norm. Odpowiedzią na kryzys nowoczesności ma być rozwój rozumu komunikacyjnego. Ekwiwalent religii pojawia się nie wskutek odrzucenia oświecenia, lecz przez odzyskanie pełni jego znaczenia. Nie ma możliwości powrotu do mitycznych bądź religijnych źródeł: „Religijne siły integracji społecznej zostały obezwładnione wskutek procesu oświecenia, którego nie można

² Tamże, s. 136.

³ Tamże s. 140.

⁴ Tamże, s. 283-293.

⁵ Tamże, s. 292.



cofnąć, bo też proces ten nie jest konsekwencją arbitralnej decyzji, Oświeceniu właściwa jest nieodwołalność procesów uczenia się, polegająca na tym, że tego, co się wie, nie można według woli zapomnieć, ale jedynie wyprzeć lub skorygować przez lepszą wiedzę”⁶.

Zmiana stanowiska Habermasa polega na tym, że obecnie podkreśla on, iż nie może być mowy o zaniku religii w pooświeceniowych społeczeństwach zachodnich. Są one społeczeństwami „post-sekularnymi”, w których istnieją religijne wspólnoty, mimo coraz bardziej sekularyzującego się otoczenia. Przyznaje, że w swojej teorii nowoczesności zbyt pochopnie uznał za Maxem Weberem, iż religia staje się sprawą prywatną⁷.

Mimo to religia nie może bezpośrednio wkraczać w sferę publiczną. Należy dokonywać przekładu z religii na język „sekularny”. Pozostawać wobec niej w dystansie, a zarazem nie zamykać się na jej perspektywę. Sekularyzacja, która nie niszczy religii, musi przekładać moralne intuicje wyrażone w języku religijnym – jedynym języku, w którym, jak teraz stwierdza, znalazły one dostatecznie zróżnicowany wyraz – na język publicznej debaty, w tym także na język filozofii.

Habermas stwierdza przy tym, że filozofia współczesna jest myśleniem postmetafizycznym i musi kierować się metodycznym ateizmem. Polemizując z twierdzeniem Horkheimera, że pychą jest próba ratowania absolutnego sensu bez odwołania się do Boga, stwierdza, że „myślenie postmetafizyczne różni się od religii tym, że ratuje poczucie bezwarunkowości bez odwoływania się do Boga lub absolutu”⁸.

Zarazem Habermas jest świadom chrześcijańskich korzeni swojej filozofii: „Nie broniłbym się, gdyby ktoś mi powiedział, że moja koncepcja języka i działania komunikacyjnego, zorientowanego na porozumienie, czerpie z chrześcijańskiego dziedzictwa”⁹. I dodaje, że dotyczy to nawet koncepcji emancypacji z *Erkenntnis und Interes-*

⁶ Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 103.

⁷ Zob. *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, w: Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1991, s. 141.

⁸ *Zu Max Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten, ist eitel”*, w: Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte*, s. 110-126.

⁹ *Ein Gespräch über Gott und die Welt*, w: Jürgen Habermas, *Zeit der Übergänge*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2001, s. 187.



se, w której można dostrzec podobieństwo do idei zbawienia. Swoją działalność filozoficzną rozumie właśnie jako wysiłek przekładu dziedzictwa religijnego, wysiłek podjęty przez filozofię niemiecką od czasu Kanta i Hegla.

Filozofia nie zastąpiła jednak religii: „Jak długo religijny język niesie z sobą inspirujące czy wręcz niezbywalne semantyczne treści, które wymykają się mocy wyrażania języka filozoficznego i ciągle jeszcze czekają na przekład w uzasadniające dyskursy, filozofia w swej postmetafizycznej postaci nie będzie mogła (na razie?) zastąpić lub wyprzeć religii”¹⁰. W innym miejscu stwierdza, że rozum komunikacyjny „nie obwieszcza beznadziejności świata opuszczonego przez Boga ani nie uzurpuje sobie zdolności przywracania nadziei. Rezygnuje także z wyłączości. Jak długo nie znajduje w medium uzasadnionej mowy lepszych słów dla tego, co może powiedzieć religia, będzie nawet z nią ascetycznie koegzystował, ani jej nie popierając, ani jej nie zwalczając”¹¹. Ale czy tak będzie zawsze? Na pytanie, czy filozofia kiedykolwiek będzie mogła całkowicie zastąpić religię, Habermas odpowiada wymijająco, ale nie wyklucza tego z zasady. „Okaże się to, gdy filozofia z większą wrażliwością niż dotąd będzie kontynuowała swoją pracę nad dziedzictwem religijnym”¹².

Ograniczenia postmetafizycznej filozofii

Podkreślając znaczenie dziedzictwa religijnego, chrześcijaństwa jako źródła, z którego czerpie filozofia i w ogóle myślenie postmetafizyczne, Habermas powtarza figurę heglowską – zniesienia religii w filozofii. Chce filozoficznie zachować religijny moment bezwarunkowości, absolutności, zastępując formę religii przez myślenie pojęciowe, lecz ratując jej treść. Hegel, który w 1802 publikuje rozprawę pod tym samym tytułem (*Glauben und Wissen*) co przemówienie

¹⁰ *Motive nachmetaphysischen Denkens*, w: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1988, s. 60.

¹¹ *Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*, w: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, s. 185.

¹² *Ein Gespräch über Gott und die Welt*, s. 191.



Habermasa, chciał przełożyć religijne uczucia i wyobrażenia na formę pojęciową. Jak pisze Karl Löwith w książce, która miała ogromny formujący wpływ na Habermasa: „Ten »przekład« religijnej treści w inną formę oznacza w rzeczywistości nie jej zniszczenie, lecz stanie się innym w sensie stania się lepszym”¹³. Przemówienie Habermasa jest w gruncie rzeczy powrotem do tego programu.

Tyle tylko, że Habermas wie, iż taki przekład jeszcze się nie dokonał w pełni, a nawet powątpiewa, czy w ogóle kiedyś zostanie doprowadzony do końca. A to między innymi dlatego, że filozofia, na którą się religię przekłada, nie dysponuje już pojęciem ducha absolutnego, lecz tylko ograniczonym, postmetafizycznym pojęciem rozumu komunikacyjnego. Dziedzictwo religii ma zostać zachowane

**Filozofia postmetafizyczna
nie ma nam nic do powiedzenia
w sytuacji niezawinionego
cierpienia, w nieszczęściu,
w godzinę śmierci naszej.**

w formalnej etyce dyskursu. Habermas od początku podkreślał „straty”, jakie ponosimy w wyniku takiego przekładu. Otóż filozofia postmetafizyczna może tylko uratować poczucie bezwarunkowości w odniesieniu do prawdy, nie jest natomiast w stanie oddać innych momentów ludzkiego dążenia do absolutu: „W

warunkach myślenia postmetafizycznego filozofia nie może zastąpić pocieszenia, dzięki któremu religia może ukazać w innym świetle i nauczyć znosić nieuniknione cierpienie i nie odpokutowaną krzywdę, przypadkowość nieszczęścia, samotności, choroby i śmierci”¹⁴.

Cóż nam po takim przekładzie? Czy możemy zadowolić się tym, że ustalimy normy współżycia w dyskursie? I na tym koniec? Czy to może pomóc rozwiązać problem sensu naszej egzystencji indywidualnej i zbiorowej? Filozofia postmetafizyczna nie ma nam nic do powiedzenia w sytuacji niezawinionego cierpienia, w nieszczęściu, w godzinę śmierci naszej. A skoro tak, to dlaczego rozwój rozumu komunikacyjnego miałby rozwiązać problem sensu, jaki pojawia się w nowoczesności? Bóg „przekładany” przez Habermasa jest Bogiem filozofa-moralisty, a nie Bogiem żywym.

¹³ Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Sämtliche Schriften*, t. 4, Metzler, Stuttgart 1988, s. 415.

¹⁴ *Zu Max Horkheimers Satz*, s. 125.



Ale nawet w dziedzinie moralności nie możemy wiele oczekiwać od filozofa. „Filozof moralności nie dysponuje żadnym uprzywilejowanym dostępem do prawd moralnych (...). Filozofia nie zdejmuje z nikogo jego praktycznej odpowiedzialności”¹⁵. Postmetafizyczność filozofii oznacza także uznanie, że rozum ma charakter tylko proceduralny. Nowoczesna teoria moralności nie podejmuje pytań klasycznej etyki. W przeciwieństwie na przykład do Charlesa Taylora Habermas uważa, że filozofia praktyczna, etyka ogranicza się do pytań dotyczących sprawiedliwości, nie może natomiast odpowiadać na pytanie, jak powinniśmy żyć. Pytanie o dobre, właściwe życie zakłada teleologiczne ujęcie życia człowieka i pozostaje z konieczności związane z partykularnym kontekstem konkretnej biografii jednostki lub grupy, jest nieodłącznie związane z kwestią tożsamości indywidualnej lub zbiorowej. „Silne wartościowania są włączone w kontekst samorozumienia”¹⁶. Nie podlegają więc uniwersalizacji i pozostają uwikłane w perspektywę egocentryczną.

W istocie stanowisko Habermasa jest tu całkowicie zgodne z poglądami neoarystotelików, jak na przykład Alasdaira MacIntyre. Mimo że niemiecki filozof mówi o etycznym użytku rozumu praktycznego, jest to inny rozum niż ten, który pozwala nam rozstrzygać problemy moralne, rozum „usytuowany”, nieczysty. Przyświeca mu ideał życia autentycznego, opartego na świadomej decyzji. Ale także tutaj, gdy idzie o kwestię właściwego życia, Habermas broni ideału autonomii i stara nie mówić o treści, lecz formie. Jako przykład postmetafizycznej etyki, która podejmuje kwestie właściwego życia z postreligijnego punktu widzenia, podaje etykę Kierkegaarda. Według niego jest ona „formalna, ale nie beztreściowa”¹⁷. Lecz w jego opisie ten model właściwego życia nie różni się w istocie od Heideggerowskiego aktywistycznego *Dasein* i jego treściowo nieokreślonego „zdecydowania”, tak przez niego krytykowanego. Trudno też nie zgodzić

¹⁵ *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, w: Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1992, s. 30.

¹⁶ *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, w: *Erläuterungen zur Diskursethik*, s. 104.

¹⁷ Jürgen Habermas, *Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben“*, „Neue Rundschau”, 2001, nr 2, s. 100.



się z MacIntyre'm, że Kierkegaard nie jest w stanie uzasadnić wyższości życia etycznego nad estetycznym bez odwołania się do wiary.

W odpowiedzi na pytanie, jaki konkretny sposób życia powinniśmy wybrać, może nam pomóc co najwyżej – twierdzi Habermas – terapeuta, a nie filozof. A dlaczego nie kapłan? Nie religia? Na pytanie o sens życia zbiorowości odpowiadają też kultury. Zdaniem Habermasa w liberalnym porządku nie powinno być żadnych specjalnych mechanizmów zapewniających ich przetrwanie. Aby przetrwać, muszą one umieć przekonać nowe pokolenia o „zaletach ich otwierającej świat semantyki oraz sile orientowania działań”¹⁸.

Rozum komunikacyjny nie odpowiada również na pytanie, dlaczego powinniśmy być moralni, dlaczego powinniśmy kierować się tym, co uzasadnił w refleksji, w dyskursie moralnym. W tym punkcie Habermas dochodzi do uznania niezbędności rodziny, tradycji, a także religii i wychowania religijnego. „Nasze moralne intuicje nabywamy w domu rodzinnym, nie w szkole”¹⁹. Dlatego w sferze kultury Habermas w istocie zajmuje stanowisko raczej „konserwatywne”, wskazując na konieczność chronienia podstawowych instytucji naszej cywilizacji, konieczność wychowania się w odpowiedniej „formie życia”, choć z drugiej strony postuluje rozwój racjonalności komunikacyjnej, nie pytając, czy nie zniszczy on takich, opartych na autorytecie, instytucji jak „dom rodzinny”.

Zdaniem Habermasa istnieje tylko jeden graniczny przypadek, kiedy postmetafizyczna filozofia nie może pozostać „powściągliwa”, kiedy nie może zadowolić się procedurą i musi zająć treściowe stanowisko – wtedy, gdy idzie w ogóle o istnienie działającego i mówiącego podmiotu. W takiej sytuacji znajdujemy się obecnie w wyniku rozwoju biotechniki. Możliwość nieodwracalnej ingerencji w naturalne wyposażenie innego człowieka oznacza pojawienie się relacji międzyludzkich zupełnie nowego typu. Gdy jeden człowiek ma prawo wyznaczać naturalne predyspozycje innego człowieka, zostaje naruszony zasadniczo egalitarny charakter stosunków międzyludz-

¹⁸ Tamże, s. 94.

¹⁹ *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, w: *Texte und Kontexte*, s. 141.



kich. Następuje zatarcie różnicy między rzeczą a człowiekiem, naruszona zostaje symetria odpowiedzialności, gdyż jedna osoba jest nieodwołalnie uzależniona od decyzji innej. „Czy chcemy w ogóle rozumieć siebie jako normatywne istoty – pyta Habermas – jako takie istoty, które oczekują od siebie solidarnej odpowiedzialności i równego szacunku?”²⁰ Na stawiane dzisiaj pytanie, czy w przypadku klonowania ludzi mamy do czynienia z autooptymalizacją człowieka czy z jego instrumentalizacją, Habermas odpowiada, że nie ma wątpliwości, iż chodzi o to drugie. Status sklonowanego człowieka byłby gorszy niż niewolnika²¹. Nie wiadomo do końca, dlaczego nie miałyby to dotyczyć innych kwestii. Dlaczego mielibyśmy odmawiać człowiekowi prawa do określania cech genetycznych innego człowieka, a zarazem uznawać, że ma on prawo decydować o samym jego istnieniu, na przykład zezwalając na aborcję?

W każdym razie argumentacja przeciw genetycznej manipulacji pokazuje, że etyka dyskursu nie jest wcale czysto formalna, jak sama sugeruje. Zakłada pewien ideał człowieka, który przy bliższym spojrzeniu okazuje się inną „upłynnioną komunikacyjnie”, zmodernizowaną i zsekularyzowaną wersją *ego* protestanckiego. Jak wiadomo, Habermas zajmował w kwestiach politycznych i społecznych stanowisko bardzo wyraziste i często odwoływał się przy tym do swych ustaleń teoretycznych. To także świadczy o substancjalnym, a nie tylko formalnym charakterze jego filozofii. W przeciwieństwie do innych, mniej wybitnych i konsekwentnych myślicieli, Habermas wyraźnie określa granice postmetafizycznego myślenia, co oczywiście łączy się z tym – ostatecznie daremnym – dążeniem do formalności. Jego dzieło pokazuje pośrednio, dlaczego zsekularyzowany rozum nigdy nie będzie w stanie zastąpić religii, dlaczego nie możemy obejść chrześcijaństwa oraz dlaczego myślenie postmetafizyczne pozostawia uczucie niedosytu. On sam – w odróżnieniu od wywodzących się z kultury katolickiej filozofów, jak Charles Taylor czy Alasdair MacIntyre – nigdy jednak nie odważył się na wyjście poza jego ramy.

²⁰ *Begründete Enthaltensamkeit*, s. 103.

²¹ Zob. Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1998, s. 243-256.



Neopogaństwo i inne zagrożenia

Coraz bardziej pozytywny stosunek Habermasa do chrześcijaństwa wynika także z tego, że stał się on świadomy innego zagrożenia, wynikającego z samego myślenia postmetafizycznego. Jest to zagrożenie neopogaństwem. Koniec metafizyki otworzył możliwość całkowitego odrzucenia dziedzictwa chrześcijaństwa. Habermas przestrzegł, że „postmetafizyczne myślenie» pozostało głęboko dwuznaczne. Do dzisiaj jest zagrożone regresją do »nowego pogaństwa«. (...) Nowopogańskie figury myślowe ponownie stały się modne pod wpływem postmodernistycznej krytyki rozumu”²². Habermas jest ostrym krytykiem postmodernizmu, gdyż ten prąd myślowy odrzuca niezbędny moment absolutności – a tylko ta ostatnia pozostałość metafizyki chroni nas przed cywilizacyjnym regresem – i doprowadza do „powrotu mitu”. Rezygnacja z jakiegokolwiek roszczenia do bezwarunkowej prawdy sprawia, że zagrożone są podstawowe instytucje cywilizacji zachodniej. Nie może bez niego istnieć na przykład demokracja.

Jest rzeczą znamionną, że w sytuacji zagrożenia politeizmem Habermas pozytywnie wspomina św. Tomasza: „Gdy zaglądam do *Summa contra gentiles* Tomasza z Akwinu jestem urzeczony złożonością, stopniem różnicowania, powagą i ścisłością dialogowo zbudowanej argumentacji. Podziwiam Tomasza. Przedstawia on postać ducha, która sama z siebie była świadectwem swojej autentyczności. To, że dzisiaj nie ma już takiej skały w kipieli roztopiających się religijności, jest faktem. W niwelującym społeczeństwie medialnym wszystko traci swą powagę. Może nawet samo zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo?”²³

Jak jednak ostrzeżenie przed politeizmem ma się do wymogu refleksyjności religii? Religia w świecie nowoczesnym, aby uniknąć fundamentalizmu, musi – twierdzi Habermas – stać się refleksyjna. Musi poznawczo uporać się z faktem istnienia innych wyznań, musi uznać autorytet nauki w kwestiach wiedzy dotyczącej tego świata

²² *Ein Gespräch über Gott und die Welt*, s. 186.

²³ Tamże, s. 178.



oraz wymogi państwa konstytucyjnego, którego zasady są oparte na moralności świeckiej. Refleksyjność polega na świadomości istnienia innych religii oraz zsekularyzowanego zdrowego rozsądku. Fundamentalistyczne są te ruchy religijne, które nie chcą zaakceptować „kognitywnych ograniczeń wynikających z nowoczesnych warunków życia” i chcą powrócić do wyłączności swej wiary²⁴.

Czy jednak ta refleksja, będąca nigdy nie kończącym się procesem, nie musi prowadzić *per se* do relatywizacji wiary i tym samym do politeizmu? Habermas podkreśla, że „relatywizacja własnego usytuowania (*Standort*) nie może pociągać za sobą relatywizacji prawd wiary”²⁵. Wierzący musi „wytrzymywać” fakt sekularyzacji wiedzy oraz pluralizm światopoglądów – i trwać przy własnych prawdach wiary.

Ale jak możliwe jest takie trwanie bez uznania, że ów pluralizm jest pluralizmem tylko do pewnych granic? Dokąd sięgać ma uznanie innych, jeśli nie ma to oznaczać ponowoczesnego politeizmu – uznania, że ja mam swojego Boga, a ktoś inny innego? Nie przypadkiem sam Habermas nie stronił od języka politeizmu: „Nowoczesne interpretacje świata muszą w tym sensie akceptować warunki myślenia postmetafizycznego, że refleksyjnie odzwierciedlają fakt, iż konkurują z innymi interpretacjami świata w obrębie tego samego uniwersum roszczeń do ważności. Ta refleksyjna wiedza o konkurencji różnorodnie walczących ze sobą »bogów i demonów« wytwarza świadomość ich wywrotności i przełamuje naiwność dogmatycznego sposobu wiary ugruntowanego na absolutnym roszczeniu do ważności”²⁶. Jeśli jednak nie możemy w tych kwestiach dojść do ogólnie obowiązującego konsensu, a z drugiej strony nie uznajemy autorytetu jednej z tych interpretacji, to czym się to różni od politeizmu, tak sugestywnie opisanego kiedyś przez Maxa Webera?

Dwudziestowieczny renesans politeizmu oznacza – jak twierdzą niektórzy myśliciele – ostateczne odrzucenie totalizujących dążeń oświecenia, które krytycy dostrzegali również w myśli Habermasa.

²⁴ Tamże, s. 177.

²⁵ Tamże.

²⁶ *Erläuterungen zur Diskursethik*, s. 206.



Tylko politeistyczna kultura może być właściwym kulturowym kontekstem liberalnej demokracji. Tak twierdził na przykład Odo Marquard w swych „pochwałach politeizmu”. „Dopiero w okresie postmonoteistycznym jednostka mogła wystąpić otwarcie i – w warunkach zsekularyzowanego politeizmu podziału władz – dopiero w nowoczesności zyskać mogła rzeczywistą wolność bycia indywiduum”²⁷. Inni myślicie – jak spierający z Marquardem wybitny filozof niemiecki i teolog żydowski Jacob Taubes – podzielają zdanie Habermasa i twierdzą, że ten nowy politeizm to niebezpieczny regres kulturowy.

Habermas widzi w totalitaryzmie rezultat albo niepohamowanej ekspansji rozumu instrumentalnego, albo wrogiego rozumowi regresu do mitu, lecz nie rezultat sekularyzacji.

Powrót politeizmu i mitu jest wynikiem zatarcia różnicy między objawieniem a mitem. Pojawienie się chrześcijaństwa – które nie jest monoteizmem w ścisłym sensie – oznaczało demitologizację. Teraz chrześcijaństwo samo zostaje zdegradowane do poziomu mitów, jest jednym z nich – gdy refleksyjnie pojmuje się je jako

tylko jedno z wielu wierzeń. Tryumf politeizmu oznaczałby zmianę sposobu rozumienia zła – jako wyniku mitycznej walki bogów, a nie jako dzieła człowieka²⁸. A to, co uchodzi za zło, jest kwestią wyboru boga, któremu się służy.

Dzisiejszy triumf politeizmu nie jest jednak bezpośrednim rezultatem upadku religii, lecz jej dwudziestowiecznych, politycznych, totalitarnych substytutów. Kulturowe osłabienie chrześcijaństwa, „sekularyzujące zniesienie ontoteologii w filozofii historii”²⁹, prowadziło nie do zwycięstwa rozumu i nauki, nie do rozwoju racjonalności komunikacyjnych, lecz do powstania „religii politycznych”. Habermas widzi w totalitaryzmie rezultat albo niepohamowanej ekspansji rozumu instrumentalnego, albo wrogiego rozumowi regresu do mitu, lecz nie rezultat sekularyzacji, gdyż jest przekonany, że rozum komunikacyjny może dostarczyć „ekwiwalentu religii”. Jednak

²⁷ Odo Marquard, *Pochwała politeizmu*, w: tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. Teresa Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 115.

²⁸ Zob. Johannes Taubes, *Zur Konjunktur des Polytheismus*, w: tenże, *Vom Kult zur Kultur*, Fink, München 1996, s. 340-351.

²⁹ *Zu Max Horkheimers Satz*, s. 114.



w XX wieku, gdy odwrócono się od chrześcijaństwa, zgola w czym innym szukano tego ekwiwalentu: pojawiła się teologia polityczna w negatywnym sensie całkowitej sakralizacji polityki, nadawania boskich przymiotów państwu lub charyzmatycznym przywódcom. Trynitaryzm, nauka o Trójcy Świętej, wyklucza tego rodzaju teologię polityczną, wyklucza „polityczny monoteizm”, jak w polemice z Carlem Schmittem wykazywał Eric Peterson³⁰. Jest jedyną skuteczną zaporą przed „religiami politycznymi”. Ale ta zaporą podważana była przez samych chrześcijan od czasów reformacji. Hegel pisał na przykład: „Na gruncie katolickim nie jest możliwy żaden rozumny ustrój. Rząd i naród bowiem muszą mieć wzajemnie tę ostateczną gwarancję, jaką jest przekonanie, a mogą ją mieć jedynie w takiej religii, która nie przeciwstawia się rozumnemu ustrojowi państwa”³¹. I powyżej: „Przekonanie musi być takie, że nie ma nic wyższego ani świętszego niż myśl państwowa”. Dlatego nie można na przykład w imię sumienia religijnego występować przeciw państwu. „Do poziomu zasady podnosi się teraz jako czynnik rozumnej woli i rozumnego działania posłuszeństwo względem ustaw państwowych. W takim posłuszeństwie człowiek pozostaje wolny, ponieważ to, co szczególnie, posłuszne jest ogólnemu. (...) To, co rozumne, nie natrafia już więcej na sprzeciw ze strony sumienia religijnego. Może rozwijać się spokojnie na swoim gruncie, bez potrzeby użycia siły przeciwko temu, co jest mu przeciwstawne. (...) W kościele katolickim może sumienie być przeciwstawione prawom państwowym”³².

Habermas, przekonany o możliwości sekularyzującego i zarazem ratującego przekładu dziedzictwa chrześcijańskiego, nie docenia politycznych skutków osłabnięcia chrześcijaństwa w cywilizacji europejskiej i nie dostrzega religijnych aspektów genezy totalitaryzmu, ujawnionych przede wszystkim przez Erica Voegelina, który w totalitarnych ruchach politycznych widział nową postać gnostycyzmu.

³⁰ Zob. Erik Petersen, *Der Monotheismus als politisches Problem*, w: tenże, *Politische Traktate*, Echter, Würzburg 1994, s. 23-82, a także Peter Koslowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre. Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, w: Jacob Taubes (red.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, t. 1, s. 26-45.

³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, przeł. Janusz Grabowski i Adam Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 347.

³² Tamże, s. 311-312.



Spór o relację między gnozą a nowoczesnością był, jak wiemy, jednym z najciekawszych sporów filozoficznych drugiej połowy XX wieku. Podczas gdy Voegelin interpretował nowoczesność jako zagrożenie cywilizacji chrześcijańskiej przez gnostycyzm, zdaniem polemizującego z nim Hansa Blumenberga oznaczała ona ostateczne jego przewyższenie i ukierunkowanie na świat doczesny. Trudno się jednak nie zgodzić z twierdzeniem, że od lat dwudziestych XX wieku można obserwować „recydywę gnostycyzmu”³³. Próby wyjścia poza „stalową klatkę” zracjonalizowanego świata miały charakter „gnostycki” w sensie, o jakim pisze Voegelin³⁴. Można jednak uznać, że faszyzm, narodowy socjalizm i komunizm były ruchami nie nowoczesnymi, lecz antynowoczesnymi. Według tej interpretacji to nie nowoczesność była gnostycka, lecz „kontrnowoczesność”, radykalne, totalitarne ruchy społeczne, które występowały przeciwko nowoczesnej cywilizacji³⁵.

Zdaje się, że dzisiaj wiek „religii politycznych” mamy – przynajmniej na razie – za sobą. Nie oznacza to jednak zwycięstwa rozumu komunikacyjnego. Między teorią dialogu i komunikacji a praktyką polityczną ciągle istnieje przepaść: „Nasza polityka, przynajmniej w tym wieku, to terror i śmierć, i w najbliższym czasie nie należy spodziewać się zmiany. Naszą teorią jest przyjazna i wielostronna komunikacja”³⁶.

Po upadku komunizmu pojawiła się też inna, obok „politeizmu”, reakcja na totalitarne „religie polityczne”. Jest nią tendencja do całkowitej sublimacji chrześcijaństwa, oderwania go od porządku świata, w tym porządku politycznego. Chrześcijaństwo ma po raz kolejny przestać być religią „pozytywną”, zostać zupełnie uwewnętrznione, Bóg jest rozumiany tylko jako miłość, która nie sądzi, lecz pomaga.

³³ Johannes Taubes, *Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus*, w: *Vom Kult zur Kultur*, s. 173-181.

³⁴ Por. m.in. Eric Voegelin, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Fink, München 1999.

³⁵ Por. Odo Marquard, *Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg*, w: Johannes Taubes (red.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, t. 2, *Gnosis und Politik*, Fink, Schöningh, München/Paderborn 1984, s. 31-36.

³⁶ Aleksander Schuller, *Die Hüter der Transzendenz*, w: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, „Sonderheft Merkur”, Nr 605/606, IX/X 1999, s. 1008.



Dzisiaj – po doświadczeniach totalitaryzmu – łatwo może się здаwać, że jest to jedyna droga do autentycznego chrześcijaństwa. Dokonywana przez Habermasa redukcja chrześcijaństwa do moralności też w pewnym sensie oznacza dążenie do takiego „uwewnętrznienia”.

To także można interpretować jako odmienną ponowoczesną postać marcjonizmu czy gnostycyzmu. Nie tylko przejęcie przez politykę religijnych treści i form, lecz także sublimacja chrześcijaństwa, jego całkowite uwewnętrznienie, oderwanie od wszelkiego porządku politycznego i społecznego, jest kontynuacją gnozy. Warto przypomnieć, że w ten sposób nawiązywano do Marcjona w latach dwudziestych, w dyskusji zapoczątkowanej słynną monografią Adolfa von Harnacka. Jego zdaniem Marcjon, głosząc ideę „obcego, nieznanego Boga”, różnego od Boga stworzenia, Boga Starego Testamentu, doprowadził „religię wewnętrzności” do ostatecznej konsekwencji³⁷. Harnack twierdził, że nadszedł czas zrealizowania postulatów Marcjona i wyłączenia Starego Testamentu z chrześcijańskiego kanonu, co rzeczywiście usiłowano osiągnąć poprzez próby „odjudaizowania” chrześcijaństwa i stworzenia oczyszczonego „chrześcijaństwa niemieckiego”. Marcjońskimi chrześcijanami byli według niego Lew Tołstoj i Maksym Gorki, którymi zaczytywali się wówczas niemieccy intelektualiści. Następczynią Marcjona była także – jak twierdzi Jacob Taubes – Simone Weil³⁸, gdyż odrzucała ona wszelkie społeczne formy istnienia chrześcijaństwa i wyprowadzała negatywne zjawiska nowoczesności z „totalitaryzmu Izraela”. Jak pisze Martin Buber: „Zarzuca ona Izraelowi bałwochwalstwo, jedyne rzeczywiste bałwochwalstwo, mianowicie bałwochwalstwo zbiorowości, którą, używając porównania Platona, nazywa wielkim zwierzęciem. Sfera społeczna jest dla niej dziedziną szatana, gdyż zbiorowość uzurpuje sobie dyktowanie jednostce, co jest dobre, a co złe; wkracza ona między duszę a Boga, a nawet wypiera Boga i staje się jego namiastką”³⁹. Jest rzeczą znamioną, że właśnie chrześcijaństwo w ujęciu Si-

³⁷ Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, wyd. II, Leipzig 1924.

³⁸ O krytyce Simone Weil przez Martina Bubera zob. Jacob Taubes, *Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus*, s. 179-180.

³⁹ Martin Buber, *Reden über das Judentum*, w: tenże, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Schneider, Gerlingen 1993, s. 163.



mone Weil fascynowało polskich intelektualistów lewicowych, na przykład Czesława Miłosza. Jego potępienie myśli religijnej polskiego romantyzmu jako skłonnej do herezji, zacierającej granice między religią a ideą narodową, wynika z równie aspołecznego i apolitycznego sposobu rozumienia religii i chrześcijaństwa⁴⁰. Obecnie, po upadku „religii politycznych” jako substytutu chrześcijaństwa, interpretuje się te ruchy jako „bałwochwalstwo zbiorowości”, a wyjściem wydaje się całkowita „pozaświatowość” religii. I tak na przykład wybitny teolog niemiecki Thomas Ruster postuluje radykalne oddzielenie chrześcijaństwa od religii⁴¹. Religia zawsze jest związana z władzą. Dzisiaj religią jest, jak twierdzi za Walterem Benjaminem, kapitalizm. Bóg autentycznego, niereligijnego chrześcijaństwa jest natomiast Bogiem „obcym”, teraz identyfikowanym jednak z Bogiem hebrajskim, a nie przeciwstawianym Mu⁴². Rzym ma zostać ostatecznie pokonany.

Eric Voegelin twierdził, że taka czysto eschatologiczna interpretacja chrześcijaństwa jest gnostyczną herezją. „Chrześcijaństwo zyskało historyczną siłę dzięki Pawłowym kompromisom z porządkiem świata (nie tylko porządkiem państwa, lecz przede wszystkim z samym istnieniem świata, który nie skończy się w przyszłym tygodniu) i przekształceniu wiernych żyjących w eschatologicznym oczekiwaniu w historyczny *corpus mysticum Christi*”⁴³. Voegelin uważał również, iż „do języka polityki zawsze przenikają także religijne uczucia i przez to staje się on symboliką w pełnym sensie przenikania doświadczenia treści światowych przez doświadczenie transcendentno-boskie”⁴⁴. Każda wspólnota polityczna jest także obszarem reli-

⁴⁰ Natomiast krytyk Weil, Martin Buber, w wykładzie wygłoszonym w 1949 roku na uniwersytecie w Jerozolimie w czasie obchodów 150. rocznicy urodzin Adama Mickiewicza, chwalił polski mesjanizm i wskazywał na podobieństwo do idei żydowskiego (i polskiego) myśliciela Nachmana Krochmala; zob. *Zur Geschichte der Nationalen Idee*, w: *Der Jude und sein Judentum*, s. 313-331.

⁴¹ Thomas Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Herder, Freiburg 2000.

⁴² Krytyczne omówienie w: Thomas Schneider, *Theologie im Zwitalter des Spätkapitalismus. Thomas Rusters Apologie des fremden Gittes*, „Merkur”, 623, marzec 2001, s. 250-254.

⁴³ *Brief Eric Voegelins an Alfred Schütz vom 1 Januar 1953*, w: Eric Voegelin, *Evangelium und Kultur*, Fink, München 1997, s. 79.

⁴⁴ Eric Voegelin, *Die politische Religionen*, Fink, München 1993, s. 63.



gijnego porządku, a nie tylko sferą *profanum*. Można oczywiście wątpić, czy stwierdzenie to odnosi się również do liberalnej demokracji czasów współczesnych. Na pewno jednak dotyczyło jej do niedawna⁴⁵. Wydaje się, że dzisiejszy kryzys demokratycznego państwa to kryzys jego symboliki, wynikający z braku transcendentnego odniesienia⁴⁶. Jednak w sytuacji zagrożenia, jak w Stanach Zjednoczonych po zamachu z 11 września, okazuje się, że religijne odniesienie wspólnoty politycznej wciąż jeszcze istnieje. To, co religijne, w jakiś niejasny sposób – wbrew dominującym wzorcom myślenia – ciągle jeszcze „przekłada się” na to, co polityczne. W filozofii Habermasa nie ma, jak się zdaje, miejsca na refleksję o tym rodzaju „przekładu”. Ale bez niego kryzys sensu nie może być przewyciężony, bez niego nie zapobiegniemy cywilizacyjnemu regresowi.

ZDZISŁAW KRASNODĘBSKI, ur. 1953, filozof, socjolog, profesor uniwersytetu w Bremie. Wydał m.in.: *Rozumienie ludzkiego zachowania* (1986), *Upadek idei postępu* (1991), *Postmodernistyczne rozterki kultury* (1996), *Max Weber* (1999).

⁴⁵ Por. Andrew Delbanco, *The Real American Dream. A Meditation on Hope*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1999.

⁴⁶ Por. Claude Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Passagen, Wien 1998.



Karol Tarnowski

Czy odczarowana religia może nas ocalić?

Spółczesne społeczeństwo musi być społeczeństwem rzetelnego dialogu różnych z konieczności „wizji świata” czy najgłębszych, na przykład teistycznych bądź ateistycznych, opcji. Dialog oznacza nie tylko tolerancję, ale zdolność do wzajemnego słuchania, a także zdolność do bycia przekonanym do racji drugiej strony.

Świetnie przełożony na polski mądry i trzeźwy tekst Jürgena Habermasa *Wierzyć i wiedzieć* nawiązuje do najlepszych tradycji Oświecenia, stanowiąc chlubne świadectwo zawsze możliwej obrony ludzkiej myśli przed różnymi szaleństwami naszych czasów. Podnosi on zasadnicze pytanie – którego nie sposób było nie postawić po 11 września 2001 – dotyczące roli religii w dzisiejszej społecznej przestrzeni. Pytanie to można sformułować następująco: czy islamski fundamentalizm nie ukazuje złowrogiej parodii duchowych mocy, których nowoczesna świadomość europejska wyrzekła się zbyt lekomyślnie, pozwalając na ich atrofię pod pretekstem zdobyczy wynikających z „naukowego poglądu na świat”? I czy w takim razie nie należy przyjrzeć się uważniej temu, co z mocy tych jeszcze pozostało w naszym zsekularyzowanym świecie? A raczej temu, w jaki sposób można by jeszcze twórczo moce te przyswoić, nie rezygnując jednak z już uzyskanych zdobyczy płynących z sekularyzacji, która kieruje



się „ideą regulatywną” naukowości. Sekularyzacja ta jest bowiem w oczach Habermasa nie tylko, być może godnym ubolewania, f a k t e m, ale także w a r t o ś c i ą. Nasze społeczeństwa nauczyły się być „rozumne”. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Strategia tekstu rozgrywa się na kilku płaszczyznach problemów. Pierwsza z nich, najbardziej oczywista i poniekąd najważniejsza, ale też najbliższa powierzchni, to płaszczyzna cywilizowanej struktury społeczeństwa, to znaczy faktu i zarazem szczerej zgody na nieuleczalny p l u r a l i z m: społeczeństw, wizji świata, hermeneutycznych kluczy do rzeczywistości. W pluralizm ten uderzają mniej lub bardziej bezpośrednio wszystkie fundamentalizmy, wszelkie „postawy zatwardzale ortodoksyjne”. Współczesne liberalne, postoświeceniowe społeczeństwo musi się oczywiście przed fundamentalizmami bronić, by uniknąć „wojny kultur” (o jakiej, jak wiadomo, mówi nie wymieniany tu z nazwiska Huntington). Przy tym „na określenie »rozumne« zasługują tylko te wspólnoty religijne, które z p r z e k o n a n i a wyrzekają się narzucania przemocą prawd wiary i stosowania przymusu sumienia”. Mają one po temu dobre racje, spośród których Habermas wylicza trzy: nieuchronny dystans, jaki pociąga za sobą religijny pluralizm; „autorytet nauk, które mają społeczny monopol na wiedzę o świecie”; wreszcie struktura konstytucyjnego państwa, „oparta na moralności świeckiej”. Fakt społecznego pluralizmu pociąga za sobą (teza godna uwagi) to, że żywiołem życia społecznego muszą być „publiczne starcia opinii”. Mogą być one udane tylko pod tym warunkiem, że pamięta się „o własnej omyślności”, czyli nie zrywa „społecznej więzi spajającej wspólnotę polityczną”.

Na drugiej płaszczyźnie tekstu sytuuje się Habermasowska wersja Oświecenia. Zdaniem niemieckiego filozofa Oświecenie, rozumiane zarówno jako fakt, jak i wartość, oznacza z jednej strony „rewolucjonizowanie geocentrycznego i antropocentrycznego obrazu świata”, a więc rozbicie jego mitycznego obrazu, jego „odczarowanie”, z drugiej strony odwołanie do czegoś, co nazywa „naukowo oświeconym zdrowym rozsądkiem”, który uważa za niezbędną, a zarazem faktycznie funkcjonującą, korekturę totalizujących zapędów naukowego przyrodoznawstwa. Tak rozumiany zdrowy rozsądek jest lekarstwem na krótkowzroczność czysto obiektywistycznego podej-



ścia do człowieka, o którym powiada: „Przyroda naukowo zbadana wypada ze społecznego układu odniesień przeżywających, rozma-
wiających ze sobą i działających osób, które przypisują sobie wz-
ajemnie jakieś zamiary i motywy. Co stanie się z tymi osobami, jeżeli
stopniowo s a m e podporządkowują się przyrodniczemu opisowi?”.
Jedna z zasadniczych tez Habermasa głosi, że nie da się i nie wolno
bez reszty podporządkowywać człowieka eksplikacjom i manipula-
cjom naukowym.

Teza ta prowadzi w sposób naturalny do zagadnienia, którego
Habermas jednak *explicite* nigdzie nie stawia, a które wydaje się dla
dalszych rozważań kluczowe. Pytanie brzmi: czy w tym miejscu nie
ma do spełnienia niezastąpionej misji f i l o z o f i c z n e myślenie, któ-
re zmniejszyłoby ryzyko totalitarnych zapędów scjentyzmu, ale któ-
re zarazem z trudem mieściłoby się już w oświeceniowym paradyg-
macie myślenia? Dla Habermasa z filozoficznego punktu widzenia
optymalną przeciwwagą dla scjentyzmu wydaje się – o czym będzie
jeszcze mowa – filozofia Kanta. W tym kontekście pisze o „perspek-
tywie uczestnika” (a nie tylko obserwatora) i dodaje: „W codzien-
nym obcowaniu kierujemy wzrok na adresatów, do których mówi-
my »ty«. Tylko w tej postawie wobec drugiej osoby rozumiemy »tak«
i »nie« innych, rozumiemy cudze i podlegające krytyce opinie”. Ale
czy w ten sposób nie wkracza on w problematykę, dla której oświe-
ceniowe pojęcie pełnej a u t o n o m i i ludzkiego podmiotu (tak kru-
che z punktu widzenia relacji religijnej) nie jest już w pełni wystar-
czające? Dla Habermasa tak rozumiana „dialogiczność” prowadzi
do „świadomości odpowiedzialnego sprawstwa” jako „jądra samo-
wiedzy, która odsłania się tylko perspektywie uczestnika, a jest nie-
dostępna dla weryfikującej obserwacji naukowej”. To bardzo ważne
także dla perspektywy religijnej – czy jednak wystarczające z punktu
widzenia głównej problematyki tekstu?

Zasadniczym bowiem jego tematem i zarazem najgłębszą płasz-
czyną jest problematyka religii w dzisiejszym uniwersum myślowym.
W tym kontekście pojawia się centralne dla całego eseju pojęcie seku-
laryzacji. Habermas stawia pytanie o to, „co znaczy sekularyzacja
w naszych dawno już zsekularyzowanych społeczeństwach”, inaczej
mówiąc pytanie o to, czym ona naprawdę jest, o jej „istotę”, ze wzglę-



du na jej zasadniczą d w u z n a c z n o ść; wydobyć na jaw tej dwu-
znaczności wydaje mi się jedną z najbardziej odkrywczych analiz po-
jawiających się w tekście.

Sekularyzacja ma to do siebie, że rozgrywa się równocześnie w sfe-
rze teoretycznej i praktycznej, a w związku z tym jej – z konieczno-
ści dwuwarstwowa – semantyka krystalizuje się w różnych myślo-
wych modelach, które jednak same także okazują się niejednoznacz-
ne. Sfera praktyczna sekularyzacji polega na procesach towa-
rzyszących wprowadzaniu Kościoła w nowoczesne pluralistyczne
społeczeństwo; jest to więc „poskromienie autorytetu kościelnego”,
to jest zarazem zastąpienie dawnych form życia „przez rozum-
ne, a w każdym razie wyższe ich ekwiwalenty”. Temu „modelowi
wyparcia”, który jednak zarazem zbyt naiwnie „sugeruje interpreta-
cję odczarowanej nowoczesności w duchu postępowo optymistycz-
nym”, odpowiada po stronie teoretycznej to, co Habermas uważa
w dziedzictwie oświeceniowym za rzecz zarazem najcenniejszą, jak
i nieuniknioną: pozbawiony pretensji metafizycznych r o z u m z a -
kreślający swoje granice, którego najdoskonalszym wciele-
niem jest filozofia Kanta. W oczach Habermasa ta wersja sekulary-
zacji nie niszczy religijnego dziedzictwa, ale dokonuje „ocalającej
dekonstrukcji prawd wiary”. Przyznaje on, że „Kantowskie pojęcie
autonomii burzy wprawdzie tradycyjne wyobrażenie o ludziach jako
dzieciach Bożych. Ale Kant unika banalnych konsekwencji pustoszą-
cej deflacji dzięki krytycznemu przyswojeniu treści religijnych” w po-
staci „bezwarunkowej ważności obowiązków moralnych”. Tak rozu-
miana sekularyzacja nie musi zatem prowadzić do wojny nowocze-
sności z religią.

Dlaczego jednak? Bowiem z jednej – praktycznej – strony religia
jest nieusuwalnym e l e m e n t e m społecznego, a więc i kulturowe-
go życia. I chociaż pluralizm nie tylko wyklucza dominację religii,
ale w dodatku sama idea r o z u m n e g o społeczeństwa ma rodo-
wód świecki, to jednak „szukanie racji, które mogą być powszechnie
uznane, nie grozi niesprawiedliwym wykluczeniem religii z życia pu-
blicznego (...) jedynie wówczas, gdy strona świecka zachowa zrozu-
mienie dla artykulacyjnej siły języków religijnych”. Dlatego plura-
lizm to „zadanie wymagające kooperacji, wymagające od o b u stron,



by przyjmowały także perspektywę tej drugiej strony”. Ważniejszym jednak powodem niezastąpionego, a nie tylko nieusuwalnego miejsca religii w życiu społecznym jest wedle Habermasa osobliwa „żałoba” po wieści religijnej, jaką obarczona jest nowoczesna świadomość. Zagnieżdża się ona w koncepcji człowieka, szczególnie w palącej potrzebie wewnętrznej i moralnej regeneracji człowieka, a także całkowitego wymazania win i ponoszonych cierpień. „Gdy grzech zamienił się w winę, a wykroczenie przeciwko boskim przykazaniom w uchybienie prawom ludzkim – coś zostało utracone. Albowiem z pragnieniem przebaczenia wciąż jeszcze wiąże się niesentymentalne pragnienie, by zadane komuś cierpienie uczynić niebyłym (...) Stracona nadzieja rezurekcji pozostawia dotkliwą pustkę”. Oto dlaczego – to główna teza tekstu Habermasa – współczesne społeczeństwo powinno być żywo zainteresowane tym, by dzięki obecności religii i dialogowi z nią „we własnym domu przeciwdziałać powolnej entropii ubogich zasobów sensu”.

W jaki jednak sposób ma się to dokonać? W tym miejscu tekst Habermasa odsłania swoje najsłabsze, podatne na zranienie miejsce. Bowiem korzystanie z semantyki religijnej może się według niego i ma prawo dokonać jedynie za cenę owej „ocalającej dokonstrukcji”, którą autor tak ceni u Kanta. „Postsekularne społeczeństwo kontynuuje w stosunku do religii pracę, którą religia wykonała w stosunku do mitu (...) Doznania moralne, które dotychczas znajdowały ostateczny wyraz tylko w języku religijnym, mogą wywołać powszechny oddźwięk, jeżeli znajdzie się ocalające sformułowanie dla tego, co zostało już niemal zapomniane, ale do czego *implicite* tęsknimy”. Przykład, jaki podaje Habermas, to idea człowieka stworzonego na obraz Boga. „Wiara, że Bóg, który jest miłością, w Adamie i Ewie tworzy podobne sobie wolne istoty, nie jest konieczna, by zrozumieć, co znaczy owo »stworzenie na swój obraz«. Nie ma miłości bez rozpoznania się w kimś drugim, nie ma wolności bez wzajemnego uznania. (...) W stworzeniu na swoje podobieństwo wyraża się pewna intuicja, przemawiająca w naszym kontekście do kogoś głuchego na religię”. Jest to intuicja – tak skądinąd droga Lévinasowi – wzajemnego szacunku istot wolnych. Może ona według Habermasa stanowić zaporę przed demiurgicznymi próbami czysto przyczynowego kształtowa-



nia drugiego człowieka, ingerencji „w przypadkową kombinację rodzicielskich chromosomów, nie mogąc nawet kontrfaktycznie zakładać konsensu z ową inną istotą, której to dotyczy”.

Nie można tu jednak uniknąć zapytania: co pozostanie z tej intuicji, jeśli nie będzie jej towarzyszyć wiara w zawartą w niej metafizyczną, a nie tylko aksjologiczną, prawdę? To bowiem, że opowieść biblijna musi ulec hermeneutycznej dekonstrukcji, nie jest dziś przez nikogo – poza fundamentalistami – kwestionowane. Powodzenie tej dekonstrukcji wydaje się jednak zależeć od tego, czy dokonuje się ona – jak starał się to wykazać Ricoeur – wewnątrz hermeneutycznej spirali ożywianej przez fundamentalną wiarę, która szuka rozumienia – czy też na zewnątrz niej. Pozostawanie na jej obrzeżach nie wyklucza wprawdzie korzystania – do pewnego stopnia bezprawnego – z semantycznego potencjału religii, jednak nie tylko zu-

baża go niepomniernie, ale stawia pod znakiem zapytania jego praktyczną nośność: czyż nie wierząc, że człowiek jest naprawdę „dzieckiem Bożym”, potrafimy oprzeć się pokusie „woli mocy”, demiurgicznego opanowywania rzeczywistości, w tym także – i może przede wszystkim – drugiego człowieka?

Czyż nie wierząc, że człowiek jest naprawdę „dzieckiem Bożym”, potrafimy oprzeć się pokusie „woli mocy”, demiurgicznego opanowywania rzeczywistości, w tym także – i może przede wszystkim – drugiego człowieka?

Habermas jest jednak świadomy niebezpieczeństw zawłaszczania religii przez rozum świecki. Modelem sekularyzacji, który przeciwstawia „modelowi wyparcia” i rozumowi, który dokonuje „twórczej dekonstrukcji” tradycji religijnych, jest „model zawłaszczania” i „rozum zagarniający”. Sekularyzacja może bowiem dążyć do totalnej redukcji treści religijnych lub ich skrajnie zracjonalizowanego przywłaszczenia, jak dzieje się to w filozofii Hegla. U Hegla „treści religijne zostają zniesione – i zachowane – w formie pojęcia filozoficznego. Ale Hegel poświęca wizję przyszłości w wymiarze historii zbawienia na rzecz zamkniętego w sobie procesu dziejów powszechnych”. Ten imperializm nie może jednak pozostać bezkarny. Dlatego o ile rozum zagarniający przekłada się w sferze praktycznej na skłonności do coraz znaczących technicznych – na przykład genetycznych – manipulacji, to



w sferze teoretycznej ów rozum „zaczyna wątpić sam w siebie”. W tym punkcie pojawia się niebezpieczeństwo, przenikliwie przez Habermasa zanotowane, nie tyle skrajnego sceptycyzmu, co fałszywej filozoficznej (a więc pozornie rozumnej) religijności. Polega ona nie na budowaniu nowej filozofii religii – która jest zawsze wielkim Innym filozofii, jednak jej warunków możliwości zawsze wolno poszukiwać – lecz na próbach wyparcia autentycznej religii przez filozoficzną pseudoreligię. Bowiem „rozumowi, który sam siebie dementuje, grozi pokusa sięgnięcia po wypożyczony autorytet”. Dlatego nie sposób nie przyznać racji Habermasowi, kiedy nawiązując w sposób oczywisty do późnego Heideggera, pisze: „Jeżeli posthumanizm ma się spełnić w nawrocie do archaicznych początków sprzed Chrystusa i sprzed Sokratesa, to znak, że wybiła godzina religijnego kiczu”. To prawda: nie przezwycięża się bezkarnie (uniknąwszy bądź naiwności, bądź nihilistycznej grozy) wielkich religijnych i cywilizacyjnych tradycji; z czego wszakże nie wynika, że można z kolei zrezygnować z trudów ich zmiennych dziejowo reinterpretacji, jeśli bowiem trwają wyłącznie siłą bezwładu, są one podatne na pokusę fundamentalizmu. Habermas pisze, że „świecki, ale niedefetystyczny rozum ma zbyt wiele respektu dla wiecznie palącej kwestii teodycei, by zanadto zbliżać się do religii. (...) Może zatem utrzymywać dystans

**Nasza dziejowa sytuacja
zmusza świecki liberalizm
do zwiększonej uwagi
względem religii przede
wszystkim w dwojakim
aspekcie: rezerwuaru
głębokich, choć niejasnych
znaczeń i aksjologicznego,
praktycznego potencjału.**

do religii, nie zamykając się na jej perspektywę”. Tym samym autor *Wierzyć i wiedzieć* zdaje się zbliżać do poglądów Karla Jaspersa. Jaspers ma dla religii mimo wszystko więcej respektu: także w jego ujęciu „dzieciństwo Boże” nie mogłoby być czymś dosłownym, jednak w „miłosnej walce” religii i filozofii może być przyjęte przez tę ostatnią w głębokiej powadze, może stać się także w egzystencjalnej decyzji „szyfrem Transcendencji”. Tej decyzji myśl Ha-

bermasa wydaje się nie dopuszczać. Uważa, że wystarczy tu ów „naukowo oświecony zdrowy rozsądek”, który nie daje się zagarnąć przez żadne skrajności, stanowiąc w stosunku do nich rodzaj „trzeciej drogi”, zdolnej po budowania odpowiedzialnego człowieczeństwa w obywatelskim społeczeństwie.



Co zatem pozostaje ostatecznie z projektu Habermasa? Spróbujmy podsumować i postawić znaki zapytania.

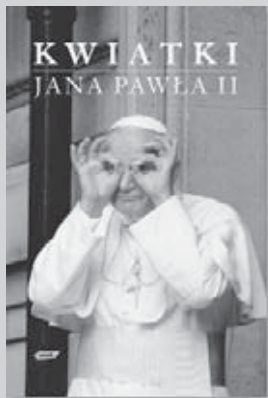
1. Nasza dziejowa sytuacja zmusza świecki liberalizm do zwiększonej uwagi względem religii przede wszystkim w dwojakim aspekcie: rezerwuaru głębokich, choć niejasnych znaczeń i aksjologicznego, praktycznego potencjału. Religia nie może pozostawiać naszemu światu obojętna. Nie powinno się jednak brać pod uwagę wyłącznie jej potencjału destrukcyjnego, jaki uwidocznił się po 11 września.

2. Społeczeństwo współczesne musi być społeczeństwem rzetelnego dialogu różnych z konieczności „wizji świata” czy najgłębszych, na przykład teistycznych bądź ateistycznych, opcji. Dialog oznacza nie tylko tolerancję, ale zdolność do wzajemnego słuchania, a także – *last but not least* – zdolność do bycia przekonanym do racji drugiej strony. Lecz równocześnie „oświecony zdrowy rozsądek” powinien trzymać się na dystans z a r ó w n o w stosunku do mentalności scjentystycznej, jak i religii. Bowiem „pluralistyczny rozum publiczności obywatelskiej” jest „gotowy do osmotycznego uczenia się od obu stron, nie wyrzekając się własnej autonomii”. Nie sposób tu nie zapytać: czy ów zdolny do jednakowego dystansu oświecony rozsądek nie jest przypadkiem jedynie, nie istniejącą w rzeczywistości, teoretyczną konstrukcją samego Habermasa? I czy nie byłoby pilniejszym teoretycznym zadaniem budowanie bardziej giętkiej, mniej oświeceniowej z rodowodu filozofii – filozofii podmiotu dialogicznego – zdolnej amortyzować uprzedzenia scjentystycznie wychowywanego społeczeństwa?

3. Oświecenie nie musi zatem oznaczać agresywnego ateizmu, lecz krytyczną otwartość trzeźwego rozumu, świadomego swych ograniczeń i dlatego zdolnego także do uznania tego, co leży poza tymi granicami. Lecz uznanie to – uznanie religii – możliwe jest tylko pod pewnym zasadniczym warunkiem: zachowania perspektywy „odczarowującej” czy demitologizującej, inaczej mówiąc pod warunkiem „dekonstrukcji” jej metafizycznej – *sit venia verbo* – warstwy i ponownego, w ścisłym sensie świeckiego jej przyswojenia.

4. Nie można jednak w takim razie nie spytać, co ten projekt może oznaczać w p r a k t y c e. Wolno bowiem żywić zasadniczą wątpliwość – czy religia w taki, niewątpliwie redukcjonistyczny, sposób

znak



Kwiatki Jana Pawła II

Wybrał i opracował
Janusz Poniewierski

Czy zbiór anegdot może być odkrywczy? Książka ułożona przez Janusza Poniewierskiego pokazuje, że tak. Odkrywa bowiem przysłonięte ostatnimi laty przez wiek i chorobę niezwykle wymiary osobowości Papieża. Być może bardziej niż teologiczne dzieła i bardziej niż wymowne gesty – o roli Jana Pawła II w historii Kościoła i świata decyduje jego sposób bycia.

Ale żadne z prostych określeń: „prostota”, „pokora”, „inteligencja”, „dowcip”, „dystans do siebie” nie może uchwycić tajemnicy charyzmy Karola Wojtyły i żadna z kategorii nie ujmuje istoty jego wpływu na ludzi. *Kwiatki Jana Pawła II* prezentują osobę Papieża w nadzwyczaj wszechstronny, pogłębiony sposób. Dalekie są zarówno od popkulturowej płyty, jak i nadętej hagiografii, a pomiędzy humorem i zadumą odnaleźć w nich można coś, co po prostu chwyta za serce. Tak jak Papież...

zinterpretowana nie utraci swego najgłębszego sensu, a wraz z tym wszystkich swoich semantycznych i aksjologicznych potencjałów. O ile bowiem dzięki pracy myśli religia zdolna jest do odśłaniania swych wciąż nowych, ściśle antropologicznych czy aksjologicznych znaczeń, to przecież ich „być albo nie być” zależy – czy to się komuś podoba czy nie – od jej metafizycznego czy dialogiczno-religijnego przesłania, które wcale nie musi, a nawet chyba nie powinno być przezwyciężone! Nie jest więc pewne, czy głęboko słusznej intuicji rozumu pokornego i otwartego oraz postulatowi nadstawienia ucha na przesłanie religii nie zostały w tekście Habermasa – poniekąd wbrew jego zasadniczemu przesłaniu – nałożone od razu pęta, zdolne do skutecznego ich unieszkodliwiania. Bowiem najgłębsza racja żywotnie ważnej walki z fundamentalizmem religijnym tkwi wewnątrz samej religii i jej istotnego przesłania.

KAROL TARNOWSKI, ur. 1937, filozof, prof. dr hab., wykładowca PAT i UJ. Wydał m.in.: *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela* (1993), *Człowiek i transcendencja* (1996), *Wiara i myślenie* (1999), *Bóg fenomenologów* (2000).



inspiracje

Czytelników zainteresowanych historią i źródłami konfliktu między rozumem i wiarą polecamy zwłaszcza pozycje klasyczne: **Immanuela Kanta** *Co to jest Oświecenie?* (w: I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, Toruń 1995), **Maxa Webera** *etyka protestancka a duch kapitalizmu* (Lublin 1994), **Maxa Horkheimera i Theodora Adorno** *Dialektyka Oświecenia* (Warszawa 1994). Lektury te warto skonfrontować z tomem „Rozmów w Castel Gandolfo” zatytułowanym *Oświecenie dzisiaj* (Kraków 1999) oraz z encykliką **Jana Pawła II** *Fides et ratio*.

By zrozumieć zagadkową potęgę drzemiących w nas sił irracjonalizmu, można sięgnąć do znakomitej pracy historycznej **Normana Cohna** *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (Oxford 1957) i studium **Izajasza Berlina** *Mag Północy* (Warszawa 2000).

Ważnym uzupełnieniem są z pewnością: **Ziemia Ulro Czesława Miłosza** (Kraków 2000) i **Northropa Frye’a** *Wielki kod. Biblia i literatura* (Bydgoszcz 1998) – książki, które analizują wpływ „odczarowania” na wyobraźnię religijną i wskazują drogę wyzwolenia spod władzy rozumu instrumentalnego. Świetne studium przemian, jakim podlegały Kościoły Zachodu w ciągu ostatnich kilku stuleci, przynoszą: kanoniczne już dzieło **José Casanovy** *Public Religions in the Modern World* (Chicago 1994) oraz cykl wykładów **Charlesa Taylora** *Oblicza religii dzisiaj* (Kraków 2002). Wzajemny wpływ nurtów świeckich na religijne wnikliwie śledzi w swej książce **Who Are We Now? Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney** (Edinburgh 1998) **Nicholas Boyle**.

Także w archiwalnych numerach „Znaku” można znaleźć немало inspiracji – zwłaszcza w zeszycie *Dziedzictwo Oświecenia* (12/1992) oraz *Bóg na wygnaniu?* (10/2001).



Michał Heller

Jak być uczonym Ascetyka pracy naukowej

Jedną z największych pasji człowieka jest dążenie do Prawdy. Ta pasja często przybiera dwa oblicza: jedno to pragnienie, by wiedzieć, jak jest naprawdę; drugie, bardziej osobiste, by na Prawdzie budować swoje życie.

Nie ma pracy, która nie wynikałaby z wnętrza człowieka¹. Wprawdzie efekt pracy zawsze jakoś „przemienia świat”, a więc jest czymś zewnętrznym w stosunku do człowieka, ale sam „dramat przetwarzania” rozgrywa się wewnątrz. To ostatecznie swój własny wysiłek trzeba zamienić na coś, co powstaje, choćby to były najzwyklejsze zajęcia, o których prawie nie myślimy, kiedy je wykonujemy. Są oczywiście prace wymagające bardziej radykalnej eksploatacji głębszych warstw naszej substancji. Na przykład twórczość artystyczna lub praca naukowa. Prawdą jest jednak również i to, że stopień zaangażowania własnego wnętrza w wykonywaną pracę zależy zarówno od indywidualnych nastawień, jak i od społecznych uwarunkowań.

¹ W 15 numerze „Zagadnień Filozoficznych w Nauce” (1993, s. 101-109) zamieściłem *Uwagi o etyce i metodyce pracy naukowej*; potem zostały one przedrukowane w książce *Moralność myślenia* (Biblos, Tarnów 1993, s. 149-167). Ale na tym nie można poprzestać. Praca naukowa to nie tylko kwestia metodyki czy nawet etyki; to również – i to w wielkim stopniu – kwestia ascetyki. Dlatego, po pewnym okresie „dojrzewania myśli”, zdecydowałem się na dopisanie tego szkicu.



W greckiej starożytności celem uprawiania filozofii było osiągnięcie „przyjaźni mądrości”, a więc skutek wewnętrzny liczył się bardziej niż zewnętrzne efekty. Taka przynajmniej była teoria; w życiowej praktyce – jak wiadomo choćby z przykładu sofistów – poszukiwanie mądrości stawało się nierzadko towarem handlowym.

W drugiej połowie średniowiecza filozofia i teologia wytworzyły nie tylko rozwinięty system uniwersytetów i cyrkulacji dzieł naukowych, lecz również rozbudowały zestaw filozoficznych i teologicznych problemów, twierdzeń, technik argumentacji i prowadzenia dyskusji. Dokładanie własnych osiągnięć do tego zestawu stawało się czymś coraz bardziej pożądanym, chociaż – niejako z natury rzeczy – teologia miała także doskonalić teologa.

Powstanie nauk w XVII wieku, wraz z wypracowaniem matematyczno-empirycznej metody badania świata, w jeszcze większym stopniu odsubiektywizowało proces uzyskiwania wyników. Asceza pracy naukowej coraz bardziej stawała się techniką (metodyką) procesu badawczego.

Nasze czasy skomercjalizowały – podobnie jak wiele innych rzeczy – także uprawianie nauki. Nie idzie tylko o to, że znalazła się ona, bardziej niż w poprzednich epokach, w służbie wielkiej polityki i wielkiego kapitału; idzie przede wszystkim o to, że naukowiec, aby utrzymać się na powierzchni, musi traktować swoją wiedzę i umiejętności jako towar podlegający prawom rynku. Jednakże nowe wielkie idee powstają zawsze we wnętrzu jednego człowieka, z jego pasji, przemyśleń, wielu osobistych kryzysów. Mimo twardych reguł konkurencji uprawianie nauki nie przestało być sprawą egzystencjalną, sprawą sięgającą samych trzewi ludzkiej osobowości. Fakt, że wielu „uprawiaczy nauki” o tym zapomniało, w niczym nie zmienia istoty rzeczy. Ci, co zapomnieli, tworzą ogromną rzeszę rzemieślników nauki, potwierdzając tym samym prawdę, że uczonym jest tylko ten, kto naukę traktuje jako życiowe powołanie. Względy koniunkturalne muszą być wtórne; trzeba się z nimi liczyć – życie bywa brutalne – ale nie można im pozwolić, by zapanowały nad wszystkim.

Jedną z największych pasji człowieka jest dążenie do Prawdy. Ta pasja często przybiera dwa oblicza: jedno to pragnienie, by wiedzieć, jak jest naprawdę; drugie, bardziej osobiste, by na Prawdzie budo-



wać swoje życie. To Prawda naukowa i Prawda moralna. Nowożytna filozofia najpierw rozdzieliła te prawdy (pisane już małą literą), a potem je zdegradowała. W nauce prawda została zastąpiona skutecznością w przewidywaniu zjawisk lub nawet zgodą większości, a prawdę moralną skazano na banicję do obszaru spraw subiektywnych, które rozstrzyga się tylko własnym wyborem. Metoda krytycznej analizy jest obowiązkiem filozofa i niewątpliwie trzeba było wprowadzić ostre rozróżnienia także w dziedzinie dociekań nad prawdą; wydały one zresztą wartościowe wyniki w filozofii ostatniego stulecia. Ale gdy mowa o ascezie pracy naukowej, hasło „budować swoje życie na Prawdzie” staje się częścią wezwania „wiedzieć, jak jest naprawdę”. Nie idzie o to, by zapomnieć o wprowadzonych uprzednio krytycznych rozróżnieniach i cofnąć bieg rozwoju ludzkich osiągnięć; idzie o to, by sięgnąć głębiej, by dotknąć – przynajmniej aktem intuicji – tego, co stanowi warunek wszystkich krytycznych rozróżnień. Rze-

**Dzięki uprawianiu
nauki muszę stawać się
moralnie lepszy.**

czywistość jest w jakimś sensie logosem (piszmy go na razie małą literą). Stosując wszystkie zalecane przez naukę metody narzędzia, by dowiedzieć się, „jak jest naprawdę”, odkrywam niektóre aspekty logosu, a starając się budować swoje życie na Prawdzie, włączam się w jakieś głębokie jego tkanki. I jeżeli doświadczyłem – choćby raz tylko i bardzo powierzchownie – tego włączenia, nie będę mieć oporów, by pisać Logos, używać dużej litery.

To zjednoczenie Prawdy naukowej i Prawdy moralnej ma swoje praktyczne konsekwencje. Dzięki uprawianiu nauki muszę stawać się moralnie lepszy. Przestawanie z Prawdą, choćby znajdowała się ona gdzieś na horyzoncie jako granica długiego ciągu wspólnych wysiłków wielu ludzi, winno mnie przenikać jej blaskiem. Jeżeli dążenie do niej uznałem za moje życiowe powołanie, to fakt ten nie może pozostać bez wpływu na moje codzienne postępowanie.

Ale i odwrotnie. Jeżeli Prawda odkrywana przez naukę jest również Prawdą w sensie moralnym, czyli Dobrem, to świat badany przez naukę jawi mi się nie jako bezduszna maszyna, nawet nie jako myśl zalgorytmizowana przez jakiś superkomputer, lecz jako Rozumny Plan, który mnie nieskończenie przerasta, ale również łaskawie dopuszcza do części swoich tajemnic. Nauka przestaje być ślepą grą



z przyrodą; staje się rodzajem dialogu, choć – trzeba przyznać – rozmówca jest bardzo wymagający.

Ale dialogu tego nie prowadzę w pojedynkę. Jestem wtopiony w „proces badawczy”, który obejmuje wielu ludzi i wiele pokoleń. Nawet jeśli pracuję sam, w zaciszu swego gabinetu, obłożony stosami książek i papierów, które skutecznie oddzielają mnie od reszty świata, to i tak jestem złączony silnym węzłem z innymi. Czerpię z ich myśli i mam pełną świadomość tego, że moje myśli ujmuję w słowa po to, by wkrótce mogły przemówić do innych. Zresztą zacisze własnego gabinetu jest raczej wyjątkiem niż regułą. Wkrótce trzeba je będzie opuścić, by pójść na zebranie, pojechać na konferencję, wygłosić wykład. I coraz częściej pracuje się w grupie: bezpośrednio z innymi, wymieniając pomysły, dyskutując sposób ich wykonania, interpretując wspólnie uzyskane wyniki. Współpracowników trzeba kochać. Nie bałbym się tego słowa (choć niekiedy mogą dobrze dać się we znaki); to znaczy cieszyć się z ich osiągnięć, pomagać im w tych osiągnięciach i uznawać, że – przynajmniej pod jakimś względem – są lepsi ode mnie (jeżeli tak jest naprawdę²). Nie powinno to mieć jednak nic wspólnego z przemykaniem oczu na wady lub tolerowaniem cwaniactwa. W sytuacjach, w których tolerancja staje się słabością, nie można sobie pozwolić na słabość. Dążenie do Prawdy powinno być motywem całej naukowej pracy, a więc również tego, co w tej pracy łączy mnie z innymi. Ale bezkompromisowość powinna być łagodzona życzliwym stosunkiem do innych. Współpracownik czy student nie jest bezdusznym narzędziem pomiarowym (które *nota bene* także odmówi posłuszeństwa, gdy będzie źle traktowane), lecz istotą, która czuje, ma swoje ambicje i chce być traktowana po ludzku.

Warto niekiedy „zatrzymać się w pracy” i spojrzeć na nią niejako z zewnątrz. Wówczas natychmiast widać, że jestem tylko ogniwem w długim łańcuchu. Nie tylko w sensie nieco abstrakcyjnego „dziedzictwa naukowego”; przecież dobrze pamiętam poprzednie ogni-

² Przypomina się anegdota. Podczas rozprawy sędzia pyta eksperta: „Kogo pan uważa za najlepszego znawcę w swojej dziedzinie?”. Ekspert odpowiada: „Oczywiście siebie”. „Czy nie jest to zbyt duża zarozumiałość?” – zauważa lekko rozbawiony sędzia. „Ależ, panie sędzio – pada odpowiedź – przecież zeznaję pod przysięgą”.



wo – moi nauczyciele. Może mój Mistrz, ten, któremu szczególnie dużo zawdzięczam. I symetrycznie, ogniwo następne – moi uczniowie, studenci. Ciągłość nauki ma swoje praktyczne wymiary. Dydaktyka nie może być jedynie uciążliwym dodatkiem do pracy naukowej. Studentom i ich pracom powinienem poświęcać wiele czasu i uwagi. I to nie tylko ze względów pragmatycznych, żeby zapewnić sobie w przyszłości dobrych współpracowników, lecz również ze względów ascetycznych. Przypomnijmy sobie pytanie: „Któż jest jego bliźnim?”. Bliźnich nigdy nie należy szukać daleko.

Praca naukowa wymaga zaangażowania, dużej wiedzy, licznych umiejętności (także pozanaukowych, np. organizacyjnych) i wysiłków, niekiedy aż do wyniszczenia. To wyjawia: ujednolica perspektywę, polaryzuje kąt widzenia, wygasza szersze horyzonty. Dlatego od czasu do czasu trzeba pozwolić sobie na chwilę kontemplacji (a nawet wymusić ją na sobie), i to kontemplacji przedmiotu własnej pracy. A więc najpierw przyjrzeć mu się niejako z oddali, bez angażowania analitycznej myśli, ale nie z aż tak wielkiej oddali, by się zataryły wszystkie jego szczegóły. Dopiero po chwili skierować uwagę na jego logiczną strukturę, na jego związki z Całością, na konsekwencje, do jakich prowadzi; i wreszcie na to, że jest przedmiotem *mojej* pracy. Pomiędzy uczonym a przedmiotem jego pracy wytwarza się niepowtarzalny związek. Bo przecież nie ma ostrej granicy pomiędzy tym, kim jestem, a tym, co robię. Przedmiot pracy – każdej, ale zwłaszcza naukowej – to nie tylko „temat”, którym się zajmuję; to także zbiór metod i rozmaitych strategii badawczych, które „do niego prowadzą”, a nawet – w pewnym sensie – które go tworzą. Te metody i te strategie ja wprowadzam w życie, ja tworzę pomost, który łączy moją istotę z tym, co robię. Przedmiot mojej pracy staje się częścią mnie samego.

Myślę, że różnica między pracownikiem naukowym a uczonym polega na tym, że pracownik naukowy jest zdolny tylko do pracy, uczony – potrafi ją kontemplować.

Kontemplacja wcale nie musi być skoncentrowana w czasie, kiedy to przeznaczam na nią kilka lub kilkanaście minut wyrwanych zwyczajnym obowiązkom. Kontemplacja może nam towarzyszyć „w podtekście”, w tle podświadomości, na którym rozgrywa się pro-



ces badawczy. Podejrzewam nawet, że tak rozumiana kontemplacja jest warunkiem koniecznym wielkich naukowych odkryć. Przygotowuje ona grunt i toruje drogę do tego błysku olśnienia, o którym mówią wielcy odkrywcy.

W kontemplacji ważny jest jeszcze jeden element. Tylko niewielu potrafi go z siebie wykrzesać. Nie jest tak, że oto JA mam swój problem, JA go rozwiążę i JA będę z tego znany. Jeżeli nawet nie zdobędę należnego uznania (bo uznanie chadza dziwnymi drogami), to w każdym razie będę miał prawo sam żywić go względem siebie. Nastawienie powinno być inne: Oto uczestniczę w Wielkiej Przygodzie Poznawania Świata i już samo to jest przywilejem. A jeżeli zmierzylem się z trudnym zagadnieniem i odniosłem pewien sukces, to powinienem właściwie ten fakt ocenić. Intelktualna pokora – bo przecież o nią tu chodzi – nie polega na pomniejszaniu swoich zasług, lecz na umiejętności i odwadze spojrzenia prawdzie w oczy. A prawda jest taka, że każde osiągnięcie, które staje się moim udziałem – może to zabrzmieć paradoksalnie – jest zawsze odrobinę powyżej moich możliwości. Trzeba mieć łut szczęścia, być w odpowiedniej chwili we właściwym miejscu, przeczytać właśnie ten, a nie inny artykuł, skojarzyć ze sobą akurat te dwie, a nie inne idee. I nawet gdyby nie to wszystko, pozostaje jeszcze nieodparte uczucie, które nieodmiennie przychodzi w chwilę potem, gdy dokonam czegoś, co mi się wydaje ważne: że to nie ja sam, że to zostało mi dane. Nie jest z tym tak jak z wykopaniem dołu. Gdy dół już gotów, wiem, że to moje dzieło. Tu jest wetknięta w murawę łopata, a obok kupa ziemi. Ja to zrobiłem. Z wynikiem pracy naukowej sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. Może ja jestem tylko łopatą? Proces tworzenia nauki jest większy ode mnie; ja w nim jedynie uczestniczę. Proces ten ma swoją wewnętrzną logikę. Teoria Einsteina nie mogła zostać odkryta przed teorią grawitacji Newtona. To, co mnie przypadło w udziale, także ma swoje miejsce w tym Wielkim Planie. Zrobiłem, co do mnie należy, i mam prawo się z tego cieszyć.

Umiejmy dobrze ocenić swoje miejsce i rolę w tym wielkim procesie. Trzeba starać się o obiektywność, ale jeżeli przypiszę sobie mniej, na pewno popełnię mniejszy błąd, niż gdybym pretendował do więcej. Nie należy jednak popadać w drugą skrajność. Niekiedy słyszy



się głosy, że wszystkich „przeciętniaków” należy odseparować od uprawiania nauki. Nawet gdyby to było wykonalne, byłoby szkodliwe. W nauce jest do wykonania masę roboty, do której nie potrzeba geniuszu, lecz tylko dobrego przygotowania i pracowitości. I jeżeli taka rola przypadła mi w udziale, powinienem ją podjąć z poczuciem odpowiedzialności. Praca wielu przeciętnych, ale odpowiedzialnych naukowców jest niezbędna do tego, aby wyprodukować jednego geniusza. Potem przeciętni mają udział w jego sukcesach.

Niekiedy słyszy się powiedzenia: „utożsamiam się z przedmiotem mojej pracy” lub bardziej po prostu „utożsamiam się ze swoją pracą”. Co to znaczy? To może znaczyć różne rzeczy, ale najczęściej chodzi o to, że do tego stopnia angażuję się w moją pracę, iż zapominam o wszystkim innym. Czy to dobrze czy źle, gdy się tak dzieje? To dobrze, gdy zyskuje na tym moja praca, gdy dzięki temu wykonuję ją lepiej, ale to źle, gdy czyniąc tak, wyniszczam się lub – jeszcze gorzej – gdy zapominam o potrzebach innych ludzi i swoich względem nich obowiązkach. Istnieje wszakże jeszcze inne znaczenie powiedzenia o utożsamianiu się ze swoją pracą – znaczenie, które nie tylko jest dobre, ale powinno być zawsze normą postępowania. Napisałem uprzednio, że przedmiot pracy, zwłaszcza pracy naukowej, nigdy nie jest czymś całkowicie zewnętrznym w stosunku do swojego autora, lecz stanowi „część jego wewnętrznej substancji”. Frag-

**Relacja między mną
a moją pracą przypomina
relację między
Bogiem a Jego stworze-
niem. Powinienem
kochać swoją pracę, jak
Bóg kocha swoje dzieło.**

ment zdania ujęty w cudzysłów jest oczywiście wypowiedzią metaforyczną, ale każdy, kto choć raz w życiu coś stworzył, na pewno doskonale wie, co ta metafora wyraża. Teraz jednak chciałbym pójść nieco dalej i nadać tej metaforze jeszcze głębsze znaczenie. Przedmiot mojej pracy nie tylko jest częścią mojej substancji, ale powinien ją uszlachetniać, czynić lepszą. Podobnie jak

przebywanie z dobrym człowiekiem pomaga stawać się lepszym. Ale – chciałoby się powiedzieć – kontakt z własną pracą jest jeszcze bardziej intymny, niż mogą być międzyludzkie stosunki. Relacja między mną a moją pracą może nawet bardziej przypomina relację między Bogiem a Jego stworzeniem. Jak mówią teologowie, Bóg stwarza zawsze: gdyby przestał „dawać istnienie”, świat zapadłby się w ni-

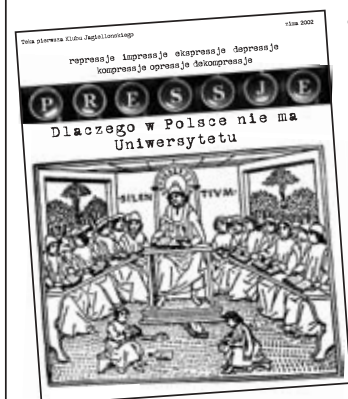


cość. W podobnym stosunku moja praca pozostaje do mnie: trwa tak długo, jak długo ją wykonuję; gdybym ją porzucił, jako proces przestałaby istnieć. Powinienem kochać swoją pracę, jak Bóg kocha swoje dzieło.

W tym, co napisałem, jest niewątpliwie sporo mistyki. To dobre, byleby to była zdrowa mistyka. A nieomylnym znakiem zdrowej mistyki jest zachowanie trzeźwości, samokrytycyzmu i nawet pewnego dystansu do swoich przeżyć. Bo podobny stosunek do swojej pracy i jej przedmiotu, ale bez tych kontrolnych mechanizmów, mają zarozumialcy, „nawiedzeni” i naukowci maniacy. Swoistym maniakiem staje się nie tylko ktoś, kto produkuje bezwartościowe wyniki (choć sam jest przekonany o ich genialności), lecz także autentyczny pracownik nauki, który dał się opętać swojej pracy i stracił nad nią kontrolę.

KS. MICHAŁ HELLER, ur. 1936, filozof, fizyk, kosmolog, profesor PAT. Ostatnio wydał: *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej* (2002).

Dwie pierwsze teki Klubu Jagiellońskiego



Wbrew narzekaniom, z których utkana jest polska rzeczywistość, autorzy zebranych artykułów nie odmawiają kolejnych czarnych obrazów uniwersytetu jako piekła, a przynajmniej czyszcza. Zarysowana zostaje raczej spójna wizja tego, czym uniwersytet być powinien.

Czy można wskazać cechy, które dla Europy Środkowej będą na tyle charakterystyczne, że pozwolą odróżnić ją od innych części Starego Kontynentu? Zamieszczone teksty dowodzą, że operacja taka jest nie tylko możliwa, a wręcz naturalna. Pokazujemy wiele takich elementów, które w naszym przekonaniu decydują nie tylko o oryginalności i niepowtarzalności naszej części Europy, ale w ogóle o jej istnieniu.



www.kj.org.pl



Piotr Kłodkowski

Pola śmierci i długopis

Dziewczynka przez moment oglądała otrzymany prezent, by wreszcie włożyć go do ust. Zaczęła go lizać, a potem ugryzła. Oto ujawniła się ostatnia ofiara zbrodni Czerwonych Khmerów – dziewczynka z długopisem.

Na ulicach Phnom Penh, stolicy Kambodży, wiszą zdjęcia króla Sihanouka. Na fotografii władca wygląda bardzo młodo, dużo młodszej niż w rzeczywistości. Jest symbolem państwa, które przeszło największą chyba ewolucję ideologiczną w XX wieku. Kambodża była najpierw francuską kolonią, potem niepodległym królestwem, następnie czymś w rodzaju monarchicznej republiki, którą z kolei obalili zbuntowani generałowie. Zaraz po nich nastąpili Czerwoni Khmerzy, twórcy jednego z najbardziej makabrycznych eksperymentów ideologicznych w historii świata. Symbolem ich rządów są dzisiaj Pola Śmierci. Czerwonych Khmerów odsunęli od władzy Wietnamczycy, którzy wycofali się ostatecznie z Kambodży w ostatniej dekadzie XX wieku. Państwo raz jeszcze stało się buddyjską monarchią, rządzoną przez tego samego co pięćdziesiąt lat wcześniej króla. Fotografie Sihanouka mają odświeżyć dawną, czcigodną historię i przywrócić zaufanie narodu do monarszej władzy. To kolejny, tym razem bardzo szlachetny eksperyment. Kłopot jedynie w tym, że nawarstwianie się



makabrycznych wydarzeń w ciągu ostatnich lat wcale nie rokuje szczęśliwego zakończenia.

Z Phnom Penh do Pól Śmierci jest niedaleko. Aby tam dojechać, trzeba wynająć motocykl lub furgonetkę z kierowcą. Asfalt kończy się tuż za miastem, dalsza część drogi jest wysoce umowna – wertepy, błoto, jakieś zamaskowane dróżki biegnące obok lichych domostw i kolorowych, przyzwoicie wyremontowanych buddyjskich świątyń. Po czterdziestu minutach dojeżdża się na miejsce.

Przed bramą wjazdową ustawiono stół i krzesła dla trzech urzędników. Mieli przy sobie dużą księgę gości, których tego dnia było znacznie więcej niż zwykle. Spośród nich największą grupę stanowili buddyjscy mnisi, ubrani w tradycyjne pomarańczowe szaty. Na Polach Śmierci ich obecność wydawała się jakimś błogosławieństwem, radosnym znakiem przywróconej do życia tradycji khmerskiej. Przyczyna zgromadzenia mnichów była niezwykła. 17 kwietnia 2000 roku przypadała 25. rocznica wejścia Pol Pota z wojskiem do stolicy, co zapoczątkowało panowanie najbardziej absurdałnej idei totalnej rewolucji. Realizowano ją z niezwykłą konsekwencją w całym państwie.

W 1975 roku, tuż po zakończeniu wojny domowej i zwycięstwie Wietkongu w Sajgonie, Czerwoni Khmerzy witani byli w Kambodży niemal jak zbawcy. Wierzano powszechnie, że skończył się czas politycznego chaosu, nieustannej walki, żołnierskiej przemocy i urzędniczej korupcji. Wielu przedstawicieli ówczesnej inteligencji miało nadzieję na powstanie normalnego i demokratycznego państwa. Chciano koniecznie uwierzyć w obietnicę sprawiedliwej rewolucji. Czerwoni Khmerzy nie zamierzali jednak realizować cudzych marzeń. Mieli własne. Część z nich importowana była zresztą z odległego Paryża, gdzie Pol Pot, znany później jako Brat Numer Jeden, oraz Ieng Sary, Brat Numer Dwa, zdobywali rewolucyjne szlify i uniwersyteckie wykształcenie. Czerwoni Khmerzy nie używali w swoim gronie nazwy nadanej im przez Sihanouka. Woleli nazywać się Angkar – Organizacją. Na wszelkie przewidywane pytania mieli precyzyjnie skonstruowane odpowiedzi. W 1975 roku wszystko było gotowe do rozpoczęcia Wielkiego Eksperymentu. Kraj zaczął funkcjonować od Godziny Zero.



Podmiotem rewolucji są oczywiście ludzie. Trzeba dokonać starannej selekcji, wybrać tych, którzy powinni z natury stać się zwoleńnikami nowego ładu, potem wskazać tych, którzy z racji urodzenia, wykształcenia bądź stanowiska są niezdecydowani, wreszcie bardzo dokładnie wyłuskać każdego wroga, z zasady niepoddającego się żadnej resocjalizacji. Ludność podzielono na cztery grupy. Kategorię czwartą, oprócz znienawidzonych powszechnie oficjeli dawnego rządu, otrzymała inteligencja. Na swoje nieszczęście miała wiedzę, знаła kolonialny język francuski, potrafiła osądzać rzeczywistość w kategoriach dobra i zła. Taki bagaż był rewolucji absolutnie niepotrzebny. Ideał stanowił niepiśmienny chłop, nieznający osiągnąć własnej cywilizacji, ale mający za to umysł niezwykle podatny na ideową obróbkę. Khmerski chłop był także doskonałym narzędziem śmierci, zaś wiedzę o tym, co dobre, a co złe, uzyskiwał od swych zwierzchników odpowiedzialnych za rewolucję. Khmerski chłop wykonywał rozkazy bez zbędnych moralnych rozterek. Jednak, w razie gdyby nie mógł wszystkiego zaakceptować, byli obok niego inni chłopcy oraz funkcjonariusze Organizacji, którzy służyli mu niezbędną pomocą, z karą śmierci włącznie.

Plan rewolucji zakładał, że wszyscy pozostali przy życiu mieszkańcy Kambodży oprócz funkcjonariuszy powinni zostać chłopami i pracować wydajnie w specjalnych ośrodkach rolnych (12-15 godzin dziennie, zależnie od możliwości). Oczywiście niezdolni do pracy musieli być stopniowo likwidowani. Ta druga grupa powiększała się z każdym miesiącem.

Organizacja doskonale rozumiała także problem globalizacji. Wszelkie dobra współczesności są bowiem od siebie zależne. Nie sposób być doskonale wolnym, jeżeli musi się korzystać z dóbr wykonanych przez kogoś innego. Zwłaszcza kogoś, kto poprzez przedmioty zaczyna kontrolować nas samych. Wszelka sieć zależności jest przeszkodą w tworzeniu własnego świata od samych fundamentów. Organizacja wiedziała, co potrzebne będzie do prostej, niezależnej egzystencji. Jakież pożytek może być chociażby z samochodu, do którego trzeba importować paliwo, części zamienne, kształcić mechaników? Po co khmerskiej rewolucji fabryki, które potrzebują wciąż nowych maszyn i metod zarządzania pochodzących z zagranicy? Albo szpitale ze swoimi



coraz to bardziej rozwiniętymi urządzeniami służącymi do diagnozowania i leczenia? Czy nie można obyć się bez prądu dostarczanego przez elektrownie położone w sąsiednich krajach? Po co drogi, skoro nie będzie samochodów? Po co szkoły i książki, skoro wszyscy mają zostać idealnymi chłopami? I na koniec – po co pieniądze, skoro chłopskie komuny mogą dostarczać niezbędne minimum pożywienia?

Jeżeli rewolucję rozpoczyna się radykalnie od roku zerowego, to każdy z tych wytworów rozwiniętej cywilizacji powinien zostać bezwzględnie usunięty. Kontakt ze światem zewnętrznym nie jest absolutnie do niczego potrzebny. Organizacja brała te wskazania bardzo serio. Metodycznie dewastowano chociażby wyposażenie szpitali, bardzo dokładnie tłuczono każdą probówkę, usuwano kontakty, starannie niszczone każdy mebel, kabel, lekarstwo czy lampę. Śmierć niechcianych ludzi towarzyszyła śmierci przedmiotów przez ludzi wytworzonych. Przedmioty bowiem należące do obcego świata są tak samo wrogie jak i człowiek pochodzący z nieodpowiedniej klasy lub mający niewłaściwą świadomość. To były dwie strony tego samego medalu. Chociaż ta pierwsza jest bez wątpienia bardziej wstrząsająca, to jednak nie może istnieć bez drugiej. Obydwie są niezbędne.

Po czterech latach wydawało się, że Organizacja wykonała w dużej części swój plan. Kambodża cofnęła się niemal do epoki jaskiniowej, wszelkie ślady XX-wiecznej cywilizacji technicznej prawie przestały istnieć. Zatrzymano jedynie symbol rewolucji – broń palną. Do dziś nie wiadomo dokładnie, ile osób zostało wymordowanych. Jedni twierdzą, że około miliona, inni doliczają się aż trzech milionów.

Także sama liczba oprawców musiała być ogromna. Ktoś musiał pilnować rolniczych komun ludowych, niszczyć bardzo dokładnie i bez skrupułów znienawidzone przedmioty, torturować kilka milionów rodaków w każdej części państwa, systematycznie donosić na nielicznych niepokornych, wreszcie ścigać zbiegów i kontrolować zmiany miejsc pobytu ludności. Niezbyt liczna Organizacja nie miała przecież wystarczającej liczby funkcjonariuszy, aby zrealizować postawione zadania. Okazało się jednak, że bardzo szybko znalazła gorliwych i sprawnych współpracowników. Było ich wielu. Wymarzeni niepiśmienni chłopci musieli okazać się dobrymi wykonawcami zaleceń Angkaru.



Nie wiem, czy Czerwoni Khmerzy zakładali wymordowanie wszystkich wykształconych rodaków, faktem jest, że tylko niewielu z nich przeżyło. Aby jednak nie tracić zbyt dużej ilości amunicji, ludzie Pol Pota używali popularnych tu maczet albo żelaznych prętów bądź trzonków od łopaty czy zwykłych motyk. Okazało się, że również one mogą być przydatne w długim procesie eksterminacji. Nie potrzeba było więc kosztownych komór gazowych, wystarczyły tradycyjne narzędzia używane od stuleci do zabijania. Jak się później przekonano w Afryce, brak nowoczesnych środków technicznych nie przeszkadzał w realizacji zbrodni, której ofiary szacowano w milionach ludzi. Na początku gigantycznego morderstwa stoi bowiem idea, która nie potrzebuje wcale nowoczesnej cywilizacji, aby stać się materialnym faktem.

W roku 2000 wojna była oficjalnie zakończona. Cztery lata wcześniej oddziały Pol Pota złożyły broń. Mimo to turystom z Zachodu nie sprzedawano biletów na pociągi w obawie, by nie stali się ofiarami grasujących nadal w państwie tajemniczych band, które miały prawdopodobnie związek z dawnymi oddziałami Czerwonych Khmerów. Informacje o śmierci Brata Numer Jeden obiegały świat już wielokrotnie, ale potyczki zbrojne w najbardziej nieprawdopodobnych miejscach wcale nie należały do przeszłości.

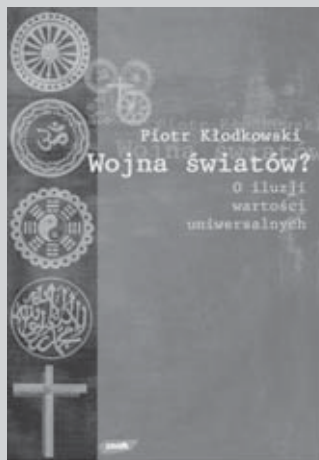
Na nieszczęście bardzo złożona sytuacja polityczna wymagała udziału w rządach przedstawicieli dawnych zwolenników Pol Pota, kreujących się teraz na gorących patriotów. Uroczystości związane z tragedią rewolucji przemieniły się w polityczny mityng. Buddyjscy mnisi w milczeniu wysłuchiwali słów polityka ubranego w europejski garnitur. Mówił o przyszłości kraju. Kilka osób rozdawało ulotki. Rozdział najnowszej historii Kambodży wcale nie chciał się zamknąć.

Na Polach Śmierci zwraca uwagę ogromna oszklona wieża. Na każdym pięterku znajdują się czaszki ludzkie i piszczelę ułożone w piramidy. Nie wiem, czy dokładnie je policzono, żeby później szokować liczbą pomordowanych, ale to, co widać, w zupełności wystarcza do przeżycia rozstroju nerwowego. Na samym dole wieży, w pewnym miejscu brakowało jednak ochronnej szyby. Ludzkie kości leżały niezabezpieczone. Dopiero po chwili zobaczyłem dwójkę małych dzieci bawiących się wyjętymi z wieży czaszkami. Nikt im nie przeszkadzał.

Mieliśmy przy sobie garść długopisów i kredek. Wiedzieliśmy, że dzieci w niektórych państwach azjatyckich proszą nie o pieniądze, ale o ołówek, kredkę czy długopis, aby pisać nimi w szkole. Podeszliśmy do grupki chłopców i dziewcząt stojących niedaleko wieży. Żadne dziecko nie poprosiło nas o długopis, ale Maryla wyjęła ich kilka i wręczyła jednej z dziewczynek. Po raz pierwszy w życiu zobaczyłem dziecko, które nie wie, do czego służy najprostszy przyrząd do pisania. Dziewczynka przez moment oglądała otrzymany prezent, by wreszcie włożyć go do ust. Zaczęła go lizać, a potem ugryzła. Oto ujawniła się ostatnia ofiara zbrodni Czerwonych Khmerów – dziewczynka z długopisem.

PIOTR KŁODKOWSKI, ur. 1964, dr orientalistyki. Wydał: *Homo mysticus hinduizmu i islamu* (1998), *Jak się modlą hindusi* (red. i oprac., 2000). Publikował we „W Drodze”, „Ateneum Kapłańskim”, „Znaku”. Organizuje i prowadzi wyprawy kulturowe do krajów azjatyckich. Ostatnio nakładem Wydawnictwa Znak ukazała się jego książka *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych* (2002).

znak



Piotr Kłodkowski
**Wojna światów?
O iluzji wartości
uniwersalnych**

Czy militarna konfrontacja potęg Zachodu i Wschodu jest nieuchronna? Jak przekonuje Piotr Kłodkowski, wszystko zależy od stopnia naszego zadufania w sobie. Choć brzmi to szokująco, euroatlantycka cywilizacja powinna wyzbyć się pretensji do uniwersalizmu i pogodzić z niemożnością narzucenia innym kulturom wzorców liberalnej demokracji czy idei wolności sumienia.

Książka podejmuje najważniejsze tematy, z którymi musi się dziś zmierzyć człowiek Zachodu. Zapisane w niej doświadczenia i przemyślenia autora, który wielokrotnie odwiedził Chiny, Indie, Pakistan i wiele innych państw tego rejonu Azji, przybliżają nam świat Orientu i ułatwiają jego zrozumienie.



Małgorzata Łukasiewicz

Śmiesznie i strasznie

Na czym polega siła prozy Frischa? Jednym zdaniem można by odpowiedzieć tak: na stałym napięciu między tym, co zostaje powiedziane, a tym, co zostaje pominięte.

Fasada otynkowana, cztery piętra, krzyżaki z piaskowca, budowla z osiemnastego lub siedemnastego stulecia, odnowiona (wiem, że jest winda) w duchu ochrony zabytków i pomników, wysokość kondygnacji arystokratyczna z wyjątkiem czwartego piętra – rynna zewnętrzna, dach z karpiówki; czwarte piętro ma skąpe oświetlenie –

Albo:

Fasada z okładziną trawestynową, wysokość kondygnacji demokratyczna, nowe budownictwo, ale dachówki w celu dostosowania charakteru do starego miasta, na parterze cukiernia, co mnie zaskakuje; krzyżaki z piaskowca są w sąsiednim domu, podobnie jak rynna zewnętrzna; drzwi wejściowe ostrołukowe, prawdopodobnie budowa z lat pięćdziesiątych naszego stulecia, żelbeton, ale bez linii nowoczesnej architektury; czwarte piętro ma skąpe oświetlenie –

Albo:

Dom w ogóle nie ma od tej strony czwartego piętra (jestem pewien, że było to na czwartym piętrze), a nie można go obejść; fasada, niegdyś wielkopańska, teraz zniszczona, biedermeier, później zdewaluowany wskutek bliskości dworca towarowego z jego gwizdkami i sykami, szyldy firmowe na pierwszym i drugim piętrze, okna podzielone listewkami; trzecie piętro ma skąpe oświetlenie –

To z *Powiedzmy, Gantenbein* Maxa Frischa. Frisch był dyplomowanym architektem, przez kilka lat miał własne biuro projektowe i do dziś można w Zurychu oglądać jego dzieła, na przykład kąpielisko Letzigraben albo fontannę przy Rosengasse. Tu otwiera swój katalog i proponu-



je nam do wyboru miejsce, w którym ma się toczyć akcja opowieści. To jeden z ulubionych chwytów Frischa: mogę opowiedzieć różne historie, proszę bardzo. Mój bohater może nazywać się Enderlin albo Svoboda, albo Gantenbein, jego partnerka może być aktorką, włoską contessą, lekarką albo panią domu. Mogę jawnie, na oczach czytelników, wypróbowywać rozmaite warianty i dokonywać wymiany części. Ponieważ fabuły są wymienne, a dopiero pod warstwą fabuły kryje się to, co najważniejsze – jakieś elementarne przeżycie, które samo jest nieme i wypowiedzieć je można tylko przez fabularne omówienie.

Na czym polega siła prozy Frischa? Jednym zdaniem można by odpowiedzieć tak: na stałym napięciu między tym, co zostaje powiedziane, a tym, co zostaje pominięte. To poniekąd sytuacja zadana przez ducha czasów. Po rewelacjach psychologii, która zwróciła uwagę na istniejące w nas całe pokłady tego, co nie przedostaje się na zewnątrz. Po Wittgensteinie, który swój *Traktat* zakończył słowami: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. Po tym, co Adorno powiedział o możliwościach literatury, która chce się zmierzyć z zagładą i cierpieniem, o potrzebie sztuki „dziurawej”, o milczeniu, które jest „prawdziwą resztą wszelkiej mowy”. Frisch ma dar wielkiego opowiadacza historii, świetne wyczucie szczegółu, geniusz komediopisarza, ma również, jeżeli nie pasję polityczną, to poczucie udziału w odpowiedzialności za to, co dzieje się na świecie. I nie rezygnując z fabuł, obserwacji psychologicznej, krytycznego demaskatorstwa, mówi – pisze – tak, by pozostawić dość miejsca na to, czego w słowa ująć się nie chce albo nie można.

Stąd wspaniałe i przewrotne „sprawozdania” Frischa, dostosowane do wymogów zdań protokolarnych. Zwięzłość, przejrzysta budowa zdań, suche stwierdzenia stanu rzeczy, rzeczowość. Styl pokerowy, bez komentarzy, bez ocen, bez zdziwienia, oburzenia itp. Podobnym stylem obdarzył Frisch także jedną ze swoich postaci. Inżynier Faber, kiedy go poznajemy w pierwszej części powieści, mówi właśnie takimi precyzyjnymi zdaniami, chętnie szafuje rzetelnymi, szczegółowymi informacjami, lubuje się w danych statystycznych. Dopiero potem, kiedy stanie się wszystko, co się ma stać, Faber zaczyna mówić inaczej. Zaczyna widzieć siebie już nie jako statystyczną jednostkę, ale jako człowieka, którego nic nie chroni przed najgorszym, i znajduje słowa wyrażające uczucia, pragnienia, strach i żal.



Stąd koncept postaci Gantenbeina, który udaje, że jest ślepy i o otaczającym go świecie wie tylko to, co mu ludzie powiedzą; nikt się nie orientuje, że Gantenbein widzi i wie znacznie więcej, także to, czego mu nie powiedziano. Stąd fenomenalne odkrycie: kwestionariusz jako gatunek epicki. Od tego zaczyna się *Dziennik 1966-1971*.

1. Czy jest Pan pewien, że naprawdę interesuje Pana przetrwanie rodzaju ludzkiego po tym, jak Pana i wszystkich Pańskich znajomych już nie będzie?
2. Dlaczego? Wystarczą hasłowe odpowiedzi.
6. Kiedy przestał Pan uważać, że staje się Pan coraz mądrzejszy, czy też nadal Pan tak uważa? Podać wiek.
20. Czy Pan kogoś kocha?
21. A z czego Pan to wnosi?

Niby zwykłe pytania, do jakich przywykliśmy w roli obywateli, konsumentów, pacjentów. Zadawane w przekonaniu, że łatwo będzie na nie odpowiedzieć (nawet usłużnie ułatwiający odpowiedź: „wystarczą hasła”). Na pozór niewinne i naiwne, ale tym bardziej przewrotne. Ekspozują czysty walor zapytywania, tj. podważania wszystkiego, co dotąd mogło się wydawać wiadome, oczywiste i już nie warte namysłu. Ale najważniejsze, że pozostają w tekście gołymi pytaniami, pozostają bez odpowiedzi, czyli rezerwują bezmiar wolnego miejsca na możliwe reakcje, w tym na zdziwienie, że nas o to pytają, na jąkanie, no i ewentualnie na jakieś kłamstewko.

W *Dzienniku 1966-1971* znajduje się kapitalny opis wizyty w Białym Domu. Pisarza z małżonką oprowadza Henry Kissinger, więc świetna okazja, by raz wreszcie dowiedzieć się, jak czuje się ktoś, kto autentycznie ma wpływ na losy świata. Ale przechodzą akurat przez drzwi obrotowe, i słowa Kissingera giną w szklanym boksie, słysząc tylko gładko zaokrąglony końcowy frazes: „nie ma polityki bez ryzyka tragedii”.

W dziennikach Frischa – ukazały się dwa tomy, z lat 1946-1949 i 1966-1971 – napotykałyśmy między innymi (tj. między zapisami dziennymi, reportażami, fikcyjnymi kwestionariuszami, informacjami z gazet) coś jakby szkice czy notatki do powieści albo opowiadania: sekwencje migawkowych ujęć, rejestrujących jakąś sytuację, stan psychiczny, biograficzny szczegół. Mają postać szkicu, ale to właśnie ich postać dojrzała, ostateczna i, jak się okazuje, niezwykle wymowna. Niektóre (*Szkic nieszczęśliwego wypadku*, *Statyka*) znalazły się w wydanym świeżo tomie prozy Frischa pod tytułem *Sinobrody*. Są fascynujące – pokazują, jak niewiele wystarczy powiedzieć, by strasznie dużo stało się jasne.



W tymże tomie znajduje się opowiadanie (mikropowieść?) Frischa *Człowiek pojawia się w holocenie*. Szaleje burza i dolina, w której pan Geiser osiedlił się na starość, została odcięta od świata. Co można robić? Nie denerwować się. Budować domki z kromek chrupkiego pieczywa, klasyfikować rodzaje deszczu, odświeżać wiadomości o zjawiskach meteorologicznych, wypisywać na kartkach informacje z encyklopedii i przypinać kartki do ściany, spakować najniezbędniejsze, starannie dobrane rzeczy do plecaka i wyruszyć na poszukiwanie bezpiecznego miejsca, i zawrócić, kiedy okaże się, że to niemożliwe. Rozróżniać i szczegółowo opisywać rodzaje grzmotów, ale chyba tylko po to, żeby na chwilę zapomnieć, jakie są groźne. Sprawdzać w encyklopedii, kiedy na Ziemi pojawił się człowiek, ale znowu chyba tylko po to, żeby nie myśleć o tym, że kiedyś człowiek może zniknie. Szukać obcęgów, żeby świat nie wymknął nam się z rąk. Kto właściwie komunikuje nam to wszystko, kto „opowiada”? Jest to coś w rodzaju tzw. mowy pozornie zależnej (co odnośny niemiecki termin pięknie nazywa *erlebte Rede* – mowa przeżywana): opowiada się w trzeciej osobie, ale z perspektywy bohatera. Ten wewnętrzny monolog koncentruje się na wysiłkach opanowania świata i wymija groźę świata. Mówi, że „znów jest prąd”, z czego możemy wnosić, że przez jakiś czas prądu nie było, i ewentualnie domyślać się, jak przez ten czas czuł się człowiek siedzący w ciemności. Mówi o czymś, żeby nie mówić o czymś innym. Ucieka w rzeczowość, czepia się solidnej wiedzy naukowej, czepia się tego, co stało się kiedyś dawno temu, żeby odgrodzić się od tego, co może się stać teraz. Cały ten monolog pana Geisera to swoista *via negativa*, która przemyka się obok otchłani. I nie wiadomo, jakim sposobem te chłodne, rzeczowe konstatacje, ta psychiczna dyplomacja obraca się w obraz chaosu, ostatecznej bezradności i zagubienia. Proza Frischa ma w sobie coś z filmów Chaplina: jest trochę śmiesznie i bardzo strasznie.

M. Frisch, *Sinobrody*, przeł. K. Jachimczak, Kraków 2002; *Powiedzmy, Gantenbein*, przeł. J. Frühling, Warszawa 1980; *Tagebuch* 1966-1971, Frankfurt a. M. 1972; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997; T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

MAŁGORZATA ŁUKASIEWICZ, ur. 1948, tłumaczka, eseistka.



Paweł Śpiewak

„Wynijdź z ziemi twej”

Lech lecha skierowane do Abrahama i do jego potomków brzmi: odseparuj się od swego otoczenia. Bądź inny. Nie ulegaj naciskom, łatwym podszeptom. Porzuć wszystko, co jest ci znane, co do ciebie należy, i ruszaj.

„I rzekł Pan do Abrama: »Wynijdź z ziemi twej, i od rodziny twojej, i z domu ojca twego, do ziemi, którąć pokażę«” (I Księga Mojżeszowa 12:1). Po hebrajsku słowa „wynijdź” brzmią jeszcze mocniej. „*Lech lecha*” oznacza: idź, wyruszaj dla siebie. Raszi tłumaczył: „idź dla swego dobra”. Są to pierwsze słowa, jakimi HaSzem zwraca się do Żydów.

Te słowa kieruje Pan do siedemdziesięcioletniego męża zamieszkującego miejsce zwane Haran. Abram urodzony był w roku 1948 od stworzenia świata. Minęło już dziesięć pokoleń od Noego, kiedy to jego potomkowie „pogrążali się w coraz głębszych otchłaniach grzechu. Waśnili się między sobą i wzajem się mordowali, pili krew (...), czynili zło wszelakie. (...) I stawiali metalowe bałwany, którym oddawali cześć” – pisze Louis Ginzburg, autor *Legend żydowskich*. „Zaiste był to czas najwyższy, aby na ziemi pojawił się »przyjaciół Boga«”. Z perspektywy talmudycznej jest to data wielce



znacząca. Historia świata ma trwać 6000 lat¹ – czas ten należy podzielić na trzy równe części. Pierwsze 2000 lat nazywane jest okresem „duchowego spustoszenia”. To czas bezbożny; do jego opisania najlepiej pasują słowa z pierwszego dnia stworzenia: wszędzie był chaos i zamieszanie. Kolejne 2000 lat to czas uczenia i rozpowszechniania Tory. Zaczyna się on wtedy, gdy Abram miał pięćdziesiąt dwa lata. Szczytowym jego momentem jest wręczenie Mojżeszowi Tory na górze Synaj (2448 rok). W tej epoce Żydzi wyszli z Egiptu, zajęli ziemię kananejską i zbudowali dwie świątynie. Dzień drugi i druga epoka rozpoczyna się słowami: „Niech się stanie światłość”; jak czytamy w jednym z midraszy: stała się światłość i narodził się Abram.

Z wcześniejszych fragmentów Tory wiemy, że zanim Abram usłyszał wezwanie Boga, pojął za żonę Saraj, która była niepłodna i nie miała dzieci. (Znaczący jest fakt, że po dwakroć wspomina się ów stan niepłodności Saraj. Nakaz wyjścia i obietnica: „uczynię cię w naród wielki” są ze sobą powiązane. Ziemia, którą opuszczali, zdawała się wyjałowiona, a Abram i Saraj jeszcze nie byli gotowi do wychowania swego prawdziwego spadkobiercy). Saraj była siostrą cioteczną (właściwie bratanicą) Abrama, córką Harana i siostrą Lota. Była to kobieta o wyjątkowej urodzie – chcieli ją zdobyć faraon i Abimelek. I dwakroć mąż wobec zakusów innych mężczyzn przedstawiał swą żonę jako siostrę. Abram, jego ojciec Terach i bratanek Lot przenieśli się z Ur Chaldejskiego do Haranu z zamiarem dotarcia do „ziemi Chanańskiej”. Wędrówka zaczęła się zatem już wcześniej, przybliżając ich do ziemi obiecanej.

Dzisiaj Haran jest zakurzoną wioską położoną w południowo-wschodniej Turcji z kamiennymi domami podobnymi do kopców termitów. Cudem ocalała starożytna wieża będąca niegdyś obserwatorium astronomicznym. Może to nie przypadek. Albowiem czytając słowa: „Wynijdz z ziemi twej”, możemy zastanawiać się nad tym, czy Abram był już przygotowany do przyjęcia tego wezwania. Czy wiedział, kto się do niego zwraca?

Wedle tradycji Abram, zanim usłyszał wezwanie, przeszedł pomysłnie dwie pierwsze spośród dziesięciu prób. Jak twierdzi Ram-

¹ Obecnie mamy już rok 5762.



bam – Mojżesz Majmonides, największy spośród żydowskich filozofów i kodyfikatorów Talmudu (XII w.), Abram dochodził do nowej religii przez lat czterdzieści, wmyślając się w ruchy ciał niebieskich. Szukał Pierwszego Poruszyciela nieba i ziemi. Jego poglądy wykrytalizowały się, gdy zrozumiał, że ciała niebieskie, które dotąd czczono – gwiazdy, księżyc, słońce – zachodzą. I tak skierował swoje oblicze ku Temu, który stworzył niebo i ziemię, i przestał już być wyznawcą idoli, jak czytamy w jednym z midrasz. „Od dnia, w którym Święty Jedyny Błogosławiony On stworzył wszechświat, nie było nikogo, kto by Go nazwał Panem, aż pojawił się Abraham i nazwał go Panem” (*Berachot* 7b). Przed Abrahamem na ziemi żyło wielu sprawiedliwych ludzi, którzy słyszeli słowa Boga i służyli Mu, ale nikt przedtem nie intronizował Go na Pana (*Adon*) wszystkiego, co jest.

Abram miał odkryć Boga nie dzięki łasce, objawieniu, ale dzięki swej naturalnej inteligencji. Wspomagali go w tych badaniach Noe, Szem i Ewer. Obdarzony był wiedzą, zwaną w oryginale *daat*. Jest to wiedza nie tylko spekulatywna, czysto teoretyczna, ale wiedza wyrosła z doświadczenia i doskonale zespolona z ludzkim życiem. *Daat* otwiera wszystkie komnaty serca i ożywia ludzkie pragnienia, z których *chesed* – dobroć, miłosierdzie, pomoc innym ludziom – jest najważniejsza. A pierwszy z patriarchów w tradycji judaistycznej reprezentuje właśnie tę cechę. Abram poznał Boga. W odniesieniu do Adama i Ewy powiedziane jest też: „Adam poznał Ewę, żonę swoją, która poczęła” (I Księga Mojżeszowa 4:1). W Torze na opisanie intymnego związku wybrane zostało słowo „poznać”, co może oznaczać, że poznanie, intymność i miłość tworzą jedną nierozzerwalną całość. Miłowanie Boga jest tożsame ze studiowaniem słów i uczynków HaSzem. A dobre uczynki – *micwa* – ową wiedzę i bliskość Pana utwierdzają.

Gdy tylko Abram znalazł rozwiązanie, począł niszczyć idole i nauczać ludzi, że czcić należy tylko Stwórcę. W jednej z legend dowiadujemy się, że jego ojciec rzeźbił i handlował posążkami bogów. Pewnego razu zostawił syna samego w sklepie. Wtedy ten porąbał idole, a siekierę wsunął do ręki największego z nich. Gdy Terach wrócił i zobaczył spustoszenie, wściekł się i zapytał, kto dokonał tylu zniszczeń. Abram wyjaśnił ojcu, że to ten największy bóg roztrzaskał inne posążki. „Kpisz sobie ze mnie – odpowiedział mu Terach. – Przecież wiesz,



że bożki nie mogą ruszać się z miejsca”. A wtedy Abram odparł: „Właśnie to chciałem od ciebie usłyszeć. Jak możesz czcić bogów, którzy są dziełem ręki ludzkiej i których ręka ludzka może zniszczyć? Czyż nie widzisz, że istnieje jeden Bóg, któremu ziemia, słońce i gwiazdy zawdzięczają swój byt?” (*Bereszit Rabba* 38,19).

Abram każdemu człowiekowi z osobna tłumaczył nowe zasady, aż zaszczerpił w nim nową wiarę. W zdaniu piątym 12 rozdziału I Księgi Mojżeszowej czytamy też, że Abram wziął ze sobą dusze, jakie nabyli w Haranie. Komentatorzy zwracają uwagę na ten drobny fragment, powiadając, że napisane jest „dusze”, ponieważ ruszył on w świat wraz z tymi, którzy przeszli już na nową wiarę i przestrzegali siedmiu *micw* – nakazów danych Noemu. Abram miał nauczać mężczyzn i napisać szereg ksiąg, na których kształcił się Izaak. Kobiety zaś uczyła Saraj.

Wędrówkę z Haranu poprzedziła wędrówka myśli. Oddzielenie od rodziny, ziemi, domu poprzedziło oddzielenie od wyobrażeń powszechnych w jego otoczeniu. Ruch, zmiana miejsca były dopełnieniem ruchu idei. Jak pisał Rambam, Abram stał się wędrowcem w swoim umyśle, by potem stać się wędrowcem w sensie dosłownym.

W tradycji ustnej przekazywany jest opis jeszcze jednej próby. Na rozkaz króla Nimroda, któremu Abram nie chciał złożyć hołdu, został zamknięty bez jedzenia i bez picia na rok w ciemnicy. Po roku wyszedł stamtąd żywy. Wtedy władca Babilonii wrzucił go do płonącego pieca, ale gałązki, zamiast się palić, wypuściły listki, a drewno wydało owoc wedle swego rodzaju. Piec zamienił się w królewski ogród. Wtedy Nimrod zrozumiał, że ogień nie ma władzy nad przyjacielem Boga. I ofiarował mu cenne dary i niewolnika o imieniu Eliezer, który miał wiernie służyć jemu samemu i jego wnukowi Jakubowi.

Dlaczego jednak Tora rozpoczyna opowieść o Abramie od trzeciej próby? Przecież gotowość Abrama, żeby dla swoich ideałów i dla Boga dać się zamknąć na rok w ciemnicy, a potem trafić do ognistego pieca, mogłaby być przykładem dla wszystkich pokoleń. Jedną z odpowiedzi na to pytanie można znaleźć w Talmudzie: „Większym jest ten, kto robi coś, bo tak zostało nakazane, niż ten, kto czyni to z własnego wyboru”. Dlatego cenne są te uczynki, których dokonuje



się w imię Boga, jako wyraz Jego woli. Intencja (*kawana*) sprawia, że czyn czysto ludzki staje się dziełem dokonany dla Pana.

Lech lecha, idź – te słowa skierowane są do Abrama, do jego potomków i do każdej duszy, która przybywa z Tamtego Świata. Po raz pierwszy wędrówka nie jest wynikiem wygnania czy rozproszenia, ale jest odpowiedzią na Boskie wyzwanie. W kabalistycznej *Księdze Zohar* słowa te oznaczają, że każda dusza przed narodzeniem istnieje w bezpośredniej bliskości HaSzem. Ale będąc tak blisko Pana, obdarzona doskonałą jasnością, jest pozbawiona wolnej woli i nie ma możliwości duchowego rozwoju. Dusza w Tamtym Świecie, tak jak aniołowie, nazywana jest *omaid* – ona stoi. Z kolei w tym świecie człowiek obdarzony jest wolną wolą i dlatego może się duchowo rozwijać. Bóg każdej duszy, która zstąpiła na ziemię, powiedział: *Lech lecha*, porzuć spokój i wygody Tamtego Świata. Stań wobec zamieszania, cierpienia i przeszkód, jakie tu istnieją, pokaż się i pokonaj je. Idź i stań się wędrówcem. Wyzwaniem jest wkroczenie w świat fizyczny i materialny, a zarazem zachowanie ładu w sobie, zachowanie zgodności ze Światem, z którego pochodzi nasza dusza.

Lech lecha skierowane do Abrahama i do jego potomków brzmi: odseparuj się od swego otoczenia. Bądź inny. Nie ulegaj naciskom, łatwym podszeptom. Porzuć wszystko, co jest ci znane, co do ciebie należy, i ruszaj². Tym, co najbardziej uderza w tych wersach, jest całkowita nieokreśloność. Wiemy, co Abram ma porzucić, ale nie wiemy, dokąd ma iść. Dlatego on sam tak o sobie powiada: „gdy mnie wyprawił Bóg na pielgrzymowanie z domu ojca mego” (I Księga Mojżeszowa 20:13). Abram wędruje z miejsca na miejsce, rzucany jak arka na wodach potopu. Godzi się na to, że nie rozumie wymagań, godzi się na swoistego rodzaju bierność. Godzi się na to, żeby być narzędziem. Jest niczym piłka rzucona przez dzieci. Godzi się na to, że idzie sam – jedynie z Bogiem, jeśli tak trzeba. W komentarzu do losu Abrahama Majmonides pisał: „Do ziemi, którą ci wskaże, wędrował bez celu, od narodu do narodu, od królestwa do królestwa, aż dotarł do Kaananu. I ukazał się Pan Abrahamowi, i rzekł:

² Jakże bliskie są tu słowa Psalmu 45 (wers 11): „Słuchajże, córko, a obacz, i nakłoń ucha twego, a zapomnij narodu twego, i domu ojca twego”.



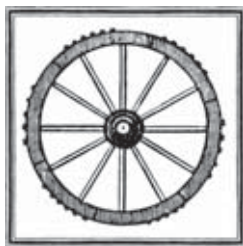
nasieniu twemu dam ziemię tę. Przedtem nie wiedział, dokąd szedł. Wędrował niczym zagubiona owca”.

Droga, która prowadzi Abrama-Abrahama – jak i wszelkie wędrowanie – w *Księdze Zohar* bywa utożsamiane z węzem. W podróżowaniu jest zawsze coś uwodzicielskiego, kuszącego, a zarazem niszczącego. Otwierają się nam oczy. Widzimy coraz więcej. Również wąż w raju otworzył oczy Adama i Ewy. Otworzył ich oczy „na nieczystość tak, iż dostrzegli zło tego świata, którego dotąd nie znali, na smród tego świata, którego dotąd nie było” (*Zohar* III, 262b). Tak jak wąż gryzie i zabija, tak wędrowanie może zabić wewnętrzny świat jednostki. Wprowadza niepokój, bezład. Otwiera na pokusy. Ukazuje rzeczy naganne. Ruch wydaje się przeciwieństwem spokoju potrzebnego do medytacji i skupienia. Odbiera nam ochronne mury domu.

Ale wąż może również symbolizować święte moce. Trzynastowieczny mistyk żydowski z Toledo utożsamiał węża z Mesjaszem. Wędrując, godząc się na ukąszenie węża, zabijamy w sobie dawny świat i rodzimy się na nowo. Dzieje się tak, jak w jednej z talmudycznych legend: ukąszona przez węża gazela rodzi potomstwo. *Lech lecha* oznacza symboliczną śmierć dla starego świata i narodziny nowej osoby. Wędrowanie jest otwarciem na nowe doświadczenie, na kolejne wyzwania. Na powtórne narodziny. Na nowe odczytanie rzeczywistości. „Stworzę ciebie na nowo” – powiada Bóg do Abrama w jednym z midraszy. Niepokój i niepewność wędrowania przekształcają Abrama w Abrahama, ojca wielu narodów.

Pierwsza i ostatnia próba (związanie Izaaka), jakim został poddany Abraham, są do siebie podobne. Za pierwszym razem rusza on w nieznanym sobie kierunku, posłuszny tylko nakazowi Boga, kierując się nie swoją wolą, ale wolą Boga. Ostatnia próba przychodzi wtedy, gdy ma iść ze swoim synem do nienazwanej góry, do miejsca, które Bóg mu wskaże. Zarazem za pierwszym, jak i za ostatnim razem Pan odsłania swoje plany stopniowo, pozostawiając swego przyjaciela w niepewności i poczuciu radykalnej nieciągłości.

PAWEŁ ŚPIEWAK, ur. 1951, dr hab., historyk idei, publicysta, współpracownik „Res Publiki Nowej” i „Przeglądu Politycznego”. Redaktor książki *Spór o Polskę 1989-1999* (2000). Ostatnio wydał: *W stronę wspólnego dobra* (1998).



Nad przepaściami wiary. Z ks. Wacławem Hryniewiczem OMI rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski,

Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, ss. 360

Krzysztof Dorosz

Bóg jest większy niż nasza wiara

Ksiądz Wacław Hryniewicz, teolog nadziei i znawca prawosławia, kontrowersyjny myśliciel, który nie cofa się przed łagodnym, lecz zdecydowanym kwestionowaniem Magisterium i który z całego serca namawia wierzących ludzi do powierzenia się miłosierdziu Boga, odbył z Elżbietą Adamiak i Józefem Majewskim długą rozmowę, wydaną w książce pod tytułem *Nad przepaściami wiary*. Przedostatnie zdanie wypowiedziane przez niego w tej rozmowie brzmi: „Bóg jest większy niż nasza wiara”. W tym zdaniu zawiera się *credo* ks. Hryniewicza, które nadaje ton niemal całej książce i zapewne całemu jego myśleniu. Słowo „myślenie” trzeba jednak opatrzyć cudzysłowem, ponieważ przekonanie, że „Bóg jest większy niż nasza wiara”, wypływa nie tylko z intelektualnych przesłanek czy teologicznych refleksji, lecz także z odruchu serca człowieka, który ani na moment nie przestaje szukać prawdziwego Boga, często niezadowolony z Jego kościelnego wizerunku.

Dlaczego niezadowolony? Czyżby ks. Hryniewicz był „nowinkarzem”, który pragnie iść z duchem postępu? A może niepokornym odstępcą oddanym własnej, subiektywnej prawdzie? Nie jest ani jednym, ani drugim. Ks. Hryniewicz należy do ludzi, zawsze obecnych w chrze-



ścijaństwie, którzy mają ostrą świadomość, że choć Kościół zwiastuje Boga w Chrystusie, nieraz Go ogranicza. „Przechowujemy (...) ten skarb w naczyniach glinianych, aby z Boga była owa przeogromna moc, a nie z nas (2 Kor 4, 7)”. Z Boga – nie z człowieka, nie z teologii, nie z doktryny, nie z Kościoła i z jego instytucjonalnego autorytetu.

W rozważaniach ks. Hryniewicza łatwo dostrzec krytykę Kościoła. Nieco trudniej zorientować się, że ta krytyka nie płynie z krytycznego rozumu lub z emocjonalnej kontestacji, lecz z głębokiej wiary w Boga, który przewyższa naszą wiarę. Bóg księdza Hryniewicza to „Bóg ponad Bogiem”, który inspirował mistyków i o którym pisał Paul Tillich w jednym z końcowych rozdziałów *Męstwa bycia*. Teizm, zdaniem Tillicha, to wiara w Boga, który istnieje obok innych bytów, jest zatem częścią rzeczywistości poddającą się operacjom rozumowego dowodzenia. Tymczasem Bóg jest bytem samym w sobie i nie podlega podmiotowo-przedmiotowej strukturze rzeczywistości. Nie podlega więc żadnej ludzkiej władzy – ani sądzenia, ani wyobraźni, ani kościelnych dekretów. Dlatego – przekonuje Tillich – teizm trzeba przekroczyć.

Teizm przekraczali nie tylko wielcy myśliciele i mistycy chrześcijańscy, lecz wszyscy ludzie prawdziwej pokory. Czuąc na każdym kroku wielkość Boga, świadomi byli ułomności ludzkich pojęć i zdawali sobie dobrze sprawę, że nie dosięgnie Go myśl człowieka ani nie ogarnie Kościół. Ks. Hryniewicz raz po raz powołuje się na teologię apofatyczną, która dochodzi do Boga poprzez negacje i paradoksy.

Teologia apofatyczna, bo w końcu o nią tu chodzi, nauczyła mnie ważnej rzeczy: że Bóg nie dlatego jest tajemnicą, iż nasza zdolność percepcji jest ograniczona, ale dlatego że z istoty rzeczy przekracza tę zdolność – On nigdy nie mieści się w naszych rękach, sercach czy umysłach. Wykracza poza to, co ludzkie, kosmiczne, dotykalne, widzialne. Co więcej, Bóg wszystko przekracza, transcenduje, a zarazem wszystko przenika, podtrzymuje w istnieniu, tak że można się z Nim zetknąć na najmniejszym skrawku ziemi. On jest Kimś, kto nas przekracza, a zarazem wchodzi w najbardziej intymną relację z nami. Jest samą tajemnicą bytu (s. 260).

Tej tajemnicy nie zdoła uchwycić żadna stworzona istota, nauka czy instytucja. Człowiek wierzący nieraz się zmagając z wątpliwościami i prosząc Boga, by pomógł jego niedowiarstwu. Teolog, im dalej posuwa się w głąb swojej wiedzy, tym większą odczuwa bezradność; im głębiej poznaje przedmiot swoich badań, tym częściej dochodzi do przekonania, że stał się nie wobec przedmiotu, lecz Podmiotu. Kościołowi, choć nieraz wyrokuje o sprawach Boskich i ludzkich, zdarza się tracić z pola widzenia



podstawowe prawdy duchowe, a nawet sprzeniewierzać się naukom Chrystusa. „Sobór uświadomił nam – mówi ks. Hryniewicz – że Bóg w swoim misterium jest większy od Kościoła” (s. 135). Jak to – zapytam przewrotnie – czyżby katolicy dawniej mniemali, że Kościół jest większy od Boga? Czy trzeba było dopiero II Soboru Watykańskiego, by im uświadomić rzecz tak – zdawałoby się – oczywistą?

Na temat religii i wiary łatwo ironizować, a nawet z nich szydzić. Bóg postawił człowiekowi trudne wymagania; wiara rzadko dorasta do własnych ideałów, częściej się nimi tylko szczyci. Czyż Stary Testament nie jest kroniką odstępstw narodu wybranego? Czy św. Piotr, od wieków zwany „opoką” Kościoła, nie zaparł się przedtem Chrystusa? Czy wiara nie jest pasmem odejść i powrotów do Boga? Każda ludzka instytucja ma skłonność do stawiania siebie i swoich interesów na pierwszym miejscu. Jeśli została powołana przez Boga, jeżeli świadoma jest swojej misji, ulega szczególnej pokusie duchowego egotyzmu, aż po samoubóstwienie. Samoubóstwienie jest grzechem surowo potępianym w całej tradycji judeochrześcijańskiej, ale niełatwo się go wyrzec. Nie wystarczą formuły czy przysięgi, nie wystarczy programowo przyjęta postawa pokory. Idolatria pojawia się niemal niepostrzeżenie, jest konsekwencją ludzkiego zła, słabości, małej wiary. Toteż stawianie instytucji wyżej od Boga jest wprawdzie kamieniem obrazy dla czystej świadomości religijnej, ale w historii wiary to zjawisko normalne.

W roku 1929 wyszła słynna już dzisiaj książka Karla Adama, niemieckiego teologa, pod tytułem *Istota katolicyzmu*. Przeszło 30 lat później na dzieło Adama zareagował Robert McAfee Brown, amerykański teolog protestancki, pisząc *Istotę protestantyzmu* (*The Spirit of Protestantism*)¹. W II części książki, zatytułowanej *Główne protestanckie afirmacje*, znajdujemy rozdział o suwerenności Boga. Żywa świadomość tej suwerenności, przekonanie, że Bóg jest ponad wszelką rzeczywistością ludzką i ziemską, stanowiła wielkie odkrycie i wielką zdobycz protestantyzmu w XVI i XVII wieku. Niejeden ewangelik mógłby ze zdziwieniem, a nawet wzruszeniem ramion, przypatrywać się zmaganiom ks. Hryniewicza, który w pocie czoła przebija się do prawd oczywistych.

Protestantyzm jednak, mimo odkrycia suwerenności Boga w okresie reformacji, też odstępował od żywej wiary i tracił poczucie transcencji. Głosząc dar Bożej łaski wyrażonej w formule *sola gratia*, zamy-

¹ Angielski przekład książki Karla Adama nosił tytuł *The Spirit of Catholicism*.



kał się w XVIII wieku w dość jałowej scholastyce ewangelickiej, a w XIX chętnie pozostawiał Boga poza nawiasem ludzkiej świadomości, której dawał teologiczny prymat. Dla wielu protestantów, tych najlepszych, najbardziej „postępowych”, Bóg przestał być *tremendum et fascinosum*. Niemal niepostrzeżenie wtopił się w ludzki świat, który drogą łagodnej ewolucji zmierzał jakoby do doskonałości. Teologia stała się w dużej mierze antropocentryczna i z dawien dawna ustalone w tradycji judeo-chrześcijańskiej proporcje między Bogiem a człowiekiem, między tajemnicą a poznaniem, między transcendencją a immanencją zostały mocno zachwiane. Królowała tak zwana teologia liberalna, która łagodziła ostre kanty wiary i bliska była wyniesieniu człowieka ponad suwerennego i wolnego Boga. Protestantki liberalizm graniczył niekiedy z idolatrią – łagodnym ubóstwieniem człowieka, które wypływało z pobudek bynajmniej nie nikczemnych, lecz chrześcijańskich: ze swoiście pojętej miłości bliźniego, z religijnego optymizmu i ufności w zbawczą moc Boga.

Znowu więc trzeba było przywrócić właściwe proporcje między Bogiem a człowiekiem i zadanie to wziął na siebie Karl Barth. Wychowany w teologii liberalnej, dość szybko się z nią rozstał, gromiąc ją do końca swego życia. Jego wielkie dzieło można by streścić w jednym zdaniu: przywrócenie prymatu Boga. Stąd jego radykalna krytyka teologii naturalnej, teocentryzm i bardzo silnie akcentowany chrystocentryzm. W niemal każdym zdaniu, które wyszło spod jego pióra, Barth głosił Boga, który jest większy niż nasza wiara. Co więcej, był wobec ludzkiej wiary podejrzliwy i znaczne jej połacie relegował do sfery „religii”, którą przeciwstawiał Objawieniu. Religię uważał za twór ludzki, który służy człowiekowi i jego iluzorycznym pragnieniom, Objawienie za dzieło Boga, które odsłania prawdziwą rzeczywistość. Odsłania, ale nigdy w całości. Barth był głęboko świadomy misterium Boga; opierając się na starych chrześcijańskich tradycjach, zdecydowanie twierdził, że *Deus revelatus* to zarazem *Deus absconditus*.

Dlaczego powołuję się na Bartha? Dlatego że jest on dobitnym przykładem drogi, którą – jak mi się wydaje – przebywa ks. Hryniewicz. Nie dlatego by polski teolog był pod wpływem Bartha czy protestantyzmu, lecz dlatego że całym sobą zmierza ku Bogu, który „jest większy aniżeli wszystko, co widzialne” (s. 136). Określając tak Boga, powołuje się zresztą na II Sobór Watykański, na jego ufną, otwartą i mądrą eklezjologię, wrażliwą na dobro, piękno i tajemnicę samego Boga. W soborowej wizji Kościół nie jest celem samym w sobie – „jest misterium: misterium Boga, misterium Chrystusa, misterium Ducha Świętego” (*ib.*). Barth



i Hryniewicz – każdy na swój sposób – realizują istotny „archetyp” nie tylko chrześcijaństwa, ale autentycznej religijnej wiary: drogę od instytucji ku transcendencji, od człowieka do Boga, od ziemi do niebios. Nie odrzucają rzeczywistości instytucjonalnej, ludzkiej czy ziemskiej, ale odzierają ją z nadmiernych uroszczeń i przywracają jej właściwe proporcje wobec Boga.

Ich wiara nie może nie być krytyczna, tak jak krytyczna była wiara proroków Izraela. Świadomość suwerenności Boga prowadzi do kwestionowania ziemskich tworów człowieka i do nieufności wobec wszelkich wież Babel, wznoszonych w sferze świeckiej i religijnej. Żywa i głęboka świadomość wielkości Boga często łączy się z poczuciem Jego tajemnicy, skłania do poznawczej skromności i do wstrzemięźliwości w wyrokowaniu o sprawach ludzkich i Boskich. „Wiara nie usuwa mroku” – mówi ks. Hryniewicz, idąc w ślad nie Bartha, lecz wschodnich Ojców Kościoła, którzy podkreślają i światło, i ciemność Objawienia. „I nawet postać Jezusa, o którym czytamy, którego podziwiamy, w którym odnajdujemy Boże piękno – nie usuwa tego mroku wiary. Wielu ludzi podziwia Jezusa, ale nie wszyscy dochodzą do wiary. Bóg pozostaje ukryty pomimo Wcielenia” (s. 259).

Ukrycie Boga i uszanowanie przez Niego ludzkiej wolności stawia pod znakiem zapytania nienaruszalność doktryny i dogmatyzowanie spraw ostatecznych. „Czy Jezus był doktrynerem?” – pyta retorycznie ks. Hryniewicz (s. 347). Kościół w jego mniemaniu jest tylko pielgrzymem, a prawda stoi ponad doktryną. W sądzie człowieka i wyrokowaniu o działaniu Boga powinniśmy zachować daleko idącą ostrożność. „Wszyscy jesteśmy na drodze do Prawdy Ostatecznej” (s. 184). „Kościół jest wspólnotą uczniów – uczniów Chrystusa. Chrześcijanie tworzą wspólnotę uczniów; wszyscy jesteśmy uczniami Ewangelii, która jest dla nas czymś najważniejszym, wciąż nie doczytany, ciągle zadany” (s. 137). Tymczasem chrześcijaństwo, zdaniem ks. Hryniewicza, chciało zawłaszczyć Boga i stało się doktrynerskie. Wyznaczało Bogu granice, rościło sobie prawo do zakreszania sfery Jego działania i stało na straży ziemskiego porządku świata. Chciało również zawłaszczyć dar zbawienia.

Mocny to zarzut. Dar przecież można tylko przyjąć. Zawłaszczyć dar Boga to odwrócić się plecami do Jego łaski, unicestwić akt darowania i sobie przypisać moc ponad ludzką miarę. *Eritis sicut Dei* – powiada szatan do człowieka i pokusa wyjścia poza ludzką kondycję i stania się jako bogowie jest wiecznie aktualna; nie omija instytucji religijnych ani ludzi reprezentujących Boga na ziemi. Lecz Boga naprawdę zawłasz-



czyć niepodobna – mówi ks. Hryniewicz. „Ewangelia nie odtrąca nikogo. Bóg jest Bogiem także i niewierzących. Chrystus jest najbardziej ekumeniczny” (s. 51). Boga zawłaszczyć niepodobna. Wobec człowieka jest darem, a dar wymaga wewnętrznego otwarcia, nie odpowiednich legitymacji i certyfikatów. Ludzkie odczytywanie Objawienia nie musi być jednoznaczne. Ponieważ Bóg tak bardzo człowieka przekracza, ponieważ jest tajemnicą i miłosierdziem, ponieważ Chrystus ma wymiar ekumeniczny, jest w chrześcijańskim uniwersum miejsce na pluralizm poglądów i na tolerancję. „Nie róbmy bożka z kościelnej doktryny – powtarza ks. Hryniewicz – ona nie jest ostatnim słowem wiary, nadziei i mądrości” (s. 322).

Niekiedy pod adresem Kościoła i Magisterium padają w książce słowa uszczypliwej krytyki. A to Magisterium „nie zawsze nadąża” (s. 314), a to jest „zawodne” (s. 98), „w Kościele rzadko uczy się ludzi samodzielnego i odważnego myślenia” (s. 175), „sam autorytet nie jest najwyższą instancją” (s. 197) i „nie na Kościele opiera się cała prawda” (s. 152). Ks. Hryniewicz posuwa się jeszcze dalej. Mówi o pysze Kościoła, o nadużywaniu władzy, o braku tolerancji i odrzucaniu ducha dialogu, o rygoryzmie i doloryzmie, czyli cierpiętnictwie. Mówi to człowiek do Kościoła przywiązany i w Kościele od lat zdomowiony, kapłan, który z liturgii czerpie ogromny duchowy pokarm. Jego krytyka nie jest krytyką radykalną. Nie jest krytyką człowieka zbuntowanego, lecz kogoś, kto głęboko uświadamia sobie, że „to nie Kościół zbawia, ale Bóg” (s. 156). Bóg większy niż nasza wiara, suwerenny i wolny, który ofiarowuje człowiekowi wolność. Ofiarowuje, ponieważ jest miłosierny – Bóg Wybawiciel, nie surowy sędzia, który czyha na nasze grzechy.

„Tajemnica zbawienia to przyciąganie człowieka jako istoty wolnej, partnera Boga, Jego rozmówcy i współpracownika. (...) Zbawienie jest darem, jest wyjściem Boga naprzeciw człowiekowi. A jest to Bóg życzliwy, przyjazny, wręcz stojący u drzwi ludzkiej wolności i pukający, i cierpliwie czekający na otwarcie. Zbawienie dokonuje się wtedy, kiedy następuje to otwarcie, danie Panu Bogu przestrzeni, żeby wszedł i przemieniał nasze człowieczeństwo” (s. 95). Ks. Hryniewicz głosi Boga, „który się nigdy nie narzuca” (s. 46) i który od człowieka oczekuje nie ofiary, lecz miłosierdzia. Nie „trzeba bać się Boga – mówi – bardziej ludzi, bo tak łatwo krzywdzą” (s. 119). Przeciwno Bogu, który budzi przerażenie, rodzi się bunt, a owocem tego buntu jest ateizm. Ks. Hryniewicz zdecydowanie przeciwstawia się „pedagogii straszenia” i oczekuje więcej łagodności i zrozumienia wobec grzesznika. „Potrzeba nam wizji chrze-



ścijaństwa bliższego ludziom, życzliwszego, pogodniejszego, bardziej paschalnego, niosącego zachętę i umocnienie” (s. 55). Etyka, jego zdaniem, opiera się nie tylko na sankcjach i karach, lecz nade wszystko na ostatecznej miłości Boga.

Dlaczego ks. Hryniewicz tak usilnie nas przekonuje do Bożego miłosierdzia? Czy wiara w to miłosierdzie nie jest dla każdego chrześcijanina naturalna i oczywista? Czy odpuszczenie grzechów nie jest jednym z fundamentów religii Chrystusowej? Najwyraźniej nie. Codzienna praktyka chrześcijańskiego życia często odbiegała od Radosnej Nowiny. Wbrew teologom, mistykom i świętym, głęboko przekonanym, że Bóg tylko czeka, by w każdej chwili ofiarować siebie człowiekowi, widziano w Nim nie miłość i szczodrość, lecz karzącą sprawiedliwość. Pedagogia strachu nieraz górowała nad pedagogią miłosierdzia; była zapewne prostsza i mniej wymagająca. Zło przecież dużo łatwiej zobaczyć w człowieku niż dobro; łatwiej go krytykować i wytykać mu wady niż obdarzyć kredytem zaufania; łatwiej go sądzić niż miłować. Przez stulecia królował w chrześcijaństwie – tak katolickim, jak i protestanckim – obraz Boga jako surowego sędziego, nieubłaganego tropiciela ludzkiej winy, wyniosłego władcy budzącego nie tyle bojaźń, co paniczną trwogę.

Taki Bóg jest, dla ks. Hryniewicza, dziełem chorej ludzkiej wyobraźni. „To myśmy przypisali Bogu straszliwe intencje, rysy wręcz sadystyczne. Bóg nie jest sadystą. Nie miazdzy cierpieniem, w dodatku jeszcze z upodobaniem, lecz stoi po stronie dręczonych, pogardzanych i druzgotanych. Jego miłość i życzliwość są z nami” (s. 308-309). Dodajmy, że nieubłagany Bóg, który dręczy człowieka poczuciem winy, jest nie tylko dziełem jego chorej wyobraźni. Stworzony został na obraz i podobieństwo naszego odwiecznego adwersarza, który wplątał się w nasze myśli i uczucia. Archetypem oskarżyciela jest przecież nie kto inny jak szatan, który zniewala nas w zakłętym kręgu grzechu. Wysuwane przez oskarżenia nie służą rozpoznaniu winy i nie prowadzą do rzeczywistej przemiany człowieka. Nie powodują oczyszczenia i nie torują mu drogi do zgody na własną ułomność. Szatan nie sądzi, lecz wyłącznie oskarża, niczego nie wybacza i domaga się od nas nieludzkiej perfekcji.

„Trzeba powierzyć się miłosierdziu Boga – nawołuje ks. Hryniewicz – i naprawdę nie tragizować. Spoglądać na grzech pogodnie. Mówię raczej: bardziej pogodnie niż łagodnie” (s. 55). To ważne stwierdzenie, ponieważ wybaczenie winy i odpuszczenie grzechu nie oznaczają pobłażania, a miłosierdzie nie pomija sprawiedliwości, lecz ją przekracza. Ks. Hryniewicz jest tego świadom, choć względnie mało o tym mówi. Pod-



kreśliły zatem, że powierzenie się miłosierdziu Boga nie może prowadzić do zamykania oczu na zło. Nadstawianie drugiego policzka, odpłacanie dobrem za wyrządzoną krzywdę to jedna z najtrudniejszych rzeczy na świecie. Kiedy brak temu aktowi duchowej siły i głębi, kiedy człowiek zbyt pochopnie powierza się Bożemu miłosierdziu i pomija wymogi sprawiedliwości, wcale nie zmniejsza zła i nie stawia mu tamy, lecz pozwala mu się panoszyć i umacnia jego panowanie. Postawienie na miłosierdzie może prowadzić do wiary dobrotliwej, lecz letniej, łagodnej, lecz płytkiej, skorej do wybaczenia, lecz ślepej na ludzką słabość i niegodziwość. Taka wiara chętnie pominęłaby Ukrzyżowanie, kontentując się Zmartwychwstaniem, które wszystkim ludziom dobrej woli przyniesie błogosławieństwo i szczęśliwość.

Stawianie na miłosierdzie jest trudne, jak trudne jest życie z Bogiem, który przekracza naszą wiarę. Przesłanie chrześcijańskie jest wprawdzie jednoznaczne – *Deus est caritas* – ale naprawdę powierzyć się Bożemu miłosierdziu z chwili na chwilę jest na ogół niepodobieństwem. Zwykle wymaga to ciężkiej i długiej, często wieloletniej, duchowej pracy. Wchodząc w okres dojrzałości, tracimy dziecięcą ufność, dorosłe życie nie szczędzi nam niepokoju i lęku, niekiedy zwątpienia czy nawet rozpacz. Im dłużej żyjemy, tym bardziej widzimy grzech człowieka i zło świata, tym więcej mamy za sobą nieudanych prób jego naprawy. Poznaliśmy nieuleczalne choroby, nieszczęścia, niezawinione cierpienie, widzieliśmy ludzkie klęski i zmarnowane nieraz życie. Więc jak powierzyć się miłosierdziu Boga? Jak uznać, że dla Niego istnieć równa się kochać?

Kiedy cierpimy, oczekujemy pomocy; kiedy jesteśmy w niewoli – wyzwolenia. Kiedy jest nam trudno, kiedy uginamy się pod ciężarem kłopotów i tracimy nadzieję, wyciąga do nas rękę przyjaciel. Czy Bóg czyni podobnie? W XX i XXI wieku wcale nie jesteśmy o tym przekonani. Ks. Hryniewicz mówi, że cierpienie jest wielką epiklezą, dramatycznym wołaniem o ratunek. Ale w naszych czasach zbyt dużo widzieliśmy ludzkiej męki, która pozostawała bez odpowiedzi i dla której żadną miarą nie potrafiliśmy znaleźć sensu. Nieuleczalne i – zdawałoby się – zupełnie bezowocne cierpienia milionów zostały wystawione na widok publiczny. „Umierający Romano Guardini – opowiada ks. Hryniewicz – szczerze wyznał, że ani Pismo Święte, ani kościelne nauczanie, ani żadna teologia nie dały mu odpowiedzi na pytanie: »Dlaczego, Boże, w dziejach zbawienia te straszliwe bezdroża, cierpienie niewinnych, winą?«”. Uczono nas, że Bóg nigdy nie zsyła nam cierpień, z którymi nie jesteśmy w stanie sobie poradzić czy których nie potrafimy wytrzy-



mać. Dziś nawet wierzącym zdarza się wątpić w tę naukę. Wielu odešlo od religijnej wiary właśnie dlatego, że zwątpili w Boże miłosierdzie. Ten, który jest *intimius intimo meo*, wydał im się daleki, zimny i nieubłagany.

Być może w naszej epoce, w której dokonało się tyle zła, a człowiek stracił reputację istoty szlachetnej i dobrej, religijna wiara jest nie tylko narażona na wstrząsy, ale letnia i słaba. A kiedy jest mocna i niezłomna, okazuje się pozbawiona miłosierdzia, podszyta strachem. Być może staliśmy się praktycznymi materialistami, którzy wiarę, nadzieję i miłość potrafią lokować już tylko w tym świecie. Nie jesteśmy w stanie, a może nie chcemy, uznać, że wszystkie obietnice Boże, Jego miłość i troska wydadzą owoc dopiero w przyszłym życiu. Być może więc potrzebujemy cierpień, nieszczęść i zwątpienia w ludzkie dobro, by powstała w nas pustka, którą wypełni tylko Bóg. Być może na tym polega Jego miłosierdzie, nie na ocalaniu nas przed chorobą czy nieszczęściem. Lecz jeśli tak, jest to miłosierdzie dalekie od ludzkiego, trudne do pojęcia, wymagające przenikliwej wiary w to, czego nie widzimy: w grzechów odpuszczenie, ciała zmartwychwstanie, w żywot wieczny. Nie wystarczy tę wiarę wspólnie wyznawać co niedziela, trzeba jej się w pocie czoła samemu uczyć.

„Bądźmy trzeźwiejsi, bądźmy skromniejsi! – apeluje ks. Hryniewicz. – Nie wyrokujmy o sprawach, które nie leżą w ludzkiej kompetencji. Zostawmy to miłosierdziu Boga” (s. 347). Przyjmuję ten apel, ale z zastrzeżeniem. Powierzenie się Bożemu miłosierdziu jest niezmiernie ważne, lecz i niezmiernie trudne. Nie tylko dlatego, że z wiary w miłosierdzie, która nie dość głęboko zeszła w nasze wnętrza, dość łatwo ześlizgnąć się w przyzwolenie na zło i pobłażanie ludzkiej nikczemności, ale dlatego że miłosierdzie Boga jest w naszym codziennym życiu tak mało oczywiste i tak łatwo je zakwestionować. Kiedy ks. Hryniewicz sugeruje, że Ktoś ustrzegł go przed cierpieniem lub śmiercią, nasuwa się natychmiast pytanie, dlaczego ów Ktoś nie ustrzegł przed nieszczęściem milionów niewinnych ludzi, którzy stracili życie w Oświęcimiu i sowieckich łagrach. Być może ów Ktoś posłużył się szczególnym, sobie tylko znanym miłosierdziem. Lecz wówczas nasuwa się następne trudne pytanie: czy miłosierdzie, którego sens wydaje się urągać ludzkim miarom dobra, nadal jest miłosierdziem?

Miłosiernego Boga głosi nie tylko chrześcijaństwo. Również żydzi i muzułmanie wierzą, że Boża sprawiedliwość ustępuje miejsca Jego miłosierdziu. Być może ta intuicja zakorzeniona jest bardzo głęboko



w duszy człowieka religijnego. Lecz skoro życie wyraźnie zadaje jej kłam, skoro Bóg milionom ludzi w naszych czasach wydał się pozbawiony miłosierdzia – nie dlatego że tradycja nauczyła ich widzieć w Nim surowego sędziego, lecz dlatego że w najtrudniejszych chwilach nie przyszedł im z pomocą – jak zachować przekonanie o Bożej miłości do człowieka? Jak powierzać się miłosierdziu Boga? Być może trzeba je na nowo przemyśleć, zadać sobie wiele trudnych pytań i żyć z nimi w oczekiwaniu na odpowiedź. Być może miłosierdziu Boga możemy naprawdę powierzyć się dopiero wtedy, gdy zdołamy powierzyć się Bogu, który jest większy niż nasza wiara. By tego dokonać, musimy Go choć trochę poznać – nie umysłem, lecz sercem. Na tej drodze potrzebujemy mistrzów, którzy nauczą nas milczenia i wewnętrznego wyciszenia.

Do tych mistrzów i ich nauk, choć spopularyzowanych we współczesnym świecie, wcale nie jest łatwo dotrzeć. Trzeba umieć odróżniać ziarno od plew. Nauki wyciszenia są trudne i wymagające; by im sprostać, trzeba przekroczyć wiele progów, trzeba dużo wytrwałości i wiary. Znaleźć te nauki można w chrześcijaństwie i w buddyzmie, w judaizmie i w islamie. Ks. Hryniewicz natrafił na nie w mądrości chrześcijańskiej Wschodu, w tak zwanej hezychii. „Hezychia to »uciszenie«, »wyciszenie«. Nie tylko milczenie, ale wewnętrzne uciszenie. Stan wewnętrznego wyciszenia, gdy umysł ludzki »zstępuje« do serca. Zespolenie umysłu i serca pozwala wsłuchiwać się w milczenie Boga. Zdolność słyszenia głosu Boga jest dopiero wtedy realna, gdy człowiek zdolny jest do wyciszenia” (s. 267). Wyciszenie to stan w tradycji zachodniej zwany *vacare Deo*, w którym człowiek „robi miejsce” dla Boga. Bóg jest zawsze blisko człowieka i zawsze pragnie mu się udzielić, ale zgiełk świata i wewnętrzny zgiełk człowieka nie pozwalają na Jego wejście. Dlatego potrzebne jest wyciszenie. Potrzebna jest także rezygnacja z wyobrażeń i wierzeń, religijnych prawd i artykułów wiary. One doprowadzają nas tylko do miejsca, gdzie w milczeniu otwieramy się na Rzeczywistość Ostateczną.

Dopiero niepojęty Bóg mistyków, Bóg, którego nie ogarniają teologia ani Kościół, Bóg transcendentny i zarazem immanentny, staje się żywym źródłem miłosierdzia i nadziei. Przekracza nie tylko wiarę, ale cały nasz rozum i obejmuje nasze wątpliwości. Bez trudu i bez słów przekonuje nas do dobroci człowieka i sensu życia. Kiedy do tego Boga nie jesteśmy w stanie się zbliżyć, nasza nadzieja nie rozkwitnie i w wielu wypadkach zostanie matką głupich, miłosierdzie zaś okaże się ślepe na zło i poprzestanie na dobrotliwym pobłażaniu. „Wiara – mówi ks. Hryniewicz – idzie w parze z nadzieją. Ona także jest zaufaniem, ufnością,



zawierzeniem” (s. 106). Ufność pozwala przetrwać okresy ciemności, czasami nawet pogodzić się z nieuchronnym złem. Lecz tylko wówczas gdy jest ufnością niepojętemu Bogu, nie wiarą w doktrynę. Doktryna Kościoła czy nauki duchowego mistrza są tylko „mapą” naszej wędrówki, nie drogą.

Do Boga prowadzi wiele różnych dróg. Jedną jest ufność i nadzieja, inną zawierzenie Bożemu miłosierdziu, jeszcze inną wolność. Ks. Hryniewicz – jak już widzieliśmy – głosi Boga, który nie narzuca się człowiekowi, który mimo wszystko mu ufa i do niczego go nie przymusza. „Tajemnica zbawienia to przyciąganie człowieka jako istoty wolnej, partnera Boga, Jego rozmówcy i współpracownika. (...) A jest to Bóg życzliwy, przyjazny, wręcz stojący u drzwi ludzkiej wolności i pukający, i cierpliwie czekający na otwarcie. Zbawienie dokonuje się wtedy, kiedy następuje to otwarcie, danie Panu Bogu przestrzeni, żeby wszedł i przemieniał nasze człowieczeństwo” (s. 95). Słowem, zbawienie dokonuje się w wolności.

Z wolnością jednak jest kłopot nie mniejszy niż z powierzeniem się Bożemu miłosierdziu. By nie okazała się dobrem pozornym i zwodniczym, musi zbliżyć się do Boga, który przekracza naszą wiarę. Już na początku musi czerpać inspirację z kresu duchowej wędrówki. By się sprawdziła, musi poddać się Rzeczywistości Ostatecznej i przez nią pozwolić się kształtować. By osiągnąć dojrzałość, musi samą siebie przekroczyć. Paradoks? Tak, ale na drogach prowadzących do Boga paradoks jest zjawiskiem normalnym. Stajemy przed Bogiem w wolności, tylko bowiem w wolności możemy Go do siebie „zaprosić” i otworzyć Mu swoje wnętrze. Lecz nasza wolność w punkcie wyjścia jest uboga i wątpliwa. Pozwala na „zaproszenie” Boga, lecz na niewiele więcej. Jesteśmy nadal zniewoleni przez potężne siły – materialne, psychologiczne i duchowe. Wbrew pozorom nie jesteśmy bynajmniej panami swojej woli. Jej kształtowanie to długi proces, rzadko uwieńczony pełnym sukcesem.

„Przyszłość Kościoła – przypuszcza ks. Hryniewicz – będzie określać wiara wybierana przez ludzi bardziej świadomie: jako potrzeba umysłu i przemieniającego się serca, nie zaś wiara przyjmowana biernie z »tradycji ojców«” (s. 247). Jeśli tak, powstanie sytuacja analogiczna do okresu wczesnego chrześcijaństwa, kiedy wiara w Chrystusa Zmartwychwstałego była sprawą wyboru, często niebezpiecznego i kosztownego. Być może więc sprawdzi się intuicja ks. Hryniewicza, ks. Tischnera i wielu innych, że mimo trwającej prawie dwa tysiące lat historii chrześcijaństwa jest w gruncie rzeczy jeszcze bardzo młode. Ale wolność wyboru



wiary, jakkolwiek istotna dla ewentualnej odnowy chrześcijaństwa i dla jego duchowej tężyzny, jest tylko wolnością początku drogi. By pójść nią dalej, potrzebna jest dyscyplina i wytężona praca.

Bóg, który przekracza naszą wiarę, jest Bogiem wolności, miłosierdzia i nadziei. Ale z tego nie wynika brak wymagań; człowiek, który pragnie zbliżyć się do Boga, musi siebie samego przekraczać. Nie obejdzie się zatem bez zmagania, bez cierpienia i bez rygorów. Rzecz w tym, czy mają to być rygory Kościoła, człowieka czy Boga? Rygory doktryny i prawa czy rygory odpowiedzialnej wolności? Dyscyplina instytucji czy duchowego przewodnika? Nakaz zewnętrznego autorytetu czy wewnętrznego nauczyciela? Z takimi pytaniami chrześcijaństwo borykało się niemal od początku. Mało kto znalazł mądrość właściwych proporcji i umiał kierować się złotym środkiem. Inaczej odpowiadali na te pytania mistycy, inaczej kościelni administratorzy, inaczej katolicy, inaczej protestanci, jeszcze inaczej prawosławni. Ks. Hryniewicz w swojej książce nie daje na nie wyraźnych odpowiedzi, ale pośrednio je stawia. Stawia je wraz z wieloma chrześcijanami różnych wyznań, którzy w dzisiejszych, niemal „apokaliptycznych” czasach, kiedy zawiodła większość wypróbowanych prawd i autorytetów, ponownie odkryli Boga miłosierdzia, wobec którego człowiek staje jako istota wolna. Odkryli przy tym, że ten Bóg jest większy niż ich wiara.

KRZYSZTOF DOROSZ, ur. 1945, eseista, redaktor naczelny „Jednoty”. Autor *Masek Prometeusza* (1989). W druku zbiór esejów *Sztuka wolności*.



Krzysztof Stachewicz

Prawda w oczach tradycjonalizmu

Paweł Lisicki,
*Punkt oparcia,*Biblioteka Frondy, Warszawa 2000,
ss. 350

Co to jest prawda? Pytanie to wywołuje rozliczne emocje i zróżnicowane odpowiedzi. Można pytać o prawdę z płaszczyzny skrajnego sceptycyzmu, nie oczekując żadnej odpowiedzi. Nie ma prawdy lub niemożliwością jest jej znalezienie, ustalenie jakichkolwiek kryteriów prawdy. A nawet gdyby prawda istniała, to należałoby zniszczyć samą jej ideę, gdyż prawda ma charakter totalitarny, zniewala człowieka, jak twierdzi postmodernizm. Na drugim biegunie króluje mentalność sekciarska, która „poznała” całą prawdę i służy odpowiedzią na wszelkie pytania. Ludzie o takim nastawieniu są nie tylko przekonani, że można osiąść całą prawdę, ale mają świadomość, iż właśnie oni ją posiadli. Tę drugą postawę reprezentują wszelakiej maści ideolodzy. Czym jest ideologia? Nie wikłając się w rozmaite definicje, powiedzmy tylko, że ideologia chce zrealizować jakiś cel praktyczny, na przykład przejęcie władzy, podporządkowując mu wszystkie inne wartości, w tym poznawcze. Prawda jawi się jako oręż walki z tymi, którzy myślą inaczej. Prawda ideologii zapewnia sukces doczesny i wieczny, byle ją przyjąć w formie, którą ideolog uznaje za jedyną. Ideolog zna w zasadzie odpowiedzi na wszystkie pytania. Posiadł prawdę. Wszelkie pytania ustają, gdyż istnieją proste i jednoznaczne odpowiedzi na nie.

Tu uwyraźnia się przepaść dzieląca filozofię i ideologię. Filozofia stawia pytania. Draży nimi swój przedmiot. Jest świadoma, że raz otwarty horyzont pytania nigdy nie zostanie zamknięty. Człowiek może być tylko (i aż!) miłośnikiem prawdy, w pełni posiadają ją tylko bogowie, jak pisał Platon. Docieramy do prawdy, będąc w drodze. Podobnie rzecz się ma z teologią. Pytanie filozofa jest tu wspomagane światłem Bożego Objawienia. Wcale to jednak nie znaczy, że panuje tu całkowita jasność. Objawienie ma charakter historyczny, historyczne jest też zgłębianie Bożych prawd. Widać to choćby w historii dogmatów. Kościół stopniowo odkrywa coraz to nowe obszary interpretacyjne tych samych prawd. Szuka coraz doskonalszego wyrazu dla powierzonych mu prawd. Istota dogmatu



jest niezmienna, natomiast jego treść może być wydobywana na różne sposoby i werbalizowana w różnych układach odniesienia. Prawdy objawione są tak bogate w treść, iż roszczenie sobie pretensji, przez jakieś jej historyczne odczytanie, do absolutności i wyczerpania zakrawa na żart. Tradycja Kościoła jest „rzeczywistością żywą, a nie materialnym przekazem czegoś, co byłoby przejmowane takie, jakie jest” (Y. Congar, *Rozmowy jesienne*, Warszawa 2001, s. 11-12). To właśnie wyjaśniał Paweł VI abp. Lefèbvre’owi, pisząc, że „Tradycja to coś żywego, a nie jedynie materialne potwierdzenie przeszłości jako takiej” (tamże, s. 12).

Dlaczego takimi refleksjami rozpoczynam omówienie nowej książki Pawła Lisickiego? Odpowiedź jest prosta: autor proponuje tradycyjalistyczne podejście do prawdy moralnej i religijnej, które od strony formalnej zbliża się do myślenia ideologicznego. Lisicki zna jej jedyną („tradycyjną”, jak powiada) interpretację i gniewliwie pomrukuje na wszystkich, którzy widzą ją inaczej. Dostaje się całej współczesnej humanistyce, jak zapewnia wydawca na okładce książki. Dostaje się filozofii (oczywiście współczesnej): Nietzschemu, Heideggerowi, Lyotardowi, Deleuze’owi, Rosenzweigowi i dialogikom. Dostaje się teologii (też współczesnej): Rahnerowi (że niszczy Tajemnicę), von Balthasarowi i Hryniewiczowi (że mają nadzieję zbawienia wszystkich), Rosenzweigowi (że proponuje dialog z chrześcijaństwem, ale judaizm stawia wyżej), Lévinasowi (że pisze językiem dla Lisickiego niezrozumiałym). Dostaje się czasom obecnym, bo nie rozumieją sensu przemocy dla obrony wyższych wartości i wysławiają tolerancję i prawa człowieka. Dostaje się wreszcie Kościołowi (też oczywiście współczesnemu), bo przeprasza za winy swych członków i nie chce wyraziście głosić prawdy w kształcie uznanym przez Lisickiego.

Muszę powiedzieć, że początkowo zamiary autora wzbudzały mój podziw. Totalna rozprawa ze współczesnością, a szczególnie ze współczesną kulturą, to zamiar nie byle jaki. Niestety, w miarę czytania coraz bardziej budziło się we mnie rozczarowanie i znudzenie. To nie jest polemika ze współczesnością. To budowanie do bólu uproszczonej wizji tejże współczesności, aby ją skonfrontować z równie uproszczoną wizją przeszłości. Poza tym rozprawa ze współczesną myślą wymaga nieco bardziej wyrafinowanych narzędzi niż zdroworoządkowa eseistyka, często przyjmująca formę wywodów publicystycznych. Nie znaczy to jednak, że *Punkt oparcia* jest rodzajem prymitywnej publicystyki. Swe wywody autor stara się uzasadniać, przywołuje bogaty materiał erudycyjny, obnaża wiele rzeczywistych słabości stanowisk, z którymi polemizuje.



Książka jest zbiorem publikowanych wcześniej w „Znaku”, „Fron-dzie”, „Debacie” i „POSTTygodniku” tekstów stanowiących dość luźną całość i tym samym bardzo zróżnicowaną polifonię tematów i zagadnień. Jest jednak coś, co łączy te wszystkie wątki. Chodzi właśnie o podejście do prawdy. Stąd zaprezentowane niżej uwagi – nie uciekając od konkretów poruszanych przez Lisickiego – będą starały się skupiać przede wszystkim na tym centralnym wątku rozważań. Czym jest prawda religii? Czym jest prawda etyczna? Jak można do nich dotrzeć? Kto i co przeszkadza współczesnemu człowiekowi w dotarciu do niej?

Dla Lisickiego prawda jest raz na zawsze odkryta i zawiera się w Tradycji Kościoła. *Magisterium Ecclesiae*, wydając dokumenty i nauczając, dokonuje jej wykładni, którą wierzący musi przyjąć. Prawda jest zdogmatyzowana, stąd trudno o jakąkolwiek dyskusję o niej. Albo ją przyjmujesz, albo musisz odejść. Chrześcijaństwo nie ma ci wtedy nic do zaoferowania. Jeśli chcesz zostać, musisz pogodzić się ze statyzmem poznawczym: Tradycja jest raz na zawsze ustalona i jedyne, co można zrobić, to przyjąć ją w formie gotowych prawd. Nie ma w niej niczego, co można by odkrywać lub czemu można by nadać inną formę wyrazu. A jeśli coś jest prawdziwe, to obowiązuje wszystkich (s. 26). Jeżeli wczoraj w Sydney padał śnieg, to jest to fakt i każdy musi go uznać. Jeżeli nie jestem tego pewien, to mogę sprawdzić, telefonując na przykład do stacji meteorologicznej. Podobnie mogę zweryfikować sąd mówiący o Zmartwychwstaniu Pana (s. 32). Odwołuję się do Ewangelii, które są „sprawozdaniem” (*sic!*) z faktów zaobserwowanych przez jej autorów. A z faktami się przecie nie dyskutuje. Zapytajmy, co w takim ujęciu prawdy Ewangelii uczynić z pojawiającymi się w nich sprzecznościami? Ile lat trwała publiczna działalność Jezusa? Kto jest bardziej sumiennym sprawozdawcą: synoptycy czy Jan? A może moje naiwne pytania są wyłącznie efektem mojego racjonalizmu, który trzeba przezwyciężyć, gdyż spycha wiarę „jedynie w dziedzinę fantasmagorii” (s. 33)? Może nie potrafię wyznaczyć „granic prawomocności jego [racjonalizmu] orzeczeń” (tamże)? Przy zdroworoządkowym ujęciu faktu rzeczywiście wszystko się zgadza. Jeżeli jednak fakt Zmartwychwstania jest przekładalny na fakt padania śniegu, to dyskusja z takim stanowiskiem nie wydaje się możliwa. Dotarliśmy do granic absurdu w mówieniu o sprawach wiary.

Jeżeli autor wrzuca do jednego worka „dziedzinę mitu, baśni i ułudy” (s. 27), jeżeli symbol przeciwstawia prawdziwemu poznaniu, to rzeczywiście trudno mu będzie zrozumieć cokolwiek z prawdy biblijnej, posługującej się permanentnie symboliką, a często także mitami (zdarza się, że



bajką – np. Sdz 9, 8-15) jako formami wyrazu. Lisicki udaje też, że w egzegezie Pisma Świętego nic się nie zmieniło od czasów starożytnych. Próbuje wszczepić czytelnikowi przeświadczenie, że dla Kościoła istnieje tylko literalna interpretacja prawdy biblijnej, że sens dosłowny jest najważniejszy, a dopiero jeżeli dosłowne znaczenie jest niemożliwe (co to znaczy?), to trzeba przyjąć sens metaforyczny (s. 253 – ciekawe, co też według autora jest dla Boga niemożliwe?). Rozumiem, że do wyobraźni autora bardziej trafia mówienie o niebie i piekle jako miejscach (przestrzennych?) niż tłumaczenie piekła poprzez sytuację ostatecznego zamknięcia się człowieka na Boga, ale bardzo proszę, niech nie twierdzi, że wszyscy są wrzliwi na język tradycyjny i wolą sobie wyobrazać raczej miejsce niż egzystencjalne odrzucenie Boga. Ja przynajmniej wolę to drugie.

Z omawianej książki sporo dowiaduję się też o naturze Boga i Jego Miłości. Zdaniem Lisickiego nie jest tak, że Bóg akceptuje człowieka niezależnie od jego stanu moralnego lub że zawsze ofiarowuje przebaczenie i wystarczy się na nie otworzyć (s. 46-47). To tylko fałszywe nauki „współczesnych nauczycieli wiary”. Bóg jest przede wszystkim sprawiedliwy, a dopiero potem miłosierny. Lisicki nie chce miłosierdzia, lecz sprawiedliwego wyrównania (np. s. 271). Pobrzmiewa w jego wywodach resentyment robotników najętych do pracy w winnicy o różnych godzinach i zdenerwowanych równą zapłatą (Mt 20, 1-16). Być może też Bóg jest bardziej zainteresowany „zachowaniem porządku powszechnego” niż losem jednostki (s. 226). Okazuje się ponadto, że wiele koncepcji filozoficznych jest objawionych w Biblii. Dla przykładu prywatna koncepcja zła jako braku dobra (*malum est privatio boni*) została objawiona w Księdze Rodzaju (s. 224) i jest najbardziej chrześcijańska z możliwych, stanowiąc katolicką naukę o złu.

Lisickiego bardzo denerwuje choćby przypuszczenie, że piekło jest puste. Jego zdaniem wypełnienie piekła jest uroczyście zdogmatyzowane (s. 247). Niestety, dogmatami nie przejmują się ani ks. Wacław Hryniewicz, ani Hans Urs von Balthasar (a przecież został on mianowany kardynałem). Dla mnie – w tym kontekście – jeszcze bardziej gorszące są słowa Jana Pawła II: „Potępienie wieczne jest z pewnością zapowiedziane w Ewangelii. O ile jest ono jednak realizowane w życiu pozagrobowym? To ostatecznie wielka tajemnica. Nie da się jednak zapomnieć, że Bóg »pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy« (1 Tm 2, 4)” (*Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 70). Czy Ojciec Święty nie ociera się tu o nadzieję zbawienia wszystkich? A jeśli tak, to czy nie głosi apokatastazy (wszak Lisicki, jak sam przyznaje, ma trudności



z rozróżnieniem między tymi dwiema kategoriami – nadzieją a pewnością)?! Autor *Punktu oparcia* nie chce wierzyć w Boga, który ma sposoby dotarcia do każdego człowieka, bo Bóg zbawiający wszystkich nie zbawia nikogo (s. 84). W cytowanej już książce Jan Paweł II mówi: „Chrystus dla wszystkich tych ludów przyszedł na świat, wszystkich ich odkupił i z pewnością dysponuje swymi drogami, by dotrzeć do każdego z nich na obecnym eschatologicznym etapie dziejów zbawienia” (s. 76), wyrażając tym samym sformułowanie II Soboru Watykańskiego o przyciąganiu ku Bogu ludzi dalekich od Kościoła „drogami, które Bóg zna”. Lisicki jednak oszczędza *Vaticanum II* oraz Papieża i nigdzie nie przywołuje wprost ich stanowiska w kontekście polemicznym. Dla przykładu, kiedy krytycznie omawia kwestię przepraszania przez Kościół za winy przeszłości (takie wyznanie win jest „dwuznaczne moralnie” – s. 180), zupełnie pomija papieskie wezwania do rachunku sumienia zawarte w *Tertio millennio adveniente* czy przeprosiny dokonane w Roku Jubileuszowym. Zdecydowanie woli dokonywać niszczącej polemiki z dokumentem pt. *Pamiętamy. Refleksje nad Szoah*.

Autor wyraża zdziwienie, że współczesne dyskusje o religijnym fundamentalizmie toczą się w krajach wolnych od jego wpływów, na przykład w Niemczech. Widzi w tym jakąś formę prowokacji. No tak, przecież byłoby rozsądniej nad takimi problemami dyskutować pod rządami talibów lub ajatollahów. Dlaczego one się tam nie toczą? Widocznie ludziom jest w tych układach religijno-politycznych dobrze i nie chcą niczego zmieniać... Po co zatem dyskutować o zagrożeniu fundamentalizmem? Zresztą fundamentalizm opiera się tak naprawdę na żarliwej wierze, a współcześni teolodzy tego nie rozumieją, bo właśnie im „po prostu brakuje wiary” (s. 210). Rozumiał to natomiast ekskomunikowany abp Marcel Lefebvre, „przez lata uważany za schizmatyka” (s. 197 – czyli jednak nim nie jest?).

Według *Punktu oparcia* szczególnie niebezpieczne dla wiary są poglądy Karla Rahnera. Przede wszystkim niemiecki filozof – dla Lisickiego nie jest on teologiem – jest męczący (autor szeroko opisuje stany swej psychiki i duszy w trakcie lektury) i tworzy świat „całkowicie zamknięty, duszny, koszmarny” (s. 281). Poza tym jest idealistą (gdyż nie akceptuje naiwnego realizmu, jak tomiści) i tym samym nie jest w stanie odróżnić bytów pomyślanych od realnie istniejących, zlikwidował bowiem podział na podmiot i przedmiot (s. 284 nn.). Lisicki ma najwyraźniej problemy z odróżnieniem rodzajów idealizmów – wszystkie łączy z Berkeleyowską perspektywą stwarzania rzeczywistości przez rozum. Cóż



może zatem Rahner mieć ciekawego do powiedzenia o wierze, jeżeli nawet nie potrafi odróżnić realności od mary (s. 286)? Mało tego, niemiecki jezuita jest klerykalny, gdyż pisze teksty niezrozumiałe i dziwaczne z punktu widzenia człowieka świeckiego (s. 308). Zaproponowana definicja klerykalizacji myśli jest – przyznać trzeba – bardzo jasna i łatwa do aplikowania... Równie źle jest z filozofią dialogu, która gubi się w metaforach i bełkocie. A przecież symbol to coś innego niż prawdziwe poznanie (s. 312). Słowa Boga to coś więcej niż symbol, to prawda.

Pomijam dziesiątki innych wątków bardzo podobnych do wyżej zarysowanych. Mam nadzieję, że czytelnicy wybaczą mi pozostawienie bez komentarza tezy, że myśl Rahnera to „bzyczenie komara” lub że cała myśl współczesna (poza tomizmem) ma problemy z odróżnieniem realności i mary. Pomijam też dyskusję na temat etycznych i teologicznych aspektów przepraszania za winy Kościoła. Lisickiego nie przekonam, skoro nie udało się to ani Janowi Pawłowi II, ani Międzynarodowej Komisji Teologicznej (*Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*) działającej pod okiem Kongregacji Nauki Wiary. Chodzi mi o coś innego: o odpowiedź na pytanie, dlaczego autor, próbując naszkicować punkt oparcia dla naszego myślenia, odczuwania i wartościowania, formułuje powyżej omówione tezy? Co takiego immanentnie tkwi w jego myśleniu? Sądzę, że jest to poczucie zawładnięcia prawdą, fundamentalistyczno-ideologiczne poczucie, że wszystko jest wiadome, jasne i jednoznaczne. Lisicki zna całą prawdę i pełni funkcję mistagoga – wprowadza w jej arkaną. Broni własnych wyobrażeń dotyczących dogmatów i prawdy. I ma do tego prawo. Jednak myli się, sądząc, że broni tychże dogmatów i prawdy. Wręcz przeciwnie, często je karykaturalizuje. Dla Lisickiego nieporozumieniem jest teza, że „żadna z religii nie ujmuje tej prawdy całkowicie wiernie, każda jest pojęciowym ujęciem Boga, który wykracza poza wszelkie pojęcie” (s. 343). Przecież tradycyjna prawda chrześcijaństwa, w rozumieniu autora *Punktu oparcia*, jednoznacznie ujęła Boga i poniekąd zamknęła w jedynie słusznym systemie pojęć jasnych dla wszystkich ludzi. Znika tu wymiar apofatyczny chrześcijaństwa. Znika Augustyńskie powiedzenie: „*Deus semper maior*”. Znika pokora wobec Prawdy.

Bliska jest mi fundamentalna troska autora o prawdę, o jej obronę i jednoznaczny wyraz. Też męczy mnie teologia stawiająca sobie za cel rozmazanie wszystkiego, co o chrześcijaństwie stanowi. Z drugiej jednak strony trzeba zrozumieć, że prawda religijna czy moralna ma charakter symfoniczny (H. U. von Balthasar). Nie trzeba się tym gorszyć, wręcz przeciwnie, pokornie chylić czoło przed Boską Partyturą, tak bo-



gają, że potrzebującą do swego wykonania orkiestry symfonicznej, i tak zresztą nieporadnie grającej to, co zostało w niej zapisane. Pluralizm zaczyna się już na poziomie czterech Ewangelii, będących nie sprawozdaniami, lecz pamiętnikami, jak to ujmowali Ojcowie Kościoła. Prawda objawiona, Biblia i Tradycja nie dadzą się zamknąć ani w pełni wyrazić za pomocą żadnego systemu pojęć. Poza tym trzeba pamiętać o dziejowości – tej kategorii, z której przyswojeniem ma poważne problemy tradycyjna myśl filozoficzno-teologiczna. Lapidarnie ujął to kardynał Congar: „wszystko jest historyczne, absolutnie wszystko, łącznie z Biblią i Jezusem” (*Rozmowy jesienne*, dz. cyt., s. 82). Lisicki nie chce tego uznać. Dla niego dogmaty zostały podyktowane z nieba i mają raz na zawsze ustalony kształt i wyraz. Historia chrześcijaństwa nie wpływała w żaden sposób na ustalanie dogmatów, a z ducha helleńskiego Kościół nie przyjął prawie niczego (s. 116 nn.).

„Bóg jest Bogiem nieznanym” – pisał Romano Guardini, i musimy się z tym pogodzić. Gdyby był znany, przestałby być Bogiem. Dobrze, że istnieje wiele dróg do Niego, dobrze, że można o Nim mówić na wiele sposobów. Dobrze, że Kościół dopuszcza polifoniczność w wyrażaniu prawdy religijnej i nie próbuje jej zamknąć w jedynie słusznym systemie myślowym – nawet gdyby miał to być system prawdy oglądanej przez okulary tradycjonalizmu i ideologii. Książkę odkładałem z ogromnym zmęczeniem i poczuciem, że jej lektura nie daje mi żadnego punktu oparcia. Próbuję raczej usunąć te, które sobie wypracowałem. Na szczęście robi to bardzo nieporadnie. Swoje analizy funduje na nostalgicznych tęsknotach za tym, co przeszłe. Tym silniejszych, że nie zna historii chrześcijaństwa i Europy, a dzięki temu może je idealizować. Punkt oparcia, jaki daje prawda, szczególnie istnieje w innych przestrzeniach intelektualnych niż wąski dogmatyzm. Te przestrzenie twórczo penetrują współczesna filozofia, literatura i sztuka. Także współczesna teologia. To nie przypadek, że „współcześni nauczyciele wiary”, jak ich sarkastycznie nazywa Lisicki, są wyróżniani przez Kościół purpurą kardynalską: de Lubac, Congar, von Balthasar, Kasper, Lehmann, Scheffczyk i wielu innych. Dobrze, że ich wysiłek mówienia współczesnym językiem o Tradycji jest zauważany i doceniany. I nic nie szkodzi, że nie przez wszystkich.

KRZYSZTOF STACHEWICZ, ur. 1966, dr filozofii, historyk i teolog, adiunkt w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej UAM, publikował m.in. w „Znaku”, „Ethosie”, „W drodze” i „Ateneum Kapłańskim”. Wydał *W poszukiwaniu podstaw moralności* (2001). Mieszka w Toruniu.



Wojciech Wencel

Paweł Lisicki,

Punkt oparcia

Pochwała konsekwencji

Muszę zacząć od zastrzeżenia: nie jestem teologiem. Bliższe niż refleksja *stricte* religijna są mi rozważania o europejskiej kulturze, która w XX wieku stopniowo oddalała się od duchowego centrum, tracąc swój pierwotny związek z rzeczywistością. Tym chętniej przyjąłem zaproszenie do dyskusji o ostatniej książce Pawła Lisickiego *Punkt oparcia*. Miałem nadzieję, że dowiem się z niej czegoś nowego o meandrach współczesnej teologii; o tym, czy obraz kryzysu myśli religijnej odpowiada regresowi muzyki, literatury i sztuki. Nie zawiodłem się – trzeci zbiór esejów autora *Nieludzkiego Boga* i *Doskonałości i nędzy* jest chyba najbardziej polemiczną z jego książek. Jednak stopień upadku dzisiejszych „strażników Słowa”, przedstawiony zwłaszcza w drugiej części tomu, wprowił mnie w osłupienie. Dla kogoś, kto wcześniej dość powierzchownie i wybiórczo zapoznawał się z myślą ks. Wacława Hryniewicza, o. Karla Rahnera czy filozofów dialogu, lektura syntetycznego wykładu głoszonych przez nich nauk musiała być doświadczeniem niezwykłym.

Lisicki z dużą swobodą odsłania duchowe i intelektualne mielizny współczesnych „uczonych w Piśmie”. Wizji targanego namiętnościami Boga, poddanego przez nich przymusowi zbawienia człowieka, przeciwstawia oblicze żywego, osobowego, wszechpotężnego Sędziego, którego „miłość nie jest ludzkim uczuciem, ale świętym ogniem, przepalającym egoizm, grzech i obojętność”. Dostrzega, że praktyka ucłowieczania Boga nieuchronnie prowadzi do postawienia się na Jego miejscu, a tym samym do bałwochwalstwa, oddawania czci samemu sobie. Rahnerowi zarzuca, że jego „słowa opisują już nie realne relacje w świecie zewnętrznym, lecz pojęciowe relacje zachodzące w obrębie naszej świadomości”. Lévinasowi i Rosenzweigowi – że zamiast poszukiwać prawdy uprawiają dialektykę, czego efektem są absurdy w rodzaju zrównania ateizmu z mistyką czy nadania znamion wiary „doświadczeniu nieistniejącego Boga”.



Autor *Punktu oparcia* broni dystansu, rzeczywistości, faktów – przeciw namiętnościom, emocjom, wrażeniom. Pokorę przeciwstawia roszczeniom do ustanawiania świata wartości, sprzęgnięty z wiarą rozum – wyobraźni, która zastępuje pojęcie Boga abstrakcyjnym „czuciem niekończoności”.

Współczuję Lisickiemu, że w trakcie swoich zmagania ze współczesnymi teologami, nierzadko osobami duchownymi, musi tłumaczyć rzeczy elementarne. Ja poruszam się na terenie kultury, która na ogół jest domeną agnostyków i ateistów, a w każdym razie – ludzi świeckich. Ich dziecinne błędy – choćby determinizm historyczny, kult „transgresji”, powtarzaną do znudzenia formułkę o „śmierci Boga” – łatwiej zrozumieć. Kiedy czytam o prymacie uczucia nad wiernością dogmatom, o miłosierdziu jako abstrakcyjnej zasadzie akceptacji każdego człowieka, wreszcie o wierze sprowadzonej do opinii w kwestiach religijnych, nie dziwię się kulturze, że tak nisko upadła. W końcu – jak chciał Thomas Stearns Eliot – jest ona „wcieleniem religii danego narodu”. Ja staram się odsłaniać skutki nowożytnego sceptycyzmu i relatywizmu, Lisicki pokazuje ich źródło.

Niekiedy jednak jego diagnozy bezpośrednio odnoszą się do kultury, której celem może być – jak czytamy – jedynie chwała Boga. „Wyobraźnia zamknięta jest na zawsze w świecie wrażeń zmysłowych, do samych rzeczy dociera tylko intelekt” – pisze w polemicznym wobec Czesława Miłosza szkicu *Zagadka „Gagntui”*. I choć docenia rolę obrazów w kształtowaniu świadomości współczesnego odbiorcy sztuki, twierdzi, że „obrona nadprzyrodzoności proponowana przez Miłosza prowadzi nas raczej ku gnozie – wiedzy o rzeczach nadzmysłowych, niż ku chrześcijaństwu – wierze słowu objawionemu”. Tworząc dzieła wieczne, nie wystarczy bowiem skłaniać się w stronę zjawisk „nieziemskich” czy ogólnie „metafizycznych”. Lisicki różnicuje to, co wielu współczesnym poetom wydaje się wartością samą w sobie: świat ducha, pole działania łaski, ale i inicjacji demonicznych. Dopiero właściwe rozeznanie przestrzeni metafizycznej – sugeruje Lisicki – pozwala tworzyć sztukę prawdziwie chrześcijańską. To bardzo ważne spostrzeżenie, zwłaszcza w kontekście twórczości dzisiejszych „metafizyków”, dla których punktem dojścia staje się często dziecinne zadziwienie „błyskiem transcencji” na grzbiecie biegnącej wiewiórki.

Kluczowym fragmentem *Punktu oparcia* jest dla mnie szkic o Mariannie Zdziechowskim, w którym autor manifestuje swe przywiązanie do tradycyjnej metafizyki: „Wierzę, że tylko namysł nad bytem, substancją,



istnieniem, uporczywe kroczenie śladami mistrzów starożytnych i średniowiecznych może przynieść wyzwolenie. Czyli jasną świadomość racji istnienia świata, ładu bytów, naszego przeznaczenia oraz nakazów prawa”. Wychodząc od pism św. Tomasza i św. Augustyna, Lisicki podejmuje polemikę z rozumieniem przez Zdziechowskiego natury zła. Dla wileńskiego profesora zło jest bowiem nie – jak w klasycznej myśli chrześcijańskiej – brakiem dobra, ale obiektywnym bytem, który nie pozwala przyjąć perspektywy Bożej Opatrzności. Kierowany przerażeniem i współczuciem dla bliźnich, nie potrafi uznać, że „Opatrzność czuwa nad wszystkimi bytami, posługując się nawet tymi, które stały się złe, dla dobra wspólnego”, a „to, co się dzieje, albo jest przez Boga chciane, albo dopuszczane”. Jak pogodzić przekonanie o ładzie świata z wolnością wyboru? Lisicki odpowiada zgodnie z Tradycją Kościoła: Bóg znajduje się w centrum czasu, skąd „widzi wszystko w wieczności, rzeczy przeszłe, teraźniejsze i przyszłe są przed nim równie obecne”. Ostatecznym argumentem przeciw traktowaniu zła jako siły sprawczej jest dla niego myśl o cierpieniu jako ofierze będącej źródłem godności. Ratuszku przed bezsilnością upatruje w mądrości krzyża, zanurzeniu się w męce Pańskiej.

Postawa Zdziechowskiego jest dla autora *Punktu oparcia* zapowiedzią naszych czasów: „Jeśli wydarza się nieszczęście – trzęsienie ziemi, wybuch epidemii, katastrofa lotnicza – nie widzimy w nim wezwania do pokuty. Raczej krzyczymy: Panie, jak mogłeś!” Tymczasem właśnie kara za grzechy utrzymuje święty porządek świata. Człowiek nie jest z natury dobry; skażenie nie dotyka go z zewnątrz, lecz stanowi ciemną część jego natury, skutek grzechu pierworodnego, o którym nie chce pamiętać nasza epoka.

Rehabilitacja zakorzenionego w tradycji rozumienia Bożej sprawiedliwości jest jednym z najważniejszych wątków książki. Lisicki przypomina o obiektywności winy i kary, o wartości dobrowolnego poddania się osądowi, a w konsekwencji cierpieniu, które „jest ciosem zadany przez duszę egoistycznemu »ja«”. Niezmiennie akcentuje bezwzględny porządek świata moralnego i ciągłość osoby – argument na rzecz realności zaświatów. Swoich czytelników wzywa do heroicznego potwierdzania obiektywności norm, nawet za cenę śmierci. „Sokrates nie może uciec, gdyż tak tylko może udowodnić, że cnoty są realne” – czytamy w otwierającym książkę szkicu *Świadek i zakładnik*.

Zamiast – jak niektórzy współcześni eseści – rekonstruować anatomię ciekawości, Lisicki poddaje analizie sumienie: „Głos sumienia jest



bezwarunkowy; potępia nas on lub nakazuje zawsze bez wahania i dwuznaczności. W ten sposób objawia się absolutna świętość, majestat i dobro tego tajemniczego Kogoś, przed kim się chylimy i kto domaga się czci”. Nie zapomina przy tym o potrzebie zewnętrznego nauczyciela, Kościoła, który wiernie interpretując Objawienie, weryfikuje ludzką zdolność rozpoznawania wewnętrznych ocen i nakazów.

Lisicki czyni to bez fajerwerków charakterystycznych dla zwolenników „nawrócenia przez retorykę”, w stylu nawiązującym do szkiców Eliota i Gilberta Keitha Chestertona. Jak oni, uprzedza hipotetyczne zarzuty oponentów i mnoży synonimy, wydłużając drogę myśli do czytelnika (niekiedy wydaje się wręcz, że książka mogłaby być o połowę cieńsza przy zachowaniu tego samego przekazu). Przede wszystkim przyjmuje postawę świadka: stara się dowieść swoich tez, zamiast przekonywać i uwodzić.

Świadek – mówiąc słowami Lisickiego – występuje w imieniu obiektywnej rzeczywistości moralnej, dobro i zło traktuje jako fakty; jego dystans wobec zła unieważnia je skuteczniej niż pełne zapału wystąpienia prokuratorskie. Oskarżyciel uznaje doniosłość zła, zмага się z nim, ale i wystawia się na jego działanie. Ma coś do wygrania i gra swoją rolę, podczas gdy świadek niczego nie odgrywa. To prawda, choć nie sposób uciec od konstatacji, że świat bez oskarżycieli byłby światem bezkarności złoczyńców, bo ktoś musi udowodnić ich winę, odsłonić kryteria moralne, które – zwłaszcza dzisiaj – nie są przedmiotem społecznego konsensu. Jak funkcjonować wśród ludzi o zagłuszonych sumieniach, którzy nie szukają oparcia w nauce Kościoła? Na to pytanie Lisicki nie odpowiada. Jego świadectwo jest jednak bardzo potrzebne naszej kulturze. Autor *Punktu oparcia* stale przypomina nam o znikomości człowieka, głosi pochwałę konsekwencji w świecie bez konsekwencji i broni najwyższego autorytetu Kościoła katolickiego. Jest odważny, bezkompromisowy, wiarę traktuje serio, bez pobłażliwości dla siebie i innych. Jako współczesny intelektualista dobrze wie, że „dochowanie wierności dogmatom naraża go na drwiny i zamyka przed nim drzwi salonów”. A jednak uważnie wsłuchuje się w słowa swych mistrzów: średniowiecznych Doktorów Kościoła, kardynała Johna Henry’ego Newmana, Karla Adama, Dietricha von Hildebranda. Nieustannie pyta o nasz stosunek do przodków, o to, co wynieśliśmy z ich lekcji. Pokazuje miejsca, w których współczesność oderwała się od tradycji i ignoruje ją. Swoją książką udowadnia, że źródło chrześcijaństwa jest niezmiennie. Można zarzucać mu tradycjonalizm, ale trudno zlekceważyć to, że *Punkt*



oparcia i dzieła wymienionych autorów ukazały się w Bibliotece „Fron dy”, gdzie – jak sądzą niektórzy – więcej jest ducha neokatechumenatu niż Bractwa św. Piotra.

Kościół jest dla Lisickiego miejscem, w którym znajduje się całość Objawienia. Dlatego autor z pełnym przekonaniem występuje przeciwko tezom o równości wszystkich religii i groźbie fanatyzmu tam, gdzie mowa o jednej, wiążącej powszechnie prawdzie. Stąd też podkreśla wagę dogmatycznej nietolerancji i zachwyca się pomnikami chrześcijańskiej literatury – dziełami Tassa, Calderona, Cervantesa. Nie tylko na poziomie estetyki, ale również etyki, teologii i wiary.

Lektura *Punktu oparcia* przekonuje, że teologia, nie poezja, jest „najwyższym rodzajem poznania dostępnym człowiekowi”. Czy daje obiecany grunt pod nogami? Na pewno pozwala głębiej uwierzyć tym, którzy nie reagują wybuchem agresji na każdą wzmiankę o konieczności wyrzeczeń. Pisząc o pierwszych zasadach, posłuszeństwie należnym Bogu i Kościołowi, jedynie na marginesie odnotowuje Lisicki gorączkę, chorobę wpisaną w chrześcijaństwo. Rozumiem, że nie chce zajmować się czymś oczywistym. Ma do tego prawo – jest wielu teologów, którzy piszą z kolei wyłącznie o ludzkiej słabości. Obawiam się jednak, że czytelnikowi, który błądzi, nie potrafiąc dostrzec nadprzyrodzonego ładu świata, suche dowody na jego istnienie mogą wydać się niezrozumiałe, a formułowane bez cienia wątpliwości wezwania moralne – zbyt wymagające. Paradoksalnie, szkice Pawła Lisickiego przypominają trochę wiersze Zbigniewa Herberta. Z tą różnicą, że ich podstawą nie jest uniwersalna etyka, ale coś znacznie ważniejszego: „Surowość, dyscyplina, ostrość, antagonizm wobec świata mają nas ubezpieczyć przed zapomnieniem o tym, co jest istotą religii chrześcijańskiej: że Bóg, który od nieskończoności czasów panuje, który z nicości powołał świat, nic na tym nie tracąc i nic nie zyskując, postanowił odkupić upadłego człowieka, samemu przyjmując ograniczenie”.

WOJCIECH WENCEL, ur. 1972, poeta, eseista, redaktor „Fron dy” i „Nowego Państwa”. Opublikował książki poetyckie: *Wiersze* (1995), *Oda na dzień św. Cecylii* (1997), *Oda chorej duszy* (2000), *Ziemia Święta* (2002) oraz zbiór szkiców *Zamieszkać w katedrze* (1999). Laureat Nagrody Fundacji Kościelskich, Nagrody im. Kazimierza Iłakowiczówny i Nagrody im. ks. Janusza St. Pasierba. Mieszka w Gdańsku.



Paweł Skibiński

Sobór, jakiego nie znamy

Ralph M. Wiltgen SVD,
*Ren wpada do Tybru. Historia
Soboru Watykańskiego II,*

„Christianitas”, Poznań 2001, ss. 396

Sobór Watykański II nie bez racji jest uznawany za najważniejsze wydarzenie w dziejach Kościoła w XX stuleciu. Jednak w niemal 40 lat po zakończeniu obrad Soboru polski czytelnik nie dysponuje kompletną historią tego wydarzenia. Z tym większym zainteresowaniem trzeba przyjąć wydanie książki amerykańskiego werbisty o. Ralpha Wiltgena. Została ona opublikowana po raz pierwszy w roku 1978, a więc zaledwie w paręnaście lat po zakończeniu opisywanego w niej wydarzenia. Przedstawia dyskusje Ojców soborowych, zachowania papieży, ekumeniczne kontakty z innymi Kościołami chrześcijańskimi oraz z niechrześcijańskimi wspólnotami religijnymi. Krótki okres, jaki dzielił zakończenie Soboru od napisania pracy, sprawił, że nie można jej było oprzeć na archiwaliach. Autor miał jednak dostęp do dokumentacji roboczej Soboru, do korespondencji Ojców soborowych, przeprowadził około 600 wywiadów z uczestnikami, na bieżąco śledził też całość obrad. Można go więc uznać za osobę stosunkowo dobrze poinformowaną.

Wydawcy sugerują, że „nie jest to historia demaskatorska, nie szuka się w niej taniej sensacji”. Z opinią tą można się zgodzić. Książka o. Wiltgena ma wszelkie cechy dobrej anglosaskiej historiografii – rzetelny opis wydarzeń, pozbawiony nadmiaru komentarzy, może nawet czasami za bardzo suchy. Zbyt mało tłumaczy, nie pozwala śledzić narastania niektórych zjawisk w przededniu Soboru, a także po jego zakończeniu, nie dowiemy się z niej w praktyce nic na temat interpretacji i zastosowania nauczania *Vaticanum II*. Z pewnością za to zdobędziemy informacje na temat tego, o czym dyskutowali biskupi z całego świata, co i dlaczego stanowiło punkty zapalne, wreszcie znajdziemy odniesienia dotyczące wielu na bieżąco relacjonowanych przez światowe media wydarzeń toczących się wówczas w Rzymie.

Wśród zalet *Renu...* trzeba też wymienić bijącą z każdej niemal strony świadomość uniwersalnego wymiaru Soboru. Obszernie omawiana jest obecność katolickich obrządków wschodnich, ich specyfika i odmienności w ramach Kościoła. Dzięki temu jednak nie ulega wątpliwo-



ści, że stanowią one integralny element Kościoła katolickiego (dosłownie przecież „powszechnego”).

Warto jeszcze wspomnieć, że Wiltgen rzetelnie pokazuje kształtowanie się nowej filozofii, „nowego stylu” *Vaticanum II*. Styl ten, jak to ujął Jan Paweł II, miał charakter „ekumeniczny, otwarty na dialog”, „nie był stylem defensywnym” (*Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 126). Odwołując się do tego, co wspólne, nie podkreślając podziałów, lecz przy tym nie zatracając więzi z tradycją i z autentycznym depozytem wiary, miał umożliwić Kościołowi dalszy ekspansywny rozwój.

Jednak wizja Soboru prezentowana przez autora książki znacznie różni się od dotychczas znanych nam ujęć, gdyż w mniejszym stopniu tłumaczy doktrynę soborową, a przede wszystkim odsłania, by tak rzec, „mechanikę” obrad soborowego zgromadzenia. Dowiedzieć się możemy, jak powstawały projekty poszczególnych tekstów, jakie wnoszono do nich poprawki, kto i dlaczego był promotorem poszczególnych ich wersji, jak tworzyły się i jak funkcjonowały zorganizowane grupy nacisku, jakie zagadnienia ogniskowały uwagę dyskutantów, jak były podejmowane decyzje, ale też jak ostateczne postanowienia były opóźniane i blokowane...

Na pierwszy rzut oka Wiltgen, przynajmniej w pewnych aspektach, potwierdza „czarną” wizję Soboru, której hołdują niektórzy tradycjonałiści. Oto potwierdza istnienie zorganizowanego lobby „reformatorskiego” – tzw. aliansu europejskiego (potem nazywanego także „światowym”), który składał się przede wszystkim z biskupów niemieckich, austriackich, skandynawskich, francuskich, belgijskich i holenderskich. Takie osoby jak kard. Julius Doepfner z Monachium, kard. Julius Frings z Kolonii, kard. Franz Koenig z Wiednia czy Holender kard. Bernard Alfrink, francuski kard. Achille Liénart czy wreszcie Belg kard. Leo Suenens – rzeczywiście znaczące dla przebiegu obrad Soboru – pojawiają się właśnie w tym kontekście.

Jednocześnie jednak opis Wiltgena nie pasuje do uproszczonego schematu „liberalnego” spisku. Amerykański werbista ani bowiem nie bagatelizuje, ani też nie demonizuje znaczenia tej grupy nacisku. Przyznaje, że „przymierze europejskie” odnosiło spektakularne sukcesy (np. odrzucenie schematów przygotowanych uprzednio przez Kurie Rzymską, przyjęcie dokumentów poświęconych ekumenizmowi, całkowita zmiana kształtu Konstytucji dogmatycznej o Kościele). Ale równocześnie odnosiło ono także porażki (jak nadanie przez papieża Najświętszej Maryi Pannie tytułu Matki Kościoła, przeforsowanie obszernej wersji dokumentu o odnowie życia zakonnego itd.). Wprawdzie więc „Ren” (nawiązanie do stano-



wiska „reformistycznych” biskupów niemieckich) dominował w Rzymie, ale nie miał wcale pełnej kontroli nad przebiegiem Soboru.

Wiltgen nie na darmo szczegółowo opisuje działania innych grup nacisku. Opisane zostaje „konserwatywne” lobby zorganizowane w tak zwane Międzynarodowe Ugrupowanie Ojców (z bp. Carlim, brazylijskim abp. Sigaud oraz późniejszym schizmatykiem bp. Marcelem Lèfebvre), a także środowisko związane z największymi zakonami, które wpłynęło na zorganizowanie się Sekretariatu Biskupów. Obie te grupy wywarły znaczący wpływ na przebieg Soboru, choć prawdopodobnie działały one głównie w reakcji na nacisk największego lobby biskupów zachodnioeuropejskich.

Czy wobec tych *lobbies* Wiltgen zachowuje pełną bezstronność? Mimo jego starań o obiektywizację języka tekstu wydaje się, że autor odczuwa, jeśli nie sympatię, to przynajmniej zrozumienie dla stanowiska przeciwników „aliansu europejskiego”. Stara się tłumaczyć ich postawę i za niesprawiedliwą uznaje krytykę tej grupy jako ograniczonych „wsteczników”. Z drugiej jednak strony jest daleki od potępiania „liberałów”. Starannie unika ich otwartej krytyki, jak najdalszy jest od negocjowania ich dobrej woli. Jednak przede wszystkim polemizuje z rozpowszechnianą po Soborze wersją istnienia zorganizowanej „konserwatywnej” siły, opartej na Kurii Rzymskiej. To raczej reformatorzy okazali się, zdaniem autora, lepiej zorganizowani i przygotowani do forsowania swego stanowiska.

W świetle opisu Wiltgena polski episkopat jawi się jako solidarna grupa, w znacznej mierze niezależna od zarysowanych wyżej podziałów. Wiemy o aktywnej działalności bp. Wojtyły przy przygotowaniu forsowanej przez środowiska nastawione proreformatorsko Deklaracji o wolności religijnej (por. G. Weigel, *Świadek nadziei*, Warszawa 2001, s. 215 i n.). Z drugiej zaś strony kard. Wyszyński wraz z całym polskim episkopatem wystąpił z prośbą do Pawła VI o nadanie Najświętszej Maryi Pannie tytułu Matki Kościoła, co zostało natychmiast poparte przez środowisko abp. Sigauda.

Niestety, ojciec Wiltgen zbliża się – zwłaszcza poprzez używaną przezeń terminologię – do analizy *Vaticanum II* głównie w kategoriach politycznych. Stanowi to moim zdaniem największą słabość tej książki. „Przymierze europejskie” stale nazywane jest przezeń „liberałami”, a Międzynarodowe Ugrupowanie Ojców, a także niektórzy reprezentanci Kurii Rzymskiej – „konserwatystami”. Z jednej strony jest to zrozumiałe. Terminologia polityczna była powszechnie używana przez prasę, ułatwiała



jasne dla niezorientowanego w zawiłościach teologii czytelnika klasyfikowanie soborowych grup nacisku. Zdążyła się też utrwalić w świadomości opinii publicznej. Z drugiej jednak strony język ten niesie ze sobą znaczne niebezpieczeństwo.

Trzeba się bowiem zgodzić z opinią kard. Ratzingera: „Soborowe dyskusje przedstawiano według partyjnego schematu nowoczesnego parlamentarizmu. Kto w taki sposób był informowany, zaraz widział siebie jako zwolennika jakiejś partii” (*Moje życie*, Częstochowa 1998, s. 114). Także sam Jan Paweł II protestował przeciwko stosowaniu wobec Soboru kategorii „politycznych, a nie religijnych” (*Przekroczyć próg nadziei*, s. 126). W tym kontekście przywołajmy także trafną uwagę Dietricha von Hildebranda: „Terminy te [postępowy i konserwatywny – przyp. P.S.], które z powodzeniem i w sposób naturalny można stosować do wielu dziedzin, mogą być skrajnie mylące w odniesieniu do Kościoła” (*Koń trojański w mieście Boga*, Warszawa 2000, s. 16). Może to być mylące dla czytelnika właśnie dlatego, że na Soborze nie toczyły się dyskusje polityczne i ogromna większość ich uczestników rozumiała swe stanowiska w kategoriach ściśle religijnych.

Bez uwzględnienia tych wątpliwości lektura pracy Wiltgena może wypaczyć obraz Soboru. Nie można mówić – podobnie jak zresztą o wszystkich wydarzeniach z dziejów Kościoła – wyłącznie o ludzkiej stronie podejmowania decyzji. Historyk wierzący powinien pamiętać o zarazem boskim i ludzkim charakterze Kościoła, czemu polityzowanie jego funkcjonowania nie sprzyja. Natomiast badacz niewierzący powinien przynajmniej przyjąć do wiadomości, że przekonanie, iż nie da się Kościoła sprowadzić do wymiaru wyłącznie doczesnego, właściwe jest znakomitej większości wierzących.

Mimo stosowania tej wątpliwej frazeologii książka Wiltgena świetnie pokazuje także głębszy wymiar Soboru i Kościoła. W tym kontekście bardzo ciekawa jest uwaga autora na temat głosowania nad budzącą wiele kontrowersji Deklaracją o wolności religijnej:

Po głosowaniu byli oni gotowi [mowa o Ojcach głosujących przeciw deklaracji – przyp. P.S.] zaakceptować promulgowany dokument. Generalnie była to postawa charakterystyczna dla wszystkich Ojców Soboru – bez względu na to, do jakiego obozu należeli, każdy z nich był przekonany, że jego zdanie na dyskutowany temat (które miało przynieść błogosławieństwo Kościołowi i całemu rodzajowi ludzkiemu) jest jedynie słuszne. Lecz ci sami ludzie, wykształceni w prawie kościelnym, jednocześnie zdawali sobie sprawę z faktu, że obie różniące się strony nie mogą mieć racji. I ostatecznie podążali za punktem widzenia większości, gdy okazywało się, że Ojciec Święty ogłasza przegłosowany dokument jako powszechną doktrynę opracowaną przez Sobór Watykański II (s. 325-326).



Mechanika ucierania się decyzji soborowych, opisywana tak dokładnie przez autora, może przyprawić czytelnika o zawrót głowy. Kruczki biurokratyczne, blokowanie przepływu informacji, wzajemne utrudnianie dostępu do papieża, rozmaite intrygi i naciski – świadczyły o rozognieniu, można nawet niekiedy powiedzieć: o gorszącym roznamietaniu sporów. Ale przy tym, jak podkreśla Wiltgen, decyzje były podejmowane niemal jednomyślnie. Spory bowiem toczyły się do momentu wypracowania doktryny, którą mogłaby przyjąć zdecydowana większość Ojców, reszta zaś rezygnowała ze swego stanowiska w trosce o dobro Kościoła. Nie da się tego fenomenu wytłumaczyć, jeśliby traktować to zgromadzenie w kategoriach czysto politycznych. Katolik może go interpretować jedynie jako działanie Ducha Świętego.

Wiltgen wielokrotnie przywołuje postaci wybitnych teologów soborowych – Karla Rahnera SJ, ks. Hansa Künga, Edwarda Schillebeeckxa OP, Yves’a Congara OP czy ks. Josepha Ratzingera... Dzięki temu możemy lepiej ocenić ich rolę w przygotowaniu dokumentów. W pewnym sensie paradoksalna jest obserwacja, jak rozmaicie potoczyły się losy tych „rycerzy soborowego otwarcia” – Congar i Ratzinger zostali przecież kardynałami, zaś dzieła Schillebeeckxa i Künga stały się przedmiotem krytyki Kongregacji Nauki Wiary.

Jedną z największych zalet książki jest bardzo ciekawy portret Pawła VI – „papieża Soboru”. Pod piórem ojca Wiltgena jawi się on jako prawdziwy arbiter, tonujący najbardziej zajadłe spory. Z jednej strony posunięcia reformatorskie były przezeń zdecydowanie promowane, z drugiej – potrafił się przychylić do argumentacji przeciwników „aliansu europejskiego”, gdy uznawał, że postulaty tego środowiska mogą zagrozić Kościołowi. Widać też, jak wiele cierpienia sprawiały papieżowi walki między Ojcami soborowymi (Wiltgen wspomina o łzach w oczach Pawła VI, gdy okazało się, że najbardziej radykalni zwolennicy kolegiałości biskupów i ograniczenia władzy papieskiej chcieli instrumentalnie posłużyć się niejasnościami Konstytucji dogmatycznej o Kościele).

Cytowany już kard. Ratzinger pisze w jednej ze swych książek o „nadmiernej pozytywnej interpretacji agnostycznego i ateistycznego świata” (*Raport o stanie wiary*, Kraków-Warszawa 1986, s. 31), jaką dało się zaobserwować w okresie Soboru. Książka Wiltgena zdaje się dostarczać argumentów za taką tezę. Nie dotyczy to samych dokumentów soborowych, ale opisywanych przez werbistę tendencji, które uwidoczniły się na Soborze, a swoje apogeum osiągnęły w następnych latach. Ów „nadmierne optymizm” dawał się zauważyć na przykład w propozycjach dia-



logu z marksizmem. Tego rodzaju propozycje w najlepszym razie można tłumaczyć właśnie nieuzasadnionym optymizmem niektórych (na szczęście niezbyt jeszcze licznych) biskupów, zważywszy na to, że w tym samym czasie w krajach komunistycznych chrześcijanie byli prześladowani. Nadmierne zaufanie do zeświecczonego świata objawiało się też w krytyce przez niektórych biskupów zakonów kontemplacyjnych jako duszpastersko nieproduktywnych (*sic!*), co przypomina argumentację skrajnych zwolenników sekularyzacji. Często więc, choć nie zawsze, postulowane przez Jana XXIII *aggiornamento* było opacznie rozumiane jako tendencja do rozmywania dotychczasowych zasad wiary.

Dość charakterystyczne było w tej mierze naiwne, jak można stwierdzić z perspektywy lat, nastawienie proekumeniczne części Ojców soborowych, którzy na przykład tłumaczyli swój sprzeciw wobec nadania Maryi tytułu Matki Kościoła tym, że utrudni to dialog z protestantami. Traktowanie jednego z zasadniczych elementów własnej wiary – kultu Matki Bożej – przede wszystkim jako przeszkody w dialogu z innymi wyznaniaми i religiami jest, moim zdaniem, związane z istnieniem – odnotowywanych przez o. Wiltgena – nadmiernie optymistycznych wizji dialogu ekumenicznego, mającego jakoby w ciągu kilku lat doprowadzić do zniwelowania różnic, które narastały przez stulecia i dotyczą nieraz zasadniczych zagadnień wiary. Naprawdę to dopiero obecny pontyfikat daje właściwą perspektywę spojrzenia na doświadczenie ekumenizmu. Teraz dopiero widać, jak daleka jest jeszcze droga ku jedności Kościoła, mimo że czyni się w tej mierze o wiele więcej niż w latach *Vaticanum II*.

Sobór Watykański II, co jasno ukazuje książka o. Wiltgena, był pierwszym soborem w znacznym stopniu otwartym dla prasy i mass mediów. Informacje o nim na bieżąco docierały do światowej opinii publicznej. Rola prasy zresztą jawi się według mnie jako bardzo dwuznaczna. Środki masowego przekazu przyczyniały się do sprowadzania Soboru do roli „parlamentu biskupów”. Nie rozumiały specyfiki Kościoła i subtelności niektórych zagadnień religijnych. Z drugiej jednak strony, stanowiły stały punkt odniesienia dla niektórych Ojców soborowych, którzy swe stanowisko teologiczne kształtowali tak, by uniknąć kompromitacji na łamach światowych mediów. To media podsuwały niektóre problemy. Stanowiły więc stałe narzędzie nacisku świata na obrady Soboru. Atmosfera rewolucji seksualnej, sukcesy komunizmu, nacisk na tzw. demokratyzację Kościoła, traktowanie wolności jako wartości absolutnej, permissywizm – wszystkie te zjawiska w jakimś przynajmniej stopniu odciskały się na świadomości uczestników Soboru. Z pewnością też media



przyczyniały się do podgrzewania atmosfery dyskusji. Ojcowie soborowi nie zawsze bowiem potrafili sobie radzić ze specyfiką współczesnych środków masowego przekazu. Wystarczy wspomnieć, że Sobór nie miał jednego oficjalnego centrum informacyjnego, w związku z czym przekaz informacji odbywał się dzięki samodzielnym inicjatywom Ojców czy obserwatorów obrad. Trzeba jednak przyznać, że to nie kontakty z mediami decydowały o przebiegu obrad ani też nie wpłynęły one w decydujący sposób na sformułowania tekstów dokumentów.

Podsumowując: książka amerykańskiego werbisty nie jest pozycją łatwą w lekturze i pozbawioną słabości (wystarczy odnotować, że na jej kartach nie zostaje w ogóle wspomniana postać kard. Wojtyły). Pozwala jednak głębiej wniknąć w soborową rzeczywistość. Odziera ją z przesłodzonych wyobrażeń, ale też prowadzi do lepszego uświadomienia wielkości dzieła *Vaticanum II*, które opatrnościowo uniknęło pułapek zastawianych przez ludzką słabość, tak często pokazywaną przez autora *Renu...* Praca o. Wiltgena została nazwana przez „L'Osservatore Romano” „popularną historią *Vaticanum II*”. Można ją także uznać za szczegółowy reportaż z obrad Soboru, reportaż – dodajmy – dość rzetelny. Jednak do wyczerpania tematu potrzeba wielu następnych publikacji. Wydaje się, że minęło już wystarczająco dużo czasu od opisywanych w książce amerykańskiego werbisty wydarzeń, by potraktować tę pozycję głębiej niż tylko jako asumpt do wzajemnych oskarżeń poszczególnych środowisk i roztrząsania nieaktualnych już w znacznej mierze podziałów personalnych. Paweł Popiel, wybitny polski myśliciel drugiej połowy XIX wieku, napisał na temat I Soboru Watykańskiego: „Jest niespożyta i wyłączną własnością Kościoła katolickiego, że walka i rozbrat trwają tylko dopóty, dopóki ostateczne orzeczenie z natchnieniem Ducha Świętego nie nastąpi; wówczas każdy wierny od swojego pojedynczego odstępuje przekonania, a z wiarą, miłością i spokojem poddaje się ogólnemu” (*Choroba wieku*, Kraków 2001 s. 40). Słowa te w pełni dadzą się zastosować do opisu kolejnego Soboru, opisu, jaki wyszedł spod pióra amerykańskiego zakonnika. Jego książka może się stać dla wielu osób okazją do tego, o co apeluje wspominany już wielokrotnie kard. Ratzinger – właściwego odkrycia tekstów Soboru i lepszego poznania jego dziedzictwa.

PAWEŁ SKIBIŃSKI, ur. 1973, dr historii, adiunkt w Instytucie Historii UW.



Ignacy Nasalski

Dialog w imię przyszłości, czyli dokąd zmierza Europa

Bassam Tibi,
Europa ohne Identität,

Monachium 2001

Europa bez tożsamości to książka osobista, w której Bassam Tibi, Syryjczyk z pochodzenia i niemiecki uczony z wyboru, podejmuje problem tożsamości i przyszłości Europy. Jako zamieszkały od lat w Tybindze Arab i muzułmanin, czuje się Tibi w sposób szczególny powołany do mediacji między światem islamu a Zachodem. I to nie tylko dlatego, że przynależy jednocześnie do dwóch wielkich cywilizacji, ale przede wszystkim dlatego, że z obu tych cywilizacji stara się czerpać to, co w nich najlepsze: z Zachodu krytyczne i racjonalne podejście do rzeczywistości, z kultury arabskiej i islamu duchową wrażliwość i tolerancję.

Książka Tibiego nie jest łatwa w odbiorze, gdyż wpisuje się w szerszą debatę wokół problemów imigracji, jaka toczy się od lat na Zachodzie. Wymaga od czytelnika znajomości specyficznej sytuacji społeczno-kulturowej, przede wszystkim w Niemczech. Temat może być obcy zwłaszcza dla czytelnika polskiego. W czasie bowiem kiedy w zachodniej Europie gorąco dyskutuje się nad prawnymi rozwiązaniami i moralnymi problemami wynikającymi z imigracji, umiejscowieni na obrzeżach Unii Europejskiej Polacy pozostają często nieświadomi politycznych i kulturowych przemian w europejskim tyglu.

Centralnym problemem Europy staje się wzrastająca liczba imigrantów, zwłaszcza wyznawców islamu. W szerszym wymiarze jest to problem „Innego” i granic tolerancji. Ta sytuacja zmusza, zdaniem Tibiego, do namysłu, gdzie szukać rozwiązań dla przyszłości. Autor książki pyta, jaką drogę winni obrać politycy i intelektualiści, by uniknąć pułapki zastawionej przez dwie dominujące skrajności: agresywną ksenofobię i permissywną tolerancję bez granic, która prowadzi do samozaprzeczenia i tym samym do autodestrukcji.

Punktem wyjścia dla rozważań Tibiego jest teza o wielopłaszczyznowym kryzysie, jaki dotyka obecnie Europę: kryzysie tożsamości, kryzy-



się wartości i kryzysie wizji politycznych. Europa, która przez stulecia patrzyła na inne kontynenty z poczuciem wyższości, decydowała o losach świata, motywowana obowiązkiem cywilizacyjnej misji narzucała standardy, dziś z trudem odnajduje swoje miejsce w globalnym układzie kulturowo-politycznym. Kryzys tożsamości i niemożność zdefiniowania własnej roli są potęgowane przez napływ legalnych i nielegalnych imigrantów, którzy zmuszają do przewartościowania obowiązujących dotąd zasad rządzących życiem społeczno-politycznym. Najbardziej dobitnym przejawem tego kryzysu jest oscylacja między skrajnym permissywnizmem i relatywizmem, który neguje istnienie jakichkolwiek różnic, a etnicznym szowinizmem, który przejawia różnice i prowadzi do rugowania imigrantów na margines europejskiej społeczności. Tymczasem jedynym sensownym rozwiązaniem jest dialog, który opierałby się na bazie wspólnie wyznawanych wartości i uwzględniałby zarówno podobieństwa, jak i różnice międzykulturowe.

Jeśli Europa chce przetrwać, musi się odnowić, ale musi też odwołać się do swych tradycyjnych wartości. Musi wykształcić nową świadomość, która ani nie będzie negować odmienności w imię poprawnej politycznie tolerancji, ani nie będzie dążyć do usunięcia Innego w imię atawistycznych instynktów terytorialnych. Pierwsza postawa prowadzi do utopii „Europy bez granic”, druga – do Europy gęty i przemocy, w ten sposób *a priori* uniemożliwiając dialog. Ta druga postawa jest łatwa do określenia i większość tak badaczy, jak i zwykłych ludzi skłonna jest kwalifikować ją negatywnie. Dlatego, choć jej przejawy zdają się z roku na rok narastać (czego przykładem Niemcy, Austria, Francja czy Włochy), pozostaje wciąż marginesem europejskiej polityki. Kojarzy się ją z negatywnymi doświadczeniami historycznymi, a tym samym łatwo poddać ją krytyce.

Mniej oczywista jest ocena tej pierwszej postawy, która dominuje w polityce zachodnioeuropejskiej. W imię tolerancji usuwa ona pojęcie Innego ze słownika i z obszaru wyobraźniowego. To postawa rzekomej akceptacji wielości kulturowej, w której jednak nie ma już miejsca na istnienie kultur, bo prowadzi w prostej linii do ich atrofii. Wyrażający ją slogan *multi-kulti* jest w istocie przejawem „aksjologicznej samowoli” (*Werte-Bliebigkeit*). Postawa ta mylnie utożsamia pluralizm z relatywizmem. Jest ona niebezpieczna dla przyszłości przede wszystkim z tego powodu, że w imię chlubnych ideałów grozi utratą kontroli nad napływem imigrantów i tym samym nasileniem strukturalnych sprzeczności na rynku pracy. To zaś prowadzi do wytworzenia się „kultury biedy” (*Armutskultur*), któ-



ra będzie wykazywać silny potencjał konfliktowy. Niezintegrowani imigranci powiększają grono trwałych biorców pomocy społecznej i stanowią tym samym nie tylko poważne obciążenie dla budżetu, ale przede wszystkim pożywkę dla fundamentalistycznych ekstremizmów. W skrajnych przypadkach dochodzi wręcz do tego, że radykalni islamiści nie tylko kryją się pod płaszczykiem azylantów politycznych i korzystają z dobrodziejstw pomocy społecznej, ale jeszcze z tej pomocy, a zatem na koszt Europejczyków, finansują swoją terrorystyczną działalność.

Tutaj też należy poszukiwać głównych źródeł niechęci Tibiego do ideologii *multi-kulti*. Jego zdaniem ta europejska odmiana politycznej poprawności jest szczególnie niebezpieczna, gdyż w imię fałszywie pojętej tolerancji prowadzi do pasywnej postawy wobec narastającego islamskiego fundamentalizmu. Tibi podaje liczne przykłady tej szkodliwej bierności służb bezpieczeństwa i polityków. Często nie chcąc ingerować w wewnętrzne sprawy muzułmańskie, dopuszczają oni do terroryzowania pokojowo nastawionych muzułmanów. Tak działo się w Londynie, gdzie fundamentaliści niemalże uniemożliwili pogrzeb zasłużonego syryjskiego poety Nizara al-Qabbaniego, tylko dlatego że sprzeniewierzył się w ich przekonaniu muzułmańskim ideałom. Tak dzieje się także w Niemczech, gdzie władze pozwalają na prześladowania pakistańskich emigrantów z sekty ahmadiyya. Sekta zajmuje się głównie pokojowym misjonarstwem, lecz na skutek swej nieortodoksyjnej postawy pada ofiarą aktów przemocy, przede wszystkim w Pakistanie, skąd jej przedstawiciele muszą emigrować. Jednak także w Niemczech, gdzie szukają schronienia, są prześladowani przez pakistańskich i tureckich ekstremistów.

Dla Tibiego jest rzeczą skandaliczną i symptomatyczną jednocześnie, że niemiecka policja nie przeciwstawia się jawnie działającym organizacjom fundamentalistycznym (trzeba pamiętać, że książka ukazała się przed wydarzeniami z 11 września). Reaguje wprawdzie z całą surowością na ekstremizm prawicowy, ale wobec ekstremistów muzułmańskich, którzy są – co Tibi szczególnie akcentuje – równie niebezpieczni jak neonaziści, jest wyrozumiała i tolerancyjna.

Nie może więc dziwić, że dla syryjskiego naukowca ideologia *multi-kulti* jest równie groźna jak rasizm. Tak jak filosemityzm jest odwrotną stroną antysemityzmu, tak ksenofilia jest odwróconą ksenofobią. Obie stanowią ekstremalne formy reagowania na rzeczywistość i obie się z tą rzeczywistością nie liczą. Są w tym sensie całkowicie egoistyczne, bo ukierunkowane na zaspokajanie własnych potrzeb, a odmiennność zostaje tu całkowicie zinstrumentalizowana. Autor *Europy bez tożsamości* nie



waha się nazwać takiej postawy „kulturowym imperializmem”. Jest on swoistą odmianą „euro-arogancji”, czyli, jak to Tibi we właściwy sobie lapidarny sposób ujmuje, „euro-rasizmu”.

Aby nasz kontynent mógł odzyskać swą kulturotwórczą rolę, potrzeba przede wszystkim odromantycznienia wizji starej dobrej Europy jako centrum świata. Celem musi być zintegrowanie wartości tradycyjnych z nowymi, które wykształcają się na bazie kontaktów międzykulturowych. Ale integracja ta musi się dokonać w oparciu o zasady pluralizmu i tolerancji, a to oznacza także ograniczenie europejskiego narcyzmu. Europa będzie w stanie zachować swoją tożsamość tylko wówczas, kiedy „nowi Europejczycy”, czyli imigranci, zostaną kulturowo włączeni w cywilizacyjny projekt Europy.

Rozwiązaniem jest zatem droga środka. Wzór dla Tibiego stanowi tu Ameryka: jako demokracja oraz jako kraj osiedleńczy. Czerpać z wzorów amerykańskich to przede wszystkim stosować taką samą politykę migracyjną jak USA. Europejska polityka migracyjna powinna stać się zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym bardziej restryktywna; innymi słowy, nie tylko liczba imigrantów powinna być dostosowana do potrzeb rynku pracy – przede wszystkim trzeba uwzględniać zawodowe kwalifikacje i sytuację zdrowotną ludności napływowej.

Ponadto jako wzór do naśladowania stawia Tibi wprowadzony za kadencji Billa Clintona tzw. *welfare bill*, czyli ustawę ograniczającą prawo do pomocy społecznej na całe życie. Pomoc społeczna powinna stać się „drugą szansą”, a nie programem i sposobem na życie. A problem jest poważny i nagły, bo w samych tylko Niemczech liczba obcokrajowców żyjących z zasiłku wzrosła w ciągu ostatnich 30 lat z niecałego półtora procenta do ponad 20 procent. Naśladowanie rozwiązań amerykańskich nie jest, zdaniem Tibiego, posunięciem cynicznym czy niehumanitarnym, bo wyłączeni z jej działania są najbardziej potrzebujący i poszkodowani przez los. Prowadzi ona natomiast do eliminacji jednostek uchylających się od pracy. Wypracowana na tej podstawie nowa etyka pracy objęłaby także imigrantów, zwłaszcza tych, dla których imigracja jest sposobem na życie z zasiłku społecznego. Nie tylko zmusiłoby to ich do podejmowania pracy, ale przede wszystkim pomogło zintegrować się z miejscową ludnością. Niosłoby także nadzieję na wykształcenie się postawy zbliżonej do amerykańskiego patriotyzmu, gdzie wieloetniczność nie przeszkadza w „byciu Amerykaninem” i utożsamianiu się z narodem jako całością.



Proponowane rozwiązania wymagają istnienia „kultury przewodniej” (*Leitkultur*), która opierałaby się na konsensie co do obowiązujących podstawowych norm i wartości i byłaby właśnie przeciwieństwem „ak-sjologicznej dowolności”. Uznanie „kultury przewodniej” nie jest uznaniem jakiejś jednej partykularnej kultury za lepszą, lecz odwołaniem się do europejskiej tradycji sięgającej czasów Rewolucji Francuskiej. Jest to jednocześnie uznanie pewnych podstawowych reguł gry, norm i wartości, na bazie których dokonują się procesy cywilizacyjne. W ogólnym rozrachunku każdy kraj europejski powinien uznać swoją kulturę za „kulturę przewodnią”, gdyż w kulturowym spektrum musi istnieć jakiś punkt odniesienia. Niemcy powinni uznać zatem kulturę niemiecką za „przewodnią”, gdyż ma ona za sobą długą historię przemian, a przede wszystkim bazuje na wartościach, jakie pozostawiło jej w spadku Oświecenie. Nie chodzi przy tym, zapewnia Tibi, o gloryfikowanie kultury niemieckiej, której wkład w dziedzictwo europejskie jest nie do przecenienia, lecz o rzetelne uznanie jej osiągnięć i zasług w kształtowaniu demokracji.

Z rozważań tych wynika, że Tibi odwołuje się do normatywnego ujęcia kultury, które jest nie do zaakceptowania dla wielu zachodnich intelektualistów. I to nie tylko dlatego, że „kultura przewodnia” musi się opierać na założeniu, iż ludzie różnych ras i wyznań będą wspólnie podzielać pewien minimalny kodeks wartości świeckich; a przecież sugerowanie, że społeczności religijne mogą akceptować wartości świeckie, zdaje się utopią. Tibi ustawia się jednak przede wszystkim w opozycji do późnej tradycji postmodernistycznej, która neguje możliwość wyznaczania ostrych cięć i ustalania hierarchii, odrzuca prymat rozumu porządkującego, wątpi w możliwość postępu i humanizowania.

Wszystko, czego potrzeba Europie, to, zdaniem Tibiego, normalność i ta dawka pragmatycznego podejścia do rzeczywistości, jaka cechuje Amerykanów. Wyjściem jest umiarkowanie i racjonalny konsens wypracowany w oparciu o szeroko zakrojony dialog. Normalność zaś (pojęcie, którego ideologia *multi-kulti* nie chce akceptować, gdyż niesie ono konieczność hierarchizowania) to poczucie własnej wartości i świadomość własnej roli cywilizacyjnej. Oznacza ona obronę tych wartości i osiągnięć, które składają się na obecny stan demokracji liberalnej.

Lecz wypracowanie rozwiązań prawnych to jeszcze nie wszystko. Na początek Europejczycy i prawdziwi muzułmanie – tacy, którzy wykazują szacunek dla drugiego człowieka i dla pokoju – powinni zjednoczyć się dla realizacji wspólnego celu, jakim jest zwalczanie terroryzmu



i fundamentalizmu. Taki alians ma być podstawą dla przyszłej koegzystencji, w której wizja wroga przestanie być dominująca. Niewątpliwą zasługą Tibiego jest wskazanie na konieczność odróżniania islamu i islamskiego fundamentalizmu, czego brak zarówno w świadomości powszechnej, jak i wśród polityków europejskich. Jest to konieczność, bez której nie może być mowy o racjonalnej polityce wobec świata islamu. W opinii Tibiego fundamentalizm nie ma wiele wspólnego z religią pokoju i tolerancji, jaką jest islam. To nowa, orientalna forma neoabsolutyzmu i totalitaryzmu, z którą państwa europejskie nie potrafią walczyć w sposób rozsądny i stanowczy. Tak jak niegdyś bagatelizowano nazizm i wierzono, że może się on zdemokratyzować, tak i teraz reakcją na fundamentalizm jest naiwna wiara, że rzeczywiste niebezpieczeństwo leży poza granicami Europy.

Alternatywą dla ruchów fundamentalistycznych, dla których pożywkę stanowią sfrustrowani i odrzuceni imigranci, jest, skierowana głównie do muzułmanów w Europie, koncepcja „euro-islam”. Pod pojęciem tym Tibi rozumie otwarcie się islamu jako religii i systemu kulturowego. Otwarcie to zakłada trzy elementy: rozdział religii i polityki, tolerancję w kwestiach światopoglądowych oraz pluralizm. Aby jednak mogło dojść do rozwinięcia się idei euro-islam, muszą zostać spełnione dwa warunki: Europejczycy muszą wyzbyć się poczucia wyższości i odrzucić politykę etnicznej ekskluzywności, tylko bowiem modyfikacja polityki integracyjnej może doprowadzić do tego, żeby imigranci mogli zacząć się identyfikować z kulturą europejską. Pokojowo nastawieni muzułmanie z kolei muszą wyrzec się monopolu na prawdę, a tym samym odrzucić fundamentalizm i aktywnie wspierać demokratyczne zasady współżycia społecznego. Tym samym staje się jasne, że obie strony muszą intensywnie działać na rzecz nowej Europy i że bez szeroko zakrojonego dialogu międzykulturowego pokojowa przyszłość stoi pod znakiem zapytania.

Pomimo teoretycznego uroku propozycja ta trafia jednak na opór obu zainteresowanych stron. Większość muzułmanów nie jest skłonna jej akceptować, gdyż Tibi, nieustannie przypominający o swojej przynależności do islamu, przez wielu współwyznawców postrzegany jest jako odstępca. Razi ich jego mentorski ton, razi ich także fakt, że idea euro-islam jest sztucznie dopasowana do zachodnich standardów, które nie są bynajmniej powszechnie akceptowane. Euro-islam pozostaje więc utopią, która narodziła się i egzystuje póki co tylko w głowie Tibiego.

Także w środowisku intelektualistów niemieckich nie cieszy się Tibi zbyt wielką popularnością. Jego propozycje są negatywnie odbierane



zwłaszcza przez orientalistów, i to nie dlatego, jak sugeruje w przedmowie do wydanego w Polsce *Fundamentalizmu religijnego* Janusz Daneccki (s. 8), że „wiąże on islam z socjologią i politologią”. Na Tibiego patrzy się z przymrużeniem oka, gdyż razi efektywność jego haseł, przejaśkrawianie rzeczywistości na potrzeby stawianych tez, snucie utopijnych wizji i ferowanie jednoznacznych wyroków. Jest Tibi postrzegany jako żądny poklasku efekciarz, który nieustannie powołuje się w przypisach na samego siebie, wylicza projekty, w jakich uczestniczył, powołuje się na autorytety, które go doceniły, cytuje pochwały prasowe itd. Także *Europa bez tożsamości* wystawia czytelnika pod tym względem na ciężką próbę. W swych koncepcjach Tibi powołuje się przy tym na „największego teoretyka cywilizacji XX wieku”, czyli Norberta Eliasa, którego wizja cywilizacyjnej ewolucji została dziś podważona jako nazbyt woluntarystyczna i europocentryczna. Także tezy Tibiego uznawane są za zbyt arbitralne, zbyt łatwo dokonuje się tu polaryzowania stanowisk, zbyt daleko sięgają myślowe ekstrapolacje. Uczony z Tybingi wykazuje tendencję do ujmowania rzeczywistości hasłowo, zastępowania głębszych analiz etykietkami w rodzaju „euro-islam”, „Mc-kultury”, „euro-arogancji”, „euro-rasizmu” itp. I to jest głównym powodem odrzucania Tibiego przez niemiecką orientalistykę, a nie, jak on sam wielokrotnie twierdzi, niewygodny rzekomo fakt, że jest on jednocześnie muzułmaninem i Arabem. Niemalby udział w recepcji książek Tibiego ma także to, że od początku lat 90. stał się on aktywnym publicystą, a jego książki, często raczej popularyzatorskie niż naukowe, zaczęły być traktowane jako swoiste programy polityczne.

A jednak pomimo mankamentów *Europa bez tożsamości* warta jest głębszej refleksji. Jest jedną z niewielu praktycznych propozycji, które przeciwstawiają się ogólnie panującym trendom i otwarcie wykazują konieczność niepopularnych, odgórnych regulacji polityki migracyjnej. Propozycja to tym cenniejsza, że stawia na dialog na przekór wszelkim niepowodzeniom. Jest cenna jednak przede wszystkim dlatego, że przypomina Europejczykom o ich wielowiekowym dziedzictwie, wciąż żywym i aktualnym, od którego nazbyt łatwo odwracają się w imię wielokulturowej różnorodności, a do którego powrócić będą musieli, jeśli chcą zachować swą europejską tożsamość.

IGNACY NASALSKI, ur. 1970, absolwent nauk politycznych i arabistyki UJ, asystent w Zakładzie Arabistyki Instytutu Filologii Orientalnej UJ.



Z Patrickiem Hartem
rozmawia
Krzysztof Bielański

Zwyczajny święty

Przed Konferencją
Mertonowską
(Lublin, 24-27 października 2002)

KRZYSZTOF BIELAWSKI: *Wydawca pisma, które zamieści ten wywiad, być może napisze w tytule wielkimi literami „THOMAS MERTON” i małymi – „Patrick Hart”. Symbolizowałoby to poniekąd całe życie Brata, które wydaje się żyć w cieniu, poświęconym innej osobie. Czy to osobisty wybór?*

PATRICK HART: Tak, lubię być w cieniu. Czuję, że przyczyniam się do czegoś ważnego, pomagając poznawać Mertona i jego przesłanie. Jeśli mogę mieć swój udział w tym, że jego mądrość trafia do ludzi na całym świecie, bardzo mnie to uszczęśliwia.

Można mówić o Mertonie-artyście, proroku, mnichu i na wiele innych sposobów. Czy spoza tej różnorodności wylania się jakieś główne przesłanie?

Widzę w Mertonie bardzo zdolnego artystę, geniusza obdarzonego wieloma talentami i wielką uniwersalną wizją. Mam jednak wrażenie, że największym jego osiągnięciem było to, do czego doszedł w późniejszym wieku, po różnych zmaganiach życiowych, stając się po prostu rozumiejącym, pełnym miłości i empatii chrześcijańskim mnichem.

Wiąże się to chyba z jego odkrywaniem wolności. Jak pojmował wolność wewnątrz Reguły?

Merton wierzył w osobę – co nie znaczy, że był przeciwko instytucji. Na pierwszym miejscu stawiał jednak człowieka i jego sumienie. Jak mawiał kardynał Newman, sumienie jest papieżem duszy. Wolny człowiek z jasnym sumieniem może czerpać naukę z życia ascetycznego. Ktoś, kto wstępuje do klasztoru, naprawdę wzrasta w wolności, ucząc



się tego przez lata różnych doświadczeń i walki. Z początku troszczy się o strukturę, zasady itd., ale potem zaczyna sobie zdawać sprawę, że naprawdę liczy się bezpośredni kontakt z Bogiem. Że dzięki wolności można osiągnąć jedność z Bogiem, iść w życiu naprzód i rozwijać się.

Czy w życiu codziennym Mertona dostrzegał Brat jakieś napięcie między monastycznym posłuszeństwem a jego rozumieniem wolności?

Obserwowałem takie napięcie na początku lat sześćdziesiątych. Pisał wtedy o wolności i sprawiedliwości. W pewnym momencie zwierzchnicy poprosili go (a właściwie wydali mu polecenie), by skupił się raczej na życiu kontemplacyjnym, pozostawiając pisanie o wolności i sprawiedliwości biskupom i teologom. Ludzie troszczący się o swoją reputację obawiają się, by nie powiedzieć czegoś niestosownego. Mówił, że teologowie i biskupi siedzą cicho, więc on, jako mnich, czuje się zobowiązany do zabierania głosu. Oczywiście podporządkowanie się nie było dla niego łatwe. Myślę, że wiele wycierpiał. Może powinien był się wtedy przeciwstawić? Tak czy inaczej nie zrobił tego, zachował się zgodnie z regułami. I na dłuższą metę to się opłaciło; sama historia wzięła rewanż. W końcu opublikowano wszystko, co pisał o pokoju. Zatrzymane wcześniej pisma trafiły na II Sobór Watykański. Korzystali z nich biskupi zainteresowani zagadnieniami pokoju i sprawiedliwości, co pomogło sformułować dokument o Kościele w świecie współczesnym, a wreszcie encyklikę *Pacem in terris*. Merton żartował, że skoro jego pismom tak blisko do papieskiej encykliki, to całe szczęście, że Jan XXIII nie musiał przejść przez trapistowską cenzurę. Z pewnością by go powstrzymała. Przypomina mi to bardzo przypadki Karla Rahnera, Henriego de Lubaca czy Jeana Daniélou – wszystkich ich „pomścił” II Sobór Watykański. Kolej na Mertona przyszła nieco później.

Nie wydaje się Bratu, że Merton szukał napięć?

Tak, w jego życiu istniało twórcze napięcie. Był to swoisty paradoks. Wstępując do klasztoru, nie myślał o byciu pisarzem. Kiedy już coś napisał i ludzie zaczęli liczyć się z tym, co miał do powiedzenia, poczuł coś w rodzaju zobowiązania. Mówił często: „Za dużo piszę. Powinienem przestać”, a jednocześnie czuł przymus wychodzenia do ludzi i wypowiedziania się.



Przychodzi mi na myśl słynny cytat ze Znak Jonasza – o podróżowaniu w brzuchu paradoksu jak Jonasz. Słuchałem niedawno wykładu Danny’ego Sullivana na temat szaleństwa, na marginesie rozważań Mertona o Eichmannie. Po wykładzie dyskutowano o normalności i szaleństwie. Jakie jest zdanie Brata: czy Merton był normalny?

Trudno powiedzieć. W tradycji rosyjskiej istnieli jurodowi, którzy robią zwariowane rzeczy, żeby ludzie nie stawiali ich na piedestale. Merton skory był do rozbijania własnego wizerunku. Nie chciał, żeby zamieniono go w ikonę.

Czy w klasztorze, w życiu monastycznym trudno było zachować kontakt z codzienną rzeczywistością „świata”?

Nie było łatwo. Po pierwsze, prócz własnych zainteresowań Merton miał zawsze inne zajęcia. Przez dziesięć lat był mistrzem nowicjatu, przez cztery prefektem studiów. Wykonywał swoje obowiązki, a pisał w przerwach – równocześnie pomagając młodym mnichom się rozwijać. Po drugie, nie miał dostępu do wszystkich informacji, których potrzebował. W klasztorze nie dostaje się codziennej prasy. Musiał polegać na przyjaciółach, którzy przysyłali mu skróty wiadomości. Trudno pisać o wydarzeniach społecznych, nie znając faktów. Merton zaczął więc wycofywać się z komentowania sceny społecznej, czując się niedoinformowany.

We wstępach, jakimi opatruje Brat książki o Mertonie – na przykład biografię pióra Jima Foresta – czytamy, że był po prostu mnichem podporządkowanym rytmowi życia monastycznego. Postrzegając Mertona jako rewolucjonistę, często tracimy chyba z oczu ten aspekt jego życia.

Rzeczywiście, duża część życia upłynęła mu na recytowaniu psalmów lub śpiewaniu. Mnisi spotykali się w chórze siedem razy dziennie. Na kontakty ze światem zewnętrznym i pisanie pozostawało więc Mertonowi bardzo mało czasu. Był jednak świetnie zorganizowany i zdyscyplinowany. Myślał w sposób tak uporządkowany, że znał dokładnie logiczny ciąg wynikania wszystkiego, o czym pisał – czy to było o pokoju i sprawiedliwości, czy o położeniu Czarnych, o kwestiach społecznych lub Indianach. Cecha ta pozostała mu także później, gdy wypowiadał się na temat relacji między Wschodem a Zachodem i dawał wyraz fascy-



nacji sufizmem, a potem buddyzmem. Interesował się tyłoma sprawami! Wystarczy spojrzeć na listę tematów, które poruszał. Nie był w nich specjalistą, lecz potrafił w szczególny sposób w nie wejrzeć.

Porozmawiajmy także o Bracie. Nie mówi do mnie przecież medium Thomasa Mertona, tylko żywy człowiek z własną historią, własnym doświadczeniem monastycznym i powołaniem. Czy mógłby Brat opowiedzieć o swoim spotkaniu z klasztorem, spotkaniu z Mertonem?

Merton wstąpił do klasztoru w 1941 roku, a ja dziesięć lat po nim – w 1951. Były między nami pewne podobieństwa. Obaj mieliśmy po 26 lat. On uczył wcześniej w college’u, ja na Uniwersytecie Notre Dame w Indianie. Interesowało mnie czyste życie monastyczne, nie kapłaństwo. Chciałem być prostym mnichem, bratem – i zostałem nim; nie jestem wyświęcony. Kiedy wstąpiłem do klasztoru, wiadano, że umiem pisać na maszynie i może się przydam. Opat zaangażował mnie jako swego sekretarza. Pełniłem tę funkcję mniej więcej dziesięć lat. Potem wysłano mnie do Rzymu, gdzie spędziłem dwa i pół roku w domu generala zakonu. Planowałem wyjazd do Irlandii, by studiować celtycką tradycję monastyczną, ale nowy opat – Flavian Burns – napisał: „Wracaj latem do domu. Mam dla ciebie zajęcie”. Nie sprecyzował jakie.

Kiedy to było?

W 1966 roku wyjechałem do Rzymu. List od Flaviana dostałem wczesną wiosną 1968. Pisał: „Będziesz mi tu potrzebny”. Nie wiedziałem, co zamierza. Kiedy przyjechałem, powiedział: „Ojciec Ludwik – Thomas Merton – pyta, czy nie zostałeś jego sekretarzem”. Dodał, że ojciec Ludwik ma w planach podróż i będzie potrzebował stałego sekretarza. Podjąłem więc to zadanie. Cieszyłem się, że mogę pomagać Mertonowi. No i z tego, że o to poprosił.

Wchodziło tu w grę posłuszeństwo... czy coś innego?

Posłuszeństwo, tak. Ale liczył się dla mnie fakt, że nie zostałem Mertonowi narzucony. Flavian najwyraźniej wszystko z nim przedyskutował. Merton powiedział: „Brat Patrick wie, jak obchodzić się z rękopisami, i zajmował się w przeszłości cenzurą, więc będzie umiał sobie radzić, jeśli będę w podróży. Może pracować nad rękopisami, układać się z wy-



dawcami itd.” Byłem do tego przygotowany i wszystko szło dobrze. Wkrótce potem Merton zginął. Pomyślałem: „Cóż, to koniec”, ale jak się okazało, to był dopiero początek, bo po jego śmierci ktoś musiał się zająć wszystkimi niedokończonymi i nieopublikowanymi rękopisami. Opat powiedział: „Bądź dalej jego sekretarzem – chociaż już nie żyje”.

Zatem pozostał Brat sekretarzem zmarłego.

To prawda. Merton nie żyje od trzydziestu lat, a ja wciąż jestem jego sekretarzem. Jest w tym coś ironicznego. Ale na dłuższą metę, jak myślę, było to błogosławieństwo, ponieważ mogłem spotkać niezwykle ludzi. Zauważyłem, że wszyscy, którzy go czytają, są osobiście poruszeni jego przesłaniem. Naprawdę widuje się ludzi, których życie odmieniło się dzięki niemu. To ważne wsparcie, kiedy ktoś, kto stara się przez cały czas przybliżać przesłanie Mertona, widzi, że ludzie odpowiadają na nie i żyją Ewangelią.

Ile jest na świecie Towarzystw Mertonowskich?

Nie podam dokładnej liczby, ale wiem przynajmniej o dwudziestu pięciu stowarzyszeniach międzynarodowych. W 1995 roku byłem na inauguracji działalności Towarzystwa w Prades we Francji, gdzie Merton przyszedł na świat. Współorganizowało ją całe miasto, umieszczono tablicę pamiątkową na domu, w którym Merton się urodził. Od wielu lat istnieją kapituły: belgijska, kanadyjska, australijska i nowozelandzka. Stowarzyszenie w Hiszpanii urządza właśnie wielką imprezę. Kapituły istnieją także w Ameryce Łacińskiej i – od niedawna – w Rosji. Ostatnio powstało Towarzystwo Mertonowskie w Krakowie.

Wracając do początków w klasztorze – był Brat oczywiście po lekturze Siedmiopiętrowej góry. Czy to w jej wyniku – jak wielu mnichów in spe – odkrył Brat w sobie powołanie? Po ukazaniu się tej książki „wysypało się” mnóstwo trapistowskich powołań.

Przeczytałem ją w Notre Dame. Wszyscy ją czytali. Panowała „trapistowska gorączka”, rozchodząca się jak wirus. Ludzie jeździli do Gethsemani, garnęli się do pustelni. Rzeczywiście wielu wstąpiło wtedy do klasztoru. Ale ja nie rzuciłem się w to tak od razu. Kiedy w końcu poje-



chałem do klasztoru, spędziłem tam lato jako postulant. Chciałem wy-
badać możliwości. Jesienią zdecydowałem, że zostaję – i przyjęto mnie.
To był 1951 rok. Dokładnie pół wieku. To były dobre lata.

*Jest Brat również redaktorem książek Mertona. Gdyby z jakiegoś powo-
du mógł Brat ocalić tylko jedną z nich, którą wybrałby jako najważniej-
szą?*

Lubię *Zapiski współwinnego widza*. Myślę, że Merton zaczynał się wte-
dy zwracać ku światu, oddalając się od samego siebie z czasów, kiedy
pisał bardzo nieekumeniczną książkę *Znak Jonasza*, w której twardo
odnosił się do innych wyznań, na przykład do Kościoła anglikańskiego,
od którego odszedł. Z biegiem lat zaczął jednak kontaktować się z ludź-
mi z innych tradycji. Dojrzywał i rozwijał w sobie prawdziwy zmysł eku-
miczny. Sądzę, że *Zapiski...*, będące wyborem z dziennika, stanowią
dokument rozwoju i wzrostu Mertona. Czytał teologów protestanckich,
Bonhoeffera, Karla Bartha. Jeden z rozdziałów zatytułował *Sen Bartha*
– chodziło o sen Bartha o Mozarcie. Mozart jawił mu się jako dziecko.
Merton potraktował to dziecko jako Mozarta w każdym z nas; pisał, że
musimy je w sobie zatrzymać, nawet jeśli stajemy się wielkimi teologa-
mi. We wszystkim, co robimy, musi być serce.

Myślę, że Merton stale wzrastał i rozwijał się, co zawdzięczał, być
może, swojemu zmysłowi krytycznemu. Był krytykiem zarówno komu-
nizmu, jak i kapitalizmu. Stał pośrodku, starając się nie pamiętać o wła-
snej drodze. Dostrzegał problemy społeczeństwa konsumpcyjnego: w ka-
pitalizmie ma się dużo pieniędzy i mnóstwo rzeczy, na które można je
wydać, ale czemu to służy? Czy to pomaga w podróży duchowej? Czy
ułatwia rozwój osobowości?

*Niedawno – po dwudziestu pięciu latach oczekiwania – ukazało się sie-
dem tomów dzienników Mertona...*

Trzeba było poczekać z publikacją, aż upłynie dwadzieścia pięć lat od
śmierci autora. Taka była jego ostatnia wola i na to zgodzili się kurato-
rzy (pracownicy Merton Legacy Trust i Merton Center). Dodatkowym
warunkiem było wcześniejsze wydanie oficjalnej biografii.

Czyli książki Michaela Motta.



Tak – i myślę, że dobrze się stało, iż poprzedziła ona ukazanie się dzienników i listów, bo stała się czymś w rodzaju okładki, ujmującej w całość wszystkie karty.

Czyżby wszystko zostało już opublikowane?

Bynajmniej. Pozostały jeszcze zapiski dotyczące formacji monastycznej, notatki do wykładów... W sumie dwanaście tomów. Są też nagrania – około stu taśm magnetofonowych.

Zapewne spotyka się Brat z pytaniami o oficjalną beatyfikację Tomasza Mertona. Osobiście cieszę się, że Merton nie jest wyniesiony na ołtarze, bo dzięki temu pozostaje świętym szczególnym, niepozabawionym swojej zwyczajności.

Nie zabiegamy o beatyfikację. Jak wiadomo, trzeba by wówczas oficjalnie wziąć pod lupę każdą linijkę jego tekstu, a mnie trudno byłoby znieść myśl o konieczności poddania Mertona dochodzeniu, które miałoby zbadać teologiczną poprawność jego pism. Uważam, że jego darem – darem, który trwa – było słowo pisane. To ono dociera do ludzi. Kanonizowany i postawiony na piedestale, stałby się kimś niedostępnym. Tymczasem jego dzienniki ukazują nam człowieka błędzącego, wystawionego na wspólne wszystkim zmagania i problemy, starającego się zrobić jak najlepszy użytek z otrzymanych darów. Oczywiście widać, że zatryumfowała w jego życiu łaska Boża. O ile można o tym wyrokować, z pomocą Pana udało mu się przejść przez wszystko szczęśliwie. Wywodząc się z takiej kultury, z jakiej się wywodził, musiał, wstąpiwszy do klasztoru, zacząć od ogromnego wyrzeczenia, a potem żyć wśród ciągłych zmagających. A walka trwała dwadzieścia siedem lat, o wiele dłużej niż u św. Teresy od Dzieciątka Jezus czy św. Gabrieli. One żyły w klasztorze krótko – pięć czy sześć lat. Do długiego życia w klasztorze potrzeba, jak sądzę, wiele łaski i wierności darom Bożym. Nie przewiduję, by Merton został beatyfikowany za naszego życia. W zakonie nie ma żadnego ruchu na rzecz ustanowienia jego kultu.

Wiele osób odnosi się do niego z prawdziwym nabożeństwem – z wdzięczności...

Ludzie piszą do mnie: „Modliłem się do Mertona i moja modlitwa została wysłuchana”. Któregoś dnia przyszła do mnie pewna pielęgniarka,

która pracowała na nocną zmianę, a jej mąż na dzienną. Byli świeżo po ślubie. Powiedziałem: „Pomódl się, może Merton załatwi ci pracę w dzień”. I rzeczywiście – po paru miesiącach ni z tego, ni z owego zmieniono jej przydział pracy i mogła spędzać noce z mężem. Przypisała to interwencji Mertona.

I to miałby być cud?

Cóż – to byłoby do Mertona podobne. Mała rzecz, lecz znacząca. Coś płynącego z empatii. Merton naprawdę odmienił życie wielu ludziom. Nie wiem, czy te zmiany będą kiedykolwiek uznane za cuda „pierwszej klasy”, nie bardzo się na tym znam. Ale Merton jest świętym przez małe „ś”, w sensie Pawłowym. To mi wystarcza.

PATRICK HART OCSO, od 1951 mnich trapista w klasztorze Gethsemani. Od wiosny 1968 pełnił funkcję osobistego sekretarza Thomasa Mertona. Od jego śmierci nadal zajmuje się współpracą środowisk zainteresowanych pisarstwem i osobowością Mertona.

Thomas Merton w Polsce

Polskie Towarzystwo Mertonowskie, Katedra Relacji Między Rozumem a Wiarą KUL i wydawnictwo Homini zapraszają w dniach 24-27 października 2002 do Lublina na pierwszą w Polsce Konferencję Mertonowską. Odbędzie się ona w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod patronatem JE Abpa Józefa Życińskiego. Celem konferencji jest spotkanie i integracja środowisk oraz osób zainteresowanych Mertonem i jego twórczością: tłumaczy, wydawców, dziennikarzy, pisarzy, artystów oraz czytelników. Wykłady wygłoszą m.in.: o. Jan Bereza, o. Maciej Bielawski, Krzysztof Bielawski, ks. Adam Boniecki, Katarzyna Bruzda, Tomasz Fiałkowski, br. Patrick Hart, o. Wacław Hryniewicz, Elżbieta Kiślak, o. Jan A. Kłoczowski, o. Konrad Małys, o. Stanisław Obirek, o. Basil Pennington, Paul Pearson, s. Theresa Sandok, Zofia Zarębianka, abp Józef Życiński.

Dokładny plan konferencji znajduje się pod adresem:

www.homini.com.pl.

Serdecznie zapraszamy do uczestnictwa. Udział można potwierdzać do 15 września 2002 r. Formularze zgłoszeniowe prosimy wysyłać pod adresem:

Polskie Towarzystwo Mertonowskie,
ul. Paulińska 8/10, 31-065 Kraków;
tel. (+12), 430-74-27;
fax: (+12) 361-37-91;
<http://www.homini.com.pl>;
e-mail: merton2002@wp.pl.

Istnieje możliwość zakwaterowania i wyżywienia.

ANDRZEJ WOJTASIK
(sekretarz konferencji)



Katarzyna Wróblewska

Kwiatki
Adriana House'a

Adrian House,
Święty Franciszek z Asyżu,

przełożyła Bogumiła Nawrot,
Prószyński i S-ka,
Warszawa 2002,
ss. 291

Niewielu świętych miało tak przeogromny i niekwestionowany wpływ na dzieje i kształt duchowy Europy jak św. Franciszek. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś do nas Chrystus przez Ojców, Apostołów, Proroków, Męczenników, Doktorów i Świętych, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez swego seraficznego syna Franciszka, którego ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy” – tak pisał o założycielu swego zakonu Angelo Clarenio, przywódca radykalnego odłamu Braci Mniejszych, w niespełna sto lat po śmierci św. Franciszka. Franciszek zmienił świat – działo się to nieomal na oczach jego współczesnych, a już pierwsze pokolenie jego spadkobierców przypisywało ewangelicznej odnowie, której był niemal wyłącznym autorem, znaczenie dziejowego, czy wręcz kosmicznego przełomu. „Religijny geniusz”, „jeden doskonały chrześcijanin po Chrystusie”, „w nim cywilizacja średniowieczna osiągnęła swój szczyt” – to tylko niektóre określenia, jakimi obdarzali go historycy nowożytni.

Wystąpienie Franciszka zmieniło Kościół i świat. Jego szczera, prosta, pokorna miłość do Boga, ludzi, zwierząt i świata nieożywionego była siłą, która obmyła zbrukaną i szarą rzeczywistość zachodniego chrześcijaństwa i niosła ludziom nadzieję, zapowiedź, a może już początek oczekiwanej *renovationis mundi*. Czy jeden człowiek, sam z siebie, mógłby dokonać takiej rewolucji? Bez Bożej inspiracji na pewno nie. Ale nadprzyrodzone natchnienie i miłość Boga cechowały wielu świętych. Dlaczego zatem to właśnie Franciszka uważano za postać szczególną, o dziejowej doniosłości porównywalnej – czego echo widać w wypowiedzi Clarenio – do samego Chrystusa?

Wielu autorów pragnęło i nadal pragnie zmierzyć się z tajemnicą Biedaczyny z Asyżu. Autorzy licznych biografii Franciszka, przybliżając dzieje jego życia, nierzadko starają się także dać świadectwo swojemu osobistemu spotkaniu z duchem Świętego, podzielić się swoją nim fascynacją. Wspomnijmy tu wielokrotnie wznawianą doskonałą książeczkę Gilberta K. Chestertona, krótkie studium Ernesto Buonaiutiego



go czy ostatnio udostępniony czytelnikowi polskiemu tom pióra Jacques'a Le Goffa. Dla każdego z tych autorów spotkanie z *Poverello* było znaczącym momentem duchowego i intelektualnego rozwoju, przyczyną przewartościowania ich stosunku do siebie, Boga, świata i bliźnich. Wydaje się, że w konfrontacji z postacią Franciszka nawet naukowcowi trudno jest nie zaangażować się osobiście. Duchowe owoce spotkania z Franciszkiem pozostają zapewne sprawą głęboko intymną, natomiast plon intelektualny – zwłaszcza przedstawiony szerszemu audytorium w formie książki – może stać się przedmiotem dyskusji, oceny i porównań.

Na tle wymienionych znakomitych autorów i ich dzieł książka Adriana House'a wypada co najmniej blado. We wstępie autor zaznacza, że nie jest naukowcem, i spieszy przeprosić „szczególnie uczonych” za brak stosownej bibliograficznej aparatury. Jednak to nie przypadkowa i niechlujna bibliografia ani też swobodne traktowanie źródeł są największym mankamentem tej książki...

Adrian House wybrał sobie kilku przewodników po rzeczywistości świętego Franciszka, którzy – przywoływani w razie potrzeby – będą w świetle swoich teorii komentowali i interpretowali poszczególne fakty z życia czy cechy osobowości *Poverello*. Przewodnikami tymi są Carl Gustav Jung i William James. Wybór dobry jak każdy inny. O ile przywołanie w tym miejscu Jamesa jest stosowne i niekontrowersyjne, to mało obiecujące wydaje się użycie do opisu psychiki głównego bohatera Jungowskiej terminologii struktury jaźni. Na szczęście autor nie rozwija podjętego tematu *animus* i *anima* w odniesieniu do Franciszka i Klary, a także św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża. Wspomnianym dwóm *ciceroni* towarzyszą inni, pomniejsi, którzy efemerycznie pojawiają się w opowieści House'a niczym eksperci zaproszeni do studia telewizyjnego, aby swymi wyjaśnieniami ubarwić *talk-show*.

Drugą stosowaną przez House'a metodą przeniknięcia tajemnicy Franciszka są porównania. Przywołane na wstępie temu skonstruowanie relacji Franciszka i Klary ze związkiem Heloizy i Abelarda uzupełnione jest (powtarzanym do znudzenia) zestawianiem z inną parą reformatorów, Janem od Krzyża i Teresą Wielką. Postać Franciszka jest też przez autora stawiana obok ojca Pio, Thomasa Mertona, Beethovena, Moliera, Cervantesa... Niestety z tych porównań wynika niewiele, a niektóre trącą banałem czy wręcz prymitywizmem: po co House przywołuje nazwisko Mertona? Po to, by prowadzić rozważania na temat możliwości (nieduchowego) ojcostwa Franciszka...



Jung, James, Pio, Merton... Ten szeroki krąg skojarzeń ma ułatwić autorowi przeświecenie postaci Franciszka ze wszystkich możliwych stron. Tak mu się przynajmniej wydaje, bo czytelnik znów ma słuszne wrażenie, że Adrian House, choć przedsięwzięcie swoje zakroił na szeroką skalę (angażując w nie wiele wysiłku i czasu, gromadząc przy tym mnóstwo materiałów), stale pozostaje na powierzchni rzeczy. W swoich wywodach autor przypomina trochę gimnazjalistę, który dopiero co przeczytał opracowanie o Jungu (Jamesie, Pio itd.) i pragnie swoją fascynację przenosić na każdy przedmiot, który ogląda.

Oczywiście oprócz wspomnianych interpretacji „nowatorskich” w książce znajdziemy (na szczęście) także wierne kronikarskie relacje dotyczące życia *Poverello*: urodził się, pojechał, przyjechał, założył, napisał, zbudował. I to w zasadzie jedynie chronologia nadaje tomowi jakąkolwiek strukturę. Przyjęty podział na części i rozdziały (trzy części zatytułowane: *Syn, Brat, Ojciec*) stwarza wrażenie przemyślanej pracy realizującej spójną koncepcję autora. Niestety to tylko pozór: cała książka jest treściowo zupełnie amorficzna. Daje się to też zauważyć w poszczególnych jej rozdziałach, które tworzą zbiorki ustępów o słabym logicznym powiązaniu.

Książka House’a zachwalana jest przez wydawcę jako „napisana z myślą o czytelnikach wyznających różne religie, a także o ateistach”, co jest echem deklaracji autora zamieszczonej we wstępie. Niestety także w tym wypadku szlachetna intencja przyczyniła się do pograżenia – i tak słabego – dzieła jeszcze głębiej. Czytając rozdział *Obraz wszechświata*, teolog (niekoniecznie katolicki) mógłby paść rażony atakiem apopleksji, nie tylko dowiedziawszy się, że „Maria, dziewica, urodziła Jezusa w wyniku niepokalanego poczęcia za sprawą Ducha Świętego” (s. 149; może to tylko niechlujne tłumaczenie?), ale także przeczytawszy chociażby napisane z bezpretensjonalnością zbuntowanego piętnastolatka stwierdzenie, że przecież Jezus „uważał się za »syna człowieczego«, nigdy zaś za Boga” (tamże). Jak widać, wysiłki wielu pokoleń biblistów nie są House’owi potrzebne: syn człowieczy to syn człowieczy.

Zapewne ukłonem w stronę ateistów są rozważania dotyczące stanu zdrowia świętego Franciszka (gruźlica, trąd?) i natury danych mu stygmatów. Główne ich znamiona to powierzchowność, interpretacje przeszłości przez pryzmat umysłowości współczesnego człowieka oraz próby uprawomocniania wątpliwych wniosków „najnowszymi wynikami badań”. „W szpitalu w Southampton doktor Alan Watkins prowadził badania nad fizyczną wrażliwością naszego serca na różne uczucia...”,



„Wybitny psychiatra, doktor Anthony Storr, prowadził specjalne badania...” itd.

Książka Adriana House’a jest książką na miarę naszych czasów. Jej poetyka i sposób prezentowania informacji czytelnikowi do złudzenia przypominają popularny program telewizyjny: lekko, przystępnie, żywo, nowocześnie i nie raniąc niczyich uczuć. Skojarzenia wiodą autora bez widocznego celu od jednego kadru do następnego. Obrazki dzisiejszego Asyżu przeplatane są nie dłuższymi niż pięciominutowe wypowiedziami zaproszonych gości – ekspertów z różnych dziedzin. Wszystko zgrabnie zmontowane i adresowane do każdego.

Estetyka wideoklipu dominuje w naszym świecie i powoli, lecz konsekwentnie zdobywa sobie prawo obywatelstwa w coraz to nowych obszarach. W polu jej ekspansji znajduje się także refleksja nad fenomenem świętości, czego przykładem jest między innymi książka House’a. Typowym produktem owej poetyki jest irytująca skojarzeniowo-porównawcza maniera autora. Gdyby ją jednak pominąć, książka byłaby całkiem przyzwoicie napisaną historią życia Franciszka.

KATARZYNA WRÓBLEWSKA, ur. 1976, absolwentka filozofii UJ, doktorantka na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego. Publikowała w „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”.

*połączeństwo nieobojętnych*

Krzysztof Zanussi

Chcieć to móc

Wokół nas jest tak wiele inicjatyw obywatelskich i charytatywnych, że nie sposób ich uszeregować. O której zatem mam pisać, skoro jedna są ogólnie znane, inne zaś – przeciwnie – umkną zapewne powszechnej uwadze? Oto na przykład warszawska Szkoła Przymierza Rodzin i powołana do życia wyższa uczelnia, która jej towarzyszy – inicjatywa wygenerowana z doświadczenia letnich obozów Klubu Inteligencji Katolickiej i za sprawą niebywalej siły ducha Izzy Dzieduszyckiej przeobrażona w konkret: instytucję, która funkcjonuje, a powstała całkiem z niczego, z pragnienia i z myśli.

Albo działalność, która uratowała nas przed mroczną perspektywą tworzonych na marksistowską i radziecką modłę szkół geniuszów dla dzieci wybitnie uzdolnionych. Szkoły te – zgodnie z poglądem, że byt kształtuje świadomość – miały wyrwać dzieci zdolne z ich naturalnego środowiska, odcinać je od rodziny i zapewniać im rozwój jednokierunkowy, zgodny ze społeczną potrzebą, ale sprzeczny z naturą człowieka widzianego jako harmonijna całość. A my mieliśmy skromnego pana Rakowskiego, który również dzisiaj organizuje obozy dla wybitnie uzdolnionych. Mogą tam oni spotykać ciekawych ludzi (i innych uzdolnionych rówieśników) i uczą się rozumieć, że talent nie jest ich zasługą, lecz zobowiązaniem, z którego trzeba się będzie rozliczyć: w przyszłym życiu, ale i w tym – wobec społeczności, w której żyją.

A może coś nowego: ożywione na nowo przez Jacka Kuronia Towarzystwo Uniwersytetów Ludowych – próba zmierzenia się z beznadziejnością, brakiem perspektyw w polskiej głuszy. Ciągłe nie dość wiedzy, wsparcia i reklamy, bo dobro się gorzej sprzedaje. Głupie odpowiedzi z egzaminów wstępnych mają długie prasowe echo, ale dla ruchu umysłu, który się wyrwał z bezwładu, nie ma miejsca na stronach gazet.



I jeszcze coś z życia powszedniego. Pojechałem do Jeleniej Góry na święto matki i święto parafii – kiermasz pod kościołem, ożywienie w mieście... W trakcie liturgii, przed przekazaniem sobie znaku pokoju, celebrans poprosił: „Uśmiechnijcie się do siebie choćby przez chwilę”. A potem, na koniec Mszy, zadziwiająco prosty apel: „Dajcie sobie prezent, dziś, w święto matki – dajcie sobie chociaż pół godziny spokojnej ludzkiej rozmowy. Posłuchajcie siebie nawzajem w rodzinach, opowiedzcie sobie, co was gnębi, posłuchajcie matki i powiedzcie jej o sobie coś, czego dotąd nie mieliście czasu opowiedzieć”. Taki maleńki dodatek i nagle cały ten kiermasz staje się o wiele bardziej wyrazisty. Ludzie zaczynają rozumieć, o co chodzi, kiedy mówimy: „rodzina”.

I tak można dalej i dalej. Dzięki innemu księdzu od kilku lat w Zamościu organizowana jest impreza pod nazwą „Sacrofilm”. Raz w roku przez weekend mówi się tam o filmie w perspektywie ducha i ogląda to, co zrobili wyznawcy różnych religii, żeby zobaczyć, czym jest ich przeżycie duchowe. Ksiądz został przeniesiony do małej wioski przy granicy – i tam także wyświetla ludziom filmy i organizuje społeczność do pozytywnego, wspólnego działania. W tym roku na „Sacrofilm” wybiera się zaciekawiona delegacja z Papieskiej Rady Kultury, z Watykanu, a skromny ksiądz Mokrzycki walczy z przeciwnościami i nie uskarża się na niemoc, bo zna powiedzenie: „chcieć to móc”. Szkoda, że ono zupełnie już wyszło z użycia.

KRZYSZTOF ZANUSSI, ur. 1939, reżyser, członek Papieskiej Akademii Sztuk Pięknych i Literatury, konsultor Papieskiej Rady Kultury. Ostatnio nakręcił: *Życie jako śmiertelna choroba przenoszona drogą płciową* (2000), *Suplement* (2001).



W tym miesiącu polecamy uwadze Państwa następujące inicjatywy:

STOWARZYSZENIE POMOCY NIESŁYSZĄCYM

„SŁYSZĘ SERCE”

ul. Skarbowa 28

91-473 Łódź

tel. (+42) 616-09-69

e-mail: slyszserce@poczta.org.pl

Dzięki Stowarzyszeniu „Słyszę serce” istnieje w Łodzi Studio Kompensacji Zmysłów, otwarte dla małych dzieci (w wieku 3-6 lat) z wadami słuchu. Jego celem jest podniesienie ogólnego rozwoju (fizycznego, psychicznego, społecznego) dzieci niesłyszących, przygotowanie ich do podjęcia nauki w szkole. Ów cel realizuje się tutaj metodą „małych kroków”: chodzi o kompensację uszkodzonego słuchu przez rozwijanie pozostałych zmysłów. Stąd edukacja plastyczna, zajęcia sportowe i kształcące sprawność manualną, poznawanie świata itp. Wszystko to sprawia, że dzieci niesłyszące nie czują się wcale „gorsze” od swoich rówieśników.

Stowarzyszenie prowadzi też program „Leonardo”, adresowany do dzieci i młodzieży (w wieku 10-19 lat) z wadami słuchu, w ramach którego niesłyszący mogą rozwijać swoje zdolności, stając się aktywnymi uczestnikami życia społeczności lokalnej i integrując się ze słyszącą większością. Działa tu Ośrodek Pracy Twórczej, w którym na zajęciach spotykają się dzieci i młodzież z wadami słuchu z rówieśnikami z sąsiedztwa; na podobnych zasadach działa Świetlico-Klub: można tu pogadać i poznać problemy, jakimi żyją ci inni, przychodzący ze „świata dźwięków”, można wziąć udział w okolicznościowych spotkaniach, takich jak Andrzejki, Gwiazdka, Dzień Dziecka, bal karnawałowy. „Leonardo” to również konkretna pomoc udzielana przez młodzież z wadami słuchu emerytom z sąsiedztwa – uwrażliwia ona niesłyszących na drugiego człowieka i jego biedę.



WSPÓLNOTA „CZWARTKI PAPIESKIE”

adres kontaktowy: s.Teresa Sułowska, ursz. SJK

ul. Wiśłana 2

00-317 Warszawa

tel. (+22) 826-37-37

Wspólnota „Czwartki Papieskie” została założona w listopadzie 1979 roku, wkrótce po pierwszej pielgrzymce Jana Pawła II do Polski. Jej celem jest modlitwa w intencji Papieża i systematyczne studium jego nauczania. Należy do niej obecnie ok. 50 osób, które spotykają się (w drugi i czwarty czwartek każdego miesiąca) w warszawskim klasztorze urszulanek „szarych”, by wziąć udział we Mszy św. i podjąć namysł nad papieskimi dokumentami, podróżami, wielkimi tematami tego pontyfikatu itp. Z czasem grupa ta przekształciła się we wspólnotę przyjaciół, którzy pomagają sobie na co dzień i w trudnych chwilach życiowych. Spotkania odbywają się w tym samym domu, w którym zatrzymywał się kard. Karol Wojtyła podczas swych pobytów w Warszawie. Stąd też 3 X 1978 roku wyruszył na lotnisko, by odlecieć do Rzymu. W roku 1999 dom przy ulicy Wiślanej i członków wspólnoty „Czwartki Papieskie” odwiedził Jan Paweł II.



ekomendacje

♦ **Ludmiła Marjańska *Żywica*** (Czytelnik, Warszawa 2001). Ci, którzy opiekowali się bliską osobą dotkniętą chorobą Alzheimera, wiedzą więcej. Więcej o cały ocean rozpacz, bezsilności, wściekłości, bólu i fizycznego wyczerpania. „Między litością a rozpaczą/ między słabością a przymusem/ po kamiennej podłodze nienawiści/ schodzę na dno współczucia/ krok po kroku/ kamieniejąc”.

Mówi się, że cierpienie uszlachetnia. Ale czegoż to ludzie nie mówią, chciałoby się westchnąć. Ewentualne zalety charakteru wypracowane tą drogą zależą przecie od głębokości (nie za głębokiej) cierpienia, długości (nie za długiej) jego trwania, od tego, czy gdzieś w mrokach pobłyskuje choćby nikły płomynek nadziei. Choroba Alzheimera gasi choremu nie tylko ów płomynek, ale całe światło umysłu, które powoli i nieubłagane nasącza mrokiem. A co z kochającym człowiekiem, który patrzy na nieodwołalną degradację człowieczeństwa bliskiej mu osoby? I cierpi w dwójnasób? Więc może jest inaczej – rozpacz hartuje serce. Jesteś pewien? A może i serce zamiera? „Wiesz już/ od zmartwień/ można zmartwieć”. „Jak gdyby wyschło źródło/ przestał śpiewać drożd/ zgasło ognisko/ nawet gałązka/ nie trzaśnie pod stopą/ idącego samotnie”. Kto zatem ma odwagę mówić, że nawet wielkie cierpienie niesie ze sobą nadzieję na uszlachetnienie? Kto uchronił dobroć swego serca i siłę umysłu przed deprawującym, żelaznym uściskiem dużego, za dużego, cierpienia? Kto? Ludmiła Marjańska. Poetka, która przez sześć lat opiekowała się swoim mężem chorującym na Alzheimera. „Gdzie ono we mnie mieszka/ to pełne pychy ego/ Zwykły poranek dźwiga je ze snu/ wkłada mu w rękę laskę/ Podeprzyj się wstań/ jest obok ciebie człowiek/ trzeba go podnieść umyć/ spróbować ubrać namówić/ by zechciał jeszcze żyć/ chociaż przez chwilę”. Poetka ma również odwagę mówić, że ból jest potrzebny. „Ból jest po to żeby zrozumieć/ cierpienie innych/ których zwierzeń/ nie chcieliśmy słuchać”.

Nie popełnijmy tego błędu – słuchajmy uważnie głosu Ludmiły Marjańskiej. Wiersze ze zbioru *Żywica* to żywe bursztyny, które utwardził ból i rozjaśniła szlachetność tonu.

Mira Kuś



♦ Debiutancki film **Benito Zambrano *Samotne* (Hiszpania 1999)** to skromna opowieść o matce i córce, kryjąca w sobie dyskretny moralitet o metafizyce macierzyństwa. Intryga jest prosta – stary ojciec (zgorzkniały i agresywny *macho*) pochodzący z biednej andaluzyjskiej wsi trafia do szpitala w wielkim mieście, w którym wegetuje samotnie jego dorosła córka. Matka, która przyjechała do metropolii, by dzień i noc czuwać przy mężu, po kilku dniach zamieszkuje u córki. I w tym momencie rozpoczyna się wspniany teatr trzech aktorów: matki – Marii Galiana, córki – Anny Fernandez i starego sąsiada – Carlosa Alvares Novoa.

Reżyser niespiesznie buduje napięcie. Jak Mike Leigh (autor *Sekretów i kłamstw*), bacznie i z czułością podgląda swych samotnych i nieszczęśliwych bohaterów – zbuntowaną córkę, która uciekła niegdyś przed brutalnym ojcem, by po latach zagubić się (ciąża z przypadkowym i odróżającym mężczyzną, alkohol) na peryferiach miasta; matkę, która nauczyła się znosić grubiaństwa i agresję męża; a wreszcie dobrodusznego owdowiałego sąsiada, którego nie ma już kto pokochać. Wydaje się, że wszyscy troje są skazani na cichą rozpacz. Okazuje się jednak, że wystarczy mądra, czuła i wyrażająca się w najprostszych gestach o b e c n o ś ć matki, by córka dojrzała do nadziei i macierzyństwa, a sąsiad mógł się doczekać upragnionego wnuka. Reżyserowi udało się pokazać siłę cierpliwej miłości.

Mam wrażenie, że Zambrano sięgnął po *happy end* z całą ostentacją, by przypomnieć, że to, co w życiu najważniejsze, jest zarazem najprostsze. Taka jest logika dobra.

ET

♦ **PLANÈTE** jest jednym z kanałów dostępnych w telewizji kablowej – wyjątkowym, bo wypełnionym w całości filmami dokumentalnymi i reportażami. Niezwykle opowieści o historii, zawsze zwarte, a jednocześnie pobudzające wyobraźnię, nie są jedynie kalendarium faktów, ale ich analizą i interpretacją, z którą można się zgadzać, ale z którą można też dyskutować. Gdy oglądamy kolejne seriale o „ludziach Hitlera”, o gulagach albo o dekolonizacji, nie grozi nam sensacja, do której w polskiej telewizji publicznej przyzwyczaiły nas widowiska Wołoszańskiego. Te filmy, realizowane z iście francuską lekkością i dynamiką, poszukują jądra każdego zdarzenia, a więc – sensu historii. A jak się okazuje, można go szukać wszędzie, nawet opowiadając o konstrukcji samolotów albo o przedmiotach, które w XX wieku zmieniły życie gospodyni domowej. Czasami oglądanie takiego dokumentu staje się wręcz osobistym przeżyciem – gdy patrząc na stare kroniki filmowe, towarzyszymy



królowej Wiktorii podczas jej jubileuszu, francuskim jeńcom spod Dien Bien Fu i Czarnym Stopom uciekającym z Algierii. Planète to także współczesność – reportaże ukazujące codzienność polskiej osiemnastolatki z małego miasteczka, ludzi zajmujących się zwierzętami, problemy mieszkańców paryskich przedmieść i australijskiego interioru. Popularność tego kanału stanowi dowód, że telewizja może spełniać swoje społeczne funkcje, a jednocześnie jakoś na siebie zarabiać. Okazuje się, że – wbrew łatwym samousprawiedliwieniom – można znaleźć reklamodawców, którzy w taktowny, a jednocześnie skuteczny sposób zechcą promować swoje produkty w sąsiedztwie programów trudnych, wymagających od odbiorcy uwagi, ale traktujących go z szacunkiem.

AS

Summary

In his well-renowned speech delivered on the 14th of Oct. 2001 Jürgen Habermas contended that a reconsideration of how faith and learning come into an interrelation must needs be undertaken. Contributors to this September's issue of the monthly, entitled *Faith and Enlightenment. An End to a Cold War*, take up the call, joining in on a debate concerning the presence of religion in today's world.

The number begins with text of Habermas lecture in which the German philosopher argues that enlightened reason open itself to religion through attempting to make Enlightenment's worthiest traditions congruous with the Judeo-Christian legacy. Habermas' optimism, however, is hardly shared by the French philosopher Chantal Millon-Delsol, who puts an emphasis on our being destined, to live in a world of diversity and heterogeneity with all the unavoidable tensions, clashes and conflicts that go along with them. Agata Bielik-Robson, being of a similar mind, points out that, contrary to Habermas' noble notions, no faith survives in the disenchanted world of the blatantly triumphant enlightened common sense. In his turn Charles Taylor says that when striving to picture the deepest depth of human motivations one cannot make do without resorting to metaphysical concepts. Karol Tarnowski takes a favorable view of Habermas' key idea, although he is of a belief that such disenchanted religion is basically incapable of assuaging human hunger for deeper meaning. Zdzisław Krasnodebski's insightful analysis of how Habermas' views on religion have evolved winds up the themed part of the issue.

The number also brings Stefan Wilkanowicz's reflection born of the results of the enquiry into the Jedwabne crime which have recently been made public, Michał Heller's essay on a passion for nearing the truth that inherently accompanies scientific research, Piotr Kłodkowski's short account of the Cambodian Death Fields, a continuation of Paweł Śpiewak's *Midrashes*, an essay on Max Frisch by Małgorzata Łukasiewicz, and notices of lately published books as well as of the most recent cultural events.